



Informazioni su questo libro

Si tratta della copia digitale di un libro che per generazioni è stato conservata negli scaffali di una biblioteca prima di essere digitalizzato da Google nell'ambito del progetto volto a rendere disponibili online i libri di tutto il mondo.

Ha sopravvissuto abbastanza per non essere più protetto dai diritti di copyright e diventare di pubblico dominio. Un libro di pubblico dominio è un libro che non è mai stato protetto dal copyright o i cui termini legali di copyright sono scaduti. La classificazione di un libro come di pubblico dominio può variare da paese a paese. I libri di pubblico dominio sono l'anello di congiunzione con il passato, rappresentano un patrimonio storico, culturale e di conoscenza spesso difficile da scoprire.

Commenti, note e altre annotazioni a margine presenti nel volume originale compariranno in questo file, come testimonianza del lungo viaggio percorso dal libro, dall'editore originale alla biblioteca, per giungere fino a te.

Linee guide per l'utilizzo

Google è orgoglioso di essere il partner delle biblioteche per digitalizzare i materiali di pubblico dominio e renderli universalmente disponibili. I libri di pubblico dominio appartengono al pubblico e noi ne siamo solamente i custodi. Tuttavia questo lavoro è oneroso, pertanto, per poter continuare ad offrire questo servizio abbiamo preso alcune iniziative per impedire l'utilizzo illecito da parte di soggetti commerciali, compresa l'imposizione di restrizioni sull'invio di query automatizzate.

Inoltre ti chiediamo di:

- + *Non fare un uso commerciale di questi file* Abbiamo concepito Google Ricerca Libri per l'uso da parte dei singoli utenti privati e ti chiediamo di utilizzare questi file per uso personale e non a fini commerciali.
- + *Non inviare query automatizzate* Non inviare a Google query automatizzate di alcun tipo. Se stai effettuando delle ricerche nel campo della traduzione automatica, del riconoscimento ottico dei caratteri (OCR) o in altri campi dove necessiti di utilizzare grandi quantità di testo, ti invitiamo a contattarci. Incoraggiamo l'uso dei materiali di pubblico dominio per questi scopi e potremmo esserti di aiuto.
- + *Conserva la filigrana* La "filigrana" (watermark) di Google che compare in ciascun file è essenziale per informare gli utenti su questo progetto e aiutarli a trovare materiali aggiuntivi tramite Google Ricerca Libri. Non rimuoverla.
- + *Fanne un uso legale* Indipendentemente dall'utilizzo che ne farai, ricordati che è tua responsabilità accertarti di farne un uso legale. Non dare per scontato che, poiché un libro è di pubblico dominio per gli utenti degli Stati Uniti, sia di pubblico dominio anche per gli utenti di altri paesi. I criteri che stabiliscono se un libro è protetto da copyright variano da Paese a Paese e non possiamo offrire indicazioni se un determinato uso del libro è consentito. Non dare per scontato che poiché un libro compare in Google Ricerca Libri ciò significhi che può essere utilizzato in qualsiasi modo e in qualsiasi Paese del mondo. Le sanzioni per le violazioni del copyright possono essere molto severe.

Informazioni su Google Ricerca Libri

La missione di Google è organizzare le informazioni a livello mondiale e renderle universalmente accessibili e fruibili. Google Ricerca Libri aiuta i lettori a scoprire i libri di tutto il mondo e consente ad autori ed editori di raggiungere un pubblico più ampio. Puoi effettuare una ricerca sul Web nell'intero testo di questo libro da <http://books.google.com>



DIZIONARIO

TEORICO-PRACTICO

DI CASISTICA MORALE

DEL

REVERENDISSIMO PADRE GIUSEPPE

DELLA COMPAGNIA DI GESU

CONVULSO DA UNA SODALTA DI TELOGI

DEL

REVERENDISSIMO PADRE GIUSEPPE

DELLA COMPAGNIA DI GESU

CONVULSO DA UNA SODALTA DI TELOGI

DEL

MONSIGNOR CARLO LUIGI MONTAN

DEL

(Fascicolo 105)

670

10
c
19

P16 V1
307/9
WV 0731

DIZIONARIO

TEORICO-PRATICO

DI CASISTICA MORALE

12

DIZIONARIO

TEORICO-PRATICO

DI CASISTICA MORALE

Che comprende

TUTTE LE DOTTRINE POSITIVE ED I CASI PRATICI
DELLA TEOLOGIA MORALE

COMPILATO DA UNA SOCIETÀ DI TEOLOGI

Sulla celebre Opera

DI SAN TOMMASO, S. ANTONINO, CARDINALE GAETANO, PADRE CONCINA,
L'AMBERTINI, SCARPAZZA, PATUZZI, PONTAS, ANTOINE, SANCHEZ,
SUAREZ, PIRHING, EC. EC.

E DIRETTO DA

MONSIEG. CAN. D.^S LUIGI MONTAN

IMP. REG. CENSORE, EC. EC.

TOMO DODICESIMO

VENEZIA

NELL' I. R. PRIVILEGIATO STAB. NAZIONALE
DI GIUSEPPE ANTONELLI ED.

1844

LAICI

Laici si chiamano generalmente tutte quelle persone, le quali non sono iniziate nè fatte abili a maneggiare le cose sacre, per distinguerli dagli ecclesiastici, il cui dovere è di attendere unicamente alle cose di religione.

C A S O 1.°

Apollodoro Laico, dimorando in villa, alle volte assistè il parroco nella messa solenne, ed in questa cantò l'epistola adorno del camice e della dalmatica. Divenne egli perciò irregolare, avendo esercitato un uffizio proprio del suddiacono.

No, ove egli non abbia usato, negli apparati di cui fu vestito, del manipolo, non potendosi dire lui aver fatto la funzione propria del suddiacono, essendo vestito solamente del camice e della dalmatica, e perciò nella irregolarità non incorre, essendo uso inveterato nella chiesa potere i Laici far le veci degli accoliti e dei suddiaconi senza usar del manipolo, ch'è insegna propria del suddiacono.

CABASSUZIO.

C A S O 2.°

Luigi soldato accusandosi in confessione di aver peccato giuocando alle carte, il confessore cerca di persuaderlo non potersi intertener in quei giuochi senza gravarsi di mortale peccato. A Luigi parve troppo severa questa opinione del confessore, e perciò domanda maggior schiarimento.

Risponderemo colle parole di Saut' Antonino e San Tommaso : « *Ludus alea est peccatum mortale secundum Raimundum, ait S. Antoninus, 2. 2, de lud . . . quod credo verum quando ex cupiditate quis ludit, scilicet principaliter motus ; non ob recreationem, sed ad acquirendum quid notabile per ludum.* » Ciò concorda con la dottrina di

S. Tommaso, 2, 2, *quaest.* 178, *art.* 3, *in corp.*, ove dice: « *Alio autem modo potest esse excessus in ludo secundum defectum debitarum circumstantiarum, puta cum aliqui utuntur ludo, vel temporibus vel locis indebitis et hoc quandoque potest esse peccatum mortale, propter vehementem affectum ad ludum, cujus delectationem praeponit aliquis dilectioni Dei ita quod contra praeceptum Dei vel Ecclesiae, talibus ludis non refugiat.* »

S. TOMMASO.

C A S O 3.°

Bertario trovasi spesse volte a contesa con un calvinista intorno alle cose di religione, e disputa con sommo zelo per difenderla. Può egli farlo senza peccare.

Premessa la regola di Sant'Agostino 15 *contra Faustum*, *cap.* 12: « *Non disputare amant haereticis, sed quoque modo superare impudentissima pervicacia:* » diciamo essere il zelo di Bertario imprudente, come quello che a sufficienza non è versato nelle Scritture divine.

Quindi dai sommi Pontefici e dai Concilii viene proibito ai Laici, sotto pena dell'anatema, di disputare cogli eretici in materia di fede, sia pubblicamente sia privatamente. « *Inhibemus quoque, diceva Alessandro IV, in cap. Quicumque 2, §. 1, de haereticis in 6, ne cuiquam Laicae personae liceat publice vel privatim de fide Catholica disputare. Qui vero contra fecerit, excommunicationis laqueo inodetur.* » Bertario adunque è obbligato di fuggire le dispute in fatto di fede con qualunque eretico, secondo il dire dell'Apostolo, *ad Tit.* 3, 10, 11: « *Haereticum hominem post unam et secundam correptionem devita: sciens quia subversus est qui ejusmodi est et delinquit, cum sit proprio judicio condemnatus.* »

PONTAS.

C A S O 4.°

Arnolfo, avendo un sacerdote in sua casa di pochissimi talenti, il quale è ben affetto a suo padre, si fa lecito di disprezzarlo, e talvolta lo ingiuria, specialmente quando ode da lui qualche sciocchezza. Cercasi: 1.° Quali siano i doveri dei Laici verso dei sacerdoti. 2.° Se peccchi Arnolfo così trattando il sacerdote.

Al 1.° I Laici devono alle persone di Chiesa, e specialmente a' sacerdoti, amore, onore e riverenza. Lo insegna l'apostolo S. Paolo scrivendo ai Tessalonesi, 1 Ep. 5, 12: « *Rogamus autem vos fratres, ut noveritis eos qui laborant inter vos . . . ut habeatis illos abundantius in charitate propter opus illorum: pacem habete cum illis.* » Ed abbiamo inoltre nell' Ecclesiastico 8, 33: *Honora Deum ex tota anima tua, et honorifica sacerdotes.* » Il termine, onorare, dice Cornelio a Lapide, in *hunc loc.*, nelle Scritture sante significa, amore, onore e riverenza. E, per verità, considerando l'eminenza del loro stato ed i sacri loro ministerii, chi mai può contrastare che sieno loro dai Laici tali officii dovuti? Noi non parleremo con argomenti nostri, ma con quelli dei santi Padri, ed assai brevemente, onde non apparisca che trattiamo la nostra causa. Il Grisostomo nell' Omelia 17, in *Matt.*, così scrisse: « *Sacerdotes Christi vicarii sunt; qui honorat sacerdotes Christi, Christum honorat.* » E nel lib. 3 de *Sacerdotio*: « *Per ipsos sacerdotes Christum induimus, per quos Filio Dei jungimur, per ipsos membra beati ipsius capituli efficiuntur. Quomodo ergo nobis isti non sunt reverendi magis, quam reges aut iudices, sed etiam nobis magis erunt honorabiles quam parentes?* »

Ma oltre l'amore, l'onore e la riverenza devono altresì i Laici obbedirli nelle cose spettanti al loro uffizio, e pagar loro con esattezza le decime e le altre contribuzioni che sono loro dovute. Quanto all'obbedienza ci dice l'Apostolo: « *Obedite praepositis vestris, et subiacete eis; ipsi enim pervigilant, quasi rationem pro animabus vestris reddituri;* » e quanto al contribuir loro ciò ch'è dovuto, soggiunge lo stesso Apostolo: « *Quis militat suis stipendiis unquam? Quis plantat vineam, et de fructu illius non edit? Quis pascit gregem, et de lacte gregis non manducat? . . . Si nos vobis spiritualia seminavimus, magnum est, si nos carnalia vestra metamus?* »

Al 2.° La condotta di Arnolfo merita riprensione, e si deve anzi soggiungere, che pecca tutte le volte che disprezza il sacerdote, e che il suo peccato può essere anche mortale, secondo le parole ed i fatti coi quali lo ingiuria. Imperciocchè se i dispregii e le ingiurie riguardo a persone secolari non vanno esenti da colpa, quanto maggiore non deve essere la colpa stessa allorchè rivolte sono contro i

ministri di Dio? Il dispregio e l'ingiuria contro dei sacerdoti si rifonde in Dio stesso, secondo quel detto di Sant'Agostino, nel *serm.* 102, *de verbis Evangelii*: « *Videte ne spernatis nos, ne ad illum perveniat injuria, quam nobis feceritis. Si enim non timetis nos illum, timeate qui dixit: Qui vos spernit, me spernit.* » Ed abbiamo nel *vol.* 5 della Biblioteca dei Padri, che Basilio Imperatore scrisse a Leone suo figliuolo: « *Sicut propter te ministros tuos in honore habere justum est, ita et propter Deum sacerdotes ejus magnificare, et in pretio habere, sanctum. Sicut autem honor qui eis defertur ad Deum pertinet: ita eorum contumelia, et contemptus longe etiam gravius ejus iram provocat.* » Rifletta Arnolfo a queste parole, e vegga come e quanto manca al dover suo, al rispetto che deve al sacerdote che ingiuria. Che se privo è di talenti, e dice talvolta delle sciocchezze, questo non è un titolo che giustifichi l'ingiuria. Alle volte si dà il nome di sciocchezza e di stolidità a certe dottrine che non piacciono, perchè riprendono, e si giudica di poco talento quel sacerdote che, scarso essendo d'ingegno, limita il suo studio alla scienza propria strettamente del suo ministero. Comunque sia il ministro della Chiesa, egli non lascia giammai di essere ministro di Dio, ed esige più rispetto come tale, di quello che può esigere colla più ricca copia di cognizioni. Scriveva perciò il diacono Sant'Efrem, *de Sacerdotio*: « *Sicut fulgentissimum aurum, licet luto contaminatum, non percipit detrimentum, neque speciosissima margarita ex contactu quarumdam immundarum specierum; ad eundem modum nec sacerdotium ab ullo sordidum redditur, quantumvis etiam indignus sit, qui illud suscipit.* » Se così parlava il Santo dei sacerdoti perversi, con qual maggior ragione non dobbiamo dire lo stesso di quei che non con vizii contaminano il sacro loro carattere, ma che non possono onorarlo come conviene per la mancanza di talenti? Si noti che Iddio non volle punir colla morte Aronne, che prestò mano all'erezione del vitello d'oro, perchè sacerdote, quando colla morte punì ben molti Israeliti. Da ciò si conchiuda cosa pensar si debba di Arnolfo, che di frequente ingiuria e disprezza il sacerdote che ha in casa.

MONS. CALCAGNO.

LANA

La Lana che da un certo genere di bestie viene somministrata forma uno degli articoli di commercio, quindi conviene un nonnulla dire intorno a questo soggetto.

CASO UNICO.

Gioachino negoziante di Lana, suole riporla in luoghi umidi affinché cresca di peso, ed aumenti il suo guadagno. Cercasi se pecchi.

Dice Sant' Antonino, 2 part. Sum., tit. 1, c. 17, §. 5. « *Lanifices qui faciunt pannos trahere ad tractorium ultra debitum artis: unde postea madefactus et tonsus ut moris est, retrahitur ad longe minorem mensuram, quam debet, fraudem faciunt.* » Da ciò deve conchiudersi che Gioachino pecchi, facendo che la Lana di cui negozia abbia da empirsi di umidità, donde ne deriva la frode del compratore nel peso. Quest' arte è parimenti condannata da San Tommaso, 2, 2, quest. 77, art. 2, in corp.: « *Si quis scienter utatur deficienti mensura in vendendo, fraudem committit, et est illicita venditio.* » Unde dicitur, Deuter. 25: *Non habebis in saeculo diversa pondera, majus et minus, nec erit in domo tua modius major et minor. Et postea subdit: Abominatur enim Dominus qui facit haec et aversatur omnem injustitiam.* »

PONTAS.

LEGATARIO

Legatario quegli si chiama cui il testatore fa un qualche legato.

CASO UNICO.

Graziauo, dopo aver fatto un legato a Claudio di una villa, che aveva data a pigione a Giuliano, muore. Domandasi: 1.° Se Claudio

possa allontanare Giuliano. 2.° Se Giuliano, rimosso dalla villa dell'erede di Graziano, possa con diritto domandare di essere reintegrato dei danni ed interessi.

Alla prima domanda rispondiamo, Claudio non essere obbligato al contratto di locazione fatto da Graziano con Giuliano, poichè, cangiato il padrone, finisce il contratto.

Alla interrogazione seconda rispondiamo. Giuliano poter ricercare il risarcimento da Claudio dei danni ed interessi, perchè l'erede deve rispettare le cose fatte dal defunto. « *Qui fundum colendum in plures annos locaverit, decessit, et eum fundum legavit,* » dice la legge *Qui fundum* 52. ff. *locati conducti.* « *Cassius negavit posse cogi colonum, ut eum fundum coleret; quia nihil heredis interesset. Quod si colonus vellet colere, et ab eo cui legatus esset fundus prohiberetur, cum herede actionem colonum habere, et hoc detrimentum ad heredem pertinere.* »

PONTAS.

Vedi intorno a questa voce più cose alla voce LEGATO e TESTAMENTO.

LEGATI

La legge 36 *de Legatis* 2, dei digesti, chiama il Legato una donazione lasciata con testamento: « *Legatum est donatio testamento relicta.* » Nelle Istituzioni poi di Giustiniano, §. 1 *de Legat.*, si dice qualche cosa di più, aggiungendosi alla data definizione, che la donazione lasciata dal testatore deve prestarsi dall'erede: « *Legatum est donatio quaedam a defuncto relicta ab haerede praestanda.* » Ma questa definizione, per quanto a me sembra, abbraccia tanto il semplice Legato quanto l'intera eredità testamentaria; perciocchè sì l'uno che l'altra si possono appellare donazioni dipendenti da testamento. Quindi il nostro Codice Austriaco nel §. 535 ci dà una distinzione dicendo: « Se ad alcuno viene lasciata non una parte di eredità in relazione » al tutto, ma soltanto una cosa singolare, una o più cose di certo » genere, una quantità o un diritto; il lascito, benchè il suo valore

• costituisca la maggior parte dell'eredità, si chiama Legato, e quegli
 • a cui favore è ordinato non è erede, ma legatario. • Il che certamente è conforme alla legge 116 dei Digesti, *de legat. 1*, ove il Legato si appella una parte dell'eredità: « *Legatum est delibatio haereditatis, qua testator ex eo quod universum haereditis foret, alicui quid collatum velit.* » Volendo dunque definire cosa sia il Legato, diremo, ch' egli è una parte dell'eredità lasciata con testamento o con codicillo. Tale pertanto si è la differenza che passa tra i legatarii e l'erede, che quei sono successori particolari del defunto, e questi è successore universale, e che quei possono essere nominati in un semplice codicillo, laddove questi deve essere istituito con testamento, dicendo espressamente il citato Codice Austriaco, §. 553, dietro il §. 34 *de Lege* delle Istituzioni di Giustiniano: « La dichiarazione di
 • ultima volontà, colla quale s'istituisce un erede, dicesi testamento.
 • Quella che riguarda soltanto altre disposizioni si nomina codicillo. »

I Legati poi si possono distinguere in tre classi, cioè in puri, temporanei e condizionati. Si dicono puri quando non hanno nè tempo nè condizione prescritta: si chiamano temporanei allorchè è determinato il tempo; e si appellano condizionati qualora hanno un peso od una condizione, dal cui adempimento dipende l'esecuzione del Legato.

Chi è capace di far testamento è parimenti capace di lasciare Legati, conciossiachè se invalido è il testamento per incapacità nel testatore di testare, invalida è ancora la disposizione dei Legati. Noi tratteremo più estesamente questo punto alla voce TESTAMENTI.

Anche i legatarii devono essere persone capaci di ricevere i Legati, e ne sono capaci tutti quei che, secondo la legge, possono essere eredi. Siccome dunque vi sono delle persone indegne dell'eredità, così ve ne sono che indegne si rendono dei Legati. A senso della legge 25, *C. de legat.*, è indegno del legato il legatario che occulta il testamento, in cui v'è il suo Legato per defraudare l'erede dell'eredità, affinchè, come dichiara la riferita legge « *qui alii nocendum esse existimavit, ipse suam sentiat jacturam.* »

CASO I.^o

Alfonso erede di Filippo vuol passare a Prisco due Legati, che da Filippo gli vennero fatti, ma Prisco ricusa di riceverli tutti e due ed esige quello che non ha alcun peso, e rigetta l'altro che gli è oneroso. Cercasi se Alfonso sia tenuto a prestarsi secondo ciò che desidera Prisco.

L'erede, o quegli fra gli eredi, cui il testatore impose l'obbligo di passare il legato è tenuto a soddisfarlo. Il legatario poi è in libertà di accettare il Legato e di rinunciarvi, come si può accettare e ripudiare un'eredità. È di regola generale, dice il Domat, *de Legat. p. 2, lib. 4, tit. 2, sect. 1, num. 9*, che chi ha più d'un legato è in libertà di accettare quello che più gli piace e di ricusare gli altri. Sembra quindi che Prisco nella nostra ipotesi abbia ragione, e che Alfonso debba prestarsi a seconda dei suoi desiderii. Ma soggiugne il chiarissimo autore soprallodato che così dispone generalmente la legge 5, §. 1, *ff. de legat. 2*, ma che poi fa una eccezione pei casi, in cui vi fossero più Legati, tra i quali ve ne fossero di onerosi: « *Duobus Legatis relictis, unum quidem repudiare, alterum vero amplecti posse respondetur. Sed si unum ex Legatis onus habet, et hoc repellatur, non idem dicendum est.* » Dunque Prisco ha il torto, nè può pretendere ciò che gli è utile, e lasciar ciò che gli è di peso. E, per verità, quando il testatore lascia due Legati, l'uno utile, e l'altro oneroso, egli intende di beneficiare il legatario soltanto di quella utilità che supera l'aggravio di ambedue i Legati presi insieme, e non di dargli l'utile separato dal peso. In conseguenza può bensì il legatario rinunciare ad ambedue i Legati, ma non può accettare soltanto il vantaggioso, perchè di questa maniera l'erede resterebbe aggravato più di quello che ha inteso il testatore, il quale congiungendo col Legato utile l'oneroso intese di privare l'erede di una porzione di sue sostanze ed insieme di sollevarlo da un peso. Dunque non è tenuto Alfonso a prestarsi alle brame di Prisco, e Prisco può rinunciare i Legati, od accettando l'utile deve pure ricevere il legato oneroso.

MONS. CALCAGNO.

CASO 2.°

Raffaello fece un legato a Gavino, Mamerto e Serenio, mediante il quale Avidio di lui erede è tenuto a dar loro tutti insieme trecento scudi all'anno e gli alimenti. Pubblicatosi il testamento, Avidio contò a Gavino e Mamerto cento scudi per cadauno, e nulla a Serenio, per essere incapace di conseguire eredità, come condannato ad una pena che porta seco la morte civile, e gli negò pure gli alimenti. Cercasi se Avidio possa così regolarsi con sicura coscienza, oppure se debba dare a Serenio gli alimenti, e dividere a Gavino e Mamerto gli altri cento scudi.

L' Heinecio, nel suo *Elementa juris civilis*, lib. 2, tit. 20, §. 626, sostiene che siccome fra gli eredi, così fra i legatarii vi è il *jus accrescendi*, vale a dire che, cedendo un legatario il suo diritto, la sua porzione non è devoluta all' erede, ma bensì agli altri legatarii. Prova questa sua opinione, dicendo che si presume tale esser la volontà del testatore, che il legato fatto a più persone non abbia ad essere dell' erede in veruna parte, ma bensì dei legatarii: « *Praesumitur sane testatorem noluisse ut res legata pluribus penes haeredem maneat, sed, uno legatario deficiente, illam totam collegatario relinquere maluisse.* » Io convengo che il testatore, istituendo l'erede, intenda di beneficiarlo di tutto il suo, meno i Legati, ma non posso persuadermi che in generale dir si debba che l'erede non entra nelle azioni del legatario che rinuncia semplicemente al suo diritto. Quindi son di parere che debbasi distinguere, cioè se il testatore fece più Legati, l' uno separatamente dall' altro, e dispose che tutti i legatarii abbiano a partecipare per eguali porzioni, nè fece veruna sostituzione, allora ritengo coll' Heinecio, che la porzione di chi cede si devolve agli altri collegatarii, ma non così quando i Legati sono distinti, e distinti pure i legatarii, nè vi sono sostituzioni. In questa ipotesi, per verità, il testatore intende di beneficiare le da lui nominate persone, secondo la misura che ha fissata, e vuole l'erede padrone di tutto il resto, il che non si verifica nel primo caso, in cui si scorge a pien meriggio beneficiato l' erede riguardo a tutto, meno le cose legate. Il codice

austriaco appoggia pienamente il mio parere, stabilendo, nel §. 689, che se non v' ha sostituzione, e se tutto il legato fu lasciato a più persone indivisamente o espressamente per eguali porzioni, la porzione vacante accresce ai collegatarii, e che, fuori del caso della sostituzione e dell' altro già enunciato, il legato vacante rimane nella massa ereditaria. Veggansi eziandio nei digesti le leggi 3, 4, 5 de bonor. possess., e la legge 7, de regul. jur.

Ciò posto, essendo incapace Serenio di percepire Legati per aver perduta la vita civile, ed avendo Raffaello lasciati i trecento scudi indivisamente a Serenio, Gavino e Mamerto, ne segue che la porzione di Serenio deve essere di Gavino e Mamerto per eguale metà, e perciò Avidio è tenuto ad esborsar loro gli altri cento scudi. Quanto poi agli alimenti, siccome questi riguardano ciascuno particolarmente, così la porzione di Serenio incapace ad averli cede in vantaggio dell' erede. Ma è poi desso incapace a ricevere gli alimenti. Io dico di no col Domat, l. l. sect. 2, num. 7, e lo dimostro colla legge de his quae pro non script. delle Pandette. Sta infatti scritto: « Si in metallum damnato quid extra causam alimentorum relictum fuerit, pro non scripto est. » Il condannato ai metalli è incapace di aver qualunque eredità o legato, ma può avere gli alimenti, facendosi per questi una speciale eccezione *extra causam alimentorum*. Dunque Avidio è tenuto a contare i cento scudi a Gavino e Mamerto, ed a prestare gli alimenti a Serenio. MONS. CALCAGNO.

C A S O 3.º

Pelusio, col suo testamento, dispose che fossero eredi i due suoi figliuoli Gellio e Laerzio: che Laerzio avesse un grosso Legato; che un Legato avessero i suoi consanguinei, e che un Legato avessero pure le persone di suo servizio. Vent'anni dopo che scrisse il suo testamento, cessò di vivere. Cercasi 1.º Se possano gli eredi essere insieme legatarii. 2.º Quali consanguinei siano chiamati a goder del Legato a loro lasciato. 3.º A quali persone di servizio appartenga il terzo Legato.

Al 1.º Se l' erede è un solo non può essere insieme erede e

legatario; ma bensì, se gli eredi sono molti, possono essere anche legatarii, purchè il Legato sia di somma o di cosa ineguale. Infatti, quando l'erede è un solo, egli non può pagare a sè medesimo il Legato, e quando sono molti che hanno un Legato eguale, è inutile la disposizione testamentaria, poichè la divisione della sostanza ereditaria si fa in parti eguali, ed ognuno assume di pagare a sè stesso il Legato. In conseguenza, quando gli eredi sono due o molti, può il testatore distinguere l'uno dall'altro con un Legato, o distinguere tutti coll'assegnazione particolare di una cosa o somma. La legge 17, §. 2, ff. de Legat. 1, dice: « *Si uni ex haeredibus fuerit legatum, hoc deberi ei officio judicis familiae erciscundae, manifestum est.* » È conformemente a questa legge abbiamo il §. 648 del codice austriaco, che così si esprime: « Il testatore può anche legare ad uno o più » eredi un prelegato, a riguardo del quale devono essi soltanto considerarsi come legatarii. » Pelusio dunque nel suo testamento poteva distinguere Laerzio col Legato, e questi non è di Pelusio soltanto erede, ma è erede insieme e legatario.

Al 2.° Se Pelusio indicò nel suo testamento quali fra' suoi consanguinei vuole che siano suoi legatarii, la questione è decisa, poichè il legato essere deve assolutamente di quei che sono indicati, nè gli altri consanguinei hanno diritto ad aver parte. Se poi omise questa indicazione, deve presumersi ch'egli abbia inteso i più prossimi dopo i suoi figli già da esso istituiti suoi eredi, quali sono i fratelli o figli dei fratelli di suo padre e di sua madre, i suoi nipoti, ec. Così stabilisce il codice austriaco nel §. 682 con questi termini: « Il Legato lasciato ai consanguinei, senza una precisa dichiarazione, cede a » vantaggio di quelli che sono i più prossimi secondo l'ordine della » successione intestata. » Secondo dunque questa legge, devono essere chiamati al Legato quei che succederebbero a Pelusio, se fosse defunto senza testamento, ed a questi secondo le loro rappresentanze, si deve dividere il Legato. Ma siccome Pelusio lasciò eredi i suoi figli, così sembra che si debba intendere che il legato abbia ad essere di quei che, se mancassero i figli, sarebbero di lui eredi, altrimenti il Legato sarebbe confondibile coll'eredità. Che se Pelusio, oltre i due figli Gellio e Laerzio, ne avesse degli altri, allora il Legato

sarebbe di questi, come quei che avrebbero avuto a succedergli, se mancato fosse senza testamento.

Al 3.° Con pari distinzione rispondo a questo terzo quesito. Se Pelusio ha dichiarate le persone di suo servizio, queste sono quelle che hanno diritto al legato; se poi non le dichiarò, si deve intendere che le persone cui spetta il legato siano quelle che si trovarono al di lui servizio nel tempo della sua morte. E, per verità, quando Pelusio scrisse il suo testamento, non lo scrisse affinchè avesse il suo effetto in quel tempo, ma bensì affinchè effetto avesse dopo la sua morte. Egli dunque, non indicando le persone di suo servizio, non potè intendere fuorchè quelle che in actualità di servizio si fossero trovate nell'epoca della sua mancanza a' vivi. Se avesse voluto beneficar quelle che lo servivano quando scrisse la disposizione di sua ultima volontà, non le avrebbe forse indicate? Se ciò non fece, vuol dire, che intendeva quelle che si fossero per lui prestate fino alla sua morte, ovvero quelle che, sostituite alle prime, lo avessero assistito nell'ultima sua malattia. Conforme è per noi la legge austriaca, leggendosi nel §. 683: « Se il testatore ordinò un legato a favore delle persone di suo servizio, e se le ha indicate soltanto sotto questo rapporto, si presume che il legato debba conferirsi a quelle che si trovauo al suo servizio nel tempo della sua morte. » Si soggiugne poi: « Nondimeno, tanto in questo quanto in tutti gli altri casi, la presunzione può essere tolta da contrarii e più forti motivi di presunzione; » il che avrebbe luogo, ove da certe espressioni del testamento si potesse dedurre quali persone abbia inteso di beneficare, ed ove si potesse conchiudere che non gli ultimi, ma i primi domestici suoi sono stati da lui istituiti legatarii. MONS. CALCAGNO.

C A S O 4.°

Pisone, fra i Legati che fece nel suo testamento, lasciò cento campi in una determinata situazione a Firmico, ed il suo anello di molto valore a Ticonio. Letto il testamento, si scopre che l'anello non era suo, com'egli credeva, e si sa ch'egli ha bensì molti beni, ma non campi. Cercasi a che sia tenuto l'erede verso Firmico e verso Ticonio.

Si può legare, dice la legge 41, ff. de legat., qualunque cosa che è in commercio di cui si può far uso, e che può passare da una ad altra persona: « *Corpora legari omnia et jura et servitutes possunt.* » Quindi nel codice austriaco v'è il §. 653, che dice: « Si può legare tutto ciò che, in commercio, cose, diritti, opere ed altre azioni che hanno valore. » Per altro è nella legge 19, §. penult. et ult. ff. de legat. 1, si fa un'eccezione, dicendosi: « *Campum Martium, aut Forum Romanum, vel Aedem sacram legari non posse constat. Sed et ea praedia Caesaris, quae in forma patrimonii redacta sub procuratore patrimonii sunt si legentur, nec aestimatio eorum debet praestari.* » Da questa eccezione si raccoglie che, eccettuati i beni pubblici e sacri, può il testatore legare qualunque bene, anche non suo, come più chiaro apparisce dal §. 4, delle Istituzioni de legat., ove si legge: « *Non solum testatoris vel haeredis res, sed etiam aliena legari potest.* » Da ciò pertanto ne segue che poteva Pisone legare cento campi a Firmico, sebbene non ne possedesse, e poteva legare l'anello a Ticonio, sebbene non suo. Ma a che sarà tenuto l'erede di Pisone per questi legati? A questo quesito rispondo separatamente.

L'erede primieramente di Pisone è tenuto a comperare i cento campi a Firmico colla sostanza del testatore, poichè questi col suo legato non altro intese se non che Firmico avesse ad essere padrone di cento campi, e se sul testamento i campi sono indicati, è tenuto a comperare gli stessi campi indicati, e non altri. Che se il proprietario dei campi designati non vuole alienarli, oppure non essendo stati indicati i campi, non ne ritrova da poterne acquistare, egli è tenuto ad esborsare a Firmico il valore dei campi intesi dal testatore. La legge su di ciò parla chiarissimamente. Nel §. 4 delle Istituz. de Legatis si dice: « *Aliena legari potest, ita ut haeres cogatur redimere eam et praestare, vel si eam non potest redimere, aestimationem ejus dare.* » Lo stesso si scorge stabilito nella leg. 30, §. ult. ff. de leg. 3, con questi termini: « *Si aedes alienas, ut dares damnatus sis, neque eos ulla conditione emere possis, aestimare judicem oportere, Attejus scribit, quanti aedes sint, ut pretio soluto, haeres liberetur.* »

Quanto poi a Ticonio, rispondo con distinzione. Se Pisone non sapeva che l'anello non era suo, il Legato è per sè stesso nullo, poi-

chè si deve presumere ch'egli non abbia voluto caricare l'erede del debito di acquistare l'anello, ma che abbia fatto il legato ritenendolo per suo. Se poi Pisone sapeva che non era suo, allora l'erede è obbligato all'acquisto dell'anello. Nè si dica che diversamente si è risposto, parlando dei cento campi, conciossiachè, non avendo Pisone alcun campo, non è da credersi ch'egli abbia legato dei campi che ritenesse per suoi; laddove legando l'anello è presumibile che lo riputasse suo, avendolo presso di sè. Anche su questo punto abbiamo nel citato paragrafo delle Istituzione: « *Quod autem diximus alienam rem posse legari, ita intelligendum est si defunctus sciebat alienam rem esse, non si ignorabat. Forsitan enim si scivisset alienam rem esse non legasset. Et ita Divus Pius rescripsit.* » MONS. CALCAGNO.

C A S O 5.º

Antonio nel suo testamento lasciò a Giuseppe una campagna, che indicò precisamente, notandone il sito ed i confini. Francesco, fratello di Antonio, e da esso indiviso, fece a Giuseppe lo stesso legato. Ambedue questi fratelli morirono nella stessa settimana, e Giuseppe udito il secondo testamento spiegò delle pretese verso gli eredi, per aver, oltre la campagna, il valore della medesima in denaro per essere doppiamente legatario. Cercasi se queste pretese sieno giuste.

Rispondo che no. Antonio essendo indiviso da Francesco non avea sulla campagna altro diritto fuorchè per la metà, e similmente Francesco avea un'azione stessa sulla campagna medesima per metà. Il Legato dunque, che fece a l'uno e l'altro, non si estende se non al diritto che aveano rispettivamente, e quindi ambedue i Legati non comprendono, fuorchè tutta la campagna. La legge 5, §. 2, ff. de leg. 1, dice apertamente: « *Cum fundus communis legatus sit, non adjecta portione, sed meum nominaverit, portionem deberi constat.* » Inoltre, ben riflettendo alla volontà dei testatori, essi null'altro vollero, fuorchè Giuseppe abbia quel fondo, e perciò più del fondo egli non può pretendere. Quando, scrive il Domat, p. 2, lib. 4, tit. 2, sez. 3, n. 10, il legatario conseguisce la cosa che amendue i testatori volevano dargli,

rimane adempiuta la loro volontà. Nè si dica, che quando il testatore ha legato un fondo non suo, l'erede è tenuto ad acquistarlo, ovvero a pagarne il prezzo. Imperciocchè diversa è la circostanza di allora quando il Legato è di un bene che il testatore non possiede, da quella nella quale dispone per Legato di un bene che ha per metà. Nel primo caso si vede apertamente che il testatore vuole che l'erede sia tenuto a provvedere il legatario del bene che assegna a di lui favore, ma nel secondo non fa che destinare a di lui vantaggio quel diritto ch'egli gode. Siccome è nullo il Legato di una cosa che il testatore crede sua, e non è in fatto, così si può dire che nullo sarebbe per metà il Legato di una cosa di cui per metà soltanto il testatore non fosse il padrone. Giuseppe avrebbe ragione di pretendere la campagna, se in virtù del testamento di Antonio ne avesse avuto il valore, o ne poi fosse stato istituito legatario da Francesco, ma non può avere i campi ed il valore nel caso nostro.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 6.°

Antonio assolse col suo testamento Egidio da un debito che avea verso di lui, e simile beneficio fece a Teodoro di lui debitore insolidariamente con Roberto. Cercasi se Egidio, Teodoro e Roberto possano temere di essere molestati dagli eredi di Antonio.

Anche i debiti possono essere soggetto di un legato. « *Liberationem debitori posse legari jam certum est,* » dice la legge 3, ff. de libera leg. Anzi può un testatore assolvere dai debiti o da porzione di essi tutti i suoi debitori, essendovi nella legge 1 dello stesso titolo indicato: « *Omnibus debitoribus ea, quae debent, recte legantur, licet domini eorum sint.* » Fin qui dunque non v'ha dubbio che sia valido il Legato che fece Antonio ad Egidio ed a Teodoro. Ma possono essi essere molestati dagli eredi di Antonio? Per rispondere a questo quesito è necessario conoscere previamente, se Antonio poteva così disporre, cioè se potea rimettere il debito senza pregiudicare i suoi creditori, e senza ledere la legittima dovuta ai suoi figliuoli. Se nessun danno ne deriva da questa disposizione ai creditori, nè sono lesi i diritti dei figli, tanto Egidio quanto Teodoro possono vivere tran-

quillamente, nè temere alcuna molestia. Pel contrario, se i creditori non trovano con che coprire i loro crediti colla residua sostanza di Antonio, ed i figli restano senza ciò che loro spetta, egli è chiaro che il Legato non può avere il suo effetto, conciossiachè il debitore legatario non rimane giammai liberato del suo debito, se non pagati i creditori, e data la legittima ai figliuoli. Quale ingiustizia infatti non vi sarebbe, se un testatore potesse sciogliere un debitore dal suo debito, e frattanto dovessero restar esposti e non soddisfatti quei che devono avere da lui. Quale ingiustizia, se i figli per tali disposizioni avessero ad essere defraudati nei loro diritti? Il testatore in questo caso disporrebbe di ciò che non ha, perchè ciò che ha è suo, quando sono pagati i debiti e data la legittima ai figli.

Ma, supposto che per parte degli eredi e dei creditori non possano essere molestati Egidio e Teodoro, si può dire lo stesso anche di Roberto, che non è nominato nel testamento, ma ch'è debitore insolidato con Teodoro? Se dal testamento si raccoglie che Antonio ha voluto annullare il suo credito in beneficio della società che avvi tra Teodoro e Roberto, allora anche quest'ultimo può tenersi disobligato dal pagamento, quantunque nel testamento non si legga il suo nome. Ma se ciò non si rileva, il povero Roberto può essere chiamato a pagare la sua porzione, se oltre la rispondenza per tutto il debito è debitore di una sola porzione, ed a pagare il debito per intiero se egli ne fosse il debitore, e Teodoro non avesse fuorchè assunta la rispondenza insolidata. In questo caso per verità, si deve dire che Antonio sciolse Teodoro da tutto ciò che gli doveva, e che non sciolse Roberto, sicchè vive per Roberto il debito ed è tenuto ad estinguerlo. Tanto si raccoglie dalla *leg. 3, §. 4, ff. de libr. leg.*, espressa in questi termini: « *Quaeritur, an et ille socius pro legatario habeatur, cujus nomen in testamento scriptum non est: licet commodum ex testamento ad utrumque pertineat, si socii sint. Et verum non solum eum, cujus nomen in testamento scriptum est legatarium habendum, verum eum quoque qui non est scriptus, si et in ejus contemplationem liberatio relicta esset.* »

MONS. CALCAGNO.

C A S O 7.°

Gregorio lascia la sua tabacchiera d'oro in Legato a Pompeo. Al momento della sua morte questa tabacchiera si trova in pegno per venti zecchini. Cercasi se l'erede sia tenuto a redimerla col proprio danaro per darla a Pompeo.

Per rispondere a questo quesito premettiamo ciò che fu stabilito nella legge 6, C. de fideicom. Sta scritto in questa legge: « *Praedia obligata per legatum vel fideicommissum relicta haeres luere debet.* » Dopo si aggiunge: « *Maxime cum testator conditionem eorum non ignoravit, aut si scisset, legaturus tibi aliud, quod minus non esset, fuisset.* » Si vede pertanto che, secondo la legge, l'erede è tenuto a redimere il pegno per darlo al legatario tutte le volte però che consta essere stato il testatore a cognizione che la cosa disposta in legato era presso del suo creditore. In conseguenza se Gregorio sapeva di aver in pegno la tabacchiera che lasciò a Pompeo, l'erede di lui deve esborsare il denaro necessario a redimerla. Per altro nota opportunamente il ch. Domat, *part. 2, lib. 4, tit. 2, sect. 3, n. 17*, che potrebbe darsi il caso in cui non l'erede, ma Pompeo fosse obbligato a riscuotere il pegno volendo percepire il legato, ancorchè Gregorio fosse stato a cognizione che la tabacchiera sua era in pegno. Ciò sarebbe allora, che il testatore sapendo che la tabacchiera esisteva in pegno gli avesse addossato il pagamento del debito: conciossiachè in questa ipotesi egli verrebbe ad essere legatario col peso di estinguere il debito. Quindi conchiude che il legatario, quando non è obbligato espressamente dal testatore, non è mai tenuto a redimere il pegno a senso della legge citata, tanto allora che il testatore era a cognizione del pegno, quanto e molto più allora che non lo sapeva, poichè in questa ipotesi ha obbligato l'erede a pagare il debito, dovendosi sempre presumere che sia sua volontà che il legatario abbia la cosa legata.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 8.°

Ignazio lasciò a Biagio duecento sacchi di formento da prendersi dal suo granaio; legò a Francesco trecento sacchi di sorgo da prele-

varsi dal raccolto prossimo a farsi nelle sue campagne. Pubblicato il testamento non vi fu nel granaio tanta quantità di formento, e caduta la tempesta si raccoglie dai suoi campi soli cinquanta sacchi di sorgo. Cerca se l'erede sia tenuto a soddisfare intieramente ambedue i legati.

Quando il testatore determina la quantità di grano, e non determina il luogo da cui deve prendersi, egli non v'ha dubbio che l'erede è tenuto a provvederla allorchè manca nella eredità. Se infatti un testatore lascia una somma determinata in denaro, chi mai pensa che non trovando presso di lui questa somma sia sciolto l'erede dal debito di pagarla? Lo stesso deve dirsi intorno alla quantità di grano. Così stabilisce la *legg. 5, ff. de trit., vin. vel ol. legat.* Ma non si può di questa maniera concludere nel caso nostro. Ignazio fece il legato dei duecento sacchi di formento da prendersi dal suo granaio, e di trecento sacchi di sorgo da prelevarsi dal raccolto. Determinò dunque il luogo, e stabilì il fondo. La circostanza perciò dei due legatarii non può essere regolata dalla legge anzidetta, ma si deve stabilire che Biagio e Francesco devono contentarsi della quantità di grano che trova, quegli sul granaio e questi sul raccolto. Questa nostra sentenza è appoggiata alla *legg. 8, §. 2, ff. de legat. 2*, la quale dice: «*Si quis legaverit ex illo dolio amphoras decem: et si non decem sed pauciores inveniri possint: non extinguitur legatum; sed hoc tantummodo accipit, quod invenitur.*» E conformemente a questa legge abbiamo nel codice austriaco il §. 657, in questi termini: «Quando
 » il testatore espressamente lega soltanto dal suo patrimonio una o più
 » cose di un certo genere, e nell'asse ereditario non trovisi veruna
 » di tali cose, il legato è senza effetto. Che se esistano bensì, ma non
 » nella quantità determinata, il legatario deve rimaner soddisfatto con
 » quelle che vi sono.» Dunque l'erede non è tenuto a supplire tanto a Biagio quanto a Francesco la quantità di grano che manca da quella loro lasciata dal testatore Ignazio.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 9.º

Pisone fa un legato dei suoi mobili a Caio, delle sue gioie a Vestino, del suo oro ed argento a Publio, del suo denaro a Remo. Cercasi cosa aver debba ciascuno dei detti legatarii.

Per determinare cosa comprenda il legato dei mobili è necessario ponderare assai bene i termini del testamento, poichè questo legato può essere ampliato o ristretto secondo l'espressione, di cui si è servito il testatore per dinotare la sua volontà. Il legato infatti può essere limitato ai mobili di casa, e a quei di campagna ed a quei anche solamente della propria camera. Inoltre può apparire, che debbasi il legato restringere ai mobili che il testatore aveva in tempo del testamento, e non quei che ha acquistato dopo il testamento, ond'è che le *legg. 7, ff. de aur., argent.* stabilisce, che quando il testatore non esprime altro che la mia veste, il mio argento, si deve ritenere, che il legatario non possa pretendere fuorchè quello che il testatore aveva al tempo del testamento, perchè il termine *mio* esprime il presente e non il futuro: « *Si ita esset legatum VESTEM MEAM, ARGENTUM MEUM, DAMNAS ESTO DARE: id legatum videtur, quod testamenti tempore fuisset. Quia praesens tempus semper intelligeretur, si aliud comprehensum non esset. Nam cum dicit VESTEM MEAM, ARGENTUM MEUM, hac demonstratione MEUM, praesens non futurum tempus ostendit.* » Dall'esame dunque dell'espressioni del testamento si deve desumere fin dove si estende il legato. Si noti finalmente, che se il testatore ha usato soltanto la voce *mobili* si deve intendere, che egli fra i suoi mobili ha lasciato al legatario quei che occorrono all'uso decente dell'abitazione. Se poi ha aggiunto la voce *suppellettili*, allora s'intendono anche gli utensili che servono per l'economia della casa, non però gli strumenti necessari per l'esercizio di un'arte o di una professione, quando non vi sia una dichiarazione più precisa. Così nel §. 674 del cod. univ. austriaco.

Anche quanto al legato di Vestino fa d'uopo conoscere il termine del testatore. Il §. 678 del citato codice determina ciò che si deve intendere, secondo l'espressione che leggesi nel testamento. Noi lo riportiamo a lume, come pienamente conforme a quanto è disposto nei Digesti: « Sotto il nome di *gemme* s'intendono d'ordinario le » sole pietre preziose, e le buone; sotto quello di *gioje* anche le pietre » tre false, e gli ornamenti composti o coperti d'oro o d'argento » destinati ad adornare la persona, e sotto il nome di *abbigliamento* » s'intendono quelle cose che, eccettuate le gioje e le vesti, servono.

» all'abbellimento della persona. » Ora essendo Vestino legatario delle sole gioje si raccoglie dall'esposta legge, ch'egli deve avere le pietre preziose ed anche false, e tutti gli ornamenti fregiati d'oro ovvero d'argento, che sogliono usarsi per ornamento della persona.

Il legato poi fatto a Publio comprende soltanto l'oro e l'argento lavorato e non lavorato, non però le monete, le quali vengono sempre non col nome del metallo, ma con quello di danaro. Così anche stabilisce il §. 676 del codice austriaco, dicendo: « Il legato dell'oro e dell'argento comprende il lavorato e il non lavorato, ma non quello in moneta. » Nè si può intendere colla espressione oro ed argento, che il testatore abbracci anche quelle cose, nelle quali vi è parte di questi metalli, e servono soltanto di ornamento. Imperciocchè dicendosi oro ed argento s'intende tuttociò ch'è puro oro e puro argento. Quindi nel citato paragrafo si soggiunge: « Nè quello (cioè oro ed argento) che costituisce soltanto una parte od ornamento d'un altro effetto ereditario, come, p. e., di un orologio, di una tabacchiera. »

Finalmente pel legato di Remo non sono soltanto a lui dovute le monete in corso ossia il danaro contante, ma ben anche i viglietti che in commercio tengono luogo di danaro, stabilendo la legge austriaca nel §. 680: « Al danaro contante appartengono anche quelle carte di pubblico credito, che nell'ordinario commercio tengono luogo di denaro effettivo. »

MONS. CALCAGNO.

C A S O 10.º

Antonio, legatario delle biancherie e dei crediti di Stefano, pretende dal suo erede anche i merletti ed i capitali iscritti sopra gl'immobili. Cercasi se abbia ragione.

Rispondo che ha torto. I merletti non si comprendono nelle biancherie a meno che non siano attaccati alle medesime per modo, che debbansi considerare una sola cosa. « Le biancherie, dice il §. 679 del codice austriaco, non sono comprese nelle vesti, nè i merletti nelle biancherie, ma appartengono piuttosto alle cose destinate all'abbigliamento. » Col nome poi di crediti non si possono intendere

i crediti iscritti aventi ipoteca sopra gl' immobili, disponendo altrimenti la legge, come può vedersi nel §. 668 del citato codice espresso in questi termini: « Sotto il legato di tutti i crediti non si comprendono i crediti consistenti in pubbliche obbligazioni, nè i capitali iscritti sopra beni immobili, nè le pretese nascenti da un diritto reale. » Dunque è infondata ed insussistente la pretesa di Antonio.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 11.°

Onorio è legatario di un armadio, e l'erede gli contrasta quanto si trovò dentro dell'armadio al tempo della morte del testatore. Cercasi se Onorio possa pretendere tutto, oppure se l'erede possa negargli le cose che vi si trovarono.

Scrivè assai bene il Domat, *part. 2, lib. 4, tit. 2, sect. 4, n. 5*, che la regola generale per conoscere l'intenzione del testatore nel determinare il legato è quella di esaminare la maniera con cui egli si è spiegato, interpretandola secondo le circostanze e secondo gli usi del paese. Onorio è legatario di un armadio, e chi può dire che non lo sia altresì di ciò che contiene l'armadio? Gli accessori seguono sempre il principale, e possono essere di maggior valore della cosa legata. I diamanti, p. e., che sono incassati nel coperchio d'una mostra sono un ornamento accessorio, e vanno uniti al legato della mostra. È vero, che le cose contenute nell'armadio non sono accessori così decisi, che non possano essere separati dall'armadio medesimo, e non possa di essi altrimenti disporre il testatore dopo aver disposto dell'armadio; ma chi potrà interpretare, che il testatore nel nostro caso abbia inteso l'armadio, solo, o l'armadio colle cose contenute senza leggere le parole precise, colle quali si è espresso? Ritenuto però che il testatore abbia detto *lascio il tale armadio* ad Onorio, che si dovrà decidere? Il codice austriaco stabilisce su questo punto delle leggi, le quali, per quanto mi sembra, interpretano egregiamente la volontà dubbia del testatore. Nel §. 676 così dice: « che se il ripostiglio è mobile, o almeno esistente separatamente per sé, il legatario può domandare soltanto il ripostiglio, ma non le cose che vi si trovano. » E nel §. 675, trattandosi di un ripostiglio che forma

parte di qualche tutto, vuole che si presuma « che siano state legate » quelle cose che vi si trovano al tempo della morte del testatore, ed » alla custodia delle quali fu il ripostiglio destinato per sua natura, o » di cui si è ordinariamente servito il testatore. » Ora, venendo al caso nostro, io soggiungo, che se l'armadio è infisso nel muro e forma parte di esso, Onorio ha diritto alle cose che conteneva, ma non allora che fosse per sè stesso sussistente. La prova di questa asserzione discende dalla legge suesposta. Ed infatti quando il testatore legò un armadio mobile, separato dal muro, è facile l'intendere ch'egli ebbe intenzione di disporre dell'armadio, e non delle cose che in esso custodiva; ma quando legò l'armadio che sta unito al muro, chi non vede, ch'egli non potea intendere di dar ciò che non può levarsi, ma bensì quello che nell'armadio si può togliere, quali sono le cose nell'armadio custodite. Nel nostro dubbio adunque penso, che con questa distinzione regolare si debbano le pretese di Onorio.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 12.°

Giuseppe lasciò a Giovanni una cassetta con tuttociò che v'è dentro. Trovandosi in detta cassetta, oltre alle gioie, anche gl'istromenti de' suoi acquisti, si cerca se anche questi istromenti debbansi comprendere nel legato.

Questo punto è deciso dal §. 677 del codice austriaco, che riportiamo: « Se viene legato un armadio, un cassettone, o una cassetta » con tutte le cose ivi esistenti, s'intendono compresi nel legato anche l'oro e l'argento, le gioje ed il danaro contante, e anche i chirografi di obbligazione del legatario verso il testatore. Gli altri chirografi o istromenti, sui quali si fondano i crediti e i diritti del testatore, non si ritengono compresi nel legato, se non quando, essi » eccettuati, null'altro vi sia nel ripostiglio. » E, per verità, entrando nello spirito di questa legge facilmente si conosce con quanta sapienza interpretata viene in siffatta ipotesi la volontà del testatore. È mai presumibile, che un testatore comprenda fra le cose contenute nella cassetta i chirografi e gli istromenti di crediti e di acquisti, dicendo soltanto, *lascio la cassetta con quanto in essa si contiene*. Non avrebbe

aggiunto *colle carte eziandio di credito*, qualora avesse voluto far di queste il Legato. Ciò è evidente, com'è pure fondatamente presumibile, che lasciò queste carte, allorchè esse sole formano quel tutto che la cassetta contiene. Contuttociò quand'anche fosse non consentaneo ad una ragionevole interpretazione questo senso, che si vuole dalla legge attribuito al Legato di una cassetta con quanto contiene, la legge esige che così s'interpreti, e così si deve interpretare, essendo la legge che accorda il privilegio di far testamento, come altrove abbiamo dimostrato. Dunque Giovanni legatario può aver le gioie ritrovate nella cassetta legatagli, ma non gl'istromenti.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 15.°

Marco dispose che sia data a Pietro la sua casa di campagna. Cercasi se l'erede debba consegnarla fornita come si trova, e cederla unitamente al cortile ed al giardino.

Marco nel suo testamento lasciò la casa, e non parlò dei mobili. Dunque l'erede non è tenuto a darla al legatario Pietro fornita come si trova. Qual conseguenza più legittima? Abbiamo anche *legg. 21, ff. de instrum. leg.*, che così si esprime: « *Quaecumque infixæ, inædificatæque sunt, fundo legato continentur.* » Secondo questa legge appartiene al fondo legato tutto quello ch'è infisso nel muro e forma parte del fondo, come sono le pitture nella parete, gli ornamenti incastrati col gesso per non essere più rimossi. Ma così è che i mobili inserienti a fornire la casa non sono di tal natura. Dunque col legato della casa non si debbono intendere anche i mobili. Ma che diremo del giardino e del cortile? Se il giardino è annesso alla casa, com'è annesso il cortile, non v'ha dubbio che debba essere sì l'uno che l'altro compresi nel Legato. In tale ipotesi anche il giardino forma parte della casa, e perciò è inseparabile. E chi mai può presumere che il testatore abbia in un Legato di questa natura separato dalla casa il giardino annesso ed il cortile? Se poi il giardino fosse lontano, allora non si potrebbe comprendere, a meno che il testatore non avesse spiegato con più precisi termini la sua volontà. L'erede dunque di Marco è tenuto a dare la casa a Pietro senza fornimenti bensì, ma col

giardino ed il cortile che vi sono annessi. Veggasi Domat. *part. 2, lib. 4, tit. 2, sect. 4, n. 4.*

MONS. CALCAGNO.

C A S O 14.°

Curzio scrisse il suo testamento, e fece in esso il Legato di un suo fondo a Properzio. Indi prima di finire i suoi giorni acquistò alcuni campi che unì al fondo suddetto, e sopra lo stesso fondo fabbricò una casa. Cercasi se appartenga a Properzio in virtù del Legato tanto la fabbrica, quanto i campi acquistati posteriormente dal testatore.

Si suppone in questo caso che Curzio non abbia rinnovato il suo testamento, nè abbia indicato che la sua volontà è di lasciar il solo primo fondo a Properzio, nè il fondo colla fabbrica e coi campi; perciocchè se così fosse non vi sarebbe luogo a questione. Infatti, se il testamento fosse posteriore all'acquisto ed alla fabbrica, chi avrebbe a dubitare che Properzio fosse legatario non già solo del fondo, ma altresì della fabbrica ivi eretta e dei campi che vi sono annessi. E nessun dubbio poi potrebbe insorgere allora che avesse manifestata precisamente la sua volontà. Ciò dunque supposto, rispondo primieramente intorno alla casa. La *legg. 44, §. 4, dei Digesti, de leg. 1*, fa al nostro proposito. In questa sta scritto: « *Si areae legatae domus imposita sit, debebitur legatario, nisi testator mutaverit voluntatem.* » Per questa legge adunque, qualora Curzio non abbia cangiato volontà, va Properzio ad essere di lui legatario e del fondo e della fabbrica che Curzio stesso vi eresse. Nè sembra che altrimenti interpretar si possa la volontà di Curzio. Quando egli fabbricò la casa sul fondo che stabili in Legato, è presumibile che sapesse aver egli disposto del fondo stesso a favor di Properzio. Se quindi non cangiò il testamento, si deve ritenere che egli abbia voluto che anche la casa formi parte del Legato, come un accrescimento del fondo inseparabile dal fondo medesimo. Duunque Properzio ha diritto per il Legato e al fondo ed alla fabbrica, non avendo Curzio altrimenti dichiarata la sua volontà.

Per rapporto poi ai campi annessi, rispondo con distinzione, supposto sempre che nel testamento non si legga un'indicazione precisa

del fondo, nel qual caso conviene stare ai limiti segnati nel testamento. Se i campi di nuóvo acquisto sono annessi così al fondo antico, che hanno una sola natura, e formano un solo tutto, io sono d'opinione che anche il nuovo acquisto appartenga al legatario. Le ragioni sono le stesse che si sono superiormente esposte intorno alla casa, nè è giammai da presumersi che Curzio, volendo Properzio legatario del primo fondo soltanto, non avesse dipoi espressa la sua volontà o con nuovo testamento o con codicillo, per dichiarare che nel legato non sono compresi i campi di nuovo acquisto. In appoggio di questa mia opinione milita la *legg. 10 dei Digesti, de leg. 2*, concepita in questi termini: «*Si quis post testamentum fundo Titiano legato partem aliquam adjecerit, quam fundi Titiani destinaret; id quod adjectum est, exigi a legatario potest.*» Ma se i campi posteriormente acquistati sono di una natura diversa, p. e., i primi sono un orto e gli altri sono un prato, allora, siccome non possono dirsi questi ultimi incorporati coi primi e costituenti un solo podere, così non possono intendersi compresi nel Legato, quando per altro non vi siano circostanze tali che dimostrino evidentemente essere stata così l'intenzione del testatore. Infatti gli è chiaro che in questa seconda ipotesi era necessario che Curzio rinnovasse il suo Legato, se voleva estenderlo anche al nuovo acquisto; e non avendo ciò fatto, si deve interpretare che l'abbia voluto ristretto al fondo che aveva nel tempo in cui scrisse il suo testamento.

MONS. CALCAGNO.

C A S O 15.º

Cervisio lasciò a Fausta gli alimenti. Reginaldo, erede di Cervisio, non vuole contribuire fuorchè il vitto ed il vestito, e non l'abitazione. Fausta, pel contrario, esige tutto. Cercasi chi abbia ragione.

Quando Cervisio nel suo testamento lasciò semplicemente gli alimenti a Fausta senza limitarli al vitto ed al vestito, ella ha ragione di pretendere altresì la casa ossia l'abitazione. Sono pienamente concordi le leggi romane colle leggi austriache nello stabilire che col nome di alimenti s'intende il vitto, il vestito, l'abitazione. E tra quelle e queste v'ha solo questa differenza, che le austriache sotto il nome di alimenti comprendono anche l'educazione, laddove le romane

ammettono l'educazione quando gli alimenti sono dovuti *jure sanguinis*, come può vedersi nella *leg. 4, ff. pupill. educar. debeat*. Noi esponiamo in conferma della nostra opinione e le une e le altre. Nei Digesti, *leg. 6 de aliment. vel cib. leg.*, abbiamo: « *Legatis alimentis cibaria et vestitus et habitatio debebitur; quia sine his ali corpus non potest, caeteraque, quae ad disciplinam pertinent legato non continentur.* » E nella *leg. 7* dello stesso titolo si fa l'eccezione: « *Nisi aliud testatorem sensisse probetur.* » Quanto poi alla qualità degli alimenti nella *leg. 22* dei Digesti *de alim. vel cib. leg.*, sta scritto: « *Cum alimenta per fideicommissum relicta sunt, non adjecta quantitate, ante omnia inspiciendum est, quae defunctus solitus fuerat ei praestare; deinde quid caeteris ejusdem ordinis reliquerit: si neutrum apparuerit, tum ex facultatibus defuncti, et charitate ejus, cui fideicommissum datum erit, modus statui debet.* » E così il Codice austriaco nel §. 672: « Il Legato di » alimenti ossia di mantenimento comprende il vitto, il vestito, l'abi- » tazione e le altre cose necessarie durante la vita del legatario, e » comprende in oltre la necessaria istruzione. Tuttociò si contiene au- » che sotto la denominazione di educazione. L'educazione termina » colla maggior età. Sotto il legato di vitto s' intende cibo e bevanda » per tutta la vita. » Indi nel §. 673: « La misura dei Legati accennati » nel precedente paragrafo, quando non si manifesti dalla volontà del » testatore espressa o tacita, desunta dal modo del sostentamento da » lui fino ad allora contribuito, si determina a seconda della condizio- » ne propria del legatario, o di quella cui egli è stato preparato dal » modo del precedente mantenimento. »

MONS. CALCAGNO.

C A S O 61.

Sergio lasciò venti scudi alla sua chiesa parrocchiale. Siccome egli nacque in una parrocchia, fece il testamento in un'altra, ed in un'altra chiuse i suoi giorni, nè ha espresso il nome della chiesa legataria: così si ricerca a qual chiesa appartenga il Legato.

Il Legato appartiene alla chiesa della parrocchia, in cui cessò di vivere, purchè però non sia ivi morto per accidente, ma vi abbia fissato il domicilio. Si deduce infatti dal cangiamento del domicilio che

fece Sergio, e dal silenzio che tenne sul nome della chiesa parrocchiale che egli non avea alcuna particolare affezione alla chiesa della parrocchia in cui era nato, nè a quella in cui vi dimorava quando dettò il suo testamento, e perciò è da conchiudersi che egli nel suo Legato abbia piuttosto contemplato quella chiesa da cui avrebbe ricevuto gli estremi uffizii. Inoltre, se la volontà del testatore nel far il suo testamento si dice presente in questo unico senso, cioè in quanto esprime la volontà che è per avere al tempo della sua morte, e che perciò ha effetto dopo la sua morte, ne segue che la volontà di Sergio nel fissare il Legato, per quanto è presumibile, tende a beneficiare la chiesa nei cui confini cessò di vivere e non le altre in cui visse. Si aggiunge che quand'anche Sergio nel fare il testamento avesse inteso di lasciare i venti scudi alla chiesa cui apparteneva; ciò nullameno converrebbe conchiudere che egli col cangiamento del domicilio abbia pure cangiata volontà, avendo lasciato il testamento qual era scritto, e senza far annotazione che il Legato si dovea intendere a favore di quella chiesa.

Ciò per altro si deve ritenere quando non vi siano particolari congetture, dalle quali argomentare si possa che l'intenzione di Sergio fosse per una chiesa piuttostochè per un'altra, come sarebbe se avesse avuto una particolare predilezione per la antecedente parrocchia, ed avesse proseguito a frequentarla, sebbene non più parrocchiano, ec.

SCARPAZZA.

C A S O 17.°

Leopoldo lasciò un calice alla chiesa di S. Giacomo senza determinare il valore e stabilire quale chiesa di S. Giacomo, essendovi nella città in cui visse più chiese dedicate al detto santo. Cercasi: 1.° A quale chiesa sia dovuto il Legato. 2.° Di qual valore debba essere il calice.

Al 1.° Non avendo Leopoldo indicata precisamente la chiesa, si deve raccogliere la di lui intenzione delle congetture che possono indicarla. Si osservi pertanto nel nostro caso: 1.° Se una delle chiese intitolate di S. Giacomo sia la parrocchiale di Leopoldo, ed in questa ipotesi il calice, dice Bartolo, ed altri comunemente nella *leg. Quae*

conditio 2. *Quum ita ff. de condit. et demonstr.*, è dovuto alla parrocchiale, perchè ragionevolmente si presume che per questa a preferenza delle altre abbia un maggior affetto. 2.° Se in una di dette chiese abbia scelta la sua sepoltura, e se l' ha mentre viveva frequentata, perchè in questo modo avrebbe dimostrato abbastanza la sua predilezione, e dovrebbe interpretarsi che questa abbia distinta col Legato. 3.° Vi sono alcuni, i quali sostengono che se entro la parrocchia in cui visse vi è una chiesa di S. Giacomo ed un' altra fuori, si deve presumere che quella a questa abbia egli preferita; ma questa terza congettura non piace al Morone, *Respons.* 69, il quale invece è di parere che si debba por mente al modo di parlare che ha usato il testatore, come, p. e., se fosse stato solito chiamare una di dette chiese semplicemente di San Giacomo, e l' altra con qualche aggiunto; perchè a dichiarare la sua volontà giova assai il suo frasario, come nota la legge *Si servus plurium* 2. *fin. ff. de leg.* Che se nessuna congettura vi fosse da cui poter raccogliere la decisa intenzione di Leopoldo, allora il calice deve darsi a quella tra le chiese di S. Giacomo che è più povera, perchè si deve credere che egli abbia voluto lasciarlo a quella chiesa, cui lasciandolo si esercita un atto di carità maggiore, che ridonda in maggior vantaggio della sua anima. Così è anche stabilito nell' autentica *de Ecclesiast. tit., cap. Si quis autem*, nella quale si legge: « *Si quis autem unam Sanctorum haeredem scripserit aut legatum ei reliquerit, et non specialiter nominaverit locum, in quo est venerabilis domus; inveniantur autem in eodem loco aut civitate plura oratoria ejusdem sancti, illi magis domui, quae pauperior est, praebeatur.* » Che se finalmente le dette chiese fossero tutte egualmente povere, allora il calice dovrà darsi a quello che ne ha più bisogno, e se tutte fossero nella medesima necessità, il Legato dovrà dividersi tra esse, come opina il Covarruvias con altri, ovvero potrà il Vescovo assegnare il Legato ad una di esse.

Al 2.° Essendo indeterminato il valore del calice, si deve determinarlo per via di congetture. 1.° Si consideri la persona del testatore, poichè non si deve presumere che una cosa di egual valore lasci un contadino ed un nobile e ricco. Si consideri la chiesa cui è lasciato; poichè non conviene la stessa cosa ad una chiesa campestre

e ad una cattedrale. Si considerino gli altri doni fatti dal testatore, la di lui facoltà e generosità. In questo modo si potrà fissare la materia, il peso e l'artificio del calice senza aver ricorso alle leggi che sono fra sé discordanti, come osserva la Glossa, nel *cap. indicante*, e come chiaro apparisce dalla legge *Titius §. Seja ff., de aur. et arg.* che viene diversamente letta ed interpretata dai dottori.

SCARPAZZA.

C A S O 17.º

Silvio lasciò un pingue Legato alla consorte a condizione che non passi a seconde nozze e perseveri nello stato vedovile. Cercasi se, entrando in religione perda il legato.

È invalida la condizione opposta ad un Legato fatto ad una donzella *purchè viva celibe*, perchè è contraria al bene del matrimonio e della repubblica; ma non è invalido, se si tratta di una vedova, la quale bensì passando a seconde nozze perde il Legato che gode durante la sua vedovanza. Quindi non si devono mai consegnare alle vedove tali Legati od eredità, quando non prestino cauzione, cui chiamasi *marziana*, di restituire il legato od eredità nel caso cangiassero stato. Così nel *cap. de induc. viduit. Authent. Cui relictum*. Il codice austriaco poi ammette in parte questa legge, ed in parte la esclude. Annulla la condizione anzidetta relativamente ai giovani ed alle giovani celibi, la ritiene valida per vedovi d'ambidue i sessi che hanno uno o più figli, ed accorda che si possa generalmente ammettere per escludere il matrimonio con una determinata persona. Così nel §. 700 con questi termini: « La condizione che l'erede o il legatario, anche dopo pervenuto alla maggior età non contragga, matrimonio, si ritiene per non aggiunta. Deve adempire questa condizione soltanto il vedovo o la vedova che abbia uno o più figli. La condizione che l'erede o il legatario non contragga matrimonio con una determinata persona può validamente imporsi. »

È dunque certo che la vedova di Silvio perderebbe il Legato passando a seconde nozze, e lo perderebbe anche presso di noi se avesse uno o più figli. Ma questa vedova, lungi dal contrar nuovamente matrimonio, abbraccia lo stato religioso, che dunque deve dirsi?

Ella non perde il Legato, poichè abbraccia uno stato migliore, e perchè coll' ingresso in religione non perde, ma conserva lo stato vedovile. Nè si dica che la mente del testatore adempier si deve nella forma specifica, quando questa consti, come nel caso nostro è espressa, ond' è che non può dirsi che la vedova di Silvio osservi il prescritto dal testamento, avvegnachè non passa bensì a seconde nozze, ma non persevera nella vedovanza. Imperciocchè rispondo primieramente che la forma specifica del testamento deve adempiersi quando non si opponga alle leggi; ma così è che le leggi riferite specialmente dal Sanchez, *lib. 7, de matrim. disp. 91, num. 46*, dispongono che siano come non aggiunte quelle condizioni le quali osservate per non perdere il Legato allontanano le persone dallo stato religioso; dunque per questa parte resta invalida la condizione apposta nel testamento di Silvio. In secondo luogo poi rispondo che coll' ingresso in religione la vedova adempie la mente del testatore altresì nella forma specifica, poichè persevera nello stato vedovile. Dunque sussiste per essa il Legato. Così il Sanchez, Antonino a Spiritu Sancto ed altri citati dal Barbosa, *de potest. Episc. alleg. 83, num. 27*.

SANCHEZ.

C A S O . 19.°

Eusebio lasciò a Caterina un Legato di cinquanta zecchini annui colla condizione che osservi la verginità in abito di orsolina che avea di già vestito. Caterina ritenne bensì l' abito, ma perdette la sua verginità pel commercio carnale che ebbe con un uomo. Cercasi se possa in coscienza godere del Legato.

Per rispondere a questo, è necessario esaminare quattro cose. 1.° Se la condizione apposta da Eusebio debba considerarsi come non aggiunta, perchè contraria al matrimonio: 2.° Se, continuando Caterina a tener l' abito di orsolina, considerasi ancora vergine relativamente a questo Legato: 3.° Se si ricerchi la sentenza del giudice che definisca aver ella perduto il Legato per aver mancato alla condizione: 4.° Se il carnale commercio che ebbe coll' uomo, quand' anche occulto, sia nullameno pregiudiziale a Caterina.

Esamino il primo dubbio, e dico che la condizione opposta da

Eusebio è valida. Non può negarsi che sia diversa la condizione aggiunta ad un Legato ovvero ad una eredità che la persona non abbracci lo stato conjugale, da quella che la vuole perseverare nello stato di verginità, che entri nel chiostro, che osservi la castità, ec. La prima è in odio del matrimonio, ed è vietato l' ammetterla come si è mostrato nel Caso antecedente; e la seconda invece è in favore della virtù, sicchè deve ammettersi non già per inutile, ma per vantaggiosa o valida. Nè si dica che la proibizione d' incontrar matrimonio inchiude quella di rimaner vergine, poichè è vero che inchiude quest' ultima, ma non vieta i disordini che possono avvenire in chi per non perdere il Legato lascia le nozze, laddove la condizione di viver casto esclude il matrimonio, bensì, ma esclude eziandio quanto si oppone alla castità. Così il Covarruvias, *lib. 1, vers. 1, 19.*

Quanto al secondo, diversa è la condizione espressa in questi termini, *lascio un Legato a Caterina, purchè perseveri nello stato di verginità coll' abito delle orsoline*, da quella come è nel caso nostro *purchè osservi la verginità, in abito di orsolina*. Ambedue queste condizioni militano a favore della virtù, ma v' ha tra esse questa differenza, che colla prima basta che la persona si trovi nello stato di vergine e casta, sebbene non sia nè vergine nè casta, e colla seconda deve essere nello stato di vergine e casta, ed essere veramente tale, sicchè in quella si ricerca lo stato, ed in questa si ricerca lo stato insieme e la virtù.

Al 3.º Risponde egregiamente il Sanchez, *lib. 7, de matrim., disp. 91*, che quantunque la pena non obblighi, generalmente parlando, innanzi la sentenza del giudice, tuttavolta la sentenza non ha luogo ove la pena è aggiunta e voluta dal testatore. Conciossiachè questa pena ha luogo nel foro della coscienza, nè deve dirsi pena, ma una semplice e vera condizione sotto cui il testatore intese di beneficiare la persona. Inoltre si tratta di adempiere la volontà del testatore, e quindi siccome non è necessario il giudizio per eseguire le testamentarie disposizioni, così non lo è per soggiacere ad una pena di questa specie, essendovi tra il testatore ed il legatario il contratto *do ut des, do ut facias*, che rende fermo quando il legatario accetta il Legato, obbligandosi agli oneri coi quali viene beneficiato.

Al 4.° Risponde lo stesso Sanchez, *ibid.* num. 4, che non importa che il delitto sia occulto, perchè non si tratta di pena spettante al foro esterno presso cui si deve provare la colpa, e che quando non si può provare essa non esiste. La ragione si è perchè contenendo la condizione l' espressa volontà del testatore, questa volontà manca affatto nella parte del beneficio allorchè manca nel legatario la condizione. Dunque Caterina non può godere del Legato, perchè violatrice della condizione sotto cui le venne fatto, sebbene il suo delitto sia occulto.

E così sembra che dir si debba prendendo la condizione aggiunta da Eusebio in istretto senso. Nondimeno pare che si debba intenderla moralmente, cosicchè possa Caterina fruire del suo beneficio fino a tanto che rimane secreta la sua colpa, e che abbia a perderlo allora che, reso palese il suo delitto, viene nella comune estimazione degli uomini a perdere il concetto di essere vergine.

SANCHEZ.

C A S O 20.°

Grisogono lasciò a Pietro uno dei suoi due cavalli. Cercasi se Pietro possa scegliere fra i cavalli del testatore quello che più gli piace, o se la scelta spetti all' erede.

Nel diritto romano antico si distinguono due specie di Legati, altri che si chiamano *per vindicationem*, come sarebbe: *Voglio che Tizio si prenda de' miei argenti un bacile*, ed altri che diconsi *per damnationem*, per esempio: *Voglio che il mio erede dia a Tizio uno de' miei bacili d'argento*. Quantunque Giustiniano imperatore abbia abolite queste due specie di Legati, come può vedersi nel §. 2 delle Istituzioni al titolo *de Legatis*, nondimeno la distinzione che presentano serve per additare qualche differenza che può aver luogo nell' intenzione del testatore. E per decidere appunto il caso proposto pare che siano sommamente utili. Se Grisogono infatti si esprime per modo di vendicazione, egli è ben chiaro che Pietro legatario può scegliere il cavallo, e che non può aver questa scelta, se invece usò il modo di dannazione; conciossachè, se disse: *Voglio che Pietro scelga il cavallo*,

l'erede non può opporsi, ma si può opporre con pieno diritto se invece ha dettato, voglio che il mio erede dia a Pietro un cavallo.

Ma non vi sarebbe questione se Grisogono avesse precisamente indicata la sua volontà. Si suppone adunque che egli abbia scritto : *Lascio a Pietro uno dei miei cavalli*, ed in questa ipotesi io dico che Pietro non ha la scelta. Appoggia la mia opinione quanto stabilisce la legge 37, in fin. ff. de leg. 1, così espressa ; « *Sed et si lancem legaverit, nec apparuerit quam, aequae electio est haereditis, quam velit dare.* » Concordemente pure con questa legge abbiamo il §. 656 del Codice Austriaco che così è concepito : « Se il testatore avrà legato » una o più cose di un certo genere, ma senza una più speciale dichiarazione, o se nell'asse ereditario vi siano più cose di simil genere, ne compete la scelta all'erede. » Non v'ha dunque dubbio che la scelta del cavallo spetta all'erede e non al legatario.

La decisione forse non piacerà a Pietro sulla presunzione che l'erede gli dia il peggior cavallo, il che non sarebbe stato per lui se egli stesso avesse potuto sceglierlo. Ma si tranquillizzi Pietro, poichè se l'erede l'avesse a trattare di tal maniera mancherebbe egli al suo dovere, e potrebbe pretendere egli un cavallo migliore. Le stesse leggi romane nel tempo medesimo che stabiliscono la scelta a favor dell'erede determinano, come può vedersi nella legge 110, ff. de leg. 1, che l'erede non possa dare al legatario ciò di cui non può far uso, non essendo presumibile che il testatore, nel lasciare il diritto della scelta al suo erede, abbia voluto dargli tanto diritto da poter quasi rendere inutile il Legato. Ed è perciò che il Codice Austriaco nel §. 656 sopraccitato soggiugne ; *Deve però* (cioè l'erede) *scegliere una cosa di cui il legatario possa far uso.*

MONS. CALCAGNO.

C A S O 21.°

Aquilio, essendo senza eredi necessari, restituì erede la chiesa parrocchiale caricandola di molti Legati per celebrazione di messe, per doti da distribuirsi dal parroco a povere fanciulle, per certe spese grandiose da farsi per una determinata solennità. Tutti questi Legati assorbono l'eredità così che per la chiesa resta assai piccola cosa.

Cercasi quindi se il parroco nel prendere il possesso dell'eredità possa far uso della falcidia, detraendo cioè dai Legati la porzione stabilita da tal legge a vantaggio dell'erede.

Si suppone che il caso abbia luogo ove è in vigore il diritto comune intorno la falcidia, e non altre leggi particolari. Ciò posto la falcidia è la quarta parte dei beni del testatore; detratti i debiti, le spese dei funerali e la mercede dei servi, e questa quarta parte appartiene all'erede testamentario aggravato di molti Legati. Così le leggi §. *Quantitas autem* 2, e §. *Quum autem* 3, *Instit. de leg. falcid.* Questa legge prese il nome da Falcidio tribuno della plebe che la fece approvare sotto l'imperatore Ottaviano, la quale appunto prescrive che non si possa lasciare per via di Legati più delle tre parti di tutti i beni. • *Novissime lata est lex falcidia per quam cavetur ne plus legare liceat, quam quadrantem totorum bonorum: id est ut sive unus haeres institutus sit, sive plures, apud eum eosve pars quarta remaneat.* • Così nelle Istituzioni *de leg. falcidia* §. *Superest.*

La falcidia non si può detrarre dai Legati privilegiati, quali sono quelli che sono lasciati colla condizione di una perpetua inalienabilità, ed i Legati pii fatti alle confraternite ed alle chiese. Se poi detrarre si possa la falcidia dai pii Legati, quando l'erede è una chiesa, ella è questione molto agitata dagli Autori, essendovi opinioni rispettabili tanto per la parte affermativa, come per la negativa. Il Barbosa però osserva che la maggior parte difende la negativa. Il p. Ferrari ammette una certa distinzione che sembra assai ragionevole ed opportuna. Se le cause pie tutte, cioè tanto quella che è ereditaria quanto quella che è legataria sono egualmente favorevoli al culto divino ed alla religione, non si deve detrarre la falcidia per la trita ragione che non si deve scoprire un altare per coprirne un altro. Se poi la chiesa istituita erede è meno conducente al culto divino, di quello lo sono i Legati, non si può con più ragione detrarre la falcidia, perchè il privilegio accordato ai pii Legati di essere essenti da questa legge si fonda sulla presunta volontà del testatore, il quale si presume volere che pel bene della sua anima non sia detratta alcuna parte del Legato, ed allora specialmente che si tratta di messe a suo suffragio od a scarjco di sua coscienza. Se finalmente la chiesa isti-

tituta erede è adattata al divin culto più dei Legati, in questa ipotesi si può detrarre la falcidia, perchè vuole ragione che la chiesa debba essere a miglior condizione, e che il privilegio dei pii legatarii ceda al privilegio del luogo pio erede a senso della legge *Sed similes* 8, in principio, *ff. de excusat. tut.*

Da tuttociò pertanto si raccoglie pel caso proposto che la falcidia; 1.º Non può detrarsi dai Legati di messe a suffragio dell'anima del testatore; 2.º Non può detrarsi dai Legati delle doti distribuibili ad arbitrio del parroco, essendo questo arbitrio favorevole, comodo ed onorevole alla chiesa anche prescindendo da qualunque emolumento; 3.º Che può detrarsi bensì dai Legati risguardanti la pompa profana della solennità, qualora non convenisse rivolgere in sacra la stessa pompa profana.

SCARPAZZA.

C A S O 22.º

Tizio, benchè potesse adempiere il Legato pio fatto da suo padre, tuttavia ne differì l' esecuzione per interi sei mesi. Cercasi se abbia peccato.

È comune sentenza dei teologi e canonisti, fondata nel *cap. Si Haeredes* 6 *de Testament.*, e nella *leg. Quum res* 47, *ff. de legat.*, che peccano gravemente gli eredi e gli esecutori testamentarii che differiscono lungamente o per negligenza o per mala volontà l' adempimento dei Legati. Egli è vero che nella *Nov. 131*, verso *Si autem legatum* è fissato lo spazio di sei mesi per l' esecuzione dei Legati pii, e nel *cap. Nos quidem* 3 *de Testam.*, nonchè nella *leg. Nulla Cod. de Episc. et Cler.*, è stabilito un anno pei Legati profani, il che è ritenuto dal Codice Austriaco §. 685, ove sta scritto: « Il Legato di cose » speciali dell' eredità e dei diritti che ad esse si riferiscono, le pic- » cole remunerazioni alle persone di servizio, e i Legati pii si possono » esigere subito dopo la morte del testatore: gli altri Legati non si » possono esigere che un anno dopo; » ma egli è vero altresì che questo termine non è fissato affinchè possano gli eredi protrarre la esecuzione testamentaria, che compiere possono in più breve tempo, ma bensì per assoggettarli alle pene stabilite se spirato quel tempo non

avranno adempiuto alle loro obbligazioni. Così pensa il cardinale de Lugo, *de Just. et Jur.*, tom. 2, disp. 24, num. 296, e così avverte il Reiffenstuel, in *lib. 3 decret.*, tit. 26 n. 786. Ciò posto, se il padre di Tizio ha fatto il Legato, ordinando che fosse eseguito dopo sei mesi, egli non ha peccato, come abbiamo nella *Nov. 22, cap. 2*, perchè tale era la volontà di suo padre, sebbene, potendolo adempiere prima del semestre, non avrebbe fatto alcun male adempiendolo, ma beasi un bene; se poi il padre di Tizio non ha stabilito il termine per la esecuzione del Legato pio, egli ha peccato, perchè poteva compierlo, come si espone nel caso. La ragione emerge dai luoghi citati del diritto canonico e civile, ed anche dal riferito paragrafo del Codice Austriaco che ordina l'esecuzione dei Legati pii, subito dopo la morte, ed emerge altresì dalla *leg. Nulli C. de Episc. et Cler.*, ove si prescrive l'adempimento dei Legati senza alcuna dilazione, e dalla *leg. Si Dominus* espressa in questi termini: « *Si pecunia legata sit, solvi debet intra breve tempus, et executores quam primo potuerint tenentur mandare executioni voluntatem defuncti.* » Il Canone *Qui oblationes 1 e 2, 12, quaest. 2*, appella uccisori delle anime quei che non adempiono i pii Legati, e si aggiunge che questi tali debbono essere scacciati dalla Chiesa. E per verità il legatario acquista il dominio della cosa legata col possesso che prende l'erede dell'eredità, come abbiamo dalla *leg. Si tibi homo 86. §. 2, de legat.*, e dalla *leg. Si nemo 181, ff. de regulis juris*; anzi al legatario compete il dominio del Legato dal giorno della morte, cosicchè da questo giorno gli sono dovuti i frutti e gli accrescimenti, come stabilisce la *legge Quum servus 86, §. 2, ff. de leg.*, la *leg. Si post diem 5, §. 1, ff. Quando dies*, ed il §. 686 del Codice Austriaco. Non è dunque nell'erede una specie d'ingiustizia il differirne senza causa giusta l'adempimento?

Tizio ha dunque peccato differendo l'esecuzione del Legato, perchè ritenne ingiustamente la cosa altrui, e molto più perchè trattandosi di Legato pio ha mancato di carità verso il defunto che non ha dall'adempimento riscosso i suffragj. Imperciocchè, sebbene non sia vero che le anime restino nel purgatorio fino a che vengano pagati i debiti ed eseguiti i Legati, egli è però vero che differendosi i Legati pii mancano di quei suffragj e di quelle espiazioni che dalla esecu-

zione dei Legati stessi dipendono, e che valgono a liberarle da quelle pene. S. Tommaso, nel *quodl.* 6, così scrive: « *Quantum ad meritum eleemosynae nullum detrimentum patitur defunctus ex praedicta tarditate, maxime si quantum in ipso fuit curam adhibuit, et ejusmodi eleemosynae cito darentur, quia meritum principaliter ex voluntate et intentione dependet. Sed quantum ad effectum eleemosynae patitur detrimentum; non quidem ut pro hujusmodi tarditate puniatur, sed quia remedium ei non adhibetur, dum suffragia differuntur, ex quibus plurimum juvaretur.* » Veggansi anche il Reiffenstuel, in *lib.* 5, *Decret., tit.* 26, il Cardinale de Lugo *de just. et jure, tom.* 2, *disp.* 24, ed altri comunemente.

SCARPAZZA.

C A S O 25.°

Paolo, dotar dovendo per testamento una certa povera donzella, differisce questa dotazione a due anni, benchè comodamente dotarla potesse entro il primo anno. Cercasi se incorra nel caso riservato.

Si suppone che Paolo trovisi in una diocesi ove è caso riservato la dilazione dell' adempimento dei Legati, come lo è in quella di Bologna, in cui la riserva dice: « *Dilatatio culpabilis post annum in Legatis pii solvendis,* » ed in quella di Milano, in cui al n. 8 delle riserve si legge: « *Item culpabilis dilatio post annum in iisdem (testamentis) operiendis vel in Legatis piis quibuscumque solvendis.* » Per incorrere pertanto nella descritta riserva devono concorrere quattro cose: 1.° Che il Legato per parte del testatore sia veramente pio, cioè fatto per amor di Dio e per salute dell' anima, o risguardi immediatamente l'onor di Dio, e si riferisca al sollievo della altrui povertà, 2.° Che la dilazione nell' adempierlo oltrepassi l'anno. 3.° Che questa dilazione sia veramente colpevole. 4.° Che la persona rea sia soggetta a questa riserva.

Ciò supposto, se la donzella era nubile al tempo della morte del testatore, e fin d'allora o nel giro del primo anno avea occasione di accasarsi, non vi ha dubbio che Paolo incontrò la riserva; ma non così se la donzella divenne nubile dopo i due anni, oppure se essendo nubile non ebbe durante il biennio occasione alcuna di nozze. La ragione della prima parte è evidente; perciocchè concorrono le quat-

tro condizioni sopra spiegate. Il Legato infatti è veramente pio, poiché si tratta di sollevare una povera giovane, di metterla in sicuro, e provvedere alla di lei onestà per puro amore di Dio. V'ha la dilazione oltre l'anno, e dilazione colpevole, perchè Paolo poteva comodamente soddisfare il Legato, e si tratta di una materia grave, qual è la dote da darsi ad una povera donzella, e di una dilazione notabile, qual è quella di due anni. Finalmente si suppone che Paolo sia in una di quelle diocesi ove è stabilita la riserva. Dunque il peccato di Paolo è riservato in questa prima ipotesi. Diversa è pur la cosa intorno alla parte seconda. Se la giovane non era nubile, ovvero non ebbe occasione di matrimonio, Paolo non è per verun conto colpevole se non ha pagato la dote, perocchè inutile sarebbe stato, e forse anche nocivo di pagarla. Inoltre chiunque deve pagare la dote non può essere a ciò tenuto se non al tempo del matrimonio, e non soddisfacendola prima delle nozze, non è causa nè di svantaggio nè di incomodo alla donzella. Se in questo caso non ha gravemente peccato, in questo caso non è pure soggetto alla riserva, non riservandosi giammai se non i peccati gravi.

SCARPAZZA.

LEGGE



Della Legge in generale, natura, condizioni, proprietà della Legge.

La Legge è una ordinazione tendente al ben comune fatta e promulgata da chi ha la cura della comunità: oppure, più propriamente, è una regola e misura degli atti umani stabilita e promulgata in ordine al ben comune da chi ha la cura della comunità. Difatti, gli atti umani per tal modo vengono regolati, e, diremo così, misurati dalla Legge, che sono buoni ed onesti se ad essa sono conformi, pravi e cattivi se discordi. Quindi la Legge stessa debb'essere giusta ed onesta o in sè stessa, od in quanto stabilisce cioè che è giusto ed onesto, od almeno per ragione del fine, a cui dal legislatore viene ordinata. La Legge, se è vera Legge, deve essere precettiva, cioè che non

dimostri soltanto, od esorti, ma comandi e prescriva, onde obblighi a fare od a non fare alcuna cosa, e quindi appellasi Legge dal legare, cioè ed obbligare che le compete.

Dev'essere inoltre ordinata al ben comune, e questo è e dev'essere lo scopo di ogni Legge, in guisa che mancherebbe alle Leggi una proprietà loro essenziale se non cospirassero al bene comune. Quindi la legge naturale riguarda la felicità di tutto il genere umano, le Leggi divine positive dirigono gli uomini alla celeste beatitudine: le umane finalmente, sì ecclesiastiche che civili, promuovono il comun bene al loro stato proporzionato. Ma se la Legge dev'essere ordinata al ben comune, già ne segue, che nessun membro della comunità può da sè far una Legge, ma la può fare soltanto la comunità medesima, oppure quegli a cui la cura di essa appartiene. Così S. Tommaso, 1, 2, *quæst.* 90, *art.* 3.

Quindi chiarissima apparisce la differenza, che passa fra la Legge ed il precetto. Il precetto può e suole riguardare anche soltanto il bene privato; e può anche imporsi da una persona privata, come dal padrone al servo, dal padre al figliuolo, dal marito alla moglie. Non così la Legge. Questa diretta viene alla comunità, ed ordinata al comun bene; nè può farsi veruna Legge o da una persona privata o da un semplice superiore, ma soltanto o dalla repubblica o dal principe, che alla repubblica, od alla comunità presiede. Ogni Legge è un precetto, ma non ogni precetto è una legge.

La Legge dev'essere promulgata; in guisa che per consenso di tutti i teologi, se non viene promulgata, le manca una condizione del tutto necessaria ed essenziale, onde abbia forza di obbligare, e quindi non obbliga se non è promulgata. «*Lex, dice S. Tommaso, loc. cit., art. 4, imponitur aliis per modum regulæ et mensuræ; regula autem et mensura imponitur per hoc quod applicatur iis, qui regulantur et mensurantur; unde ad hoc quod lex virtutem obligandi obtineat, quod est proprium legis, oportet, quod applicetur hominibus, qui secundum eam regulam regulari debent: talis autem applicatio fit per hoc, quod in notitiam eorum deducitur ex ipsa promulgatione. Unde promulgatio ipsa necessaria est ad hoc, quod lex habeat suam virtutem.*»

Fatta che sia la promulgazione della Legge secondo la esigenza

della Legge stessa, e secondo il vario stile e consuetudine dei paesi, ha questa l'intera e perfetta sua forza di obbligare tutti i sudditi, quelli pure, i quali invincibilmente la ignorano, cosicchè, sebbene non osservando la Legge scusati sieno dalla colpa, allorchè la loro ignoranza è veramente invincibile, nulladimeno è il loro atto alla Legge contrario almeno *materialmente* cattivo, e quindi inducente altri effetti proprii della legge: come, a cagione di esempio, se irrita la Legge qualche contratto, dopo la sufficiente promulgazione obbliga eziandio quei che la ignorano invincibilmente, in guisa che il contratto è irritato e di niun valore, benchè a cagione della ignoranza scusati sieno quei che lo hanno celebrato e dalla colpa e dalla pena, che fosse imposta ai trasgressori.

Gli atti proprii della Legge sono il comandare, il proibire, il punire ed anche il permettere. Quindi v' ha anche Legge puramente permissiva. Imperciocchè, sebbene la permissiva Legge non obblighi la persona, a cui fatta viene la permissione, e conseguentemente rapporto ad essa non abbia forza di Legge; obbliga però gli altri a non opporsi, a non ostare all' esercizio o esequimento dell' atto permesso, o a non punire a cagione di esso. Così se la permissione è di cosa indifferente. Che se poi la Legge permette alcuna cosa di sua natura cattiva, intorno alla quale il legislatore umano non può dispensare, in tal caso obbliga soltanto il giudice a non punire per cagione di essa il trasgressore. La Legge adunque permissiva è sempre almeno virtualmente precettiva ed obbligatoria.

Due altre condizioni ricercansi in ogni Legge, cioè onestà e fermezza. E quanto alla prima; la Legge, come abbiamo detto, è una regola: non lo sarebbe, quando fosse ingiusta, e sarebbe anzi un deviamiento dalla regola: adunque affinchè sia una regola debb' essere giusta ed onesta. Olttracciò qualunque umana Legge non ha forza alcuna di obbligare se non dalla Legge stessa di Dio eterno, da cui onninamente deriva: adunque se questa umana Legge non è onesta e giusta, non obbliga per verun modo, nè propriamente può dirsi Leggi. Quindi quelle Leggi, che son contrarie all' uman bene, o al bene divino, come tutte quelle che inducono a cose ripugnanti alla divina Legge, e non sono Leggi.

Per quello poi spetta alla seconda, qualunque Legge per indole sua è ferma e perpetua, perocchè riguarda la comune ed il pubblico bene, che sono cose per sè stesse e ferme e perpetue. Quindi anche in questo si allontana dal precetto, il quale di sua natura è temporario e spira almeno colla morte del precipiente: non così la Legge, la quale dura e persiste anche dopo la morte del legislatore. Ciò però non debbe intendersi in guisa che non mai cessar possa o estinguersi. Eccettuata la Legge di Dio eterna e naturale, che non può esser soggetta a variazione, anzi anche l'evangelica, che è stata dal supremo Legislatore fatta, affinchè duri fino alla fine del mondo; le altre leggi tutte, le quali o sono state promulgate per un tempo definito, come la Legge di Mosè, o, cangiate coll'andare del tempo le circostanze, possono divenir nocive o inutili almeno, non diconsi perpetue in questo senso che non abbiano mai a finire, ma perchè sono di lor natura stabili e permanenti, nè cessano se non se o per volontà del legislatore, o perchè da una prevalente legittima consuetudine restano abolite.

Della Legge di Dio eterna.

La prima di tutte le Leggi, la suprema, la principale, da cui dipendono le altre tutte, si è la Legge di Dio eterna. Secondo S. Tommaso, nella 1, 2, q. 93, art. 1, altro non è questa eterna Legge se non se *la ragione della sapienza divina in quanto è direttrice di tutte le azioni e movimenti in ordine cioè al bene di tutto l'universo.* Appellasi *ragione della Sapienza divina*, perchè, dice il S. Dottore: « Siccome » in ciascun artefice preesiste la ragione di quelle cose, le quali si » fanno per l'arte; così pure è necessario, che in ogni governatore » preesista la ragione dell'ordine di quelle cose, che debbono farsi » da quei che soggetti sono al governo. » E siccome quella ragione chiamasi arte, così questa ha ragione di Legge, e chiamasi Legge. « Non può conoscersi, soggiunge egli all'art. 2, in sè stessa l'eterna » Legge se non da Dio solo; ma però ogni creatura ragionevole la » conosce più o meno al lume di un interno maggiore o minore irra- » diamento; giacchè ogni cognizione della verità è un irradimento

» della luce divina, ed una partecipazione della legge eterna . . . Co-
 » noscono tutti ugualmente la verità quanto almeno ai principii comu-
 » ni della legge naturale : ma quanto all' altre cose partecipano alcuni
 » più, alcuni meno della cognizione della verità ; quindi conoscono o
 » più o meno la Legge di Dio eterna. » Ecco l' idea della Legge
 eterna ; ma quali ne sono le proprietà ossia le prerogative ?

La prima si è questa, che tutte le altre Leggi da essa derivano,
 • *Omnes enim Leges, dice il medesimo S. Dottore, all' art. 3, inquan-
 tum participant de recta ratione, intantum derivantur a Lege aeterna.* »
 Quindi dice la divina Sapienza, al cap. 8 de' Proverbii: « *Per me reges
 » regnant, et legum conditores justa decernunt.* » Ne derivano in tre ma-
 niere, cioè e come da esemplare, cui imitano, ed a cui si conforma-
 no: e come da causa efficiente, da cui ricevono la loro virtù ed i
 legislatori la lor podestà: giacchè « *non est potestas, dice S. Paolo,
 nisi a Deo:* » e come finalmente da causa approvativa delle umane
 Leggi, in quanto cioè col mezzo del lume di ragione comanda o ap-
 prova, che facciansi Leggi diverse secondo la esigenza e varietà dei
 tempi, de' luoghi e delle persone.

La seconda si è, che tutte, e poi tutte le cose sono sottoposte.
 La ragione è, dice S. Tommaso, all' art. 4, perchè la Legge eterna
est ratio divinae gubernationis. Tutte quelle cose adunque, che sono
 soggette al divin reggimento, son anco sottoposte alla Legge eterna.
 Tutte perciò le creature le sono soggette, come lo sono tutte al divin
 Reggitore. Ma le son sottoposte in particolar maniera le ragionevoli
 creature e le loro libere azioni. Perciocchè tutte o le prescrive o
 le vieta, o per lo meno il modo di farle stabilisce. Vieta le cattive,
 comanda le buone, le indifferenti poi prescrive sieno fatte per retto
 fine e non mai per un pravo fine o senza dirizzarle ad un fine onesto.
 È tutto buono ciocchè comanda ed approva: è tutto cattivo ciocchè
 condanna e vieta.

Imperciochè è la prima, suprema, infallibile, regola e misura
 d' ogni onestà morale, ed il fonte d' ogni rettitudine: ch' è la terza
 sua prerogativa. Perchè siccome Iddio è la prima suprema cagione
 di tutte le cose create, da cui dipendono tutte nel loro essere e nel
 loro operare; così la Legge di Dio eterna è la prima suprema regola

e misura di tutte le umane azioni, da cui dipendono nella loro bontà ed onestà, in guisa che non può veruna esser buona ed onesta, che ad essa non sia conforme. Dipende, è vero, la rettitudine della volontà anche dalla ragione umana, ch'è regola secondaria e prossima delle umane azioni, ma, come abbiamo osservato, se questa stessa seconda regola alla prima non è conforme, non produrrà mai azioni rette e buone.

Quindi la ragione umana o la coscienza in tanto rettamente regola e dirige le umane azioni, in quanto propone rettamente ed applica a dovere la legge eterna. Se devia da essa, non è mai retta né può nemmeno appellarsi regola, perchè le è soggetta, ed essenzialmente subordinata. Perciò qualsivoglia opinione e qualsivoglia estimazione e giudizio nostro, se non è consentaneo alla Legge eterna, regola d'ogni onestà, non può mai fare che l'azione sia onesta e però nemmeno lodevole né meritoria di premio. Potrà far sì, che talvolta esente sia da colpa, ma non mai che sia onesta. Il dettame della ragione o della coscienza non è sufficiente regola della onestà: e se l'invincibile ignoranza non ha luogo, se non si mette in pratica la necessaria diligenza, affinchè le azioni corrispondenti sieno a questa Legge, nulla giovano i dettami, che gli uomini si formano e cui vantano altamente; mentre mai non possono esser giusti, se a questa prima regola d'ogni rettitudine non sono conformi.

Della Legge naturale.

La Legge naturale è una partecipazione della Legge eterna, ossia la Legge stessa eterna almeno inadeguatamente comunicata alla ragionevole creatura, da cui illustrata la di lei mente e ragione dirigesì nel fine e negli atti alla sua natura consentanei. Quindi può definirsi così: *E' una ordinazione impressa da Dio nella nostra mente, che prescrive quelle cose che sono alla natura ragionevole consentanee, e ne vieta le opposte.* Impressa viene da Dio nella ragionevole creatura questa partecipazione della Legge eterna, o, a meglio dire, comunicata le viene la stessa Legge eterna quando fino dalla creazione

medesima inserisce nella umana mente certi dettati o principii universali, certi giudizi assoluti, necessarii e precettivi del bene e del male, coi quali possa e debba dirigersi nei fini e negli atti alla natura sua convenienti. Tale si è quel primo universalissimo principio: « *Bonum est faciendum; malum est fugiendum* » al quale riferiscono tutti gli altri, come « *omne injustum est vitandum: virtutes amplectendae: vitia abominanda: quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris: Deus est colendus: parentes honorandi* » ed altri di tal fatta nei quali consiste propriamente la Legge naturale, ch'è la regola e la misura delle umane azioni. Imperciocchè la ragione umana è bensì regola e misura degli umani atti; non però come è in sè stessa precisamente, ma come avente impresse le nozioni e le idee del bene e del male, ossia i principii dell'onestà; e quindi in questi principii piuttosto la Legge di natura deve riporsi.

È adunque il primo dettato o precetto della Legge naturale, « *bonum est faciendum; malum fugiendum;* » dal quale ne derivano tutti gli altri naturali precetti. Ma il bene, come insegna in mille luoghi S. Tommaso, consiste nell'ordine, siccome il male, nello sconvolgimento o opposizione all'ordine. Lo stesso adunque è il dire, l'ordine naturale deve osservarsi. Quindi stabilisco per maggior chiarezza per primo universale principio della Legge di natura: *l'ordine naturale deve osservarsi;* cosicchè debba l'uomo per Legge di natura quelle cose seguire, che quest'ordine conservano; e quelle che lo sconvolgono isfuggire ed abboinare. Il che è molto conforme alle parole dell'Apostolo, 1 Cor. 14, ove dice: *Omnia honeste, et secundum ordinem fiant;* » ed alla dottrina di sant'Agostino, il quale nel definire la Legge di natura, dice essere questa « *divinam rationem aut voluntatem ordinem naturalem conservari jubentem, perturbari vetantem.* » Per ordine naturale qui intender si deve l'ordine stabilito nelle cose tutte dall'Autore della natura; da cui a niuno è lecito il deviare, ma dobbiamo tutti esattamente custodire.

Quest'ordine naturale, cui ci si comanda di osservare, e ci si vieta di pervertire è triplice; cioè *d'inferiore al superiore, di uguale ad uguale, e di uomo a sè medesimo*, ai quali s'aggiunge quello *di mezzo al fine*. Ecco le radici, dirò così, onde nascono e traggonsi i

precetti tutti del naturale diritto. Dall'ordine *dell' inferiore al superiore* nasce quel primo principalissimo precetto, che il grande Iddio debbe venerarsi, *Deus est colendus*. Imperciocchè essendo Iddio assolutamente alle cose tutte superiore, e di tutte creatore, da cui abbiamo tutto quello siamo, sommo onore gli dobbiamo, supremo culto, perfettissima soggezione. Quindi la religione, che versa intorno il divin culto, è di Legge naturale, e da essa comandata; siccome, per lo contrario, è ripugnante al diritto di natura; e da esso vietato tutto ciò che al culto ed alla riverenza a Dio dovuta è opposto. Ne siegue altresì, che il medesimo Dio debba amarsi sopra tutte le cose, sì per essere stato nostro principio, da cui abbiamo avuto ogni bene, e sì ancora per essere ultimo nostro fine, a cui conseguentemente dobbiamo tendere ed unirsi per amore.

Nasce poi dallo stesso principio doversi prestar onore, soggezione ed ubbidienza a tutte quelle persone, che ci sono superiori per natura, o per contratto, o per altro qualsivoglia titolo. Perocchè è bensì vero, che non considerando se non la sola umana natura tutti gli uomini sono uguali, ma è altresì vero, che anche tra gli uomini medesimi c'è il suo ordine. I parenti certamente dalla natura stessa conseguiscono una incontrastabile superiorità sopra i di loro figliuoli per averli generati, educati ed alimentati. I principi parimenti, i magistrati, ecc., hanno la preminenza e podestà sopra i loro sudditi, cui governano. I padroni anch'essi l'hanno sopra dei loro servi. Quindi l'ordine naturale siccome prescrive ai parenti, ai principi, ai padroni la cura delle persone loro soggette, così a queste comanda l'onore, la soggezione e l'ubbidienza.

Dall'ordine *di uguale ad uguale* si raccoglie e ne nasce quel naturale precetto di non fare ad altri ciò che non vorremmo fosse fatto a noi, e di fare ad altri quello che vorremmo fosse fatto a noi: e di non recare a chicchessia torto o ingiuria. Perocchè uguali fra sè stessi sono gli uomini nella umana natura. Ed ecco il fonte, da cui derivano quei precetti nel Decalogo contenuti, con cui vietansi l'omicidio, l'adulterio, il furto, il falso testimonio, ecc. Quindi anche gli uffizii della giustizia, onde vietansi dal diritto naturale le frodi, la menzogna, le usure ed altre siffatte cose. Siccome poi proprio è dell'uomo il

vivere in società, dall'ordine di uguale ad uguali, cioè d'un uomo ad altri uomini ne deriva, essere ciascun uomo tenuto a fomentare ciocchè giova a conservare la società e ad evitare ciocchè la offende. E da ciò ne siegue il naturale precetto a tutti gli uomini imposto di amarsi scambievolmente. Quindi deve in tutto e con tutti cercarsi e procurarsi la pace, e conseguentemente per naturale precetto debbono isfuggirsi le risse, le discordie, le sedizioni, le susurrazioni, le contumelie, ecc. Quindi gli odii raffrenarsi, perdonarsi le ingiurie. Quindi osservarsi fedelmente i patti e le promesse, ecc.

Rimangono a dichiararsi i precetti derivanti dall'ordine dell'uomo a sè medesimo, e dei mezzi al fine. Trovansi nell'uomo due generali inclinazioni, cioè e alla propria conservazione e alla propagazione dell'umana sua specie. Relativamente alla prima inclinazione quelle cose gli vengono dalla natura comandate, che necessarie sono per la conservazione della vita, cioè l'uso del mangiare e del bere, e l'altre cose ad un tal fine conducenti, secondo però il modo e la misura, che conforme sia alla retta ragione, a cui debbono essere subordinati tutti i suoi appetiti e tutte le sue inclinazioni, come pure la difesa di sè medesimo contro gli aggressori. E vietati dalla legge di natura gli sono, per lo contrario, quei mali che tendono alla sua distruzione, come le mutilazioni, le oppressioni, le crapule, le ubbriacchezze, e tutte quelle altre cose che possono essere pregiudizievole a tale inclinazione regolata e temperata dalla ragione. Relativamente poi all'altra, dalla Legge naturale vietate gli vengono tutte quelle cose, che il fine della propagazione sconvolgono, o impediscono l'educazione della prole, come gli adulterii, le fornicazioni, e tutte quelle altre turpezze, le quali aver non possono il loro fine ed effetto naturale. Imperciocchè prescrive la retta ragione, doversi osservare l'ordine dei mezzi al fine, per cui sono stati dalla natura determinati; e quindi essere cosa mala e indegna dell'uomo l'abusarsi delle predette azioni col servirsene ad altri fini estranei ed opposti al fine dalla natura stabilito.

Dopo aver detto dei precetti della Legge di natura derivanti dall'idea dell'ordine naturale, osservato o sconvolto, dir dobbiamo brevemente delle principali proprietà di essa legge.

1. *La Legge di natura è necessaria.* Ecco la prima sua proprietà. Perocchè consta dal fin qui detto, che quelle cose, le quali dalla Legge naturale vengono comandate, sono di sua natura, e però necessariamente buone; e le da essa vietate necessariamente cattive. Nè altro ci resta a dire intorno a questa sua proprietà.

2. *La Legge di natura è universale.* Questa seconda proprietà può aver due sensi, cioè che la Legge di natura sia universale in quanto è comune a tutti gli uomini, ed in tutti la medesima, ed in quanto tutti gli uomini da essa sieno vincolati. Nel primo senso dico, che quanto ai primi ed universali principii la Legge di natura è una sola e la stessa presso gli uomini tutti, perchè questi sono impressi nella mente di tutti, e però da tutti possono conoscersi: e retti sono e giusti rispetto a tutti. Ma quanto ad alcuni secondarii precetti, che inferiscono dai primi universali, sono per lo più i medesimi presso tutti: possono però venir meno rispetto ad alcuni sì quanto alla loro notizia e sì ancora quanto alla rettitudine. Imperciocchè soggette sono a variazioni le cose contingenti, e le umane azioni. Quindi, sebbene i principii universali sieno necessarii, invariabili e comuni a tutti, pure quanto più si discende alle particolari conclusioni, che riguardano le nostre singolari operazioni in mille guise circostanziate e variate, tanto più può partecipare di mutabilità e di difetto, in guisa che quella operazione, che, riguardata in sè stessa, è retta ed onesta, situata in alcune circostanze può non essere retta ed onesta, nè cosa lecita il farla. Eccone un esempio assai chiaro: *A niuno ha a recarsi torto o ingiuria.* Principio egli è questo comune, pratico, vero e retto presso tutti e rispetto a tutti. Da esso ne viene questa conclusione: *Dar si deve ad ognuno quel che è suo;* e quindi quest'altra: *Debbono restituirsi i depositi.* Ma siffatte conclusioni, sebbene per lo più vere e rette, in certi casi non sono nè rette nè vere; come nel caso, in cui chi chiede il deposito, lo chiede per servirsene ad impugnar la patria o per nuocere a sè o ad altri.

Nel secondo senso dico che la Legge di natura obbliga generalmente tutti gli uomini, cosicchè nessuno va esente dalla di lei obbligazione. Ciò è chiaro dalla idea della Legge naturale, la quale essendo da Dio, ed essendo in noi regola e misura delle umane azioni,

obbliga la coscienza ad ubbidire o sotto grave colpa, se la materia è grave e necessaria al fine, o sotto leggiero peccato, se la materia è leggiera e non necessaria al fine.

Da questa universalità della Legge naturale ne siegue, che la Legge stessa non può cancellarsi dal cuor dell' uomo quanto ai primi principii, se non si cancelli la stessa umana natura, in cui è impressa e con cui è nata. Può però cancellarsi quanto all' applicazione dei primi principii alle particolari azioni, come diffatti sovente cancellasi o per l' ardente concupiscenza o per alcuna altra simile cagione. Anzi può anche corrompersi quanto alle conclusioni dai primi principii prossimamente dedotte, in quella stessa guisa, dice S. Tommaso, per cui anco nelle cose speculative avvengono degli errori intorno a conclusioni necessarie, cioè a cagione delle torte persuasioni, delle prave consuetudini e degli abiti cattivi e corrotti: « *Potest deficere, la Legge di natura, quia aliqui habent depravatam rationem ex passione, seu ex mala consuetudine, seu ex mala habitudine naturae.* »

3. *La legge di natura è immutabile.* Niuno può dubitare di questa terza proprietà, cioè che la legge di natura, generalmente ed assolutamente considerata, sia immutabile: perocchè stassene appoggiata alla stessa immutabilità della Legge di Dio eterna, la quale certamente è affatto immutabile. Ed oltracciò non può Iddio non volere il bene e non odiare il male: non può non voler l' ordine, e non odiare il disordine, ossia lo sconvolgimento dell' ordine. Quindi la Legge naturale generalmente ed assolutamente considerata è sì e per tal modo immutabile, ch'è nemmeno da Dio stesso può cangiarsi. In sè stessa adunque non può ricevere cambiamento. Può nondimeno riguardo a noi ricevere talvolta qualche mutazione in alcun caso particolare quanto ai precetti secondarii per qualche circostanza e cagione, che ne impedisca la osservanza; come chiaro apparisce nella restituzione dei depositi, che non si debbono restituire, allorchè la restituzione è dannosa.

Ma c'è un' altra mutazione, che non è tale se non *impropriamente*, a cui essere soggetta la Legge naturale non può dubitarsi; cioè per aggiunta e sottrazione di materia. Eccone il come per aggiunta.

Al valore di qualche atto, di qualche contratto non si ricerca per Legge di natura la tale circostanza, la tale solennità, ecc., ma viene aggiunta dalla legge o ecclesiastica o civile; e quindi per tale aggiunta riceve la Legge di natura un qualche cangiamento impropriamente detto, per cui l'atto o il contratto, che altronde sarebbe valido, fatto senza la prescritta solennità rimane nullo e di niun valore. Ne abbiamo un chiaro esempio nel matrimonio, che celebrato senza la presenza del parroco e dei testimonii è invalido e nullo; il che per altro per diritto di natura non si ricerca, ma soltanto per disposizione del Concilio di Trento. Ecco il cangiamento per aggiunta, che nemmeno può dirsi, parlando con proprietà, cangiamento; poichè lascia la Legge naturale intatta.

Per sottrazione poi nasce nella Legge naturale un cangiamento impropriamente tale, allorchè la materia, ch'era soggetta alla Legge, per le occorrenti circostanze viene sottratta dalla soggezione della Legge. Per questa maniera cangiamento talvolta la Legge di natura riceve in quei precetti solamente nei quali può aver luogo siffatta sottrazione; poichè alcuni ci sono, nei quali non può giammai aver luogo, perchè contengono una onestà sì intima e necessaria, che per niuna circostanza possono mai ricevere cangiamento veruno. Adunque in quei precetti solamente lo può ricevere, nei quali sebbene in sè stessi ed assolutamente non sieno soggetti a cangiamento, possono però accadere circostanze tali, per cui l'oggetto, ossia la materia, venga sottratta alla Legge, in guisa che in quel caso cessi la Legge di obbligare. Locchè può in due maniere avvenire: primamente se Iddio medesimo di sovrana assoluta sua podestà sottragga alcuna cosa alla obbligazione della Legge. Quindi facilmente s'intendono tutte quelle cose che leggonsi nel vecchio Testamento, da Dio permesse o concesse intorno ciò che sembra essere contro la Legge naturale. 2. Se ragioni speciali concorrano, che impediscano l'osservanza di tali precetti, e che anzi sottopongano la loro materia ad altro precetto, che debba prevalere, e porti seco una maggiore obbligazione. Comanda a cagione di esempio la Legge naturale, che restituiscasi il deposito; ma può in qualche circostanza accadere, che il restituirlo sia cosa dannosa, e però non si debba nè si possa lecitamente restituire.

Sebbene adunque per diritto di natura vietato sia il furto, potè nondimeno lecitamente il popolo Israelitico rapire le preziose suppellettili degli Egiziani per la facoltà ricevutane da Dio, il quale come supremo padrone delle cose tutte, potè trasferirne negli Ebrei il dominio, oppure come supremo Giudice dar loro tali cose per mercede delle loro fatiche. Lecito pure fu ad Abramo l'uccidere il proprio innocente figliuolo per comandamento di Dio, di cui è il supremo dominio della vita di ciaschedun uomo. E possono altresì i magistrati di pubblica autorità forniti, punir colla morte gli uomini scellerati per la conservazione della tranquillità pubblica, e del ben comune. Quindi è lecita altresì nei beni temporali la prescrizione; perciocchè siccome la divisione dei beni fatta fu per consenso delle genti affine di toglier di mezzo la confusione, ed evitare altri incomodi gravissimi; così la prescrizione, essendo per lo stesso fine stata introdotta, tanto è lontano, che contraria sia al naturale diritto, che anzi piuttosto gli è a maraviglia conforme.

Se la Legge naturale nemmeno da Dio, quando non avvenga cambiamento nella materia, può distruggersi o dispensarsi, molto meno certamente potrà ciò farsi dagli uomini, o dalla umana consuetudine. Adunque niuna podestà umana, niuna umana consuetudine può derogare o dispensare da alcun precetto del diritto naturale, quando rimane senza cambiamento la materia; mentre il diritto di natura quanto a tutti i suoi precetti è invariabile; e quindi per niuna autorità o consuetudine non mai, a cagione di esempio, esser possono lecite le usure. Nè mai possono esservi variazioni nella materia, quando questa ha congiunta un'onestà necessaria; o vieta ciò, ch'è intrinsecamente cattivo. Quindi non sono soggetti a cambiamento questi precetti: *Iddio deve essere venerato: la giustizia osservata, ecc.* Quegli altri poi, la cui materia non ha congiunta un'onestà necessaria, o vietano cose, la cui materia porta seco una turpezza o inordinazione da essa non affatto inseparabile, possono per questo canto ricevere cambiamento, come i precetti di non uccidere, di non rubare, ed altri, che vietano quelle cose, le quali, cangiate le circostanze, divengono talvolta lecite, perchè estraggonsi dalla obbligazione della Legge naturale.

Della Legge positiva Divina.

La Legge positiva generalmente è quella, che viene fatta e promulgata da un legislatore di sua libera volontà pel bene comune. Si divide in positiva divina ed in positiva umana. Della prima diciamo ora ; e diremo poi in seguito della seconda. Adunque la Legge divina positiva è quella, *ch'è stata istituita dalla libera volontà di Dio, per cui l'uomo viene diretto nelle sue azioni al fine della beatitudine eterna.* Da questa nozione della Legge divina positiva è facile il vedere in che essa convenga colla Legge naturale, ed in che sia diversa. Colla Legge naturale conviene in quanto anch' essa è divina, siccome quella che procede da Dio supremo legislatore, ed è una partecipazione della Legge eterna nella ragionevole creatura; ma è poi diversa in altri punti, cioè sì perchè la Legge naturale è intimamente impressa nella umana ragione, e le conviene come una specie di sua proprietà, nel mentre che la Legge divina positiva è stata fatta per libero decreto di Dio, e promulgata col mezzo della divina relazione propostaci nei sacri libri; sì ancora perchè quella dirige l'uomo al fine non eccedente la naturale facoltà umana; laddove questa lo indirizza ad un fine più sublime, a cui per la grazia è stato innalzato, cioè alla beatitudine eterna riposta nella chiara visione di Dio; e sì finalmente perchè a questo fine aggiunge altri precetti oltre a quelli, che nella Legge di natura sono contenuti. Quanto poi dalla Legge umana sia diversa, non v' ha chi nol vegga, o se ne consideri il facitore, o il fine a cui dirige, o la qualità e rettitudine dei precetti.

S. Tommaso nella 1, 2, q. 91, art. 4, fa vedere ch'era necessaria per la umana direzione la Legge positiva divina oltre la naturale e la positiva umana. « L'uomo, dic' egli, viene per la Legge diretto » agli atti suoi proprii in ordine all' ultimo suo fine. Ciò posto, se » l'uomo fosse ordinato soltanto ad un fine, che non eccedesse la pro- » porzione della naturale facoltà umana, niuna necessità vi sarebbe, » che l'uomo avesse dal lato della ragione una regola direttrice ol- » tre la Legge naturale, e la positiva umana. Ma perchè l'uomo è » ordinato al fine della beatitudine eterna, che eccede la proporzio- » ne della naturale facoltà umana; perciò era necessario, che oltre

» alla Legge naturale ed umana venisse diretto a questo suo fine an-
 » che dalla Legge data da Dio. » Dimostra quindi il santo Dottore la
 insufficienza delle Leggi umane, e la necessità di una Legge divina
 positiva per un' altra efficacissima ragione. « Imperciocchè può, di-
 » ce, l' uomo far delle Leggi intorno quelle cose soltanto, delle quali
 » può giudicare; e quindi degli atti e movimenti interni, che sono
 » occulti, e dei quali conseguentemente non può dar giudizio, non può
 » far Legge, ma soltanto delle azioni, che appariscono al di fuori: e
 » per altro alla perfezione della virtù ricercasi, che l' uomo sia retto
 » negli atti sì dell' uno che dell' altro genere. La Legge umana per-
 » tanto non poteva tener a freno e regolare bastevolmente gl' interni
 » atti. Adunque era necessaria per regolamento degli atti interni la
 » Legge divina. » Di più « la Legge umana, soggiunge, non può nè
 » vietare, nè molto meno punire tutti i mali, perchè se togliere e pu-
 » nir volesse tutti i mali, verrebbe nel tempo stesso ad impedire molti
 » beni. Affinchè adunque non ci fosse male alcuno non vietato, nè al-
 » cun male restasse impunito, era necessario che sopravvenisse la
 » Legge divina, per cui tutti i peccati sono vietati e puniti. » Perciò
 questa divina Legge per sentimento del santo Dottore appellasi nel
Sal. 18: « *Lex Domini immaculata convertens animas,* » perchè regola
 gli atti interni ed esterni, vieta e non lascia impunita qualsivoglia an-
 che più occulta peccaminosa turpezza.

Sebbene la legge positiva divina, strettamente considerata, quei precetti soli comprenda, che stati sono alla Legge naturale aggiunti, tuttavia presa un poco più largamente, tutti quei precetti altresì contiene, che alla Legge di natura appartengono, quali dessa non solo conferma, ma anche espone più chiaramente; svoglie e rischiara quelli che oscuri sembrano ed intralciati, ed oltracciò sgombra gli errori cagionati dalle prave umane costumanze, e somministra la retta loro intelligenza; e finalmente innalza la loro osservanza ordinandola al fine soprannaturale della felicità eterna. Quindi tutti quei precetti, che alla Legge di natura spettano, appartengono altresì alla divina Legge positiva, che gli vengono proposti nelle sacre Scritture, e nelle tradizioni divine, nelle quali Iddio ci ha parlato, e ci ha manifestato i suoi voleri, affine di dirigerci nella strada della salute eterna. Tal è il

sentimento di S. Tommaso, il quale nella 1 *part.*, *q.* 100, *art.* 2, dice:

• La Legge divina i precetti propone di tutte quelle cose, per cui
 • gli uomini bene e rettamente vengono a Dio ordinati Quindi
 • propone i precetti degli atti spettanti a tutte le virtù morali, ecc. »

La Legge positiva divina si divide in vecchia e nuova, ossia in Mosaica ed Evangelica; nè altra oltre a queste deve ammettersi, che abbia propriamente ragion di Legge. Quindi sono piuttosto precetti divini che Leggi quei, che furono dati da Dio al primo uomo nello stato d'innocenza, sì agli altri non meno innanzi che dopo il diluvio, onde gl'infanti e gli adulti mondati fossero dalla macchia della colpa originale, e sì ancora quegli altri, dei quali si fa menzione nel Genesi al *cap.* 7 e 9, quanto alla distinzione dei mondi e immondi animali, ed altri di simil fatta. La prima legge adunque positiva divina è propriamente la Mosaica, data da Dio al popolo d'Israello sul monte Sinai. Per altro la divisione della Legge divina positiva in vecchia e nuova non è come in due Leggi fra sè specificamente diverse, ma piuttosto, come in due stati della medesima Legge, uno imperfetto, perfetto l'altro secondo quel passo dell'Apostolo ai *Galat.* 5, ove paragona lo stato dell'antica Legge ad un fanciullo, che sta sotto al pedagogo; e quello della nuova allo stato d'un uomo perfetto, che non è più sotto l'altrui magistero. Siccome adunque la divisione dell'uomo in fanciullo e uomo perfetto non è se non relativamente a due stati dell'uomo stesso; così parimenti convien dire della divisione della Legge positiva divina in antica e nuova.

Era adunque imperfetta la Mosaica Legge siccome quella, per cui gli uomini non conseguivano la grazia e l'eterna felicità. La sua indole era soltanto di disporre ed ordinare al futuro Redentore, per cui doveva conferirsi la grazia e la salvezza eterna. Era nondimeno perfetta, attesa la circostanza del suo tempo; siccome, dice S. Tommaso, anche i precetti, che si danno ai fanciulli, sono attesa la loro età e condizione, perfetti, sebbene non sieno perfetti assolutamente. Non è però da credersi, che agli uomini di quei tempi, quantunque non ottenessero la salvezza per la Legge, mancassero gli aiuti e la grazia, con cui conseguirla: perciocchè, come osserva S. Tommaso nella 1, 2, *q.* 98, *art.* 2 *al* 4, « sebbene la Legge non bastasse a salvarli,

» c'era nondimeno il mezzo, per cui potevano salvarsi, cioè la fede
 » di un Mediatore, per cui furono gli antichi padri giustificati, come
 » ancor noi siamo giustificati. »

Comprendeva la Legge Mosaica tre specie di precetti morali, cerimoniali e giudiziali, alle quali riduconsi le cose tutte in essa comandate. I precetti morali riguardano quelle cose, che spettano ai buoni costumi; e riduconsi ai dieci precetti dati da Dio a Mosè, e scolpiti in tavole di pietra, i quali perciò appellansi comunemente *Precetti del Decalogo*. I cerimoniali sono quei, che prescrivevano certe opere esteriori, in ordine al divin culto, per le quali cioè il popolo Ebreo doveva professare a Dio la sua servitù: perocchè, sebbene dice S. Tommaso nella 1, 2, q. 99, art. 3, « il dar culto a Dio, come atto di virtù, appartenga ai precetti morali; pure la determinazione di questo precetto, cioè che venga onorato coi sacrificii, e colle tali offerte, ciò spetta ai precetti cerimoniali. » Finalmente i precetti giudiziali erano ancor essi determinazioni degli stessi precetti morali in quelle cose, che riguardano l'umana polizia, e gli uffizii degli uomini vicendevoli; e quindi propriamente non avevano forza di obbligare per Legge di natura, ma bensì per Legge positiva divina.

La Legge nuova, in cui felicemente siamo nati, è il compimento della Legge antica, e di tutte le Leggi la più perfetta. S. Tommaso, nella 1, 2, q. 106, art. 1, ci dichiara in che consista, e cosa contenga questa Legge. Ciò, dice, ch'è primario e principalissimo nella Legge del nuovo Testamento, si è la grazia dello Spirito Santo, che si dà per la fede di Cristo, ed insieme gli aiuti tutti, che sono necessari ad ottenere la grazia santificante e la gloria sempiterna. E per ciò appellasi altresì Legge di grazia, perchè la grazia di Dio diffusa nei nostri cuori per lo Spirito Santo è in essa la cosa principale. Contiene poi secondariamente sì quei precetti, che ci dispongono ad ottenere la grazia santificante, sì quegli altri, che appartengono al retto uso della grazia santificante, quali il divin Redentore ci ha dati per sè medesimo, e ci ha comandato di osservare. Quindi può definirsi così: *La Legge nuova è quella, ch'è stata da Cristo istituita, per cui ci ha donato la grazia dello Spirito Santo, ed i precetti necessari per ottenerla e per conservarla.*

Da ciò è facile il capire, che la Legge nuova supera di gran lunga ogni altra nella perfezione e nella eccellenza. La prima e principale sua eccellenza consiste appunto nella grazia e carità diffusa nei nostri cuori. Dal che ha questa prerogativa, che di sua natura giustifica e costituisce gli uomini figliuoli di Dio, ed eredi dell'eterna vita. Supera poi in secondo luogo la Legge antica in quanto che la Mosaica Legge, come abbiamo detto, era imperfetta, laddove la nuova è perfetta: perciocchè in quella contenevansi promesse di cose temporali, in questa di cose spirituali ed eterne. Quella era Legge di terrore, questa di amore, in cui cioè si dà la grazia, la quale nel vecchio Testamento era colle figure adombrata: *Brevis differentia*, dice Sant' Agostino contro Adimanzio, *est legis et Evangelii, timor et amor.* » Finalmente la terza eccellenza della Legge nuova sopra l'antica e sopra le umane tutte consiste in questo, che non è stata fatta per un qualche popolo particolare, o per un tempo limitato, come l'antica ed ogn'altra positiva Legge, ma per gli uomini tutti, e senza che mai abbia a venir meno, ma abbia a durare fino alla fine del mondo. Universale è la Legge di Cristo in guisa che comprende tutti: « *Euntes in mundum universum*, disse Cristo ai suoi discepoli nell'atto di mandarli a promulgar questa legge, *praedicate Evangelium omni creaturae.* » Quindi non è già la Chiesa da esso fondata un ceto particolare di fedeli, come si fu la Sinagoga, ma è Chiesa veramente cattolica, ossia universale. È universale non solo quanto ai luoghi ed alle persone, ma anche quanto ai tempi, mentre deve durare nello stato medesimo sino alla fine del mondo. La Legge antica, perchè figurativa ed imperfetta, temporaria essere doveva e terminare al comparire della verità, cui adombrava; ma la nuova, ch'è perfetta, che compie l'antica, non avrà mai fine.

Della Legge positiva umana, e del diritto delle genti.

La Legge umana generalmente considerata è una ordinazione della ragione tendente al comun bene di questa vita, fatta e promulgata da una persona, che ne ha l'autorità. » Dalla qual nozione della umana Legge in generale è facile il vedere, che si distingue ed è diversa

dalla Legge naturale e dalla divina positiva in quanto che il di lei autore è l'uomo, e riguarda soltanto la felicità temporale; laddove il fattore di queste è Dio medesimo, e sono indirte ad un fine più elevato e più sublime. Queste sono le differenze, per cui fra di loro distinguonsi queste Leggi oltre parecchie altre, che in seguito si rileveranno.

S. Tommaso nella 1, 2, q. 25, art. 1, fa vedere l'utilità, ed anche, attesa la natura e l'indole degli uomini, la necessità delle umane Leggi naturale e divina; e si prevale a questo fine della autorità di S. Isidoro presa dal *lib.* 6, delle Etimol., c. 25, ove dice: « Le Leggi » sono fatte affine di raffrenare col timore di esse l'umana audacia, » ed affinchè sicura sia fra gli uomini malvagi la innocenza, sicchè » nei malvagi stessi pel timor del supplizio venga repressa la podestà di nuocere; » cioè: « affinchè, soggiunge il santo Dottore, gli » uomini viziosi e tristi colla forza e col timore raffrenati e costretti, » si astengano almen così dal malfare, e lascino menare agli altri una » vita quieta; ed essi stessi poi finalmente in virtù di questa buona » consuetudine facciano volontariamente ciocchè per lo innanzi adempivano per timore. Fu adunque necessario alla tranquillità umana » ed alla virtù, che s'istituissero umane Leggi. » Così egli.

Lasciando da parte varie altre divisioni della Legge umana prodotte dagli autori, e riferite da S. Tommaso nel luogo citato all'art. 5, non farò menzione che della più universale, cui in primo luogo propone il santo Dottore, cioè in diritto delle genti e in diritto civile, in quanto in esso si comprende anche il diritto ecclesiastico, sebbene questo differisca da quello in ordine al fine. Di questi due diritti parleremo in seguito, e prima brevissimamente del diritto delle genti.

Adunque il diritto delle genti è una *Legge positiva umana da tutte le genti, od almeno da molte, coll'uso e consuetudine stabilita e ricevuta.* Si dice primamente, ch'è una Legge, perchè qui per nome di diritto non si dinota una facoltà o una potenza, ma una Legge: una Legge, io dissi, ossia una ordinazione efficace, e perciò una regola e misura, a norma di cui siamo indotti a fare alcuna cosa, o a non farla. Si aggiunge, *positiva umana*: positiva, perchè è diversa dalla Legge naturale impressa fin dalla creazione nella ragionevole crea-

tura : umana, perchè è parimente diversa dalla Legge positiva divina. Per le parole seguenti, *da tutte le genti*, ecc., distinguesi il diritto delle genti da ogni altro qualsivoglia diritto o Legge, cioè non solo dalla Legge naturale e positiva divina, ma altresì dalla civile o altra positiva umana. Dissi poscia, *od almeno da molte* ; perciocchè non è mica necessario per questo diritto, che le genti tutte lo approvino, e dieno ad esso il loro consentimento, nè che presso tutte sia in vigore il di lui uso e consuetudine ; ma basta che venga praticato e sia in vigore presso le civilizzate più colte nazioni.

Per maggior chiarezza porterò qui alcuni esempj del diritto delle genti. Il primo esempio lo abbiamo nell' uomo presso le nazioni comune di ricevere i legati sotto Legge d' immunità e di sicurezza ; poichè questa comune pratica assolutamente considerata non è dal diritto naturale prescritta : perciocchè da niun naturale principio ne deriva, che ciascheduna comunità ammetter debba i legati di un' altra ; ma a ragione si tiene che lo ammetterli sia di diritto delle genti, cosicchè chi per mero suo capriccio gli ripudiasse, offenderebbe il diritto delle genti, sebbene non il diritto naturale. Ne abbiamo un altro nel commercio colle altre nazioni. In esso tre cose dobbiamo distinguere. La prima si è la maniera particolare di commerciare e di contrattare, la quale per lo più spetta al diritto civile, ed anche non rade volte dipende dal solo arbitrio dei contraenti, purchè però non sia contraria a veruna Legge. L' altra si è la osservanza del contratto già fatto e consumato, e ciò appartiene al diritto naturale. La terza si è la libertà di far contratti, e di commerciare cogli stranieri e non inimici, e quest' è di diritto delle genti : perciocchè il diritto di natura nè vieta siffatta libertà nè la prescrive. Diffatti potrebbe uno stato, una repubblica, una provincia, parlando assolutamente, vivere da sè, e non volere commercio di sorta con altro estero paese quantunque amico. Ma per diritto delle genti è stato introdotto, che sieno liberi i contratti ed i commercj, e violerebbesi questo diritto, se senza ragionevole motivo venissero impediti. Lo stesso può dirsi della divisione e proprietà delle cose, cui tutti confessano essere stata per ragioni gravissime introdotta non per diritto naturale, ma bensì per diritto delle genti. Imperciocchè se taluno in

adesso introdur volesse presso qualche nazione altro modo di vivere, ed obbligare i popoli ad abbracciare la comunità de' beni, questi peccherebbe, non contro il diritto di natura, che intorno a ciò nulla prescrive, ma bensì contro il diritto delle genti, le quali universalmente hanno adottato la divisione e proprietà dei beni come una maniera all' umano vivere più utile e più conveniente. Tali sono altresì i prigionieri di guerra ed altre cose cui tralascio per brevità.

Della Legge umana civile.

La Legge umana civile si è una disposizione particolare fatta e promulgata da chi ha la cura della comunità, conforme ai generali principii della Legge naturale, ed ordinata al ben comune temporale. Santo Isidoro, nel lib. 5 delle Etimologie, c. 3, riferito da S. Tommaso, nella 1, 2, q. 95, art. 3, espone le qualità tutte, cui deve avere la Legge umana civile: « *Erit, dice, Lex honesta, justa, possibilis, secundum naturam, secundum consuetudinem, patriae loco, temporisque conveniens, necessaria, utilis, manifesta, ne aliquid per obscuritatem in captione contineat, nullo privato comodo, sed pro comuni utilitate civium scripta.* » A tre sole condizioni, ossia qualità riduce il S. Dottore tutte le descritte da S. Isidoro. 1. La Legge debb' essere onesta, cioè debbe essere conforme alla ragione e congruente alla religione: 2. Deb- b' essere possibile, cioè proporzionata alla facoltà delle persone, a cui viene imposta: perocchè non debbono imporsi ai fanciulli tutte quelle cose che impongonsi agli uomini perfetti. 3. Deb- b' essere conveniente al luogo ed al tempo.

La Legge umana civile, ch' è fornita di queste qualità, è veramente e propriamente Legge, e quindi ha forza di obbligare dalla Legge stessa di natura, da cui deriva. Convien però avvertire essere di due generi le Leggi, che dall' umana civile podestà si stabiliscono in ordine al fine suo proprio della temporale felicità. Appartengono alcune di pien diritto alla Legge naturale; ma perchè la loro osservanza molto giova al comun bene della repubblica, quindi è, che anche dalla umana autorità vengono imposte, stabiliet, confermate, e

coll'aggiunta di pene temporali pei trasgressori rinforzate. Altre poscia sono proprie e particolari della umana legislazione e podestà, le quali da essa sola vengono imposte ed hanno forza di obbligare. Le prime derivano dalla Legge naturale come conclusioni contenute nei primi naturali principii. Le altre poi derivano bensì ancor esse dalla Legge naturale, ma solamente in quanto sono ad essa conformi e subordinate. Derivano in somma come determinazioni della Legge di natura, in quanto cioè determinano ad alcuna cosa particolare ciocchè nella Legge di natura era indeterminato.

Ecco alcuni esempj di siffatte determinazioni. La Legge di natura prescrive che i malvagi debbono essere puniti, quindi ne siegue bensì, che debbansi punire con qualche pena, ma non già determinatamente con questa piuttosto che con quella. Ciò viene dalle umane Leggi determinato secondo la qualità dei luoghi, dei tempi, della necessità del pubblico bene, secondo la gravità del delitto, ecc. E quindi non è la stessa presso tutte le nazioni, ma diversa, com'è manifesto. Parimenti il digiuno, come altresì il culto di Dio, ed altre cose sono di diritto di natura; ma che debbasi digiunare in questa o in quell'altra maniera coll'astinenza delle carni, coll'unica refezione, per più o meno giorni, che si debba prestar culto a Dio in questa tal maniera, colle tali o tali cerimonie, in questo o altro tempo, ecc., il diritto di natura non lo prescrive, ma viene stabilito e determinato dalle umane Leggi, le quali conseguentemente determinano tali precetti del diritto di natura comuni ed indeterminati.

La materia della Legge civile quale siasi, raccogliesi dal fine stesso, a cui è ordinata. Il fine della Legge civile, dice S. Tommaso, alla *q.* 98, *art.* 1, si è la temporale tranquillità della città, della provincia, del regno, al qual fine giunge la Legge raffrenando gli atti esteriori quanto a quei mali che possono turbarne la tranquillità e la pace, e comandando ne gli altri che promovono e conservano il bene comune della società. Sono adunque materia della Legge civile quelle cose tutte che confluiscono alla pace ed al bene temporale della repubblica, lasciando le altre, che oltrepassano questi confini alla disposizione della Legge naturale, alla divina positiva, ed anche alla umana ecclesiastica.

I mali, cui deve reprimere la Legge civile colla comminazione delle pene per conseguire il suo fine, sono di due generi: altri cioè, che per sè stessi turbano la pace pubblica e la società civile, come gli omicidii, gli adulterii, i furti ed altri di simil fatta, ed altri enormi per verità ed orrendi, ma riguardanti direttamente Dio piuttosto che la società umana, ai quali nondimeno dalla stessa umana repubblica deve mettersi freno colle Leggi e coi castighi, perchè alla fin fine cagionano altresì in essa il turbamento, il disordine e lo sconcerto, come sono le bestemmie, l'eresie, e certi nefandissimi peccati contro natura. Quanto ai beni, cui può la umana Legge civile prescrivere e comandare, questi parimenti sono quelli che servir possono a conseguire il fine della umana felicità; e quindi non solo quegli atti esteriori, che riguardano la giustizia, ma quegli ancora di altre virtù morali che possono servire al conseguimento del medesimo fine. Quindi è, che le leggi civili nè comandano nè possono comandare gli atti puramente interni, appunto perchè questi non possono servire al fine della pubblica temporale felicità, al qual fine punto non valgono quegli atti, che vengono dal solo animo e mente concepiti e consumati, onde non hanno che fare colla polizia e tranquillità esteriore, a cui sola è ordinata la podestà legislativa umana.

Se accada la concorrenza di due Leggi o di due precetti, uno naturale o divino, umano l'altro, l'uno dei quali impedisca l'osservanza dell'altro, o non possano insieme amendue osservarsi, in tal caso la Legge o precetto naturale e divino all'umano deve prevalere, che in allora cessa di obbligare. Imperciocchè le umane Leggi debbon essere subordinate sempre e posposte alla Legge naturale e divina. Se trattasi di un infermo posto in grave necessità della sua assistenza, il precetto di assisterlo prevaler deve all'altro precetto della Chiesa di ascoltar messa in giorno di festa. Generalmente poi nella concorrenza di due precetti il precetto della virtù più eccellente debb'essere preferito al precetto d'una inferiore virtù, perchè obbliga più gravemente, ed il precetto negativo al precetto affermativo, perchè « *nunquam sunt facienda mala, ut veniant bona.* »

Sebbene ogni umana Legge debba essere giusta, altramente non deriverebbe dalla Legge eterna, nè avrebbe forza di Legge, tuttavia

non spetta già a ciascun suddito di dar giudizio della giustizia o ingiustizia della Legge, e quindi esimersi dalla di lei osservanza, quando la ingiustizia non sia troppo evidente, e tale la tengano comunemente le persone sagge e pic. Che se nasca il dubbio intorno la giustizia d'una Legge umana, deve onninamente osservarsi per quella regola generale che debba cioè in tal caso presumersi a favore della retta e giusta volontà e disposizione del legislatore.

Sul punto della possibilità, che fra le qualità della Legge viene annoverata, convien avvertire, che quando si dice che una Legge dev'esser possibile ad osservarsi, ciò non ha ad intendersi in questo senso, che la di lei osservanza non debba essere assolutamente impossibile, ma bensì che non sia in guisa difficile, che venga ad essere moralmente impossibile, perocchè secondo Aristotele, *lib. 5 Math. quelle cose che son troppo difficili chiamar si sogliono impossibili*. A cagione di esempio gli atti eroici non sono assolutamente impossibili a praticarsi, ma perchè sono troppo difficili le Leggi umane non hanno a prescriverli a tutta la comunità, benchè in qualche caso possano comandarli a qualche particolare, quando lo esiga il ben comune. La Legge umana dev'essere adattata alla condizione degli uomini, e moralmente possibile alla comunità. L'esercizio di tutti gli atti virtuosi di qualunque sorte non è di tutti, ma di pochi e più perfetti. Niuno per altro ha ad esimersi dall'osservanza di una Legge sotto pretesto d'impossibilità o di soverchia difficoltà. Deve sempre presumersi, quando non consti evidentemente dell'opposto per comune sentimento dei prudenti, che il legislatore abbia fatto una Legge possibile ad osservarsi.

Deve essere la Legge, come abbiamo detto, anche alla religione congruente. Potrà dirsi tale, quando nei suoi precetti ossia affermativi, ossia negativi sarà somigliante al vero culto di Dio, ed alla sua Legge, cosicchè nè comandi ciocchè vieta la divina Legge, nè proibisca ciocchè dessa comanda, nè finalmente permetta quelle cose, che sono di detrimento al culto divino, alla religione ed alla onestà, cui ha sempre d'aver innanzi agli occhi il pio e cristiano Legislatore. Quindi egli è necessario, che le Leggi civili sieno sempre alle divine subordinate, e quindi tendano in guisa al temporale bene e tran-

quillità della repubblica, che non ostino punto, o apportino pregiudizio al bene spirituale dei cittadini, anzi servino loro in ciò di eccitamento e di ajuto: e così più ferma sarà la tranquillità dei cittadini, e più costante il bene della repubblica.

Della Legge umana ecclesiastica.

La Legge ecclesiastica è una disposizione dai Rettori della Chiesa stabilita, ordinata a promuovere il culto di Dio, a conservare in tranquillità la cristiana repubblica, ed a dirigere gli uomini al fine della beatitudine eterna. L'uso vuole che la Legge ecclesiastica appellisi anche Legge canonica, dalla parola *Canone*, voce greca, che vuol dire *Regola*. Quindi ogni Legge potrebbe dirsi canonica, mentre conviene ad ogni Legge l'essere regola degli atti umani; ma dalla consuetudine è stato ciò appropriato alla Legge ecclesiastica. Conviene dessa in molti punti colla Legge civile, ma in molti altresì differisce. Diciam dunque in che convenga ed in che sia diversa.

Conviene la Legge ecclesiastica colla civile in questo, che si l'una che l'altra è Legge positiva umana, cioè che amendue sono fatte da uomini, che ne hanno l'autorità, e quindi ad essa sono necessarie le qualità tutte, cui abbiamo descritte per la Legge civile, cioè che sia onesta, possibile, giusta, conveniente ai luoghi, ai tempi e che sia espediente alla salute. Se non è espediente alla salute, se non è giusta e conveniente ai luoghi ed ai tempi, già cessa di obbligare. Deve essere anche moralmente possibile, cioè non deve alla moltitudine prescrivere atti troppo difficili. Gli atti di puro consiglio, p. e., la castità perpetua, la povertà volontaria ed altre simili opere di perfezione, non si possono dalla Chiesa comandare con Legge assoluta ed universale, sebbene possano imporsi, fatta qualche supposizione. Anzi la Chiesa nemmeno vieta con ispeciali sue leggi o colle censure tutti i vizii e peccati, cui per altro desidera e procura colla voce dei suoi ministri sbandire dai suoi fedeli. Sarebbe ciò troppo gravoso alla fragilità umana, e ridonderebbe piuttosto a distruzione che ad edificazione. Quindi deve la Chiesa quei vizii soltanto e quei peccati proibire e reprimere colle censure, quei che più gravi sono e

più enormi, o possono apportare scandalo o nocumento, e tollerare o dissimulare gli altri.

Differente poi è la Legge ecclesiastica dalla civile primamente quanto al fine: perciocchè il fine della Legge civile è la temporale felicità; laddove il fine della Legge ecclesiastica si è la felicità degli uomini sempiterna. Ciò apparisce chiaramente dalla nozione, che ne abbiamo data, in cui dicemmo essere dessa *ordinata a promuovere il divin culto, a conservare la pace della cristiana repubblica, a dirigere gli uomini alla eterna beatitudine*. Quindi è subordinata alla Legge nuova divina positiva, la quale, come si è detto, ordina l'uomo al fine soprannaturale dell'eterna beatitudine. E da questa diversità del fine fra la Legge ecclesiastica e civile nasce altresì la differenza della podestà di ciascuna; cioè che la podestà ecclesiastica legislativa è assai più eccellente della podestà civile. Imperciocchè essendo il fine della podestà ecclesiastica spirituale, soprannaturale ed eterno, e quindi più eccellente del fine riguardato dalla podestà civile, chi potrà mai dubitare che anche la podestà stessa ecclesiastica non debba essere più eccellente della podestà civile?

Quindi è anche differente la materia dell'una e dell'altra Legge, che deve essere al fine proporzionata. Deve ciascuna prescrivere gli atti di quelle virtù, che al suo proprio fine sono proporzionati, e vietare gli opposti. Dal che ne siegue, che la materia primaria propriissima della Legge ecclesiastica, e non già della civile, sono gli atti delle soprannaturali virtù, e massimamente della fede, ch'è il fondamento di tutto l'edifizio spirituale. Le Leggi adunque tutte che alla fede si riferiscono, sono di sua natura e principalmente ecclesiastiche; perchè la loro materia è tutta spirituale e soprannaturale. Di questo ordine e genere vengono perciò considerate le azioni riguardanti i sacramenti. Quindi anche certe azioni, che per altro sono puramente naturali, come il matrimonio in quanto è un umano contratto, a cagione del loro innalzamento all'ordine spirituale, appartengono alle Leggi ecclesiastiche ossia canoniche. E lo stesso deve dirsi di altre azioni sacre, e di quelle massimamente, le quali prossimamente ed immediatamente riferisconsi al culto di Dio, al vantaggio della Chiesa, all'ingrandimento della fede cristiana ed alla salute delle anime;

e perciò sono materia di canoniche Leggi le persone sacre, i templi, i vasi ed altre cose al divin culto destinate. Quindi anche i vizii, e le prave azioni, che ad esse si oppongono, od offendono e corrompono il divin culto, sono materia dei canonici divieti. Dal che chiaro apparisce essere vastissima la materia delle ecclesiastiche Leggi. Ma, ad onta della sua ampiezza, insegna S. Tommaso con Sant' Agostino nella 1, 2, q. 107, a. 4, che la Chiesa deve astenersi dal far troppe leggi, massimamente trattandosi di quelle che stringono ed obbligano l' università dei fedeli.

*Della obbligazione delle umane Leggi; e del modo di adempiere
siffatta obbligazione.*

Ha il Legislatore umano, generalmente parlando, la podestà di far Leggi, che obblighino nel foro della coscienza anche sotto grave colpa; ed ha conseguentemente obbligo il suddito di ubbidire. Imperciocchè ha il legittimo superiore il diritto di comandare, ed il diritto di essere ubbidito: viola adunque il suddito questo diritto se ricusa di ubbidire: pecca adunque, e pecca gravemente se disubbidisce in cosa grave. Molti sono i testi delle divine Scritture, che comprovano questa verità, sì per le Leggi ecclesiastiche, e sì ancora per le civili. E quanto alla podestà ecclesiastica dice Cristo, al cap. 18 di S. Matteo: « *Si Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus.* » E presso S. Luca, cap. 10: « *Qui vos audit, me audit; et qui vos spernit me spernit.* » E S. Paolo, nella 2 ai Tessalonesi, c. 3: « *Si quis non obedit verbo nostro, hunc notate, et ne commisceamini cum illo.* » Quanto poi alla podestà laica sentiamo il medesimo S. Paolo, nel c. 13 della epistola ai Romani: « *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit . . . Qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit; ideo necessitate subditi estote, non solum propter iram, sed etiam propter conscientiam.* » E nell' *Epist.* a Tito, cap. 3: « *Admone illos et principibus et potestatibus subditos esse, dicto obedire, etc.* » Obbligano adunque in coscienza anche le Leggi umane. Anzi, secondo il sentimento di S. Tommaso, l' obbligare è una proprietà tale, che da essa non può mai essere

separata. Quindi non è in podestà del legislatore l'istituire una vera Legge, che non obblighi sotto qualche colpa. Qui però si presentano alcune questioncelle, alle quali convien rispondere.

Quist. 1. Onde hassi a desumere la gravità o leggierezza del peccato nella trasgressione delle umane leggi?

Rispondo, doversi ripetere dalla gravità o picciolezza della materia, che cade sotto la Legge. Materia grave qui si dice quella, la quale o in sè stessa è grave, o che sebbene grave in sè stessa non apparisca, pure relativamente al ben comune dal legislatore contemplato, e considerate tutte le circostanze, è cosa di gran momento. La comunione pasquale, l'assistenza alla messa nei giorni di festa, il quaresimale digiuno, ed altre cose di simil fatta si hanno per cose gravi da sè ed assolutamente. All'opposto il trasporto di danaro fuori del regno in tempo di guerra, o di grano in tempo di fame o di carestia, e somiglianti altre cose, sebbene assolutamente ed in sè stesse leggiere, gravi sono relativamente al fine, cui il legislatore si è prefisso. Se adunque la materia nell'uno o nell'altro modo è grave, le Leggi di tali cose obbligano sotto grave precetto: e se la cosa passa altrimenti, sotto leggiere solamente. La ragion è, perchè la gravità o parvità della colpa, sotto cui le Leggi obbligano, deve essere proporzionata alla materia delle stesse Leggi. Ma come potrà conoscersi, ed onde raccogliersi, quale sia grave o leggiere materia ossia assolutamente, ossia relativamente?

Potrà conoscersi da questi segni, cioè: 1. Se il legislatore faccia uso nella Legge di parole, che una grave obbligazione esprimano: come allorchè prescrive o vieta *secondo tutta la sua podestà, in virtù di santa obbidienza, sotto la interminazione del giudizio divino, ecc.* Imperciocchè sebbene per indurre una grave obbligazione non sieno necessarie siffatte espressioni, o formole, giacchè basta l'imperio del legislatore: se però appongonsi in una Legge, che può sembrare di poca importanza, ciò è un indizio chiaro, che la materia della Legge, considerate le circostanze, debba aversi per grave. 2. La gravità della materia può altresì raccogliersi dalla gravità della pena, che viene imposta ai trasgressori; come alloraquando il legislatore prescrive o vieta alcuna cosa sotto pena di morte, di privazione di tutti i beni, di

scomunica, ecc. Perciocchè il prudente legislatore per una cosa leggiera non impone mai una pena grave. 3. Si raccoglie ancora dal comun giudizio dei sapienti, o di tutto un popolo. 4. Finalmente dalla consuetudine, la quale è *optima legum interpres*, come si dice al cap. 8, de *Constit.*

Quist. 2. Può il legislatore umano comandare o proibire una cosa grave o assolutamente o relativamente sotto colpa leggiera, o sotto colpa grave una cosa leggiera?

Rispondo 1. Che un legislatore umano non può obbligare sotto colpa grave in una cosa leggiera. Convengono in ciò tutti i Teologi; e la ragione n'è manifesta. Imperciocchè acciò la Legge umana sia giusta deve essere conforme alla Legge eterna e naturale: la Legge eterna e naturale non comanda mai o vieta sotto grave colpa, quando la materia è per ogni capo leggiera, come chiaro apparisce nei precetti, che vietano la menzogna giocosa ed uffiziosa, il piccolo furto, la non grave intemperanza, e simili cose: adunque nemmeno il legislatore umano può mai comandare o proibire sotto grave colpa una cosa di sua natura, e per ogni capo leggiera; e se lo facesse, ciò sarebbe un abuso manifesto della sua podestà.

Rispondo 2. Che non convengono i Teologi nel determinare, se possa un legislatore umano obbligare in materia grave sotto colpa soltanto leggiera. Molti lo negano, perchè sembra loro, che ciò non sia in sua libertà, ma debba uniformarsi alla qualità della materia, la quale essendo grave ricerca, dicono, una grave obbligazione. Ma più probabile a me sembra, che, quando altramente non esigono le circostanze, ed il ben comune (cioè quando la Legge o il divieto non sia necessario al ben comune, mentre in allora non potrebbe obbligare sotto colpa soltanto leggiera) sia in podestà del legislatore imporre una obbligazione sotto colpa soltanto leggiera, sebbene la materia in sé stessa sia grave. La ragione si raccoglie da s. Tommaso, il quale in parecchi luoghi insegna, che le azioni degli agenti liberi non si estendono oltre la loro intenzione. Adunque procedendo la Legge di una cosa altronde, come si suppone, non domandata dalla libera volontà del legislatore, potrà dare ad essa quel grado di obbligazione, che gli piacerà: e siccome potrebbe non fare una tal Legge,

poichè non assolutamente necessaria, come si suppone, al ben comune, così può in facendola obbligare ad essa come più gli piace.

Abbiamo di ciò un esempio chiarissimo nelle Leggi, statuti, o costituzioni di varii ordini regolari. Impongonsi in esse ai rispettivi religiosi cose anzi che no, gravi o sotto peccato soltanto veniale, oppur anche sotto nessuna colpa teologica, ma soltanto sotto pene tassate o da tassarsi. Di tal fatta si è la perpetua astinenza dalle carni in parecchie religioni, il digiuno di sette mesi, ed altre siffatte penalità. Nell'Ordine dei Predicatori le Costituzioni non obbligano a veruna colpa nemmeno veniale, ma alla pena soltanto. Quindi si pretende, che non abbiano ragione di vere Leggi. Ma perchè non si potrà dire, che sieno Leggi penali? No, dicono; perchè la vera Legge deve obbligare in coscienza e non è nemmeno vera pena quella, che non suppone colpa. Ognuna però ben vede, che ciò è un supporre ciocchè è in quistione. La pena nel caso nostro se non suppone una vera colpa teologica, suppone almeno una trasgressione; il che sembra essere sufficiente per asserire, che queste Costituzioni non sono Leggi penali. Ma questa è una quistione, che nulla importa. I sapientissimi Fondatori di certi Ordini prudentissimamente non hanno voluto aggravare i religiosi di tante Leggi obbliganti in coscienza ed a colpa; ma affinchè intendessero con quanta diligenza dovevano osservarsi, prescissero a ciascuna trasgressione la sua pena. Hanno voluto in cotal guisa provvedere nel tempo stesso e alla osservanza delle Leggi, e alla tranquillità delle coscienze. Se però queste non sono Leggi strettamente tali secondo l'idea anche da noi di sopra abbracciata, che non possa darsi vera Legge senza che obblighi in coscienza, lo saranno almeno certamente quelle di quegli Ordini, che obbligano in coscienza sotto colpa però soltanto veniale a certe penalità quantunque gravi, mentre nulla loro manca perchè lo sieno.

Quist. 3. Che peccato è il trasgredire per disprezzo una anco menoma Legge, oppur anche una cosa di puro consiglio, una costituzione dell'Ordine non obbligante a colpa, o una ordinazione d'un superiore?

Rispondo ch'è peccato mortale. Convien distinguere due generi di disprezzo della Legge (lo stesso si dica dei divini consigli, e delle

regole e costituzioni monastiche) con s. Tommaso, e tutt' i Teologi, l'uno comune ad ogni trasgressione, l'altro particolare, cui anche appellano *formale*. Il primo è universale e inseparabile da qualsivoglia volontaria trasgressione; perchè chi trasgredisce la Legge, sempre in qualche maniera la disprezza, o ch'è lo stesso, non la cura. Ma questo disprezzo non è un peccato distinto dalla trasgressione della Legge. L'altro porta seco una malizia speciale distinta dalla trasgressione, per cui cioè chi trasgredisce la Legge lo fa, perchè ricusa di assoggettarsi alla Legge, cui ha a vile, o perchè la giudica vana ed inutile, o perchè sdegnava di sottoporsi al legislatore, ed alla sua Legge: e questo è un peccato distinto dalla trasgressione della Legge; perchè porta seco una speciale grave malizia di trasgredire la regola non per debolezza, o per passione, ma per disprezzo della medesima Legge. Quindi chi pecca per infermità, per isfogo di passione, o per qualsivoglia altra causa anche maliziosa, propriamente non si può dire che pecchi per disprezzo, nè che commetta un peccato distinto, quandanco trasgredisca la Legge molte volte, ed anche per abito. Questa è tutta dottrina del lodato santo Dottore nel luogo poc' anzi citato al terzo. Avverte però egli, che la frequenza delle trasgressioni porta dispositivamente al formale disprezzo: « *Frequentia tamen peccandi dispositive inducit ad contemptum.* »

Adunque chi viola una Legge, una regola, una costituzione monastica per vero disprezzo, sebbene la materia ne sia leggiera od anche leggierissima, sempre pecca mortalmente. E la ragion' è, perchè in tal caso l'oggetto del peccato non è già la parvità della materia, ma il disprezzo della Legge e del superiore, a cui viene recata una grave ingiuria.

Quist. 4. Obbligano le Leggi puramente umane anche con pericolo della vita, o di grave danno?

Rispondo 1. Che per lo più non obbligano, quando sieno puramente umane; poichè se comandano, come spesse fiate accade, o vietano ciocchè spetta alle Leggi divine, oppure al diritto naturale, parlar si deve in altro modo. Obbligano in tal caso o sempre o per lo più anche a costo della vita, o di altro qualunque gravissimo danno, quando cioè ciocchè si comanda, oppur si vieta è intrinsecamente

buono o cattivo; o disdice alla natura ragionevole, come si disse parlando della Legge naturale. La ragion è, perchè ciocchè è di sua natura illecito e pravo, non cessa mai di esser tale: e quindi dobbiam piuttosto morire che non adempiere siffatte Leggi.

Ma se sono diffatti puramente umane cosicchè non vietino se non cose che non sono cattive se non in quanto sono vietate dalle umane Leggi, ella è dottrina presso i Teologi approvatissima, che per lo più non obblighino, se si tratta di perdere la vita, o d' incontrare altro grave nocumento. La ragion' è, perchè in tal caso l' umano precetto trovasi in concorso d' altro [precetto più grave, cioè del precetto naturale di conservare la propria vita, o di allontanare da sè un grave danno, cui nè vuole, nè può infrangere, o disciogliere un legislatore umano. Quindi per consuetudine della Chiesa, e per consentimento di tutti i Teologi nè la Legge del digiuno, nè quella di ascoltare la messa nei giorni festivi, nè l'altra di recitare le ore canoniche, nè quella di osservare in certi giorni l'astinenza delle carni, ecc., obblighano con pericolo della vita, o di grave nocumento.

Rispondo 2. Che le Leggi umane possono talvolta obbligare, ed anche obblighano con pericolo della vita. Eccone la manifesta ragione. Nella umana repubblica deve ammettersi quella podestà, ch' è necessaria alla propria conservazione ed al bene comune suo proprio; altramente alla medesima non sarebbe stato sufficientemente provveduto. Ora al conseguimento di questo fine non è soltanto utile, ma eziandio talvolta necessario il fare o omettere certe cose, il fare le quali, o l' ometterle porta seco il pericolo o d' un grave danno, o anche della morte stessa. Adunque talvolta obblighano le umane Leggi anche con siffatto pericolo. Quindi può in alcun caso il Vescovo comandare ad un sacerdote suo suddito di amministrare i sacramenti a persone infette di mal contagioso. E parimenti un generale di armata può comandare ad un soldato che faccia sentinella, e non abbandoni la sua stazione in tempo di guerra, senza verun riguardo all' imminente pericolo.

Ecco i casi, nei quali le Leggi umane obblighano con tal pericolo.

1. Quando trattasi del ben comune della repubblica, a cui apporterebbe un grave pregiudizio non osservandosi la Legge; oppure come altri dicono, allorchè ciò che dalla Legge viene comandato è di tale e

tanta importanza, e cotanto conducente al ben comune, che nella prudente estimazione debba preferirsi anche alla vita di questo o di quell'altro cittadino. 2. Quando non si può preterire l'osservanza nella Legge senza un grave scandalo del prossimo. 3. Finalmente ogniqualvolta la violazion della Legge ridondasse in dispregio della fede, della religione, o della legittima podestà. A cagione di esempio viene minacciata la morte ad una persona se non lascia di ascoltare la messa in giorni di festa, o se non mangia carne in giorno di digiuno o di astinenza, e ciò in onta della cattolica religione, in dispregio della ecclesiastica podestà; oppure in quelle circostanze, nelle quali trasgredendosi il precetto si esporrebbero i misteri della cristiana religione alla derisione degl'infedeli, al ludibrio d'uomini malvagi: in allora deve questa persona incontrare piuttosto la morte, che non osservare la Legge.

Quest. 5. Obbligano le Leggi fondate nella presunzione di diritto, o di fatto?

Prima di rispondere avverto, che la presunzione è di due sorta, cioè altra di diritto, la quale altresì appellasi presunzione di pericolo, ed altra di fatto. In questa si presume, o si suppone alcun fatto in particolare o già esistente, o passato, p. e., un matrimonio valido fra due persone; in quella per lo contrario si presume o suppone un pericolo comune e facile di qualche male, che dalla tale o tale azione possa avvenire. Quindi ne nasce, che alcune Leggi stanno fondate nella presunzione di fatto, ed altre nella presunzione di diritto, ossia del pericolo. Nelle prime il legislatore presuppone un fatto, ed in esso le fonda, laddove nelle seconde senza presupporre alcun fatto, le fonda in un giudizio moralmente certo di un probabile pericolo che sovrasta, d'alcun grave male nell'esercizio delle date azioni, cui colle sue Leggi, per le quali vieta, vuole da' suoi sudditi allontanare. Ciò posto.

Rispondo 1. Che le Leggi fondate nella presunzione di un fatto, non obbligano, se il fatto non sussiste. La ragione è manifesta; perchè cessando la verità del fatto o della circostanza avuta in mira dal legislatore, cessa della Legge ogni motivo: e quindi cessa altresì la Legge stessa. Diffatti questa è una specie di Legge condizionata: ed il prudente legislatore vuole posta la verità del fatto, per cui unica-

mente a farla si è determinato, e non la vuole quando il fatto non si avvera. Eccone un chiaro esempio: Un principe, sulla presunzione che una città vicina al suo regno nodrisca contro di lui un animo ostile, fa una Legge, per cui vieta a tutti i suoi sudditi ogni trasporto di grano a quella città; se la cosa è chiara, se la speranza dimostra, che il principe è in errore, e si appoggia su d'una falsa presunzione, siffatta Legge non obbliga. Perocchè manca in allora della Legge il fondamento; e manca parimenti nel legislatore la intenzione di obbligare i suoi sudditi, perchè la verità non corrisponde alla presunzione.

Quindi è, che una donna, la quale sa di certo d'aver celebrato invalidamente il matrimonio con Sempronio, non è tenuta e non può lecitamente ubbidire il Vescovo che le comanda, ancorchè sotto pena di scomunica, di rendere il debito al supposto marito; perchè siffatto comandamento è fondato nella presunzione del fatto, cioè che il matrimonio con Sempronio celebrato sia valido, il che è falso. È dessa anzi tenuta a perdere piuttosto la vita che a fornicare con un uomo che non è suo marito, e se mai venisse diffatti scomunicata, soffra umilmente e pazientemente, ma si astenga costantemente dal rendere il debito. Procuri d'illuminare il Vescovo dell'errore di fatto, in cui si trova.

Rispondo 2. Che le Leggi fondate sulla presunzione del diritto, ossia del pericolo, obbligano sempre, vale a dire anche nel caso, in cui relativamente ad alcun particolare cessasse il pericolo, che alla Legge ha dato motivo. Così i Teologi comunemente. La ragion è, perchè sempre, anche nel detto caso, sussiste della Legge il vero e principal motivo: perciocchè sebbene per accidente non vi sia il pericolo in questo caso particolare, v'è però d'ordinario e per lo più per indole e natura della stessa azione; il che è stato della Legge il vero principal motivo. Ridonda ciò nel comun bene, il quale ricerca e vuole, che si vietino le azioni per lo più pericolose, e che alla Legge che le vietano tenuta sia anche quella persona particolare, rispetto a cui in qualche caso cessa il pericolo; altrimenti ognuno di leggieri presumerebbe, che nel dato caso cessi riguardo a sè il pericolo, e quindi la Legge non avrebbe più vigore, nè si provvederebbe al comun bene. È tenuto dunque alla Legge altresì quegli, in cui per

accidente cessa il pericolo: perchè così richiede il ben comune, e perchè la Legge, che secondo S. Tommaso riguarda ciò, che *in pluribus accidit*, sempre obbliga e sussiste.

Quindi la Legge del Concilio di Trento, che vieta i matrimonii clandestini a cagione del pericolo delle frodi, degl'inganni, dei danni, degl'incomodi, e di altri inconvenienti, che pur troppo possono e sogliono avvenire (ov'è accettata) sussiste ed obbliga in ogni caso, sebbene rispetto a Tizio o a Sempronio non sussista di tali cose il pericolo. Il Concilio ha fatto sulla presunzione del pericolo una Legge assoluta ed universale, che obbliga tutti, ed in ogni caso. Così pure la Legge, che vieta la lettura di certi libri pei pericoli che sovrastano a chi li legge, obbliga tutti, e dalla di lei osservanza non è eccettuato nemmeno quegli, per cui cessa tali pericoli. Esige il ben comune, che la Legge sempre sussista, ed obblighi eziandio in simili casi particolari, affinchè sulla presunzione della cessazione dei pericoli, non cada a terra alla fine una Legge sì giusta e sì necessaria.

Quest. 6. In qual maniera hanno ad adempersi le umane Leggi?

Rispondo, che le umane Leggi, le quali comandano si faccia alcuna cosa (giacchè quelle che vietano qualsivoglia azione bastevolmente si osservano coll'ommettere l'atto proibito) hanno ad adempersi *humano modo*, cioè con atti voluntarii, e secondo il fine intrinseco delle Leggi stesse, il qual fine dall'oggetto della Legge non si distingue. Quindi niuna Legge si osserva veramente cogli atti fatti per forza e per una estrinseca violenza. Se alcuno, che non vuole ascoltar messa, viene contro sua volontà violentato a starsene in chiesa, in tempo in cui celebrasi il divin sacrificio, non soddisfa al precetto, nè osserva la Legge; come neppure adempie la Legge del digiuno chi è costretto suo mal grado a digiunare per mancanza di cibi. Gli atti adunque per adempiere la Legge debbono essere voluntarii.

Ma quale volontà o intenzione sarà necessaria per adempiere la Legge *humano modo*? La volontà o intenzione è di due sorta; una cioè, per cui s'intende l'osservanza del precetto, e l'altra, per cui s'intende l'esecuzione del precetto. La prima, secondo tutti i Teologi con S. Tommaso nella 2, 2, q. 104, a. 3 al 2, non è necessaria; ma per adempiere il precetto basta la seconda. Imperciocchè la Legge

non comanda di fare l'atto come comandato, o con intenzione di soddisfare al precetto, ma di fare l'atto volontariamente. Quindi se alcuno non ricordandosi e non riflettendo essere giorno di festa, assiste divotamente alla messa, adempie il precetto, nè è tenuto ad ascoltare un'altra messa.

Inoltre abbiamo detto, che la Legge ha ad osservarsi secondo il fine intrinseco della medesima. Il fine di un precetto, o di una Legge altro è intrinseco, ed altro estrinseco. Il fine intrinseco altro non è se non l'oggetto, ossia la cosa stessa dal legislatore comandata: l'estrinseco è quello, cui lo stesso legislatore può ulteriormente prefiggersi. È sempre necessario l'intendere il primo fine, e lo intende e riguarda sempre chi nelle debite maniere eseguisce l'opera comandata. Chi a cagione di esempio ascolta la messa o recita le ore canoniche attentamente e divotamente, il che è di sostanza della orazione, adempie la Legge. Ma non siamo tenuti ad intendere nell'adempimento della Legge il fine estrinseco, cui si prefiggesse il legislatore se non nel caso, in cui nella Legge stessa si facesse di questo fine un'espressa menzione: perciocchè in tal caso diviene lui stesso materia della Legge, e fine di essa intrinseco. Il legislatore, p. e., comanda un digiuno, o una preghiera affine di tener lontana qualche pubblica calamità, o per ottenere dal Signore alcuna grazia pel bene della comunità, in questo caso bisogna digiunare o pregare per questo espresso fine.

Quist. 7. Si può egli mai soddisfare ad un precetto con un atto depravato e corrotto dal fine o da qualche circostanza?

Rispondo, che non mai. E ciò ha luogo massimamente nei precetti divini ed ecclesiastici, i quali prescrivono sì l'atto, e sì ancora l'onestà dell'atto, e non già nei precetti umani civili. Di questi ultimi il fine altro non è se non l'esterna polizia dei cittadini, e la tranquillità della repubblica; e quindi al conseguimento di questo fine altro non si richiede salvo che la nuda osservanza dei precetti o della Legge. Ma all'opposto il fine della divina ed ecclesiastica Legge essendo la salvezza eterna, ed il bene delle anime, fine conseguentemente spirituale e soprannaturale, si richiede, che facciansi le cose comandate in guisa, che possano a questo fine riferirsi. Quindi è, che se si adem-

pia il precetto della Chiesa per un fine o con una circostanza viziosa e cattiva, la quale corrompa l'opra stessa, e la renda viziosa, il precetto non si adempie. Se a cagione di esempio un giovinastro va in chiesa ad ascoltare la messa pel fine ed intenzione di pascere la sua curiosità e passione colla vista d'una donna, e non già per dare a Dio culto ed ossequio; con questo suo pravo fine corrompe l'atto, lo rende vizioso, e quindi non soddisfa al precetto. Altra cosa sarebbe, se mentre alcuno ascolta la messa attentamente e divotamente, mosso dalla curiosità volge l'occhio a mirare una donzella. Questa circostanza rende bensì vizioso in quell'atto chi mira siffatto oggetto, ossia l'operante, ma non rende viziosa l'opera stessa di assistere alla messa, cui può fare ugualmente per motivo di religione.

Quist. 8. È egli reo di peccato chi appostatamente mette un impedimento per essere quindi immune dalla osservanza della Legge?

Rispondo che sì. La ragione è chiarissima. Perciocchè chi mette a bella posta un impedimento con la prava intenzione di sottrarsi alla osservanza della Legge, dichiara abbastanza la cattiva disposizione di animo, che ha di non osservarla, ed opera in fraude della Legge, *quae nemini patrocinator*. Quindi se taluno contraesse a bello studio qualche infermità per essere dispensato dal digiuno, o dall'astinenza delle carni, non potrebbe per verun modo scusarsi da peccato. Anzi io tengo per cosa certa, che pecchi contra la Legge anche quegli il quale intraprende un'opera non necessaria, e lo fa in tempo, nel quale obbliga il precetto, per cui resta impedito dall'osservarlo; oppure non toglie l'impedimento cui può levare senza suo grave danno.

Quist. 9. Si possono adempiere o con un solo atto, o nel tempo stesso due precetti?

Rispondo 1. Che possono talvolta adempiersi con uno stesso e solo atto due precetti, e talvolta no; e ciò dipende dalla volontà del legislatore. Imperciocchè essendo la di lui volontà tutta la ragione della Legge o del precetto, se dal fine, dalle circostanze, dalla natura dell'opera comandata, e dal comune senso delle persone pie possa raccogliersi prudentemente, che il legislatore si contenta di un atto solo per l'adempimento di più precetti, in tal caso con un unico medesimo atto si soddisferà a più precetti; altrimenti si dovrà dire tutto

l'opposto. Daremo di questa dottrina lo schiarimento con alcuni esempi. Prescrive p. e., il Sommo Pontefice il digiuno per l'acquisto del giubileo; prescrive il confessore ad un suo penitente d'ascoltare la messa ogni giorno per un anno intero senza esprimersi nulla più. Nel primo caso può uno soddisfare, se i prescritti digiuni accadano nella quaresima, con uno stesso digiuno e alla Legge del digiuno quaresimale e alla condizione prescritta per l'acquisto del giubileo: l'altro poi non è tenuto nei giorni di festa fra l'anno occorrenti di ascoltare più d'una messa, cosicchè con una sola messa in tali giorni soddisfa e al precetto della Chiesa, e a quello del confessore. Così pure per comune consentimento con una sola messa si soddisfa al precetto ecclesiastico, quando in giorno di domenica ricorre altra festa di precetto. Per lo contrario, se alcuno fa voto di osservare un digiuno, o il confessore prescrive di ascoltare una messa ad un penitente; nè il primo adempie il suo voto con un digiuno dalla Chiesa comandato, nè il secondo con una messa già prescritta in giorno di festa. Di ciò altra ragione non si può addurre salvo che dal comun senso e dalle circostanze si raccoglie tale essere la mente del legislatore.

Rispondo 2. Che puossi nel tempo stesso soddisfare a due precetti diversi, se l'adempimento di uno non impedisce l'adempimento dell'altro. La ragion' è, perchè nei precetti, nei quali non suol prescriversi la diversità di tempo, ma semplicemente l'adempimento dell'opera prescritta, non v'ha cosa che si opponga al poter fare nel tempo stesso tutto quel tanto viene prescritto da più precetti. Quindi nel tempo medesimo per comune sentenza può taluno ascoltare la messa di precetto, e recitare le ore canoniche alle quali è tenuto, perchè l'attenzione all'uffizio divino non impedisce l'attenzione alla messa. Non è così di una persona che volesse nel tempo stesso confessarsi, e ascoltare la messa di precetto: perocchè l'attenzione e applicazione necessaria a dichiarare nel debito modo il numero, la specie, la gravità e circostanze dei peccati impedirebbe l'attenzione alla messa.

Quist. 10. È tenuto ad adempiere una parte del precetto chi non può osservarlo tutto?

Rispondo che sì. Ciò è stato espressamente definito da Innocenzo XII colla condanna della seguente opposta proposizione: « Qui

non potest recitare matutinum et laudes, potest tamen reliquas horas, ad nihil tenetur; quia major pars trahit ad se minorem. E Benedetto XIV con due suoi decreti ha condannato e vietato l'uso di quella sentenza, la quale insegnava, che i dispensati dall'astinenza delle carni non erano tenuti ad un'unica refezione ossia pasto nella quaresima e negli altri digiuni di precetto. Adunque ognora che la materia delle Leggi umane è divisibile, o composta di più parti, chi non può osservarle interamente ed in tutta la loro estensione, deve adempierle per quella parte, cui può osservare: perciocchè corre per tutte la stessa ragione, e tale deve presumersi essere la mente del legislatore.

Della legge penale, irritante, e dei tributi.

La Legge umana è di tre sorta, cioè precettiva, penale e mista. La Legge puramente precettiva si è quella, per cui viene comandato si faccia o ometta la tale o tale cosa senza fare veruna menzione di pena contro ai trasgressori, quale è quella a cagione di esempio di ascoltare la messa nei giorni di festa, o di digiunare la quaresima, e nelle vigilie comandate. La puramente penale è quella, che stabilisce una data pena contro quelle persone, che faranno una data cosa, o la ometteranno. Tale sarebbe quella Legge, che fosse nei seguenti termini espressa: chi trasporterà del grano fuori della patria o del territorio, pagherà di pena venti zecchini. La mista finalmente si è quella ch'è insieme e precettiva e penale; cioè che comanda di fare o non fare la tale azione, e di più impone la pena contro dei trasgressori. Le pene, che possono o sogliono opporsi contro i trasgressori della Legge, altre sono positive, com'è il pagare una data somma di danaro, la condanna alle carceri, alla galera, alla morte; ed altre puramente privative, quelle cioè, che puniscono i trasgressori colla privazione di qualche bene, come di un uffizio, di una dignità, di un grado, della partecipazione de'beni della Chiesa, o della repubblica. Altre anche talvolta sono mischiate di positive pene, e di privative, come sono quelle, le quali impongono ai trasgressori alcuna pena positiva, come l'esilio e la perdita insieme dell'uffizio, della dignità, del benefizio, o della partecipazione de'beni comuni. Ciò posio:

È certo presso tutti, che la Legge umana puramente precettiva obbliga a colpa cioè sotto reato di colpa, perocchè le Leggi umane, come si è detto, obbligano in coscienza. Si deve altresì da tutti accordare, che anche la Legge mista obblighi sotto peccato o mortale o veniale a misura della gravità della materia, e ciò per la stessa ragione, che sembrami evidente. Imperciocchè qualsivoglia umana Legge contiene un vero precetto emanato da una legittima autorità, per cui ogni suddito è tenuto a fare o omettere l'azione imposta o vietata sotto reato di colpa. Tale diffatti è la Legge mista, poichè per quella parte almeno, ch'è precettiva, contiene anch'essa un vero precetto, che obbliga in coscienza, e se non lo contenesse, sarebbe una Legge puramente penale. Adunque lo contiene, e conseguentemente obbliga in coscienza.

Quanto alla Legge puramente penale, quella cioè nella quale sta espressa soltanto la pena, e non già il precetto del legislatore, parecchi Autori sostengono, che tal fatta di Leggi non obblighi per se stessa se non se a sottostare alla pena. *Per se stessa*, io dico, perciocchè tutti poi confessano, che obbliga altresì sotto reato di colpa, allorchè cioè viene comandato o vietato dalle umane Leggi sotto tale pena, viene anche prescritto o proibito dalla Legge o naturale o divina positiva, o da altra umana Legge o superiore o antecedente. A questa però dev'essere preferita la opposta sentenza. La ragione è, perchè la trasgressione delle Leggi penali è certamente una disubbidienza, la quale è sempre peccato. Ma oltracciò chi non vede che siffatte Leggi, sebbene espressamente niente comandino, niente vietino, contengono nondimeno implicitamente qualche precetto, quello cioè, per la cui osservanza stabiliscono la pena? Imperciocchè egli è chiaro, che ogni qualvolta il legislatore nel momento, in cui fa la Legge, stabilisce la pena contro dei trasgressori, s'intende facilmente senza che di più si esprima, che vuole col fatto stesso comandare o vietare, che vuole essere ubbidito, che non vuole si faccia l'azione vietata, e perciò stabilisce la pena contro de' trasgressori. E perchè mai il legislatore stabilisce tal pena? Certamente affinchè i sudditi pel timor della pena, ubbidienza prestino alla Legge, e per indurli con più efficacia a sottomettersi, e ad adempiere la legge. Dirà, a

cagion di esempio, un superiore : *Chi di notte porterà armi, sia posto in prigione.* Chi non vede che questo è un divieto di portar armi di nottetempo, sebbene materialmente colle parole non sia espresso? E come se dicesse : *Proibiamo di portar armi in tempo di notte, e se alcuno le porterà, sia fatto prigione.*

Deve però da questa regola eccettuarsì il caso di una Legge penale disgiuntiva. Può accadere, sebbene sia cosa rarissima, che il Legislatore nel far la Legge faccia uso di questa o somigliante formola : niuno estragga grano dalla città, o se lo estrae paghi trenta zecchini. Consta dalla formola di questa Legge, essere mente del legislatore di non obbligare precisamente a non estrarre dalla città il grano, ma disgiuntivamente o all'una o all'altra cosa, cioè o a non estrarlo, o a sborsare trenta zecchini. Quindi in tal caso non sarebbe il suddito tenuto sotto reato di colpa a non estrarre dalla città il grano, quando fosse disposto a pagare la pena. Perciocchè quando il legislatore nella sua Legge parla disgiuntivamente, si suppone, che lasci in arbitrio dei sudditi di eleggere quella parte, che più loro piace. Ma è però sempre vero, che siffatta Legge espressa disgiuntivamente obbliga a qualche cosa sotto peccato, cioè o ad una parte o all'altra. Ma rarissime sono le Leggi sotto tal forma.

Nelle Leggi miste dalla qualità della pena in esse stabilita si raccoglie la gravità della colpa. Ciò è chiaro, se si tratti di Legge ecclesiastica. Imperciocchè è cosa manifesta, che quelle Leggi ecclesiastiche, le quali alcuna cosa prescrivono sotto pena di scomunica maggiore, sempre obbligano sotto grave colpa; perchè questa pena non s'impone, nè si contrae se non se per un peccato mortale, come insegnano comunemente i Teologi e i Canonisti. Quelle poscia, che seco non portano se non la pena della scomunica minore, in forza di questa pena non si inferisce, che la trasgressione della Legge sia mortale, perchè può questa incorrersi eziandio per colpa puramente veniale. In tal caso adunque deve considerarsi la gravità o parvità della materia soggetta alla Legge, cosicchè se la materia comandata è grave, grave sarà la trasgressione, e se la materia è lieve, leggiera altresì sarà la violazione, come insegna la comune sentenza. Quanto alle altre censure d'irregolarità, di sospensione, d'interdetto,

diciamo colla più comune e più fondata opinione, che sono segni d' obbligazione sotto grave colpa, come pure la degradazione, la deposizione, e la privazione della ecclesiastica sepoltura; perchè sono pene che non s' impongono se non per grave colpa. Pene assai gravi sono in sè stesse, poichè privano di gran beni spirituali i trasgressori, che indicano conseguentemente la volontà del legislatore d' imporre una grave obbligazione.

Lo stesso si dica delle Leggi civili, allorchè comandano, o vietano alcuna cosa sotto gravi pene, come di morte, d' infamia, di galera, di carcere perpetuo, di perdita di tutti i beni, ecc. Obbligano siffatte Leggi sotto colpa mortale. Imperciocchè dobbiamo tenere per cosa certa, che i legislatori procedano ragionevolmente allorchè fanno le Leggi. Ora procederebbe il legislatore contro la retta ragione nell' imporre pene sì gravi a persone, che non commettono veruna colpa, o colpa soltanto leggiera. Adunque indica grave colpa l' imposizione di gravi pene. Diffatti qual torto pensare non sarebbe mai il credere, che i principi non intendano di obbligare sotto grave colpa i sudditi in quelle Leggi, per la cui trasgressione impongono sì gravi pene? Se interrogheremo tutti i principi e re, se intendano di legare le coscienze dei sudditi sotto grave colpa nelle loro Leggi, la cui osservanza prescrivono sotto pena di morte, niuno si troverà, che non risponda di volerlo onninamente; mentre sanno di averne da Dio la podestà per una parte, e per l' altra sanno ancora di essere questo il vincolo principalissimo di obbligare i sudditi morigerati. Quindi si deve raccogliere, che peccano gravemente quelle persone, le quali trasgrediscono le Leggi, che vietano d' introdurre o di estrar certe merci sotto pena o di esilio, o della perdita dei beni, o di prigionia perpetua, o d' infamia, ecc.

Qui si può ricercare, se il trasgressore sia in obbligo di pagare l' imposta pena innanzi, oppur solamente dopo la sentenza del giudice. Convien distinguere pena da pena, ed osservare della Legge le espressioni. Se le pene sono ecclesiastiche, e sieno espresse in guisa, che tosto debbano incorrersi, convengono gli Autori, che non debbasi aspettare la sentenza del giudice, ma che tosto s' incorrano. Quando a cagione d' esempio si dice: Chi farà od ommetterrà la tal cosa

« *ipso facto excommunicationem incurrat* ; » oppure: « *absque alia sententia suo beneficio sit privatus* ; » oppure: « *ipsum excommunicamus, beneficio privamus, ecc.*, » incorronsi le pene col fatto stesso e prima della sentenza del giudice. Allora poi non s' incorrono prima della sentenza o dichiarazione del giudice, quando, p. e., si dice: « *Praecipimus... sub poena excommunicationis*, » oppure « *sub poena privationis beneficii*. » Che se intorno all' espressioni della Legge diligentemente considerate nasce un prudente dubbio se contengano o no le Leggi una pena da incorrersi col fatto stesso, oppur solamente dopo la sentenza del giudice, in tal caso deve aver luogo quella regola del diritto, « *in poenis benignior est interpretatio facienda*; » e la pena deve giudicarsi del secondo genere.

Ma prescindendo da tali pene ecclesiastiche, e parlando delle pene generalmente, danno i Teologi di comun consenso questa dottrina, che può seguirsi con sicura coscienza. 1. Se la Legge ingiunge da imporsi qualche pena, il trasgressore non è tenuto a portarla prima della sentenza del giudice. 2. Se la pena della Legge tassata non è da imporsi, ma già imposta, cioè non è *ferendae*, ma *latae sententiae*, come parlano i Teologi, ma che però ricerca qualche azione del trasgressore, ordinariamente non è ad essa tenuto prima della sentenza o dichiarazione del giudice, com'è la pena del carcere, dell' esilio, o pena pecuniaria, ecc. Imperciocchè ella è cosa dalla umana consuetudine affatto aliena, che chi ha commesso un fallo, o ha trasgredito una Legge da sè stesso vada in prigione, o in esilio, o paghi la pena pecuniaria. Seguita poi la sentenza o dichiarazione del giudice deve sottoporsi alla pena, andare in esilio, pagare la pena pecuniaria, e soffrire le altre pene, purchè però l' azione stessa, esercitata da sè medesimo, non sia illecita e ripugnante alla umanità. In tal caso anche dopo la sentenza del giudice il trasgressore non è tenuto ad eseguirla. Quindi un reo condannato ad essere strangolato, non è tenuto nè deve strangolarsi da sè medesimo, e chi fosse condannato a morire di fame, non sarebbe tenuto ad astenersi dal prendere cibo, quando gliene venisse offerto. Basta adunque che il reo sopporti pazientemente la pena fattagli soffrire dal ministro della giustizia.

Mettono alcuni fra le Leggi penali le Leggi irritanti, sebbene non

sieno propriamente Leggi penali. Leggi irritanti appellansi quelle, le quali dichiarano nullo ed invalido qualche atto ossia pel foro esterno, ossia anche pel foro della coscienza. Esservi nella Chiesa e nella repubblica la podestà di annullare gli atti e renderli invalidi o col prescrivere certe formalità e solennità la mancanza delle quali tolga dell'atto il valore e la obbligazione, oppure rendendo certe persone inabili a certi atti determinati, non si può dubitarne: perciocchè talvolta il comun bene e la tranquillità dei cittadini lo esige, mentre in altra maniera non possono alcuna fiata tenersi lontane le frodi, i pericoli, ed altri gravi incomodi. Ne abbiamo un esempio chiarissimo nel Concilio di Trento, che per ragioni giustissime ha vietato la celebrazione del matrimonio senza la presenza del parroco e di due testimonii, e fatto senza la loro presenza lo ha dichiarato invalido e nullo.

Sono di due generi le Leggi irritanti, cioè altre, che rendono col fatto stesso invalida l'azione o il contratto; ed altre, che prescrivono l'annullazione da farsi dal giudice competente. Le prime sogliono esprimersi con queste formole: l'atto sia invalido col fatto stesso, « *actus sit ipso facto nullus*; » oppure sia nullo, non fatto, o abbiassi come non fatto, « *irritus, infectus, pro infecto habeatur*. » Le altre poi parlano così: Se l'atto o il contratto venga fatto nella tal maniera o senza le tali formalità, venga reciso, annullato, cancellato, « *si hoc modo actio fiat, irritetur, rescindatur, abrogetur, etc.* » Non è però sempre all'annullazione necessario, che espressamente l'atto o il contratto venga dichiarato nullo ed invalido: basta che si prescriva la tal forma o condizione, e si comandi di osservarla in guisa, che non apposta ne segua del medesimo la nullità.

Non sempre le Leggi irritanti obbligano la coscienza, ma l'obbligano non rade volte. Ma come ciò potrà conoscersi? Due sono i segni principali, onde sapere se le Leggi nel tempo stesso, in cui annullano gli atti, anche gli proibiscono in guisa che pecchi chi gli pratica. Il primo si è, alloraquando l'atto in forza del suo oggetto e natura è tale, che il volerlo eseguire, mentre non può ciò farsi validamente, è cosa turpe e contro la retta ragione. Ciò sembra aver luogo massimamente in materia di religione, ossia nelle azioni sacre e in materia di giustizia; perocchè il fare un'azione sacra invalida e

nulla è un sacrilegio, perchè ripugna alla riverenza dovuta alle cose sacre. Parimenti in materia di giustizia il fare alcuna cosa, la quale essendo invalida e nulla contiene una ingiustizia, non va esente da peccato; come se taluno eleggesse un altro al dato uffizio senza la formalità essenziale, senza di cui l'elezione è invalida. Così un giudice, p. e., quando pronunzia in giudizio la sentenza non può senza ingiustizia, e conseguentemente senza peccato omettere alcuna cosa al valore di essa necessaria. L'altro segno si è, quando viene dalla Legge vietato l'atto stesso, e al divieto si aggiunge l'annullazione; perchè in tal caso questa Legge obbliga, come obbligano le altre Leggi. Ne abbiamo l'esempio nel Concilio di Trento, che vieta primamente di far professione innanzi il tempo dell'età stabilito, e quindi poi annulla l'atto eziandio della professione. Quando poi non concorre alcuno di questi due segni, la Legge non obbliga la coscienza ad osservare la forma nell'atto prescritta. Sarà in allora la Legge puramente irritante.

Ma qui è necessario avvertire, che sebbene la Legge puramente irritante non obblighi nel foro della coscienza; se però l'atto dichiarasi invalido e nullo *ipso facto*, obbliga a tutte quelle cose, che per sè stesse sieguono dall'annullazione: perciocchè siffatta Legge, annullando l'atto, priva nel tempo stesso l'atto medesimo d'ogni uso morale, e quindi vieta il farne uso, che conseguentemente diviene non solo invalido ma anche illecito. Ecco di ciò un esempio. S. Pio V ha stabilito, che i benefiziati, i quali non recitano le ore canoniche, non conseguiscano i frutti, *non faciant fructus suos*, ed annulla conseguentemente l'acquisto di tali frutti. Questa Legge obbliga in guisa, che rende invalido ed illecito l'uso di tali frutti, giacchè niuno può far uso a proprio vantaggio di una cosa che non è sua. Se poi l'atto non è annullato ma da annullarsi, non obbliga prima della sentenza del giudice, e quindi valide e lecite sono tutte quelle cose, che sono conseguenze dell'atto prima di tale sentenza, la quale seguita che sia, tutte le conseguenze divengono illecite.

Leggi penali sono in certa maniera anco le Leggi delle gabelle e dei tributi. Di queste per ultimo dobbiamo parlare. Il tributo, sotto il qual nome s'intende ogni genere d'imposizione e gravezza pub-

blica, è di tre sorti, cioè altro reale, altro personale ed altro misto. Il reale è quello che pagasi pei campi o fondi immobili. Il personale quello che dassi per ragion della persona, e appellasi censo, secondo quel passo di S. Matteo, c. 22: « *Licet census dare Caesari, an non?* » Il misto quello che si paga per cose massimamente mobili e persone. Hanno i principi la podestà d'imporre e di esigere dai proprii sudditi i tributi, nè se ne può dubitare: « *Reddite*, dice S. Paolo, Cor. 13: *omnibus debita: cui tributum, tributum: cui vectigal, vectigal, etc.* » E perchè, dice s. Tommaso sopra questo passo, il tributo pagasi ai principi « *pro generali regimine, quo patriam in pace et quiete conservant.* » Ecco della podestà dei tributi, ed insieme della loro convenienza, onestà e necessità il fondamento principale suggerito con tali parole dal santo dottore. Abbisognano i principi dei sussidii dai loro sudditi per ben amministrare e reggere la repubblica, e per supplire a tante spese, che sono a tale uopo necessarie. Adunque la Legge di natura stessa detta e prescrive, che i popoli paghino i tributi ai principi, che esigono, affine di adoperarsi e d'invigilare ai loro comodi, di proteggerli, di difenderli, e di mantenere fra loro e contro i nemici la tranquillità e la pace. Perciò tenuti sono in coscienza a pagarli; e s'ingannano a partito quei sudditi, i quali credono di non aggravare la loro coscienza nel non pagare i tributi, o nell'esimersi con frodi ed artifizii dal pagarsi.

Quindi devono pagare i tributi, quando consta che dal principe sono stati imposti, quand'anco non vengano ricercati. Così insegna la comune e vera dottrina. La ragione è, perchè la Legge giusta obbliga in coscienza ad adempierla ancorchè nessuno a farlo ci ammonisca e ci spinga, come ancorchè nessuno ce lo ricerchi siamo tenuti a pagare i debiti, cui abbiamo contratti. Così pure nascendo il dubbio se sia o no giusto qualche tributo, si deve pagare, perchè nel dubbio deve sempre presumersi a favore del superiore, che ha diritto e podestà d'imporre i tributi, tanto più che ai sudditi ed ai privati non appartiene il definire i dubbii intorno alla giustizia o ingiustizia dei tributi. Nel dubbio adunque il suddito deve ubbidire e pagare i tributi.

Delle persone soggette alle umane Leggi.

Convien premettere per più chiara intelligenza di quanto siamo per dire, che la Legge, secondo San Tommaso, ha due uffizii, l' uno dei quali si è il dirigere le umane azioni, l' altro il costringere i sudditi col timor delle pene ad ubbidire alle Leggi. Nel senso di S. Paolo in quelle parole della prima a Timoteo, c. 1 : « *Justo non est lex posita,* » si può dire che gli uomini malvagi sieno sottoposti alle Leggi, sì quanto alla forza direttiva, sì ancora quanto alla coattiva, ed i buoni solamente quanto alla direttiva; non già perchè questi esenti sieno dall' eseguirla, ma bensì perchè non hanno bisogno d'essere forzati col timor delle pene ad osservarle. Per altro se ancor essi le violassero (nel qual caso più non sarebbero giusti) non meno degli altri dovrebbero essere puniti. Ciò premesso, quali persone sono o non sono alle umane Leggi sottoposte?

Non lo sono in primo luogo i fanciulli, che non hanno per anco l' uso di ragione. La ragione n' è evidente, perchè la Legge è essenzialmente una regola, e la regola non viene imposta se non a chi è capace di umana direzione, e dotato di libertà; di cui i fanciulli prima dell' uso di ragione sono incapaci. Quindi, prescindendo dallo scandalo, possono loro darsi a mangiare nei giorni vietati cibi di carne. Quando poi incomincia in essi l' uso di ragione, che suole avvenire intorno ai sette anni, sono tenuti ancor essi alla Leggi della Chiesa, ad ascoltare la messa, all' astinenza delle carni nei giorni prescritti, a confessarsi, ecc.

Sono dello stesso parere alcuni Autori intorno alle persone perpetuamente pazze per la stessa ragione. Ma altri sono di contrario sentimento; e ne assegnano questa differenza, che gl' infanti sono in quella età di sua natura incapaci di uso di ragione, laddove i perpetuamente pazzi, che sono già fuori dell' infantile età, di sua natura sono capaci di ragione e di direzione, e per un accidente soltanto ne sono privi. Quindi, sebbene per difetto di deliberazione sieno scusati dalla Legge, come lo sono quei che invincibilmente la ignorano; assolutamente però sono anch' essi alla Legge soggetti. Questa sentenza

sembra a me più verisimile, ed altresì più conforme all' uso e sentimento degli uomini pii, i quali nei giorni vietati non danno a mangiar carne a tal fatta di persone. I deliranti poi, che non sono perpetuamente fuor di senno, e gli ubbriachi sono compresi certamente nella Legge, perchè abitualmente, sebbene non sempre, hanno l' uso libero della ragione. Sono nondimeno scusati dalla trasgressione formale, mentre sono nell' attuale ubbriachezza, purchè la trasgressione non sia indirettamente volontaria nella sua causa, o presi sono dal delirio, se fanno in allora alcuna cosa dalla Legge vietata, od omettono cose comandate: perchè in quei momenti sono privi della libertà e dell' uso di ragione.

Gli Ebrei, i Maomettani, gl' idolatri, ed in breve dire gl' infedeli tutti non battezzati non sono sottoposti alle Leggi della Chiesa. La ragione è chiara. Il battesimo è la porta, per cui si entra nella Chiesa: quei tutti adunque i quali per questa porta entrati non sono nella Chiesa per non essere mai stati battezzati, non possono esser soggetti alla di lei giurisdizione e podestà, e quindi nemmeno sottoposti alle Leggi da essa promulgate. Non è così degli eretici. Questi per il battesimo siccome sono entrati nella Chiesa, così sono divenuti di lei sudditi e soggetti alle sue Leggi: e quindi peccano se non le osservano. Chi dunque desse in giorno di venerdì a mangiar carne ad un infedele non battezzato prescindendo dallo scandalo, e da ogni sospetto di disprezzo della religione, non peccerebbe: e peccerebbe all' opposto, quel cattolico, che in tal giorno ne desse a mangiare ad un eretico; perchè quegli non è tenuto alle Leggi della Chiesa, e lo è questi.

Nei governi aristocratico e democratico tutti sono tenuti ad osservarne le Leggi non solo quanto alla forza direttiva; ma altresì quanto alla coattiva. La ragione è, perchè in questa fatta di governi niuna persona particolare è principe supremo; ma la repubblica, ossia la comunità è superiore ad ognuno che le appartiene, cioè nel governo democratico la radunanza del popolo, e nell' aristocratico il ceto della nobiltà o degli ottimati. In essi la podestà del governo e della reggenza non risiede nè in questa nè in quell' altra particolar persona, ma in tutte congiuntamente considerate; cioè o nel ceto

degli ottimati, o nella radunanza del popolo. Adunque ciascuno e tutti in particolare hanno un superiore, da cui sono e debbono essere governati, ed a cui conseguentemente sono soggetti; cosicchè questo superiore, non solo può tutti dirigere, ma eziandio tutti costringere all'osservanza delle Leggi col timor delle pene. Ma nei governi monarchici ed assoluti sarà egli mai il principe legislatore alle sue Leggi tenuto?

Quando la materia conviene ugualmente al principe legislatore ed ai sudditi, egli è tenuto ad osservar la sua Legge, non per forza coattiva, ma soltanto direttiva, cosicchè non può trasgredirla senza peccato. Così insegnano di comune consenso tutti i Teologi con San Tommaso nella 1, 2, q. 96, art. 5, al 5 ove ciò asserisce, e prova nella seguente maniera. Il principe, dice, è sciolto dalla Legge quanto alla forza coattiva, perchè la Legge non ha forza coattiva se non nella podestà del principe. Adunque sciolto si dice il principe dalla Legge, in quanto che niuno v' ha che possa contro di esso dar sentenza di condanna, e fare ad esso soffrire la pena, se non la osserva e fa contro la Legge. Ma, siegue, quanto alla forza direttiva della Legge egli alla Legge è soggetto secondo quella si dice *extra de constit. cap. Quum omnes*, cioè: « *Quod quisque juris in alterum statuit, ipse eodem jure uti debet.* » E l'autorità del sapiente dice: « *Patere legem, quam ipse tuleris.* » E nel Codice gl'imperatori Teodosio e Valentiniano scrivono a Volusiano prefetto: « *Digna vox est majestate regnantis, legibus obligatum se principem profiteri, adeo de autoritate juris nostra pendet autoritas. Et revera majus imperio et subdicere legibus principatum.* » Vengono eziandio dal Signore rimproverati quei, che « *dicunt, et non faciunt,* » e quei, i quali « *aliis onera gravia imponunt, et ipsi nec digito volunt ea movere,* » come trovasi scritto in S. Matteo al cap. 23. Quindi per quello spetta al giudizio di Dio il principe non è sciolto dalla Legge quanto alla di lei forza direttiva, ma deve volontario e non forzato adempiere la Legge. Così egli, la cui dottrina potrebbe con molti argomenti confermarsi, se la cosa lo richiedesse. Pecca adunque anco il principe o legislatore, quando anche senza scandalo non osserva la sua Legge senza giusta cagione, checchè ne dicano in contrario i padri Salmaticensi ed il Lacroix; eccettuato il

caso d'una legittima dispensa per giusto motivo, cui siccome agli altri così può accordare anche a sè stesso.

Dissi però, *se la materia della Legge convenga ugualmente ai sudditi ed al legislatore*: perciocchè se ad entrambi non sia congrua e comune, come allorchè la materia della Legge è al principe non conveniente, e non adattata al suo stato, non c'è ragione in tal caso, onde obbligarne. Parlasi adunque di quelle Leggi, che riguardar possono non meno il principe che i sudditi, e possono convenire non meno all'uno che agli altri.

Le persone di Chiesa nelle cose temporali e civili sono anch'esse tenute non meno degli altri sudditi alle Leggi dei principi, sotto il cui dominio si trovano, salve soltanto le consuete accordate immunità. Dissi, nelle cose temporali e civili, atteso che è cosa troppo chiara, che nelle spirituali ed ecclesiastiche sono soltanto soggette alle Leggi della Chiesa, dei Sommi Pontefici, e degli altri prelati. Perciocchè la podestà de' principj secolari non si estende se non se alle cose che spettano al ben temporale della repubblica, delle quali solamente possono far Leggi secondo lo giudicano al ben comune utile o necessario. La podestà di far Leggi intorno alle cose spirituali è stata da Cristo affidata e commessa ai prelati della Chiesa, ai quali però unicamente appartiene.

Venendo ora alla nostra proposizione, dessa chiaramente si raccoglie da quel testo dell'Apostolo: « *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit*: » nel quale aver S. Paolo parlato delle podestà secolari è comun voce e sentenza de'Padri non meno greci che latini. Odasi per tutti sovra questo passo il Grisostomo: « *Potestatibus ex debito obedire jubet, ostendens, quod ista imperantur omnibus et sacerdotibus et monachis non solum saecularibus. . . . Etiamsi Apostolus sit, si Evangelistae, si Prosphetae, sive quisquis tandem fuerit. Neque enim pietatem subvertit ista subjectio: et non simpliciter dicit, obediat, sed subdita sit.* » Ed oltracciò i chierici per essere stati chiamati nella sorte del Signore non cessano già di essere cittadini, parti o membri di una comunità politica, ma lo sono sempre, anzi vengono computati fra le più nobili porzioni della medesima, ed inoltre sono ancora essi a parte dei comodi e dei benefizii comuni. E perchè dunque

non dovranno ancor essi ugualmente che gli altri essere soggetti alle comuni Leggi dai principi fatte ed al ben comune ordinate?

Dissi però, salve le consuete loro accordate immunità. Questa eccezione stassene solidamente appoggiata nei sacri Canoni, nelle Costituzioni degl'Imperadori, dei principi e dei re della terra, i quali pel loro ossequio verso la Chiesa vollero esenti non solo i prelati della medesima, ma anche i sacerdoti, e le altre persone di Chiesa in certi casi dalle loro Leggi. Di tale esenzione o privilegio così parla Innocenzo IV, *de sent. excom.*, *cap. Noverit*: « *In temporalibus generaliter, et generalis Ecclesiae solus imperator* (lo stesso si deve dire degli altri principi), *qui et clericis et laicis praesse debet, privilegium concedere potest.* Ora questa immunità dalle Leggi siccome non è la stessa in tutti i regni e principati, ma in qualche luogo più estesa, in altri più ristretta, qui minore, là maggiore, secondo il volere dei principi, così le persone di Chiesa hanno a consultare la consuetudine del loro paese e seguirla. •

Restaci a vedere a quali Legati sieno o non sieno tenuti i forastieri, i pellegrini ed i girovaghi. Per nome di forastieri, in latino *advenae*, qui s' intendono quelle persone le quali escono fuori della lor patria, e fissano altrove il loro domicilio; e quelle altresì, che avendo in un luogo il domicilio abitano in un altro o sempre o per alcun tempo. Pellegrini poi appellansi quei che dal luogo del proprio domicilio trasferiscono altrove, ma di passaggio, e con animo di ritornarvi. Girovaghi finalmente diconsi quei che vanno qua e là vagando senza aver verun fisso domicilio. Di questi adunque,

Diciamo 1, che non son sottoposti alle Leggi proprie della loro patria o territorio, quando trovansi fuori di esso nei luoghi, ove non obbligano. La ragione è, perchè le Leggi e consuetudini locali sono affisse e legate al luogo ossia al territorio, nè fuori di esso estendesi la giurisdizione, podestà del legislatore, siccome è cosa troppo chiara, che anche la stessa autorità del principe non si estenda mai oltre i confini del suo principato. È certa presso tutti questa sentenza, e raccogliasi anco manifestamente dal *cap. 1, de Const. in 6*, ove si dice, non essere tenuti allo statuto di un Vescovo, che lega colla scomunica quei che rubano, se commettano il furto fuori della di lui

diocesi. I pellegrini adunque, ed i viaggiatori non sono tenuti ad ascoltare la messa, nè a digiunare, se trovansi nei luoghi ove questi precetti non obbligano.

Ma questa regola generale soffre qualche eccezione. Se il precetto è personale, obbliga la persona in qualunque luogo essa si trovi. Se un Vescovo, a cagione di esempio, vieta ad un sacerdote il celebrare la messa; o l'uso di qualche Ordine ad un chierico, e glielo vieta assolutamente, non può il sacerdote celebrare la messa nè il chierico esercitare quel dato ordine o uffizio non solo nella propria, ma nemmeno nell'altrui diocesi. Così pure se la Legge della patria o del principe vieta un'azione fatta in qualunque luogo, pel danno speciale che ne ridonderebbe alla comunità, p. e., il vendere armi, polvere, attrezzi militari ai nemici della patria o regno, a niuno è lecito ciò fare anche fuori della patria o del regno, ma deve ognuno astenersi da tale vendita in qualunque luogo.

Diciamo 2, che sono tutti tenuti ad osservare le Leggi dei luoghi per cui passano, quando altrimenti c'è pericolo di scandalo, cui per diritto di natura tenuti siamo ad evitare sotto grave peccato. E così pure allorchè le Leggi sono non già particolari di que' luoghi ma di diritto comune, benchè o per consuetudine o per privilegio non obblighino, nè si osservino nel luogo del proprio domicilio: imperciocchè siamo tutti soggetti al legislatore del diritto comune, nè v'ha ragione per credersene dispensati o esenti, atteso che la consuetudine ed il privilegio non hanno luogo nè forza alcuna fuori del territorio. E finalmente tutti sono tenuti a quelle Leggi locali, che riguardano le solennità e condizioni dei contratti, de' testamenti, de' matrimonii, e quelle altresì, la cui trasgressione apporta nocimento agli abitatori di quei luoghi, per cui si passa. In ciò convengono tutti gli Autori. Egli è poi troppo chiaro, che tenuto è ad osservarle chi va in un luogo non di passaggio, ma per ivi trattenersi lungo tempo cioè o per anni, o per gran parte dell'anno. Quindi gli scolari, che fan loro dimora in qualche città per cagione de' loro studii, i mercanti a motivo de' loro negozii, i servi a cagione del loro servizio, tenuti sono alle leggi ivi obbliganti. Ma la difficoltà consiste in sapere se i passeggi, i pellegrini, i girovaghi tenuti sieno gene-

ralmente ad osservare le Leggi e consuetudini particolari de' luoghi nei quali trovansi di passaggio, anche prescindendo dallo scandalo o da Leggi toccanti i contratti; mentre su questo punto i Teologi non si accordano.

Diciamo 3, che i passeggiieri, i pellegrini, ed i girovaghi tenuti sono alle Leggi di quei luoghi in cui sono *moralmente*. La ragione è perchè tosto che trovansi moralmente in qualche luogo, sebbene di passaggio, divengono soggetti al principe o Vescovo del paese, ove v' ha la tal Legge, o consuetudine, che ha forza di Legge: e siccome a cagione del territorio, in cui trovasi, è soggetto al foro di esso, così alle Leggi. Anche il buon ordine, la pace e la tranquillità della repubblica richiede che i forastieri, i pellegrini, i girovaghi non facciano uso di altre Leggi fuorchè di quelle, che corrono nel paese, e di cui si servono gli abitanti, affinchè tolga di mezzo ogni occasione di disturbi, di confusione e di sconcerti, la quale avrebbe certamente luogo, se in uno stesso paese vivessero altri con queste Leggi, altri con altre di altro genere e diverse. V' ha di ciò anche un' altra fortissima ragione. Il forastiero, il pellegrino, il girovago, quando è fuori del suo territorio, non è più tenuto alle Leggi di esso: adunque è cosa troppo equa e troppo giusta, che tenuto sia a quelle del territorio in cui si trova. Imperciocchè non deve essere esente da ogni Legge; siccome adunque gode l'escenzione delle Leggi del suo paese, così dev' essere soggette a quelle del paese, in cui si trova, ancorchè per poco tempo, e sol di passaggio.

Ma conviene dichiarare meglio e con più precisione questa generale dottrina, adattandola alla pratica, ed ai casi particolari. Dico adunque, che un girovago è tenuto soltanto a quelle leggi locali, la cui osservanza non ricerca un tempo più lungo di quello di sua dimora: perciocchè quanto alle altre non s' intende essere in luogo *moralmente*; nè per adempiere queste è obbligato a trattenersi più di quello che ha stabilito. No, egli non è tenuto a fermarsi in verun luogo affine di adempierne le consuetudini o i precetti; ma unicamente, posta la sua presenza ad osservare quelle Leggi, a cui in tal tempo può soddisfare. Deve quindi adempiere i precetti locali negativi, i quali non esigono dimora, p. e., astenersi dal mangiar carne, se trattengasi

a pasteggiare in luogo, in cui l'uso delle carni in tal giorno n'è vietato: e se c'è digiuno nel territorio, in cui si trova, ogni qualvolta ivi si trattenga un giorno intero, è tenuto a digiunare.

Per quello poi spetta ai precetti affermativi, chi passa per un luogo, in cui tal giorno è festa comandata, e se ne va ad un altro ove non lo è, non è tenuto, quando non vi sia scandalo, ad interrompere il suo viaggio per ascoltare la messa, quand'anco ivi si trattenga a prender cibo. Per lo contrario se ivi si trattiene uno spazio di tempo congruo e sufficiente, è tenuto ad ascoltarla, mentre ciò in tal caso non pregiudica ai suoi disegni ed al suo viaggio. Parimenti s'è giorno di festa nel luogo ove ha pernottato, è tenuto prima di partire ad ascoltarla, quando possa farlo senza pregiudizio notabile delle sue idee con buona fede e ragionevolmente stabilite. Quindi se nel luogo non ci fossero messe se non dopo alcune ore sembra non sarebbe tenuto a trattenersi tutto quel tempo affine di ascoltare la messa, mentre stabilito aveva di partire la mattina per tempo; ma se ve ne fossero in numero dalla mattina per tempissimo fino ad ora tarda, in qualunque ora abbia fissato la sua partenza è obbligato ad ascoltarla. In una parola deve ascoltarla ogni qualvolta può farlo senza certo incomodo.

Sebbene chi trovasi fuori del suo territorio non sia più tenuto ad osservarne le Leggi se trovasi in luogo ove non hanno vigore; peccano però quelle persone le quali a bella posta o studiosamente dalla lor patria o territorio in altro luogo si trasferiscono affine appunto di schermirsi dalla obbligazione del proprio territorio. La verità di questa dottrina raccogliesi da quel principio del diritto *cap. 15 e 16, de rescrip. Fraus et dolus alicui patrocinari non debet.* Che abbia luogo la frode nel caso nostro non v'ha chi nol vegga: perciocchè non per altra cagione, come supponiamo, la persona passa dal luogo di sua dimora ad un altro, se non per sottrarsi dall'obbligazione della Legge.

Questo è un punto di dottrina non solo in adesso più probabile, ma onninamente certo, dappoichè il sapientissimo Pontefice Benedetto XIV, nell' [egregia] sua opera *de Sinod., lib. 13, c. 4*, l'ha insegnato, e con argomenti superiori ad ogni eccezione dimostrato. « Non

» è, dice, in oggi lecito lo scostarsi da questa dottrina dappoichè la
 » sacra Congregazione del Concilio ha dichiarato invalido il matri-
 » monio senza la forma dal Tridentino prescritta, celebrato da quelle
 » persone, le quali affine unicamente di celebrarlo clandestinamente
 » eransi trasferite da luoghi ove il Tridentino era stato promulgato,
 » ad altro, in cui non lo era. Fu, soggiugne, questa dichiarazione da
 » Urbano VIII, dopo averla confermata colla sua Apostolica autorità,
 » inserita nel Breve indirizzato all' Arcivescovo di Colonia; alla qual
 » dichiarazione si accordano molte altre decisioni della medesima
 » Congregazione da noi riferite nella nostra Istituzione 33, n. 8, e
 » seguenti. Imperciocchè non essendo stata la mente della sacra Con-
 » gregazione nè del Sommo Pontefice di fare una nuova Legge, ma
 » soltanto di spiegare la già esistente fatta dal Concilio, quindi già
 » ne segue, per sentenza dell' una e dell' altro, che quegli, il quale in
 » frode della Legge si sottrae dal luogo, ove ha vigore, rimane non-
 » dimeno compreso nella Legge, e vincolato dall' obbligo di os-
 » servarla. »

Da questa ed altre Pontificie decisioni ivi da esso medesimo rife-
 rite, e dalla ragione ivi addotta e da lui pienamente comprovata, tol-
 ta di mezzo rimane onninamente la controversia che intorno questo
 punto vi era fra i Teologi, e che già pochi anni fu con calore agitata
 fra alcuni parrochi milanesi. La questione era questa: se lecito fosse
 il trasferirsi dai luoghi, ove osservasi il Romano rito nell' incomincia-
 re la quaresima, a Milano, in cui c'è la consuetudine di non incomin-
 ciarla se non la domenica dopo le ceneri, a bello studio ed a solo fine
 di godere di tal privilegio. In adesso è deciso, che ciò non è lecito,
 ed è deciso in guisa, che per sentimento del lodato sapientissimo Pon-
 tefice a niuno è più lecito l' opinare altrimenti: « *Neque hodie fas
 esse videtur ab hac sententia recedere.* » È adunque manifesto, che pec-
 cano tutte quelle persone, le quali si prendono questa libertà in frode
 della Legge, ed essere questa sentenza certa in guisa, che la contra-
 ria non ha più probabilità veruna.

Della mutazione, e della cessazione delle umane Leggi.

La mutazione delle umane Leggi può essere negativa e positiva. Mutazione negativa ella è, quando la Legge per dissuetudine, sapendolo, e non ripugandovi, nè opponendosi il Legislatore, resta abolita senza che ad essa Legge ne venga altra sostituita. La positiva avviene allorchè o il principe stesso espressamente la rinvoca; oppure ne fa un'altra in luogo di essa, ed alla prima è contraria, nel qual caso dovrebbe appellarsi cessazione anzi che mutazione. Cessa altresì la Legge, quand'è passato quello spazio di tempo, per cui unicamente fu fatta. Non si ha a confondere la cessazione o rinvocazione colla derogazione; poichè questa non abolisce tutta la Legge, ma una parte soltanto ne toglie.

Sebbene sia cosa certissima, che le umane Leggi soggette sono a cangiamento, e ad abolizione, osserva però S. Tommaso nella 1, 2, q. 97, art. 1, e con esso tutti i Teologi, che non debbono essere sì facilmente abolite e cangiate, quand'anco occorra qualche cosa di meglio: perciocchè parecchi sono gl'inconvenienti che nascono dalla facile e frequente mutazione delle Leggi. Non hanno dunque a cangiarsi senza necessità o gravissima cagione.

Valida nondimeno sarebbe la mutazione o abolizione della Legge fatta dal principe anche senza giusta e legittima cagione, perchè tutto il vigor della Legge dipende dalla volontà del legislatore. Adunque abolita che sia da esso o cangiata, non ha più veruna forza di obbligare; purchè però non si trovi nella Legge stessa umana alcuna cosa spettante al diritto naturale o divino, che non può andar soggetto ad abolizione o cangiamento. Il principe però se cangia o distrugge senza giusta causa una Legge per anco utile al bene della comunità, pecca gravemente; perchè nuoce al ben pubblico, per cui ogni Legge è stata fatta. Certamente il privare senza giusta cagione la comunità di una cosa utile e vantaggiosa non può farsi senza grave colpa. E lo stesso a proporzione deve dirsi della derogazione. Ma chi sarà quegli, ossia nella civile repubblica o nell'ecclesiastica, che abbia autorità di cangiare ed abolire le Leggi?

Ha podestà di cangiar le Leggi ed abolirle: 1. chi le ha fatte, o gli succede in pari dignità e potere. Ciò è chiarissimo per quell' antico proverbio, che *chi può fare può anche distruggere*. Diffatti tutto il valore e vigor delle leggi dipende dalla volontà del legislatore, il quale conseguentemente se non vuole che la Legge sussista, più non sussiste. Lo stesso si dica di un successore, che gli sia uguale; perchè questo è fornito della stessa podestà. Quindi è chiaro, che un principe supremo, il quale non ha sopra di sè alcun superiore, se non Dio, ha questo potere ed autorità. Lo può fare; 2. anche un principe superiore riguardo alle Leggi d' un inferiore, che gli è subordinato nella podestà. La ragione n' è chiara: perciocchè in tal caso la podestà dell' inferiore dipende tutta dal superiore, se così gli piace, abolire una Legge, fatta da un suo inferiore, siccome potrebbe anche togliergli la podestà di far Leggi. Dissi però, *d' un inferiore, che gli è subordinato nella podestà*. Imperciocchè se un principe preceda l' altro soltanto nel grado e nell' eccellenza della dignità, non perciò ha il potere e l' autorità d' abolir le Leggi spettanti all' altrui diritto, ma nemmeno di farle.

Ma un inferiore non può mai abolire una Legge di un suo superiore. La cosa è evidente. La superiore podestà non dipende dalla inferiore; e conseguentemente la sua Legge non dipende dalla volontà di questo, il quale non ha sopra di quella veruna podestà.

Può inoltre cessare ed estinguersi totalmente l' umana Legge per la mancanza totale o cessazione del fine e della cagion della Legge. In due maniere può cessare il fine e la cagion della Legge, cioè *contrariamente e privatamente*. Cessa contrariamente, allorchè per il cangiamento della materia, e delle circostanze diviene cosa ingiusta o turpe l' osservanza della Legge; oppure se fosse sì ardua e difficile, relativamente a tutta la comunità, da rendere impossibile moralmente il di lei adempimento; o finalmente se l' oggetto divenuto sia affatto inutile rispetto al comun bene. Cessa poi privatamente, quando in tutta la materia della Legge non sussiste la cagione, per cui è stata fatta; sebbene anche senza di essa la materia non divenga in sè cattiva, nè ingiusta, nè impossibile, o inutile.

Se cessa il fine o la cagione della Legge *contrariamente*, cioè se

dall'osservanza della Legge una cosa ne nasce diametralmente opposta al fin della Legge, e ciò in tutta la materia di essa Legge, la cosa è troppo chiara e fuori d'ogni dubbio e controversia, che questa Legge cessa totalmente, e non apporta più veruna obbligazione; perchè cessa tosto d'esser giusta: la Legge che non è giusta, non è nemmeno Legge. La Legge in tal caso è universalmente non solo inutile, ma pernicioso. Come adunque potrà sussistere, come potrà esser giusta, come potrà obbligare? Per niun conto certamente. Che se il fine, o la cagion della Legge non cessa contrariamente per l'universale della comunità, ma soltanto relativamente a qualche persona o caso particolare, cessa in allora l'obbligazione della Legge rispetto a questa persona nel caso suo particolare, posto però che di ciò sia certa; e può operare oltre l'espressione della Legge. La ragione è, perchè nel far le Leggi non possono i legislatori prevedere tutti i casi, ch'esser dovrebbero eccettuati, e che senz'alcun dubbio non potevano essere nella Legge del legislatore giustamente compresi. Nel caso però di un dubbio prudente intorno alla sufficienza del motivo, o si deve ricorrere al legislatore, o non potendolo fare, si deve ubbidire alla Legge.

Lo stesso deve dirsi, se l'osservanza della Legge divenga impossibile, perchè all'impossibile niuno è tenuto; e basta, che questa impossibilità rispetto alla comunità sia morale, affinchè cessi di obbligare tutti i cittadini, che la compongono. E dicasi lo stesso, se la materia divenga inutile e vana in ordine al ben comune. Imperciocchè dovendo la Legge essere diretta e giovevole al ben comune, cessando questa ragione, forza è che cessi anco la Legge stessa. Questa mutazione però della materia, ossia questa impossibilità, e questa inutilità oltrecchè deve essere universale, deve essere anche affatto certa ed evidente. S'è dubbiosa, e fino a tanto dura questo stato di dubbiezza, sempre la Legge ritiene l'intero suo diritto, perchè sempre si deve presumere, e si presume a favore della giustizia, della possibilità, ed utilità di essa Legge.

Nel caso poi che il fine della Legge cessi bensì universalmente, ma però soltanto *negativamente*, prima di decidere questo punto, che porta seco non piccola difficoltà, convien ricordarsi essere due i fini

della Legge, uno cioè intimo ed intrinseco, l'altro estrinseco. L'intrinseco fine altro non è che la stessa onestà dell'opera comandata; l'estrinseco poi è quello scopo, cui il legislatore medesimo si prefigge nel far la Legge. E questo può sotto doppio aspetto considerarsi: perciocchè talvolta è una cosa stessa col fine intrinseco, e tal'altra è diverso. Il fine, a cagione di esempio, intrinseco della Legge del digiuno, di cui la cosa comandata è di sua natura onesta, è la temperanza, e la mortificazione della carne, che da esso ne siegue. Quindi è, che non può a meno il legislatore, allorchè comanda il digiuno, di non comandare nel tempo stesso la temperanza e la mortificazione della carne. Quando adunque la materia della Legge in sè stessa è onesta non può il legislatore non prefiggersi questo fine, ch'è intrinseco alla Legge, sebbene possa prefiggersene anche degli altri, i quali appellansi estrinseci, e che dipendono dalla volontà del legislatore. Può, p. e., comandare il legislatore il digiuno, o l'orazione affine di placare l'ira di Dio, o per ottenere la liberazione o cessamento d'una pubblica calamità, o per impetrare altra grazia dalla divina misericordia. Il fine pertanto della Legge onninamente estrinseco ha luogo in allora, quando la cosa comandata non contiene in sè stessa onestà veruna, ma è una cosa per sè stessa affatto indifferente, come il portar armi, l'estrarre merci, e simili cose, cui il legislatore comanda e vieta pei fini, cui egli stesso si prefigge.

Venendo ora al punto della difficoltà, dico: 1. Che quando la Legge comanda un'azione di sua natura onesta e virtuosa, comè digiuno, orazione, ecc., quand'anco cessi interamente il fine estrinseco, cui il legislatore si è prefisso, e cessi anche universalmente, cioè riguardo a tutta la comunità, sussiste sempre la Legge, quando sia veramente una Legge, e non già un semplice precetto. La ragion è, perchè in tal caso non cessa della Legge la cagione adeguata. La principalissima cagione della Legge si è l'onestà dell'azione, la quale sussistendo sempre, la Legge non può giammai cessare. Non è così del semplice precetto: perciocchè tutta la ragione di esso si è, non l'intrinseca onestà dell'azione, benchè questa si supponga, ma unicamente il fine estrinseco, cui nel suo precetto il Superior si prefigge. Quindi cessando questo fine e cagion del precetto dal Superiore

imposto, suole anco il precetto cessare, benchè la cosa comandata sia intrinsecamente onesta, come il digiuno, l'orazione, ecc. Questa non mai cessa se non quando cessi d'essere atto di virtù l'azione dalla Legge prescritta, come sarebbe il digiuno quando cessasse d'essere atto di temperanza per qualche accidente, come nel caso di necessità estrema.

Dico 2, che se l'azione dalla Legge comandata non è in sè stessa onesta e virtuosa, ma di sua natura indifferente, se cessi universalmente il fine estrinseco adeguato, cui il legislatore si è nel far la Legge prefisso, cessa altresì la Legge stessa. La ragione è chiarissima. L'azione di sua natura indifferente non può comandarsi per sè medesima; nè esser può materia della Legge se non per qualche comune vantaggio, a cui ha l'occhio e la mira il legislatore nel far la Legge; adunque se cessa questo vantaggio avuto in vista dal legislatore, la Legge rimane inutile e come tale rimane estinta, e cessa di obbligare. Ma nella ipotesi che parecchi fossero i fini, cui si è prefisso il legislatore, e che questi fini non fossero fra di loro subordinati, ma piuttosto, dirò così, parziali, in tal caso, cessando l'uno o l'altro di essi, sempre sussisterebbe la Legge, perchè sempre l'altro, o gli altri sussisterebbero. Affinchè adunque al cessare negativamente del fine estrinseco cessi la Legge, più cose ricercansi, cioè: 1. che l'azione dalla Legge prescritta sia di sua natura indifferente; 2. che sia un fine adeguato, onde non vi sieno più fini non subordinati; 3. che questo fine cessi in universale.

Dico 3, che se questo fine estrinseco adeguato cessi, non già universalmente e riguardo a tutta la comunità, ma solo relativamente ad alcuna particolar persona della stessa comunità, per essa persona la Legge non cessa, e conseguentemente non rimane esente dall'obbligo di osservarlo. So, che non mancano autori, i quali sono di sentimento contrario. Ma questa è la vera sentenza, e la sola in pratica da seguirsi, cui difendono più universalmente anco gli stessi Probabilisti. La ragion è, perchè secondo il principio verissimo di S. Tommaso, le leggi umane si fanno per il comun bene, e secondo quello, che d'ordinario e per lo più avviene, « *secundum ea, quas in pluribus accidunt:* » adunque fino a tanto che sussiste il fine della

Legge in comune, e fino a tanto è vantaggiosa alla comunità, e più universalmente alle persone, che la compongono, la Legge sussiste, e non mai cessa in particolare, nè mai verun suddito è esente dall'osservanza della Legge,

Di tale dottrina sia l'esempio nella Legge del sacro quaresimal digiuno. Questo digiuno, come a tutti è noto, fu dalla Chiesa istituito per la penitenza, e per la mortificazione della carne, ch'è il fine di esso principale. Ora supponiamo un uomo sì giusto, sì perfetto, sì mortificato, colla carne sì bene sottoposta e assoggettata allo spirito, coll' animo sì ben disposto alle cose divine, che non abbisogni del digiuno per ottenere il fine, a cui è stato dalla Chiesa ordinato. Questi non è perciò esente dalla Legge del digiuno, e dall' obbligo di digiunare, ma, se può, deve onninamente osservarlo. Imperciocchè la Legge del digiuno comprende tutti, ed è fatta per tutti: e sebbene riguardo a questa particolar persona non abbia luogo il fine della Legge, è tenuto ciò nulladimane alla di lei osservanza non meno degli altri. E perchè? Perchè il bene comune ricerca, che le Leggi comuni a tutti, da tutti vengano osservate, i quali possono osservarle. Possono osservarle tutti quei, nei quali la ragion della Legge cessa solo negativamente, ed in particolare: perciocchè in questo caso non osservandole non peccano per verun modo, siccome peccerebbe quegli, per cui la Legge cessasse contrariamente, cosicchè non potesse osservare la Legge senza peccato. Adunque ancor questi debbono osservarle.

Questa dottrina può anche confermarsi dagl' inconvenienti, che altrimenti ne seguirebbero. Facile in allora sarebbe l' eludere quasi tutte le umane Leggi. Ecco la scusa in pronto, cui potrebbe addurre ognuno: per me cessa onninamente il fine e la ragion della Legge. Posso leggere francamente i libri degli eretici, perchè non c' è per me in leggendoli verun pericolo di sovversione: posso liberamente portar armi proibite, perchè io posso farlo senza alcun pericolo della quiete pubblica: posso far uso delle pompe vietate: posso servirmi di stoffe e merci forestiere; perchè quanto a me non sussiste il fine del divieto fatto dal principe; e così andiam noi discorrendo.

Della interpretazione delle Leggi, e della epicheja.

Altro non è l'interpretazione della Legge se non una dichiarazione del senso della Legge. È di tre sorta, cioè autentica, usuale e dottrinale. L'autentica si è quella, che viene da chi ha una legittima autorità d'interpretare le Leggi: e tal è il legislatore, ed il ministro a questo uffizio dal superior deputato. Questa autentica interpretazione è di tutte la più certa, ed ha forza di Legge, siccome quella, che procede da persona, la quale è fornita d'una vera podestà non meno di fare le Leggi che di dichiararne autenticamente e legittimamente il senso, secondo cui debbono essere osservate. Tale altresì sarebbe, se venisse o da una maggior podestà, come sarebbe il superiore del legislatore, o da una podestà uguale, qual è il successore del legislatore. Usuale poi si dice quella, che viene dalla consuetudine e dall'uso, secondo il quale la Legge viene dai sudditi osservata; quindi è celebre quel testo del *cap. 8 de Consuetud.*, ove si dice, che la consuetudine è un ottimo interprete delle Leggi: « *Consuetudo est optima legum interpres.* » Finalmente la interpretazione dottrinale si è quella, che si dà alla Legge dagli uomini dotti, i quali dichiarano in qual senso la Legge si debba intendere.

Quanto all'autentica interpretazione, due cose debbono osservarsi; cioè: 1. che sebbene quegli solo che ha fatto la Legge possa con certezza interpretare la mente sua, ed esporre e fissare il vero senso da esso inteso nel far la Legge, mentre un successore non può conseguirlo se non per via di congetture, pur nondimeno perchè è investito di un uguale, anzi della medesima podestà, può definirne il senso, in cui debba intendersi: e questa sua definizione è della istessa autorità, come se procedesse dallo stesso legislatore. Quindi è, che sono autentiche tutte le interpretazioni, che si fanno dai Sommi Pontefici nelle Leggi dei loro predecessori. 2. Che quantunque la interpretazione del successore non fosse una mera dichiarazione del senso della Legge, ma comprendesse altresì qualche mutazione, ossia per addizione, ossia per sottrazione, cosichè non corrispondesse alla proprietà delle parole della Legge, pur nondimeno sarebbe un'autentica interpretazione, valida e sicura. Imperciocchè appartenendo tutto

questo alla sua autorità, può egli interpretare la Legge nel modo che più gli piace, o giudica più espediente al bene della comunità. Altro non ci resta a dire intorno all' autentica interpretazione. Della usuale poi dovremo parlare, quando tratteremo della consuetudine. Quindi soltanto qui ci rimane a dire della dottrinale.

La condizion degli umani legislatori anco sapienti è tale, che non possono per lo più esprimere nelle loro Leggi il proprio sentimento con termini sì chiari, e sì precisi, che non vadano soggette a delle ambiguità e dubbiezze; tanto più che esprimer sogliono le loro Leggi con poche e generali parole, come si conviene: e che nella loro applicazione ai casi particolari nascono sovente difficoltà non poco intralciate, le quali non possono sciogliersi se non dagli uomini dotti e periti. Ecco la ragione, per cui è necessario ammettere la dottrinale interpretazione, quando non venga espressamente esclusa in qualche Legge del legislatore.

Per la rettitudine e giustezza di questa interpretazione ecco le regole, che sogliono assegnarsi. 1. Nell' interpretare qualsivoglia umana Legge deve considerarsi la proprietà delle parole, colle quali la Legge è espressa, cioè debbonsi prendere le parole della Legge nella loro propria e nativa significazione. 2. Se le parole sono ambigue, e possono portare varii sensi, o significati proprii e naturali, la intelligenza ed il vero senso deve ripetersi dalla cagion della Legge. 3. Per qualunque via facciasi manifesta la mente ed intenzione del legislatore, secondo essa la Legge deve essere interpretata. 4. La Legge nelle cose favorevoli deve essere ampliata, e ristretta nelle odiose e contrarie. 5. La ragione dal legislatore addotta nel far le Leggi vale anch'essa moltissimo ad iscoprire la di lui mente, e a determinare della Legge il vero senso; ma non è però da sé sola sufficiente per conoscerla con certezza. Ecco le principali regole stabilite dai dottori per la interpretazion dottrinale.

Può aver luogo questa interpretazione in tutte le Leggi umane fuorchè in quelle, nelle quali il legislatore vieta espressamente ogni interpretazione; e perciò dissi poc' anzi: *purchè non venga espressamente esclusa*. In tal caso non è lecito ai Dottori l' interpretare la Legge col darne una dottrinale dichiarazione. La ragione manifesta

si è, perchè il precetto del superiore deve osservarsi. Sostengono l'opposto alcuni Teologi mossi da questa affatto ridicola ragione, cioè, che allorquando i Concilii, o i Sommi Pontefici, od altri vietano le interpretazioni delle loro Leggi, non escludono se non le interpretazioni frivole, che alla mente del legislatore oppongonsi. Si può assegnare una ragione più frivola e più ridicola? Le interpretazioni frivole e contrarie alla mente del legislatore sono già per sé stesse vietate, siccome quelle, che sono contro la retta ragione, nè abbisognano di ulteriore proibizione. Ciò certamente è un deludere troppo apertamente la volontà di tutti i principi, che vietano seriamente l'interpretare le loro Leggi. Diffatti chi è mai fra Dottori, che non creda essere le sue interpretazioni sode, adattate e ben fondate, quand'anco fossero in verità inettissime, ed opposte al vero senso delle Leggi? Ma nasce qui un'altra questione, se debba cioè la Legge estendersi ai casi in essa non espressi per la sola somiglianza, o identità di ragione.

La somiglianza di ragione in ciò dalla identità si distingue, che la somiglianza non importa una uguaglianza totale, che trovasi nella identità. La questione non riguarda che le Leggi puramente umane inducenti una obbligazione nuova, e non ordinata dalla Legge naturale: perciocchè se la Legge umana contiene soltanto una dichiarazione della Legge naturale, ella è cosa chiara, che tanto si estende quanto la ragion stessa lo richiede. Le opinioni varie dei Dottori su questo punto e le Leggi, che da essi vengono citate rendono la questione assai difficile ed intralciata. Dirò nondimeno con brevità ciò che mi sembra più certo, più chiaro e più verisimile.

Dico adunque 1., che non basta la sola somiglianza di ragione, affinchè la Legge debba, o possa estendersi ad altri casi, che nella Legge non sono compresi. Lo provo così: La ragion della Legge non è la Legge stessa, nè punto appartiene alla sua sostanza, la quale unicamente è riposta nella volontà del legislatore significata colle parole; adunque se le parole della Legge non si estendono a qualche caso, sebbene in esso forse una ragione simile abbia luogo, la Legge non lo comprende. Può diffatti il legislatore, sebbene vi sia una ragione simile in uno ed in un altro caso, volere una cosa nel-

l'uno e non nell' altro. Può ciò fare, perchè è libero nella sua Legge: e può anche certamente ciò fare per qualche secreto motivo. Dirò anzi, che la stessa espressa determinazione a qualche caso, ed il silenzio del legislatore quanto all' altro, dà senza meno un gran fondamento di dire, che in quest' altro caso non abbia voluto comandare o proibire. Se avesse voluto, lo avrebbe espresso: « *Si voluisset expressisset;* » come lo abbiamo nel *cap. 2 de transl. Episc. ad audientiam*. Adunque la somiglianza di ragione non basta.

Ma dico poi 2, che, se la ragione non è soltanto simile, ma è la stessa onninamente ed adeguatamente in tutti i casi sì espressi che non espressi, comprendesi in allora eziandio il caso non espresso, ed induce conseguentemente anche in esso la stessa obbligazione. Questa sì è la sentenza quasi di tutti i Teologi e Giuristi, i quali lo provano e con testi del diritto, e con sode ragioni. Eccone una, che a me sembra la principale e più convincente. La Legge deve presumersi fatta con prudenza e nel debito modo: tale non sarebbe se non corrispondesse adeguatamente alla ragione dal legislatore avuta nel farla: adunque per non condannare il legislatore d' imprudenza, d' incoerenza, di assurdità, e d' ingiustizia si deve onninamente dire aver lui compreso sotto quella ragione anco gli altri casi, cui in essa non ha espressi, quando eziandio in questi la ragione è adeguatamente la medesima.

Un esempio servirà di dichiarazione insieme e di conferma di tal dottrina. Innocenzo XI, n. 54, ha dannato la seguente proposizione: « *Qui non potest recitare matutinum et laudes; potest autem reliquas horas, ad nihil tenetur; quia major pars trahit ad se minorem.* » Egli è chiaro, che qui espressamente il Pontefice non condanna se non la sentenza di quegli Autori, i quali asserivano, che non è tenuto a veruna parte dell' uffizio chi non può recitare il mattutino colle laudi, ed insieme il fondamento, su cui appoggiavansi, cioè perchè la parte maggiore trae a sè la minore. Pur nondimeno perchè corre la stessa ragione anco negli altri precetti, la cui materia è divisibile, perciò anco a questi estender si deve, e si estende diffatti il pontificio divieto. Quindi si estende alla sentenza, che insegnava, che le persone dispensate dall' astinenza delle carni, non sono tenute al quaresimale digiuno; la quale era fondata su quel medesimo principio, che

la parte maggiore trae a sè la minore. Fu]poi anche questa sentenza espressamente proibita da Benedetto XIV, contro alcuni, i quali anche dopo la dannata proposizione proseguivano a sostenerla.

Parimenti sebbene dalla tesi proscritta espressamente si raccolga soltanto, non potersi sostenere, che non sia tenuto a recitare le altre ore chi non può il mattutino e le laudi, e non già che non sia tenuto a recitare un' ora chi non può recitar le altre: pure per la identità di ragione lo stesso dir si deve anco in questo secondo caso, cosicchè chi può anco una sola ora recitare è tenuto a farlo, sebbene non possa recitare le altre. Lo dice il Viva stesso nella esposizione della proposizione dannata così scrivendo al num. 16: « *Neque dicas, ex thesi proscripta solum reddi improbabilem sententiam, quod non teneatur ad reliquas horas qui non potest matutinum et laudes, non vero quod non teneatur ad unam horam, qui non potest reliquas. Nam quamvis explicitè illa solum sententia damnatur, quum tamen eadem ratio militet pro hac secunda, sequitur, hanc etiam sententiam esse omnino improbabilem.* » È adunque cosa manifesta, che la Legge ha ad estendersi anche a que' casi in essa non espressi, ne' quali corre adeguatamente la stessa ragione.

Alla interpretazione della Legge è assai prossima l'epicheja, di cui perciò dobbiamo parlare in questo luogo. Dice S. Tommaso nella 2, 2, q. 120, art. 1, che le umane Leggi riguardando le umane azioni, le quali per le ricorrenti circostanze in cento e mille maniere possono variarsi, non sono tali, nè possono essere fatte in guisa che non vengano meno in verun caso. Badano i legislatori nel fare le loro Leggi a ciò, che per lo più suole avvenire, ed a tenore di ciò fanno le Leggi, cui l'osservare in certi casi sarebbe contro l'equità e contro il ben comune. In siffatti casi adunque è male il seguir la Legge, ed è bene il seguire quel tanto, che richiede l'equità e la utilità comune. Ed a far questo è ordinata l'epicheja, che presso di noi dicesi equità, che può definirsi così: *E' una virtù, per cui si eccettua dalla legge comune alcun caso particolare, che non debb' esservi compreso a cagione delle circostanze, secondo la mente del legislatore.*

Dal che è facile il vedere quale sia l'oggetto dell'epicheja. Egli

è il ben pubblico ossia comune, non già riguardato sotto qualunque ragione, ma sotto quella soltanto, per cui fuori delle comuni regole, ed oltre alle parole della Legge, deve ricercarsi in certi casi particolari, in cui la Legge manca, o che in essa non possono esprimersi; sì perchè il legislatore l'ignora, non potendo di tutti aver notizia, e sì ancora perchè quand'anco potesse tutti conoscerli, non sarebbe cosa spedito il fare di tutti menzione. « Di niun uomo (dice S. Tommaso, nella 1, 2, q. 96, art. 6, al 3) la cognizione è sì vasta, che possa comprendere tutti gli atti singolari; e quindi non può tutto esprimere colle sue parole ciocchè converrebbe al fine inteso. Ed ancorchè poi potesse prevedere tutti i casi, non converrebbe esprimerli affine di schifare la confusione, ma dovrebbe far le sue Leggi a tenore di quello suole per lo più avvenire. » Qui adunque ha luogo ed è necessaria l'epicheja, la quale considerando le circostanze, dirige gli umani atti sopra la comune regola, non già contro, ma conforme alla mente del legislatore, il quale riguarda nel far le Leggi il ben comune, ed il quale se note gli fossero state quelle circostanze, eccettuato avrebbe quel caso particolare.

Per maggior chiarezza porteremo di ciò alcuni esempj. V'è una Legge che comanda di restituire il deposito. Ma che? Avviene che un uomo furibondo chiede al depositario la spada depositata per far danno a sè stesso, o ad altrui: oppur un ribelle ripete un deposito di danaro per servirsene contro del suo principe o repubblica; prescrive in tal caso l'epicheja di non restituire la spada ed il danaro. V'è un'altra Legge, che vieta di salire sulle mura della città, l'aprirne le porte in tempo di assedio. Ma che? Accade, che gl'inimici in guisa le si accostino, che se i cittadini con ogni celerità non salgono le mura, sieno bentosto per prendere la città, o che il presidio all'assediate città necessario volti faccia al nemico e si accosti alle porte per rifugiarsi entro la città. L'epicheja in questi e simili casi prescrive, che si salgano le mura, e che apransi le porte. Imperciocchè tale con ogni ragione si presume essere la volontà del principe, perchè così richiede in tali casi il ben comune.

Per non errare sul punto dell'epicheja tre cose debbono osservarsi. La prima si è, che nè nella Legge naturale, nè nella divina

può aver luogo l'epicheja, ma soltanto nella Legge umana. Sentenza ella è questa fra i Teologi comune e unicamente vera. La cosa fassi manifesta dalla ragione opposta, per cui si prova doversi ammettere nella Legge umana. Manca talvolta la Legge umana in certi casi particolari, cui il legislatore umano non ha potuto o antivedere o esprimere: non è già così della Legge naturale e divina, che comprende tutto, e non manca in punto alcuno, nè può mancare. Anzi l'epicheja non ha nemmeno luogo nelle umane Leggi, che annullano o vietano alcun atto. Eccone la ragione chiarissima. Siffatte Leggi rendono inabile la persona a quell'atto o semplicemente o a farlo senza le formalità dalle Leggi prescritte, p. e., a fare un contratto senza le comandate formalità. Ora col mezzo dell'epicheja non può giammai restituirsi alla persona l'abilità, di cui è stata dalle Leggi privata, nè togliersi l'inabilità dalle Leggi indotta; perchè può al più l'epicheja giovare per iscusare od esentare dalla obbligazione, ma non può giammai essere sufficiente a conferire un potere, cui la persona non ha, o a restituire la tolta podestà, o a convalidare un atto dalle Leggi annullato: perciocchè a ciò richiedesi un atto positivo o del superiore o d'altro avente la podestà di conferire l'idoneità distrutta. Quindi, a cagione di esempio, l'inabilità a contrarre il matrimonio con una consanguinea in grado proibito in niun caso può cessare o togliersi senza dispensa.

L'altra cosa da osservarsi si è, che nel caso di uguale probabilità o di dubbio, non è lecito far uso della epicheja. Quando adunque v'è dubbio, se il caso, a cagione del danno che ne nascerebbe dall'osservanza della Legge, compreso sia nella Legge o no; in tal caso o si deve ricorrere al superiore, o, se non si può, si dev'essere osservare la Legge. Lo stesso si deve dire nel caso di uguale probabilità, perciocchè se la probabilità per una parte concorre con una uguale o quasi uguale probabilità per l'altra, deve per necessità generarsi il dubbio, e quindi siamo nello stesso caso. Insegna molto chiaramente questa dottrina S. Tommaso, nella 2, 2, q. 147, art. 4, ove dice: «*Si causa sit evidens, cioè il nocumento, che ne seguirebbe dalla osservanza della Legge, potest homo statuti observantiam praeterire, massimamente se non v'è un facile ricorso al superiore,*

praesertim si non posset de facili recursus ad superiorem haberi. Ecco ove ha luogo l'epicheja. E in caso di dubbio? Non ha più luogo: *Si vero, siegue egli, causa sit dubia, debet aliquis ad superiorem recurrere.* Dice lo stesso anche più chiaramente nella 1, 2, q. 96, art. 6, al 2: *«In casu, in quo manifestum est per evidentiam nocumenti legislatorem aliud intendisse, cioè in quel caso particolare in cui nasce tal nocumento dall'osservanza della Legge, l'uomo non fa contro, ma siegue la intenzione del legislatore, sequitur intentionem legislatoris. Ma si dubium sit, debet vel secundum verba legis agere, vel superiorem consulere.»*

Finalmente la terza cosa d'avvertire si è, che affinchè l'epicheja abbia luogo non è sempre necessario che si tratti del detrimento del ben comune. Basta anche talvolta il detrimento del ben privato, quando cioè v'è un sodo fondamento di credere non essere la volontà del legislatore, che in quel caso la sua Legge obblighi, come chiaro apparisce nell'esempio poc' anzi addotto di uno che chiede la sua spada, non già per servirsene contro la patria, ma bensì per uccidere qualche privata persona; oppure nel caso, in cui qualche persona in un giorno, in cui è vietato il mangiar carne, fosse priva di ogni altra sorta di vivanda per sostentare la vita. La Legge dell'astinenza cesserebbe in all'ora di obbligare.

C A S O 1.°

Alcuni agitano la questione se nella Legge antica vi sieno precetti la cui osservanza spetta pure ai cristiani. Alcuni affermano, altri negano la cosa. Tutti si appoggiano alla dottrina di S. Tommaso. Qual è la vera dottrina di questo Santo intorno ad un tale argomento?

Tre sorta di precetti conviene distinguere con S. Tommaso nella antica Legge: morali, ceremoniali e giudiziali, de' quali i primi, cioè i morali, siccome quelli che si appoggiano al naturale diritto, obbligano ancora nella nuova Legge, non così dir si deve intorno ai ceremoniali, dei quali il Santo parla così. *«Sicut igitur, dic' egli, 1, 2, quest. 10, art. 4, in corp. ex S. Aug., t. 19, cont. Faustum, cap. 15, post medium peccaret mortaliter, qui nunc suam fidem protestando diceret, Christum*

nasciturum, quod antiqui pie et veraciter dicebant, ita etiam peccaret mortaliter, si quis nunc ceremonias observaret quas antiqui pie et fideliter observabant.

Quanto poi ai precetti giudiziali chiaro apparisce che la loro obbligazione non fu perpetua, e che cessò colla venuta del Messia; e di questi l'Angelico prosegue così: *Idem 1, 2, quaest. 102, art. 3 in corp.: «Judicialia praecepta non habuerunt perpetuam obligationem, sed sunt evacuata per adventum Christi, aliter tamen, quam ceremonialia; nam ceremonialia adeo sunt evacuata, ut non solum sint mortua, sed etiam mortifera observantibus post Christum, maxime post Evangelium divulgatum: praecepta judicialia sunt quidem mortua, quia non habent vim obligandi; non tamen sunt mortifera, quia si quis princeps ordinaret in regno suo, illa judicialia observari, non peccaret; nisi forte hoc modo observarentur, vel observari mandarentur, tamquam habentia vim obligandi ex veteris Legis institutione; talis enim intentio observandi esset mortifera.*

S. TOMMASO.

C A S O 2.º

Il re fece una Legge giusta conosciuta dal popolo, ma Uberto segue ad operare in opposizione ad essa, dicendo di non esserne tenuto all'osservanza, perchè non fu promulgata con le formule consuete? Erra Uberto in ciò?

Non erra: eccone la dottrina di S. Tommaso, *l. 2, quaest. 50, art. 4, in corp.: «Lex imponitur aliis per modum regulae et mensurae. Regula autem et mensura imponitur per hoc quod applicatur his qui regulantur et mensurantur. Unde ad hoc quod Lex virtutem obligandi obtineat (quod est proprium Legis) oportet quod applicetur hominibus, qui secundum eam regulari debent. Talis autem applicatio fit per hoc, quod in notitiam eorum deducitur ex ipsa promulgatione. Unde promulgatio ipsa necessaria est ad hoc, quod Lex habeat suam virtutem.»*

S. TOMMASO.

C A S O 3.º

Vittore sovrano, sa nel suo regno esservi innumerevoli mali. La coscienza è egli obbligato a far delle Leggi che proibiscano tutti questi mali, e che debitamente infliggano pene ai delinquenti?

Vittore nel foro della coscienza non è obbligato a sancir tali Leggi, la cui osservanza in pratica sarebbe impossibile: «*Lege humana, dice l'Angelico Dottore, 1, 2, quaest. 96 art. 2, in corp., non prohibentur omnia vitia, a quibus virtuosi abinent, sed solum graviora, a quibus possibile est abstinere majorem partem multitudinis; et praecipue, quando sunt in nocumentum aliorum, sine quorum prohibitione societas humana conservari non posset, sicut prohibentur Lege humana homicida et furta et hujusmodi.*»

S. TOMMASO.

C A S O 4.°

Amadeo sovrano sanzionò una Legge pel bene pubblico del suo regno. Egli è forse obbligato ad osservarla?

Convien distinguere, sendo che in due modi diversi possiamo essere soggetti alla Legge. Nel primo modo, cioè in quanto aspetta alla forza coattiva che ha la Legge di obbligare, Amadeo non è dalla Legge vincolato, come dice l'Angelico, 1, 2, quaest. 96, art. 5 ad 3, «*Princeps dicitur esse solutus a Lege, quantum ad vim coactivam, nullus enim proprie cogitur a se ipso: Lex autem non habet vim coactivam, nisi ex principis potestate. Sic igitur princeps dicitur esse solutus a Lege; quia nullus in ipsum potest judicium condemnationis ferre si contra Legem agat.*»

Nella seconda maniera alcuno può essere soggetto alla Legge, in quanto al bene che dessa comanda ed al male che proibisce; ed in questo senso convien dire che Amadeo ed ogni altro sovrano è obbligato all'osservanza della sua Legge nel foro interno; prosegue così, l'Angelico, loc. cit. «*Sed quantum ad vim directivam Legis, princeps subditur Legi propria voluntate, secundum quod dicitur, extra, de Constitutionibus, cap. Cum omnes Innoc., Quod quisquis juris in alterum statuit, ipse eodem jure uti debet, et sapientis dicit auctoritas; patere Legem quam ipse tuleris. Unde quantum ad Dei judicium princeps non est solutus a Lege, quantum ad vim directivam ejus; sed debet voluntarius, non coactus Legem implere.*»

Per locchè quando si dice il principe essere superiore alla Legge, ciò non si deve intendere che del potere che ha di scioglierla o

di cangiarla quando lo giudica utile al pubblico bene. « *Est etiam princeps supra Legem, segúe l'Angelico, in quantum, si expediens fuerit, potest Legem mutare, et in ea dispensare pro loco et tempore.* »

S. TOMMASO.

Vedi altri casi alle *voci* DISPENSA, PRIVILEGIO, ecc.

LEGISLATORE

Col nome di Legislatore quegli s' intende che ha facoltà di far leggi e di obbligare altrui all' osservanza.

CASO UNICO.

Teodorico domanda se un Legislatore in materia grave possa obbligare soltanto sotto pena di peccato veniale.

La comune opinione si è che egli lo possa. 1. Perchè il poter di obbligare che ha il Legislatore è in quanto all' uso nella libera sua volontà, e perciò può come vuole applicarla. 2. Perchè la Legge divina comanda soltanto che si obbedisca al superiore, quanto e come comanda, e da essa nasce l' obbligo commensurato alla volontà del superiore. Finalmente perchè l' atto degli agenti liberi non opera oltre la loro intenzione.

ANTOINE.

Vedi altri casi alla *voce* GIUS.

LEGITTIMA E LEGITTIMAZIONE.

Ved. EREDE.

LEGITTIMO. *Ved.* EREDE, DISPENSA dell' Irregularità.

LENOCINIO. *Ved.* LUSSURIA.

LEPORARIO

Il Leporario è un luogo rinchiuso, od una selvetta abitata dalle lepri, o da altra simil sorta di animali.

C A S O 1.°

Berillo, signore della parrocchia di S. Ireneo, non avendo nelle sue possessioni alcun Leporario, uno ne vuole stabilire. Dodici dei principali abitanti della villa si oppongono. Domandasi se loro malgrado possa stabilirlo?

Non lo può senza permissione del governo, o senza licenza degli abitanti della villa, poichè altrimenti peccerebbe contro l' equità.

PONTAS.

C A S O 2.°

Antonio avendo ottenuto permissione dal governo di formare un Leporario, lo stabilisce in un luogo circondato da campi arati e da viti appartenenti ai suoi clienti, quali soffrono dalle lepri od altri animali grave danno. Domandasi se i clienti senza peccare possano nei suoi fondi tender lacci e reti, per pigliare gli animali che loro recano danno?

I clienti di Antonio non hanno diritto di tendere questi lacci e queste reti; poichè « *nec in sua causa potest quis esse iudex* » siccome insegna la Glossa, in *can. de occidendis* 8, v. *pro se* 23, *quest. 5*. Quello che possono fare si è di ricercare da Antonio risarcimento del danno, ove sia notabile; poichè se il danno è lieve e di poco conto non devesi calcolare, secondo il detto « *parum pro nihilo reputatur*, » ovvero, secondo Sant'Antonino, 3 *part., tit. 13, c. 6, §. 4*, « *quod parum est nihil deesse videtur*. »

PONTAS.

L E T T E R E



La Lettera è quella per cui altrui si comunicano i proprii pensieri, ed il segreto delle proprie cose ed affari.

Siccome adunque è grave peccato il tradire il segreto, così lo è pure il trarlo dalla bocca altrui con belle artificiose maniere, con promesse. Non mancano al certo persone di questo genere, che tentano ogni via per cavare dall' altrui bocca men cauta ciocchè desiderano con avidità e trasporto di sapere. Peccano queste mortalmente, se ciocchè traggono dall' altrui lingua sia cosa che debba essere custodita sotto grave obbligazione. Imperciocchè se pecca gravemente chi rivela il segreto, non può non peccar gravemente chi induce l' altro a rivelar il segreto, ed è l' ingiusta causa della rivelazione. In allora soltanto sarà lecito il pescare l' altrui segreto, quando lo esiga o il ben comune, oppure anche il privato, ma di maggiore importanza. Allorchè trattasi di eleggere superiori, pastori, parrochi, ed altri rettori di comunità; allorchè taluno vuol entrare in qualche religione, o celebrare il matrimonio, è lecito in tali casi a chi s' aspetta il ricercare, se vi sieno occulti impedimenti, che possano impedire. Se però le cose rilevate sono di tal natura, che ad altri comunicate cagionar possano al prossimo ingiuria o offesa, debbono essere con somma diligenza sotto sigillo naturale custodite.

Quindi non è lecito, anzi, secondo la comune dei Teologi, è peccato di suo genere mortale l' aprire e leggere le altrui Lettere sigillate. Imperciocchè il sigillo stesso, con cui vengono impresse, dimostra chiaramente, che si vuole segreto ciocchè in esse si contiene, e per altro ciascuno ha diritto che non si penetri il suo segreto. Tanto più che il modo stesso di scoprirlo è ingiusto ed ingiurioso, e può gravemente con tutta ragione al prossimo dispiacere. Anzi non è nemmeno lecito e certamente non va esente da colpa il leggere le Lettere altrui ritrovate aperte in camera, sullo scrittoio, o accidentalmente perdute, o gittate al fuoco ed indi estratte, o dopo che sono

state lacerate raccolti ed uniti i frammenti, leggerle. Penso però, che non sempre sia peccato grave, ma solamente allora quando chi legge ha motivo di sospettare contenersi in esse alcuna cosa, che debba esser segreta; o chi ha scritto, o ha ricevuto, vorrebbe che niuno venisse a penetrare. Il leggere poi le Lettere gittate spontaneamente in luogo pubblico, o lasciate ad uso comune non è peccato, perchè si vede chiaro, che o le persone, alle quali appartengono, cedono al loro diritto, o nulla le Lettere contengono, che meriti segretezza.

Dalla regola sovrapposta sono eccettuati i superiori. Quindi i parenti aprir possono le Lettere dei loro figliuoli e figliuole, che ancora sono sottoposti alla patria podestà, e conoscerne i segreti. Hanno lo stesso potere anche i principi supremi, ed i generali e capi delle armate ogni qual volta ciò giudicano necessario al ben pubblico. E finalmente hanno diritto di ciò fare anche tutti i superiori regolari, venga o non venga ciò prescritto dalle loro costituzioni; mentre tutti i superiori hanno diritto di sapere ciocchè spetta al ben comune e privato dei loro religiosi. Non possono però leggere le Lettere, che mandano ai superiori maggiori, o da essi ricevono.

Non mancano altresì alcune cause, che scusano dalla colpa chi apre le Lettere di persone su delle quali non ha veruna podestà. La prima si è il consentimento della persona, a cui la Lettera appartiene; perchè in tal caso *« volenti et consentienti non fit injuria: »* nè è punto necessario che siffatto consenso sia espresso, ma basta che sia prudentemente presunto: ed è prudentemente presunto quando o per l'intima amicizia, che passa; o per istretta convenienza, o per circostanze che esigono un pronto rimedio, credesi che quegli, cui spetta, darebbe il suo consenso. La seconda si è la parvità di materia, la quale, secondo l'opinione di molti, che assai probabile mi sembra, scusa da colpa grave; cioè quando è moralmente certo, che nella tale o tale Lettera non v'ha cosa che non sia di niuna o di pochissima importanza, o non sia pubblica, e non soggetta a verun segreto. Bisogna però guardarsi dall'aprire per curiosità anche tal fatta di Lettere per non commettere un peccato veniale, e forse anche uno più grave, se mai alla persona, cui appartiene, fosse questa curiosità:

di grave dispiacenza. La quarta è la propria giusta difesa. Taluno prudentemente, ed appoggiato a gravi fondamenti, crede contenersi nelle Lettere d' un suo nemico cose che a grave suo danno ridondano. In tal caso può prevalersi del diritto di difesa coll'aprire e leggere le Lettere, se a tal fine lo giudica necessario; perchè siccome ti è lecito il rompere o togliere di mano la spada del nemico, che sta per ferirti, e ciò per difenderti; così per la stessa ragione e diritto ti è lecito l' aprirle e leggerle, quando lo giudichi necessario per garantirne te stesso di un grave danno imminente. Devi però, come tutti avvertono, guardarti di non eccedere della permessa difesa i giusti limiti, leggendo ciò quelle cose sole che necessarie sono al tuo scopo, e tenendo entro tè stesso quelle cose lette e conosciute, che esigono il secreto.

CASO UNICO.

Un mercante riceve Lettere che l' avvertono della prossima penuria di certe merci, e dopo averle lette, le lacera in molti pezzi e le getta via. Altro mercante raccoglie i pezzi, gli unisce, ne rileva il contenuto, e prevalendosi delle cognizioni, lo previene nella compra di esse merci togliendogli così il lucro copioso che era per fare. Cercasi se ciò far poteva lecitamente?

Per opinione comune dei Teologi pecca mortalmente chi apre e legge le altrui Lettere suggellate, quando non abbia una legittima facoltà od un legittimo motivo: conciossiachè il sigillo stesso dimostra da un lato che debbono esser segrete le cose in esse contenute, e dall' altro ha ognuno il diritto che non sia rivelato il suo secreto, ed è per conseguenza gravemente ingiuriato quegli cui vengono aperte e lette le Lettere. È altresì assai pernicioso al pubblico l' introdurre questo abuso intorno i secreti epistolari.

Dissi *senza una legittima facoltà*; poichè possono aprirle i superiori regolari relativamente ai religiosi loro soggetti, i genitori rispetto ai loro figliuoli, i principi supremi ed i capi della milizia quando lo giudichino espediente al pubblico bene. Soggiunsi *senza un legittimo motivo*. È motivo legittimo 1. il consenso di chi scrisse o di chi

riceve la Lettera, poichè questi possono manifestare i loro secreti a chi vogliono. Questo consenso può essere anche prudentemente presunto, come sarebbe, ove si trattasse di una stretta amicizia con chi scrive o riceve Lettera, oppure ove lo ricercasse la necessità o la convenienza, ovvero quando vi concorressero tali circostanze, per cui si potesse presumere che quegli, cui la lettera appartiene, vi darebbe il suo assenso. 2. La propria difesa, p. e., allora che taluno fondatamente sospettasse esservi nella lettera cose a sè stesso gravemente perniciose. Come mi è lecito il disarmare per forza il nemico che vuole ferirmi, così mi è lecito aprire una Lettera per prevalermi delle cognizioni, che possono essere a mia difesa, leggendo però tutto quello che mi è puramente necessario, ed osservando il secreto intorno a quelle cose che rilevo. Ciò premesso intorno all' aprimento delle Lettere in generale vengo al particolare, onde poscia rispondere al quesito proposto.

Alcuni Teologi opinano che sia soltanto colpa veniale ed anche nessun peccato aprir quelle lettere, in cui prudentemente e con certezza si crede non esservi cosa di qualche importanza. Sembra però più probabile che vi sia sempre la colpa veniale e forse anche più grave allora che ne avvenisse un grave dispiacere a quegli cui appartengono. Non è lecito leggere l' altrui Lettere lasciate aperte sul tavolino nella propria stanza od a caso smarrite, quando ciò si faccia contro la volontà delle persone delle quali sono. Molto più dunque deve essere reo di peccato chi le apre con dispiacenza di quei cui spettano. Esente è poi da peccato chi quelle leggesse, che dal padrone vengono gittate: poichè si presume che gittandole abbia cesso al suo diritto, e che nulla contengano di secreto. Ma si potranno raccogliere i minuti pezzi di Lettere gettati dal padrone, adattarli e riordinarli per leggere quanto in essi sta scritto?

Vi sono dei Teologi i quali asseriscono essere ciò lecito, perchè si deve presumere che il padrone col ridurre a pezzi la carta e gettarla nella pubblica via abbia cesso al suo diritto; e perchè quanto è gettato nella pubblica strada si ha comunemente per derelitto, e può ognuno approfittarsene senza far ingiuria ad alcuno; e perchè con questo gettito ha dimostrato abbastanza di non curarsene, se fossero

state lette, mentre avrebbe potuto impedirne la lettura col darle alle fiamme. Altri poi sostengono il contrario e fra questi il Ferrari, *vedi Letterae, n. 2*, dicendo che il padrone delle Lettere col lacerarle in minuti pezzi ha sufficientemente dimostrato essere sua intenzione che non sieno lette, e quindi che non ha cesso al suo diritto nè abbandonato il secreto. Che cosa dunque si dovrà conchiudere? Io son di parere che in questo caso si debba esaminare l'intenzione di chi unisce i pezzetti della Lettera per leggerla. Se ciò fa per mera curiosità pensando di non far torto ad alcuno, la sua colpa non eccederà i limiti della veniale. Se poi lo fa per iscoprire alcun secreto onde servirsene a proprio vantaggio con danno di chi ha lacerato la carta, io dico che pecca contro la carità e contro la giustizia allora che si scorge essere stata lacerata la Lettera in modo che non potesse raccogliersi quanto conteneva.

Tale è il caso nostro, nè può assolutamente scusarsi da colpa il mercante. Egli ha violato l'altrui diritto, e quindi ha peccato contro la giustizia, conciossiachè dalle circostanze si raccoglie che il padrone lacerando la carta avea positiva intenzione che non venisse letta. Inoltre l'ha letta per prevalersi di un secreto a suo utile con danno del padrone, ed in fine l'ha letta per tradirlo ed usurpargli ingiustamente ciò che gli spettava. Egli è dunque reo di un gravissimo peccato contro la giustizia, ed è tenuto a compensare il mercante dei danni, che gli ha recati. Nè si dica che il padrone col gittare la carta in pezzi sulla pubblica via ha cessato al suo diritto, poichè ciò deve presumersi se la Lettera è in due o tre pezzi ma non allora che è in più pezzi. Nel primo caso il padrone mostra che non si cura se viene letta, ma nel secondo mostra l'opposto, cioè di non volere per verun modo che da altri venga raccolta e letta. SCARPAZZA.

L E T T O R A T O

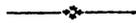


Il Lettorato si può definire un ordine « per cui vien conferita » la potestà di leggere nella Chiesa i sacri libri del Vecchio e del » nuovo Testamento. » Quindi la materia di quest'ordine è il sacro

codice delle Divine Scritture, cui deve toccare, e la forma sono le parole dal Vescovo proferite nella Tradizione della materia. « *Accipe et esto Dei relator, habiturus si fideliter et utiliter impleveris officium tuum, partem cum iis qui verbum Dei bene administraverunt ab initio.* »

L'ufficio del Lettore, oltre al leggere la Scrittura massimamente del vecchio Testamento si è altresì per avvertimento del catechismo del Concilio, di spiegare ai Catecumeni i rudimenti della fede. Il che è conforme a quanto insegna S. Tommaso, nel *Suppl. quaest. 57, art. 2.* Veramente nella ordinazione dei Lettori il Vescovo dice, appartenere in oltre ad essi la benedizione del pane e dei nuovi frutti; ma questa benedizione nella presente disciplina si fa solamente dai sacerdoti.

LIBERALITÀ. *Ved.* CARITA' verso il prossimo.



LIBERO, ovvero DELLA LIBERTÀ DELL' UOMO.



Esposizione della questione sopra la libertà.

I fatalisti, così si chiamano quelli che combattono la libertà, pretendono che sia essa una cosa talmente contraria a tutte le idee umane che è impossibile di definirla. Noi diciamo, al contrario, che quello che forma la difficoltà di darne una definizione esatta, si è l'estrema semplicità dell'idea della Libertà. È impossibile di rischiarare con una definizione quello che in sè stesso è più chiaro di tutte le definizioni che potrebbero darsi. Non vi è persona, per quanto si voglia ignorante, semplice, grossolana, che non intenda sè stessa perfettamente, quando dice: *io sono Libero.* Il fatalista stesso ha una idea netta e precisa di quello che egli combatte, quando attacca la Libertà. Poichè da una parte e dall'altra tanto quelli che se ne giudicano dotati, quanto quelli che la contrastano, sanno perfettamente qual idea essi attaccano a questa parola: è inutile di darne una

esatta definizione secondo le regole della logica. Non altro sarebbe che un soggetto di difficoltà e di sottigliezze che non servirebbero a nulla. Ma non è inutile, anzi è importante di sviluppare la nozione di questa facoltà, di distinguer quello, che si ha avuto vaghezza di confondere, d'illuminare quello che si ha tentato d'imbrogliare: di fissar il punto della questione, di presentar i diversi sistemi, e di esporre il dogma con tutta la chiarezza.

Vi sono tre cose che si confondono spesso nel linguaggio ordinario, ma l'esattezza filosofica ricerca che si distinguano attentamente, lo spontaneo, il volontario ed il Libero. Queste tre parole presentano tre idee differenti.

Lo spontaneo è il più generale. Comprende tutto quello che si fa da sè stesso, sia con cognizione ed attenzione, sia senza cognizione ed attenzione. Quello che si fa nel sonno e nel delirio è spontaneo.

Il volontario è quello che si fa conoscendolo e pensandovi.

Il libero è quello che si fa non solamente con cognizione ed attenzione, ma con deliberazione e per scelta.

Perciò ogni atto volontario è spontaneo, ma non viceversa. Parimenti ogni atto Libero è volontario, e, per conseguenza, spontaneo; ma neppur in questo avvi reciprocità; non è egualmente vero che ogni atto volontario sia Libero. L'amor di sè stesso, il desiderio della felicità sono volontari e non sono Liberi; noi li proviamo con cognizione di causa e con riflessione. Il sentirli è fuori del nostro potere. Il volontario è quello che è spontaneo con riflessione; il Libero è quello che è volontario per elezione.

Due cose distruggono la Libertà, l'una esteriore, che è la violenza; l'altra interiore, che è la necessità. L'uomo incatenato o rinchiuso a forza non è Libero ad andare dove gli piace, poichè è violentato. L'uomo non è Libero di agire contro la sua natura, p. e., di odiar sè stesso, di volere la sua infelicità, perchè la sua natura lo necessita. Da questo risulta una distinzione fra due sorta di Libertà. L'una è l'essere sottratto dalla violenza, l'altra l'essere esente dalla necessità.

Noi teniamo che la Libertà può avere due oggetti; gli atti interiori della volontà e le azioni esteriori: donde risulta una nuova divisione della Libertà in due rami. La prima è la facoltà, ossia la potenza,

che ha la nostra volontà di determinarsi a suo talento ad una cosa o ad un'altra. «*Cum enim hoc sit in potestate quod cum volumus facimus, nihil tam in potestate, quam nostra voluntas est.*» Sant'Agostino, *Retract.*, lib. 2, cap. 22, n. 4. La seconda è la facoltà ossia la potenza che ha l' agente di eseguire la determinazione della sua volontà. Libertà di determinazione, Libertà di esecuzione, Libertà di volere, libertà di fare ciò che si vuole; eccovi, secondo noi in che consiste la piena ed intera Libertà dell' uomo. La Libertà di azione è distrutta dalla violenza, la Libertà di volontà non lo è se non dalla necessità. La coazione, che è una forza esterna, non può giungere sino a lei. Mi si può impedire di agire, non mi si può impedir di volere. Sotto i ferri inceppano il corpo, l' anima resta sempre padrona delle sue volizioni. «*Libera siquidem res est anima, et quae coerceri nulla ratione possit, ne si in penetrati quidem abditam custodias.*» S. Gregor. *Thaumaturgas Orat. paneg. in Origenem.*

Questa Libertà della volontà è quella di cui si tratta più specialmente, e la quale è l' oggetto principale dei nostri contrasti cogli increduli. Questa Libertà si distingue in due specie. Una si chiama libertà di contraddizione, perchè ha luogo tra due cose contraddittorie, di cui bisogna necessariamente che l' una sia ammessa e l' altra negata. Questa è quella che esiste tra l' atto ed il non atto, tra il volere ed il non volere. È necessario che io voglia o che io non voglia una cosa, è impossibile che nel tempo stesso io la voglia e non la voglia. La seconda sorte si chiama Libertà di contrarietà, perchè versa sopra cose che non sono contraddittorie, ma solamente contrarie. Questa è quella, dietro la quale si vuole una tal cosa o una tal altra opposta, in virtù della quale si preferisce questa a quella. Io potrei non volere nè l' una nè l' altra. Perciò tra queste non vi è contraddizione, vi è soltanto contrarietà.

La Libertà della volontà è stata chiamata Libertà d' indifferenza, perciocchè la volontà prima della determinazione formata, e durante la deliberazione, si trova in uno stato d' indifferenza tra i due oggetti. Bisogna per altro osservare che questa indifferenza non è sempre reale od almeno sensibile. Talvolta i motivi, dietro i quali formiamo la nostra risoluzione, sono sì forti, sì penetranti, e tanto superiori a

prima vista ai motivi che potrebbero esservi opposti, che trascinano seco la nostra decisione avanti che abbiamo avuto campo di vedere che vi potrebbero essere dei motivi contrarii. Malgrado a questo, se i motivi non sono stati necessitanti, ma impegnanti, solamente la volontà ha potuto resistervi; e perciò si dice sempre che vi fu la Libertà d'indifferenza. Per sentire il vero senso di questa espressione distinguiamo due sorti d'indifferenza, l'una è l'indifferenza d'inclinazione tra due oggetti, l'altra l'indifferenza di potenza tra due determinazioni; la prima non è necessaria alla Libertà. Benchè noi abbiamo più di propensione verso una cosa che verso la cosa opposta, abbiamo sempre la facoltà di far l'una o l'altra. La seconda è necessaria, cioè quella facoltà che io chiamo indifferenza di potenza o di determinazione. Questa sola costituisce la Libertà perchè essa non è tolta come l'altra dalla forza reale o apparente dei motivi. Perciò quando diciamo che l'uomo ha una Libertà di indifferenza, intendiamo, non che gli oggetti presentati alla sua volontà gli piacciono indifferentemente, ma che egli ha la facoltà e la potenza di determinarsi indifferentemente, ed anche contro il suo gusto al tale, o al tale oggetto.

Si dice altresì volgarmente, che non si è Libero a fare una cosa quando è proibita dalla legge. Questo vuol dire che non si può farla senza rendersi reo degno di punizione. Sono esse le leggi che restringono la Libertà civile. La Libertà naturale resta intera sotto il loro impero, come lo prova la triste esperienza delle infrazioni; e qui si tratta unicamente della Libertà naturale.

La dottrina della Libertà è stata attaccata da differenti avversarii, e combattuta da diversi sistemi: «*Nam quid tandem praeter caetera insani homines excogitavere? Quod est in homine praestantissimum id homini eripiunt; ac munus quo nullo majus a natura datum est, vanis commentis auferunt. Si quidem illum voluntatis suae potentem, libertatisque in agendo compotem esse perfracte negant. Proinde quod quis ad quamcumque actionem feratur, id non in ejus qui agit voluntate positum, sed ab aliis quibusdam causis pendere contendunt.*» S. Cyrillus Alexandr., *De festis Pasch. Homil. 7.*

Molti filosofi antichi hanno insegnato, che tutto senza eccezione era sommerso ad una imperiosa necessità. Ma quando si trattava di

assegnare la causa necessitante, si dividevano. Gli uni pretendevano che questa causa fosse il destino, di cui facevano una divinità, gli altri la influenza delle stelle; questi la potenza di un principio maligno: quelli i decreti predeterminanti della divinità.

I Materialisti pretendono che non pure le azioni, ma i pensieri umani sono necessitati e costretti. Secondo essi i pensieri non sono altro che scuotimenti comunicati al cervello, il quale li rende in seguito agli altri membri. È questa una successione di movimenti provenienti gli uni dagli altri dietro le leggi generali del moto. In questo sistema l'uomo non è sottratto nè alla necessità, poichè l'effetto delle leggi fisiche è necessario, nè alla violenza, perchè impressioni straniere sono quelle che sforzano continuamente le facoltà intellettuali.

Altri scrittori hanno preteso che le determinazioni della volontà sono il risultato necessario dei motivi che agiscono sopra di lei, e che sono cause produttrici e necessitanti delle nostre decisioni. Questi motivi dipendono dal carattere, dal temperamento, dalle circostanze; ma la loro connessione allo spirito è tale, che è impossibile che non abbia luogo. Perciò secondo i suoi autori non vi è Libertà se non quella di fare quello si vuole, ma non vi è Libertà di volere. L'esecuzione della necessità è una chimera, non vi è di reale che l'esonazione dalla violenza. Questo sistema non lascia sussistere che una Libertà ipotetica, cioè a dire la Libertà di agire in caso che lo si abbia voluto e che non vi s'incontri ostacolo.

Quando diciamo delle idee, è egualmente vero dei giudizi e dei ragionamenti provenienti dal puro intelletto. Non siamo liberi a credere che due e due non fanno quattro. Non lo siamo neppure per rigettare le conseguenze che vediamo risultare chiaramente da proposizioni delle quali riconosciamo la certezza. Non parlo che delle operazioni dello spirito appartenenti assolutamente ed interamente all'intelletto. Perchè quelle nelle quali ha parte la volontà possono essere l'oggetto della Libertà.

Finalmente un'altro punto, sopra il quale la nostra volontà non è Libera consiste in tutte quelle cose, nelle quali è necessitata. Per esempio non abbiamo Libertà di odiarci, di voler la nostra infelicità, perchè l'amor di noi stessi, il desiderio della nostra felicità sono

sentimenti innati, che appartengono alla nostra natura, e dei quali è impossibile di disfarci.

Il sistema dei fatalisti vuole che noi siamo sempre determinati da qualche motivo. La nostra dottrina è che noi determiniamo noi stessi secondo i motivi. È necessario distinguere queste due cose, di cui la differenza forma il punto principale della questione tra essi e noi. La materia è necessariamente determinata dall'impulso che le vien dato perchè essa è di sua natura inerte e passiva. Il nostro spirito, che ha la potestà di agire, ha, per conseguenza, come diciamo noi, quella di determinarsi da sè stesso. *« Dei certe Providentia omnia complectitur ac continet, legibusque divinis machina totius mundi disponitur: visque animae rationalis ac finis, hominem sui ducem ipsius, dominum judicemque constituit. Docentque nos naturae leges, ac sapientum dogmata philosophorum, rerum alias penes nos esse, alias vero non esse. Penes itaque nos illa esse censentur, quae ex electione, et appetitu proveniunt, quaeque natura ita Libera sunt, ut impediri ac inhiberi non queant. Quaecumque igitur juris nostri non sunt infirma dixeris, servientia, prohibere facilia, aliena: cujus generis ea quae citra corpus se habent externaque sunt animae, simul et rationis expertia, et quae demum substantiam habent, a peculiari hominum propriaque natura longe sejunctam. Rursus autem, et ad ea quae nostri sunt juris propria nobis inest voluntas ad alterutram partem, scilicet virtutem vel vitium delectu libero declinandi. »* Eusebius adv. Hieroclem. *« Ut igitur quidpiam intrinsecus accidat quod cogitationem nobis hanc vel illam commoveat, non esse in nostra, ut fatentur omnes, potestate, hoc autem vel illo modo ea utendum judicare, unius est nostrae rationis opus, quae, cum extrinsecus incitamenta incidunt, vel nos ad impetus recti et honesti provocat, vel in contrarium avertit. »* Origen. de princip. lib. 3, cap. 1, num. 3: *« Corporum natura, quocumque illam vidit creator agere sequitur nec resistit. Anima vero, quae sui arbitrii est, in actibus libertatem habet. »* S. Joan. Chrisostom. in Joan. hom. 24, num. 2. È vero che i motivi influiscono sulla sua determinazione, ne conveniamo, ma sosteniamo, e lo proveremo ben tosto, che questa influenza non è in nessun modo necessitante.

Tale è il dogma della Libertà, dogma onorifico all' uomo, che lo

distingue dagli altri esseri, dogma prezioso, principio di tutte le virtù, dogma fondamentale di ogni legislazione, di ogni società, di ogni unione tra gli uomini, dogma sacro, senza il quale non può esservi religione, che specialmente viene insegnato e formalmente dal cristianesimo, che viene stabilito dai libri santi nella maniera più precisa, stando scritto nella *Genesi cap. 4, vers. 7*: «*Nonne si bene egeris, recipies, sin autem male, statim in foribus peccatum aderit? sed sub te erit appetitus tuus, et tu dominaberis illius,*» e che fu costantemente professato dai nostri padri nella fede: «*Liberum enim Deus, et sui juris hominem fecit.*» *Theophil. ad Antol., lib. 2, num. 47.* «*Habent enim illae (animae) semper liberum arbitrium: et sponte, vel in melioribus sunt, et assendant usquequo ad bonorum apicem pervenerint, vel ad negligentiam variis descendunt modis in tantum, vel tantum malorum cumulum.*» *Origenes de oratione*: «*Liberum te Deus fecit, in manu tua est ut aut vivas aut pereas.*» *Julius Firmicus maternus de error. profan. religion.* «*Tu vero propterea es ad imaginem et similitudinem Dei factus, quia, quaesmadmodum Deus sui juris est, et quod vult facit. . . Sic quoque tu tui juris es, et si velis perire tractabilis naturae. Si libeat blasphemias effundere, venena conficere, aut interficere aliquem, nemo reluctatur aut prohibet. Si velit quis, morem gerit Deo et ingreditur viam justitiae ac vincit concupiscentias. Mens enim hujusmodi quae resistit ac repugnat, potest superare affirmata ratione impetus vitiorum et obscaenas concupiscentias.*» *S. Macharius Aegipt. hom. 15, num. 23,* «*Id quoque scito quod animam habes liberae potestatis, opus Dei praestantissimum, juxta imaginem conditoris factam, immortalem, propter Deum immortalitatem ipsi conferentem, animal ratione praeditum, corruptionis expers, propter eum qui ista largitus est: potestatem habens faciendi quae velit; non enim siderum natalitiorum vi peccas, neque fortuna cogente scortaris, neque, uti nonnulli delirant, astrorum conjunctiones lasciviis invitum incumbere compellunt. Quid tua ipsiusmet mala confiteri detrectans, astris insontibus culpam adscribis.*» *S. Cyrillus Hierosol. cat. 4, num. 15.* «*Non enim servili ad obediendum constringimur necessitate, sed voluntate arbitra sive ad virtutem propendimus, sive ad culpam inclinamur. Et ideo nos liber affectus ad errorem trahit, aut voluntas revocat rationem secuta.*» *S. Ambros. de Jacob. et beata*

vita lib. 1, cap. 1, num. 1. » Et hoc fecerunt propria voluntate; quia in nostro consistit arbitrio bonum malum eligere. » S. Hieronym. Commentar. in Isaiam, lib. 16, cap. 57. Melior homo est qui voluntate quam qui necessitate bonus est. Voluntas ergo libera danda homini fuit. » S. August. de div. quaest. 83, quaestiuncul. 2.

*Nescis, stulte, tuae vim Libertatis ab ipso
 Formatore datam? Nescis ab origine quanta
 Sit concessa tibi famulo super orbe potestas
 Et super ingenio proprio, ac aequae soluto
 Jure voluntatis, liceat cui velle, signoque
 Quod placitum, nullique animum subjungere vinclo
 An cum te dominum cunctis quaecumque creavit
 Praeficeret, mundumque tuis servire juberet
 Imperiis, cumque arva, polum, mare, flumina, ventos
 Dederat arbitrium de te tibi credere avarus
 Nollet, ut indigno, libertatemque negaret
 Quale erat electus magni rex orbis ut esset
 Non rex ipse sui, certo foedatus honore
 Numquid honos Domini, et cujus mens libera non est
 Una sed impositae servit sententia legi — Prudentius adv.*

Marcionitas. » Gubernatur enim homo Libero animi sui arbitrio: suaeque ipsius mentis habenae in ejus manu ac potestate sunt positae: ut in quod placitum fuerit ferri possit sive in bonum, sive in malum. » S. Cyrillus Alex. contra Antropomorph., cap. 2; item Cyrillus, lib. 1, Comment. in Isaiam, lib. 1, orat. 1, contra Julian., lib. 8. » Hic itaque Plato in legibus ostendit, nos malam sortitos naturam: homines non esse, neque necessitate, aut violentia cogi ad peccandum, nec parentum filiis agi: sed esse anima cum seipsa certamen, vincendique habere facultatem si inclinari ad virtutem velit; trahere quidem ad se cupiditatem, trahere et iram ex adverso; verum autem pareat necne, liberam esse rationi potestatem. Quippe ad aurigae partes constituta est, ut agat ipsa, non ut agatur et trahatur. » Theodoret., Sermo 2, de nat. hominis.

Prova della libertà tratta dall'attività dell'anima.

Questo è il punto capitale della questione che qui si tratta. Conveniamo coi fatalisti, che se il nostro spirito è passivo in tutte le sue operazioni, se esse sono, come tutti i movimenti della materia, altrettanti risultati d'impulsioni ricevute, il nostro spirito non è Libero. Essi confessano per altro dal canto loro, che se il nostro spirito agisce da per sè stesso, senza esser mosso da una causa straniera, ed agisce come causa efficiente delle sue operazioni, il nostro spirito è Libero. Il punto preciso della questione è dunque di sapere se lo spirito umano è una sostanza attiva, oppure se è un essere attivo.

Quando proviamo una sensazione noi siamo passivi: ma sopra gli oggetti delle nostre sensazioni noi siamo i padroni di agire. Per provarlo io prendo due esempj di operazioni prodotte attivamente dal nostro spirito dietro le sue sensazioni; la comparazione di sensazioni, e le astrazioni sopra le sensazioni.

La comparazione di due sensazioni è o l'opera propria dello spirito, o l'effetto necessario dell'impressione che fanno gli oggetti sopra di lui; ora non si può dire che essa sia prodotta da questa impressione. La comparazione di un essere con un altro non è nè la percezione dell'uno, nè la percezione dell'altro, nè la percezione dei due. Posso avere due sensazioni senza farne l'approssimazione, senza considerare la relazione che passa tra i loro oggetti: e tutti i giorni, e quasi in tutti i momenti noi proviamo delle sensazioni differenti senza per questo paragonarle tra loro. Le impressioni che esse ci fanno non traggono dunque seco necessariamente questa comparazione. È dunque la mia volontà, che vi si porta da sè stessa. Se essa vi si porta da sè stessa essa dunque agisce; se agisce, è dunque un essere attivo.

Se il nostro spirito fosse assolutamente passivo sopra gli oggetti delle sensazioni, non potrebbe considerare questi oggetti se non conformemente all'impressione che ne riceve. Perciò, siccome i suoi sensi sono sempre percossi dalla totalità dell'oggetto, non potrebbe mai contemplare l'oggetto, che nella sua totalità. Ed è infatti in questa maniera che si formano le sensazioni. Alla vista di un cono, lo

spirito riceve passivamente, e necessariamente l'idea di un cono tutto intero; ma in seguito è padrone di fare astrazione dalle diverse proprietà, dalle diverse parti di questo cono. Posso volere separare idealmente le une dalle altre, considerarle ciascuna in particolare, supporre il cono tagliato perpendicolarmente, orizzontalmente, trasversalmente; esaminar le diverse superficie, le diverse configurazioni che mi presentano queste divisioni fittizie, considerar le proprietà; ed è questo quello che fanno i geometri quando trattano delle sezioni coniche. È evidente che queste idee astratte non sono impressioni prodotte dalla vista del cono, perocchè il loro oggetto è totalmente differente. Sono dunque opere dello spirito, e possiamo scorgervi due azioni dell'anima; la prima è l'atto della volontà, che si porta da sè stessa a fare queste astrazioni; la seconda è il lavoro della immaginazione, che decompone da sè stessa, divide, combina le sensazioni.

Se l'anima è attiva anche sopra le idee che ha ricevute passivamente col mezzo dei sensi, è facile di concepire, che a più forte ragione lo deve essere sopra quelle che ella stessa dà a sè medesima, e che sono gli effetti unicamente della sua volontà.

«Il principio di ogni azione, dice Gian Giacomo Rousseau, è nella volontà di un essere Libero;» non si potrebbe andar più oltre. *Emil. lib. 4 Confess.* del Vicario Savojardo. Infatti se la volontà ha bisogno di un'altra causa per essere determinata, questa causa ne esigerà una seconda, e questa una terza, e così all'infinito. I fatalisti dovranno sugli atti della volontà fare l'assurdo raziocinio della successione all'infinito, che abbiamo veduta da alcuni materialisti proposta sopra i moti dei corpi. Bisogna o adottare questo sistema ridicolo, o convenire che la volontà è ella stessa la vera causa, la causa efficace, la causa attiva delle sue determinazioni. Un motivo è una idea che viene presentata dall'intelletto alla volontà, ma una idea non è una volizione. Non vi è tra queste due cose una connessione necessaria. Se la relazione del motivo alla volizione fosse necessaria, ogni motivo necessiterebbe la volizione; sarebbe impossibile alla volontà di resistere ad alcun motivo, locchè sicuramente nessun fatalista si è mai immaginato di sostenere.

Sovente il nostro intelletto presenta alla volontà dei motivi contraddittorii. Veggo dei motivi per fare una cosa; ma veggo degli altri per astenermene; nuova prova che i motivi non necessitano la volontà. Non possono esservi due necessità contraddittorie, è assurdo il supporre, che io sia nel tempo stesso necessitato ad una cosa ed alla cosa opposta. La connessione che è tra il motivo e la volizione, non è dunque che contingenza. La volontà non è dunque necessariamente determinata dal motivo. Essa si determina da sè stessa; essa è dunque attiva.

Non vi è alcun uomo, a cui non sia accaduto di star sospeso tra differenti motivi: e di esitar talvolta lungamente prima di deliberare a quale dovesse dare la preferenza; ma sarebbe ridicolo l'esaminare a che cosa l'uomo si determinerà: sarebbe ridicolo che paragonasse le ragioni rispettive di tale o di tal altra determinazione, se l'uomo non avesse il potere di determinarsi. Supponendo la determinazione necessitata dal motivo, non può esservi luogo a deliberazione. Un atto necessitato non è deliberato. Il motivo necessitante determinerebbe a prima vista. La necessità è sempre la stessa: non ha maggiore forza nel secondo momento, che nel primo. La facoltà di deliberare prova dunque, che la volontà non è necessariamente determinata, e che per conseguenza ella si determina da sè stessa. Or questo potere di determinare sè stessa suppone l'attività e costituisce la libertà. La volontà è dunque attiva e Libera.

Per dar compimento a questa dimostrazione della nostra libertà esaminiamo gli argomenti, coi quali i fatalisti tentano d'indebolirla.

Tutto il mondo conviene, trascrivo la parole di uno degli Avversarii della libertà « che le operazioni della materia sono prodotte » da forze necessarie, e che gli effetti vi sono determinati con tanta » precisione dalla natura, e dall'energia delle loro cause, che in ogni » data circostanza non ha potuto esistere altro effetto che quello che » si è manifestato. Ma le idee di necessità e di causa derivano unica- » mente dalla uniformità osservabile nelle opere della natura; donde » risulta l'unione costante degli oggetti similari, e l'abitudine, in cui » siamo di inferir l'esistenza degli uni dalla esistenza degli altri. Se » si vuol nominare causa *quello che produce qualche cosa, produrre e*

» *causa* sono manifestamente sinonimi. La stessa obbiezione ha luogo
 » se si definisce la causa, *quello per cui una cosa esiste*. Imperciocchè
 » cosa vuol dire questo *per cui*? Se si avesse chiamata causa *quello*
 » dietro il quale una cosa esiste costantemente, noi avremmo subito com-
 » preso il senso di queste parole, poichè questo è infatti tutto quello
 » che noi sappiamo su questo soggetto. Ora questa *sostanza* è l' es-
 » senza stessa della necessità; non ne abbiamo altra idea. Gli è ap-
 » punto sopra queste due circostanze, la congiunzione costante e l'in-
 » duzione, la qual vi si fonda, che si appoggia la necessità che attri-
 » buiamo alla materia, senza di che noi non ne avremmo la minima
 » nozione.

» Se dunque si può provare che queste due circostanze hanno
 » luogo negli atti della volontà, ne seguirà ch'essa pure è sottomessa
 » alla stessa necessità.

» Presso tutte le nazioni ed in tutti i secoli le azioni umane han-
 » no una grande uniformità. Gli stessi motivi producono sempre la
 » stessa condotta. Gli stessi eventi risaltano dalle medesime cause. Le
 » stesse passioni che regolavano i Greci ed i Romani, regolano i Fran-
 » cesi e gl' Inglesi. L'acqua, la terra, gli elementi osservati da Ari-
 » stotile non rassomigliano maggiormente a quelli dei giorni nostri, di
 » quello che gli uomini descritti da Tacito e da Polibio, rassomiglino
 » a quelli che noi vediamo. Ad un viaggiatore, che si parlasse di un
 » popolo senza passioni, non si presterebbe maggior fede che a quel-
 » lo, il quale ci dicesse di aver veduto un paese popolato di mostri.

» Non bisogna però spinger troppo lungi questa uniformità delle
 » azioni umane. Bisogna aver riguardo alla varietà dei caratteri, dei
 » pregiudizii delle opinioni, le quali fanno che tutti gli uomini non si
 » conducono assolutamente nello stesso modo, nelle medesime circo-
 » stanze. Possono trovarsi delle azioni, le quali non hanno alcun le-
 » game uniforme e regolare coi principii conosciuti, ma ne hanno di
 » egualmente necessari con altri principii, che il volgo non ravvisa,
 » e succede nell'ordine morale, per questo riguardo quello che suc-
 » cede nel fisico. Un oriuolo si ferma: il contadino porta per ragione,
 » che non è solito di andar bene. L'artista rimontando alla causa,
 » trova l'ostacolo, forse un granello di polvere, che si oppone al

» movimento. Il filosofo che si gloria di essere conseguente nei suoi ra-
 » ziocinii, deve ragionare nel modo stesso sopra le volizioni. Un uomo
 » dolce vi dà una risposta brusca, ma ha un dente che lo addolora ;
 » un uomo di natural melanconico vi sembra allegro, egli ha ricevuto
 » una buona nuova. Queste discordanze apparenti sono in un accordo
 » perfetto con certe cause che non appaiono.

» La storia, la politica, la morale, la letteratura tutto è fondato
 » sopra questo legame costantemente osservato delle azioni umane coi
 » motivi che le determinano. Il prigioniero, che conosce la durezza
 » del suo custode, ama meglio di cimentarsi colle pietre e coi ferri,
 » che col di lui cuore insensibile. Avendo tutte le leggi per base le
 » ricompense e le pene, il principio fondamentale che si suppone in
 » essi è questo, che questi due motivi hanno sopra lo spirito umano
 » una influenza regolare ed uniforme : che servono tutti e due a pro-
 » durre le buone azioni e ad impedire le malvagie. Si può dare a
 » questa influenza il nome che si vuole ; ma dacchè è ordinariamente
 » congiunta colle azioni, si deve riguardarla come una *causa*, e per
 » conseguenza come un esempio della necessità, che noi vorremmo
 » stabilire.

» Cosa s' intende per Libertà ? Quando si nominano gli atti della
 » volontà Libera, non si vuol già dire sicuramente che non abbiano
 » alcun legame coi motivi, colle inclinazioni e colle circostanze ; che
 » non ne derivano con un certo grado di uniformità, e che noi non
 » abbiamo la loro esistenza per induzione. Questo sarebbe negar fatti
 » evidenti, incontrastabili. Non si può dunque intendere per Libertà
 » se non il potere di agire o di non agire conformemente alle deter-
 » minazioni della volontà : cioè a dire che se noi scegliamo di restar
 » in riposo, lo possiamo ; e se scegliamo di moverci, lo possiamo al-
 » tresì. Ora nessuno nega che tutti gli uomini non abbiano questa
 » Libertà ipotetica, a meno che non siano imprigionati e incatenati.

» Si conviene generalmente, che niente esiste senza causa, e che
 » il termine di caso a ben esaminarlo non è che un termine negativo,
 » che non può significare alcun potere reale ed esistente nella natura.
 » Ma si pretende che vi sieno delle cause necessarie e delle cause non
 » necessarie. Qui comparisce la maravigliosa necessità delle defini-

zioni. Mi si definisca una causa senza far entrar il suo legame ne-
 cessario coll' effetto, e mi si mostri distintamente l' origine dell' idea
 espressa dai termini, di cui si vorrà servirsi, e mi arrenderò senza
 replica. Hume, ottavo Saggio filosofico. Cade qui in acconcio di os-
 servare, che questo autore, il più sottile ragionatore e profondo fra
 tutta intera la turba di coloro che si studiarono di combattere la
 religione, contraddice manifestamente in varii luoghi a ciò che pro-
 caccia in questo di stabilir fermamente. Nel suo settimo Saggio
 egli oppugna affatto l' idea del vincolo necessario, col quale per al-
 tro vorrebbe fondar qui la base del suo sistema sulla Libertà e la
 necessità. Nel suo decimo Saggio per negare i miracoli, decisa-
 mente combatte la costante conformità delle azioni umane coi loro
 motivi, di che fa pure in questo luogo una necessità assoluta.

Non si ha (dice un altro fatalista) non si ha una idea netta
 della parola Libertà, quando la si applica alla volontà. Cosa è al-
 lora questa Libertà? Non si potrebbe intender per questa parola se
 non il poter Libero di volere o di non volere una cosa; ma questo
 potere supporrebbe che possono esservi delle volontà senza moti-
 vi, e per conseguenza degli effetti senza causa. Se (come Locke lo
 ha provato) noi siamo scolari degli amici, dei genitori, delle lettere
 e finalmente di tutti gli oggetti che ci circondano, è d' uopo che
 tutti i nostri pensieri e le nostre volontà sieno effetti immediati o
 conseguenze necessarie delle impressioni che abbian ricevute. Non
 si può dunque formarsi alcuna idea di questa voce Libertà applicata
 alla volontà dello spirito: *disc. 1, cap. 4.*

Perchè l' uomo possa agire liberamente (questo è un altro fa-
 talista materialista che parla) bisognerebbe ch' egli potesse voler
 scegliere senza motivi, oppure che potesse impedire ai motivi di
 agire sopra la volontà. L' azione essendo sempre un effetto della vo-
 lontà, una volontà determinata, e la volontà non potendo essere de-
 terminata se non dal motivo che non è in nostro potere, ne segue
 che noi non siamo mai i padroni delle determinazioni della nostra
 volontà propria, e che, per conseguenza, mai non operiamo liberamen-
 te. Si ha creduto che fossimo Liberi, perchè avevamo una volontà,
 e il potere di scegliere. Ma non si ha fatto attenzione che la nostra

» volontà è mossa da cause indipendenti da noi, inerenti alla nostra
 » organizzazione, e che appartengono alla natura degli esseri che
 » ci muovono. Son io padrone di ritirar la mia mano quando temo di
 » abbruciar mi? Gli errori dei filosofi intorno la Libertà dell' uomo
 » vengono da questo, che hanno riguardata la sua volontà come il pri-
 » mo mobile delle sue azioni, e che, per volere rimontare più in alto,
 » non hanno veduto le cause molteplici e complicate, indipendenti da
 » lui, che mettono in movimento questa stessa volontà. Perchè l' uomo
 » sia Libero bisognerebbe che tutti gli esseri perdessero la loro es-
 » senza per lui. Bisognerebbe che non vi fosse più sensibilità fisica,
 » che egli non conoscesse più nè il bene, nè il male, nè il piacere nè
 » il dolore.» *Sistema della natura, tom. 4, cap. 11.*

Tutti questi argomenti si riducono a questo sillogismo; i motivi che agiscono sopra la nostra volontà sono le cause di tutte le sue determinazioni. Ora ogni causa è necessitante. Dunque tutte le sue determinazioni della nostra volontà sono necessitate. Per rispondermi andrò ripigliando le diverse asserzioni e i diversi raziocinii, onde rischiarare quello che si deve intender per la parola causa; ed in seguito esaminare se è vero che ogni causa sia necessitante, e finalmente discutere se i motivi delle nostre volizioni ne sono effettivamente le cause.

Propriamente parlando non vi è causa reale se non la causa produttrice, chiamata causa efficiente, e ch' è quella che dà l' esistenza a qualche altra cosa. Si ha per altro in un senso più esteso applicato il nome di *causa* a cose che avevano influenza sopra l' effetto. Perciò si è chiamata *causa* occasionale l' occasione, al presentarsi della quale una cosa si fa; e *causa finale*, il fine che si propone l' agente nel farla. Ma queste sorta di cause, se pur tali voglion chiamarsi, non sono cause reali. L' occasione che fa fare un' azione, non la produce. All' occasione di una croce che incontro, io fo un segno di croce. Essa non è la causa produttrice di quest' azione. L' oriuolo che vien fabbricato dall' artefice è la causa finale del suo lavoro; essa non è la causa efficiente, poichè al contrario essa n' è l' effetto. Queste sorta di cause morali, hanno una morale connessione coll' effetto. Ma una connessione morale non è uua connessione necessaria. Una causa che

non influisce sull'effetto, se non moralmente, non è quella che lo produce. Ora tra noi e i fatalisti, non può esservi questione che della causa efficiente. Si tratta di sapere se i motivi producono o no realmente le nostre determinazioni. Perciò dichiaro che quando mi servirò della parola causa senza aggiunta intenderò sempre e unicamente di parlare di quella che intendono i nostri avversarii.

Si dice che nell'ordine materiale gli effetti derivano necessariamente dalle loro cause. Ma si aggiunge, che in quest'ordine « le idee » di necessità e di cause derivano unicamente dalla uniformità osservabile nelle opere di natura; donde risulta l'unione costante degli oggetti simili, e l'abitudine in cui siamo d'inferir l'esistenza degli uni dall'esistenza degli altri. Per questo ci si dà in conseguenza come la più esatta nozione e la più chiara della parola causa, quello dietro cui una cosa esiste costantemente. Io nego formalmente questa asserzione. È vero che noi siamo sommamente portati a riguardar la costante relazione tra due cose, come un contrassegno di causalità, e che anche vi sono molte cose che noi giudichiamo produrne delle altre unicamente, perchè esse le precedono sempre. Perciò diciamo che il fuoco è la causa del calore, perchè il calore lo accompagna sempre. Ma questo è egli vero sempre e in tutte le circostanze? Abbiamo l'esperienza la più costante, che la stella del mattino precede il levar del sole. Ne è dessa la causa? Ogni giorno dopo che ho sentito suonare una certa campana, vado ad ascoltare la santa messa. È forse il suono della campana la cagion della messa?

Si trova viziosa la definizione comune della causa; quello che produce qualche cosa, e ci viene rimproverato che i termini causa e produrre sono sinonimi. Ma il merito di una definizione, quello che ne fa l'esattezza consiste in questo che l'idea presentata dalla parola e quella presentata dalla definizione sieno identiche. Lasciamo le sottigliezze scolastiche, e domandiamo a qual si voglia uomo, dotto o ignorante, filosofo o paesano, se quello ch'egli intende per questa parola causa non è quello che produce un'altra cosa; se quando egli sente a dire che una cosa è stata prodotta da un'altra, egli non comprende sul momento che questa è stata prodotta da quella?

Posto questo, la definizione, che ci vien data dagli avversarii,

della causa, la maniera con cui si dice che noi possiamo unicamente giudicar delle cause, sono nozioni assolutamente false in sè stesse, e false anche applicate agli oggetti materiali. Passiamo a una seconda asserzione; cioè che ogni causa è necessitante, e che noi abbiamo torto a sostenere che vi sono delle cause necessarie, ed altre che non sono necessarie.

Conveniamo che nell'ordine materiale tutte le cause son necessarie. Questo vuol dire che ogni corpo è passivo; egli non agisce che in virtù del moto, e non può se non comunicare il moto che ha ricevuto. Il suo moto non è causa se non perchè è stato effetto. La successione dei moti negli esseri materiali è necessaria di una necessità fisica, dipendente da leggi, cui essi non hanno il poter di cangiare. Ma è forse così nell'ordine morale? La volontà, che è un essere attivo, riceve ella tutte le sue determinazioni da cause esteriori, come riceve i suoi movimenti? Questo è quello che sarebbe necessario, ma ch'è impossibile di provare. Si sa che per questo riguardo vi deve essere una differenza tra l'attivo e il passivo. È evidente che se la volontà fosse ridotta a non aver altre volizioni, che quelle che le fossero comunicate d'altronde con una necessità fisica cesserebbe essa di esser attiva, diventerebbe passiva come la materia.

Per provare che ogni causa è necessitante si dice che vi è tra la causa e l'effetto una connessione necessaria, questo è evidentemente un puro sofisma. L'idea di causa e l'idea di effetto sono correlative. Perciò, supponendo che una cosa ne abbia prodotta un'altra, è necessario che la seconda sia l'effetto della prima. Dietro queste ipotesi vi è una relazione necessaria tra l'una e l'altra, ma che non è necessaria se non dietro l'ipotesi. La causa necessaria è quella che produce necessariamente il suo effetto, come l'impulsione produce il moto. Ma giammai non è stato da alcuno immaginato di chiamar causa necessaria quella, che avendo prodotto un effetto, è divenuta per questo necessariamente causa. Senza dubbio subito che la mia volontà ha prodotto una determinazione, si è formata sul momento necessariamente tra lei e la sua determinazione, una relazione della causa all'effetto. Ma prima che la mia volontà la producesse era necessario che si formasse questa relazione? Eccovi quello che

non si potrà mai provare col vantato principio che tra la causa e l'effetto vi è una connessione necessaria. È vero il principio applicato all'effetto prodotto, è falso quando s'intenda dell'effetto da produrre.

Per far ancor meglio conoscere e più chiaramente la illusione di questo principio distinguiamo le cause attuali, che applicano presentemente l'atto all'effetto, delle cause abituali, le quali sono facoltà atte a produr tali effetti. Le prime hanno col loro effetto una relazione necessaria. L'impulsion data ad un corpo operando attualmente il suo effetto, è necessariamente in relazione con lui. Ma quelle del secondo non sono nel caso stesso. La loro esistenza non suppone il loro esercizio attuale. Non diverranno cause attuali se non quando verranno a dispiegarsi. Fino a questo momento sono potenze, le quali per essere efficienti, hanno bisogno di passare all'atto. All'idea dell'atto di volere è necessariamente congiunta quella di una cosa voluta. Ma l'idea della facoltà di volere non importando seco quella del suo esercizio, non è legata necessariamente a quella di tal effetto. Non vi è dunque tra essa e tutte le volizioni che può produrre una connessione necessaria.

« Mi si definisca (si dice in seguito) una causa, senza far entrare nella sua definizione il suo legame necessario coll'effetto. » Questo è sempre lo stesso sofisma. La causa come causa non può esser definita senza che vi entri l'idea dell'effetto. Ma perchè un essere è stato, è, o sarà la causa di una cosa qualunque, non si potrà definirlo in sè stesso senza far menzione del suo effetto? Tutte le sottigliezze della Dialettica non faranno giammai comprendere, che per dare una definizione dell'anima umana, sia necessario di farvi entrar tutte le operazioni che può essa produrre.

» Si pretende che tra i nostri motivi e le nostre volizioni vi sia » la stessa congiunzione costante, la stessa coesistenza che tra le cause » se materiali e i loro effetti, che gli stessi motivi producano sempre » la stessa condotta; che sopra questa uniformità invariabile sono fondate le istorie, la morale, la politica, ecc. »

A queste asserzioni oppongon due risposte. Primo. Nego che la connessione appresa tra i motivi e le volizioni sia la stessa, sia tanto assoluta quanto quella che vediamo tra le cause materiali e i loro

effetti. Secondo. Riducendo questa uniformità alla sua giusta misura, spiego come essa diviene il fondamento delle relazioni sociali.

Primieramente le cause materiali non solamente producono costantemente gli stessi affetti, ma li producono nella stessa maniera, e non è vero che dagli stessi motivi risulti sempre la stessa condotta. Si vede assai volte, al contrario, uno stesso motivo produr dei risultati differenti. Tre uomini sono animati dal desiderio d'istruirsi. Questo motivo comune a tutti porterà l'uno a viaggiare, l'altro a frequentar i luoghi di pubblica istruzione; il terzo a lavorare nel suo gabinetto. Dov'è tra essi quella uniformità di condotta che dovea essere prodotta dallo stesso motivo.

Nell'ordine materiale l'effetto segue costantemente la sua causa. Rispettivamente la causa produce costantemente il suo effetto, ma non produce mai se non quello. Una tal impulsione produce invariabilmente un tal movimento. Ogni altra impulsione ne produrrà certamente un'altra, e qui pure vi è un'altra differenza. Una stessa azione può procedere da molti motivi tutti diversi. Io mi determino a restar oggi nella mia camera, perchè mi duole il capo; domani perchè aspetto delle lettere; il giorno appresso perchè un amico deve venirmi a visitare; un altro giorno per ischivare un incontro disgustoso; un altro ancora per attendere ai miei affari. Dov'è, domanderò sempre questa congiunzione costante, invariabile del rapporto tra la stessa azione e lo stesso motivo?

Poichè gli stessi motivi sono sovente seguiti da azioni differenti, e poichè la stessa azione sovente è dovuta a diversi motivi, è certo (ed era questa la nostra prima proposizione) che non vi è fra i motivi e le azioni una connessione, una coesistenza assolutamente invariabile qual la si vede negli oggetti similari della materia.

In secondo luogo, benchè la corrispondenza tra i motivi e le azioni non sia assolutamente e senza eccezione invariabile, come lo è quella che si vede tra i movimenti della materia, dobbiamo dire però che vi sono dei motivi talmente potenti e che fanno una sì forte impressione, che la maggior parte degli uomini, l'universalità morale degli uomini li seconderà. Un grandissimo bene presente, ed un mal evidente da schivarsi che non è compensato da verun bene, presentati

ad una moltitudine di uomini, l'impegheranno quasi tutti a ricercar il primo, a fuggire il secondo, e a conformare la condotta ai loro desiderii. Questo è il principio, su cui è fondato tutto l'ordine morale della società, ma questo principio non porta attacco al dogma della Libertà. Prendiamone due esempi. Il primo sarà la certezza morale dei fatti. Questa certezza nasce dalla testimonianza di un gran numero d' uomini sopra un gran fatto importante, sensibile, palpabile, e ch' essi sono stati a portata di ben vedere. L' autorità di questa testimonianza risulta da questo, che è impossibile che questo gran numero di testimonii abbia potuto esser ingannato sopra tali fatti, o vi sia accordato per ingannare. Svilupperemo più ampiamente questo punto quando tratteremo della certezza dei fatti miracolosi. Ma quanto siamo sicuri di non essersi ingannati dal rapporto unanime di questa moltitudine, altrettanto non abbiamo la stessa certezza relativamente alla narrazione, alla testimonianza di un solo particolare. Può egli o aver mal veduto, o voler indurre in errore. E, in vero, non ascoltiamo noi ogni giorno dei fatti veduti da molte persone, e raccontati diversamente da ciascuna? Il nostro secondo esempio sarà la legislazione. Quando i legislatori muniscono i loro decreti colla sanzione delle ricompense e delle pene, non sperano già assolutamente d' impedir tutti i delitti, ma sanno che questi possenti motivi ne preserveranno la maggior parte dei cittadini. E questo pure è quello che vediamo avvenire. In un paese dove le leggi sono in vigore, il maggior numero di uomini si astiene da quelle azioni ch' esse proibiscono; ma ve ne sono alcuni che si fanno lecito di trasgredirle, che resistono al timor dei supplizii, che si formano dei pretesti, delle speranze, dietro le quali si determinano alla infrazione. È chiaro per questi due esempi, ai quale potremmo aggiungerne altri ben molti, che l'ordine morale sul quali è fondata la società umana, è piantato sulla certezza morale. Or questa certezza ci assicura che i potentissimi motivi, che i grandi interessi determineranno l'universalità morale degli uomini. Ma quello che non è se non moralmente universale ammette delle eccezioni, e le eccezioni escludono formalmente l'idea di necessità. Il principio che dagli stessi motivi risulta sempre la stessa condotta, non è dunque certo se non relativamente alla più gran parte, alla

generalità morale degli uomini; applicato al particolare perde la sua certezza. Non possiamo giudicare di quello che farà un tal individuo dietro un dato motivo, se non con una probabilità più o meno grande, secondo la cognizione che abbiamo del suo spirito, del suo carattere, delle sue affezioni, delle sue opinioni. Non essendo l' influenza dei motivi, per quanto sia grande, invariabile, e ammettendo delle eccezioni, essa dunque non necessita la volontà. La volontà resta dunque libera, malgrado la forza dei motivi. Bisogna per conseguenza ritornare a questo punto, e dire, la sicurezza che abbiamo che in tali circostanze e dietro tali motivi la maggior parte degli uomini si condurrà nella tal maniera, non è altra cosa che la persuasione, in cui siamo dietro l' esperienza, che essi faranno quest' uso della loro Libertà; perciò questa sicurezza non, è opposta alla lor Libertà. Pertanto questa sicurezza dietro l' esperienza non si fonda sulla maniera con cui agirà un tal individuo: suppone dunque e prova la Libertà dell' individuo.

Alcuno tra gli avversarii della Libertà hanno detto che essi non assoggettano l' uomo a una necessità fisica e meccanica come quella che dirige esseri inanimati, ma che lo sottomettono soltanto ad una necessità morale. Domando che mi venga spiegato quello che s' intende per questa parola. Conosco una necessità metafisica, quella cioè, che risulta dalla essenza delle cose, alla quale Dio stesso non può derogare. So cos' è una necessità fisica, quella cioè, che nasce dalle leggi date da Dio alla materia, e che egli solo può sospendere. Ma non intendo cosa sia una necessità morale. Una necessità. Vi è una università morale che comprende tutti gli uomini, tranne alcuni. Vi è una certezza morale che è la sicurezza di quello che faranno tutti gli uomini tranne alcuni. Ma una necessità morale è una contraddizione nei termini. Si dice ben talvolta, essere moralmente necessario che un uomo virtuoso si astenga da un tal delitto, ma questa è una necessità puramente ipotetica. Essa suppone che l' uomo resterà virtuoso. Questa frase significa semplicemente che un uomo non può essere ad un tempo virtuoso e non virtuoso. Se i fatalisti intendono in questo senso la necessità morale, non abbiamo interesse di far loro contrasto. Essa significherà solamente che supponendo, che un uomo

si decida per gli stessi motivi degli altri, conformerà la sua condotta alla loro.

Esaminiamo ora l'asserzione che i motivi delle nostre volizioni sono le vere cause. Per provarla, dicono « niente esiste senza » causa. Il caso non è che un termine negativo, che non può significare alcun potere reale. Quando si nominano gli atti della volontà libera, non si vuol già dire sicuramente ch' essi non hanno alcun » legame coi motivi. Il potere di volere o di non volere supporrebbe volontà senza motivi, e per conseguenza degli effetti senza » causa. Bisognerebbe dunque che l'uomo potesse volere o scegliere » senza motivi, o che potesse impedir i motivi di agire sopra la sua » volontà. La volontà non può esser determinata se non dal motivo, » il quale non è in nostro potere.

Tutto questo non è che una petizion di principii. Il fondamento di queste asserzioni è appunto quello che bisognerebbe provare, cioè che il motivo di una determinazione è la causa, vale a dire, la causa efficiente, giacchè noi conveniamo senza difficoltà, che i motivi possono esser le cause occasionali, le cause finali, le cause morali, le cause delle nostre volizioni.

Niente non può esistere senza causa. Questo principio è evidente ma non prova niente contro di noi. La causa delle determinazioni della nostra volontà è la nostra volontà medesima, principio attivo, che ha la facoltà di determinarsi. Per dirigere questo assioma contro la Libertà sarebbe stato d'uopo dire: niente non esiste senza causa esteriore; ma allora la proposizione sarebbe stata falsa. Lo abbiamo già detto; se per esistere tutto ha bisogno di una causa esterna, la prima causa avrà bisogno di una seconda; questa di una terza, e così all' infinito. Stabiliamo dunque il principio tal qual deve essere, e svanirà ogni difficoltà. Niente non esiste senza causa o esteriore o interiore; senza causa esteriore, e questo concerne i movimenti degli esseri materiali: senza causa interiore, e questo ha rapporto agli atti degli esseri dotati d' intelligenza. « *Cum enim concessissent (Epicurei) motum nullum esse sine causa non concederent omnia quae fierent, fieri causis antecedentibus, voluntatis enim nostrae non esse causas externas et antecedentes. Communi igitur consuetudine sermonis abutimur. cum ita*

dicimus, velle aliquid quempiam, aut nolle sine causa. Ita enim dicimus sine causa, ut dicamus sine externa et antecedenti causa. Ut cum vas inane dicimus, non ita loquimur ut physici, quibus inane esse nihil placet: sed ita ut, verbi gratia, sine aqua, sine oleo, vas esse dicamus. Sic cum sine causa animum moveri dicimus, sine antecedente et externa causa moveri, non omnino sine causa dicimus... Ad animorum motus voluntarios non est requirenda externa causa, motus voluntarius eam naturam in seipso continet, ut sit in potestate nostra, nobisque pareat: nec id sine causa. Ejus enim rei causa ipsa natura est.» (Cicero de fato, n. 11.)

Dal determinarsi la volontà da sè stessa ad esser la causa produttrice delle sue volizioni non ne segue in nessun modo, nè che l' uomo voglia, o scelga senza motivi, nè che i motivi non abbiano alcuna influenza sopra la sua volontà.

Primo. Tanto è lungi che la Libertà supponga l' essenza dei motivi, che anzi, al contrario, non può esservi Libertà senza motivi. L' uso della Libertà consiste, come lo abbiamo esposto, nella scelta fatta con deliberazione. La deliberazione suppone dei motivi diversi che si confrontano gli uni cogli altri. Essa non può esistere senza aver in vista dei motivi, tra i quali essa si decida. « *Proprie igitur in nostra potestate sunt omnia quae ad animum pertinent, et de quibus consultamus. Consultamus item perinde quasi in nostra sit potestate agere aut non agere quod proponitur. Ostensum est autem supra consultationem esse rerum contingentium per aequae in utramque partem. Quod genus contingentium sic definitur: quod cum ipsum possumus, tum oppositum hujus, optio penes nostram mentem est. Et hoc rationis est principium ea quae in nostra potestate sunt, quae aequae in utramque partem contingunt; ut moveri et non moveri, persequi et non persequi, appetere res necessarias et non appetere, mentiri et non mentiri, dare et non dare, lactari quibus rebus oportet et non lactari, denique quaecumque ejusmodi sunt, ac in iis vitii et virtutis opera insint. Horum enim penes nos potestas est.» (Nemesius Emissenus, de nat. hominis, cap. 40). Ben lungi che sieno privi di Libertà gli esseri agenti sopra i motivi, conviene dire anzi al contrario che quegli esseri che non hanno motivi, non possono esser Liberi. Siccome sono impotenti a fare una scelta, così*

sono incapaci di Libertà. Il lupo non è padrone di rendersi mansuetto, nè la pecora di divenire crudele. Fra gli esseri sprovvisti di motivi e l' uomo vi è questa differenza, che quelli son tali per natura, e l' uomo è tale per elezione. La deliberazione tra i motivi, eccovi l' essenza della Libertà; la preferenza data all' uno sopra l' altro, eccovene l' esercizio.

« È dunque una ridicola asserzione di un fatalista il dire, acciocchè l' uomo fosse Libero bisognerebbe che non avesse più sensibilità fisica; che non conoscesse più nè il bene, nè il male, nè il piacere, nè il dolore. » Al contrario, acciocchè l' uomo possa scegliere tra il bene e il male, tra il piacere e il dolore, è di tutta necessità che li conosca. S' egli non sente quello che gli è più o men vantaggioso, quello che gli è più o meno nocevole, sarà nell' impotenza di fare una scelta. Tale è il senso di questa assurda proposizione. « Perchè l' uomo fosse in istato di scegliere quello che meglio gli conviene, bisognerebbe ch' egli non avesse alcuna idea di quello che gli conviene. »

Secondo. È egualmente contro ragione quest' altro argomento, che dal potere che ha la volontà di detersi da sè stessa, risulta che i motivi non hanno sopra di lei alcuna influenza. I motivi hanno una influenza sopra la determinazione, sopra la cognizione e dietro la comparazione dei motivi. Ma nella influenza vi sono molti gradi. E qualunque sia questa influenza, non è nè quella della causa nè quella della necessità. Lo specchio che una femmina tiene davanti nella sua toeletta, influisce sulla maniera con cui si accomoda i capelli: ma nessuno s'immaginerà mai che sia la causa della sua acconciatura, e che ne sia la causa necessitante.

Qual è dunque la natura dell' influenza dei motivi sopra la nostra volontà? A questa domanda rispondo, che questa è un' influenza non fisica, come quella dei corpi sugli altri corpi, ma morale. Essa consiste in questo, che i motivi sul principio illuminano la volontà, indi la eccitano, in fine la dirigono, ma non la necessitano.

Si conosce che l' influenza sopra una facoltà attiva non può esser la stessa che sopra un essere assolutamente passivo. Se l' influenza dei motivi fosse necessitante, l' influenza di tutti i motivi sarebbe

eguale. Nella necessità non ha luogo il più ed il meno. Ma non vi è alcuno che non senta esservi dei motivi più possenti degli altri e che eccitano più vivamente la volontà. Quando io mi determino ad una azione per molti motivi, son ben sicuro che ve ne sono di quelli che hanno sopra gli altri una grande preponderanza. Io distinguo le semplici considerazioni, alle quali mi sento inclinato ad aderire dalle potenti ragioni che fanno sopra di me una viva impressione. Le une e le altre sono per altro motivi; le une e le altre hanno dell' influenza; ma le une avendo più influenza delle altre, non ne hanno una necessitante. E quello che prova ancora che essa non è necessitante, si è che talvolta noi ci determiniamo tra i motivi che giudichiamo eguali. Fate che un fatalista stimolato dalla fame si trovi tra due pani simili in tutto, e collocati a distanze eguali; si crederà egli obbligato a morir di fame per l' impotenza di fare una scelta? « No; » (dice taluno di essi) i motivi non sono eguali. Vi è sempre in questi » casi una ragion secreta e non avvertita di preferenza. » Questa è un' asserzione gratuita per rispondere alla quale basta il negarla. Se la ragione di preferenza è secreta, come si può sapere ch' esista? Se essa non è avvertita, come può determinare.

Rischiariamo l' equivoco della espressione, vi è una relazione necessaria tra il motivo e la volizione. Quando la volontà ha preso una determinazione dietro un motivo, si è formata necessariamente una relazione tra il motivo e la determinazione. Queste due cose non possono più esser estranee l' una all' altra, ma non è questo lo stato della questione. Si tratta di sapere se prima che la decision fosse presa, vi fosse, dietro il motivo, una necessità che la decision si prendesse. Si tratta di sapere se la necessità di questa relazione sia anteriore o posteriore alla volizione; se essa ne sia il principio o la conseguenza; se la relazione sia non solamente necessaria, ma necessitante. La facoltà di rimaner esitante sopra un motivo, e di sospender la propria decisione, tronca affatto la questione. La necessità avrebbe strascinata seco la decisione fin dal primo momento.

» Ma (si replica) il motivo che determina la volontà non è in » nostro potere. » Anche questo relativamente ad alcuni motivi è un equivoco; relativamente ad alcuni altri è una falsità.

Primo. Tra i diversi motivi delle nostre volizioni, ve n' ha di quelli che non è in poter nostro vedere o non vedere. Questi sono quelli, di cui l' intelletto riceve passivamente la cognizione. Ma per questo non è in potere della nostra volontà, potenza attiva, di aderire al motivo presentatole dall' intelletto o di resistervi? Il nostro intelletto è sottomesso al motivo; ne segue da questo che lo sia ancora la nostra volontà? Ecco quello che l' avversario dovrebbe dire, ma che neppur tenta di provare. Ma noi gli proviamo al contrario colla sua propria esperienza, che vi sono dei motivi, ai quali egli resiste.

Secondo. Se è vero che vi sono dei motivi, i quali, presentandosi essi stessi, o essendo presentati dall' intelletto, si fanno, suo malgrado, da lui conoscere, tutti i motivi sono forse il medesimo caso? Non posso io applicandomi a riflettere sopra una pratica verità, formarmi dei motivi che non si erano presentati da sè stessi, dei motivi veri o falsi, dei motivi ai quali le mie affezioni, i miei pregiudizii, le mie passioni danno una consistenza che forse in realtà non avevano? Quante volte non abbiamo veduto od anche personalmente provato, che alcune determinazioni, e alcune azioni erano i risultati di motivi veri, o di falsi pretesti formati nella meditazione o nella immaginazione?

• Son io padrone (dicesi ancora) di non ritirar la mano quando temo di abbruciar mi? • Ho già spiegato che il movimento macchinale che mi fa ritirar la mano quando essa tocca un carbone acceso che la scotta, non è volontario un atto Libero; che non è neppur volontario, che non è altro che un atto spontaneo. Non vi è di Libero se non quello che è deliberato. Ma quando Muzio Scevola teneva la sua mano sopra un braciere egli provava che l' uomo è padrone di tenervisi fermo, se sa vincere il dolore. Le femmine Indiane che si slanciano sul rogo dei lor mariti ne danno nuove prove continuamente. Quel feroce Romano, e queste femmine fanatiche formano evidenti dimostrazioni, che tra il motivo di non abbruciarsi e i motivi di vanità o di pregiudizio che ti portano, vi è possibilità di fare una scelta.

Credo di aver risposto a tutte le parti della difficoltà. Mi sono esteso lungamente; primieramente perchè questi sono i principali argomenti dei fatalisti che li riproducono in tutte le loro opere; poi,

perchè i principii di soluzione, che ho dovuto esporre, sviluppano e rischiarano maggiormente le vere nozioni della Libertà. Mostrano, per quanto mi pare, con una evidente chiarezza, che le nostre volizioni e le nostre azioni sono gli effetti di una potenza attiva, che non è in modo alcuno necessitata. Questo è quello che continuerò a dimostrare coll' esame delle altre difficoltà.

» S' egli è (dicono gl' increduli) dell' essenza dell' uomo di tendere al suo essere; se il dolore lo avverte di quello che deve schivare, se il piacere gli annunzia quello che deve appetire, è altresì della sua essenza di amar quello che eccita o quello da cui attende delle gradite sensazioni; e di odiar quello che gli procura, o che gli fa temere delle impressioni contrarie. Bisogna assolutamente ch' egli sia tratto, o che la sua volontà sia determinata da quegli oggetti, ch' egli giudica utili, o respinta da quelli che crede nocivi alla maniera permanente o passeggera di esistere. Per applicare la parola Libertà alla volontà bisognerebbe che noi potessimo egualmente volere noi stessi del bene e del male: supposizione affatto impossibile. In fatti se il desiderio del piacere è il principio di tutti i nostri pensieri e di tutte le nostre azioni, se tutti gli uomini tendono continuamente verso la loro felicità reale o apparente, tutte le nostre volontà non sono dunque che l' effetto di questa tendenza. Ma, (si dirà), se l' uomo è necessitato a cercare la felicità per tutto dove gli sembra vederla, almeno siamo noi Liberi sulla scelta dei mezzi che impieghiamo per renderci felici? Sì, risponderò, ma Libero allora non è che un sinonimo d' illuminato, ed altro non si fa che confondere queste due nozioni. A misura che un uomo sarà più versato nel foro e nella giurisprudenza, a misura che sarà condotto nei suoi affari da un avvocato più o meno abile, prenderà un partito migliore o men buono. Ma qualunque partito prenda, il desiderio della sua felicità gli farà sempre scegliere il partito che crederà più conveniente ai suoi interessi, al suo genio, alle sue passioni, e in fine a quello ch' egli riguarda come la sua felicità. È vero che l' uomo vuole, ma non è padrone della sua volontà, o dei suoi desiderii; non può desiderare ed avere se non quello che giudica vantaggioso a sè stesso. Non può amare il dolore, nè detestare il

» piacere. Si dirà che l' uomo preferisce talvolta il dolore al piacere,
 » ma allora preferisce un dolore passeggero colla vista di procurarsi
 » un piacere maggiore o più durevole. In questo caso l' idea di un
 » maggior bene lo determina necessariamente a privarsi di un bene
 » meno considerabile. L' uomo non è Libero nella sua scelta. È evi-
 » dentemente necessitato a scegliere quello che giudica il più utile,
 » il più aggradevole per lui. »

Un celebre deista rispondeva in tal modo a questa difficoltà.
 « Senza dubbio io non sono Libero di non volere il mio proprio male,
 » ma la mia Libertà consiste in questo stesso, che io non posso vo-
 » lere se non quello che mi è conveniente o che io stimi tale, senza
 » che niente di estraneo mi determini. Ne segue forse che io non sia
 » padrone di essere un altro? »

È vero che l' uomo desidera la felicità necessariamente, e abbi-
 amo osservato che per questo riguardo non è Libero. Il benefico Autor
 della sua natura ha scolpito nel di lui cuore questo indelebile carat-
 tere, prima per attaccarlo alla sua conservazione nel sentimento, che
 è un legame assai più forte del ragionamento, poi, con una vista di
 un ordine più sublime per farlo aspirare alla suprema ed eterna feli-
 cità per la quale lo ha creato. Ma dal voler noi necessariamente
 la felicità, ne segue forse necessariamente che noi vogliamo la tal
 felicità particolare? Distinguiamo questi due sentimenti; l' uno che
 ci fa desiderare in generale la felicità, l' altro che ci fa deside-
 rare un tal bene speciale, che noi crediamo dover fare la nostra fe-
 licità. Riconoscendo che il primo di questi sentimenti è invincibile,
 noi diciamo che il secondo non lo è. L' amor della felicità in generale
 non è in potere della volontà. Se io dicessi che voglio essere infelice,
 mentirei a me stesso. Al contrario, il desiderio di un tal bene parti-
 colare dipende dalla volontà. Quando io voglio un tal bene, io so che
 potrei volerne un altro; ne sono sicuro primieramente per me stesso
 e perchè; lo sento ne sono sicuro secondariamente per l' esempio
 d' altri e per l' esperienza la più certa di tutti i miei simili. Tutti gli
 uomini aspirano alla felicità, tutti per giungervi investono strade dif-
 ferenti, tutti collozano la loro felicità in godimenti diversi, sovente
 anche opposti.

Il santo va in traccia della felicità colle sue virtù; lo scellerato coi suoi misfatti, il solitario colle sue mortificazioni, il libertino colle sue dissolutezze. Il benefico Tito, il crudele Nerone lavorano entrambi per rendersi felici.

Per comprender più chiaramente, e restar più fortemente persuasi di questa importante differenza tra i due desiderii rimontiamo al principio. L'amor della felicità in generale non è contrariato, non è bilanciato da cosa alcuna. Considerata la felicità sotto questo punto di vista, non altro vi è da metterle al confronto se non la infelicità, è necessario voler o l'una o l'altra, e sarebbe contrario tanto alla ragione, quanto alla natura il dare la preferenza alla infelicità. Perciò su questo punto non può esservi scelta, e per conseguenza neppur Libertà. Non si può dir lo stesso dei beni particolari che bramano gli uomini. Non ve n'è un solo che non sia più o meno accompagnato da qualche male, bilanciato da qualche altro bene più o men grande. Per la qual cosa gli oggetti dei nostri desiderii possono esser considerati sotto due rapporti, sotto l'uno come beni, sotto l'altro come mali. Per esempio la virtù è certamente un grandissimo bene, il vizio un grandissimo male. Ma la virtù esige combattimenti penosi, privazioni afflittive, sacrificii, dolori. Il vizio dal canto suo presenta godimenti piacevoli, spiega attrattive seducenti. Fra i vantaggi che gli inconvenienti dell'una, e dell'altro vi è luogo a scelta, e deliberazione, e conseguentemente l'uso della Libertà. Lo stesso dee dirsi di tutte le cose di questa vita. Tutte hanno il lor pro e il loro contro. Tutte presentano delle ragioni di ricercarle e di fuggirle. Di là vengono le differenze di condotta tra i diversi uomini, e le varietà che si veggon sovente nella maniera di agire nello stesso uomo. Si veggon esitare e scegliere tra i differenti beni, preferire ora il minimo bene presente, ora il maggior bene futuro, quando il bene più esteso e men certo, quando il men considerabile e più sicuro, quando il piacere intellettuale, quando quello dei sensi, quando i divertimenti clamorosi, quando i godimenti pacifici, ora i grandi movimenti, che conducono alla gloria, ora il riposo che vien prodotto dalla calma dell'anima, e così del resto. Non vi è alcun bene, per quanto sia tenue, che non sia ricercato da qualche uomo malgrado i mali sovente più

grandi che lo accompagnano. Non vi è un male, per quanto leggero possa essere, che non sia schivato da altri, quand' anche fosse compensato da beni superiori. Da tutte queste diversità risulta evidentemente, che non solo sopra i beni particolari si può esitare, paragonare scegliere, ma nel fatto realmente si esita, si paragona, si sceglie. Ora in questo appunto consiste la Libertà.

Ma (si dice) col desiderio della sua felicità l' uomo è necessitato a voler quello ch' egli giudica più utile o più dilettevole per lui. Questa proposizione riunisce per confonderle due cose che è importantissimo di distinguere; l' utile e il dilettevole. Per il primo riguardo è falsa, per il secondo non prova niente.

Primo. Non è vero che l' uomo sia necessitato dall' amore della felicità a voler quello che giudica più utile. Noi ne facciamo tutto il giorno la dolorosa esperienza sopra gli altri; e forse, oimè! anche in noi stessi pur troppo comunemente si verifica il detto di Seneca: *«Video meliora proboque, deteriora sequor.»* Quanti uomini preferiscono precisamente il dilettevole all' utile? Quanti uomini, comunque persuasi della verità delle ricompense e delle pene dell' altra vita, comunque sappiano che perdono le une e vanno ad esser puniti colle altre, non pertanto coi loro peccati vanno incontro a questo spaventoso destino! E nell' ordine stesso della società non ve ne sono tuttodì molti esempi? Ad una mensa abbondante l' uomo goloso mangia con eccesso, comunque prevegga la indigestione di cui sarà tormentato la sera. Il giovinastro dissipa in pazze spese il suo patrimonio non ignorando la povertà nella quale sarà costretto di condurre il tristo e lungo resto della sua vita. Riducendo dunque la proposizione alla sua giusta misura, convengo che la considerazione dell' utilità è una di quelle in virtù di cui più ordinariamente ci determiniamo. Ma dico che non è in modo alcuno necessitante, perchè non solo non si decide sempre, ma spesso scientemente e volontariamente noi ci decidiamo contro di essa.

È dunque ancora una falsa asserzione il dire che, secondo la nostra dottrina, Libero è il sinonimo d' illuminato; non è già per ignoranza, ma sì colla più intera cognizione di quanto gli sarebbe più utile, che spesse volte l' uomo si determina a quello che gli è men

utile, e che colloca la sua felicità in quello che egli sa esser contrario alla sua solida felicità.

Secondo. L'altra parte della proposizione ha più di verità. Si può dire che per l'amore della felicità l'uomo è necessitato a voler quello che giudica più dilettevole per lui. Ma qui sorge una questione. È egli necessitato a giudicar una certa cosa più dilettevole di una altra? oppure la cosa gli diviene più dilettevole perchè egli la giudicava volontariamente tale? Rischiamo questa questione con un esempio. Due uomini sono seduti l'uno a fianco dell'altro ad una buona tavola; entrambi sono tentati dall'abbondanza, dalla varietà, dalla squisitezza delle vivande, entrambi sono ritenuti dal timore della indigestione, entrambi paragonano queste considerazioni. L'uno giudica che gli è più dilettevole di mangiar attualmente di tutto, e di affrontare l'indigestione; l'altro giudica che gli è più dilettevole di sentirsi bene in salute, e di astenersi dalla crapula. Questi due giudizi contrarii sono stati preceduti da una sospensione, e da una deliberazione; sono l'effetto della scelta, non sono dunque necessitati. Le determinazioni di questi due uomini quelle sono che hanno reso a ciascun d'essi il partito ch'egli ha adottato come più dilettevole del partito opposto. La proposizione che l'uomo è necessitato a voler quello che giudica essergli più dilettevole è dunque vera in questo senso, che quando ha giudicato che una cosa gli è più dilettevole di un'altra, gli si è reso necessario il volerla, oppure (lo che ritorna lo stesso) quando ha scelto una cosa gli è necessario che l'abbia scelta. Quando gli ha piaciuto di attaccare la sua felicità ad un bene particolare, è necessario che lo desideri. Subito che l'uomo è Libero a scegliere la sua felicità, è evidente che il suo desiderio di felicità non lo priva della sua Libertà.

Quello che abbiamo esposto risponde ad un'altra obbiezione dei fatalisti, cioè « che la nostra volontà è necessariamente decisa dall'ultimo giudizio del nostro intelletto. » Distinguiamo i giudizi speculativi dai giudizi pratici. Sopra i primi sovente non siamo Liberi perchè siamo passivi. L'ho già osservato, non abbiamo la Libertà di credere o di non credere che due e due fanno quattro. Ma queste sorta di giudizi non influiscono sopra la volontà, la volontà non forma

le sue determinazioni se non dopo i giudizi pratici. Il giudizio pratico è quello di cui parliamo poc' anzi, cioè il giudizio di quello che è più o meno dilettevole, giudizio che suppone deliberazione, scelta e Libertà; la determinazione segue necessariamente questo giudizio finale; ma essa non è meno Libera, imperciocchè Libero è stato anche il giudizio finale. Osserviamo che nell' obbiezione si suppone che il giudizio, dietro il quale si prende la determinazione, sia l' ultimo. Non è se non in questa supposizione che la determinazione sia necessitata. Essa dunque non è necessaria se non di una necessità ipotetica. Dire che la determinazione segue necessariamente l' ultimo giudizio pratico vuol dire equivalentemente che l' uomo vuole necessariamente quello che in ultima analisi gli è piaciuto di volere.

Per sentir il difetto di questa obbiezione, della precedente e di tutte le altre simili, conviene distinguere lo stato della volontà prima che essa abbia fissato quello che le è più dilettevole, e dopo che lo ha deciso. Ammettendo ch' essa ha definitivamente stabilito che la tal cosa è quella che le piace, che le conviene meglio nella circostanza presente, e per il momento attuale, essa non è più padrona di non desiderarla, di non volerla. Ma prima di questa decisione finale era essa necessitata di prenderla? Questo è quello che bisognerebbe provare, e che mai non si proverà. Anzi noi proviamo al contrario per le variazioni frequenti delle nostre opinioni sopra quello che sembra recar più diletto. Prima di formar questo giudizio, noi abbiamo potuto formarne altri molti tutti differenti, i quali furono da noi successivamente ritrattati. Questo stesso giudizio che chiamiamo definitivo solo perchè lo supponiamo l' ultimo, e dietro l' ipotesi che non sarà rivotato, questo stesso giudizio, dico, abbiamo potuto formarlo e ritrattarlo più volte. Io decido in ultima sentenza, che la tale azione è quella che meglio mi conviene, ma prima di questa determinazione io ho potuto aver dieci idee, dieci fantasie differenti, che ho una dopo l' altra abbandonate. Queste variazioni, questi cangiamenti non potrebbero aver luogo, se il mio gusto per l' atto per cui mi decido fosse necessario. La necessità è fissa, e non ammette questi ondeggiamenti. Non si varia nella sua opinione sopra gli assiomi matematici, sopra l' amor della felicità in generale.

« Eccovi, dice un fatalista, come si può ridurre la questione della
 » Libertà dell' uomo. La Libertà non può riportarsi ad alcuna delle
 » funzioni conosciute dalla nostra anima. Imperciocchè l' anima nel
 » momento, in cui agisce non può agir altrimenti ; nel momento in
 » cui si sceglie non si può scegliere altramente, nel momento in cui
 » delibera non può deliberare altramente; nel momento in cui vuole
 » non può volere altramente, perchè una cosa non può esistere e non
 » esistere nel tempo stesso. Ora quello che mi fa deliberare si è la
 » mia volontà tal qual ella è: quello che mi fa scegliere la mia deli-
 » berazione tal qual ella è: quello che mi fa agire si è la mia scelta
 » tal quale essa è: quello che mi fa eseguire quanto la mia delibera-
 » zione mi ha fatto scegliere, si è la mia determinazione tal qual essa
 » è; ed io non ho deliberato se non perchè ho avuto dei motivi che
 » mi hanno fatto deliberare. Perciò la Libertà non si trova né nella
 » volontà, né nella deliberazione, né nella scelta, né nell' azione. »

Eccovi a cosa si riduce questo argomento. Una cosa non può nel
 tempo stesso essere e non essere. Dunque supponendo che io abbia
 voluto deliberare, scegliere, agire nella tal data maniera, è impossi-
 bile ch' io non abbia fatte tutte queste cose nel modo che le ho fatte ;
 dunque io non sono stato niente affatto Libero in tutto questo. Un so-
 fisma così ridicolo, per essere confutato non ha bisogno che di esser
 esposto.

I fatalisti presentano a un dipresso la stessa difficoltà sotto un
 altro aspetto. « Noi non siamo Liberi, né sopra la percezione, né so-
 » pra il giudizio, né sopra la volontà, né sopra l' azione.

» Primo. Noi non siamo Liberi sopra le nostre sensazioni e so-
 » pra le nostre idee. Quando si presentano a noi non siamo padroni
 » di rigettarle.

» Secondo. Non siamo Liberi nei nostri giudizi. Una proposizio-
 » ne si presenta come vera, come falsa, e come dubbiosa, se non è in
 » nostro potere il giudicarne altramente.

» Terzo. Non siamo Liberi sopra li nostri voleri; e per questo
 » riguardo vi sono due cose da considerare ; cioè volere o non vole-
 » re una cosa o un' altra. Non abbiamo la Libertà né sopra l' uno,
 » né sopra l' altro. Si propone a un uomo di portarsi al passeggio :

» bisogna assolutamente ch' egli o accetti, o rifiuti, o differisca di
 » determinarsi. Per la qual cosa primeramente egl' è necessitato di
 » produrre un atto della sua volontà. L' oggetto della volontà è sem-
 » pre il bene appreso. Colui che di due beni ineguali scegliesse il
 » minore, vorrebbe il suo male.

» Quarto. Noi facciamo necessariamente quello che vogliamo, a
 » meno che un qualche ostacolo non ce lo impedisca. Noi non siamo
 » dunque neppur Liberi per questo riguardo. »

È vero, che sopra alcune di queste operazioni noi non siamo Liberi, perchè siamo passivi, ma lo siamo in tutte? Faremo ora veder il contrario.

Noi non siamo Liberi di non ricever le sensazioni e le idee che a noi si presentano; ma primieramente è in poter nostro di eccitare in noi colle nostre riflessioni diversi generi d' idee. In secondo luogo sopra le percezioni stesse che abbiamo ricevute siamo padroni di distrarcene, o di meditarle e considerarle sotto i loro diversi punti di vista.

Vi sono effettivamente delle proposizioni di una evidenza tale, che non possiamo rifiutare ad esse il nostro assenso. È vero ancora che sovente noi non siamo padroni della prima impressione, che fanno sopra il nostro spirito le proposizioni, che gli son presentate. In questo primo colpo, noi siamo quasi sempre passivi; ma sta in poter nostro di sospendere il nostro giudizio definitivo, o di esaminare se quello che ci avea da principio colpito sia reale o illusorio. Questo è il dubbio metodico così conveniente allo spirito veramente filosofico. Questa parte della difficoltà ridotta al suo giusto valore consiste a dire, che una proposizione ci sembra necessariamente quella che ci sembra.

Dal doversi un uomo determinare all' uno dei tre partiti, è ridicolo il concludere che non è Libero di scegliere tra questi partiti. La Libertà di deciderci tra cose, di cui bisogna che l' una sia, e che l' altra non sia, è (come abbiamo esposto) la Libertà di contraddizione.

Abbiamo ampiamente risposto alla parte dell' obbiezione, la qual dice, che l' oggetto della volontà è necessariamente il bene appreso.

Appunto precisamente perchè noi facciamo quello che noi

vogliamo, appunto per questo le nostre azioni son libere. Ma (dicono) no: le facciamo necessariamente. Sì, necessariamente, dietro l'ipotesi che noi le vogliamo; ma noi le vogliamo liberamente. Di più, possiamo, (e questo ci avviene alle volte) dopo aver voluto una cosa, cangiare di volontà. Non vi è dunque tra la volizione e l'atto una connessione necessaria.

« La creatura, (dicono alcuni avversarii della Libertà,) non esistendo da sè stessa, non può agir da sè stessa. » Equivoco puerile della parola da sè stessa, che si prende in due sensi differenti ed anche opposti. Esistere da sè stesso vuol dire esistere necessariamente, agire da sè stesso è agire non necessariamente. Riportiamo la difficoltà in termini sinonimi. La creatura non esiste in forza della sua natura. È ella questa un'obbiezione contro la Libertà?

« L'uomo, dicono altri, non è libero nè avanti l'azione, nè nell'atto che agisce. » Altro sofisma egualmente ridicolo. L'uomo era Libero avanti la sua determinazione. Lo è anche dopo perchè può cangiarsi. Non essendo necessitata la sua determinazione non lo è neppure la sua azione. Tutte le sottigliezze di questo genere si riducono a questa asserzione: Quando l'uomo vuole non può non volere; quando agisce non può non agire.

Prove della Libertà per il senso intimo di tutti gli uomini.

Io riunisco in questo luogo due prove della Libertà, che sogliansi separare, il senso intimo e la persuasione universale; imperciocchè si comunicano reciprocamente una gran forza. Il sentimento interiore è ben più dimostrativo quando è quello del genere umano; e la testimonianza di tutti gli uomini acquista una grande autorità quando è fondata sopra quello che sente intimamente ciascun di loro.

« L'idea della Libertà (dice uno scrittore, la di cui autorità non deve esser sospetta agl'increduli) è una operazione del nostro spirito, per la quale noi separiamo il potere di agire dalla azione medesima, riguardando questo potere ozioso, benchè reale, come sussistente, mentre ancora non esiste l'azione. Questa nozione non può esser che una verità di sentimento, di coscienza, e quanti possono

» darsi veramente liberi non avrebbero un sentimento più vivo della
 » lor Libertà di quello che noi abbiám della nostra. Dobbiamo dun-
 » que credere che siamo Liberi. »

L' intimo senso è quello tra le nostre facultà per cui non cono-
 sciamo quello che succede dentro di noi. Egli ci ha dato questo nome
 perchè gli è relativamente all' interno della nostra anima quello che
 sono i nostri sensi fisici per riguardo agli oggetti esteriori. Egli ce
 lo fa nel modo stesso certamente conoscere. In virtù di questo intimo
 senso siamo sicuri che noi pensiamo, che ragioniamo, che desidera-
 mo, che vogliamo ed anche che esitiamo. Se dunque l' intimo senso
 ci attesta la nostra Libertà tanto positivamente quanto la nostra esi-
 stenza e le operazioni del nostro spirito, dobbiamo esserne egualmen-
 te assicurati.

Or egli è un fatto certo che ogni uomo sente ch' egli può a suo
 talento parlare o tacere, camminare o stare in riposo, alzare o ab-
 bassare il braccio, e fare una moltitudine di altri atti famigliari che
 si presentano abitualmente, e quasi continuamente. È egualmente cer-
 to che questo sentimento è lo stesso in tutti gli uomini; eccettuato il
 piccol numero dei fatalisti, e che tutti i secoli, tutti i paesi hanno
 avuto, ed hanno ancora la persuasione della Libertà e del sentimen-
 to della Libertà. Non abbiám neppur bisogno di cercar colle prove
 questo fatto. È talmente incontrastabile, che non fu mai contraddetto.
 Fra tutte le assurdità avanzate dai fatalisti, non hanno mai immagi-
 nato di negare questa testimonianza di tutto il genere umano. Si sono
 rivolti ad attaccarne l' autorità; ne hanno riconosciuto la realtà; han-
 no trattato d' illusione il sentimento della Libertà, ma ne hanno con-
 fessata l' universalità. Hanno sostenuto al genere umano, ch' egli s' in-
 gannava sopra il suo sentimento; ma sono convenuti che il genere
 umano era nella persuasione di provarlo. Vediamo dunque se in fatti
 questo convincimento sì unanime sopra la libertà ha potuto essere in
 tutti gli uomini un errore.

« Il sentimento interiore, dicono gli avversarii, può benissimo in-
 » gannarci, e c' inganna infatti frequentissimamente. Quante persone
 » si attribuiscono di buona fede delle qualità di cui sono affatto prive?
 » Nei sogni che ci presentan dormendo, noi ci crediamo Liberi; lo

» siam noi ? L' uomo a cui è stato troncato un membro sente ancor in
 » quel luogo del dolore ; questo sentimento è forse vero ? Non è sor-
 » prendente che quello della Libertà ci faccia inganno. Non facciamo
 » attenzione nelle cause delle nostre azioni ; spesso anzi le ignoriamo.
 » Noi ci crediamo Liberi, perchè ci manca il poter di conoscere tutti
 » i movimenti, tutti i principii che agiscono sopra di noi, e ci manca
 » quello di vedere l' incatenamento delle operazioni della nostra anima. »

È vero che l' intimo senso di un uomo può alle volte esser in difetto, e lo stesso succede per questo riguardo ad un senso fisico : un uomo può ingannarsi sopra quello che crede di vedere, perchè avrà guardato troppo leggermente, o troppo da lungi. Ma quello che un grandissimo numero d' uomini hanno considerato da vicino e con attenzione non ha potuto far loro illusione, e questo è il fondamento della certezza fisica. Se non vi fosse che un uomo, ovvero un piccolissimo numero di uomini, persuasi della lor Libertà, credendo tutti gli altri al contrario, lungi che il senso intimo provasse la Libertà, formerebbe anzi un argomento irresistibile contro di essa.

Se l' intimo sentimento della Libertà fosse una illusione, questa illusione comune a tutto il genere umano, avrebbe una causa generale ; ma quale potrebbe essere ? Non se ne assegnan che due. La mancanza di attenzione, e l' ignoranza delle cause delle nostre azioni. Una mancanza di attenzione tanto universale è una cosa bene straordinaria. Che dopo tanti secoli che si ragiona sopra la Libertà, nessuno non vi abbia giammai riflettuto, questo è quello che i fatalisti non persuaderanno ad alcun essere ragionevole. Se tutti gli uomini ignorano le cause delle loro azioni, dond' è che un pugno dei fatalisti lo conosce ? Non è vero d' altronde che manchisi di attenzione o di cognizione nel sentimento della Libertà. È appunto in virtù della comparazione, e del seguir la successione delle idee, le quali gradatamente ci hanno condotti alla determinazione è stata presa liberamente. L' illusione di tutti gli uomini sopra la lor libertà, non può derivare da alcun principio ; sarebbe un effetto senza causa.

Se il sentimento della Libertà è un errore, bisogna dire che vi sono delle cause necessarie (giacchè in questo caso non ve ne sono altre) le quali ci persuadono, che vi sono delle cause non necessarie.

Imperciochè da determinazioni necessitate nasce il convincimento intimo della Libertà.

Questo intimo sentimento che tutti gli uomini hanno della lor Libertà se fosse una illusione, sarebbe un sentimento cieco; farebbe vedere la Libertà in tutte le loro operazioni, in tutte le loro azioni. Ma invece questo è un sentimento illuminatissimo. Facendomi l'intimo senso concorrere la mia Libertà, me ne mostra l'estensione, ne fissa il limite. Mi fa discernere le cose, in cui sono necessitato, da quelle, in cui sono Libero. Sento perfettamente che io non sono padrone di volere la mia infelicità; di credere che due e due fanno cinque. Lo stesso intimo senso mi fa distinguere quei movimenti del mio corpo, sopra dei quali non sono Libero, com'è la circolazione del sangue, da quelli che sono in mia podestà, com'è il movimento del mio braccio e della mia gamba. Per lo stesso intimo senso distinguo altresì gli atti indeliberati da quelli che faccio con deliberazione. Sento la differenza tra il moto che mi fa precipitosamente ritirare la mia mano da un carbone acceso e quello ch'io faccio per avvicinarmi al fuoco quando ho freddo. Devo ancora al mio intimo senso la nozione della differenza tra le cose in cui sono attivo e quelle in cui sono passivo. La fame mi stimola; sento che non son padrone di non provarla; che non è neppure in mio potere di non avere il desiderio di soddisfarla. Ma sento nel tempo stesso che posso resistere a questo desiderio; e vi resisto effettivamente se ne ho qualche motivo, come sarebbe un giorno di digiuno o il timore di risentirne qualche incomodo. Un sentimento che fa produrre non ad un uomo, ma a tutti tante distinzioni giudiziose e perfettamente conformi alla ragione, non è un sentimento illusorio. Se c'ingannasse, c'ingannerebbe sopra tutti quanti gli oggetti. Se ci facesse vedere la Libertà dove non è, ce la farebbe veder per tutto dove non è.

Vi sono degli uomini che si fanno illusione sopra le loro qualità: ma

1. Se la fanno essi agli altri? Non vi è parità tra un errore individuale, e quello che sarebbe comune a tutti i paesi e a tutti i tempi.
2. Quello che inganna molto sopra il proprio merito sono le passioni, e sopra tutto l'amor proprio. Non si può nemmeno da un errore, di cui è conosciuta la causa concludere un altro errore, al quale non si può

assegnare alcun principio. 3. La necessità e la Libertà sono due stati talmente opposti ch'è impossibile immaginare che l'intimo senso li confonda: le illusioni che taluno si fa sopra le sue qualità, non sono già di tutto al tutto; di una qualità al suo contraddittorio. Il collerico si crede solamente vivace; ma ci giudica apato. Il dissipatore si gloria di essere generoso, se bene sappia di non essere economo.

Noi ci crediamo Liberi nell'atto del sonno. Ma dopo il sonno, crediamo noi d'esserlo stati? Se nei sogni della notte ci crediamo Liberi, questo avviene perchè svegliati siamo assicurati d'esserlo.

La sensazione che prova un uomo, a cui sia stato tagliato un membro, primieramente non appartiene all'intimo senso, ma è un effetto della sensibilità fisica, e poi questa non è illusione. Quest'uomo prova veramente un sentimento di dolore; egli sa ancora che non ha più il membro tagliato. Può ignorare, se non è fisico, la causa di questo dolore; ma non s'inganna nè sopra la sensazione, nè sopra la privazione del suo membro.

Prova della Libertà per esperienza.

Oltre il sentimento intimo, che ci garantisce la nostra Libertà, noi ne facciamo l'esperienza in diverse maniere e con molte tra le nostre operazioni.

Abbiamo avuto occasion di parlare delle deliberazioni, per formar le quali noi facciamo precedere un gran numero di decisioni. Abbiamo veduto che l'atto di deliberare suppone la facoltà di scegliere. È inutile di ritoruare sopra questo ragionamento.

Ma è necessario esaminare una obbiezione che fanno a questo proposito i fatalisti. « Allorquando l'azione della volontà è sospesa » si dice che noi deliberiamo; locchè avviene quando due motivi agiscono alternativamente sopra di noi. Deliberare vuol dire amare e odiare alternativamente, vuol dire essere successivamente attirato e respinto; vuol dire esser mosso ora da un motivo ora da un altro. Il bene o il male, che noi crediamo di trovare successivamente negli oggetti sono i motivi necessarii di quelle volontà momentanee, di quei movimenti rapidi d'amore o di timore che proviamo

» fintantochè dura la nostra incertezza. Dal che si vede che la delibe-
 » razione e l'incertezza è necessaria; e qualunque sia il partito che
 » prendiamo in seguito della deliberazione, sarà sempre quello che
 » avremo bene o mal giudicato dover probabilmente essere il più
 » vantaggioso per noi. Noi crediamo di deliberare quando abbiamo,
 » p. e., da scegliere tra due partiti a un dispresso eguale e quasi in
 » equilibrio. Eppure non altro si fa allora, che prendere come delibe-
 » razione quella lentezza, con cui, tra due pesi presso a poco eguali,
 » il più pesante porta abbasso un bacino della bilancia.»

È chiaro che questa obbiezione suppone quello ch'è in questione, e di cui abbiamo mostrata la falsità: cioè suppone che la volontà sia una facoltà puramente passiva, e che sia necessariamente determinata dai motivi che agiscono sopra di lei, come i bacini di una bilancia sono necessitati ad alzarsi o ad abbassarsi, secondo i pesi che sono posti nell'uno e nell'altro. Una comparazione può formare un argomento concludente, massimamente la comparazione di un agente morale con un essere fisico e passivo. Per sentire il vizio di questa farò una domanda. La bilancia che vuoi assomigliare al nostro spirito, può dare a sè stessa dei nuovi pesi, come il nostro spirito può procurarsi colle sue riflessioni delle nuove ragioni?

Si dice che quando i motivi sembrano a un dispresso eguali, la deliberazione è necessaria. È vero ch'essa è ragionevole, e che, massimamente in questo caso, non se ne asterrà. Ma quanti storditi non si veggono tutto giorno, i quali anche nelle cose importanti non si danno il tempo di pesare, di paragonare i motivi e si determinano senza riflessione? Quando dunque si delibera, non si delibera per necessità, ma con Libertà.

Ma, dicono, la volontà è determinata dopo un tempo di sospensione. Rispondo; il motivo che la determina non avea dunque in sè la sua forza determinante; e neppure si è data da sè stesso questa forza. L'ha dunque ricevuta dall'approvazione che gli ha data la volontà.

Ho risposto ampiamente alla parte dell'obbiezione che avanza esser sempre l'uomo strascinato da quello che sembragli più vantaggioso.

Non solamente io sento l'esercizio attuale della mia deliberazione, ma un'altra esperienza me la fa parimenti sentire, questa è la previsione della mia Libertà futura. Posso predire quel che farò domani. Posso fissare alla mia azione un tempo od un altro. Posso fin dal momento presente determinar l'ordine che mi prefiggo di osservare per tutto il corso della mia vita. Posso anticipatamente far dipendere le mie azioni le une dalle altre. Posso fissare l'esecuzione delle mie risoluzioni a condizioni di ogni genere, a condizioni dipendenti da me, ed estranee a me, a condizioni che appartengono a volontà incerte d'altre persone.

Questa prescienza, questa predeterminazione non si possono spiegare che colla Libertà. Sono formalmente contraddittorie col sistema della necessità. Se le mie azioni non sono in mio potere, come può essere in mio potere di conoscerle e di regolarle anticipatamente? Se io sono necessitato in tutto quello che faccio, come poss'io sapere e ordinare oggi la maniera dalla quale sarò necessitato in tutto il corso dei miei anni avvenire?

Ho di più l'esperienza ch'è in mio potere di resistere ai miei appetiti, e decidermi al contrario di quello a cui m'inclina la mia natura; ma se vi fossero dei motivi necessariamente determinanti, sarebbero quelli che sono ispirati dalla inclinazione naturale. Questa seconda proposizione è certa. Una necessità contraria alla natura è una contraddizione in termini; perchè se un essere potesse esser necessitato, non lo può essere che per la sua natura. La prima proposizione neppure può essere contraddetta. Ne vediamo ogni giorno la prova intorno di noi; e ne siamo stati noi stessi sicuramente lo prova. A chi non è accaduto, non solamente di sopportare cose contrarie ai desiderii naturali, ma di sceglierle e di preferirle a quello che la natura ci faceva desiderare, di ricercarle, di procurarle, di trovar in esse, dopo la nostra scelta, un piacer superiore alla pena risultante dalla violenza fatta agli appetiti naturali? I motivi di religione, di ragione, di onore, di patriottismo, di amicizia, di verità ci rendevano gradite le privazioni e i dolori ai quali ci eravamo assoggettati.

I fatalisti rispondono a questo, e dicono, che quello che fa contrariar i motivi ispirati dalla natura, quello che fa ricercar i mali che

lo ripugnano, sòno motivi più forti, e che sono necessitanti. « Muzio » Scevola che tien la sua mano sopra un braciere ardente era tanto » necessitato dai motivi interiori che lo spingevano a quest' azione » strana, quanto se molti uomini robusti avessero a forza tenuto il suo » braccio. La ferezza, il desiderio d' insultare il suo nemico, di sba- » lordirlo, d' intimorirlo, la disperazione, ecc., eranò le catene invi- » sibili che lo tenevano legato al braciere. »

Senza dubbio quando Muzio Scevola teneva la sua mano distesa sopra il braciere, aveva qualche motivo che ve lo impegnava, ed è appunto in questo ch' egli era Libero. Se non avesse avuto qualche motivo, non avrebbe avuto Libertà. Senza dubbio altresì questi motivi prevalsero nel suo spirito al sentimento doloroso che provava, e questo era l' esercizio della sua Libertà, il qual consiste a dar la preferenza ad un motivo sopra gli altri. Era necessitato a preferire questi motivi al dolore che sentiva? Ecco quello che si asserisce senza alcuna prova. Eppure sarebbe mestieri di recarne in mezzo delle fortissime per dar ad intendere che un uomo è necessitato ad agire contro la sua propria natura. La determinazione del Romano ha avuto luogo dopo la comparazione tra i motivi morali e il dolor fisico. La comparazione suppone un' azione, e la necessità suppone un essere passivo. Muzio Scevola non è stato dunque necessitato; è stato dunque Libero.

Un' altra esperienza certa e costante ci mostra la Libertà dell' uomo. La necessità agisce sempre nella stessa maniera, produce costantemente gli stessi effetti: ma gli stessi motivi agiscono differentemente sopra i diversi uomini: quello che fa una viva impressione sopra di uno, non ne fa alcuna sopra di un altro, o non lo tocca che leggermente; quello che determina un tale, appena fa sorgere un tenue dubbio sullo spirito di un tal altro. Non è dunque vero che i motivi decidano necessariamente la volontà.

« Ma (dicono) i motivi agiscono differentemente sopra i disse- » renti spiriti. La varietà dei loro effetti non prova la loro incrente » inefficacia. Non mostra se non le diverse disposizioni di quegli spi- » riti sui quali agiscono. »

Rispondo a questa difficoltà facendo intorno gli spiriti degli uo-

mini lo stesso ragionamento che ho fatto intorno le loro operazioni. Se gli spiriti sono necessariamente quello che sono, come sono differenti? Due esseri che sono i prodotti della necessità, sono per necessità perfettamente simili, gli stessi motivi non hanno in sè stessi la virtù necessitante che in loro si attribuisce. Devono la loro efficacia alle disposizioni di quelle volontà sopra le quali agiscono. Ma queste disposizioni delle volontà donde vengono se non dalle medesime volontà? Se le volontà umane fossero necessitate nelle loro disposizioni, tutte avrebbero le medesime disposizioni.

Ma ecco quello che finisce di distruggere queste difficoltà, e che ci presenta una nuova esperienza della nostra Libertà. Non sono solamente le volontà di differenti uomini, che vengono dagli stessi motivi impegnate a diverse determinazioni. Succede spesso (e non vi è persona che non l'abbia provato,) che sopra la volontà dello stesso individuo, lo stesso motivo produce impressioni tutte differenti. Temo di venir assalito nella strada. Questo timore m' impegna oggi a restarmene in casa; domani ad uscire armato; dopo domani a farmi accompagnare. Io concepisco facilmente tutte queste differenti determinazioni subito che rifletto che tra esse e i motivi loro non vi è una relazion contingente, o che hanno un'altra causa efficiente sopra la quale il motivo del necessitarla non ha che una pura influenza. Ma mi si spieghi, come una stessa causa che agisce nella stessa maniera sopra un medesimo essere affatto passivo, e che lo necessità colla sua azione, come lo necessiti ora ad una cosa, ora ad un'altra. Una palla percuotendo un'altra palla produce un moto necessario. La percuota nel modo stesso dieci, ceuto, mille volte, produrrà sempre infallibilmente e necessariamente lo stesso moto. È impossibile fisicamente, che dallo stesso impulso tra i medesimi corpi, risultino movimenti diversi. Se dunque i motivi agiscono sopra le volontà tanto necessariamente quanto i corpi sopra i corpi, è necessario egualmente che lo stesso motivo produca sempre e senza eccezione la stessa determinazione nella stessa volontà. E perciò sopra quelle cose nelle quali siamo necessitati non proviamo mai variazioni.

Prova della Libertà per l'ordine morale.

Egli è certissimo che esiste un ordine morale, che vi sono delle virtù e dei vizii, delle azioni buone e delle azioni malvagie. Sentendo i fatalisti che i sistemi antichi distruttori d'ogni moralità non facean altro che eccitare la nausea e il disprezzo, lo riconoscono nei termini. Vero è però che per la maniera con cui spiegano questa moralità, la riducono a niente e noi avremo da esaminare i loro principii per questo rapporto. Ma possiamo, partendo dal punto convenuto da essi mostrare che vi è una contraddizione tra la loro confessione e la loro dottrina, e ch'è un inconseguenza riconoscere la moralità delle azioni senza riconoscere la Libertà.

Se non vi è Libertà, l'uomo sotto il giogo di una imperiosa necessità non può fare se non quello che fa, non può volere se non quello che vuole. Ora, qual merito, qual demerito può egli avere? Non posso più lodarlo del bene che risulta dalla sua azione, nè più biasimarlo del male da lui cagionato, di quello che io lodi il Nilo perchè seconda l'Egitto, diffondendovi le sue acque, o di quello che condanni il Rodano perchè stermina il Delfinato coi suoi allagamenti. L'uomo in questo sistema è tanto necessitato a produrre delle buone o delle cattive azioni, quanto una pianta a metter buoni frutti o veleni. Non è dunque suscettibile di elogio o di condanna. Gli è impossibile di peccare. Mai non fa male colui che fa sempre quello che non può non fare. Tutto quello, a cui finora abbiamo dato il nome di colpe, di misfatti, di delitto non è più che disgrazia e miseria umana. L'uomo che assassina un altro non è più colpevole della spada di cui si è servito. Egli è anzi, non l'autore ma l'istrumento passivo e necessitato dall'assassino. L'essere sottomesso alla necessità, siccome è incapace di vizio, così è incapace egualmente ancor di virtù. Non ha il potere di esser buono chi si trova nell'impotenza di esser malvagio. Il bene risultante della sua azione non gli appartiene. Fra l'uomo che fa la limosina e il danaro ch' esce dalle sue mano non vi è alcuna differenza. L'uno e l'altro concorrono nella stessa maniera, colla stessa necessità e non per beneficenza e sollievo del povero. Mi si nomini in questo sistema qual virtù ha l'uomo che dona sopra la

cosa donata. Non vi è dunque senza Libertà nè bene nè male morale; non vi è alcuna moralità. Ma, per confessione dei fatalisti, esiste la moralità. Dunque esiste la Libertà.

Non è solamente negli altri che noi riconosciamo delle virtù e dei vizii, che noi lodiamo gli uni e vituperiamo gli altri. Portiamo in noi stessi un giudice delle nostre proprie azioni, il qual dà alle opere buone la loro prima ricompensa, e da cui comincia il castigo delle cattive. Chi è colui che non provi soddisfazione quando ha fatto qualche bene, e soprattutto chi non risente un vivo rimorso quando si è reso colpevole? Se tutte le nostre azioni sono i risultati d'una imperiosa necessità, che significano questi sentimenti? Sono evidentemente assurdi, eppure sono naturali a tutti gli uomini. I più scellerati hanno pena a soffocarli; gli stessi loro sforzi per liberarsene restano quasi sempre impotenti. È una cosa fuor di ragione, una stravaganza ridicola rimproverare a sè stesso quello che non si ha potuto non fare, pentirsi di un'azione, alla quale si è stato costretto, o necessitato. O la natura c'inganna imputandoci delle azioni, di cui non siamo gli autori, o noi siamo veramente gli autori e le cause efficienti delle nostre azioni. Ecco qual è il risultato delle declamazioni, dei sofismi contro la Libertà; rompere il più potente freno del vizio, prevenire i rimorsi in colui che è tentato di un delitto; tranquillar colui che ne è tormentato, toglier ogni motivo al rammarico, ogni interesse al pentimento. Senza Libertà il rimorso è illusorio; senza la morale è impotente.

In questo sistema l'uomo non produce da sè stesso nè le sue volizioni nè le sue azioni. Qual ne è dunque la causa efficiente? Imperciocchè non possono darsi effetti senza causa. La risposta a questa questione non è imbarazzante. È evidente che devono esser riportate a Dio egualmente come le rivoluzioni della materia, poichè esse sono parimenti le conseguenze delle sue leggi necessitanti. Perciò una conseguenza immediata del fatalismo è che Dio è l'autore del peccato, ch'egli n'è il colpevole.

Questa conseguenza non imbarazza quelli tra i fatalisti che sono Atei nel tempo stesso. Anzi della loro supposizione, che tutte le azioni umane sono necessitate, si fanno un argomento contro l'esistenza

di Dio; e dalla loro ipotesi che non v'è Dio, si fanno un altro argomento in favore della necessità di tutte le cose. Ma questi stessi si gettano in una grande difficoltà; poichè sforzati di assegnare alle azioni umane un'altra causa fuori che l'uomo Libero, o Dio necessitante, si rivolgono a quello ch'essi chiamano la natura, della quale ne fanno eglino, quando la collezione di tutti gli esseri, quando un essere ideale, ch'essi personificano. Quanto alla classe dei fatalisti, che non ha abbandonato il principio dell'esistenza di Dio, essa cade in una evidente contraddizione. Essa non può ammettere nè che Dio sia l'autor del peccato, nè negare che questo sia il risultato del suo sistema.

Un'altra conseguenza del fatalismo, egualmente evidente ed egualmente funesta all'ordine morale, è l'impossibilità in cui questo sistema riduce Dio di ricompensar la virtù e di punire il vizio. Se l'uomo è necessitato nelle sue azioni, le sue azioni aver non possono nè merito nè demerito. Sarebbe in Dio una manifesta ingiustizia punir l'uomo per quello che non è stato in suo poter di schivare. L'ingiustizia sarebbe tanto più grande, quanto che sarebbe Dio stesso che lo avrebbe necessitato al peccato. Che questa dottrina porti un colpo terribile alla morale, questa pure è una verità certa. Se Dio non ricompensa e non punisce, l'uomo perde il più possente interesse a far il bene, e a star lontano dal male. Le ricompense della virtù e le pene del vizio trovandosi limitate soltanto al corso di questa vita, spessissimo non saranno retribuite, quasi mai non saranno ripartite con giustizia.

Esaminiamo ora la risposta che danno i fatalisti a questi ragionamenti e la maniera con cui conciliano il loro sistema colla morale. Io riporto l'espressioni di un di loro: tutti gli altri seguono gli stessi principii. « Ci viene opposto, che queste massime, sottomettendo tutto » alla necessità, devono confondere o anche distruggere le nozioni che » abbiamo del giusto, dell'ingiusto, del bene e del male, del merito » e del demerito. Io lo nego. Benchè l'uomo agisca necessariamente » in tutto quello che fa, le sue azioni sono giuste, buone, meritorie; » ogni volta che tendono all'utile reale dei suoi simili e della socie- » tà, in cui egli vive; e non si può far di meno di non distinguerle da

» quelle che nuocono realmente al bene dei suoi sooi. Per una con-
 » sequenza necessaria di questa medesima verità il sistema del fatali-
 » smo non tende a farci arditi contro il delitto e a fare sparire i ri-
 » morsi, come sovente viene accusato. I rimorsi sono sentimenti ecci-
 » tati in noi dal rammarico che ci vien cagionato dagli effetti presenti
 » o futuri delle nostre passioni. Se questi effetti sono sempre utili per
 » noi non abbiamo rimorsi. Ma ove siamo assicurati che le nostre
 » azioni ci rendono odiosi, e dispregievoli agli altri, o quando temia-
 » mo d' esserne puniti in una maniera o in un' altra, allora siamo in-
 » quieti e malcontenti di noi stessi; ci rimproveriamo la nostra con-
 » dotta, nè arrossiamo nel fondo del cuore; ci fanno impressione i
 » giudizi di quegli esseri, alla stima, alla benevolenza, all' affetto dei
 » quali ben sappiamo e sentiamo di aver tanto interesse. Perciò, lo
 » ripeto, tutte le azioni degli uomini sono necessarie. Quelle che sona
 » sempre utili, o che contribuiscono alla felicità reale e durevole della
 » nostra specie si chiamano virtù. »

Tale è dunque tutta la morale del fatalismo. Non è dunque dal
 loro principio, ma dal loro effetto, che le azioni umane traggono il
 loro merito o il loro demerito. Nella moralità dell' atto l' intenzione
 dell' agente non vi entra per niente. Il risultato è quello che fa tutto.
 Che l' uomo abbia voluto giovare o nuocere questo è indifferente.
 Se dalla sua azione n' è risultato un bene, questa è un' azione vir-
 tuosa; se essa ha prodotto un male, questa è una azione rea. Questo
 sistema rovescia da capo a piedi tutte le nozioni che la ragione ci
 presenta, e che il genere umano ha sempre avute delle virtù e dei
 vizii. Al giudizio ragionevole di tutti gli uomini colui che, lavorando
 a far del male, è cagione di qualche bene merita biasimo e ca-
 stigo, e all' incontro chi avendo in vista di far del bene opera un
 male contro la sua intenzione, è degno di lode nonchè di scusa.
 Un uomo cerca di rendermi un servizio, ma il suo tentativo resta
 senza successo, un altro si sforza di nuocermi, ma il suo progetto
 torna a vantaggio mio. Domando ai fatalisti stessi, a qual dei due io
 debba la mia riconoscenza? Colui che volendo ammazzar un altro, lo
 ferisce in un luogo dove ha un ascesso e lo guarisce da un male,
 pericolosissimo si rende dunque per questo degno di stima; o il,

medico, il quale per guarire il suo infermo gli dà un rimedio, il quale per disgrazia diviene funesto, sarà dunque reo? Un guerriero celebre per la sua intrepidezza vede una tigre lanciarsi sopra un suo amico, e vicina a divorarlo, disprezzando il suo proprio pericolo, si avvanza e abbrucia il cervello della tigre sopra il corpo del suo camerata. Se in luogo di portare il suo colpo sopra la bestia feroce, avesse percosso l'uomo involontariamente, si sarebbe dunque reso colpevole? Dall'eroe allo scellerato non vi sarebbe stata altra differenza che la direzione o giusta o falsa della pistola. Tale, al contrario, è stata la dottrina in ogni tempo, e in ogni paese degli uomini; dottrina certa, dottrina fondamentale di ogni morale. L'azione deve esser apprezzata per la volontà Libera, per l'intenzion dell'agente. Due uomini concorrono al medesimo fatto, l'uno come ordinatore, come autore, l'altro come istrumento passivo. È evidente che l'azione deve essere imputata interamente al primo, e per nessun modo al secondo, che al primo deve essere attribuito o l'elogio o il biasimo, che a lui deve essere retribuita la ricompensa o la pena. Un servitore presenta al suo padrone una bevanda, nella quale, senza ch'egli lo sappia, un malvagio ha mescolato del veleno. Deve egli per questa azione essere giudicato, condannato, punito come omicida? Il fanciullo, l'insensato, l'uomo in delirio possono commettere azioni nocevolissime, eppure non possono farne di criminose. La differenza tra essi e l'uomo godente delle sue facoltà è ch'eglino non sono Liberi, e che ei lo è. In una parola il più grossolano buon senso mette una differenza essenziale tra il delitto involontario e il delitto commesso con volontà, e non riguarda veramente come delitto se non quest'ultimo.

Se la virtù e il vizio consistono unicamente in quello ch'è utile o nocevole agli uomini, tutto quello che non porta loro alcun pregiudizio è indifferente. Dunque in primo luogo i doveri verso Dio spariscono sopra la terra; in seguito il libertinaggio, l'avarizia, l'oziosità e molte altre cose riguardate fino adesso come viziose vengono innocenti. Veggo l'interesse che può fare ammettere questa conseguenza, adottar questa dottrina, ma spero che non lo farà mai ricevere dalle anime oneste.

Quello che si aggiunge in proposito dei rimorsi è egualmente falso e pericoloso. Primieramente non è vero che il rimorso non sia altro che il dolore cagionato dagli effetti delle nostre passioni. Convien riflettere che queste sono due cose affatto differenti, io faccio due azioni che portano pregiudizio o a me o a qualche altro, ma io faccio l'una involontariamente, l'altra liberamente e con intenzione; sento positivamente gli effetti differenti, che l'una e l'altra cagionano in me: avrò del dolore per la prima, ma non ne avrò rimorso, me ne affliggerò, ma non me ne pentirò. Al contrario, mi rimprovererò la seconda, ne avrò vergogna, me ne accuserò, sarò agitato da' rimorsi. In secondo luogo, se, come pretendesi, i rimorsi non sono in noi eccitati che dal male che ne proviene a noi stessi nell'altrui opinione, o per i castigli che ne temiamo, non vi saranno più rimorsi per i delitti secreti, molto meno per le colpe felici. Questa dottrina evidentemente è tanto comoda per gli scellerati quanto funesta alla specie umana e distruttiva di ogni morale.

Un altro fatalista presenta un altro sistema di morale, un'altra causa del bene e del male delle azioni umane. « Tutte le azioni sono » di lor natura temporanee e passeggere; dunque buone o cattive, » purchè non procedano da qualche causa rinchiusa nel carattere » e nelle disposizioni dell'agente, e non potrebbero riuscire nè a sua » gloria nè a suo biasimo. Un'azione può essere biasimevole in sè » stessa; può urtare tutte le leggi della morale e della religione, ma » sè non deriva da niente che sia durevole, se non lascia niente dietro » di sè, l'agente non vi è responsabile e non può esserne giustamen- » te punito. Perciò nei principii di quelli che negano la necessità e la » causabilità che risulta, un uomo dopo aver commesso i più orribili » delitti è tanto puro e mondo quanto lo potrebbe essere al momento » della sua nascita; il suo carattere non è interessato nelle azioni che » non derivan da esso, e la loro malvagità non è la prova della sua » depravazione. Nessuno è biasimato dagli atti che commette per » ignoranza o per accidente, qualunque sieno le conseguenze. Perchè » questo? non per altro, se non perchè i principii dei suoi atti non » sono che momentanei e terminano in sè stessi. Si biasima meno » colui che fa il male per precipitazione e senza premeditato dise-

» gno, che colui che lo fa per riflessione e con proposito deliberato.
 » Perchè, io chiedo di nuovo, perchè, non ostante che un tempera-
 » mento pronto sia una causa durevole, un principio permanente
 » nell' anima, pure non agisce che per intervallo, e non infetta il ca-
 » rattere intero dell' uomo. Finalmente il pentimento accompagnato
 » dalla riforma della vita e dei costumi, cancella ogni peccato. Qual
 » n' è la ragione? Perchè le nostre azioni non ci rendono rei se non
 » in quanto sono le prove di passioni criminose e di principii corrotti ;
 » perchè, in conseguenza, queste prove perdendo la loro forza per il
 » cangiamento dei nostri principii, cessano di renderci colpevoli. Ma,
 » fuori della dottrina della necessità, le nostre azioni non fanno mai
 » prova, e per conseguenza non sono giammai criminose. »

Le azioni che procedono da un fondo di corruzione sono più ree di quelle alle quali la debolezza umana strascina : eccovi tutto quello che v' ha di vero in questo ragionamento. Ma è ben uno strano assurdo e pericoloso principio quello su cui è fondato questo sistema ; cioè che un' azione non può riuscire nè a gloria nè a vergogna di un uomo, a meno ch' essa non provenga dal suo carattere e dalle sue disposizioni, e ch' essa non renda colpevole l' agente, se non in quanto fosse in prova di passioni ree e di principii corrotti. Non è già che si condanni e si punisca nell' uomo il di lui carattere, perchè non è Libero ad aver un tale o tal altro carattere ; ma si condanna e si puniscono le sue azioni colpevoli, perch' egli le commette liberamente. Abbia pur un uomo un carattere pessimo conosciuto da tutti, abbia le passioni le più viziose, se egli non le manifesta cogli atti esteriori, non sarà biasimato nè punito. Sarà anzi degno di lode se egli avrà saputo signoreggiare il suo carattere e tenere represses le sue passioni. Da un altro canto quando un uomo commette un' azione criminosa, la quale per altro non è conforme al suo carattere, ma alla quale è stato o eccitato da una viva tentazione o strascinato da un eccesso di debolezza, vien biasimato universalmente e castigato giustamente. E se un' azione non fosse riprensibile se non perchè dinotasse un carattere vizioso, si dovrebbe guardar come indifferente il primo delitto che un uomo commette per quanto atrocissimo fosse. E quanti delitti converrebbe ch' egli avesse commessi prima che si

avesse il diritto di condannarlo? Si dice che fuori della necessità, un delitto non fa mai prova di un fondo corrotto. Primieramente io nego l'asserzione. Dalla natura e dalle circostanze di un delitto si può giudicar del grado di corruzione del suo autore. Se ne giudica ancora con maggior sicurezza, se il delitto è frequentemente rinnovato: Di più; per punire un delitto non è necessario l'assicurarsi del principio interiore da cui ha proceduto, basta che sia stato commesso con intenzione e Libertà. Finalmente da questa proposizione stessa risulta una conseguenza, la quale per la sua falsità dimostra quella del sistema dal quale viene prodotta; ed è che in questo sistema ogni azione cattiva parte necessariamente da una profonda corruzione; locchè è evidentemente contrario all'esperienza. Quanti uomini si sono lasciati strascinare ad azioni viziose e degne di castigo, che erano contrarie al loro carattere ed ai loro principii?

Non si biasimano le colpe commesse per ignoranza, perchè sono commesse senza Libertà. Si scusa l'uomo, sebben abbia un cattivo carattere, della sua azione, quando si è persuaso che ha peccato per ignoranza legittima.

Parimenti, perchè un trasporto di collera diminuisce la Libertà, si condannano le colpe commesse in un primo impeto meno severamente di quelle che sono eseguite con proposito deliberato. Si avrebbe la stessa indulgenza per l'uomo, in cui si conosce un cattivo carattere.

Il pentimento congiunto alla riforma dei costumi ottiene il perdono dei peccati; ma l'ottiene anche al più perverso e corrotto scellerato, al più carico dei delitti, come all'uomo debole, che non ha peccato, che una volta sola per compiacenza, per occasione, per tentazione. La considerazione del grado di corruzione non è dunque quello che fa accordare l'assoluzione.

Si propongono contro la Libertà dell'uomo altre difficoltà, che possono riferirsi all'ordine morale, e che si cavano dalla prescienza di Dio, dalla sua santità, dalla sua sapienza e dalla sua bontà. Ma eccovi un'ultima difficoltà, ch'è necessario risolvere.

«Non solamente per la sua prescienza Dio conosce da tutta l'eternità gli avvenimenti futuri, ma per la sua provvidenza egli gli

» ha eternamente ordinati, e perciò resi necessarii. È assolutamente impossibile che quanto Dio ha decretato non succeda. Ora molti di questi avvenimenti necessitati dall'ordine divino, sono gli effetti immediati della volontà umana. Gli atti della volontà che deve produrli sono dunque parimenti ordinati da Dio, e conseguentemente necessitati. Ripugna che Dio voglia e decreti un effetto senza voler decretare la causa che deve produrlo, e senza la quale l'effetto non potrebbe aver luogo. Ripugna parimenti che quello che è stato decretato da Dio non succeda. Perciò è impossibile che la determinazione della volontà prescritta da Dio non sia presa dalla volontà. Fra il decreto divino e questa determinazione vi è relazione, una connessione necessaria. La determinazione della volontà non è dunque Libera: »

Ripeterò primieramente quello che ho già stabilito più volte, cioè, che due verità, quando una volta son dimostrate, restano incontrastabili, comunque sieno inconciliabili. L'impotenza di accordarle non prova che la debolezza del nostro spirito. Assicurato da un canto dalla natura divina, e dall'ordine del mondo e dalla provvidenza, certo della mia Libertà per il mio sentimento e per la mia ragione, non sarci fondato a negar l'una o l'altra sul fondamento che ignoro come si concilino. Avverrebbe di questi due dogmi quello che avviene di una moltitudine di cose anche nell'ordine fisico, delle quali ci è dimostrata l'esistenza, ma ci sono ignote le relazioni.

Ma è ella poi veramente reale questa impossibilità di conciliare la provvidenza divina colla Libertà umana? Trattando di questa provvidenza suprema abbiamo esposto che il governo dell'universo consiste, non come le amministrazioni umane, in una serie di volizioni immediatamente applicate a ciascun effetto, ma in un solo ed unico atto della volontà divina. Questo decreto eterno come Dio, immobile come Dio, semplice come Dio, ha compreso tutti gli avvenimenti, che dovevano per sempre succeder nel mondo, tutte le loro circostanze, tutte le loro cause seconde. Dio emanando questo decreto, aveva presente dinnanzi alla sua onniscienza la totalità dei mondi possibili e degli avvenimenti che dovevano aver luogo in ciascuno di essi. Poteva questa onnipotenza scegliere un mondo unicamente com-

posto di esseri materiali, e un ordine di cose, dove non vi fossero che delle cause fisiche, le quali agissero necessariamente dietro a leggi analoghe alla loro natura. La sua sapienza ha preferito di creare altresì degli esseri spirituali dotati di ragione, di volontà, di Libertà, di attività, capaci di determinarsi da sé stessi e di produrre colle loro determinazioni degli avvenimenti qualunque sieno. Tra i diversi mondi dove potevano trovarsi tali creature, e nei quali sarebbero accadute successioni di avvenimenti tutti differenti, ha scelto questo che noi vediamo e di cui facciam parte. Perciò stesso, e per questa sola scelta, egli ha ordinato quanto la sua prescienza gli presentava come futuro nel mondo attuale, cioè a dire, primieramente tutti i fatti, sia fisici, sia civili o politici che dovevano nel giro dei secoli succedersi sopra la terra: poi le cause seconde per le quali questi fatti sarebbero stati prodotti. Finalmente la maniera con cui queste cause seconde procederebbero alla produzione dei loro effetti. Avendo scelto l'ordine di cose, nel quale vi sarebbero degli esseri Liberi, ha conseguentemente voluto che agissero liberamente. Egli ha statuito non solamente gli avvenimenti, ma la loro causa, cioè a dire, gli atti Liberi della volontà, dalli quali emanerebbero gli avvenimenti.

Noi distacciamo dunque le determinazioni delle volontà dal sistema generale di provvidenza, di cui fanno parte. È impossibile di ricusar a Dio il potere di creare un universo, in cui vi sieno degli esseri liberi producenti delle volizioni interiori, e delle azioni esteriori. È egualmente impossibile che Dio, scegliendo e volendo questo ordine di cose, non voglia tutto quello che vi entra, tutto quello che ne fa parte, e che perciò non voglia ad un tempo queste tre cose, che gli avvenimenti fisici, civili e politici di questo universo succedano, che sieno operati da agenti Liberi, che sieno gli effetti della Libertà di questi agenti.

Per la qual cosa il suo decreto unico, universale, anzichè render dubbia la nostra Libertà, la conferma, perchè egli la comprende, perchè le operazioni Libere della volontà fanno parte del suo decreto, perchè egli decreta questi avvenimenti colla cognizione che egli ha, che saranno il prodotto della Libertà.

• Dio, dicesi, decretando le determinazioni future della volontà;

• le ha neessitate. È impossibile, ripugna, che quello che Dio ha decretato non abbia luogo. »

Distinguiamo la certezza di un fatto dalla necessità: queste sono due cose differenti, benchè risulti da tutte e due una conseguenza comune. È impossibile che un fatto, o sia esso certo, o necessitato, non abbia luogo. Supponendolo certo, ripugna che non succeda egualmente come supponendolo necessitato. Ogni decreto di Dio rende gli avvenimenti certi, ogni decreto di Dio non gli rende necessari. Eccone la ragione. Dio decretando gli avvenimenti decreta nel tempo stesso tutte le loro cause seconde. Quando Egli li fa dipendere da cause necessitanti, li rende necessari. Tali sono i fenomeni della natura, il corso degli astri, la vegetazion delle piante, l'organizzazione degli animali, ec. Essi sono necessari, come le loro cause seconde, di una necessità fisica. Ma quando Dio decreta che un fatto (come sarebbe un avvenimento civile o politico) sarà l'effetto di una volontà libera, egli rende il fatto certo, non lo rende necessario, poichè lo fa dipender da una causa, in poter della quale sta di dare o di non dare l'essere a questo fatto. L'uso che farà questa causa del suo potere è certo, non è per altro necessitato, poichè è statuito ch'essa lo produrrà liberamente. L'obbiezione pecca in questo punto, chi considera parzialmente il decreto divino, si appiglia unicamente alla futurizione delle cose decretate. Ommette quello ch'è parimenti contenuto nel decreto, quello che ne fa tanta parte essenzialmente, quanto l'ordine della futurizione, cioè, la maniera con cui la futurizione sarà operata, la Libertà della determinazione che la determinerà.

« Vi è, aggiungesi, tra il decreto divino e l'atto della volontà » una relazion necessaria. »

Ma questa relazione esiste non con l'atto della volontà considerato in astratto e separato dal modo, ma con quest'atto tal quale deve essere; tal quale il decreto porta ch'esso sarà, cioè a dire con l'atto liberamente prodotto dalla volontà. Ritorno dunque nell'argomento, e dico: vi è una relazione necessaria tra il decreto divino e la Libertà, colla quale la determinazione sarà presa dalla volontà, dunque dietro il decreto supremo la determinazione della volontà deve necessariamente esser Libera.

Nè ci si dica, che facendo consistere tutto l'ordine della Provvidenza in un solo ed unico decreto che abbraccia tutto il sistema del mondo, e degli avvenimenti che devono accadere, noi riduciamo la Provvidenza ad una semplice vista generale, e le rendiamo estranei tutti i dettagli, di maniera che Dio non è più che un provvisor generale e non particolare; questo decreto abbraccia tutto ad un l'insieme e i dettagli. Scegliendo tra tutti i mondi possibili il mondo attuale, Dio ne vedeva tutte le parti, tutti gli avvenimenti, e sino alle più minute circostanze. Tutto questo era dunque compreso e generalmente e specialmente nel decreto. Se vi fossero in Dio decreti successivi, non sarebbero eterni. Se Dio potesse prender nuove determinazioni, non sarebbe immutabile.

Se ci si obietta ancora, che Dio regolando colla sua provvidenza tutti gli avvenimenti, ordina per questo stesso anche i peccati degli uomini, e se ne rende autore dirò, che ho già riposto in questa obbiezione. Ho mostrato che Dio, creando un ordine di cose, dove l'uomo potrà abusare della sua Libertà, non è l'autore di questo abuso, che non lo è neppure benchè lo prevegga. È inutile ripeter qui quello che sufficientemente ho spiegato.

Prove della Libertà per l'ordine sociale.

L'ordine sociale si divide naturalmente in due rami, l'uno comprende le relazioni che uniscono abitualmente gli uomini tra di loro. Questo è quello ch'io chiamo società generale, l'altro ch'è la società civile o politica comprende le relazioni degli uomini colle leggi, e col governo che li reggono, e che li tengono uniti. Or l'uno e l'altro ordine sociale suppone evidentemente la Libertà.

Per dimostrare al fatalista la prima parte, m'indirizzo a lui stesso, e gli sostengo che la sua propria condotta è la prova evidente della sua Libertà.

Voi date talvolta dei consigli a persone che v'interessano; le esortate, le impegnate a fare quanto voi giudicate onesto od utile. Ma tutto questo prova, che voi le credete Libere; perchè se voi le giudicate necessitate dovete pensare, che o sono necessitate alle cose

che lor voi proponete o alle contrarie. I vostri consigli, le vostre esortazioni nel primo caso sono inutili, nel secondo superflue, ed in fatti voi non v'immaginate mai d'indurre gli uomini a cose che sono fuori del lor potere. Quando dunque voi consigliate loro qualche azione, voi credete che sieno padroni di farla.

Nella malattia voi chiamate un medico. Nel vostro sistema di fatalità, questa pure è una inconseguenza. Non potrà prescrivervi se non quello a cui la necessità lo costringerà. Se siete necessitato a guarire, egli a nulla vi avrà servito. Se siete necessitato a morire, non ve lo impedirà.

Voi date degli ordini ai vostri inferiori; quando vi disubbidiscono li riprendete, li punite; ma se essi non sono stati Liberi ad ubbidire, i vostri comandi sono assurdi, i vostri rimproveri ingiusti, barbari, i vostri castighi. I precetti di Dio medesimo fatti a creature che egli avesse necessitate, sarebbero illusorii.

Voi comunicate un secreto a un vostro amico; gli affidate un deposito. Ma nel vostro sistema di fatalità, avete voi una dramma di ragionevolezza? Dove non è Libertà la fedeltà è un effetto senza causa. Qual rimprovero avrete voi diritto di fare a chi avrà tradita la vostra confidenza, quand' egli per sua giustificazione vi richiederà al vostro proprio principio, e vi dirà ch'è stato necessitato a fare quello che ha fatto?

Voi vi credete obbligato alla riconoscenza per il bene che avete ricevuto. Giudicate che vi sia dovuta per quello che avete fatto ad altrui. Ma questo pure è un sentimento inconciliabile colla vostra persuasione, che tanto il bene quanto il male si fa per necessità.

Voi vi legate ogni giorno con altri uomini per via di contratti. Senza le convenzioni reciproche la società non potrebbe sussistere. Ma credendovi trascinato da una necessità assoluta, dovete giudicar questi contratti senza motivo e senza scopo. Non avete ragione di contrarre un impegno, se non è in poter vostro di mantenerlo se siete nella necessità di romperlo. Non può essere sommerso all'impero dell'obbligazione chi lo è al giogo della necessità. Non potete concepire una società senza mutui doveri nè un dovere senza Libertà.

Finalmente per terminare questo dettaglio, che potrei molto più

estendere, ogni cosa, sino gli sforzi che fate per stabilire la vostra dottrina, mostrano che non ne siete persuasi. Se pensate realmente ch' io sono necessitato a credermi Libero, cosa sperate voi da tutti gli argomenti che ammassate per provarmi che non lo sono?

Perciò non avvi un giorno solo di vostra vita, in cui non contraddicete al vostro sistema; non una vostra azione che non sia una menzogna ai vostri principii. Se credete in buona fede vera la vostra dottrina, procurate di seguirla nella vostra pratica. Se siete costretto di abbandonarla nella vostra condotta, dovete abjurarla nella speculazione.

L' ordine civile che regge gli uomini in società, suppone similmente la loro Libertà. Sarebbe assurdo il pretender di diriger con leggi morali esseri necessitati in tutte le loro azioni. Per questi non ponno esservi che leggi fisiche, le quali li costringono irresistibilmente, come le leggi del moto per la materia. L' essere privo di Libertà è nell' impotenza d' ubbidire al precetto; egli non può se non cedere alla necessità. Non vi è nessuno, neppur il fatalista, il qual prescriva gli atti necessarii, come di amar sè stesso. Se tutti gli atti umani sono egualmente necessitati, è egualmente contro ragione il comandarli. La legge è inutile per chi è necessitato ad osservarla, impossibile per chi è necessitato ad infrangerla.

Le leggi per essere osservate sono munite della sanzione delle ricompense e soprattutto delle pene. Ma questa è una assurdità, questa anzi è una barbarie, se non vi è Libertà. Con qual diritto potrebbe punirsi un essere che non può non ricevere l' impulso della invincibile necessità? Si punisce forse il pugnale con cui un uomo si è ferito. La punizione suppone il delitto, e il delitto suppone la Libertà. Sarebbe tanto irragionevole quanto crudele punir quello ch' è stato costretto da una forza maggiore irresistibile; p. e., uno, a cui uomini più forti di lui avessero violentemente tenuto e sospinto un braccio. Che un uomo sia stato sforzato ad un' azione per violenza o per necessità, subito che non ha potuto astenersene, non ha potuto divenire colpevole. Se dunque le azioni umane non sono prodotte dalla Libertà, è d' uopo abolire tutte le leggi, sopprimer tutti i castighi, rovesciar tutti i tribunali. Si ride in teatro del giudice che forma gravemente un processo ad un cane per aver mangiato un cappone. Il processo

intentato ad un uomo senza Libertà sarebbe egualmente ridicolo. Avvi una legge che ordina di punire i fanciulli, i mentecatti, gl'infermi in delirio? Si è mai trovato un giudice che siasi mai immaginato di citarli al tribunale? Si sono veduti degli accusati, per sottrarsi alla condanna impiegar ogni sorte di mezzi, fuorchè la scusa dell'imperiosa necessità. E se un fatalista, essendo giudice, ascoltasse un reo giustificarsi con questa allegazione, crederebbe egli di doverlo ascoltare?

È giusto di esaminare quello che oppongono a queste ragioni gli avversarii della Libertà. Ecco come si esprime uno di essi.

« Ci si dice, che se tutte le azioni umane son necessarie, non v'ha diritto di punir coloro che ne commettono di cattive, e neppur d'irritarsi contro di loro; che non si può imputar loro veruna colpa; che le leggi sarebbero ingiuste se decretassero delle pene contro di loro; in una parola, che l'uomo in questo caso non può nè meritare nè demeritare. Rispondo, che imputar un'azione ad alcuno vuol dire attribuirgliela, riconoscer lui per autore. Perciò, quando anche si supponesse che questa azione fosse l'effetto di un agente necessitato, l'imputazione potrebbe aver luogo. Le leggi non sono fatte che per mantenere la società e per impedire gli uomini associati di nuocersi. Possono punir dunque coloro che la turbano o che commettono delle azioni nocive ai loro simili, sia che questi associati sieno agenti necessitati, sia che agiscano liberamente. Basta sapere che questi agenti possono esser modificati. Le leggi penali sono motivi, che l'esperienza ci mostra capaci di contenere o di annientare le impulsioni che le passioni danno alle volontà degli uomini. Da qualunque causa necessaria movano le passioni in loro, il legislatore si propone d'arrestarne l'effetto; e quando vi si appiglia in una maniera conveniente, è sicuro del successo. Decretando patiboli, supplizii, castighi qualunque ai delitti, non fa altro che quello che fa colui, il quale fabbricando una casa vi colloca sotto le tegole delle gocciolatoje, per impedire alle acque piovane di pregiudicar i fondamenti del suo edificio. Qualunque sia la causa che fa agire gli uomini, si è in diritto di arrestare gli effetti delle loro azioni, come ha diritto un possessore di un campo vicino a un fiume

» che lo può rodere, di contener l'acque con un argine, od anche,
 » ove il possa, di divertirne il corso. In virtù di questo diritto la so-
 » cietà può intimorire e punire in vista della sua conservazione co-
 » loro che fossero tentati di nuocerle, e che commettono azioni da lei
 » riconosciute veramente nocevoli al suo riposo, alla sua sicurezza,
 » alla sua felicità. Se la società ha il diritto di conservarsi, ha drit-
 » to ancora di prenderne i mezzi. Questi mezzi sono le Leggi, che
 » alle volontà degli uomini presentano i motivi più proprii a distor-
 » glierli dalle azioni nocevoli. Questi motivi non fanno alcun effetto
 » sopra di essi? Allora la società per il suo proprio bene è sforzata
 » di toglier loro il potere di nuocerle. Da qualunque sorgente partano
 » le loro azioni, sieno esse Libere, sien necessarie, essa le punisce
 » quando, dopo aver ad essi presentati motivi abbastanza forti per
 » agire sopra esseri ragionevoli, ella vede che questi motivi non han-
 » no potuto vincere gl' impulsi della loro depravata natura. La follia
 » è senza dubbio uno stato involontario e necessario. Eppure nessun
 » crede cosa ingiusta di privar i pazzi della lor Libertà, benchè le
 » loro azioni non possano esser imputate che allo sconvolgimento del
 » loro cervello. I malvagi sono uomini, il di cui cervello sia contiua-
 » mente, sia di passaggio è turbato. Bisogna dunque punirli a misura
 » del male che fanno; e metterli per sempre nella impotenza di nuo-
 » cere, se non si ha speranza di ridurli a una condotta più conforme
 » allo scopo della società. »

Tutta questa lunga diceria non è altro che un abuso di parole e confusion di nozioni.

Non è vero che imputare e attribuire sia una cosa stessa. L'imputazione è l'attribuzione non di un fatto, ma della moralità del fatto ad un agente. Si attribuisce un effetto, s' imputa un delitto. Attribuisco all'eruzione del Vesuvio la distruzione di Ercolano, non gliela imputo. La causa violentata, e la causa necessitata non sono suscettibili d'imputazione. Non vi è che la causa Libera, a cui si abbia diritto d'imputar le sue azioni.

Si confonde poi, e questo è il vizio principale di tutti i ragionamenti dell'obbiezione, la punizione e la proibizione. La società ha diritto d'impedir tutto quello che la turba, non ha diritto di punir se

non quello che la turba liberamente. Essa rinchiude i pazzi; essa punisce i colpevoli: queste due idee sono essenzialmente distinte. Non è dunque vero che da qualunque sorgente partano le azioni, la società sia in diritto di punirle. Secondo questo affatto nuovo principio la punizione del delitto involontario sarebbe tanto equa, quanto quello del delitto premeditato; quella dell'ammalato delirante quanto quella dell'uomo sano; quella del mentecatto, quanto quella dell'uomo perfettamente in senno. Supponendo tutti gli atti umani necessitati, la società non ha sopra i suoi membri altro diritto che quello che ha sopra i pazzi; il suo potere si limita a metterli fuori di stato di nuocerle. Il legislatore che ordinasse qualche cosa al di là, sarebbe tanto irragionevole quanto iniquo, tanto barbaro quanto colui che infliggesse delle pene agli sventurati privi di senno. Sarebbe tanto ridicolo quanto quel Serse che faceva staffilare il mare per punirlo della perdita della sua flotta.

Il paragone del Legislatore che detta leggi pel mantenimento dello stato politico con l'architetto che colloca le gocciolatoje per prevenire il guasto del suo palazzo è dell'ultima assurdità. L'uno parla ad esseri forniti di ragione, l'altro costruisce una macchina materiale. L'uno impiega molti motivi morali; l'altro necessita con mezzi fisici. Il cittadino che non ubbidisce alla legge merita punizione. Se la comparazione è giusta bisognerà dunque altresì punir la grondaja, quando sconcertata avrà lasciato alle acque uno scolo pregiudiziale. Lo stesso dee dirsi dell'altra comparazione della legislazione per prevenire i delitti, coi mezzi impiegati per preservar un campo dell'inondazione. Se un uomo malvagio, rompendo gli argini che difendono un paese, lo sommerge sotto le acque di un fiume, sarà stato secondo i motivi avversarii tanto necessitato a quello che ha fatto, quanto il fiume traripante, bisognerà per conformarsi all'equità trattarli egualmente. Bisognerà punir l'uomo e il fiume, o non punire nè l'uno nè l'altro per le devastazioni, di cui saranno stati congiuntamente e parimenti le cause necessarie.

La società, dicesi, ha diritto di punire coloro i quali non hanno avuta forza bastante per vincere la loro depravata natura a fronte di motivi abbastanza forti per agire sopra esseri ragionevoli. Sopra

questo farò due riflessioni. Prima. Questo è un convenir formalmente che i motivi quantunque abbastanza forti per agir sopra esseri ragionevoli mancano alle volte di efficacia, e che per conseguenza non vi è dunque tra questi motivi possenti e la determinazione dell' essere ragionevole una connexion necessaria. O i motivi della legge necessitano la volontà alla osservanza; e in questo caso la punizione non potendo aver luogo, la minaccia è inutile e assurda; o i motivi non necessitano la volontà, e allora l' uomo è Libero. Seconda. È una ingiustizia ributtante punire un uomo, perchè non ha deferito a motivi troppo deboli per vincere le impulsioni di una natura depravata. Questi motivi che potevano esser possenti per altri, erano impotenti riguardo a lui. La società ha dunque avuto un primo torto, di non presentargliene di più forti. Ne ha un secondo più grave ancora; quando affigge a lui dei supplizii per non aver cesso a motivi, che essa medesima aveva resi inefficaci, e per aver fatto quello che gli era stato necessitato di fare. Nei principii del fatalismo il reo non merita maggior punizione di quella che merita una palla, la quale ricevendo due impulsi contrarii e ineguali ceda al più forte.

Consideriamo qual è l' oggetto delle sanzioni umane. Non è tanto per punire il colpevole che le leggi decretano dei castighi, quanto per impedir agli altri di divenire colpevoli. Lo scopo principale, secondo tutti i giuriconsulti e i filosofi, anzi secondo alcuni lo scopo unico della legislazione penale è di dar esempj che spaventino e ritengano quelli che sarebbero tentati dal commettere il medesimo delitto. Ma gli esempj di scellerati puniti non possono influire che sopra volontà Libere. Il supplicio di dieci assassini non avrà alcuna forza contro la necessità che costringe un uomo all' assassinio. Questo raziocinio si fortifica maggiormente ove si parli di un uomo che abbia il cervello sconcertato. Le minacce della legge, le punizioni, inflitte dietro la legge, sono capaci di racconciare una organizzazione disordinata?

Ritorniamo dunque ai veri principj, e concludiamo. Nel sistema della fatalità ogni legislazione è assurda. Il precetto della legge è senza oggetto sopra esseri necessitati a fare o la cosa ordinata o la contraria. La sanzione della legge senza utilità per l' individuo, senza forza per l' esempio, non è che una barbarie senza giustizia. Al

contrario la totalità della legislazione, riposa sulla dottrina della libertà umana. Il precetto della legge suppone che l' uomo è Libero d' osservarla; la sanzione della legge suppone che l' uomo è Libero di violarla.

LIBRAJO. Chiamasi quello che vende libri.

CASO UNICO.

Beniamino suole nei giorni di festa passare da una villa all' altra per vendere alcuni libri di orazione, e di altre cose. Domandasi se gli sia permesso tale mercato?

Regolarmente parlando non gli è permesso siffatto commercio. « *Ne libri, imagines . . . venalia proponantur aut circumferantur* » disse S. Carlo Borromeo nel terzo Concilio di Milano dell'anno 1573, *tit. de Fest. dierum cultu*, e di ciò ne è ragione che una tal cosa nullo giovaumento arreca al prossimo. Il Consilio Aquense del 1585 confermato da Sisto V il di 5 maggio 1586 vieta ancor egli questa cosa più severamente. In ciò però conviene conformarsi ai diversi statuti delle varie diocesi in cui questi piccoli mercati succedono. PONTAS.

LIBRI

Di riprovata lezione.

Essendo uffizio proprio della cattolica Chiesa il procurare ogni mezzo, onde intatto si conservi il sacrosanto deposito della fede, non solo ella dee rigettare coloro che malamente sentono dei dogmi innegabili della purissima religione, ma eziandio allontanare tutto ciò che può viziare il costume, e distogliere dalle regole del retto vivere, e di credere con sommissione. Quindi è che più perigliosa essendo

la lettura di certe massime erronee, di quello che sia l'ascoltarle, perciocchè per la prima restano impresse nell'animo, e più difficilmente si cancellano dalla memoria, rettamente e sapientemente (chechè in contrario ne dicano i protestanti) ella vieta il leggere non solo, ma ancor ritenere certi Libri, che giudica dannevoli alla integrità della fede, ed alla santità della vita.

I Donatisti al tempo ancora di S. Agostino, cioè nel secolo quarto, seguendo l'antico errore di Apelle, del quale fa menzione Eusebio, *lib. 5, c. 13*, presero contro i cattolici a sostenere, che gli eretici della Chiesa doveano tollerarsi, nè assoggettar si potevano a pene spirituali, nè temporali. Venne questa dottrina rinnovellata in progresso da Giovanni Wiclef, da Giovanni Hus, da Lutero, da Raimondo Lullo, da Zimmermanno, da Claudio, da Gerardo e da presso che tutti gli scrittori protestanti. La seguirono pure Voltaire: *Traité sur la tolérance*, Montesquieu *Esprit de Lois, lib. 25, cap. 9*. Alembert: *Défense de l'esprit des Lois*. Sostennero la tolleranza degli eretici con egual forza così teologicamente, come pur civilmente Bartolino da S. Paolo Monaco Eremita, Leopoldo vescovo di Konisgratz confutato con irrefragabili argomenti da Giuseppe Isotta, il Tamburini ribattuto da Bartolommeo Cuccagni. Molti protestanti però più sani di sentimenti dimostrano dietro le tracce di Cicerone, *de Natura Deorum, lib. 1* che gli uomini, i quali giungono agli eccessi di negare la esistenza della Divinità, e che giudicano non aver questa influenza alcuna nelle cose umane, sono sommamente perigliosi alla civile repubblica, e perciò degni di essere affatto rigettati. Fra questi contansi Grozio, Puffendorf, Volfio, Boemero, ed altri molti. Vedasi su tale argomento Suarez, *de Fide, sess. 3, disp. 20*, il Bellarmino, *de Laicis, lib. 3, cap. 21*. De Castro, *de Just. haeret. punit., lib. 2*. Giacomo Pamelio, *de Relig. diversitatibus non admittendis*. Valsecchi: *Dei fondamenti della religione, e dei fonti dell'empietà, lib. 5, p. 1, cap. 16*, e la *Verità della Chiesa cattolica romana, cap. 8, §. 11*. Papin, *Du tolérantisme*. Nonnote, *L'Esprit de Voltaire dans ses écrits, cap. 10. Observ. sur la tolérance*. Degna pure di essere letta è l'opera di Friburgo pubblicata nel 1785, che ha per titolo. *La tolérance Chrétienne opposée au tolérantisme philosophique, ecc.*, e l'altra

intitolata: *Apologie de Louis XIV et de son Conseil sur la révocation de l'édit de Nantes, pour servir de reponse à la lettre d'un patriote sur la tolérance civil des protestans de France.* Vedasi finalmente il diario ecclesiastico di Roma, Bossuet, ecc.

Varii autori irreligiosi, fra quali molti protestanti, scrissero contro la vietata lezione dei Libri infetti. Troppo converrebbe estendersi per noverarli. Nel passato secolo vollero singolarmente distinguersi Arnaldo, *della proibizione dei Libri*, Danjel, Colbero, Andrea Kuna-dio, Paolo Sarpi, Febronio, Voltaire, l'autore delle lettere giudaiche, l'altro del Libello, che porta il titolo: *Essai sur la liberté de produire ses sentiments*, e finalmente Cammillo Manetti, il di cui opuscolo porta per titolo: *Avvertimenti politici-istorici canonico-legali ai principi cristiani intorno all' uso della lor potestà sulle cose ecclesiastiche e sacre*, e l' autor dell' opera: *La Chiesa e la repubblica entro i loro limiti*. Se molti però impegnati si sono per atterrare la potestà pontificia di proibire la lettura delle opere eterodosse, e di non sana dottrina, altrettanto numerosi son quelli che con ogni impegno per solo amore del vero hanno procurato di difenderla. Si consultino Giovanni Battista Bruschi: *De libertate Ecclesiae*, Mariano Reulio carmelitano, sotto nome Arcadico: *Saggio dell' Istoria dell' Indice romano dei Libri proibiti*. S. Alfonso Liguori Vescovo: *De Justa prohibitione, et abolitione Librorum nocuae lectionis*, il chiar. Mamachio all'Autore del *Quid est Papa?* Finalmente il celebre Zaccaria, il quale sopra d'ogni altro ha raccolta e trattata questa materia con argomenti per gli avversarii del tutto insuperabili.

Fu mai sempre costume fra gli antichi Ebrei gentili ad altre sette il vietare e far bruciare alcuni Libri che si opponevano ai buoni costumi, ed alla loro religione. Narra Michele Glica, 2 part. *Annal.*, pag. 182, che il re Ezechia comandò che incendiati fossero alcuni volumi, i quali si attribuivano a Salomone, onde dalla lettura di essi non ne derivasse nel popolo l' idolatria. Fra gli Ebrei era altamente vietata la lettura del Genesi, di varii capitoli di Ezechielle, unitamente alla Cantica a tutti i giovani che non contavano, giusta S. Girolamo 30 anni di età. *Proem. in Comment. ad Ezech.*, o secondo S. Gregorio Nazianzeno *Apolog.*, tom. 1, p. 21, minori dei 20. Per

comando degli Ateniesi furono bruciati in pubblico i Libri di Protagora, giacchè poneva in essi in dubbio l'esistenza degli Dei. Cicerone *de Natur. Deor.*, lib. 1, 2, 23. Fu ancora cura particolare dei Romani rimuovere e togliere tutti quei Libri che potevano depravare l'integrità del costume, e richiamare gli uomini dalla osservanza della religione. Vedasi su di ciò Tito Livio, lib. 25, cap. 1. Valerio Massimo 16 cap. 1. Gli stessi Apostoli, *Act.* 19, 20, ordinarono la combustione di quei volumi, che contenevano ed insegnavano cose vane ed inutili. Socrate, lib. 1, cap. 6, narra che i Libri di Ario eresia furono condannati alle fiamme dal Concilio Niceno; anzi Costantino imperatore decretò, per quanto dicesi, il taglio della testa di chiunque ardisse occultarli. Emanarono egualmente le leggi di combustione al tempo del Concilio di Calcedonia Valentiniano, e Martiniano imperatori, contro i Libri di Nestorio. *Act.* 3, S. Atanasio *Encyclica ad Episcop.* attesta che dagli Ariani, e particolarmente da Gregorio patriarca Alessandrino, da Genserico, da Unnerico re dei Vandali, e dagli Iconoclasti, furono con la massima cautela bruciati i Libri dei cattolici, acciò non alterassero i sistemi stabiliti nelle loro sette. Vedasi il Baronio ad *ann.* 817, n. 27. Dunque non poteasi più prudentemente stabilire dai romani Pontefici, e dai Concilii per la conservazione della fede cattolica circa la lettura dei Libri infetti e ripieni di massime ereticali ed erronee.

Al Sommo Pontefice adunque capo della Chiesa, e centro di unità, ne appartiene la condanna e la proibizione. *Ved.* Il nominato Zaccharia, Anastasio 1. *Epist. ad Joann. Hierosolym.* Si consulti finalmente Devoti. *Inst. Can.*, lib. 4, pag. 78, not. 1 al 2. 6. Ciò il Sommo Pontefice può fare direttamente per sè, per mezzo di Breve o di Bolla, o per mezzo delle Congregazioni a tale uopo delegate o della sacra Inquisizione, finalmente come un tempo già costumavasi per mezzo del maestro del sacro Palazzo apostolico.

Aumentandosi il novero dei Libri infetti, e diffondendosi per ogni dove la più pernicioso dottrina, attesa l'invenzione dell'arte tipografica, fu di mestieri che ancora i Padri del Tridentino prendessero in considerazione un affare di tanta importanza. Impetrata pertanto la pontificia annuenza dopo la discussione più seria, da uomini peritis-

simi deputati dallo stesso Concilio, compilato venne l'Indice dei Libri riprovati, il quale diretto a Pio IV e da esso ritrovato opportuno, con Bolla del 14 marzo 1569 che incomia: «*Dominici grecis,*» lo confermò pienamente, e ne ordinò l'esecuzione. Morto Pio IV, a lui successe Pio V, il quale istituì la Congregazione, che dell'Indice appunto per l'ufficio suo proprio fu addimandata. Questa è composta di Cardinali, e di uomini dottissimi, periti in tutte le scienze. Le loro attribuzioni sono di formare l'Indice, e di ordinarne la pubblicazione. In progresso per comando di Pio VI venne perfettamente compiuto e rinnovato. Vedi Van-Espen *de Congreg. Cardinal.*

In triplice classe furono da essa i Libri vietati distinti. Nella prima si contengono quelli di Autori eretici o di eresia gravemente sospetti. *cap. Fraternitatis 4 de Hereticis.* Nella seconda i Libri riprovati non già perchè di scrittori cattolici, ma a motivo della dottrina in essi contenuta, od al vero dogma contraria, od alla santità dei costumi ripugnante. Nella terza finalmente quelli di Autore anonimo, che racchiudono massime eterodosse, e discordanti dalla vita cristiana.

È d'uopo qui dichiarare che la lezione di tali Libri viene proibita non solo nell'idioma, nel quale furono pubblicati, ma in qualunque altro potessero essere voltati o sia latino, italico, gallico, ec. Così Benedetto XIV Const. *Cum inserit.* nell'appendice al *tomo 4,* del suo *Bollario fog. 25 ediz. venet.*

Quivi ancora è di mestieri riflettere che la diversità della classe niente influisce, come giudicarono alcuni, nella maggior o minor gravezza della proibizione, della improbità, e delle pene da incorrersi; imperciocchè molti dei Libri d'incerto autore, che nella classe terza sono collocati, ritrovati furono assai più perniciosi di quelli, che esistono nella prima e nella seconda. Elimina qualunque dubbio sopra ciò la Costituzione di Alessandro VII, che comincia. *Speculatores domus Israel,* nella quale viene decretato, onde togliere qualunque confusione, un nuovo Indice, in cui omessa l'indicata divisione di classi venissero i Libri riprovati stabiliti con ordine alfabetico, il che fu poscia confermato dai successori Pontefici, con il semplice contrassegno del numero e della lettera iniziale indicante la classe medesima, ferme sempre le regole dell'Indice primiero. Le dieci re-

gole dell' Indice pubblicate per comando del Sinodo Tridentino, possono vedersi presso Lucio Ferraris, *Bibliot. Can. jurid. tom. 4, pagina 302*, con le osservazioni aggiunte per decreto di Clemente VIII.

La scomunica è la pena comminata contro coloro che leggono o ritengono Libri proibiti. Chiunque senza facoltà pontificia ritenesse Libri proibiti, essendo in luogo, ove vige l' inquisizione, dovrebbe alla medesima od altrimenti all' ordinariato consegnarli, sotto pena della scomunica ed altre pene fulminate contro gli eretici, nè sarebbe sufficiente di autorità propria bruciarli. Così viene stabilito dalla Costituzione di Giulio III, che comincia, *Cum meditatio* confermata da quella di Pio IV *Pro munere*. Chi però in tal maniera li consegnasse alle fiamme, sembra che non incorrerebbe nella censura, ma soltanto nella delinquenza grave, atteso che lo spirito della legge riguarda il solo danno, che può derivarne dal ritenerli. Se questi Libri sono noverati nella Bolla della Cena, cioè se riconoscono per autori gli eretici, o trattano di eresia e di religione, quando non vi concorra l' ignoranza, ovvero la necessaria pontificia annuenza, doppia è la censura, una riservata al papa in vigore della Bolla medesima, l' altra senza riserva contenuta nell' Indice. Non avrebbe questa luogo se i detti Libri appartenendo alla seconda o terza classe, fossero stati rigettati non come contenenti eresie o falsi dogmi, ma soltanto una dottrina ripugnante alla integrità del costume, imperciocchè in tal caso si incorrerebbero la censura con la colpa mortale, e la punizione ad arbitrio dell' ordinario, a forma della regola decima già indicata, la quale si esprime così: « *Qui vero Libros alio nomine interdictos legerit aut habuerit, praeter peccati mortalis reatum, quo afficitur, iudicio Episcoporum severe puniatur.* »

La Bolla menzionata vien detta così, purchè in ciascun anno nella feria quinta in *Coena Domini* soleva pubblicarsi e rinnovarsi in Roma, il che continuò sino a Clemente XIV, cioè sino all' anno 1769.

Non debbono aversi per compresi nella proibizione quei Libri i quali avvegnachè scritti dagli eretici, non trattano di religione, ma di filosofia, di medicina, di meccanica, di storia profana e di altri somiglianti argomenti, allorchè sono stati dai Teologi per comando dei Vescovi riveduti e corretti.

Quel diritto che un tempo godettero i Vescovi e gl' inquisitori di accordare la facoltà di leggere i Libri proibiti venne tolto dalla Costituzione di Gregorio XV che comincia *Apostolatus officium* nella quale si stabilisce: «*Ne de cetero similes licentiae, nisi a Congregatione S. Officii concedantur.*» Fu accordato in progresso alla sacra congregazione dell' Indice siccome a coadiutrice e quasi vicaria, come l' appella Van-Espen, della prima, ed al maestro del sacro palazzo per la città di Roma, e per lo distretto della medesima. Gli ordinarii adunque dei luoghi non possono annuire quando non sieno stati a tal uopo dalla santa Sede Apostolica autorizzati. Navarro, *Lib. 1, Cost. tit. 1, quaest. 36, V. Ferrar. loc. cit. num. 25, pag. 306, col. 1.*

*Dichiarazione della Bolla della Gena per maggiore intelligenga
di chi legge.*

Onde cadere nelle censure fulminate dalla indicata Bolla in ordine ai Libri di riprovata lezione debbono unitamente concorrervi cinque condizioni. 1. Che l' autore sia veramente Eretico, quale può essere soltanto l' uomo battezzato, e non il Pagano, il Turco, il Giudeo. 2. Che il Libro tratti di religione, o che in altra materia contenga qualche formale eresia. 3. Che vi concorra la scienza, mentre scusa dalla colpa e dalla censura anche la ignoranza crassa e supina. 4. Che la materia letta sia sufficiente a costituire la colpa grave. 5. Che ciò si faccia senza licenza della Sede Apostolica.

Quattro diverse azioni comprende la Bolla, leggere, ritenere, imprimere, e difendere i Libri vietati. *Excommunicamus, etc . . . legentes, retinentes, imprimentes, seu quomodolibet defendentes et quavis causa, publice vel occulte etc.*» Ora è da avvertirsi, che sotto la prima espressione si comprende non solo chi legge con la voce, ma anche quello che tacitamente percorre con l' occhio, come pure chiunque a bella posta s' intrattiene ad ascoltare.

Sotto la seconda quelli che ritengono tali Libri o di proprietà o di altri, e nella propria o nell' altrui casa che depongono o danno o ricevono in pegno, che vendono o trasportano gl' indicati Libri da

un luogo all' altro. Quelli che li ritengono per il solo oggetto di confutarli, perciocchè la Bolla *factum respicit, non affectum*. Quelli che li conserva unicamente per semplice ornato della sua Libreria.

Nella terza sono contemplati tutti quelli che concorrono alla impressione. Quindi incorrono nella scomunica i compositori, i torcolieri, i preparatori di carta, il padrone ed il capo della tipografia, ec.

Nella quarta ogni qualunque cattolico che o con fatti o con parole, sotto qualsivoglia pretesto procura di lodare, di ascoltare le opere vietate, attribuendole dei pregi singolari, e sottraendole alle doverose indagini della Sacra inquisizione, onde date non sieno in preda alle fiamme. V. L. Ferrari *Biblioth. tom. 4, Van Espen, Jus Eccl. univ. tom. 1, part. 1, tit. 22, de Congr. Cardin. pag. 378* ed altri molti. Così i canonisti.

*Constitutio Benedicti papae XIV. Qua methodus praescribitur
in examine et proscriptione librorum servanda.*

Sollicita ac provida romanorum Pontificum Praedecessorum nostrorum vigilantia in eam semper curam incubuit, ut Christi fideles ab eorum librorum lectione averteret, ex quibus incauti ac simplices detrimenti quidpiam capere possent, imbuique opinionibus ac doctrinis, quae vel morum integritati, vel Catholicae religionis dogmatibus adversantur. Nam, ut vetustissimum mittamus S. Gelasii I, decretum; quaeque jam pridem a Gregorio IX, aliisque Pontificibus hac de re statuta fuerint: ignorare neminem arbitramur, quae fuerint a Praedecessoribus nostris: Pio IV, S. Pio V et Clem. VIII, diligentissime praestita; ut saluberrimum opus a sacrosanctae Trident. Synodi Patribus susceptum, mature discussum, ac pene ad exitum perductum, de vetitae lectionis librorum indice conficiendo, atque vulgando, non absolverent solum, atque perficerent, sed sapientissimis etiam decretis ac regulis communirent. Quod quidem negotium apostolica Sedes continenter urget, ac promovet, ad id deputatis duobus S. Romanae Ecclesiae Cardinalium Congregationibus, quibus onus inquirendi in pravae noxiosque libros impositum est, cognoscendique, quibus emendatio, et quibus proscriptio debeat. Id muneris Congregationi quidem Romanae universalis inquisi-

tionis a Paulo IV commissum perhibet, idque adhuc ab ea exerceri pergit, ubi de libris ad certa rerum genera pertinentibus judicandum occurrat. Certum est autem, S. Pium V, primum fuisse Congregationis Indicis institutorem, quem subsequentes deinde pontific. Gregorius XIII, Sixtus V et Clemens VIII confirmarunt, variisque privilegiis et facultatibus auxerunt. Ejusque proprium, ac fere unicum officium est in examen libros vocare, de quarum proscriptione, emendatione, vel permissione capienda est deliberatio.

Qua maturitate, consilio, ac prudentia in Congregatione universalis inquisitionis de proscribendis vel dimittendis libris deliberetur, cum neminem latere putamus, tum nos ipsi plane perspectum ac diuturna experientia compertum habemus. Nam in minoribus constituti, de libris nonnullis in ea consuram tulimus, et consultoris ejusdem Congregationis munere diu perfuncti sumus, postremo inter S. Romanae Ecclesiae Cardinales cooptati, Inquisitoris generalis locum in ea obtinimus; ac demum ad Apostolicam Sedem, meritis licet imparibus, eVecti, non modo Censuram animadversiones in libros nonnullos aliquando legere, ac ponderare, sed etiam in Congregationibus, quae singulis feriis quintis coram nobis habentur, Cardinalium sententias, atque suffragia, antequam de iisdem libris quid decernatur, audire et excipere consuevimus. Haud minoris diligentiae testimonium ferre possumus adeoque debemus, pro altera Congregatione Indicis, cui generaliter incumbit, ut supra diximus, de quorumvis librorum proscriptione decernere. Dum enim in minoribus versaremur, cum primi, tum saecundi Censuris, seu Relatoris officium in ea Congregatione non semel obivimus; ex quo autem supremum Pontificatum gerimus, nullius libri proscriptionem ratam habuimus, nisi audito Congregationis Secretario, qui libri materiam, revisorum censuras, Cardinalium judicia et suffragia, accurate nobis exponeret.

Sed quoniam compertum est nobis, atque exploratum, nullas librorum proscriptiones, praesertim quorum auctores catholici sunt, publicis aliquando injustisque querelis in reprehensionem adduci, tamquam si temere ac perfunctorie in tribunalibus nostris ea res ageretur: operas praestitum duximus, hac nostra perpetuo valitura Constitutione certas firmasque regulas proponere, juxta quas deinceps librorum examen judiciumque peragatur: tametsi plane affirmari possit, id ipsum jamprimum

dem, vel eadem prorsus ratione, vel alia aequipollenti, constanter actum fuisse.

Porro Romanae universalis inquisitionis Congregatio ex pluribus constat S. Romanae ecclesiae Cardinalibus a summo Pontifice delectis, quorum alii sacrae Theologiae, alii canonici juris doctrina, alii ecclesiasticarum rerum peritia, munerumque Romanae Curiae exercitatione, prudentiae demum, ac probitatis laude, conspicui habentur. His adjungitur unus ex Romanae Curiae praesulibus, quem assessorem vocant; unus etiam ex ordine praedicatorum sacrae Theologiae magister, quem Commissarium appellant; certus praeterea Consultorum numerus, qui ex utroque clero saeculari ac regulari assumuntur; alii demum praestantes doctrina Viri, qui a Congregatione jussi, de libris censuram instaurant, iisque qualificatorum nomen tributum est. De variis in praefata Congregatione, iisque gravissimis rebus agitur; in primis autem de caussis fidei, ac de personis violatae religionis rei. At cum librum aliquem ad eam, tamquam proscriptione dignum deferri contigerit; nisi ad Indicis Congregationem, ut fieri plerumque solet, judicandum remittat, sed pro rerum temporumque ratione sibi de illo cognoscendum esse arbitretur: Nos, inhaerentes decreto lato ab eadem Congregatione feria quarta Kalendis julii anni millesimi septingentesimi quinquagesimi, atque a nobis confirmato feria quinta insequente, hac ratione et methodo iudicium institui mandamus.

Primo nimirum uni ex qualificatoribus aut consultoribus a Congregatione designando liber tradatur, quem is attento animo legat ac diligenter expendat, tum Censuram suam scripto consignet, locis indicatis et paginis, in quibus notati errores continentur. Mox liber cum animadversionibus revisoris ad singulos consultorum mittatur, qui in Congregatione pro more habenda singulis feriis secundis in Aedibus sancti officii, de libro et censura sententiam dicant: ipsa deinde censura, cum libro, et consultorum suffragiis, ad Cardinales transmittatur, ut hi in Congregatione, quae feria quarta haberi solet in fratrum praedicatorum Coenobio S. Mariae supra Minervam nuncupato, de tota re definitive pronuncient. Post ab assessore S. Officii Acta omnia ad Pontificem referantur, cujus arbitrio iudicium omne absolvetur.

Cum autem sit veteri institutione receptum, ut auctoris catholici

liber non unius tantum relatoris perspecta censura illico proscribatur, ad normam praefati decreti, mensis julii anni millesimi septingentesimi quinquagesimi, volumus eam consuetudinem omnino servari; ita ut si primus Censor librum proscribendum esse judicet, quamvis consultores in eandem sententiam conveniant, nihilominus alteri revisori ab eadem Congregatione electo liber et censura tradantur, suppresso primi censoris nomine, quo alter judicium suum liberius exponat. Si aut secundus revisor primo assentiatur, tunc utriusque animadversiones ad Cardinales mittantur, ut iis expensis de libro decernant: at si secundus a primo dissentiat, ac librum dimittendum existimet, tertius eligatur Censor, cui, suppresso priorum nomine, utraque Censura communicetur. Hujus autem relatio, si a priore consultorum sententia non abluat, Cardinalibus immediate communicetur, ut ipsi quod opportunum fuerit decernant. Sin minus, iterum consultores perspecta tertia Censura suffragium ferant; idque una cum omnibus praefatis relationibus, Cardinalibus exhibeatur, qui, re ita mature perpensa, de controversia denique pronunciare debent. Quotiescunque autem Pontifex, vel ob rei, de qua in libro agitur, gravitatem, vel quia id Auctoris merito, aliisque circumstantiis tribuendum censeat, libri judicium coram se ipso in Congregatione feriae quintae habendum decrevit; quod saepe a nobis factum fuit, et quoties ita expedire judicabimus, in posterum quoque fiet; tunc satis fuerit exhibere Pontifici et Cardinalibus libri censuras, et consultorum suffragia, omisso examine Congregationis feriae quartae, ejusque relatione, quam per assessorem Pontifici facendam diximus: nam Cardinalium suffragiis coram ipso Pontifice ferendis, atque hujus definitiva sententia, vel alio opportuno consilio in eadem Congregatione capiendo, res absolvetur.

Altera quoque indicis Congregatio plures complectitur Cardinales ipsi a Pontifice adscriptos, iisdemque dotibus praeditos, quibus sancti Officii Cardinales pollere solent: quum etiam eorum aliquos in utraque Congregatione locum habere contingat. Ex iis unus ejusdem Congregationis Praefectus existit; assistens vero perpetuus et magister sacri Palatii: Secretarius autem, a prima Congregationis institutione usque in praesentem diem, ex ordine Fratrum praedicatorum a summo Pontifice pro tempore eligi consuevit. Sunt praeterea ex utroque clero saeculari

ejusdem Congregationis consultores, et relatores selecti, et quidem, ubi aliquis librorum relatione coram Congregatione semel, bis, tertio, laudabiliter peregerit, tum ipsa Congregatio Pontificem rogare solet, ut ejus auctoritate in consultorum numerum referatur.

Sub ipso Pontificatus nostri primordio, ea nos subiit cogitatio, ut certam aliquam et immutabilem methodum pro examine judicioque librorum in hac Indicis Congregatione servandam statueremus. Qua de re non modo consilium exquisivimus dilecti filii nostri angeli Mariae sanctae Romanae ecclesiae cardinalis Quirini nuncupati, ejusdem sanctae Romanae ecclesiae bibliothecarii, et dictae Congregationis praefecti, qui pari prudentia et doctrina suum nobis sensum scripto declaravit; verum etiam antiquiores aliquos ejusdem Congregationis consultores coram dilecto filio Josepho Augustino Orsi ordinis praedicatorum, tunc ipsius Congregationis Secretario, nunc autem Palatii apostolici magistro, convenire jussimus, suamque sententiam aperire, quae pariter scripto concepta nobis jam tunc exhibita fuit. Cumque haec omnia diligenter apud nos asservata fuerint, nunc demum veterem deliberationem nostram resumentes, quemadmodum ea, quae ad librorum examen atque judicium in prima dicta Congregatione sancti Officii peragendum pertinet, auctoritate nostra constabilivimus; ita etiam ea, quae ad Congregationem Indicis, et ejusdem generis negotia apud eam tractanda facere possunt, opportunis decretis constituere volentes, praelaudati Cardinalis praefecti consiliis, dictorumque consultorum votis inhaerendo, haec deinceps servanda decernimus.

Cum Congregatio Indicis ad librorum censuram unice, ut dictum est, instituta, non ita crebro convocari soleat, ut altera sacrae Officii Congregatio, quae ob causarum et negotiorum multitudinem, singulis hebdomadis ter haberi consuevit; illius propterea Secretario peculiare munus et officium recipiendi librorum denunciationses, ut fieri jam ante consuevit, committimus et demandamus. Is autem a libri delatore percunctabitur diligenter, quas ob causas illum prohiberi postulet; tum librum ipsum haud perfunctorie pervolvit, ut de propositae accusationis subsistentia cognoscat; duobus etiam in eam rem adhibitis consultoribus, ab ipso, praevia summi Pontif., aut Cardin. Praefecti, vel ejus, qui Praefecti vices supplet, approbatione eligendis. Quorum collato consilio, si

liber censura et nota dignus videatur, unus aliquis relator ad ferendum de eo iudicium idoneus, illius nempe facultatis, de qua in libro agitur, peritus, eadem, quam nuper innumus ratione eligendus erit, qui scripto referat animadversiones suas, adnotatis paginis, quibus singula ab ipso reprehensa continentur. Sed antequam ejus censura ad Cardinal. Congreg. feratur, haberi volumus privatam consultorum Congregat., quam alias Parvam dixerunt. Nos autem Praeparatoriam vocabimus, ut Relatoris animadversionibus ad librum collatis, de earum pondere iudicium fiat. Hujusmodi Congregatio semel omnino singulis mensibus, aut etiam saepius, si oportuerit, ab ipso Congregationis Secretario convocanda erit, vel in suis cubiculis, vel opportuniore, ac ipsi videbitur, loco, intra praedicti Coenobii Aedes, ubi is commoratur; eique semper intererit magister sacri Palatii pro tempore existens, una cum sex aliis e numero Consultorum, singulis vicibus, pro qualitate argumenti et materiae de qua disputandum erit, ut supra de primis duobus consultoribus, et de relatore constitutum est, a secretario elegendis, praeter secretarium ipsum; cujus partes erunt in tabulas referre consultorum sententias, quas deinde ad Congreg. Cardinalium mittet, cum relatoris censura. In generali demum Congreg. omnia illa servari debebunt, quae superius statuta sunt pro Congreg. S. Officii circa Librorum examen. At quemadmodum ad Assessorem S. Officii pertinet, de actis in Congreg. Summum Pontifices certum reddere; ita ad secretarium Congregationis Indicis spectabit, quoties haec librum aliquem proscribendum, aut emendandum censuerit, ejusdem Pontificis assensum, praevia diligenti actorum omnium relatione, exquirere.

Quoniam vero in Congreg. Indicis de sola librorum prohibitionem agitur, nonnulla hoc loco adjungenda iudicavimus, eidem Congreg. potissimum usui futura, quae tamen ab altera etiam Congreg. S. Officii, dum in hujus quoque generis caussis se immiscet, ubi similes rerum circumstantiae se offerant, aequae observanda erunt. Quotiescumque agatur de libro auctoris catholici, qui sit integrae famae, et clari nominis, vel ob alios editos Libros, vel forte ob eum ipsum, qui in examine adducitur, et hunc quidem proscribi oporteat; prae oculis habeatur usu jamdiu recepta consuetudo prohibendi Librum, adjecta clausula: «Donec corrigatur, seu donec expungatur,» si locum habere possit, nec grave quid-

piam obstet, quominus in casu, de quo agitur, adhiberi valeat. Hac autem conditione proscriptioni adjecta, non statim edatur Decretum, sed suspensa illius publicatione, res antea cum Auctore, vel quovis altero pro eo agente, et rogante communicetur, atque ei quid delendum, mutandum, corrigendumve fuerit, indicetur. Quod si nemo Auctoris nomine compareat, vel ipse, aut alter pro eo agens, injunctam correctionem Libri detrectet, congruo definito tempore Decretum edatur. Si vero idem Auctor, ejusve procurator, Congreg. jussa fecerit, hoc est novam instituerit Libri editionem cum opportunis castigationibus, ac mutationibus, tunc supprimatur proscriptionis Decretum; nisi forte prioris editionis exemplaria magno numero distracta fuerint: tunc enim ita Decretum publicandum erit, ut omnes intelligant, primae editionis exemplaria dumtaxat interdicta fore, secundae vero jam emendatae permissa.

Conquestos scimus aliquando nonnullos, quod Librorum judicia et proscriptiones, inauditibus Auctoribus, fiant, nullo ipsis loco ad defensionem concesso. Huic autem quaerelae responsum fuisse novimus, nihil opus esse Auctores in judicium vocare, ubi non quidem de eorum personis notandis, aut condemnandis agitur, sed de consulendo fidelium indemnitati, atque avertendo ab ipsis periculo, quod ex nocua Librorum lectione facile incurritur: Si qua vero ignominiae labe Auctoris nomen ex eo aspergi contingat, id non directe, sed oblique ex Libri damnatione consequi. Qua sane ratione minime improbandas censemus hujusmodi Librorum prohibitiones, inauditibus Auctoribus, factas, quum praesentim credendum sit, quidquid pro se ipso, aut pro doctrinae suae defensione potuisset Auctor asferre, id minime a censoribus atque iudicibus ignoratum, neglectumve fuisse. Nihil tamen minus, quod saepe alias summa aequitatis et prudentiae ratione, ab eadem Congregat. factum fuisse constat, hoc etiam in posterum ab ea servari magnopere optamus, ut quando res sit de Auctore Catholico aliquo nominis et meritorum fama illustri, ejusque opus, demptis demendis, in publicum prodesse posse dignoscatur, vel Auctorem ipsum suam causam tueri volentem audiat, vel unum ex consultoribus designet, qui ex Officio Operis patrocinium, defensionemque suscipiat.

Quaemadmodum vero, ubi de Congregatione sancti Officii agebamus, eidem nos semper interfuturos recepimus, quotiescumque de Libro, cujus

materia gravioris momentis sit, iudicium agatur; quod erit nobis facillimum, quum eadem Congregatio qualibet feria quinta coram nobis habeatur: sic et Indicis Congreg. praesentiam nostram impendere parati sumus, quoties rei gravitas id promereri videbitur. Neque enim id opus esse dicendum est, quum vel haeretici hominis Liber denunciatur, in quo Auctor errores Catholico dogmati adversantes consulto tradit aut tuetur; vel Opus aliquod in examen adducitur, quo rectae morum regulae labefactantur, ac vitiis, et corruptelis fomenta praebentur. In his enim casibus ne illas quidem, quas supra scripsimus, accuratiores cautelas adhibere necesse erit; sed haeretico dogmate, vel pravo moris incitamento semel comperto, proscriptionis Decretum illico faciendum erit; juxta primam, secundam et septimam Indicis regulas, sacrosanctum Trid. Conc. jussu editas, atque vulgatas.

Cum in praelaudata Congreg. S. Officii severissimis legibus cautum sit, ne de rebus ejusdem Congregat. quisquam cum alio extra illam loquatur: Nos hanc eandem silentii legem a relactoribus, consultoribus et Cardinalibus Congregat. Indicis religiose custodiendam praecipimus. Illius tamen secretario potestatem facimus, ut animadversiones in libros censurae subjectos, eorum Auctoribus, vel aliis illorum nomine agentibus et postulantibus, sub eadem secreti lege communicare queat: suppressis semper denunciatoris, censorisque nominibus.

Examinandis, corrigendisque libris peropportuna sunt, quae decem regulis Indicis a patribus Tridentinae Synodi confectis, atquae editis continentur. In instructione autem recordationis Clementis Papae VIII ejusdem regulis adjecta, tit. de correptione librorum, §. 5. Episcopis, et inquisitoribus cura committitur, ut ad librorum edendorum examen spectatae pietatis et doctrinae viros adhibeant, de quorum fide et integritate sibi polliceri queant, nihil eos gratiae daturus, nihil odio, sed omni humano affectu posthabito, Dei duntaxat gloriam spectaturos, et fidelis populi utilitatem. His porro virtutibus animique dotibus, si non majori, ac pari certe de caussa, praestare oportet hujus nostrae Congregationis revisores, et consultores. Cumque eos omnes, qui nunc hujusmodi munera obtinent, tales esse non ignoremus: optandum sperandumque est, non absimiles deinceps futuros, qui ad id eligentur; homines nimirum vitae integros, probatae doctrinae, maturo iudicio, incor-

rupto affectu, ab omni partium studio, personarumque acceptione alienos, qui aequitatem, libertatemque judicandi, cum prudentia et veritatis zelo conjungant. Cum autem eorum numerus nunc certus et constitutus non sit; ab ejusdem Congreg. Cardin. consilium expectabimus atque capiemus, num eum pro futuris temporibus definire oporteat, vel expediat. Hoc tamen jam nunc decernentes, quatenus eorum numerus definiatur, ut tam relatores, quam consultores ex utroque clero, saeculari nempe, et regulari, assumantur, alii quidem Theologi, alii utriusque juris periti, alii sacra et prophana eruditione praestantes, ut ex eorum caetu, pro varietate librorum, qui ad Congreg. deferuntur, idonei viri non desint ad ferendum de unoquoque judicium.

Ipsos autem Relatores, Consultoresque, tam nunc existentes, quam in posterum quandocumque futuros, monemus, ac vehementer hortamur, ut in examine, judicioque Librorum sequentes regulas diligenter inspiciant, accurateque custodiant.

Meminerint, non id sibi muneris onerisque impositum, ut Libri ad examinandum sibi traditi proscriptionem modis omnibus curent, atque urgeant: sed ut diligenti studio, ac sedulo animo ipsum expendentes, fideles observationes suas, verasque rationes Congregationi suppeditent, ex quibus rectum judicium de illo ferre, ejusque proscriptionem, emendationem, aut dimissionem pro merito decernere valeat.

Tametsi haecenus cautum sit, cavendumque deinceps non dubitemus, ut ad referendum et consulendum in praedicta Congregatione ii solum admittantur, qui scientiam rerum, quas Libri delati respective continent, diuturno studio acquisitam possideant; decet enim de artibus solos artifices judicare; nihilominus si forte eveniat, ut alicui per errorem materia aliqua discutienda committatur, ab illius peculiaribus studiis aliena, idque a Censore, aut Consultore electo, ex ipsa Libri lectione deprehendatur; noverit is, se neque apud Deum, neque apud homines culpa vacaturum, nisi quamprimum id Congregationi, aut Secretario aperiat, seque ad ferendam de hujusmodi Libro censuram minus optum professus, alium magis idoneum ad id muneris subrogari curet; quo tantum abest, ut existimationis suae dispendium apud Pontificem et Cardinales passurus sit, ut magnam potius probitatis, et candoris opinionem, et laudem sibi sit conciliaturus.

De variis opinionibus atque sententiis in unoquoque Libro contentis, animo a praejudiciis omnibus vacuo, judicandum sibi esse sciant. Itaque nationis, familiae, scholae, instituti affectum excutiant: studia partium seponant; Ecclesiae sanctae dogmata, et communem catholicorum doctrinam, quae Conciliorum general. decretorum, romanor. Pontific. Constitutionibus, et Orthodoxorum Patrum atque Doctorum consensu continentur, unice prae oculis habeant, hoc de caetero cogitantes, non paucas esse opiniones, quae uni scholae, instituto, aut nationi certo certiores videntur, et nihilominus, sine ullo fidei aut religionis detrimento, ab aliis Catholicis viris rejiciuntur, atque impugnantur, oppositaeque defenduntur, sciente ac permittente Apostolica sede, quae unamquamque opinionem in hujusmodi suo probabilitatis gradu relinquit.

Hoc quoque diligenter animadvertendum monemus, haud rectum judicium de vero Auctoris sensu fieri posse, nisi omni ex parte illius Liber legatur, quaeque diversis in locis posita et collocata sunt inter se comparentur; universum praeterea Auctoris consilium et institutum attente dispiciatur; neque vero ex una vel altera propositione a suo contextu divulsa, vel seorsum ab aliis, quae in eodem Libro continentur, considerata et expensa, de eo pronuntiandum esse; saepe enim accidit, ut quod ab Auctore in aliquo operis loco perfunctorie aut subobscurae traditum est, ita alio in loco distincte, copiose, ac dilucide explicetur, ut effusae priori sententiae tenebrae, quibus involuta pravi sensus speciem exhibeat, penitus dispellantur, omnisque labis experta oppositio dignoscatur.

Quod si ambigua quaedam exciderint Auctori, qui alioquin catholicus sit, et integrae religionis doctrinaeque fama; aequitas ipsa postulare videtur, ut ejus dicta benigne, quantum licuerit, explicata, in bonam partem accipiantur.

Has porro, similesque regulas, quae apud optimos scriptores de his agentes facile occurrent, semper animo propositas habeant Censores et Consultores, quo valeant, in hoc gravissimo iudicii genere, conscientiae suae, Auctorum famae, Ecclesiae bono, et fidelium utilitati consulere: Duo autem reliqua sunt in eum finem plane opportuna, quae hoc loco adjungenda omnino esse iudicamus.

Prodeunt aliquando Libri, in quibus falsa et reprobata dogmata,

aut sistemata, religioni vel moribus exitiosa, tamquam aliorum inventa et cogitata, exponuntur et referuntur, absque eo quod Auctor, qui opus suum pravis hujusmodi mercibus onerare satagit, ea refutandi curam in se recipiat. Putant vero, qui talia agunt, nulli sese reprehensioni aut. censurae obnoxios esse, propterea quod alienis, ut ajunt, opinionibus nihil ipsi affirmant, sed historice agant. At quidquid sit de eorum animo et consilio, deque personali in eos animadversione, de qua viderint, qui in tribunalibus ad advertenda crimina institutis jus dicunt, dubitari certe non potest, magnam ejusmodi in christianam rempublicam labem, ac perniciem inferri; quum incautis Lectoribus venena propinent, nullo exhibito vel parato, quo praeserventur, antidoto. Subtilissimum hoc humanae malitiae inventum, ac novum seductionis genus, quo simplicium mentes facile implicantur, quam diligentissime Revisores advertant, ac censurae subjiciant; ut, vel hujusmodi Libri, si aliqua ex ipsis capi possit utilitas, emendentur, vel in vetitorum Indicem referantur.

In ea, quam superius laudavimus Praedecessoris nostri Clementis Papae VIII, Instructione: Tit. de Correct., lib. 2. 3, sapientissime cautum legitur, ut quae famae proximorum, et praesertim Ecclesiasticorum et Principum detrahunt, bonisque moribus et christianae disciplinae sunt contraria, expungantur. Et paullo post: Faciliae etiam, aut dicteria, in perniciem aut praejudicium famae, et existimationis aliorum jactata, repudiantur. Utinam vero in aspectum lucemque hominum Libri ejusmodi in hac temporum licentia et pravitate non efferrentur, in quibus dissidentes auctores mutuis se jurgiis, conviciisque proscindunt; aliorum opiniones nondum ab Ecclesia damnatas censura perstringunt; adversarios, eorumque scholas, ac coetus sugillant, et pro ridiculis ducunt, magno equidem bonorum scandalo, haereticorum vero contemptu, qui digladiantibus inter se catholicis, seque mutuo lacerantibus, plane triumphant. Et si vero fieri non posse intelligamus, ut disputationes omnes e mundo tollantur, praesertim cum Librorum numerus continuo augeatur: Faciendi enim plures Libros nullus est finis, ut est apud Ecclesiasten, cap. 12, compertum praeterea nobis sit, magnam aliquando utilitatem ex iis capi posse; modum tamen in defendendis opinionibus, et christianam in scribendo moderationem servari merito volumus: Non inutiliter (inquit Augustinus in Enchirid., cap. 59. prope

finem) exercentur ingenia, si adhibeatur disceptatio moderata, et absit error opinantium, se credere, quod nesciunt. Qui veritatis studium, et purioris doctrinae zelum, quo suarum scriptionum mordacitatem excusent, obtendere solent, ii primum intelligant, non minorem habendam veritatis, quam Evangelicae mansuetudinis, et christianae caritatis rationem. Caritas autem de corde puro, patiens est, benigna est, non irritatur, non aemulatur, non agit perperam, atque (addit idem aug. lib. cont. litt. Petiliani, c. 29, n. 31.) Sine superbia de veritate praesumit, sine saevitia pro veritate certat: Hanc magnus ille non veritatis minus, quam caritatis doctor, et scripto, et opere praemonstravit. Nam in suis adversus Manichaeos, Pelagianos, Donatistas, aliosque tam sibi, quam Ecclesiae adversantes, assiduis conflictationibus, id semper diligentissime cavit, ne quempiam eorum injuriis aut conviciis laederet, atque exasperaret; qui secus scribendo, vel disputando fecerit, is profecto nec veritatem sibi praecipue cordi esse, nec caritatem sectari se ostendit.

Li quoque non satis idoneam, justamque excusationem non afferre videntur, qui ob singulare, quod profitentur erga veteres doctores studium, eam sibi scribendi rationem licere arbitrantur: nam si carpere novos audeant, forte ab laedendis veteribus sibi minime temperassent, si in eorum tempora incidissent, quod praeclare animadversum est ab Auctore operis imperfecti in Matth. hom. 42. Cum audieris, inquit aliquem beatificantem antiquos Doctores, proba qualis sit circa suos Doctores: si enim illos, cum quibus vivit, sustinet et honorat, sine dubio illos, si cum illis vixisset, honorasset: si autem suos contemnit, si cum illis vixisset, et illos contempsisset. Quamobrem firmum ratumque sit omnibus, qui adversus aliorum sententias scribunt, ac disputant, id quod graviter ac sapienter a Vener. Servo Dei praedec. nostro Innoc. papa XI, praescriptum est in Decreto edito die secunda martii millesimi sexcentissimi septuagesimi anni: Tandem, inquit, ut ab injuriosis contentionibus Doctores, seu Scholastici, aut alii quicumque in posterum abstineant, ut paci et caritati consulatur, idem SS. in virtute sanctae obedientiae eis praecipit, ut tam in Libris imprimendis ac manuscriptis, quam in thesibus, ac praedicationibus, caveant ab omni censura et nota, nec non a quibuscumque conviciis contra eas propositiones, quae adhuc inter Catholicos controvertuntur, donec a sancta Sede

recognitae sint, et super eis iudicium proferatur. *Cohibeatur itaque ea scriptorum licentia, qui, ut agebat August. lib. 12, Conf. cap. 25, num. 34, sententiam suam amantes, non quia vera est, sed quia sua est, aliorum opiniones non modo improbant, sed illiberaliter etiam notant, atque traducunt. Non feratur omnino, privatas sententias, veluti certa ac definita Ecclesiae Dogmata, a quopiam in Libris obrudi, oppositas vero erroris insimulari; quo turbae in Ecclesia excitantur, dissidia in Doctores aut feruntur, aut foventur, et christianae caritatis vincula persaepe abrumpuntur.*

Angelicus scholarum princeps, ecclesiaeque doctor S. Thomas Aquinas, dum tot conscripsit nunquam satis laudata, varias necessario offendit philosophorum, theologorumque opiniones, quos veritate impellente refellere debuit. Ceteras vero tanti Doctoris laudes id mirabiliter cumulat, quod adversariorum neminem parvipendere, vellicare, aut traducere visus sit, sed omnes, officiose, ac perhumaniter demereri: nam si quid durius, ambiguum, obscurumve eorum dictis subesset, id leniter benigneque interpretando, emolliebat atque explicabat. Si autem Religionis ac fidei caussa postulabat, ut eorum sententias exploderet, ac refutaret, tanta id praestabat modestia, ut non minorem ab iis dissentiendo, quam Catholicam veritatem asserendo, laudem mereretur. Qui tam eximio uti solent ac gloriari Magistro (quos magno numero esse, pro singulari nostro erga ipsum cultu studioque gaudemus) si sibi ad aemulandum proponant tanti Doctoris in scribendo moderationem, honestissimamque cum adversariis agendi disputandique rationem. Ad hanc ceteri quoque se componere studeant, qui ab ejus schola doctrinaquo recedunt; Sanctorum enim virtutes omnibus in exemplum ab Ecclesia propositae sunt: Cumque Angelicus Doctor Sanctorum alba adscriptus sit, quamquam diversa ab eo sentire liceat; ei tamen contrariam in agendo, ac disputando rationem inire omnino non licet. Nimum interest publicae tranquillitatis, proximorum aedificationis, et caritatis, ut e Catholicorum scriptis absit livor, acerbitas, a christiana institutione ac disciplina, et ab omni honestate prorsus aliena. Quamobrem in hujusmodi scriptorum licentiam graviter pro munere suo censuram intendant revisores Librorum, eamque Congregationibus Cardinalium agnoscendam subjiciant, ut eam pro zelo suo et potestate coerceant.

Quae haecenus a nobis proposita ac constituta sunt, praedecessorum nostrorum decretis plane consona, Congregationum quoquestrarum legibus, et consuetudinibus comprobata, in Librorum examine ac iudicio instituendo, Apostolica auctoritate deinceps servari decernimus: mandantes universis et singulis, qui in praefatis Congregationibus locum obtinent, seu illis quomodolibet operam suam praestant, ut adversus praemissa sic a nobis statuta nihil edicere, innovare, decernere, aut intentare praesumant, absque nostra vel Successorum nostrorum pro tempore existentium Romanorum Pontificum expressa facultate.

Non obstantibus contrariis quibusvis etiam Apostolicis Constitutionibus, et ordinationibus, necnon earundem Congregationum, etiam Apostolica auctoritate, seu quavis firmitate alia roboratis, decretis, usibus, stilis, et consuetudinibus etiam immemorabilibus, ceterisque in contrarium facientibus quibuscumque.

Nulli ergo omnino hominum liceat paginam hanc nostrorum decretorum, mandatorum, statutorum, voluntatum, ac derogationum infringere, vel ei ausu temerario contraire. Si quis autem hoc attentare praesumpserit, indignationem Omnipotentis Dei, ac beatorum Petri et Pauli apostolorum eius se noverit incursum.

Datum Romae apud Sanctam Mariam Majorem anno Incarnationis dominicae millesimo septingentesimo quinquagesimo tertio, septimo idus Julii, Pontificatus nostri anno tertiodécimo.

CASO UNICO.

Egidio porge a Teofilo le opere di Calvino, e vuole che la legga in sua presenza, mentre se ne sta ascoltandolo. Certossi se Egidio incorra la scomunica?

Contro il parere di alcuni, i quali tengono la parte negativa dicendo, che siccome le leggi penali si devono prendere nel loro stretto significato, così non si deve ritenere incorso nella censura chi ascolta a leggere, ma solamente chi legge coi proprii occhi; io sono d'opinione, che Egidio abbia incontrata la scomunica, e questa sembra che sia anche la opinione più probabile. Abbiamo infatti nel cap. *Qui facit 72, de Regul. jur. in 6.* «*Qui facit per alium, perinde est, ac si*

faciat per seipsum. » Inoltre Egidio non ascolta soltanto chi legge, ma induce altri a leggere, e non si porta solo passivamente, ma eziandio attivamente e positivamente facendosi causa della lettura. Chi semplicemente ascolta altri che legge non incontrerà la scomunica perchè non è fulminata contro di chi ode soltanto; ma chi fa leggere per ascoltare deve incontrarla, perchè moralmente parlando legge egli stesso. Si noti, che pecca mortalmente quegli che ascolta semplicemente allora, che v' ha il pericolo di perversione, se si compiace dell' eretica dottrina e se si manifesta fautore degli eretici, nel qual caso incontra la scomunica fulminata contro i fautori. Con qual maggior fondamento adunque non avremo a conchiudere che Egidio sia incorso nella pena canonica?

SCARPAZZA.

LIMOSINIÈRE

C A S O 1.°

Teotimo pensa di comperare la carica di cappellano ordinario del re, cioè di Limosiniere. Un certo suo amico procura di rimuoverlo da questo proposito, dicendo che ciò non potrebbe fare senza commettere simonia. Domandasi se l'amico di Teotimo pensi e giudichi bene?

Di certo l'amico di Teotimo pensa e giudica sanamente. Imperciocchè, moltissimi sono i Canonici che proibiscono il comperare qualunque siasi carica cui sia annessa l'amministrazione temporale di qualche chiesa, come si trova sanzionato nel Canone secondo del Concilio di Calcedonia, dell' anno 451 cui furono presenti 630 Vescovi. Eccone le parole riferite da Graziano. In *can. Si quis* 8, 1, *quest. 2.*
« Si quis Episcopus promoverit per pecunias dispensatorem, aut defensorem, vel mansionarium, vel quemquam omnino, qui subjectus est regulæ pro suo turpissimi lucri commodo; is qui hoc attentasse probatus fuerit, proprii gradus periculo subiacebit. » Il qual Canone viene spiegato da Urbano II in un altro Canone che riferisce Graziano. In

can. *Salvator* 8, §. 2, 1, *quaest.* 2, in cui il predetto Pontefice dichiara che per queste parole: « *Quemquam omnino, qui subjectus est regulae, si devono intendere: Archipraesbyterum, Archidiaconum, Canonicum, Monachum, vel quemlibet ecclesiastico mancipatum officio;* » locchè conferma con molti testi della Scrittura, coll' autorità del menzionato Concilio Calcedonese, e di Sant'Agostino. Adunque senza commettere simonia Teotimo non potrebbe comperare la carica di cappellano regio ossia Limosiniere.

PONTAS.

C A S O 2.°

Teotimo, che comperando la carica di Limosiniere commise simonia, manifesta schiettamente il suo peccato al confessore, il quale dicendogli di essere incorso nella scomunica maggiore *Ipsò jure* lo rimette al Vescovo per l'assoluzione. Operò bene il confessore diporlandosi così?

Egli è certissimo che gli antichi Canonî dai quali viene inflitta la scomunica in pena della simonia *In officiis ecclesiasticis*, non dicono però che *Ipsò jure*, colui che il male commise sia incorso nella scomunica; donde ne segue che Teotimo non sia incorso nella scomunica *Ipsò jure*, e che perciò non gli sia necessità di ricorrere al Vescovo per la assoluzione. È adunque bastevole che egli accusi il suo peccato all'ordinario confessore, e ne faccia la debita penitenza.

Pure devesi osservare che escludere si deve la scomunica pronunziata da Urbano IV, che leggesi nel corpo del Diritto, in *cap. Sane de simpl., lib. 5, extr. com.*, in cui il soprallodato Pontefice così si esprime: « *Tam dantes quam accipientes, hujusmodi excommunicationis . . . sententiis, eo ipso decernimus subjacere: a quibus, preterquam in mortis articulo, absolvi nequeant absque sedis Apostolicae licentia speciali.* »

A queste parole appoggiato il Silvio discorre così: « *Quando aliquis simoniace Religionem ingreditur, tam dantes, quam recipientes, incurrunt excommunicationem ipso facto.* » In 2, 2, *quaest.* 100, art. 6, l. 2; *concl.* 5.

PONTAS.

I Limosinarii del re e della regina, nel trimestre che fungono le loro funzioni alla corte, possono fruire dei frutti del loro beneficio; e sono essi obbligati alla residenza nell' altro tempo dell' anno?

Lo possono per privilegio loro concesso ad inchiesta dei re e delle regine, primo con la Bolla di Clemente VI del 20 aprile 1350, con cui concede ai beneficiarii regi, di poter godere dei frutti dei beneficii, cioè dei proventi delle loro prebende, o dignità, che possiedono nelle chiese cattedrali o collegiate. Secondo: viene questo privilegio loro confermato con altre Bolle di Giovanni XX, Alessandro, IV, Martino IV e Gregorio X, cui si può aggiungere la Bolla di Pio II, citata da Fevret *tract. de Abusu*, l. 3, cap. 1, num. 10, e dal Guimier nella Glossa della Prammatica, in cui così sta scritto: «*Similiter capellani clerici familiares et domestici regis et reginae Franciae, in eorum servitio existentes, ex privilegio Pii secundi, Mantuae concessio, possunt officium suum dicere ad usum Romanum vel Parisiensem: et ex illo privilegio clerici percipiunt grossos fructus suorum beneficiorum, et Praebendarum integraliter, tanquam si residerent in ipsisdem.*»

PONTAS.

LINGUA LATINA.

Il trattare qui della Lingua latina, volendo dire dell' origine ed altre cose di lei fuor di subbietto sarebbe, perciò conviene unicamente guardarla in quanto che è necessaria a sapersi per l' esercizio degli Ordini Sacri, come apparisce dal caso seguente.

CASO UNICO.

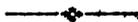
Roberto il quale per niente conosce la Lingua latina, giunse a tanto da ricevere gli Ordini Sacri, le cui funzioni non è capace di esercitare per la imperizia nella Latina lingua. Domandasi se sia irregolare?

Di certo Roberto per tale ignoranza è irregolare, perlochè non può in quieta coscienza esercitare alcuna funzione degli ordini suoi pria che non abbia ottenuto la dispensa dalla irregolarità, la qual dispensa legittimamente non gli può essere concessa, ove prima non abbia imparato quanto gli è necessario.

Ciò con altri Canonisti il Navarro afferma, *Manual.*, c. 24, n. 105, appoggiato ad un Canone del decreto di Graziano, in cui Gelasio papa parla così: « *Illiteratos . . . nullus praesumat ad clericatus ordinem promovere: quia Litteris carens sacris non potest esse aptus officii.* »

NAVARRO.

L I T A N I E



La voce Litania, se ascoltiamo il Magri, *Dict. Sacr.*, non altro esprime fuorchè supplicazione, rogazione, processione. Cita egli il Valafrido, *de reb. ecclesiast.*, cap. 28, il quale così scrive: « *Litanias non tantum dici illam recitationem nominum, qua Sancti in adiutorium vocantur infirmitatis humanae, sed etiam cunctas, quae sunt supplicationibus, orationibus appellari;* » e riferisce che i Maltesi chiamano la processione col nome di *Liti*. In presente però col termine di Litania, s' intende la invocazione dei Santi, il qual uso, come nota lo stesso Valafrido, nel luogo citato, fu introdotto nella chiesa latina dopo i tempi di S. Girolamo, ma si sa che prima della detta epoca era praticato nella chiesa di Neocesarea, come si raccoglie dall' *Epist.* 63 di S. Basilio.

La sacra Congregazione dell' Indice sotto il giorno 2 settembre 1727 ha emanato il seguente decreto: « *Eadem sacra Congregatio, audito, quod variis in oratoriis et ecclesiis publice recitentur aliquae Litaniae non approbatae in sacra rituum Congregatione, censuit innovari decretum in generali Congregatione sanctae romanae et universalis Inquisitionis a fel. rec. Clemente VIII, editum anno 1601 videlicet: Quoniam multi hoc tempore privati etiam homines, praetextu alendae devotionis, novas quotidie Litanias evulgant, ut jam prope innumerae abiles formas Litaniarum circumferantur; et in nonnullis ineptae sententiae.* »

Vol. XII.

171

tiae, in aliis (quod gravius est) periculosae et errorem sapientes inveniantur; Ss. Clemens papa VIII, pro sollicitudine sua pastorali providere volens, ut animarum devotio, Deique ac Sanctorum invocatio, sine ullius detrimenti spirituali periculo foveatur, praecipit et mandat, ut retentis antiquissimis et communibus Litanis, quae in Breviariis, Missalibus, Pontificalibus ac Ritualibus continentur, nec non Litanis de Beata Virgine, quae in Sacra Aede Lauretana decantari solent; quicumque alias Litanias edere, vel jam editis in ecclesiis, sive oratoriis, sive processionibus uti voluerint, eas ad Congregationem sacrorum Rituum recognoscendas, et, si opus fuerit, corrigendas, mittere teneantur, neque sine licentia, et approbatione praedictae Congregationis eas in publicum edere, aut publice recitare praesumant, sub poenis (ultra peccatum) arbitrio Ordinarii et Inquisitoris severe infligendis. » Da questo decreto pertanto si raccoglie, che non è lecito il pubblicare alcuna specie di Litanie, e nemmeno è lecito recitare nelle chiese, negli oratorii e nelle processioni fuorchè le Litanie dei Santi, come si trova nei Breviarii e nel Rituale, e quella che si dice della B. V. Lauretana. Il decreto stesso quasi colle medesime parole viene riportato fra quei che sono premessi all' Indice dei libri proibiti, §. 4, n. 3.

C A S O U N I C O

Fabio sacerdote può lecitamente insinuare ai fanciulli in un oratorio privato la recita delle Litanie?

Avrà egli peccato, e peccherà tutte le volte che farà recitare dai fanciulli le Litanie del Ss. Sacramento, e potrà ancora essere punito dal suo Vescovo? Io sono di parere, salvo sempre un giudizio migliore, che specialmente allora che sia stato di ciò a cognizione il suo vescovo, nè abbia peccato, nè pecchi facendo rinnovare la recita, nè per conseguenza che possa essere soggetto a veruna pena. Osservo che la causa movente del decreto sopra riportato è per impedire che non vengano introdotte nuove Litanie, come si faceva ai tempi di Clemente VIII, nella qual epoca ve ne erano tante che poteano dirsi innumerabili, piene ancora di sentenze inesatte ed eziandio pericolose. Fabio per questa parte non è reo, poichè non divulga una forma

nuova di Litanie, ma usa quelle che si sono divulgate da molti anni. Osservo che la proibizione si estende a recitare nuove Litanie, od anche le già introdotte a quel tempo nelle chiese, negli oratorii e nelle processioni, che è quanto a dire nelle pubbliche funzioni, nelle quali non è lecito usare di alcuna preghiera che non sia stata approvata dalla sacra Congregazione dei Riti. Fabio non fa questa recita nelle funzioni pubbliche, ma bensì in un privato oratorio, per avere a richiamare i fanciulli alla divozione verso il Ss. Sacramento, al qual oggetto potrebbe servirsi di qualunque preghiera che non contenesse alcun errore. Egli dunque per questa parte non opera contro il decreto. Ed a maggior pruova posso aggiungere, che queste Litanie si trovano pubblicate dai Vescovi d'Angers, de la Rochelle, e di Lucon nel loro catechismo diocesano, che mons. de Verthamon vescovo di Lucon, ordinando una nuova impressione dello stesso catechismo nell' anno 1756, le ha ritenute fra le preghiere da recitarsi secondo la divozione e secondo i diversi bisogni. Non ha guari le stesse Litanie furono pubblicate in Padova coll' assenso dell' Ordinario. Tutti questi prelati non avranno certamente trovato in esse veruna sentenza inesatta e pericolosa, altrimenti non l' avrebbero divulgate per sé medesimi, né avrebbero prestato l' assenso affinchè venissero stampate. Cessando quindi nel nostro caso la causa della proibizione, cessar deve la proibizione stessa, e quando anche sussistesse il divieto per la recita delle stesse Litanie nelle pubbliche funzioni, tuttavia non ne verrebbe che Fabio operasse contro il decreto facendole recitare in un privato oratorio ed in privata funzione; sicchè può con tranquilla coscienza continuare nel suo zelante esercizio.

Nel Rituale Romano tuttavia venne ciò proibito dalla sacra Congregazione dei Riti, con decreto 22 marzo 1651 ai canonici della cattedrale di Reggio, i quali chiesero d' aggiungere nelle Litanie i santi titolari e protettori della città. Il decreto viene riferito dal Gavanto, *sess. 9, cap. 4 de Psalm. Poenitent., n. 10*, e dal Merati nel suo *Indice decretorum, n. 256*, con questi termini: «*Non possunt in Litanis inseri alii sancti praeter ibi descriptos, neque tempore pestis addendi sunt titulares et patroni civitatis sine speciali concessione.*» Se dunque nemmeno nel tempo della peste non è lecito aggiungere nelle

Litanie il nome dei Santi titolari o protettori, egli è chiaro che non deve tollerarsi la consuetudine introdotta nella chiesa di S. Pantaleone, essendo un vero abuso da doversi togliere. SCARPAZZA.

L I T E

La Lite è un dissidio fra due o più persone che sciogliesi col mezzo del giudizio.

I veri cristiani dovrebbero rimuovere qualunque litigio, secondo che prova anche Cicerone il quale, benchè pagano, scrivendo ad Attico, dice così: «*Nihil bono viro ac quieto magis convenit, quam abesse a civilibus controversiis.*» Perlochè a buon dritto la Chiesa domanda a Dio la concordia e l'allontanamento dai Litigi; e l'Apostolo diceva ai cristiani di Corinto, esser meglio di usar pazienza che litigare col prossimo: «*Quare non magis injuriam accipitis, quare magis fraudem patimini?*» E la Chiesa così i Litigi riprova, che leggesi nel Concilio IV di Cartagine, in *can. Oblatione*, 2, *dist. 90.* «*Ut oblationes dissidentium fratrum neque in sacrario, neque in gazophylacio recipiantur.*»

C A S O 1.º

Antonio, favellando con il parroco Bertino, contendeva esser lontano dal peccare colui che litiga. Bertino sosteneva essere assai difficile che il litigante non infranga la carità. Qual dei due avea ragione?

Meritamente si può asserire che in generale le Liti sono mali che traggono origine da un fonte corrotto e di tosco infetto, cioè dalla cupidigia. «*Unde bella et Lites in nobis*, dice l'Apostolo S. Giacomo, 4, 1, *nonne hinc, ex concupiscentiis vestris, quae militant in membris vestris?*» Anche S. Paolo, 2 *Tim. 2*, 23, 24, avverte che i cristiani dovrebbero fuggire ogni contesa che è origine di tutte le Liti. Adunque da ciò si può argomentare quanto giustamente la pensi Bertino e come falsa sia la opinione di Antonio. PONTAS.

C A S O 2.°

Giuseppe, uomo potente, spesse volte sollecita e tenta di corrompere i giudici affinchè pronazzino sentenza favorevole a' suoi amici che vuole a pien potere proteggere. Lo può egli fare senza gravarsi di mortal colpa?

Niun certamente potrà asserire lui potere così diportarsi; imperciocchè apertamente si vede esser questo un infrangere la carità cristiana, indurre altrui ad ingiustizie, contrariare alla volontà del legislatore, rompere il vincolo santissimo delle leggi e recare danno non lieve al prossimo.

PONTAS.

LOCAZIONE. *Ved.* CONTRATTI DI LOCAZIONE.



LOTTO. *Ved.* GIUOCHI.



LUCRO. *Ved.* CONTRATTI.



L U M E

DINANZI AL SS. SACRAMENTO.



Il Cavalieri, in *Ritual.*, cap. 5, *decrēt.* 15, riferisce due ragioni, per le quali fu dalla Chiesa ordinato che abbia a tenersi accesa notte e giorno una lampana dinanzi al Ss. Sacramentó. La prima si è per significare che Gesù Cristo, il quale sotto le specie eucaristiche risiede nel tabernacolo, è candore di luce eterna e Lume inestinguibile; e l'altra per ricordare ai fedeli che siccome Gesù Cristo è luce del mondo, così chi lo segue non deve camminar nelle tenebre ossia nelle opere dell' inferno, ma bensì nelle opere di luce che sono le azioni sante mediante la vigilanza e la prontezza, con cui ciascuno deve andar incontro a Gesù Cristo medesimo.

La sacra Congregazione dei Riti, nel dì 22 agosto 1699, in una *Ord. Cappuccin.*, ha emanato il seguente decreto: « *Lampas ardens omnino retinenda est ante altare Ss. Sacramenti, non vero supra valvas Ecclesiae in choro de diametro opposito ante praedictum altare.* » Da questo decreto pertanto chiaramente apparisce che questo Lume deve essere dinanzi l' altare ed in luogo che possa essere veduto, anzi in luogo che indichi esservi in quell' altare la Ss. Eucaristia. Certamente collocando questo Lume in una parte rimota del tempio, ne verrà che il Lume spesso non avrà a significare quanto si è proposto la Chiesa di esprimere coll' ordinarlo. Sia dunque la lampana presso l' altare, e sia visibile, e poco importa che in una parte o nell' altra dell' altare sia collocata.

Il Cavaliere, nel luogo citato, al num. 2, esige che l' olio debba essere di oliva, ed accorda che si possa usare d' olio diverso allora soltanto che quello di oliva aver non si possa: « *Oleum, quo nutritur ejusmodi Lumen, esse debet ex olivis expressum, nec alterius generis admittitur oleum, nisi ubi illud haberi non potest.* » S. Girolamo infatti, nella sua Epistola a Fabiola, de 42 *mensionibus* scrive: « *Lucaet in tabernaculo oleum purissimum, quod de olivae profertur amaritudine.* » Quindi è che non si può non condannare certo costume introdotto in alcune chiese di usar dell' olio di ravizzone, o di altra qualità in luogo di quello di oliva, e ciò ad oggetto di un sordido risparmio. Riflettano quei che presiedono a queste spese che grate furono a Dio le offerte di Abele e non quelle di Caino, e procurino la maggior decenza anche nella lampana del santissimo Sacramento, che poi non è se non un' oblazione al Santo de' Santi.

La spesa dell' olio deve supplirsi da quei che ne sono tenuti o per speciale obbligazione assunta nell' erezione della chiesa o per legge di consuetudine. D' ordinario deve essere ella a carico delle rendite della chiesa ovvero della scuola del Santissimo. In mancanza di rendite e per parte della chiesa, e per parte della detta scuola si può istituire una questua a quest' oggetto. Può essere tenuto anche il parroco a contribuirvi dovendo egli coi proventi del suo beneficio preparare quanto occorre in ordine ai Sacramenti ed alla custodia di essi; ma può esservi astretto anche il popolo, poichè la sacra

Eucaristia si conserva a di lui vantaggio, e perciò: « *Qui sentit commodum, sentire et debet incommodum.* »

C A S O 1.°

Un parroco non tiene accesa la lampana dinanzi l' augustissimo Sacramento. Cercasi se pecchi mortalmente?

Se il parroco lascia mancar il Lume per un tempo notabile, cioè per un giorno intero o per una notte intera, oppure se è abitualmente negligente così che manca tratto tratto questo Lume, egli non v' ha dubbio pecca mortalmente. Ed in vero la rubrica del Rituale Romano, 2. 6: « *Lampades coram eo, cioè dinanzi la SS. Eucaristia, plures vel saltem una die noctuque perpetuo colluceant,* » obbliga sotto grave peccato in quanto che riguarda il culto dovuto a così gran Sacramento. Inoltre sono di parere i dottori, che mancando i Lumi non si possa consacrare l' Eucaristia nemmen nell' urgenza di amministrare il sacratissimo Viatico ad un moribondo. Come dunque sarà scusato da colpa grave il parroco che lascia senza la lampana accesa lo stesso augustissimo Sacramento?

SCARPAZZA.

C A S O 2.°

Un altro parroco non vuole invigilare se la lampana sia accesa, dicendo che quest' obbligazione nella sua chiesa è di una famiglia che per un legato è tenuta a farla ardere. Cercasi se pensi bene?

La rubrica del Rituale Romano incarica i parrochi di sorvegliare onde la lampana sia sempre accesa, ed usa tali espressioni che dinotano essere questo uno speciale loro dovere: « *Parochus igitur, così si esprime, summum studium in eo ponat ut ipse hoc venerabile Sacramentum, qua decet reverentia, debitoque cultu tractet, custodiat, et administret.* » Le voci *summum studium* non solo si riferiscono al verbo *tractet* ed all' altro *administret*, ma altresì al *custodiat*, col quale si dinota che se per la custodia è necessaria la lampana accesa, il parroco è tenuto a procurare con somma diligenza affinchè sia osservato questo precetto della Chiesa. Ma il nostro parroco giustifica

la sua negligenza col dire che quest' obbligo deve adempirlo una famiglia, che per un legato deve farla ardere. Si giustifica? Rispondo che no. Quella famiglia in forza del legato è tenuta a somministrare l'olio occorrente, ma non ad invigilare che la lampana sia accesa. Così ha deciso la sacra Congregazione de' Vescovi e regolari col decreto 28 agosto 1399, concepito in questi termini: «*Legato de lampade ardente ante SS. Sacramentum satisfaciunt haeredes per subministrationem olei, apud Ecclesiae rectorem remanente cura, ut continuo ardeat.*» Il nostro parroco adunque, lungi dal giustificare la sua mancanza, pensa male su questo punto. MONS. CALCAGNO.

L U S S U R I A

Dal dover favellare in questo luogo di un orribile vizio qual s'è quello della Lussuria, che la mente contamina ed il corpo, vorrebbe persino fuggire il pensiero, che farne parola. Ma oimè! come la sua diffusione mette alla necessità quelli che sono al regime delle coscienze di averne una nozione, affine di distinguere lebbra da lebbra, e porgere con tutta la circospezione possibile a coloro che ne sono contaminati quei rimedii che possono fare all' opportunità.

Noi adunque diremo di questo terribile mostro, e diremo di tutto ciò che riguarda il sesto e nono dei precetti del Decalogo, affine di raccorre come in un sol corpo quanto a questi appartiene.

Che se alcune cose s' incontrano, delle quali siasi altrove fatta menzione, ciò non avviene se non perchè la perfezione della materia tanto richiede.

Voglia il Signor, che tale subbietto non operi alcun che di contrario alla perfezione cristiana nella mente e nel cuore di chi studia solo per dovere e necessità, e sia egli che nella purezza ognuno conservi.

De Luxuria sive de Decalogi sexto et nono praecepto.

Non moechaberis: Exod. 20, vers. 14.

Non concupisces uxorem proximi tui: Ibid. vers. 17.

Recensentur propositiones tum ab Ecclesia damnatae adversus sextum praeceptum, tum quae nimiam laxitatem et horrorem praeseferunt.

Propositiones damnatae ab Alexandro Papa VII.

Mollities, sodomia et bestialitas sunt peccata ejusdem speciei infimae: ideoque sufficit dicere in confessione, se procurasse pollutionem. *Est. 24.*

Qui habuit copulam cum soluta, satisfacit confessionis praecepto dicens, *Commisi cum soluta grave peccatum contra castitatem*, non explicando copulam. *Est. 25.*

Est probabilis opinio quae dicit, esse tantum veniale osculum habitum ob delectationem carnalem et sensibilem, quae ex osculo oritur, secluso periculo consensus ulterioris, et pollutionis. *Est. 40.*

Non est obligandus concubinarium ad ejiciendam concubinam, si haec nimis utilis esset ad oblectamentum concubinarium, vulgo *Regalo*, dum, deficiente illa, nimis aegre ageret vitam, et aliae epulae taedio magno concubinarium afficerent, et alia famula nimis difficile inveniretur. *Est. 41.*

Propositiones proscriptae ab Innocentio XI.

Tam clarum videtur, fornicationem secundum se nullam involvere malitiam, et solum esse malam, quia interdicta, ut contrarium omnino rationi dissonum videatur. *Est. 48.*

Mollities jure naturae prohibita non est. Unde, si Deus eam non interdixisset, saepe esset bona, et aliquando obligatoria sub mortali. *Est. 49.*

Copula cum conjugata, consentiente marito, non est adulterium : adeoque sufficit in confessione dicere, se esse fornicatum. *Est.* 50.

Famulus qui submissis humeris scienter adjuvat herum suum ascendere per fenestras ad stuprandam virginem, et multoties eidem subservit deferendo scalam, aperiendo januam, aut quid simile cooperando, non peccat mortaliter, si id faciat metu notabilis detrimenti, puta, ne a domino male tractetur, ne torvis oculis aspiciatur, ne domo expellatur. *Est.* 51.

Potest aliquando absolvi qui in proxima occasione peccandi versatur, quam potest, et non vult omittere, quin immo directe, et ex proposito querit, aut ei se ingerit. *Est.* 61.

Proxima occasio peccandi non est fugienda, quando causa aliqua utilis, aut honesta non fugiendi occurrit. *Est.* 62.

Licetum est quaerere directe occasionem proximam peccandi pro bono spirituali, vel temporali nostro, vel proximi. *Est.* 63.

Propositiones laxae Casuistarum.

Rogas utrum fornicatio, et pollutio, aut quaecumque alia non naturalis carnis commixtio, habita secrete in Ecclesia sit sacrilegium, et hoc debeat in confessione explicari? Respondeo, esse probabile quod non. Caramuel in Regul. disput. 66, num. 1017, Vasquez in 1, 2, D. Thomae, quaest 72, disp. 98, cap. 6, num. 6, pag. 463.

Possunt famuli tuta conscientia meretricis, aut pellicis mensae ministrare, cibos non solum communes, sed et calidos, et provocantes ad venerem condire, et lectum privatum sternere. Consulto non solum cibos communes dixi, quia scio esse majorem difficultatem, si essent tales qui excitarent venerem. Tunc enim juxta aliquos Theologos deberent famuli a tali servitio desistere, ne in venerem illicitam cooperentur indirecte. At prudentiores credimus etiam tales cibos posse sine culpa condiri. Idem Caramuel in Theol. Praeterintent. tom. 4, praecep. 6, quaest. 8, cas. 2, num. 2974.

Possunt lectum domino, et amasiae sternere citra culpam venialem, consono Azorio, et Diana. Ibidem num. 2976.

Non esset peccatum mortale domino, et pellici, alias rem habituris,

aut lectum procurare hospitio, aut parare meliorem solito, aut floribus fulcire. Ratio est, quia aliud est fornicari, aliud majorem in ipsa fornicatione habere delectationem in genere Luxuriae: aliud, et omnino diversum, habere majorem requiem in genere commoditatis. Sane hanc ultimam domino etiam fornicaturo procurare malum non est. Idem *ibidem*, num. 2977.

Non est peccatum conducere pellicem in domum sui domini; tametsi eam peccaturam praevideas. Idem *ibid.* num. 2981.

Scio ex verbis amatorii secuturam pollutionem, vel ex curioso feminae aspectu, vel ex nimia comestione aut ebrietate. Num sit mortale? Docet Vasquez non esse, etsi praevisa. P. Antonius Escobar in Sum. tract. 1, exam. 8, cap. 3, num. 80.

Circa verba quaesierim, an peccaret mortaliter qui feminam sollicitaret sine intentione executionis, ob solam ostentationem amoris, si sciat certo illam minime ad assensum alliciendam? Peccat plane, quia ad scandalum illam adfert. Quid, si tam effrenatae libidinis sit qui sollicitat, tantaque jam infamia circa libidinem laboret, ut nullatenus femina ad scandalum afferenda sit? Non delinquet mortaliter. Idem *loc. cit.* num. 97.

Scit mulier in choreis se ab aliquo tangi intentione prava; peccat ne ejusmodi tactus admittendo? Respondeo negative. Idem *loc. cit.* num. 80.

Valde probabile est, opinionem affirmantem oscula, et tactus, dummodo non sint in partibus ad generationem destinatis immediate, et proxime, si fiant absque intentione carnali, non esse peccata mortalia, sed ad summum venialia. . . Unde colligo, quod confessor sollicitans in confessione ad hujusmodi oscula, et tactus absque intentione prava, non sit denunciandus vi motus proprii Gregorii XV et aliorum summorum Pontificum. P. Thomas Hurtado, tom. 1, variar. resol. tract. 3, cap. 3, resol. 27.

Dicendum est, peccata Luxuriae contra naturam, etiamsi magis turpia appareant, et majori nota infamiae digna sint, ex genere tamen suo minora esse quam peccatum furti. P. Vasquez, in 1, 2, D. Thomae, tom. 1, quaest. 73, art. 4, in notation. num. 30, pag. 480.

Habens delectationem veneream, cessante tamen periculo consensus

in eam, vel periculo in pollutionem consensus, nullo modo peccabit, nequidem venialiter, si solum permittat appetitum delectari, negative se habendo. Ioannes Sanchez in disput. select., disp. 21, num. 3, pag. 102, edit. Venet. ann. 1639.

Qui ederet calida, ut somnia immunda haberet, non peccaret: quia somnium impudicum voluntarium in caussa nullo jure prohibitum est. Idem loc. cit. num. 13, pag. 106.

Fas est per se loquendo committere se periculo probabili peccandi mortaliter. P. Georgius Gobat, in experiment. Theolog. vol. 1, tract. 7, cas. 16, num. 725, pag. 595, edit. Monachii ann. 1669.

Liquido scio crebro fieri, praesertim inter plebejos et rusticos ut eodem in lecto puella cum proco cubent aliquot horas induti et exuti; et tamen nihil omnino impudicum agant; vel nonnisi oscula, et turpes attrectationes exercent: unde judico, non posse a confessario negari absolutionem omnibus illis puellis plebejis ... quae non videntur habere propositum numquam amplius admittendi procum in lectum suum. Idem vol. 2, cujus titulus, Quinarij Tractatum, etc., tract. 5, c. 52, sec. 2, num. 19 et 20, pag. 552 et 553, ediz. Constant. ann. 1670.

Si concubinarij nequeat dimittere suam concubinam sine jactura centum aureorum, seu ducatorum, poterit confessarij pro re nata amplecti sententiam vel Ioannis Sanchez, vel Oviedi, paullo ante relatam. Idem tract. 7, cas. 16, num. 530, pag. 596.

Si ipsa est ita effrons, ut dimissa prolatura sit occultum concubinatam, retinere eam volenti patrocinantur plerique ex citatis; sed utique muniendus erit peculiaribus propositis et alijs medijs: sicut et patrocinantur, si ipsa sit ejus ancilla, et nequeat aliam adipisci absque pari periculo; cum tamen haud possit ullo modo carere ancilla omni. Idem, ibid.

Si rusticus a viro existimato docto ac pio audisset fornicationem, et furtum externa esse peccata, aut licere fornicandi, aut furandi desiderium, quibusdam Neotericis doctis videtur, hanc ignorantiam minime excusare, quod hic libere velit objectum externum, quod esse peccatum novit ... Quamvis hoc probabile sit, probabilius tamen credo illum actum internum excusari omnino a malitia. P. Thomas, Sanchez, lib. 1, in Decal. cap. 16 et 17.

Licet Nav. Philiar. Azor. existiment, etiam conjugatum peccare mortaliter, si voluntarie delectetur commotione sensitiva ac venerea, orta ex conjugis absentis apprehensione, eo quod talis commotio tunc ordinari non possit ad actum conjugalem, sed potius ordinetur ad pollutionem; opposita tamen sententia probabilitate non caret. P. Paulus Layman, tom. 1, lib. 1, tract. 3, cap. 6, n. 14.

Peccasset Susanna consentiento, et cooperando, puta commiscendo se senibus quod ipsi petebant vers. 20, Potuisset tamen in tanto periculo infamiae, et mortis negative se habere, ac permittere in se eorum libidinem, modo interno actu in eam non consensisset, sed eam detestata, et execrata fuisset: quia majus bonum est fama et vita quam pulcicitia: unde hanc pro illa exponere licet. Itaque non tenebatur ipsa exclamare, ut docet Dominicus Soto, lib. 5, de just. quaest. 1, art. 5, et Navarrus Man. cap. 16, num. 1: Quod ergo exclamaverit, nulloque modo libidinem illorum in se permiserit, actus fuit insignis et heroicæ castitatis. Talis est enim mori malle quam poltui. Cornelius a Lapide in Daniele cap. 13, vers. 22.

An, si amicus meus velit ut ego feram munuscula et similia, turpis scilicet amoris incitamenta, quae ipse mittit ad suam concubinam, possim ego sine peccato deferre? ... Fateor si tibi magni sit ejusmodi amicitia, ac vere timeres eam amittere, excusari te posse: quia tunc notabilis nocuenti justus metus accedit. Simile quid erit, si a te amicus petat ut cubiculum ei accomodes, in quo scis eum fornicaturum. P. Thomas Tamburinus, lib. 5, in Decal. cap. 1, §. 4, num. 20.

An ex aliqua justa causa licitum sit commodare cubiculum alicui petenti ad fornicandum, vel locare domum meretrici, etiamsi ob loci circumstantiam aliquis peccatum admitteret: vel si meretrix domum illam conducens plurimum feminis honestis vicinis noceret? De hoc casu olim interrogatus fui. Nam quidam vir nobilissimus instanter ab amico domum ejus ad meretricandum petebat. At, si hoc illi denegasset, in gravissimum damnum incidebat. Consuluit, an peccaret hoc fuciendo. Et respondi negative, quia absque detrimento proprio proportionato hoc denegare minime poterat. P. Antonius Diana, tom. 7, coord. tract. 5, resol. 48, §. 1, pag. 241 edit. Ven. ann. 1698.

Ex hoc colligitur quid dicendum sit de aurigis deferentibus mere-

tricem ab uno loco ad alium quam sciunt illuc petere ad peccandum. Hi enim regulariter excusantur a peccato, quia adest causa non amittendi lucrum, quod ex eo ministerio comparant. Ita ille (Merolla) et ego. Idem Diana, loc. cit. resol. 42, pag. 239.

An sit aliqua caussa excusans praebentem munera concubinae iudicis, ab illaque petentem ut iudicem in negotio interpellet? ... Si negotium grave sit, videasque iudicem tibi non esse propitium, speres autem intercessione concubinae gratum fore, neque alia via appareat qua possis illum ad servandum tuum jus inflectere; crederem tibi licere petere a concubina ut in tali negotio intercedat. . . . Quod vero media illa intercessione concubinae, et iudex periculo peccandi exponantur, non obstat quominus id licite fieri possit, urgente gravi caussa. P. Ferdinandus de Costropalao, tom. 1, tract. 6, disp. 6, punct. 16.

Peccant sine dubio mortaliter, regulariter loquendo pictores pingentes valde turpia et obscena, et multo magis histriones ejusmodi valde turpia repraesentantes ex quibus moraliter certum est multos lapsuros graviter quoad castitatem et pudicitiam ... Dico autem, regulariter loquendo: nam in casu raro, si tanta esset pictoris vel histrionis necessitas, ut eo lucro indigeret ad victum, vestitum, vel ejusmodi quid necessarium, semel aut iterum licere, donec alia victus ratio occurrat, permittunt alii DD. cum Tamburino, dummodo absit periculum mortale impurae delectationis venerea. P. Patritius Sporer, tom. 2, tract. 5, in 5, praeceptum Decal., cap. 1, sect. 3, num. 92.

Utrum pictori liceat pingere imaginem amasiae pro eo quem pictor certo scit in illam turpiter esse affectum; idque extra finem matrimonii, praesertim si etiam essent matrimonii ad invicem incapaces? Respond. non licere citra peccatum mortale regulariter loquendo, cum praebeat fomentum, et incitamentum turpis amoris; nisi iterum caussa gravissimae necessitatis pictoris excusaret: cum enim talis pictura de se sit indifferens, et etiam bono usui deservire possit, ob causam gravis necessitatis poterit pictor permittere peccatum alterius. Idem Sporer, loc. cit. num. 93.

Utrum liceat famulo domino ascendere volenti ad rem habendam cum femina, pedem sustinere, aut scalam apponere ad mortem sibi imminentem vitandam? Negabunt forsitan aliqui post Decretum SS. P. N.

Innocentii. *Sed probabilius molto respondeo affirmative ... Nec obstat quod ea cooperatio damnetur in 51 propositione memorati Decreti Innocentii, quia in ea decreto damnatur ea cooperatio facta ob causas in propositione ipsa memoratas. Emmanuel a Conceptione, seu Continuator Leandri a SS. Sacramento, in 10 Decal. praecep. part. 4, in ordin. 9, tract. 7, disp. 5, quaest. 11.*

An famulus scribens, vel deferens scripta ad venerem provocantia ad evadendum mortis, vel gravis nocumenti periculum, peccet mortaliter ... Probabiliter respondeo negativa. Idem, loc. cit. quaest. 28.

An liceat famulo concubinam portare, ne a domino male tractetur, aut e domo expellatur ... Probabilius respondeo affirmative ... De casu autem hujus quaestionis mentionem nullam fecit propositio damnata (51 ab Innocentio XI) ac proinde non est propter illam recedendum ab affirmativa sententia. Idem loc. cit. quaest. 26.

Interesse comoedii, ubi turpes res repraesentantur, ob solam vanam curiositatem absque periculo probabili lapsus in aliquod mortale, non est letale. Immo quando audiuntur hujusmodi turpia in comoediis repraesentata ob solam delectationem resultantem ex verbis turpibus, non est mortale. P. Vincentius Candidus, tom. 1, disquisit. 11, art. 2, dubit. 5.

In re venerea, sive in delectatione propria Luxuriae deliberate admissa, in solutis potest practice admitti parvitas materiae. Torrecilla, tom. 1, tract. 3, disp. 11, cap. 111, tota fere sect. 1, a num. 514.

Femina, cui mors, infamia, vel detrimentum in bonis, vel aliud simile immineret, sub letali non tenetur vociferare, vel cum tanto incommodo resistere; sed, secluso periculo consensus, poterit se sinere oppressori. Idem Torrecilla, tom. 1, Summ. tract. 111, disp. 11, cap. 111, sect. 2, num. 15, fol. 524.

Possunt conjuges, ut saluti consulant, vel ne onerentur prole, cessare mutuo consensu a copula incepta, si absit periculum pollutionis, saltem ut voluntariae ipsis, quin letaliter peccent. Idem, ibid. sect. 5, num. 93, fol. 550, cum Diana et aliis.

Secluso periculo pollutionis, saltem ut ipsis voluntariae, gravis culpa non est coniugatis delectari de copula praeterita, vel futura, ut praesenti sibi proposita, etiam in tempore in quo copulam exercere non

valent, etsi absente sint. Idem, dict. tract. 111, disp. 11, cap. 111, sect. 5, num. 154, fol. 554.

Secluso item periculo pollutionis, saltem ut ipsis voluntariae, grave non est in sponsis de futuro, aut viduis mente, vel etiam sensu delectari in copula licite in matrimonio habenda vel habita. Idem, ibid. num. 149 et 152, fol. 556.

Secluso rursus periculo pollutionis, saltem ut ipsis voluntariae, gravia non sunt in sponsis de futuro oscula, et amplexus et tactus (qui prorsus libidinosi non sint) ob turpem aliquam delectationem. Idem Torrecilla, tom. 1, Sum, tract. 111, disp. 11, cap. 111, sect. 5, num. 165, fol. 557.

Pollutio praevisa, secluso periculo consensus et intentionis erga ipsum, non est sufficienter voluntaria et imputabilis ad culpam, si proveniat ex causa, quae, etsi nec necessaria, neque utilis sit, remote tamen ad pollutionem se habeat, vel in illam notabiliter non influat. Idem, ibid. sect. 9, num. 39, fol. 586.

Pollutio, secluso eodem periculo consensus et intentionis, quoties causa, ex qua provenit, non est graviter peccaminosa in materia Luxuriae, etsi illa in se sit graviter peccaminosa in alia specie, et in illa praevideatur futura, non est peccatum mortale. Idem ibid. num. 63, fol. 591.

Pollutio, abstrahendo a voluntaria, vel involuntaria, intrinsece mala non est. Idem, ibid. num. 87, fol. 591.

In propos. 48 damnata ab Innocentio XI, quae agebat: Tam clarum videtur fornicationem secundum se nullam involvere malitiam, ut contrarium omnino rationi dissonum videatur: non damnatur dicere fornicationem non esse malam secundum se; sed modus propositionis, quatenus ait: Tam clarum videtur. Idem in prop. damn. tract. 8, ad propos. 48 Innoc., concl. 2, fol. 455.

In propositione 49, damnata ab Innoc. XI quae agebat: Mollities jure naturae prohibita non est: non venit damnatum dicere jure naturae sub veniali tantum esse prohibitam. Idem, ibid. ad prop. 49 Innoc. concl. 5, fol. 457.

Non est grave desiderare pollutionem quae, vel in somniis, vel etiam in vigilia, nulla data culpabili opera, eveniat, vel sanitatis causa, vel

ob sedandas tentationes, aut ex alio quovis motivo honesto. Idem, tom. 1 Sum., tract. 111, disp. 11, cap. 111, sect. 9, num. 99, fol. 593.

Potest uxor, quin graviter peccet, mere passive se habere (saltem secluso periculo consensus) ad sodomiam, ad quam maritus cogit sub mortis comminatione. Idem, ibid., sect. 10, num. 9, fol. 594.

Audire, loqui, scribere, canereve turpia, et similiter turpia gesticulari ob solam levitatem, ex se non est grave. Idem, ibid., sect. 12, num. 171 et 172, fol. 610.

Pari modo choreae, etsi turpes, sunt indifferentes, nonque intrinsece malae. Unde ex levitate animi tantum, vanitateve, vel vana recreatione eas ducere vel spectare peccatum veniale non excedit. Idem, ibid., num. 173, fol. 610.

Scenis assistere, illasque spectare de rebus etiam turpibus, et amatoris, secluso periculo consensus, gravis culpa non est. Idem, ibid., num. 176, fol. 610.

Similiter gravis culpa non est, secluso periculo scandali, et prava provocandi intentione, tales comoedias turpes repraesentare aut facere. Idem ibid. num. 181, fol. 611.

Fucare se feminas, si ad maiorem pulchritudinem ostendendam fiat, dummodo prava intentio absit, si juxta consuetudinem patriae fiat, nec veniale forsan erit. Idem, ibid., num. 183, fol. 611.

Mulier, si se ornet juxta consuetudinem patriae, non peccat, ut minimum graviter, etiam si ornatus sit superfluus et maximus, licet animadvertat turpiter adamari posse, dummodo animo provocandi hoc non fiat. Idem, ibid., disp. 1, cap. 1, sect. 3, num. 120 et 121, fol. 250.

Ornatus muliebris, etsi maxime insignis, consuetudinem patriae non excedens, nullam figuram, speciemve mali habet, dummodo non sit habitus peculiaris meretricum. Idem, ibid., num. 122, fol. 250.

Gravis culpa non est in feminis notabilis denudatio ad mamillas ad ostendendam pulchritudinem, si fiat juxta consuetudinem patriae, dum animus provocandi desit. Idem Torrecilla, tom. 1, Sum. tract. 111, dis. 11, cap. 111, sec. 12, num. 186, fol. 611.

Gradus, intra quem committitur incestus, etiamsi sit primus, non venit necessario in confessione exponendus. Idem, ibid., sect. 6, num. 24, fol. 562 et seq., cum Diana et aliis.

Nec est circumstantia incestus necessario confitenda, impudice tractare, vel etiam sodomitice consanguineos, vel affines masculos, vel feminas. Idem, ibid., num. 45, sol. 564.

Dubitatur hic, an possit absolvi qui in occasione peccandi proxima versatus est, antequam illam tollat, praesertim si in alia confessione id promisit, et deinde non stetit promissis. Nonnulli putant absolvi non posse extra casum necessitatis ... Communius tamen cum Suarez, Tabiena et aliis censent, posse hujusmodi poenitentem absolvi semel ac iterum, si apparent hic et nunc vera signa doloris, et propositi efficacis tollendi statim occasionem proximam ... Neque ex propositione illa 61 Innocentii XI eruitur quod absolvi non possit. Nam qui proponit occasionem statim tollere, non potest dici quod illam velit de praesenti. P. Dominicus Viva, in sua trut. in propos. 41 Alexandri VII, n. 16.

Quaeritur tertio, an reservatione afficiatur qui cum moniali peragat, vel attentet actus subimpudicos de se veniales: v. g., genas vellicare, mamillas tangere, et solum ex pravo affectu, vel ex prava intentione mortales. Resp. negative. Nam non nisi peccata per externam malitiam mortalia reservantur.

Quid sit Luxuria, et quatenam illius species.

Haec est citii Luxuriae finitio quam tradit. Div. Thomas 2, 2, quest. 155, art. 5: Hoc pertinet ad rationem Luxuriae, ut ordinem et modum rationis excedat circa venerea. Quod paucioribus verbis explicari potest: Est usus venereorum contra rationem. Venerea licita esse queunt, si rationis ordo servetur; quemadmodum cibus et potus. Nam sicut cibus ad individui, ita illa ad speciei conservationem destinata sunt, ut idem Angelicus, loc. cit. art. 2, peroptime explicat.

Quest. I, Sit ne Luxuria vitium genere suo mortale et capitale? Resp. Adfirmant omnes cum D. Paulo, ad Galat. V, ubi testatur: Qui talia agunt, regnum Dei non possidebunt. Ratio ipsa id evincit. Venerea enim ad generis humani propagationem ordinata sunt. Ergo haec pervertere, et in alium finem detorquere, est enormis perversio ordinis a natura, et a Deo praestituti perturbatio. Suo itaque genere gravis culpa

erit. Si praxim vero spectes, *Luxuria non capitalis modo culpa est, sed etiam inter capitalia scelera facile princeps: nam communiter homines propter Luxuriam aut rerum cupiditatem cetera crimina perpetrant.*

Quest. 2. Quae sunt Luxuriae filiae? Resp. Octo, respondet idem D. Thomas 2, 2, quaest. 153, art. 5, suntque sequentes: Caecitas mentis, inconsideratio, praecipitatio, inconstantia, amor sui, odium Dei, affectus praesentis saeculi et horror futuri. Priores quatuor mentem, posteriores voluntatem inquinant.

Quest. 3. Quot sint Luxuriae species? Resp. Communis sententia septem esse docet. Sunt autem simplex fornicatio, adulterium, incestus, stuprum, raptus, vitium contra naturam, sacrilegium. Quamvis D. Thomas, 2, 2, quaest. 154, art. 1, sex tantum enumeret, sacrilegium ad adulterium revocans, quod adulterium spirituale nuncupat; tamen, artic. 10, ejusdem quaestionis sacrilegium considerat ut peculiarem Luxuriae speciem.

De simplici fornicatione, sit ne jure naturae, nedum divino, vetita.

Haec est fornicationis definitio: Concubitus humanus naturalis soluti cum soluta corrupta. Duae primae particulae distinguunt fornicationem a concubitu bestiali, idcirco dicitur humanus: et a mollitie, quae est contra naturam; ideoque dicitur naturalis. Duae ultimae soluti cum soluta secernunt fornicationem tum a concubitu matrimoniali, tum a concubitu cum persona affine vel consanguinea; aut voto continentiae per religionem, vel Ordinem sacrum ligata. Ultima particula corrupta distinguit fornicationem a stupro, quod fit cum virgine. Quare D. Thomas 2, 2, quaest. 154, art. 6 ad 1, definit fornicationem his verbis: Fornicatio est concubitus qui fit cum mulieribus jam corruptis. Haec omnia communia sunt, nullamque praeferunt difficultatem. Illud negotium quibusdam facessere videtur, sit ne jure naturae vetita.

Dogma fidei est, fornicationem grave scelus esse a Deo severissime vetitum pluribus in locis tum veteris, tum novi testamenti. Deut. c. 25: Non erit meretrix de filiabus Israel, nec scortator de filiis Israel. Idem mandatum repetitur, in Lev. cap. 15.: Nec prostitutes filiam tuam. In

novo autem foedere, I ad Cor. 5: Ne commisceamini fornicariis: et 6: Neque fornicari, regnum Dei possidebunt. Item ad Ephes. 5: Fornicatio autem, et omnis immunditia, aut avaritia nec nominetur in vobis, sicut decet Sanctos. Ad Thessalon. 4, cap. 4: Haec est voluntas Dei, sanctificatio vestra, ut abstineatis vos a fornicatione. Plures alios textu brevitatis gratia praetereo, ut ad id quod in discrimen vocatur, fusius explicandum accedam.

Itaque Martinus de Magistris, tract. de temp., quaest. 11, contendit, fornicationem determinati viri cum determinata femina non esse contra jus naturae; quod nec certitudo prolis, nec educatio conveniens impediatur. Durandus in 4, dist. 55, quaest. 11, n. 10, fatetur fornicationem jure naturali prohiberi; at non tanta severitate, ut dicenda sit peccatum mortale aeterna morte dignum. Hoc tamen asserit de fornicatione non vaga, sed simplici, quae scilicet habeatur inter duas personas quae extra matrimonium ex pacto mutuo vivere velint, cum onere alendae et educandae sobolis. Joannes Caramuel latius habenas remisit. Nullam ipse fornicationem, sive vagam, sive certam contendit esse peccatum solo naturae jure spectato. Thomas Tamburinus, quamquam fateatur jure naturae vetitam fornicationem, tamen, ne omnino a suo Caramuele recedat, subdit exploratam nobis haud esse rationem naturalem quae id evincat.

Sed S. Thomas rationes S. Pauli exposuit: quae rationes, cum fuerint a Deo ipso dictatae, verae sint oportet: et ejusmodi sunt, ut probent fornicationem ordini a Deo praestituto repugnare. Praeter has autem rationes ab ipsa Scriptura petitas, et quae sunt veluti a posteriori, alias, quas a priori appellant, Angelicus promit 2, 2, quaest. 154, art. 2.

Tria autem argumenta una fere periodo claudit, ut animadvertit Cajetanus in hunc articulum. Primum est. Fornicatio simplex importat inordinationem, quae vergit in nocumentum vitae nascituri . . . Secundum est, quod fornicatio privat prolem cura patris . . . Tertium est, quod fornicatio seu vagus concubitus tolleret certitudinem prolis.

Paucis ratio D. Thomae explicatur. Concubitus humanus, seu omnis seminis emissio a natura instituta est ad prolem generandam, alendam, instruendamque. Quare, si homo sperma effundat aut extra vas a natu-

ra praestitutum, aut in vas indebitum, aut alio quocumque modo, qui aut generationem, aut prolis genitae educationem, nutritionemque impedit; peccat contra naturae ordinem. Atqui fornicatio, quae est humani seminis emissio, non ordinatur natura sua ad educationem, instructionemque prolis. Ergo adversatur naturae ordini. Evincitur secunda propositio. Fornicatores duae personae sunt, nullo naturali vinculo copulatae. Ergo actio fornicationis caret debito ordine a natura instituto, quo proles genita alatur et instruitur. Nam utraque persona, videlicet maris et feminae, requiritur ad hominis educationem, ut ipsa experientia constat. Lac matris exigitur, sed non sufficit: necessarium est fortius alimentum. Requiritur patris cura, qua instruitur, defendatur, nedum quantum ad corpus, verum etiam, quod maxime interest, quantum ad animam. Fornicatores autem, coitu peracto, vi talis actionis simul commorari non adstringuntur. Ergo talis actio destituta est ordine a natura imposito, quo genitores teneantur ad prolis educationem et instructionem. Quid quod coitus fornicarius non modo educationem, instructionemque impedit, sed insuper vitae prolis aut generandae aut genitae insidia struit? Vagus quippe concubitus impedit prolis generationem, ut experientia meretricum compertum est. Quot vero pericula imminent proli genitae? Quot fetus suffocantur, antequam anima formati sint? Quot enecantur animam jam adepti? Quot aeternum pereunt, quia baptismo non abluti? Quot hospitalibus traduntur, extraneis nutricibus alendi. Quis ergo dixerit, in hoc supremo negotio quale est humani generis conservatio, naturae conditorem non definisse certum atque constantem ordinem, quo tot mala huiusmodi impedirentur? Neque reponas, nos ita confugere ad legem positivam, quae ordinem seu vinculum praescribat indissolubile, quo juncti genitores maneant ad prolem educandam, imbuedamque. Quoniam ante quamcumque positivam legem ratio naturalis hunc ordinem exigit. Lex matrimonii, quam Deus instituit, hunc ordinem supponit. Quin haec lex non adeo necessaria erat, cum potuisset Deus vinculo etiam mitiori stringere genitores. Idcirco Angelicus scite posuit illam disjunctionem: Cum qua permaneat non per modicum tempus, sed diu, vel etiam per totam vitam. Alterutro enim modo poterat Deus instituere matrimonium. Nam, etsi perpetuum non esset, sed diuturnum; nihilominus, inquit Angelicus, satis fuisset ad generatio-

nem, educationem et instructionem prolis. Hinc apparet S. Thomae ratiocinationem vim suam habere ante quancumque legem positivam.

Quaeres, sit ne fornicatio gravior ceteris peccatis? Resp. Dictum jam supra est, fornicationem genere suo peccatum esse mortale: quia graviter laedit ordinem qui generis humani conservationem spectat. Facta autem comparatione ejus cum aliis peccatis, communis sententia est, malitiam fornicationis graviolem esse furto; leviolem tamen malitia homicidii, et eorum criminum quae sunt contra Deum. Ratio in promptu adest. Gravitas criminis petitur ex magnitudine boni cui opponitur. Bonum divinum infinite excedit omnia bona creata. Ergo peccata, opposita bono divino, seu virtutibus theologicis, superant in malitia cetera omnia flagitia quae sunt contra bonum creatum proximi. Inter bona creata eminet vita humana. Vita hominis nati excellentior est vita hominis nascituri. Ergo homicidium, quod aufert vitam hominis nati, gravius est fornicatione, quae impedit vitam hominis nascituri. Est autem fornicatio gravior furto, et ceteris culpis, quae sunt contra bona exteriora hominis: quia vita etiam, ut dicitur, in potentia, praestantior est bonis exterioribus. Haec omnia docet Angelicus, 2, 2, quest. 154, art. 3, et quaest. 11, de Malo, art. 10. Maximum, inquit, bonum proximi est ipsa vita hominis, cui opponitur peccatum homicidii, quod tollit actua-lem hominis vitam, et peccatum Luxuriae, quod opponitur vitae hominis in potentia: quia est inordinatio quaedam circa actum generationis humanae. Unde inter omnia peccata quae sunt in proximum, gravius est homicidium secundum suum genus; et secundum locum tenet adulterium, et fornicatio, et hujusmodi peccata carnalia; tertium autem locum tenet furtum et rapina, et hujusmodi, per quae in exterioribus bonis laeditur proximus.

De concubinato.

Quaest. 1. In quo differat concubitus a fornicatione? Resp. Fornicatio est concubitus soluti cum soluta femina quacumque, modo una, modo altera. Contra concubinatus est continuata, seu frequens fornicatio cum determinata muliere, sive soluta sit, sive matrimonio aut alio vinculo ligata. Quare enormitatem prodit peculiarem supra fornicatio-

nem et adulterium ; cum per omnes luxuriae species divagetur. Quia tamen concubinarij plerumque personae ambae solutae sunt, ad fornicationem continuatam concubinatus revocatur.

Canonistae hoc describere pacto solent concubinatum. Est concubinitus viri cum femina soluta, quam quis vel in domo propria vel extra retinet, et ad quam frequenter, vel ex consuetudine accedit, sive retineat ut concubinam, sive ut pedissequam, sive quocumque alio titulo. Haec descriptio gravissimam prodit concubinatus malitiam. Praeter enim iniquitatem fornicationis adfert permansionem in peccato. Vetitus est concubinitus non solum lege naturali, et divina, ut probatum est ; verum etiam jure civili, et canonico. Et quamvis aliqui contendant, jure civili vetitum non esse ; tamen communior, immo communissima est sententia opposita. Quod si aliqua civilis lex permitteret concubinatum, reprobanda, ut error, esset. De canonico jure nemo dubitavit ; cum compertum immo sit gravissimas poenas constitutas fuisse adversus concubenarios. Gravitate concubinatus exprimit Tridentinum Concilium, sess. 24 de Reform. matrimon., cap. 8, inquit : Grave peccatum est homines solutos concubinas habere, gravissimum vero, et in hujus magni sacramenti singularem contemptum admissum, uxoratos quoque in hoc damnationis statu vivere, ac audere eas quandoque domi etiam cum uxoribus alere et retinere. Quare, ut huic tanto malo sancta Synodus opportunis remediis provideat, statuit hujusmodi concubenarios, tam solutos, quam uxoratos, cujuscumque status, dignitatis et conditionis existant, si postquam ab Ordinario, etiam ex officio, ter admoniti ea de re fuerint, concubinas non ejecerint, seque ab earum consuetudine non sejunxerint, excommunicatione feriendos esse. Plures alias poenas a sacris canonibus constitutas adversus concubenarios praetereo.

Quaenam regula servanda in absolutione concubinarij, et in occasione proxima extantis ? Resp. Ea servanda adamussim regula est quam Ecclesia praescribit. Numquam, et, iterum dico, numquam absolvendus concubiniarius est, nisi prius, cum possit, occasionem reapse dimittat. Sola physica et realis impotentia, ut foret mors stat imminens, aliudque simile impedimentum efficere posset ut ordo iste non servaretur, et absolutio impertiretur, concubina non amota. Ratio evidens. Cur

absolvendus vel unica vice concubinarius qui, cum possit, non dimittit concubinam? Quenam non dimittendi ratio, nisi amor, et affectus, seu desiderium eandem habendi? Falsum, inquis. Quenam ergo? Potest eam dimittere, ut supponimus. Cur ergo eam non dimittit? Quia hic et nunc ex mortis cogitatione aut ex concionis auditione, vel ex amici, aut confessarii ferventi persuasione se contritum experitur, et constans propositum se habere sentit concubinam statim dimittendi post confessionem. Quare, ne opportunam confessionis peragendae commoditatem amittat, et, ut robustior evadat voluntas sacramenti gratia munita, absolvendus, videtur, ut postea securius concubinam expellat.

Absolvendus ne est concubinarius, aut concubina, si post separationem mutuo se visitent? Resp. Praecidendum omnino est quodcumque commercium. Praxis illa qua interdum permittitur, concubinam dimissam inservire aegrotanti concubinario, aut concubinarium inoiesere concubinam charitatis et temporalis subsidii praetextu, omnino reprobanda est, atque exterminanda. Periculum suapte natura parit haec reciproca visitatio. Falluntur frequentissime tum confessarii, tum poenitentes qui nullum periculum reputant, propterea quod aliquo temporis intervallo nullum perpetratum fuerit peccatum. Luxuriae ignis aliquando videri potest extinctus, cum sit tantum sopitus; vel, etiamsi vere fuerit extinctu, repente iterum per ejusmodi mutua commercia potest accendi. Praeterquamquod quenam securitas, si gratia Dei desit? Qua vero ratione a Deo perseverantiae gratiam se obtenturos sperare isti valent, qui renuunt se istius mutae visitationis qualicumque gustu in Dei obsequium, et in peccatorum satisfactionem privare? Accedit scandalum, quod tale commercium consequeretur. Penitus ergo atque penitus rescinde quodcumque istius mutae communicationis vinculum. Eorum christianae benevolentiae officia tota sint in mutua precum oblatione ad Deum pro peccatorum remissione.

Absolvendus ne filiusfamilias qui domi concubinam habet? Resp: Adfirmant communiter theologi, dummodo consueta exequatur remedia. Haec porro sunt praeteritorum criminum congrua poenitentia et satisfactio; cautio summa vitandi concubinae familiarem aspectum et colloquium; firma, et constans voluntas noc peccandi; juges preces, jejunia, librorum piorum lectio, quotidiana novissimorum meditatio plus

minusve, prout prudens confessarius iudicaverit. Curare insuper omni studio debet, ut mulier ipsa domo recedat, sicuti recedere tenetur. Docto ac pio confessario similes poenitentes opus habent, qui dignoscere valeat, sit ne occasio omnino necessaria, et quae remedia sint opportuna.

Advertendum, quod, licet confessarius cogere non valeat, ut domo paterna filius recedat, ob injuriam quam patriae potestati ejusmodi fuga inferret; filius tamen, si inutilia remedia omnia experiretur, consulere animae suae deberet, etiam fugam arripiendo. Confessarius suo muneri satisfacit, si nullam videns emendationem, absolutionem suspendat. Filius vero, si tantae fragilitatis existat, ut in conspectu concubinae nequeat se continere, tum abire domo debet. Prius tamen expulsio mulieris tentanda. Paterfamilias, si prudens sit, et vere christianus, facti certior fieri potest, ut spirituali filii ruinae remedium pareret. Haec omnia exquisitam requirunt prudentiam, non humanam, sed evangelicam, quae cum primis aeternam animae salutem prae oculis habeat; deinde humanis rebus, quoad fieri potest, et quantum animae salus permittit, consulat. Frequentissime ordo invertitur, et major humanarum quam divinarum rerum ratio habetur, primi christiani, quos nostrae vitae exemplaria Deus non sine peculiari providentia constituit, domum, patriam, divitias, et terrena quaeque conculcarunt, ut in tuto animae salutem collocarent. Non severior tunc justitia divina, non durior lex, non arctior via, non angustior coeli janua non difficilior ingressus quam nunc: nec nunc ditior Dei misericordia, aut mitior lex, aut latior via, aut facilior aditus.

Mulier paupercula, quae aut consanguineo aut diviti inserviens, illorum efficitur pellex, absolvenda ne est, nisi prius recedat? *Resp. Negans sententia vera est. Ratio obvia. Mulier potest occasionem dimittere, si velit. Ergo, si non dimittat recedatve domo illa, absolutioni capax minime est. Neque commodum, et utilitas quam percipit ex sua servitute, salis est ut persistere possit in proxima illa peccandi occasione. Ergo alios dominos quaerere cogitur, ut vitae sustentationem absque aeternae salutis dispendio lucrari valeat. Quid, si scandalum, et infamia gravis ex recessu contingerent? Hic est usitatissimus diaboli laqueus, quo animas capit, et suspensas in patibulo pellicutus tenet. Pau-*

cis rem expedio. Si scandalum et infamia reapse discessum consequerentur ; tum remedia quae pro filiofamilias praescripta sunt exequenda jubeantur. Si haec inutilia sint, recedendum omnino erit. Vix excogitabilis casus est in quo recedere mulier nequeat absque scandalo et infamia. Innumeri erunt praetextus sine scandalo abeundi, quando sincere et ex animi sententia mulier animae saluti prospicere velit. Quare fere semper hoc quod obtruditur scandalum commentitium est, infamia chimaerica.

Multo minus absolvendus est concubiniarius, qui domum concubinae dimissae ingreditur ad alendos filios ex eadem susceptos ; quando ex tali ingressu novae fornicationes cum eadem sequantur. Voluntaria quippe occasio est ; cum alterius personae auxilio alimenta filiis praestari possint.

Absolvendi ne sunt qui exercentes artes honestas, et reipublicae necessarias, sunt in occasione proxima peccandi ? *Rem paucis expedio. Utique cogendi non sunt ad officium deserendum qui artes omnino licitas, puta medicam, chirurgicam similesque profitentes ob illarum exercitium in occasione proxima peccandi versantur, si remediorum usu peccatis abstineant. At, quid, si remedia inutilia sint ? Nec tunc, inquit adversarii, cogendi sunt ut artes honestas deserant. Bene habet. At numquid absolvendi, si nulla sit emendatio ? Hic aqua haeret. Dico itaque, si salubrium remediorum usu a peccatis se temperent ejusmodi artifices, sunt absolvendi. Si vero remedia nihil prosint, suspendenda absolutio est. Ipsi artifices, dum experiuntur artes suas sibi esse occasiones proximas prolabendi, tenentur easdem dimittere, quoties alia via a peccatis quae ob earumdem exercitium perpetrant, liberari nequeunt. Quare, dum dicunt adversarii, non posse confessarium cogere hos artifices ad deserendas artes honestas, reponendum est, neque artifices cogere posse confessarium ad impertiendam absolutiorem. In his casibus alterutrum artifices praestare debent : aut severa poenitentia, jejuniorum, sacramentorum, precum frequentia, assidua librorum sacrorum lectione, aliorumque remediorum usu subigere appetitiones suas, carnem domare, concupiscentiam cohibere, ut a culpis abstineant ; aut, si haec omnia inepta fuerint, artes ipsas deserere, quoties eadem causa proxima peccandi sint. Prudentia opus est. Si rela-*

psus in peccata sit, non artis, sed fragilitatis causa; si non sit frequens: si poenitens sincere utatur remediis praescriptis: securior in similibus casibus regula haec est, ut confessarius disponat poenitentem ad absolutionem. Si experientia deprehendat medicinam prodesse, et sacramenta optatum fructum inducere; tunc ad sacramenta frequentanda inducat ejusmodi poenitentes. Si contra deprehendat illos ex sacramentorum frequentia proficere nihil, tum a sacramentis eosdem arceat.

De aspectibus mulierum, rerumque turpium.

Quandonam peccari contingat in mulierum aspectu? Resp. Aspectus mulierum suapte natura malitia caret; quin in civili societate necessarius est. Nec noxius aspectus evadit ex eo quod mulier formosa sit et pulchra; sed absolute aequae deformes ac speciosae spectari queunt. Nec culpa est quod libentius pulchrae quam deformes videantur: quoniam omnes res creatae, singulari pulchritudine ornatae, natura sua majorem ingerunt spectatoribus oblectationem prae iis quae sua deformitate aut turpitudine quodammodo aspicientes rejiciunt. Id solum considerandum hic est, pulchritudinem mulierum, ob humanae naturae aut malitiam, aut infirmitatem, periculum adferre, ut in intuentibus accendatur concupiscentia, excitenturque motus venerei. Usque dum delectatio in solo visu sistit, innocens est. Ceterum, si diuturna fuerit, vix umquam immunis a culpa erit: vel quod homo hac aspectus diuturnitate periculo se exponit peccandi; vel quod reapse peccat aut delectatione venerea aut curiositate carnali.

Innoxie ergo mulieres, sive speciosae, sive deformes, spectantur urbanitatis, societatis civilis et necessitatis gratia. Praeter has causas, pulchrarum mulierum visus aut periculi, aut peccati plenus est. Porro, ut in praxi sciatur, quando in hoc culpa contingat, quisque expendere serio debet proprias inclinationes. Nam, licet diuturnus speciosae mulieris aspectus natura sua periculi plenus sit; tamen respectu unius poterit esse venialis, mortalis vero respectu alterius, juxta cujusque majorem, aut minorem dominantis concupiscentiae propensionem. Omnes ergo tenentur cavere sibi a longiore mulierum obtutu; sed singularis

diligentiae debito astringuntur illi qui, propriae infirmitatis conscii, facilius in se accendi experiuntur libidinis ignem, carnemque et sensum adversus rationem insurgere. Quandonam culpa gravis sit nec ne, vix assignari regula generalis potest. Qui ex pulchrae mulieris aspectu aut in morosam labitur delectationem, aut pollutionem experitur, aut vehementissime tentari et urgeri se sentit; proculdubio mortaliter peccat, nisi oculos et cogitationes a talis mulieris aspectu divertat. Peccant quoque letaliter omnes qui mulieres spectant ad eas concupiscendum, teste Evangelista Matthaeo, cap. 5: « Omnis qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, jam moechatus est eam in corde suo. Neque de hoc difficultas aliqua est.

Culpa ne gravis est aspectus membrorum turpium sive mulieris sive viri? *Resp. Salmaticenses, tract. 26, cap. 3, punct. 1, n. 6, pag. 109, pro sententia negante citant Sanchez, sed hunc oppositum docere aliqui contendunt, penes quos fides sit. Alii distinguunt duplicem delectationem: alteram, quae consurgit ex visu qualitatum, proportionum, partiumque tali ordine dispositarum; et hanc vocant naturalem et sensitivam: alteram, sitam in visu rei turpis, prout ordinatae ad copulam veneream; et hanc vocant carnalem et noxiam. Tertium etiam delectationem addunt, quam spiritualem appellant, quia aspiciendo res creatas mens extollitur in Deum, ut habetur Psalm. 91: Quia delectasti me, Domine, in factura tua, et in operibus manuum tuarum exultabo.*

Quis se commoveri non experitur, dum similes in casuistis offendit distinctiunculas, sane imprudentes? Easdem absolute rejicio; et dico, aspicere deliberate verenda mulieris esse peccatum mortale: quia haec, cum sint valde turpia, natura sua graviter ad venerem provocant. Idem de muliere, verenda viri spectante deliberato animo, dicendum. Excipiendi autem sunt visus fortuiti et indeliberati, aut qui necessitatis causa fiunt; ut quando medici et chirurgi artem suam exercentes ejusmodi inspiciunt. Quae omnia potiori jure locum habent in aspectu concubitus viri cum femina. Peccatum quoque grave est deliberate spectare verenda alterius sexus, vestibus ita subtilibus tecta, ut oculis pateant; quia tum plus provocant, irritantque quam si omnino nuda paterent.

Ab iis quae dicta sunt, aliqui casus excipiendi videntur. Primo, cum aspiciuntur puerorum ac puellarum infantilis aetatis membra. Senes quoque excipi possunt, considerata tamen aspicientium conditione: Nam accidere potest ut aspectus unius, secus alterius, culpa careat. Animus quoque, et finis aspicientium considerandum est. Aspiciere personas ejusdem cum vidente sexus, ut quando homines natant, verendis nullo modo tectis, peccatum grave non est, praecisis circumstantiis pravae inclinationis, periculi consensus, aut delectationis venereae. Similiter culpa gravis non est aspiciere brutorum verenda, etiam commota, aut eorundem concubitus, sublato, ut dixi, periculo delectationis venereae, eo quod haec graviter suapte natura ad venerem non provocent. Haec absolute vera censentur. Ceterum quis puritatis et castitatis cultor oculos in ejusmodi concubitus deliberate figet, nisi aliqua necessitas, honestaque causa occurrat? Abstinendum ab ejusmodi aspectibus honestas, et pudor naturalis docet. Antequam tamen culpae magnitudo defuiatur, ad intentionem, inclinationem, conditionemque personae videntis respiciendum est: nam saepe respectu unius culpa gravis erit quod non erit respectu alterius, qui nullam experitur commotionem, nullamque vel minimam tentationem. Vix tamen unquam aliquis a peccato saltem veniali curiositatis excusari poterit. Quare omnes ab ejusmodi aspectibus sibi prudenter caveant.

De verbis turpibus, et de familiari cum feminis colloquio: de osculis et tactibus: de mutua virorum ac mulierum conversatione.

Quandonam obscena verba sint peccata gravia? Resp. Turpis locutio incertos habet limites. Quae suapte natura gravis culpa sit, vix definiri absolute potest. Locutiones tamen aliquae sunt quae vix a gravi culpa excusari queunt. Ejusmodi sunt pudendorum descriptio, concubitus narratio, aut quae ad venereum concubitus provocant. Haec colloquia, si habeantur coram mulieribus, puellis, honestis virginibus, et adolescentibus, gravia crimina sunt: suapte quippe natura venerem excitant, sensus commovent, curiositatem inducunt, et scandalum grave ingerunt. In ejusmodi tamen locutionibus semper spectandae sunt circumstantiae loci, temporis, et maxime personarum coram quibus

sunt. Verba amatoria, quae a juvenibus proferri et cani solent, non semper gravem malitiam continent ; semper tamen periculi plena sunt. Si in ejusmodi verbis seu locutionibus adsit prava intentio excitandi venerem, aut amorem lascivum, dubio procul gravia crimina reputantur. Item, quoties juvenes experiuntur aut se aut alios ejusmodi cantilenis commoveri et incitari ad luxuriam. Considerandum quoque, utrum ejusmodi cantiones contineant verba turpia et obscena, quae natura sua scandalum inferant. Verba tandem illa, alioqui turpia, quae in communi sermone adhibere viles homines solent, cum jam ex abusu scandalum non inferant, non sunt censenda peccata gravia, nisi aliqua circumstantia aliter judicare cogat. Qui vero Luxuriae mancipati sua obscena et impudica flagitia enarrant, veluti de impudicitiiis suis gloriantes, graviter peccant et ob scandalum quod aliis inferunt, et ob delectationem quam ipsi in ejusmodi sermone percipiunt.

Non solum obscena, verum etiam pudica cum mulieribus colloquia periculorum plena sunt, si fuerint familiaria et frequentia. Patres admonent ut vel ipsi homines qui spirituales nuncupantur, et reapse sanctiorem vivendi formam observant, a familiari seminarum, etiam spiritualium, sermone abstineant.

Oscula, tactus et amplexus sunt ne secundum se peccata? Resp. Sententia negans communis et vera est. Nec minus manifesta est ratio. Si ejusmodi actiones secundum se peccata essent, numquam licitum foret osculari, tangere, amplecti amicum, parentem, fratrem, etc. Quamobrem inquit Angelicus, 2, 2, quae. 154, art. 4 : Osculum, amplexus vel tactus, secundum suam rationem non nominant peccatum mortale. Possunt enim haec absque libidine fieri.

Oscula, amplexus et tactus virum inter et feminam peracta juxta morem patriae in mutuae benevolentiae et amicitiae argumentum, honesta et licita esse communiter Theologi docent. Exempla produunt ex ipso Evangelio, Matth. XXVI. Judas osculatus est Christum Dominum. Primi christiani pacis osculo se se salutabant. Hinc colligunt Salmaticenses, tract. 26, cap. 3, punct. 3. §. 1, num. 27, ex aliis theologis ; quod delectatio ex praedictis osculis secuta, etiam est licita ; cum licitum sit delectari de testificatione et usu signi talis amicitiae.

Haec in statu innocentiae sancta dubio procul fuissent. Verum,

quod in praesenti corruptae naturae statu viri et mulieres mutuo se osculentur, tangant et amplectantur, et quod heinc delectationem capient absque ulla culpa, mihi summopere difficile est. Posse id contingere non negaverim; sed quod reapse id eveniat, vix adfirmaverim. In more fuisse posita apud Hebraeos primosque christianos virorum reciproca oscula, verum habet. At quod eadem viguerit osculorum consuetudo inter mulieres, puellas et viros juvenesque, nullibi legitur. Quare numquam inter utriusque sexus personas permitterem haec reciproca oscula. Si quis sit patriae mos haec peragendi, illum auferendum potius suaderem quam probarem. Horum omnium praxis periculi, ut minus, plena est. De manuum tactibus in signum amicitiae, earumque osculis in signum obsequii et subjectionis, ut quando inferioris notae viri manus dominarum suarum osculantur, nulla est difficultas.

Licetum est medicis et chirurgis tangere muliebria aut curationis causa aut internoscendi sexus diversitatem. Omnes quippe corporis partes propter bonum et integritatem totius corporis institutae sunt. Si qua pars male affecta corporis ruinam minatur inducere, jure curatur, ut corpus praeservetur. Liciti ergo sunt earumdem partium tactus. Quod motus, aut delectatio venerea insurgat, voluntate repugnante, tactus illi non propterea noxii evadunt. Si tamen medicus aut chirurgus tentationibus pravis succumberet, abstinere ab ejusmodi curationibus deberet, aliis substitutis curatoribus.

Oscula, tactus, amplexus inter personas utriusque sexus sunt ne peccata mortalia, si ob delectationem carnalem peragantur? Resp. Plures recentiores olim propugnarunt, venialem dumtaxat culpam esse delectationem perceptam ex osculis et amplexibus: quam sententiam damnavit Alexander VII in propositione 40: Est probabilis opinio quae dicit esse tantum veniale osculum habitum ob delectationem carnalem, et sensibilem, quae ex osculo oritur, secluso periculo consensus ulterioris et pollutionis.

Sententia tamen certa est, delectationem carnalem, seu veneream, ex osculis perceptam, culpam esse letalem. Ratio est manifesta. Quoniam delectatio de re graviter illicita mortalis est, ut patet in delectatione de homicidio. Atqui delectatio capta ex osculo mulieris est de re graviter prohibita: est enim de fornicatione futura: quoniam ejusmodi

oscula, et amplexus carnales, et venerei sunt via quae ad fornicationem disponit. Porro non fornicatio modo, verum etiam quae ad fornicationem disponunt, interdicta censentur.

Tactus impudici, puta in partibus verendis, aut in illis affinis, sunt ne peccata mortalia? *Resp. Adfirmant communiter omnes: quia similes tactus graviter excitant concupiscentiam et luxuriam; adversantur pudori et honestati naturali, ac periculum includunt pollutionis. Sanchez, lib. 9, de matrim. disput. 46, num. 11; Navarrus in manual., cap. 14, num. 3, et alii docent, tactus hujusmodi culpa gravi carere, si supra vestes exercentur. Hanc eandem opinionem defendit P. Claudius La-Croix, lib. 3, part. 1, num. 904, allegans auctoritatem P. Sanchez. PP. Salmanticenses, loc. cit. §. 4, num. 49, hanc opinionem admittunt ut probabilem speculative, secus practice. Haec distinctio probabilitatis practicae et speculativae, prout communiter adhibetur, fictitia est et plurimum laxitatum origo. Opinio quae non est probabilis practice, neque est probabilis speculative; nisi varientur circumstantiae: Quando autem variatur aliqua circumstantia, variatur quoque opinio; nec remanet eadem ac prior. Quoties igitur una opinio, omnibus circumstantiis spectatis, non est probabilis practice, neque est probabilis speculative, ut fusius suo loco. Sed relatam opinionem, ut improbabilem tum speculative, tum practice, rejicimus. Tactus enim isti practici sunt, non speculativi. Nec audiendus P. La-Croix docens cit. numer. 904, veniale tantum peccatum esse, si fiant ejusmodi tactus ex levi delectatione tactus vestium. Delectatio haec non captatur ex vestis contactu, siquidem vestes tangi possent in brachiis; sed delectatio est ex tactu pudendorum, veste media: Hanc porro delectationem mortalem esse, non venialem asserimus.*

Idem dicendum, si fiant tactus isti inter personas ejusdem sexus. Nam et tunc adversantur pudori ac honestati; et vehementer provocant ad lasciviam, pollutionem aut sodomiam. Excipiendi sunt pueri natantes, qui casu, et absque ulla prava intentione se tangerent. A culpa tamen gravi eos non excusarem, si deliberato animo et data opera in dictis partibus se tangerent. Nam tum nulla adesset causa cur possent a malitia excusari.

Sunt ne conjugatis liciti tactus partium pudendarum? *Resp.*

Distinguendum est. Tactus isti, si praecedant copulam, disponantque ad illam, liciti sunt. Id in quaestionem vertunt recentiores theologi, sint ne tactus isti conjugatis liciti, absque ordine ad copulam, delectationis gratia exerciti? Adfirmant Sylvius 2, Vasquez et alii non pauci. Quoniam inquirunt, quibus licet majus, licet et minus. Sed conjugatis licita est copula; ergo multo magis liciti sunt tactus impudici, dummodo absit pollutionis periculum.

Sed secunda sententia negans mihi probabilior et vera est. Quoniam ex una parte presutae actiones adnexum habent periculum pollutionis et magnam indecentiam. Ex alia parte nihil in eis apparet honestatis, in quam referri queant. Nec ejusmodi impudicae et obscenae actiones sunt mutui amoris et benevolentiae testimonia; sed impotentis potius Luxuriae et indomitae concupiscentiae argumenta.

Nec adversae opinionis ratio urget. Ulisque cui conceditur majus, conceditur et minus. Conjugatis permissa est copula. Ergo permissi quoque sunt amplexus et tactus, qui conducunt ad copulam. Haec omnia vera sunt. Neque de hoc in praesens quaestio est. Id nunc in disputatione vertitur, sint ne liciti ejusmodi tactus ob solam voluptatem extra copulam, et absque ordine ad illam, seu quando conjugati non habent animum coeundi. Et tunc dicimus, ejusmodi tactus esse peccata gravia, si sint libidinosi, et ob voluptatem veneream exerciti. Oscula tamen illarum partium, neque ut praevia ad copulam, permittenda sunt, quia nimium contraria honestati. Animadvertendum etiam, tum ejusmodi tactus verendorum in conjugatis esse peccata gravia, cum libidinis explendae causa fiunt. Ceterum, si vel ob levitatem, aut aliquam circumstantiam uxor tangeret mariti virile, aut contra, non illico damnarem hunc actum culpaes saltem gravis. Circumstantiae ergo spectandae. Pudicitia, castimonia, et pudor suadenda sunt conjugatis; ea tamen cautione et moderamine, ne nimis onerosum evadat matrimonii jugum, alioquin gravissimum. Extrema vitanda. Matrimonium magnum, sanctissimumque sacramentum est. Caste ergo, pudice, et sancte exercendum: idque omne conjugatis vitandum est quod turpitudine redolet.

Oscula, tactus et amplexus, litteraeque amatoriae sunt ne inter sponsos licita? Resp. Adfirmant non pauci recentiores. Si enim, inquirunt, licita est conjugatis copula, licita quoque erunt sponsis oscula,

tactus et amplexus, quae sunt quaedam copulae initia, sicut sponsalia exordia sunt et praeambula ad matrimonium. Quam tamen opinionem temperant, dicentes, dummodo absit periculum pollutionis, et delectatio venerea absit, solaque sit delectatio sensibilis.

Haec opinio penitus improbabilis et falsa est. Quoniam jam supra ostendi, praefata oscula, amplexus et tactus inter personas solutas, ob delectationem sensibilem capiendam, esse peccata mortalia. Ergo ejusdem malitiae sunt pariter inter sponso. Nam, licet sponsalia sint via ad matrimonium, nullum tamen conferunt in alterius corpus jus aut dominium. Ergo nullum jus habent sponsi ad mutua oscula, amplexus et tactus. Igitur qua ratione vetita est sponsis copula ob privationem dominii, eadem quoque vetita sunt illis ejusmodi oscula et tactus, quae disponunt ad copulam. Si sponsus jus aliquod haberet osculandi sponsam, eam ad suscipienda oscula cogere posset. Hoc nemo dixerit. Ergo neque primum dicendum est. Et missis pluribus aliis rationum momentis, absurda quae oppositam consequuntur sententiam, ejusdem falsitatem evincunt. Quippe ejusmodi oscula, amplexus et tactus inter sponso morali quadam necessitate consequuntur pollutiones, fornicationes aliaque obscena. Exceptio contrariae opinionis, permittentis praefatas actiones, dummodo absit periculum consentiendi in rem veneream et pollutionem, fictitia est et chimaerica. Ardet inter sponso mutuus amor, juventutis fervet sanguis familiaritas, quam sponsalia praebent, inclinatio naturalis in vetita, et plurima alia adeo vehementer irritant, titillant, accenduntque concupiscentiam, ut in praxi morali quadam necessitate inferant delectationem veneream et pollutionem. Et, ut paucis rem finiamus, sponsalia nihil omnino juris praebent in corpora sponso. Idcirco, quemadmodum ceteri, ita debent et sponsi abstinere a quibuslibet osculis, tactibus et amplexibus. Quae, ut evitent, tenentur declinare familiaria colloquia, frequentem conversationem et cohabitationem. Verum de his plura in tractatu de matrimonio.

Peccat ne mulier quae advertens se tangi libidinese, non resistit, non se retrahit? Resp. Primum convenit penes omnes, peccare mortaliter feminam quae certo sciens se tangi luxuriose, non reluctatur, et, spectatis circumstantiis, non rejicit procul se tangentem. Quando vero tactus sunt extrinsecus honesti, ut juxta morem patriae in argumentum

civilis honestaeque benevolentiae exerciti; tum, si mulier absque scandalo vitare oscula et tactus nequeat, potest illos permittere ne patefaciat tangentis peccatum. Verum raro accidere potest ut nequeat mulier absque scandalo repellere libidinosum osculatorem. Nam, si fortuito prima vice tangatur honeste juxta morem patriae, et nequeat ante primum osculum aut tactum extrinsecus honestum, interiorem osculantis lasciviam advertere; cum postea ex illo primo osculo vel tactu deprehenderit osculantis libidinem; tum, si altera vice accedat, plurimis viis absque scandalo se se subducere poterit. Quare nimium faciles sunt plures recentiores casuistae in excusandis sub praetextu scandali feminis ab hujusmodi cooperatione in aliorum peccata. Si oscula, tactus et amplexus non fiant juxta morem patriae, omnes docent mulierem peccare mortaliter nisi se retrahat.

Quid de hodierna mulierum ac virorum conversatione? Resp. Novus promiscuae conversationis mos dira est pudoris, verecundiae, modestiae et castitatis pestis, familiarum ruina, divitiarum jactura, matrimonialis thalami contaminatio, dissidiorum inter conjuges occasio, negligendae educationis filiorum causa, temporis dissipatio et omnium fere christianorum virtutum exterminium. Fusa oratio necessaria esset ad eum pro merito reprobandum, sed pacis rem expediam. Sermo est non de civili illo, honestoque, atque necessario commercio, a quo nec viri, nec mulieres abstinere valent; at de hodierna consuetudine, verius dixerim corruptela, promiscuae inter viros et mulieres conversationis, in qua quisque suam habet divam, cui inservit, cum qua ludit, quam alloquitur, et ea aguntur quae palam omnibus sunt. Non modo illicitum hunc morem, verum etiam plurimum criminum causam esse propugno. Innumera sunt Scripturarum testimonia quae, talem execrantur corruptelam. Radix istius moris in mulierculis est cupiditas congerendi varia munuscula, quibus luxum, fastum, superbasque pompas ostentare valeant; in viris autem ardens est concupiscentia. Mulieres ob insitam a natura vanitatem et ambitionem obsequia, servitia, ne dicam adorationes, virorum captant et anhelant. Vel ipsae pudicae et castae amari, suspici et videri ambiunt. Heinc facile multa permittunt hominibus sibi obsequentibus, quae sciunt peccata esse; sed sibi mentientes student omnia aliquo fuco tegere. Dum hanc consuetudinem hodiernam mutuae

conversationis, familiarium colloquiorum, jocosum, facetiarum, ludorum, aliarumque illecebrarum considero, vix lacrymas comprimere valeo. Est quippe corruptela haec plurimorum malorum fons. Mulier quaeque suum habet veluti clientulum, qui sibi manum ad ambulandum porrigit, qui sibi in conversationis aula (quam si libidinis, et infinitorum criminum sedem vocarem, a vero non abluderem) servitia praestat. Pluribus argumentis et indiciis intelligit se impudice amari, suspiria audit, fixos obtutus spectat, Luxuriae ingniculos erumpentes conspicit, tactus amatorios quandoque sentit. Haec omnia tamen dissimulat, omnia honesta esse adfirmat; aut se ignorare interioris animi malitiam fingit. Interim confessarius absolutionem impertit et sacramentorum frequentiam ejusmodi feminis permittit. Et haec una est innumerorum praesentis saeculi potissima malorum caussa. Arceri a sacramentis deberent omnes tum mulieres, tum viri qui ejusmodi conversationes, seu libidinum nundinas frequentant. Rejiciendae sunt, tamquam fucatae, excusationes mulierum, quae nihil impudiciae, nihil libidinis se advertere jactant in his commerciiis. Palam enim est haec esse splendida menducia. Quid? Homines ne mulierculis se subjicerent illis veluti mancipia vilissima ad nutum inserverent; tot pecunias effunderent, rem domesticam negligenter, proprias uxores fastidirent, tot incommoda paterentur, nisi explendae libidinis fiducia adesset?

Peccat ne mortaliter mulier quae manum, pedem digitosque suos contrectari, vellicari aut perfricari sentit, si non resistat? *Resp. Negat Thomas Sanchez, lib. 9, de matr. disp. 46, num. 15 et 16, levem manuum, pedis, digitorumque contractionem peccatum esse mortale, eo quod delectatio heinc captata levis sit. Opinio haec falsa est ratioque futilis. Delectatio enim venerea, quaecumque sit, quando deliberata est, culpa gravi non vacat. Neque enim parvitas materiae in hoc rerum genere admittitur.*

Peccat ne mortaliter qui propria pudenda tangit? *Resp. Qui tangit, aut uxoratus est aut solutus. Si uxoratus, aut id peragit absente uxore vel praesente. Si absente conjuge se tangat impudice et libidinosse, proculdubio peccat mortaliter. Si uxor praesens sit, et tactus fiant, ut disponant ad copulam proxime habendam; tunc omni culpa vacant. Si autem tangens liber sit, seque ob delectationem veneream tangat,*

peccat mortaliter, omnibus fatentibus. Si vero tactus fiant ob aliquam necessitatem aut ex levitate absque ulla impudica delectatione, nullius culpa sunt. Sed aliena pudenda tangere, semper peccatum grave est; nisi id fiat ob necessitatem, puta medicinae et curationis.

Qui brutorum verenda perfricat, irritatque ad effundendum semen, peccat ne mortaliter? Resp. Negavit Thomas Sanchez, lib. 9, de matrim., disp. 156, num. 15. Quae opinio in posteriori editione expuncta fuit, ut nimium laxa. Quare adfirmant communiter omnes, actionem hanc peccatum esse mortale, tum ob ipsam naturalem indecentiam, tum ob inseparabilem delectationem veneream. Quis enim inficias ioverit hanc perfricationem commovere concupiscentiam confricantis, libidinemque ejus accendere? Praetextu merae curiositatis aspiciendi brutorum semen futilis est et vitiosa curiositas, quae annexum habet quidpiam venereum.

Est ne mortale peccatum aspicere coitus brutorum? Resp. Absolute id damnari nequit gravis culpa; cum saepe necessarium sit. Nam cum equi admissarii equas, et tuari vaccas agnoscunt, stabularii, aliique adsint oportet. Quare certum est istos non peccare. Neque etiam peccarent alii, saltem graviter, si casu et absque ullo pravo fine aspicerent talem congressum, potius ut viderent ordinem quem ejusmodi bestiae servant, quam ut coitum ipsum spectarent. Cautio tamen summa adhibenda est. Licet enim bestialis hic coitus ad lasciviam non provocet, saltem vehementer, tamen inhonestatem quamdam praefert quod christianus in talem turpitudinem suos desigat oculos. Quocirca satius ac tutius erit ab ejusmodi abstinere aspectibus.

Sunt ne diversae speciei peccata, oscula, tactus, amplexus, et hujusmodi peracta cum personis diversi status, puta cum monialibus, cognatis et conjugatis? Resp. Adfirmat communis sententia: quoniam ejusmodi tactus, oscula et amplexus veneri sunt dispositiones ad copulam. Copula autem ex personarum diversitate diversam induit speciem. Ergo idem dicendum et de praefatis actibus ad copulam disponentibus. Quare exprimendum in confessione est, fuerint ne amplexus, tactus, oscula peracta cum moniali, aut consanguinea, aut alterius uxore, quemadmodum exprimeretur copula ipsa.

Quid sit delectatio morosa; et utrum semper mortale peccatum

sit? *Resp. Est deliberata complacentia approbata a voluntate post sufficientem advertentiam. Morosa nuncupatur, non a temporis mora qua durat, sed a voluntate, quae libere in eadem moratur. Peccatum quodlibet internum unico instanti perpetrari valet. Delectatio ergo morosa mortalis est, tametsi instantanea, quando post sufficientem advertentiam voluntas in eam vel unicum momentum consentit. Distinguitur a desiderio: quia hoc opus ipsum anhelat atque cupit; illa vero ab operis executione praescindit, et de ipsius operis cogitatione practica, aut de ipso opere delectatur, quin ulla sit operis faciendi intentio. Morosa isthaec delectatio per omnia peccatorum genera divagatur. Nam perinde peccat qui delectatur de proximi malo, de homicidio, de blasphemia, ac qui gaudet de re venerea. Unde haec delectatio ad illam peccati speciem reducit ad quam spectat objectum de quo delectatio habetur. Haec morosa delectatio, si sit de objecto mortaliter vetito, semper est peccatum mortale. Delectatio ista, etiam in re venerea potest esse absque commotione corporis et carnis, atque adeo mere spiritualis, quando nimirum voluntas sola delectatur. In aliis peccatis, ut delectari de proximi malo, clarius id patet.*

Datur ne materiae parvitas in genere Luxuriae? *Resp. Adfirmat P. Thomas Sanchez, lib. 9, de matrim., disp. 46, num. 9, item num. 59. In posteriori tamen editione istius sententiae retractatio legitur.*

Contraria sententia communis est et vera. Antequam rationibus eadem muniatur, unum vel alterum praemittam oportet. Convenit penes omnes, in genere luxuriae quaedam reperiri objecta genere suo gravia, et quaedam physice considerata levia. Copula carnalis, pollutio, notabilis distillatio, pudendorum vehemens commotio, eorundem impudicus tactus sunt objecta sua natura gravia. Objecta vero levia reputantur modica verendarum partium commotio, aspectus pulchrae mulieris, ejusdem manuum tactus, digitorum intorsio. Delectatio pariter altera reputatur gravis quae impotentem carnis commotionem insert, rationemque secum vehementer abripit; levis vero quae parum rationem attrahit, et remisse carnem commovet. Consentunt rursus omnes, delectationem voluntariam, captam de objecto graviter impudico, esse mortalem. Certum quoque est delectationem veneream vehementem ex parte actus,

tametsi de objecto levi, letalem esse: quoniam omnis delectatio venerea vehemens natura sua pollutionem inducit. Quoties ergo delectatio venerea est gravis et vehemens, sive sit capta ex objecto gravi sive ex objecto levi, mortalis est, ob dictum influxum ejus in pollutionem: quae si non eveniat, id per accidens esse censetur. Vehemens enim delectatio natura sua apta est illam inducere.

In hoc ergo controversia vertitur, nimirum utrum delectatio venerea, quae tam ex parte actus, quam ex parte objecti levis est, physice spectata, sit quoque levis in genere moris, puta delectatio venerea quae ex pressione manus feminae captatur. Negat, aut dixi, communis et vera sententia, quae nititur primum auctoritate Clementis VIII et Pauli V, qui jusserunt, fidei quaesitoribus denunciari eos qui afferent, oscula, tactus et amplexus, habitos ob solam delectationem lascivam ex iisdem perceptam, non esse culpam gravem, quando nullum ad copulam habent ordinem. Accedit auctoritas Alexandri VII qui contrariam damnasse videtur opinionem in hac 40 propositione. Et probabilis opinio quae dicit, esse tantum veniale osculum habitum ob delectationem carnalem et sensibilem, quae ex osculo oritur, secluso periculo consensus ulterioris et pollutionis Si non est probabilis, sed scandalosa opinio quae docet, venialem tantum culpam esse delectationem carnalem perceptam ex osculo, absque periculo ulterioris consensus; quaenam erit delectatio venerea, venialiter tantum vitiosa? Osculum genere suo leve quippiam est Delectatio quoque quae periculum excludit ulterioris consensus, sua physica natura spectata, levis apparet. At in genere moris gravis evadit. Quamvis autem propositio damnata de sola delectatione captata ex oculis loquatur, quae major natura sua videtur quam delectatio percepta ex manus aut pedis contactu; tamen de ea delectatione ibi est sermo quae periculum secum non adfert ulterioris consensus aut pollutionis. Ergo levis est delectatio isthaec in genere physico: nam, si gravis foret, grave periculum heberet ulterioris consensus. Porro semel posito quod delectatio venerea, natura sua levis in genere physico, sit absolute in genere moris letalis; consequitur, reperiri in hoc genere haud posse delectationem veneream levem. Quod ratiocinium, licet non sit demonstratio, evidenter ostendens oppositam sententiam esse damnatam, est tamen argumentato valde probabiliter id evicens. Favet denique

auctoritas R. P. Claudii Acquavivae praepositi generalis Societatis Jesu, qui omnibus suae societatis theologis praecepit ut defenderent in genere Luxuriae nullam dari materiae parvitatem.

Quibus indiciis colligi prudenter potest, aliquem consensisse delectationi venereae, aut gravis negligentiae reum esse? *Resp. Regula potissima est conscientiae puritas habitualis et sincera sollicitudo peccati vitandi. Qui fervidus est in divinae legis observantia; qui reapse a peccatis letalibus abstinere; quia ita dispositus est, ut vellet mortem potius oppetere quam graviter Deum offendere; qui denique reapse numquam deliberate, et expresse consentit in pravas delectationes, sed fortiter easdem repellit: is prudenter utique praesumendus est non consensisse. Qui dubitat, vigilans ne, an dormiens in delectationem consenserit, praesumendus est dormiens consensisse. Contra vero circa eos qui peccatis assueti sunt, in dubiis praesumptio urget adversus eosdem. Ejusmodi tamen regulae non adeo certae sunt, ut justis et bene moratis habeant unde sibi gratulentur. Nihil mihi conscius sum, sed non propterea justificatus sum. Dubitationes ejusmodi sacramento poenitentiae subjiciendae sunt. Anxios tamen et scrupulosos excipe, qui dum timent consensisse, quandoque ob ipsum timorem prolabuntur. Erigendi isti sunt, et, dum habitualis illorum status a gravi culpa immunis est, contemptio tentationum est illi suadenda. Isti numquam cum tentatione aut daemone praeliari debent: quia, sicuti in hostili certamine timidi, ignavique facillime corruunt, solaque fuga sibi cavent; ita pari ratione in conflictum Luxuriae scrupulosi et timidi pugnam vitare debent, et praelium ipsum declinare, vel mentem alio dirigendo, vel inimicum spernendo et deridendo. Verum de remediis adversus scrupulosos alibi.*

De stupro.

Fornicationem consequitur stuprum, ceu aliud Luxuriae monstrum. Exposita itaque fornicationis malitia, stupri pravitas describenda est. Stuprum in jure usurpatur variae. Interdum pro omni concubitu, sive adulterii, sive incestus, sive raptus, sive sodomiae accipitur, ut colligitur ex textu in leg. Stuprum ff. de ritu nuptiarum. Communiter vero

sumitur pro accessu viri ad virginem, qui accessus est secunda Luxuriae species, de qua sermonem suscipimus.

Haec stupri finitio eruitur ex S. Thoma, 2, 2, quaest 154, art. 6. Stuprum est concubitus viri cum femina virgine, quo ejus integritas defloratur. Duas continet haec definitio partes. Prior, concubitus viri cum femina virgine, distinguit stuprum a quacumque alia Luxuriae specie. Nam, si concubitus fiat cum muliercula corrupta, est simplex fornicatio ; si cum mare sodomia ; si cum uxorata est adulterium. Altera pars, quo ejus integritas defloratur, consummationem actus manifestat. Nam, si concubitus sit extra vas, et per copulam claustra virginea non infringantur, non stuprum, sed peccatum contra naturam erit.

Perpetrat ne stupri flagitium qui virginem consentientem, et sub cura parentum existentem violat ? Quaestio haec gravissima est : quoniam ex ea pendet restitutionis debitum. Si consensus liber virginis auferat stupri malitiam ; nulla erit restitutionis obligatio. Contra restitutioni obnoxius stuprator erit, si virginis assensus non obstet quominus stuprum perpetretur.

Secunda sententia mihi non probabilior modo, verum etiam probabilissima, ac unice vera est ; et contraria improbabilis.

Rationum momentis luculentissimis haec sententia evincitur. Virgo non est domina suae integritatis naturalis, seu claustrum virginalis ; sicut domina non est aliarum corporis partium, ita ut eruere sibi oculos, abscindere manus, aut pedes valeat. Haec enim membra ab Auctore naturae recepit, ut eisdem utatur juxta honestatis leges. Ergo quemadmodum peccaret recidendo aliud corporis membrum, necessitate sublata ; ita peccat, quando pudoris membrum sibi violari patitur. Haec veritas adeo perspicua est, ut vel ipsis ethnicis innotuerit, quorum unus haec scripsit.

Virginitas non tota tua est, ex parte parentum est ;

Tertia pars data patri, pars data tertia matri ;

Tertia sola tua est.

Porro quod defloratio virginis gravem irroget ejusdem patri, sub cujus tutela et custodia vivit, injuriam, compertum est. Laeditur quippe

jus quod in filiam pater habet. Filia, usque dum per matrimonium aut emancipationem libera evadit, jure naturali et divino subdita est patriae potestati, regimini et magisterio ; ac veluti depositum quoddam est ab illo omni cura servandum. Qui furatur, aut laedit depositum ; nonne damnum et injuriam infert depositario ? Quod autem pater dominium habeat in filiam, atque teneatur ejusdem corporis integritatem custodire, Scriptura ipsa testatur : Filiae tibi sunt ? Serva corpus illarum ; Eccli. 7. Item cap. 42 : Super filiam luxuriosam confirma custodiam, ne quando faciat te in opprobrium venire inimicis. Quamquam ergo virgo puella suae violationi consentiat : si tamen parentes inviti sunt, semper stuprator jus parentum laedit, illisque damnum irrogat. Ergo praeter Luxuriae crimen, injustitiae quoque peccatum perpetrat stuprator. Quare dubitandum non est eundem ad restitutionem damni teneri quando aut virgo, aut parentes, consentiente virgine, repugnant. Nulla itaque, ut ego quidem arbitror, probabilitate gaudet opposita sententia quae defendit, nullum committi stuprum, dum virgo consentiens violatur, tametsi sub potestate parentum constituta sit.

Quibus poenis subjectus sit immaturae virginis deflorator? Resp. Illa immature virgo nuncupatur quae minor est duodecim annis ; cum in hac aetate non sit viri potens seu apta ad coitum. Non una est de qualitate poenarum sententia. Aliqui docent, puniendum ejusmodi stupratorem arbitrio judicis : alii exilio ad insulam relegandum, aut ad metalla damnandum. Communior opinio asserit damnandum esse poena mortis, si vi puellam scelerate stuprao. Nam si qui virginem maturam, virique potentem violavit, poena mortis multatur, potiori jure eadem poena plectendus est qui immaturam puellam compressit defloravitque.

De raptu.

Alia Luxuriae species raptus est. Communis istius criminis definitio est. Violenta personae abductio de loco in locum explendae libidinis causa. Ad crimen raptus necessaria est vis illata aut personae abductae, aut patri, aut tutori, sub cujus custodia est. Quae vis aut metu aut precibus importunis inferri potest. Et, quamvis virgo consen-

tiat, si tamen, invitis parentibus vel tutoribus, abducatur, raptus crimen committitur. Debet abduci de loco in locum, nimirum debet transferri de loco sub patria potestate extante ad alium locum qui sit sub potestate raptoris. Hinc crimen raptus non committit qui personam violat in loco subdito patris potestati; quamquam personam violandam duceret de una ad aliam cameram, aut angulum ejusdem domus paternae, ut secretius et commodius copulam haberet. In definitione persona ponitur, et non mulier: quia crimen raptus perpetrat qui non solum mulierem, sive virginem, sive nuptam, aut viduam rapit, sed etiam qui masculum explendae libidinis causa abducit. Ultima particula explendae libidinis causa distinguit raptum a plagio. Si enim abducatur sive mulier sive vir, non libidinis, sed servitutis causa plagium tum erit, non raptus. Flagitium raptus committit qui abducit personam de loco in locum violenter explendae libidinis causa, etiamsi postea poenitentia ductus personam non violet, aut eam violet ipsa consentiente.

Raptus, prout est impedimentum dirimens matrimonium (si contrahatur tempore quo mulier rapta sub potestate raptoris manet) definitur a Concilio Tridentino, sess. 24, cap. 6: Violenta feminae abductio de loco ad locum causa matrimonii.

Disputant recentiores, quodnam peccatum committat qui vi illata cognoscit viduam aut corruptam honestae famae sub potestate patria extantem. Alii contendunt, hunc violatorem raptus crimen incurrere, quoniam praeter Luxuriam, injustitiam committit. Ergo in aliqua specie Luxuriae constitui debet. Non autem stupri, cum copula non sit cum virgine: non sacrilegii, aut incestus, aut alterius speciei. Concludunt ergo, hoc crimen sub specie raptus collocandum esse. Quare finitionem raptus mutant, eamque constituunt in vi facta personae, aut his sub quorum cura est libidinis causa. Auctores isti contendunt, ad rationem raptus necessariam haud esse abductionem de loco ad locum. Verum propter hanc difficultatem, quam gravem vocant Salmanticenses, loc. cit., punct. 3, num 26, non est a communi definitione recedendum. Ubi ergo non est violenta abductio de loco ad locum, modo explicato, non est crimen raptus. Qui igitur per vim cognoscit viduam aut corruptam honestae famae, grave flagitium

committit, quod stuprum late acceptum appellari potest, seu crimen simplicis fornicationis, hac affectum circumstantia necessario exprimenda, immo obstringente ad compensationem juxta arbitrium prudentis viri. In raptus crimen gravissimae constitutae sunt poenae a jure tum civili tum canonico. Quare stricto in sensu accipi debet. Nullum forum, sive ecclesiasticum sive civile, raptus crimen agnoscit, quando non adsit violenta abductio de loco in locum. Non itaque arbitrio, et ob quampiam scholasticam difficultatem loco raptus habenda est violenta copula cum vidua aut honesta corrupta femina, si desit coacta abductio.

Si femina quae sit sui juris, domo egrediatur cum proco, tametsi repugnent ejus fratres vel propinqui, non est raptus, quando fratres vel propinqui non gerant vices tutorum: quia tunc nemini fit injuria.

Quid, si femina libere cum amasio domo patris egrediatur, libidinis causa, parentibus id ignorantibus atque adeo nec repugnantibus? Negant plures raptum tum committi: quia, inquiunt Salmanticenses, loc. cit., num. 30, nulla tunc vis infertur cum parentes non contradicant. Verum raptum committi mihi probabilius est. Nam quomodo parentes repugnare valent si hoc ignorant? Ut seminarum violatores securius tutiusque raptum exequantur, ignorantibus parentibus illum committere student. Nam, si sub oculis parentum facinus exequi tentarent, homicidia et plurima gravissima incommoda sequerentur. Violentia itaque raptus parentibus tum maxime irrogatur, quando ipsis ignorantibus puella etiam consentiens abducitur.

Poenae in raptos constitutae sunt a jure cum civili tum canonico. Et jure quidem civili poena capitis puniuntur raptos, qui, si in ipso delicto deprehendantur, a parentibus aut tutoribus impune occiduntur. Jure canonico poenitentia publica multari raptos debent; matrimonium contrahere prohibentur; illorumque bona raptae mulieri aut monasterio, si monialis rapta fuerit, applicantur. Excommunicantur etiam; et, si fuerint clerici, deponuntur. Concilium Tridentinum, Sess. 24, cap. 6, de reform. irritum matrimonium inter raptam et raptorem declarat si contrahatur dum mulier extat sub raptoris potestate. Excommunicationis poenae ipso facto subjacent tam raptos, quam auxilium praebentes aut consilium; suntque perpetuo infames et

ad dignitates assequendas inepti. Qui meretricem rapit aut mulierem malae famae, vel in concubinato extantem, non punitur poena ordinaria, sed iudicis arbitrio.

Qui rapit meretricem matrimonii causa, incurrit poenas a Tridentino latis. Quia concilium Tridentini eo potissimum spectat ut matrimonii libertas sarta tecta servetur, puniantque istius libertatis perturbatores. Porro ad hanc libertatem impediendam satis est quod mulier violenter rapiatur. Quod autem rapta mulier sit virgo, aut vidua, aut meretrix, extra scopum est.

Quid, si sponsus sponsam de futuro rapiat? Subiacet ne poenis latis in raptos? Resp. Si sermo sit de raptu, prout est species quaedam Luxuriae, sive vis inferatur soli puellae, sive solis parentibus, sive utrisque, dubio procul raptor subiacet poenis ab utroque foro latis. Si vero sermo sit de raptu, prout est impedimentum dirimens matrimonium, quando sponsus consentientem sponsam abducit, non videtur poenis Tridentini subiacere: quia tum nullum est periculum impediendae libertatis necessariae ad matrimonium. Sponsalia enim celebrata sunt. Sponsi ambo libere ad matrimonium accedunt. Ergo, etsi parentes resistant, validum erit matrimonium, cujus libertati parentum repugnantia obstare nequit.

Poenis latis adversus raptos potiori jure subiacent qui puellam immaturam rapiunt. Quin, quo gravius est crimen, eo severius plecti debet. Immanius autem flagitium est rapere virginem immaturam quam adultam. Ergo durius multandum est crimen istud.

De adulterio. Vedi ADULTERIO e ADULTERO, Vol. I.

De incestu.

Quid sit incestus? Communis definitio incestus haec est, quae colligitur ex D. Thoma, 2, 2, quaest. 154, art. 9: Abusus consanguinearum, vel affinium per copulam carnalem intra gradus ab Ecclesia prohibitos. Gradus ab Ecclesia praefiniti sive consanguinitatis sive affinitatis ex legitimo matrimonio contracti sunt quatuor; ex forni-

catione sunt duo. Qui ergo libidinose cognoscit personam intra istos gradus sibi junctam aut consanguinitatis aut affinitatis vinculo, praeter peccatum *Luxuriae* admittit peccatum incestus, quod debet in confessione manifestari.

Quaenam sunt personae quibuscum incestus committitur? *Resp.* Primum, incestus gravissimum crimen est, si filius cum matre, aut patre cum filia concubuerit, aut frater cum sorore, quamvis ex patre vel ex matre tantum. Deinde qui peccat cum matertera, aut amita, aut nuru, filii sui uxore: qui cognoscit filiam filii sui et filiam filiae suae. Hi incestus, et plures alii, qui legi possunt *Levit. 18 et 20*, in mosaica lege poena mortis plectebantur.

Sunt ne omnia incestus crimina ejusdem speciei? *Resp.* Adfirmant non pauci theologi: quia incestus cum consanguinea et affini est contra eandem reverentiam parentibus debitam. Sententia communior et probabilior docet, incestus peccata inter consanguineos et affines specie differre. Incestus item cum consanguineis lineae rectae differunt specie ab incestibus cum consanguineis lineae transversalis. Denique incestus in primo gradu consanguinitatis lineae rectae et transversalis a ceteris incestibus ejusdem lineae posteriorum graduum distinguuntur specie: et incestus in primo gradu affinitatis a ceteris ejusdem lineae specie discriminantur.

Lumine etiam naturae constat, cuncubitum cum matre, filia aut sorore deformitatem peculiarem habere, qua curet concubitus cum consobrina, cognatis et affinibus. Accessus enim ad matrem, vel ad filiam jure naturae vetitus est. Accedit, vinculum consanguinitatis proficisci ex intimo naturae nexu; extimum vero esse ligamen affinitatis. Qua ergo ratione diversa sunt haec ligamina, eadem ratione distincta specie evincuntur crimina quae illa infringunt. Species igitur incestus subalterna est, quae plures sub se species continet, nimirum speciem consanguinitatis et affinitatis; quae duae species variantur postea juxta utriusque lineae gradus.

Colliges, in confessione exprimendos esse incestus, non solum in primo gradu consanguinitatis et affinitatis lineae rectae et transversalis, sed etiam in posterioribus: quoniam, quamvis isti posteriores specie non differant, tamen sunt circumstantiae valde aggravantes intra eandem speciem.

Incestus cum cognatis spiritualibus et legalibus sunt ne specie distincti? *Resp. Spiritualis cognatio contrahitur in duobus sacramentis solemni ritu receptis, videlicet in baptisate, et confirmatione.*

Cognatio legalis est extraneae personae in filium aut nepotem, vel deinceps legitima assumptio. Appellatur adoptio, si fiat alicujus magistratus auctoritate. Si vero principis praescriptum accedat, arrogatio dicitur. Ex utraque aliae species dimanant. Prima est lineae rectae inter adoptantem et adoptatum. Altera in linea transversali inter filios carnales adoptantis et adoptatum. Haec posterior cognatio affinitas legalis est similis affinitati carnali, quae afficit adoptantem et uxorem adoptati, et ipsum adoptatum et uxorem adoptantis. Harum cognationum species quaelibet matrimonium dirimit.

Ex his clare colligitur, copulam cum cognata seu cognato spirituali esse non solum incestum, verum etiam sacrilegium: quoniam violatur tum pietas debita cognatis spiritualibus, tum reverentia erga sacramenta baptismatis et confirmationis. Et sicut cognatio haec spiritualis a cognatione carnali specie differt; ita quoque incestus inter cognatos spirituales specie distinguuntur. Quod cognationes istae specie differant, probatione non eget; cum reapse ex principiis omnino diversis profisciscatur. Quare explicandi sunt in confessione gradus cognationis adversus quos incestus crimina perpetrata sunt.

Copula cum cognatis legalibus incestus est specie distinctus ab incestu cum consanguineis, affinibus et cognatis spiritualibus ob rationem datam, quod a diversa dimanet radice.

De sacrilegio.

De sacrilegio in praesens sermo est, prout species est Luxuriae, sacrilegium, prout est Luxuriae species, communiter definitur, quod sit violatio rei sacrae per actum carnalem. Quaecumque ergo res sacrae, sive persona, sive locus, sive res inanimatae, ut vestes, calices et alia instrumenta, divino cultui applicata, violentur impudice, sacrilegium committitur. Triplex ergo est sacrilegium istud. Primo in personam sacram, ut quando aut vir aut mulier est Deo voto consecrata. Secundo in locum sacrum, ut cum quis copulam exercet in loco divino

cultui destinato. Tertio in rem sacram, ut si quis suprema effunderet in calicem, in vestas sacras, etc.

Sacrilegium cum persona sacra triplex est. Primum, quando persona voto ligata peccat carnaliter cum persona libera a voto, vel per copulam, aut pollutionem et tactus impudicos, vel desideriis lascivis. Secundum, quando utraque persona quae commiscetur est voto consecrata. Tertium, quando persona libera, seu non sacra peccat aut peccare desiderat carnaliter cum persona sacra.

Quando utraque persona sacra commiscetur carnaliter, duplex ne an unum sacrilegium committitur? *Resp. Quidam recentiores Probabilistae unicum perpetrari sacrilegium contendunt; sed communis et vera opinio duplex perpetrari sacrilegium docet: quoniam duo violentur vota, proprium et alterius complicitis per cooperationem. Ergo duo sunt sacrilegia; quemadmodum copula conjugati cum conjugata duplex est adulterium.*

Regularis professus simul et sacerdos in aliquod Luxuriae crimen prolabens, duplex ne an unicum perpetrat sacrilegium? *Resp. Duplex super hac quaestione occurrit sententia: altera negans, altera affirmans. Priorem defendunt Salmanticenses Morales, tract. 26, cap. 6, punct. 2, num. 7; Sanchez, de matrim. lib. 7, disp. 27, num. 28; Bonacina, de matrim. quaest. 4, punct. ult., num. 28. Filliucius, tract. 30, cap. 8, num. 125 et alii plures. Quoniam, licet religiosus peccet fornicando contra duo vota castitatis, alterum adnexum professioni monasticae, alterum adnexum ordinibus sacris; tamen haec duo vota respiciunt eundem finem. Ergo qui eadem violat, non duo, sed unum peccatum committit: quemadmodum sane qui duo praecepta ejusdem rationis infringit, puta quadragesimae et vigiliae alicujus sancti, non duo, sed unum peccatum committit, quia ambo praecepta eundem finem spectant. Votum igitur castitatis, editum in susceptione ordinum sacrorum, non addit novam obligationem castitatis; sed confirmat dumtaxat votum castitatis Deo nuncupatum in professione religiosa. Accedit quod votum solemne castitatis, inquit Salmanticenses, loc. cit., est majoris excellentiae et obligationis prae ceteris aliis votis. Ergo votum adveniens in susceptione ordinis sacri nullum majorem obligationem inducit. Haec ratio non firmat, sed potius convellit hanc sententiam. Si enim*

majoris excellentiae est solemne castitatis votum prae voto castitatis annexo ordini sacro : ergo, ut minus, religiosus peccans peccatum Luxuriae, exprimere debet in confessione se esse religiosum ; et non satisfaciet, si dixerit, se esse diaconum, sacerdotem, etc., ut contendunt laudati Salmanticenses.

Oppositam sententiam defendunt Salmanticenses Scholastici, tom. 8, tract. 20, disp. 1, dub. 4, num. 60; Suarez. in 5 part., tom. 4, de poen. disp. 22, sect. 4, num. 1; Paludanus in 4, dist. 58; Lessius, lib. 4, de just., cap. 3, dub. 12, num. 86; Fagundez, lib. 4, de 2 praec. Eccl., cap. 3, num. 5, et alii. Quoniam ubi datur duplex sacrilegium, ibi datur duplex peccatum. At in proposita quaestione datur duplex sacrilegium, ergo duplex peccatum reperitur. Probatur minor. Religiosus dicitur persona sacra vi solemnitis voti castitatis ; sacerdos vero persona sacra denominatur ob constitutionem Ecclesiae, quae obligat servare castitatem illos qui sacris initiantur ; idque imponit Ecclesia ex peculiari ratione, qua inhabiles reddit sacris initiatos ad matrimonium contrahendum. Quare sacerdos, praeciso solemniti voto castitatis in professione monastica edito, vi specialis constitutionis Ecclesiae sacrilegium perpetrat, quoties peccatum Luxuriae committit.

Neutra sententia, sicut mea praefert opinio, argumenta prodit adeo graviu, ut una alteri praeferri debeat. Illud mihi in praxi probabilius est, teneri religiosum sacerdotem pandere in confessione statum suum. Quoniam, ut ut res se se habeat, sint ne duo specie diversa sacrilegia, an unum solum, illud est manifestum graviozem malitiam esse, dum religiosus simul et sacerdos in Luxuriae crimen labitur, quam sit malitia simplicis religiosi, non sacerdotis, ejusdem criminis labe polluti. Quare, cum haec circumstantia sit valde aggravans, manifestari debet.

Qui voto castitatis ligatus alium ad peccandum inducit, peccat ne contra proprium votum castitatis? Resp. affirmative. Qui enim alium ad peccandum contra castitatem inducit, dubio procul peccat eo in genere in quo alium ad peccandum hortatur. Ergo peccat peccato Luxuriae : ergo violat proprium votum. Qui enim voto castitatis ligatus est, nequit se polluere malitia Luxuriae quin votum ipsum infringat.

Committit ne sacrilegium religiosus qui morose delectatur de aliquo Luxuriae flagitio? Resp. Adfirmat communis et vera sententia ;

quidquid in oppositum scribant recentiores quidam. Nam castitas non solum ab opere externo, verum etiam ab internis pravis cogitationibus abstinet. Votum autem castitatis non minus se extendit quam castitas ipsa. Ergo comprehendit non tantum opera externa, sed etiam interna vitanda.

Qui voto castitatis ligatus alium tactibus polluit, quin ipse ullo modo delectetur, committit ne sacrilegium? *Resp. Negant aliqui recentiores; sed haec opinio nimium laxa est et scandali plena. Et primum quomodo alium polluere quis valet, quin ipse de tali pollutione delectetur? Praeterea qui alium polluit, revera peccat peccato Luxuriae. Ergo votum violat. Omne enim Luxuriae flagitium voto adversatur.*

Religiosus qui post solemne castitatis votum, emittit votum aliud peculiare abstinendi a pollutione, committit ne duplex sacrilegium, si se polluat? *Resp. Sententia negans communis est. Quoniam secundum votum nil novi addit, nullamque majorem obligationem inducit. Nam, quidquid promittitur in hoc secundo voto simplici, fortius et validius promissum fuit in solemni castitatis voto. Ad summum erit circumstantia aggravans.*

Conjuges, si in ecclesia coeant, committunt ne sacrilegium? *Resp. Sermo hic est de sacrilegio adversus locum sacrum. Porro omnia peccata externa, ut pollutio, fornicatio, tactus graviter impudici in loco sacro, sunt sacrilegia.*

Oscula, tactus, amplexus, verba turpia, aspectus impudici in ecclesia contrahunt ne sacrilegii malitiam? *Resp. Negant Leander, Sanchez, Diana, et alii non pauci: quia inquit, praeceptum Ecclesiae prohibet dumtaxat sanguinis, seminisque effusiones, secus tactus, amplexus, verba turpia, etc. Sed haec opinio laxa est. Hinc enim sequeretur, sacrilegii reum non futurum qui verenda mulieris in ecclesia deoscularetur, qui propria pudenda ostenderet: quoniam praecepto ecclesiae hujusmodi non vetantur. Dicendum est ergo, praefatas actiones flagitiosas in ecclesia peractas sacrilegia esse. Quoniam tactus graviter impudici praeter indecentiam exteriorem adferunt periculum pollutionis. Neque opus est ut peculiari praecepto Ecclesiae ista vetentur. Sunt enim natura sua contra reverentiam loco sacro debitam. Immo ideo prohibentur ab Ecclesia, quia reapse repugnant reverentiae erga ecclesiam.*

Quis sit proprie locus sacer? *Resp. Ille qui est deputatus aut in ecclesiam consecratam vel benedictam ad celebranda sacra mysteria, aut in fidelium sepulturam. Spatium ergo illud quod parietibus et tecto ecclesiae clauditur, et insuper locus pro coemeterio deputatus nomine loci sacri venit. Confessionaria quoque, licet intra parietes aedificata, sunt partes ecclesiae; et chorus, in quo officia divina celebrantur. Loci subterranei, in quibus aut sepeliuntur fideles, aut Missae celebrantur, aut sacrae reliquiae asservantur, ecclesiae nomine veniunt. Sacristiam a loco sacro excipiunt communiter. At non video cur non debeat pars ecclesiae reputari; cum sit ecclesiae contigua solo pariete intermedio, cum vasa sacra et sacras vestes contineat. Denique est pars ipsius ecclesiae: et saepius in eadem altare reperitur, in quo Missa celebratur, et sepulchra extant fidelium. Quo in casu omnes fatentur nomine ecclesiae venire, sicut et claustra regularium, quae pro sepulchris fidelium deputata sunt.*

Si turris, in qua sunt campanae, sit omnino et ab ecclesia et a coemeterio sejuncta, non est locus sacer; secus si in his locis sit aedificata. Pariter, si quid supra tectum ecclesiae esset constructum, locus sacer non esset; nec speluncae infra pavementum ejusdem: quia ejusmodi loca non constituunt locum unicum cum ecclesia. Excipiunt a loco sacro odeum, vulgo tribunas, ubi organa pulsantur, musici cantus aguntur et sacra audiuntur. Verum, cum haec sint intra ecclesiae parietes, ad ejusdem ecclesiae officia exercenda destinata, non video cur a ratione loci sacri excipi debeant.

Disputant theologi de oratoriis, utrum debeant inter sacra loca computari. De oratoriis publicis, destinatis ad celebranda sacrificia, ad quae fideles indiscriminatim campanae pulsu admoniti conveniunt, nulla est difficultas. Penes omnes convenit, haec oratoria esse loca sacra. Negant vero communiter, oratoria privata domorum computanda esse inter loca sacra; licet Episcopi aut Pontificis auctoritate ibidem missae celebrentur. Quia, inquiunt, ejusmodi oratoria non veniunt nomine ecclesiae; nec gaudent ecclesiae immunitate. Tandem privata auctoritate possunt in usus profanos redigi. Haec tamen omnia non aliud evincunt, nisi quod oratoria privata tot privilegiis non gaudeant quot fruuntur ecclesiae. Quamobrem non omnes fideles, audientes ibidem missam, satisfaciunt praecepto; sed

solae personae expressae et nominatae in privilegio concessionis. Ceterum, si missis subtilitatibus res ipsa spectetur, inter sacra loca haec oratoria computanda esse, validiores suadent rationes. Quoniam, etsi ratio potissima cur ecclesia locus sacer habetur? Quia scilicet ibi offertur incruentum sacrificium, quod est christianae religionis mysteriorum compendium; et illuc fideles conveniunt ad audiendam sacramentalem missam. Haec in privatis etiam oratoriis peraguntur, licet minori solemnitate et apparatu. Cur ergo loca hujusmodi sacra reputanda non sunt? Accedit quod oratoria a ceteris domus locis pro usibus communibus, et profanis deputatis, et veluti extra domus parietes eriguntur, et habentur veluti a locis profanis separata. Cur ergo sacra non sunt dicenda? Vix aliquem Christianorum reperire esset qui sacrilegium non reputaret fornicationem in his oratoriis commissam.

Monasteriorum loca, dormitoria, officinae, cellae et cetera ejusmodi, licet loca sint benedicta, non tamen veniunt nomine loci sacri, quia non sunt destinata ad divina officia celebranda, aut ad fratrum sepulturas. Quare peccata Luxuriae ibidem commissa non forent sacrilegia.

Sacerdos, sacramentum Eucharistiae gestans, committeret ne sacrilegium, si aliquod Luxuriae crimen sive internum, sive externum perpetraret? Resp. Tertiam sacrilegii speciem diximus esse contra res sacras, puta vestes sacerdotales, reliquias, calices, etc. Verum, quia inter res sacras potissimum locum obtinent sacramenta, et inter haec eminent sacrosancta Eucharistia; ideo de eadem primum quaesitum est. Ad quod respondetur affirmative. Sancta enim sancte tractanda sunt. Qui vero actionibus lascivis pollueretur, dum Sancta Sanctorum gestaret manibus aut pectore, non sancte sed scelerate sancta tractaret. Sacrilegium ergo committeret. Sacrilegus quoque esset qui statim post sumptionem Eucharistiae fornicaretur aut pollueretur: vel qui indutus vestibus sacris et paratus sacrificium offerre, pollutionem aut fornicationem exerceret. Vestes tamen sacrae non polluerentur. Quoniam pollutio haec ab Ecclesiae decreto pendet, quod non adest.

Sacrilegius ne foret qui gestans reliquias fornicationem committeret? Resp. Negant Salmanticenses, tract. 26, cap. 6, punct. 14, num. 58, et penes illos Azorius. Quia, inquiunt, qui gestans reliquias fornicaretur, id non ageret in contemptum reliquiarum, sed ut ardorem

libidinis extingueret. At reponi potest: Neque qui fornicatur in ecclesia, in ecclesiae contemptionem agit. Cur sacrilegus est qui gestans Eucharistiam polluitur Luxuriae culpa? Quia Eucharistia est sacramentum sanctissimum. Bene habet. At hinc solum sequitur quod impudicitia illius gestationi adversa sit magnopere gravius sacrilegium quam sacrilegium illius qui reliquias desert. Ergo aut negandum est gestantem Eucharistiam sacrilegium perpetrare, dum peccato Luxuriae peccat; aut concedendum aliqua profanatione sacrilega inquinari etiam eum qui reliquias deferens in libidinis culpam prolabitur.

Quid, si reliquiae darentur scorto in pretium actus venerei? Tunc non sacrilegium modo, verum etiam simoniae crimen committeretur. Si vero gratis darentur, et in gratitudinis argumentum, nullum foret crimen.

De flagitiis contra naturam.

Omnia peccata sunt quodammodo contra naturam, quatenus naturali rectae rationi adversantur. In praesentia sermo est de peccatis contra naturam, prout pervertunt primarium naturae ordinem finique a natura praestituto repugnat. Finis autem venereae actionis est prolis conceptio. Omnes ergo venereae actiones quae prolis conceptum impediunt, vitia sunt contra naturam. Quare generice haec vitia describi valent, quod sint inordinatus venereorum usus prolis conceptionem impediens.

Quatuor sunt species. Pollutio, seu immundities, bestialitas, sodomia, concubitus inordinatus cum femina, impediens prolis conceptum.

Differunt ne specie haec peccata contra naturam? Resp. Negant recentiores probabilistae non pauci. Sed Armilla cum S. Thoma, aliisque theologis docet, vitium contra naturam esse unum specie subalterna, seu generice tributum in varias species infimas.

Praefata opinio damnata fuit ab Alexandro VII, in hac propositione, quae in ordine est 24: Mollities, sodomia et bestialitas sunt peccata ejusdem speciei infimae; ideoque sufficit dicere in confessione se procurasse pollutionem. Falsitas hujus propositionis evidens est. Nam quodlibet horum vitiorum peculiari modo opponitur virtuti castita-

tis : qui modus adversus efficit objectum formaliter diversum. Ergo specie differunt inter se. Actiones enim speciem capiunt a suis objectis. Unde, si specie differant objecta, necesse est et actus ipsos, haec objecta spectantes, specie distingui. Diversitas modi cujusque peccati patens est. Nam pollutio, seu mollities impedit conjunctionem maris et feminae a natura praestitutam, ut habeatur prolis conceptio. Natura item jubet quod mas et femina sint ejusdem speciei. Et hoc tollit bestialitas. Tertio statuit natura sexum diversum. Et hunc ordinem pervertit sodomia perfecta, nempe commixtio maris cum mare, aut feminae cum femina. Quarto praescribit vasa congrua generationi. Et contra hoc facit sodomia imperfecta, seu innaturalis modus concumbendi; ut quando mas et femina congregiuntur, non servato instrumento a natura instituto ad generationem, si nempe vir cognoscat mulierem in vase praepostero. Alii autem modi monstruosi et innaturales, ut quando femina est incuba, et succubus homo, aut quando ex latere copulam habent, non semper sunt peccata mortalia; cum aliquando necessitas urgeat recedere a consueto modo concumbendi: v. g. quando homo nimis obesus est, illumque succuba sustinere mulier nequit, possunt ex latere se se agnoscere; dummodo absit periculum effundendi seminis. Praecisa necessitate, etiam hi modi semper sunt vitiosi et improbandi ad minus ut peccata venialia.

Quodnam ex his flagitiis scelestius sit? Resp. Sermo est de vitiis istis intra propriam speciem Luxuriae spectatis. Nam dubium non est, aliquod ex istis vi alicujus circumstantiae specie distinctae posse gravius fieri, ut si pollutio exerceatur cum persona sacra, induit circumstantiam sacrilegii, quemadmodum dictum est. Sistendo ergo intra fines istarum specierum gravissimum omnium scelus est bestialitas, deinde sodomia, post mollities seu pollutio, tandem inordinatus concubitus.

De pollutione voluntaria seu mollitie.

Duplex pollutio. Altera voluntaria, quae est deliberata seminis effusio. Altera involuntaria, qua, repugnante voluntate, natura semen in vigilia aut in somno effundit.

Pollutionem voluntariam esse peccatum mortale gravissimum contra

naturam, certum de fide est. Inquit enim Apostolus Paulus, I ad Cor. 6, vers. 9: Nolite errare: neque fornicarii, neque idolis servientes, neque molles . . . regnum Dei possidebunt. Idem inculcat ad Galat. 5, vers. 19. Manifesta sunt autem opera carnis, quae sunt fornicatio, immunditia, etc. Qui talia agunt, regnum Dei non consequentur.

Differt ne pollutio propriis tactibus procurata a pollutione excitata tactu mulieris dormientis, aut pueri doli incapacis? Resp. Convenit penes omnes, duo peccata committi, quando duae personae concurrunt ad pollutionem. Disputatur dumtaxat, quando una sola persona pollutitur tangendo vel feminam dormientem, aut puerum doli incapacem.

Adfirmat prima sententia, videlicet pollutionem excitatam alterius contactu specie differre a pollutione procurata propriis tactibus, atque adeo exprimendam in confessione esse hanc circumstantiam. Nam pollutio cum femina dormiente excitata, est veluti copula inchoata, ad quam ordinatur. Si femina sit nupta, virgo aut sacra, pollutio induit variam speciem. Pollutio autem propriis tactibus peracta ab his omnibus suapte natura praescindit. Ergo ejusmodi pollutiones specie distinguuntur. Accedit quod tactus impudici cum viro exerciti ordinem sexus perturbant: ergo specie differunt ab iis habitis vel cum femina vel absque alieno instrumento.

Alterra sententia negat, ejusmodi pollutiones specie distingui. Nam natura pollutionis in voluntaria seminis effusione sita est. Quod vero aut propriis, aut alienis instrumentis procuretur, de materiali, ut dicitur, se habet.

Mihi prior arridet sententia. Primo quia, dum quis pollutionem procurat confricando corpus alterius, illud pollut, templumque Dei ex parte sua corrumpit et violat. Si haec confricatio cum puero doli incapace fiat, vix separabilis est a desiderio sodomiae. Secundo quia in praxi vix haec contingere pussunt absque alterius dolo. Quare qui talis criminis reus foret, mea quidem sententia has circumstantias pandere in confessione deberet, et sigillatim exponere, an pollutio peracta fuerit cum femina vel cum viro.

Qui se pollut, si habeat delectationem morosam aut desiderium

alicujus personae sacrae conjugatae, vel affinis aut solutae, debet ne has circumstantias pandere in confessione? *Resp. Delectatio speciem capit ab objecto. Ergo, quando objecta sunt in genere moris specie diversa, delectationes quoque de iisdem objectis specie distinguantur oportet. De desideriis nulla est difficultas. Communiter fatentur omnes, debere haec in confessione explicari. Qui enim coiret cum moniali aut nupta, nedum copulam carnalem, sed etiam circumstantiam personae sacrae, aut nuptae exprimere deberet.*

Pollutio voluntaria ita ne intrinsecus mala est, ut ob nullum finem, puta servandae sanitatis, vitae, vel reipublicae, licita evadere queat? *Resp. Adfirmat communis et vera sententia. Quoniam semen humanum unice ad generationem individui, et medio individuo ad propagationem speciei ordinatum est; nullo autem modo ad propriam salutem procurandam. Porro qui voluntarie se polluit, absque copula cum muliere in case debito, ob conservandam sanitatem, semen prodigit contra finem a natura institutum. Ergo peccat. Hanc doctrinam tradit Angelicus, 2, 2, quaest. 88, art. 11 ad 3: Cibus directe ordinatur ad conservationem personae. Et ideo abstinentia cibi directe potest vergere in periculum personae. Sed coitus non ordinatur directe ad conservationem personae, sed ad conservationem speciei. Unde nec directe abstinentia coitus per continentiam vergit in periculum personae.*

Mulier quae in coitu cum marito non seminavit, peccat ne si peracto coitu, se tactibus ad seminandum provocet? *Resp. Negant Salmanticenses, loc cit. num. 29, quia talis seminatio est complementum praecedentis coitus. Quod enim immediate ante, vel post coitum fit, in ipso coitu fieri videtur. Ante coitum licet tam viro, quam feminae tactibus venerem excitare, ut simul seminare valeant, si forte unus altero tardior sit in semine emittendo. Accedit quod nimis durum esset feminae, si matrice coitu viri irritata, et valde accensa, ardorem illum perferre deberet, quin seminis effusione extinguere posset. Idem docet Sanchez, de matrim., lib., 9, disp. 17, num. 9, et 10. Nolo nunc hanc improbare sententiam ob allatas rationes.*

Pollutio voluntaria in causa peccatum ne est? *Resp. Duplex distingui pollutionis causa solet. Altera per se, et directa, quae suapte natura in pollutionem tendit, eamque infert; quemadmodum potus veneni*

ni mortalis, aut letale vulnus per se mortem inducit. Ejusmodi autem caussae per se pollutionis sunt tactus turpes in pudendis, verba valde lasciva et amatoria, cogitationes obscenae, pudendorum confricationes et attrectationes. Caussae per accidens sunt quae natura sua pollutionem non inferunt, sed pariunt quosdam effectus quibus jungi pollutio solet praeter naturae intentionem. Ejusmodi caussae sunt immoderatus cibus et potus, studium rerum venerearum, audire mulierum confessiones, equitatio, aliaeque plures actiones extra genus Luxuriae.

Caussarum istarum aliae graves sunt, aliae leves et aliae mediae. Graves sunt quae graviter pollutionem inferunt, ut sunt caussae per se; leves, quae remote ad pollutionem concurrunt, ut tactus digiti, aut manus, vel brachii feminae, aspectus ejusdem vultus, lectio curiosa, etc. Caussae mediae appellantur quae de se non inducunt pollutionem, sed quamdam efficacitatem habent ex personae dispositione, ut sunt aspectus proprii vel alieni corporis ejusdem sexus, aspectus imaginis turpis, etc. Verum ejusmodi caussas quas medias vocant, vix ego distinguere scio a caussis levibus.

Gravitas aut levitas talium caussarum, quae mediae dicuntur, non ex earundem natura absolute spectata, sed ex respectu ad personam accipi debet. Causa quae respectu Sempronii levis est, respectu Titii est gravis, et contra.

Ad quaestionem ergo propositam respondemus, pollutionem volitam in sua causa peccatum esse mortale. Quapropter qui cognoscit probabile periculum pollutionis, peccat mortaliter dum applicat causam ex qua securam pollutionem praevidet, excepto necessitatis casu; ut si, aliis medicis deficientibus, curanda mulier esset; medicus tunc, necessitate succurrendi feminae periclitanti compulsus, posset illam curare, etiam si solitus esset ex ejusmodi cura pollutionem pati: dummodo tamen actibus virtutum munitus, et potissimum fiducia in divinae gratiae subsidia roboratus ad curam accederet cum firma deliberatione non consentiendi.

Peccat ne mortaliter qui non evitat caussas per accidens parientes pollutionem? Resp. Caussae per accidens aliae sunt licitae, ut equitatio, confessionum auditio, lectio librorum ob finem comparandae scientiae, et id genus similes. Aliae sunt illicitae et mortaliter noxiae,

ut ebrietas, comestura graviter intemperans, aliaque. Quando adest justa ratio applicandi causas licitas per accidens inducentes pollutionem, nullam culpam perpetrat qui eas applicat, dummodo absit periculum consensus. Quisque enim jus habet studendi medicinae, equitandi, et cetera honesta peragendi. Ergo, etiamsi hinc sequatur pollutio praeter intentionem et absque consensus periculo, nulla culpa est. Si vero periculum consensus esset in pollutionem, tum peccaret mortaliter qui tales actiones exerceret. Quid, si nulla foret necessitas aut utilitas praefatas causas adhibendi, ex quibus praevidetur secutura pollutio, absque periculo consensus in eandem? Tum sub veniali tantum illas vitandas esse, docent Salmanticenses, tract. 26, cap. 7, punct. 5, §. 2, n. 51, Sanchez, et alii communiter. In his tamen supponitur bona fides; videlicet si quis tali positura in lecto jaceat, cubet, equitet, etc., ut nullo modo intendat pollutionem; sed haec aut commoditatis et utilitatis causa peragat (quo in casu nulla est culpa) aut quia jure suo uti velit, licet desit justa causa. Verum advertas oportet, difficillimum esse bona procedere fide eum qui, nulla omnino occurrente justa ratione aut commoditatis, aut necessitatis, similes causas adhibet, pollutionem praevidens secuturam. Quare serius examinandi isti sunt. Vix enim credibile est eos non appetere pollutionem, quam praevident secuturam ex equitatione, positura cubandi, calidorum comestura; si nullus omnino occurrat titulus aut necessitatis, aut utilitatis. Tali corporis positura quis cubat in lecto, quia id sibi commodius est, meliusque jacet et facilius somnum capit: hunc culpae non damnares. Desunt haec omnia; et nihilosecius vult hoc modo jacere tametsi praevideat futuram pollutionem: vix ego hunc a gravi culpa liberarem, ob vehementissimam suspicionem quod reapse pollutionem appetat; quamquam mentiatur iniquitas sibi, dum asserit se pollutionem non appetere.

Pollutio nocturna est ne peccatum? *Resp. Negat communis, et vera sententia: cujus rationem exhibet D. Thomas, 2, 2, quaest. 154, art. 5, sic inquit: Omne peccatum dependet ex judicio rationis: quia etiam primus motus sensualitatis non habet quod sit peccatum, nisi in quantum judicio rationis reprimi potest. Et ideo, sublato judicio rationis, tollitur ratio peccati. In dormiendo autem ratio non habet liberum judicium. Nullus enim est dormiens, qui non intendat*

aliquibus similitudinibus phantasmatum velut rebus ipsis ... Et ideo id quod agit homo dormiens, qui non habet liberum iudicium rationis, non imputatur ei ad culpam, sicut nec illud quod agit furiosus aut amens.

Pollutio nocturna est ne peccatum, si in causa praevideatur? *Reps. Triplicem pollutionis causam assignat D. Thomas, loc. cit., his verbis, quibus rem omnem in bono lumine collocat: Potest considerari nocturna pollutio per comparisonem ad suam causam: quae potest esse triplex. Una quidem corporalis. Cum enim humor seminalis superabundat in corpore, vel cum facta est humoris resolutio vel per nimiam calefactionem corporis vel per quamcumque aliam commotionem, somniat dormiens ea quae pertinent ad expulsionem huiusmodi humoris abundantis vel resoluti; sicut etiam contingit quando natura gravatur ex aliqua alia superfluitate, ita quod formantur quandoque in imaginatione phantasmata pertinentiae ad emissionem talium superfluitatum. Si igitur superabundantia talis humoris sit ex causa culpabili (puta, cum causata est ex superfluitate cibi vel potus) tunc nocturna pollutio habet rationem culpae ex sua causa ... Alia vero causa nocturnae pollutionis potest esse animalis et interior; puta, cum ex cogitatione praecedenti contingit aliquem dormientem pollui. Cogitatio autem quae in vigilia praecessit, quandoque est pure speculativa; puta, cum aliquis causa disputationis cogitat de peccatis carnalibus: quandoque autem est cum aliqua affectione vel concupiscentiae vel horroris. Contingit autem magis pollutio nocturna ex cogitatione carnalium vitiorum, quae sunt cum concupiscentia talium delectationum, quia ex hoc remanet quoddam vestigium, et inclinatio in anima, ita quod dormiens facilius inducitur in sua imaginatione ad assentiendum actibus ex quibus sequitur pollutio. Et secundum hoc Philos. dicit, I Ethic., quod in quantum pertranseunt paulatim quidam motus a vigilantibus ad dormientes, meliora sunt phantasmata studiosorum quam quorumlibet. Et Aug. dicit, XII super Gen. ad lit., quod propter bonam animae affectionem quaedam ejus merita etiam in somnis clarent. Et sic patet quod nocturna pollutio habet rationem culpae ex parte suae causae. Quandoque tamen contingit quod ex praecedenti cogitatione carnalium actuum, etiam speculativa, vel si*

sit cum horrore, sequitur in somnis pollutio: et tunc non habet rationem culpae nec in se, nec in sua causa. Tertia vero causa est spiritualis extrinseca; puta, cum ex operatione daemonis commoventur phantasmata dormientis in ordine ad talem effectum. Et hoc quidem quandoque est cum peccato praecedenti, scilicet negligentia praeparandi se contra daemonis illusiones: unde et in sero cantatur: *Hostemque nostrum comprime, ne polluantur corpora*. Quandoque vero est absque omni culpa hominis ex sola nequitia daemonis; sicut in collationibus Patrum legitur in quodam, qui semper in diebus festis pollutionem nocturnam patiebatur, hoc diabolo procurante, ut impediretur a sacra communione. Sic igitur patet quod nocturna pollutio numquam est peccatum, sed quandoque est sequela peccati praecedentis.

Peccat ne qui pollutionem in somno inceptam, et in vigilia perdurantem non abrumpit? *Resp. De pollutione consummata in somno nulla est difficultas. Quando autem pollutio, seu fluxus seminis in somno incipit, et experrecto dormiente prosequitur, dubitandi locus occurrit, evadat ne peccatum, nisi talem pollutionem homo abrumpat, impediatque. Negat communis et vera sententia. Ratio est evidens. Tota malitia pollutionis est in illius illicita procuratione. Quando igitur causa eam inducens omnino est innocens, innoxia quoque pollutio sit oportet. Fluxus spermatis suapte natura omni culpa caret, si principium illius innoxium fuerit, ut copula maritalis, aut alia physica causa, ut commotio sensuum et phantasmatum in somno. Nullo ergo modo peccat qui pollutionem in somno inceptam non interrumpit in vigilia, sed illius cursum naturalem permittit; dummodo omnis absit complacentia.*

Licitum ne est desiderare in vigilia ut in somno pollutio accidat absque culpa ob finem honestum, nempe sanitatis et concupiscentiae extinguendae? *Paucis rem concludo. Gaudere de naturae levamine secuto ex pollutione naturali in somno habita nullum est peccatum. Gaudium enim est de effectu bono. Idque docere videtur D. Thomas, loc. cit.: Si autem placeat ut naturae exoneratio vel alleviatio, peccatum non creditur. Nota cautam Angelici Doctoris phrasim. Non dicit, si placeat pollutio absolute; sed si placeat, ut, idest reduplicative, tamquam exoneratio naturae, tum peccatum non creditur. Non ait, pecca-*

tum absolute non est, sed non creditur. De desiderio futurae pollutionis nec verbum habet.

S. Antoninus, 2 part., tit. 6, cap. 5, inquit: Appetere habere pollutionem propter alleviationem naturae tantum sine peccato, idest sine hoc quod det operam, sed via naturali, non est peccatum. Haec S. Archipraesulis sententia communis est, ut videmus, penes recentiores theologos.

Sodomiae notio, ejusque enormitas.

Nefandum sodomiae scelus definit D. Thomas, 2, 2, quest. 154, art. 11, esse concubitum ad non debitum sexum, puta masculi ad masculum, vel, feminae ad feminam. Clausula ad non debitum sexum distinguit sodomiae crimen ab aliis Luxuriae speciebus. Fornicatio enim, adulterium, incestus, raptus, sacrilegium sunt concubitus viri cum foemina. Sodomia ergo est, cum masculus accedit ad masculum in vase praepostero, et femina accedit ad feminam in vase sive praepostero, sive anteriori. Differt etiam per praefatam clausulam sodomia a bestialitate, quae est coitus cum alterius speciei supposito.

Quam sit enormis et monstruosa sodomiae iniquitas, inde colligitur quod igne et sulphure etiam in hoc mundo Deus ultus est tantum scelus, ut habetur, Gen. 18: Dixit itaque Dominus: Clamor Sodomorum, et Gomorrhaeorum multiplicatus est, et peccatum eorum aggravatum est nimis. Descendam, et videbo utrum clamorem qui venit ad me, opere compleverint. Supplicium quo infandum flagitium multavit Deus, describitur, Gen. 19: Igitur Dominus pluit super Sodomam et Gomorrham sulphur et ignem a Domino de coelo: et subvertit civitates has, et omnem circa regionem, universos habitatores urbium, et cuncta terrae virentia. In ejusmodi nefandos concubitores poenam mortis quoque constituit Deus, Levit. 20: Qui dormierit cum masculo coitu foemineo, uterque operatus est nefas: morte moriantur.

Patres omnes vehementi zelo invehuntur in tantum crimen, ejusque gravitatem summam exaggerant. Sed praecipue S. Joannes Chrysostomus, hom. 14 in epist. ad Rom.

Est ne verum sodomiae crimen, si femina coeat cum altera femina? Resp. Afirmat communis et vera sententia. Quoniam tum datur

coitus contra debitum sexum, in quo proprie scelus sodomiae situm est. Sive ergo femina utatur alieno instrumento, sive secus, quando concumbit cum altera femina, etiam in vase anteriori, crimen sodomiticum perpetrat. Gravius tamen peccat, dum utitur alieno instrumento: quia tunc praeter sexum indebitum est quoque indebitum instrumentum.

Homo, cognoscens mulierem in vase praepostero, committit ne sodomiae crimen? *Resp. D. Thomas, cui major theologorum pars subscribit, docet non esse sodomiam, cujus natura posita est in concubitu inter personas ejusdem sexus. Quoties autem diversitas sexus servatur, licet non servetur debitum vas, ut in quaestione proposita contingit; committitur gravissimum crimen contra naturam, sed non sodomiticum. Deformitas quippe peculiaris est et formaliter diversa, non servare debitum sexum et debitum instrumentum, ac non servare debitum vas, debito sexu servato. Sed in sodomia non servatur debitus sexus nec instrumentum. Quando autem vir concumbit cum foemina, servat debitum sexum. Ergo vir concumbens cum foemina non committit sodomiam. At, quia non servat debitum vas, dum eam cognoscit in vase praepostero; perpetrat vitium contra naturam. Ergo est diversa peccati species.*

Circumstantiae agentis et patientis in sodomia sunt ne adeo graves, ut manifestari in confessione debeant? *Resp. Videtur probabilior sententia negans. Quoniam natura nefarii criminis sodomitici non postulat ut semen immittatur intra vas patientis; sed sat est quod agens penetret vas illud, cum in hoc congressu generatio sperari nequeat. Porro quod in tali confricatione unus sit patiens, alter agens, non videtur deformitas tanta esse, ut constituat peculiare debitum illam manifestandi. Nec refert quod agens semen etiam effundat; cum hoc ad sodomiae crimen non requiratur. Et haec opinio mihi magis arridet, eo quod in his flagitiis nefandissimis exponendis major, quoad fieri potest, servanda est brevitatis et pressa narratio; nisi evidens necessitas oppositum postulet. Quando etiam masculi se se polluant, unus incubans, succubante altero ad modum mulieris, non est necessaria haec manifestatio; dummodo nullus sit affectus ad vas praeposterum, seu ad sodomiam; sed satis est dicere, mutuo se se polluisse. Si quis tamen alterum seduxisset, scandalum istud foret manifestandum.*

In sodomiae scelere sunt ne explicandi gradus consanguinitatis et

affinitatis? *Resp.* Sermo nunc est de sodomia, sive presse sive late accepta; ita ut si sodomia proprie accepta addat circumstantiam incestus, idem dicendum sit de sodomia improprie sumpta; ut cum vir concumbit cum foemina, non servato debito vase. Prima sententia docet, sodomiam inter cognatos non esse incestum. Secunda incestum committi docet in primo et secundo, secus in tertio et quarto gradu. Tertia admittit perpetrari incestum, sed eundem in omnibus gradibus; adeo ut incestus sodomiticus in primo gradu non distinguatur specie ab incestu in quarto gradu.

Probabilior et vera sententia eodem modo discurret de copula sodomitica, ac de copula fornicaria quantum ad incestus speciem contrahendam, ita ut omnes coitus sodomitici, sive perfecti, ut inter masculos, sive imperfecti, ut inter masculum et foeminam, in vase praepostero habiti, inter personas consanguineas vel affines, in linea recta aut transversali, et inter cognatos legales, aut spirituales, addant speciem incestus. Hoc solum discrimen est, quod incestus sodomitici non sunt impedimentum ad contrahendum matrimonium. Ceterum quod contrahatur haec incestus deformitas, ratio est manifesta: quoniam aequae, immo gravius, laeditur reverentia debita inter consanguineos et affines per coitus sodomiticos, ac per coitus naturales. Ergo utrobique committitur incestus. Porro, cum Ecclesiae lege statutum sit, hanc reverentiam laedi usque ad quartum gradum, qui concedunt laedi in primo et secundo, fateri debent violari etiam in tertio et quarto gradu. Quid quod qui tactibus, osculis, amplexibus, vel pollutionibus agnoscit consanguineam vel affinem, incestus crimen incurrit? Et, quando ultra tactus, amplexus, pollutionem, addit quoque abusum nefarium indebiti vasis, incestum non contrahet? Haec omnia manifesta sunt.

Sunt ne omnes sodomiae ejusdem speciei? *Resp.* Praecisis circumstantiis, omnes sodomiae sunt ejusdem speciei, ut omnes sodomiae inter masculos vel inter foeminas. Variantur vero ex circumstantiarum diversitate, ut ex consanguinitate, affinitate, et cognatione, quemadmodum dictum est. Item, si complicitis persona sit ligata voto aut matrimonio; si interveniat violentia, oppressio, fraus; tunc ob circumstantiarum diversitatem varias sodomiae induunt species, injustitiae, sacrilegii, etc., quae omnes explicari in confessione debent.

Si quis virginem sodomitice agnoscat, non esse explicandam cir-

cumstantiam, docent recentiores nonnulli: quam opinionem probabilem judicant Salmanticenses, tract. 26, cap. 7, punct. 5, num. 99. Verum oppositum mihi dicendum videtur. Dum enim virginis corpus polluitur, deformitas peculiaris est. Si fiat in vase naturali, est stuprum; si in posteriore, erit foeditas stupro ipso eo deterior, quo deterior est concubitus posterior coitu anteriori.

Quid, si copula sodomitica cum conjugata aliena habeatur? Circumstantiam necessario manifestandam induere copulam hanc, extra disputationem est aut esse debet. Conjugatus enim, sive homo sit agens, sive foemina patiens, in concubitu sodomitico fidem conjugii frangit, carnem dividit, matrimonio injuriam irrogat. Si adulterium est divortii caussa, potiore jure conjugum separationem inducet crimen nefarium, eo quod majorem pariat infamiam et conjugem efficiat odiosiore.

De poenis in sodomitas, sive laicos, sive clericos, constitutis.

Canonicae leges excommunicationis anathemati subjiunt laicos, ut colligitur ex cap. Clerici de excessibus Praelator. In Clericos vero haec statuit: Quicumque illa incontinentia quae contra naturam est, propter quam ira Dei venit in filios dissidentiae, et quinque civitates igne consumpsit, deprehensi fuerint laborare: si clerici fuerint, dejiciantur a clero, vel ad agendum poenitentiam in monasterio detrudantur. Severius in eos animadvertit S. Pius V, in sua constitutione, quae apud Cherubinum est 27, in ordine, edita anno 1568, in qua haec habentur. Omnes et quoscumque presbyteros et alios clericos saeculares et regulares cujuscumque gradus et dignitatis, tam dirum nefas exercentes, omni privilegio clericali, omnique officio, dignitate et beneficio ecclesiastico praesentis canonis auctoritate privamus; ita quod per judicem ecclesiasticum degradati, potestati statim saeculari tradantur, ut de eis illud idem capiat supplicium quod in laicos, hoc in exitio devolutos, legitimis reperitur sanctionibus constitutum.

Incurrit ne praefatas poenas Clericus sodomita, si in concubitu semen non effundat? Resp. Erubescit atramentum, et natura ipsa horret talia proponere, et dispicere. Verum quia in examen communiter vocantur, idcirco eadem indicta relinquere, ut optabam, nequeo. Ad propositam quaestionem communior recentiorum sententia est negativa.

Nam, quando lex sub poena delictum prohibet, oportet delictum consummatum esse et perfectum, ut poenam reus subire debeat. Siquidem leges poenales stricto in sensu interpretandae sunt. Porro sodomia non est perfecta absque seminis effusione. Quamobrem, ubi hoc crimen reservatum ab Episcopo est, non est obnoxium reservationi, nisi fuerit effusio seminis.

Qui patiuntur sodomiticum concubitum, sunt ne poenis a jure latis obnoxiii? Resp. Sententia adfirmans vera est. Quoniam poenae constitutae sunt adversus sodomitas patientes ac agentes.

Qui semel aut bis perpetrat sodomiae crimen, obnoxius ne est poenis a lege statutis? Resp. Sententia negans videtur probabilior. Nam S. Pius V, licet in priori Constitutione adversus sodomitas adhibeat verbum perpetrantes, cujus significatio cadit etiam supra unicum actum, tamen in posteriore Constitutione usus est verbo exercentes, quod verbum frequentiam et repetitionem actuum, juxta communem significationem, insinuat: qui enim actum aliquem elicit cujusque artis, talem artem exercere minime dicitur. Confirmat hanc sententiam Martinus Navarrus, in Manuali, cap. 17, n. 249, ubi testatur, Gregorium XIII sibi asseruisse, data opera verbum exercentes insertum fuisse posteriori Constitutioni, et substitutum prioris Constitutionis verba perpetrantes. Heinc infert: Ideoque arbitror tantum comprehendere eos qui quasi ex usu continuato id exercent. Extrema vitanda sunt. Qui semel aut bis ex passionis impetu et occasionis occurso labitur, mea sententia non est poenarum severitate multandus. Ceterum neque expectanda est continuata tanti criminis confessio. Crimen est bono communi directe infestum. Cancer est suapte natura serpens. Si sodomita deprehendatur puerorum aut sociorum seductor; si peculiaris pravitas, et ad vitium pronitas impotens, et effrenis appareat, post secundam aut tertiam vicem supplicio supponendus est. Praeferendum est privato commune bonum. Leges poenales benigne interpretandae sunt, quoties clementia in reum non sit saevitia in innocentes, et quoties fontis malitia in ipso sistat ac non propagetur. Ceterum, quando lues aliquorum immaniter alios inficiat, vel inficere possit, tum fontes severe corripiedi, atque puniendi sunt, ut clementia et justitia exerccatur erga innocentes, quorum ratio semper habenda est, antequam scelesti et praevaricatores absolvantur.

Clericus, reus peccati bestialitatis, incurrit ne poenas latas in sodomitas? *Resp. Adfirmant non pauci: quia lex poenalis ab uno ad alium catum extendi debet, quando eadem utriusque ratio sit; et non comprehensus in lege sit gravior illo expresse in lege contento. Idque habetur in Glossa ad cap. 1, de tempor. ordinand. lib. 6. Sed contraria sententia probabilior est. Nam odia restringenda, ampliandi fautores sunt. Et quamquam leges praeceptivae reipsa extendantur ad alios casus non expressos, quando eadem urget ratio; tamen legibus poenalibus minime id congruit. Quoniam illae a ratione, quae honestatem spectat, pendent; hae a voluntate legislatoris. Utiq; ratio punienda crimina praescribit; at poenarum qualitatem non definit. Sola est legislatoris voluntas, quae unam prae alia poenam imponit, respectu semper habito ad criminis enormitatem. Accedit quod in proposita quaestione non eadem, sed diversa omnino ratio est. Nam bestialitatem inter et sodomiam magna est dissimilitudo. Ad hanc homines proni sunt; secus ad illum, a qua horror complicitis diversae speciei retrahit.*

De bestialitate.

Bestialitas est concubitus cum individuo alterius speciei. Crimen istud horrendum non variatur juxta diversas animalium species, sed unicum est specie infima: sive enim coitus sit cum asina, sive cum equa aut vacca, est eodem modo contra naturam.

Ad peccatum bestialitatis revocari solet concubitus cum daemone, quia scilicet est coitus cum individuo alterius speciei, immo alterius generis. Praeter tamen crimen bestialitatis accedit scelus superstitionis: siquidem concubitus cum daemone societatem cum illo prodit; societas autem hac superstitionis crimen includit. Quapropter in hoc concubitu, quocumque modo se gerat daemon, sive sit succubus ad modum mulieris, sive incubus ad modum viri, semper sunt duae malitiae speciei diversae. Accidere aliae circumstantiae possunt. Nam, si quis eum daemone, sub specie viri apparente, affectu sodomitico concumbat; erit tertia, praeter duas recensitas, malitiae species. Si sub specie affinis, consanguineae aut alienae uxoris appareat; tunc erit crimen adulterii vel incestus.

Bestialitatis crimen excedit omnia alia flagitia contra naturam, eo quod prae omnibus recedat ab ordine rationis. In ipsa antiqua lege morte plectebatur. Qui cum jumento et pecore coierit, morte moriatur: pecus quoque occidite. Mulier quae succubauerit cuilibet jumento, simul interficietur cum eo: sanguis eorum sit super eos. Levit. cap. 20.

De remediis adversus Luxuriam.

Primum remedium libidinis est seria ejusdem gravitatis meditatio. Ob Luxuriae flagitium universum humanum genus, octo servatis personis, aquarum diluvio olim submersum fuit. In hoc tam immani atque horrendo supplicio gravitatem libidinis, quae ejusdem causa fuit, quisque dignoscere et meditari valet ut sibi caveat. Duo sunt in hoc vitio notanda, ejus universalitas et ejus malitia. Omnis quippe caro corruperat viam suam super terram ... Finis universae carnis venit coram me: repleta est terra iniquitate a facie eorum, et ego disperdam eos cum terra, Gen. 1. Homines qui nunc incolunt mundum, ejusdem naturae sunt cum illis qui aquarum diluvio perierunt. Idem libidinis aestus, eadem ad malum pronitas, eadem carnis rebellio et concupiscentiae coluctatio adversus spiritum. Quod si Luxuriae effectus meditari velis, animo tibi propone duos praestantissimos viros in Scriptura divina commemoratos. David Rex sanctus et virtutibus omnibus ornatus, adultério perpetrato, universam virtutum supellectilem exiit et crudelis naturae indolem induit. Uriam quippe familiarem suum, atque de se optime meritum, postquam illius deturpavit thalamum, dolo et fraude interficiendum curavit. Salomon sapientiae fons et virtutum ac innocentiae exemplar, mulierum lenociniis captus, vel ipsius Dei cognitionem abjecit, et in idolatriam lapsus est. In his duobus praestantissimis viris, mentis caecitatem, cordis durtiem, animi immanitatem, aliorumque malorum cladem, quam libido parit, contemplari cuique pervium est. Si enim tam eminentes viri in exemplum omnium saeculorum prolapsi sunt; quid homunciones virtutibus destituti, vitii inquinati, mente et spiritu infirmi, atque propriae carnis, gulae, iraeque mancipia, triumphos inter familiares effrontium feminarum congressus jactant?

Secundum itaque, et omnium in hac materia validissimum, remedium est fuga mulierum, chorearum, theatrorum, comoediarum. Hoc est

remedium quod Scripturae et Patres omnes inculcant ; Ecclesiast. 42 : In medio mulierum noli commorari. De vestimentis enim procedit tinea, et a muliere iniquitas viri. Melior est iniquitas viri quam mulier benefaciens, et mulier confundens in opprobrium. Emphasis est, quae vim mulieris ad seducendum humanum cor exprimit. Lenocinia mulieris etiam piae et benefacientis periculosiora sunt consortio hominum vel improborum. Idem dixerat superius, cap. 9 : Speciem mulieris alienae multi admirati, reprobi facti sunt : colloquium enim illius quasi ignis exardescit. Cum aliena muliere ne sedeas omnino, nec accumbas cum ea super cubitum : et non altereris cum illa in vino, ne forte declinet cor tuum in illam. Plura alibi ex Patribus, et Scripturis in hunc finem congressi, quae, ne repetam, praetereo.

Quam sit haec teterrima libidinis pestis diffusa, quae nec Regum purpuras timet, nec squallorem aspernatur mendicantium, ut alicubi Hieronymus ait ; sed cujusque status, sexus, professionisque personas aggreditur, inquinat, et majorem partem absumit, experientia testatur. Nemo est qui ignis istius flammam non sentiat : omnesque intimam concupiscentiae rebellionem lugent, deplorantque tentationum vehementiam, occasionum frequentiam exagitant.

Tertium remedium est victus sobrietas, vestitus modestia, otii exilium. Scripturae sacrae admonent crapulam et ebrietatem Luxuriae esse sentinam. Propheta Ezechiel, cap, 16 : Ecce haec fuit iniquitas Sodomae sororis tuae, superbia, saturitas panis, et abundantia, et otium ipsius, et filiarum ejus. Et Salomon, Prov. 6 : Luxuriosa res vinum. Et D. Paulus ad Ephes. 5 : Nolite inebriari vino, in quo est Luxuria. Tertullianus, lib. de jejuniis : Appendices gulae lascivia atque Luxuria. D. Hieronymus, lib. 11 adversus Jovinianum : Esus carniū, et potus vini, ventrisque saturitas seminarium libidinis est. D. Gregorius de cura pastoralis, part. 3, admon. 20 : Plaurumque edacitas usque ad Luxuriam pertrahit : quia, dum satietate venter extenditur, aculei libidinis excitantur. Venter proximus est genitalibus : dum ille repletur, haec foras emittunt redundantes falacesque humores. Vestium luxus, exquisitus ornatus, vanaeque pompae ad libidinem provocant. Modestia contra vestium, et demissus incessus, animi redolet, et fovet castimoniam.

Remedium quartum est vigilans oculorum sensuumque omnium custodia. Ecclesiasticus, cap. 9: Virginem ne conspicias, ne forte scandalizeris in decore illius . . . Averte faciem tuam a muliere compta, et ne circumspicias mulierem alienam.

Quintum remedium est aversio ab obscenis, seu imaginibus, librisque impudicis, qui Romanzi vulgo vocantur. Foedissima libidinum irritamenta obscenas imagines pronuntiant omnes. Sanctus Augustinus, l. 1 Confessionum, cap. 16, ait: Ita vero non cognosceremus verba haec, imbrem aureum, et gremium, et fucum, et templa coeli, et alia verba, quae in eo loco scripta sunt; nisi Terentius induceret nequam adolescentem, proponentem sibi Jovem ad exemplum stupri, dum spectat tabulam quamdam pictam in pariete, ubi inerat pictura haec: Jovem quo pacto Danaae misisse ajunt in gremium quondam imbrem aureum, fucum factum mulieri. Et vide quemadmodum se concitat ad libidinem, quasi coelesti magisterio. At quem Deum? inquit Qui templa coeli summo sonitu concutit. Ego homuncio id non facerem? Ego vero illud feci ac libens. Petulcus hic adolescens tabellam contemplan, quae Jovem in Danaae gremium e coelo delapsum per aureum imbrem referebat, ad explendam libidinem incitatum se sensit; ac de suo scelere gloriabatur, quasi Deum imitatus fuisset. S. Patriarcha Chrysostomus daemones assidere obscenis picturis docet, ut potentius spectatoribus illudant, eosque fascino. Haec enim scribit in Psal. 113: Daemon autem budae quoque figurae assidet. Et nunc quidem statuæ sunt imagines fornicationis, nunc insani in masculos amoris. Quid enim sibi vult Aquila? Quid vero Ganymedes? Quid Apollo, qui virginem persequitur? Quid aliae execrandae figurae? Ubique libido, ubique Luxuriae nefariorum concubituum, et insanientium amorum statuæ ubique cernuntur. Statuæ enim, et festa, et publici conventus, et initia, ac mysteria turpissimarum rerum judicia sunt, et momenta, ac documenta.

Ab his ergo imaginibus avertendus aspectus, tamquam a nefariae libidinis irritamentis. Crimina gravissima perpetrant familiarum domini, qui has foedas tabellas aut igne non concremant, aut ab christiani pictoris penicillo reconcinnari non faciunt ad modestiae christianae formam.

Non minus libidinem concitant libri amatorii, seu vulgo Romanzi,

poetaeque lascivi. Inimanius prae ipsis lascivis picturis saeviunt in animarum perniciem ejusmodi infames libelli, daemone sane instigante exarati. Istorum scriptores in fronte signum aeternae reprobationis produnt. Sunt quippe diaboli doctores et ministri ad castissimos mores inquinandos, animasque aeternum perdendas. Istorum librorum lectio, ceu animarum venenum et facinum, devitanda est. Tabellarum venerem referentium aspectus sensus commovet et phantasmata concitat: at facilius elabitur. Turpissima libellorum theoremata, conciones, mutua alloquia, artis amatoriae exquisitae fraudes, cordis humani obsidendi viae, veneris excitandae regulae et cetera omnia quae in praefatis libellis foedissima eloquentia traduntur, altius animo insident, et vehementius multo ad libidinem pertrahunt. Quare summo studio, et vigilantia ab istorum librorum lectione custodiendi adolescentes sunt. Qui vero hos libros flammis dare recusant, ab altari et sacramentis omnibus arcendi sunt, tamquam indigni. Nec audias illorum excusationes, qui hos libros amatorios, seu romanzos, modestos, castosque effutiunt. Sunt utique alii aliis turpiores, nefundioresque, si verba, phrasesque expendas. Si vim concitandae veneris, amoremque libidinosum accendendi consideres, illi frequenter praestant qui lutum venenosum fuce illitum, verborumque minus turpium calamistro obtegunt. Peccant itaque bibliopolae, qui hos libros vendunt, typographi qui eosdem imprimunt, revisores qui eosdem approbant, ut in lucem edantur.

Hactenus remedia designavimus, quae occasionum et periculorum morbi hujusmodi contrahendi fugam suadent. Nunc exhibenda nonnulla remedia, quae intus vires augent, animam roborant et rebelles subigunt appetitiones. Istius generis autem primum remedium est carnis compressio jejuniorum, et abstinentiae moderatae severitate. Crapulae, intemperantiae, et ebrietatis declinatio quemque vel ethnicum hominem adstringit. Virtus autem abstinentiae, qua caro spiritui subjiciatur, ut christiana castitas excolatur, christianos decet. Humiliatio vero, et superbiae depressio adeo necessaria est, ut Deus in hoc infame crimen prolabi saepe permittat vel ipsos castos superbia tumentes. Exagitanda ergo concupiscentia est tum humilitione, tum assidua occupatione, tum corporis maceratione, animique meditatione, ut amatoris rebus vacandi tempus non supersit. Opportuna est historiam quam narrat Hieronymus,

epist. 4 ad Rusticum: inquit enim: Graecus adolescens erat in coenobio, qui nulla abstinentia, nulla operis magnitudine flammam poterat carnis extinguere. Hunc periclitantem Pater monasterii hac arte servavit. Imperavit cuidam viro gravi, ut jurgiis atque conviciis insectaretur hominem; et post irrogatam injuriam, primus veniret ad quaerimoniam. Vocati testes pro eo loquebantur qui contumeliam fecerat. Flere ille contra mendacium, quod nullus crederet veritati. Solus pater defensionem suam callide opponere, ne abundantiori tristitia absorberetur frater. Quid multa? Ita annus ductus est: quo expleto interrogatus adolescens super cogitationibus pristinis; an adhuc molestiae aliquid sustineret: Papae, inquit, vivere mihi non licet, et fornicari libeat?

Secundum generis hujus remedium est jugis oratio, novissimorum humilis et seria meditatio. Memorare novissima tua, mortem, judicium, infernum, paradisum, et non peccabis. Inquit enim Auctor Libri Sapientiae, cap. 8: Et ut scivi quoniam aliter non possum esse continens, nisi Deus det, et hoc ipsum erat sapientiae scire cujus esset hoc donum: adii Dominum, et deprecatus sum illum. D. Paulus II ad Corinth. 12: Et, ne magnitudo revelationum extollat me, datus est mihi stimulus carnis meae, angelus satanae, qui me colaphizet. Propter quod ter Dominum rogavi, ut discederet a me: et dixit mihi: Sufficit tibi gratia mea: nam virtus in infirmitate perficitur. Lubet nonnulla transcribere ex iis quae scribit Hieronymus, epist. 12 ad Eustochium de semetipso: O quoties ego ipse in eremo constitutus, et in illa vasta solitudine, quae exusta Solis ardoribus horridum praestat monachis habitaculum, pulabam me romanis interesse deliciis! Sedebam solus, quia amaritudine repletus eram. Horrebant sacco membra deformia, et squallida cutis situm Ethiopicae carnis obduxerat. Quotidie lacrymae, quotidie gemitus, et si quando repugnantem somnus imminens oppressisset, nuda humo vix ossa haerentia collidebam. De cibis vero, et potu taceo, cum etiam languentes monachi atque frigida utantur, et coctum aliquid accepisse Luxuria sit. Ille igitur ego, qui ob gehennae metum tali me carcere ipse damoaveram, scorpionum tantum socius et ferarum, saepe choris intereram puellarum. Pallebant ora jejuniis, et mens desideriis aestuabat in frigido corpore, et ante

hominem sua jam carne praemortuum, sola libidinum incendia bulliebant. Itaque omni auxilio destitutus ad Jesu jacebam pedes, rigabam lacrymis, crine tergebam, et repugnantem carnem hebdomadarum inedia subjugabam. *Huc animum intendant nostri temporis heroes, qui in medio muliercularum, quas heroinas vocant, lilium castitatis illibatum servare se jactant; seque cupediis, epulisque selectioribus repletos, inter muliebria lenocinia carnis stimulos sentire pernegant. Nullo suffunduntur pudore, se Apostolo Paulo, et sanctissimis viris praeferentes ut liberius suis laxare oblectamenti habenas valeant.*

Ultimum atque saluberrimum remedium est piorum librorum lectio sacramentorum frequentia sub pio, docto et prudenti confessario, qui animarum zelo flagret. Labet isthuc transcribere quae habet eximius pietate ac doctrina Cardinalis Toletus, lib. 5, cap. 13, num. 10, ubi remedia assignat contro peccatum pollutionis, quod eo est frequentius, potissimum in adolescentibus, quo est enormius. Inquit ergo: Est autem hoc peccatum difficilissimae emendationis, quia occasio fere semper est cum homine: est adeo universale, ut crediderim maximam partem damnatorum hoc infici peccato. Vix puto asse aliud efficax remedium, nisi frequentissimam confessionem cum uno eodemque confessario, ut fiat ter in hebdomada, si fieri possit. Est enim hoc sacramentum maximum fraenum: et qui hoc non utitur, non sibi promittat emendationem, nisi per miraculum a Deo factum aut rarissimum privilegium. In corpore morbis sanandis nihil proficiunt medicinae vel saluberrimae, nisi aegrotus a cibis noxiis abstineat. Ita in morbis animae accidit. Frequens confessio sub eodem ministro docto, pioque remedium est veneri subjugandae quammaxime idoneum, efficacissimumque, si prius omnia pericula removeantur. Diversi sexus personae veluti mortalis naufragii scopuli devitentur; et cetera quae indicavimus, non negligantur: atque tum confessionis frequentia optatos pariet fructus.

Vedi le voci **ABBRACCIAMENTI**, tom. 1, pag. 35.

ADULTERIO,	• 1,	• 115.
ASSOLUZIONE,	• 1,	• 344.
BALLO,	• 2,	• 453.
DEBITO CONJUG.,	• 8,	• 503.
RATTO, SACRILEGIO,	ec.	

APPENDICE

SOPRA LA LEGGE NATURALE



CAPITOLO PRIMO.

Quando Iddio per la sua bontà si determinava alla creazione, quando la effettuava colla sua potenza, Egli era necessariamente diretto dalla sua infinita sapienza. La sapienza consiste in due cose: nei fini che essa si propone, e nei mezzi che impiega per giungervi. Questi mezzi che Dio somministra alle sue creature per far loro conseguire il fine, al quale le ha destinate, sono quelle leggi che Egli loro impone. Ogni legge, sia di qualunque genere, è un mezzo per il quale un essere è diretto verso il suo fine. Tal è la nozion generale della parola Legge; presa nel suo senso più stretto. La si applichi a tutte le specie di Leggi, e se ne riconoscerà l'aggiustatezza. Nell'ordine fisico le Leggi del corso degli astri, della vegetazione, della organizzazione, ecc., sono i mezzi pei quali, le piante, le sostanze animali sono condotte alla loro destinazione. Nell'ordine civile, le Leggi sono i mezzi che fanno tendere i cittadini al bene della società. Lo stesso deve dirsi nella letteratura delle Leggi della grammatica, della eloquenza, ecc. Esse hanno per oggetto di dare allo scrittore la purità della lingua, all'oratore il talento di persuadere. Nell'ordine morale pure le Leggi sono quei mezzi dati all'essere suscettibile di moralità per farlo arrivare al fine, per cui è stato creato.

Questa nozione della Legge in generale è conforme a quella che ci dà S. Tommaso. Secondo questo grande dottore, l'ordine della divina Sapienza, con cui dirige tutto verso un fine conveniente, ha forza di Legge. In conseguenza, la Legge eterna egli la definisce la ragione della divina Sapienza, in quanto che essa dirige tutte le azioni e tutti i movimenti. *« Ratio divinae Sapientiae, moventis omnia ad debitum finem obtinet rationem Legis. Et secundum hoc, Lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae Sapientiae, in quantum est directiva*
1^o l. XII.

omnium actionum et motionum, » 1, 2, *quaest.* 83, *art.* 1. Secondo Montesquieu « le Leggi sono i rapporti necessarii, che derivano dalla » natura delle cose, ed in questo senso tutti gli esseri hanno le loro » Leggi, » *lib.* 1, *cap.* 1. « Vi è una ragione, prosegue egli, primitiva ; » e le Leggi sono i rapporti che si trovano fra essa ed i differenti es- » seri, e i rapporti di questi diversi esseri tra di loro. Dio ha rap- » porto con l'universo come creatore e come conservatore. Le Leggi, » secondo le quali Egli ha creato sono quelle secondo le quali Egli » conserva. Egli agisce secondo queste regole, perchè le conosce, » perchè le ha fatte, perchè hanno rapporto con la Sapienza e con » la Potenza. » Questa nozione dell' autore dello Spirito delle Leggi non contraddice la nostra, anzi molto vi si avvicina. I mezzi dati dal Creatore per arrivare ad un fine hanno certamente dei rapporti e con quello che li somministra e con l'oggetto per il quale li somministra e cogli esseri ai quali li somministra.

La suprema Sapienza, destinando le sue creature di diversa natura a fini differenti, è cosa conseguente che Egli non debba farle tendere tutte alle loro destinazioni per gli stessi mezzi, oppure (locchè è la stessa idea resa con altri termini,) che Egli non debba dare a tutte loro le medesime Leggi. Ogni specie deve avere le sue proprie Leggi analoghe alla sua natura e adattate al suo fine. Noi conosciamo una prima distinzione generale degli esseri in due classi; gli uni fisici, inerti, privi di attività, coi quali, poichè sono puramente passivi, fanno d'uopo delle Leggi che li necessitano: gli altri di natura spirituale, dotati d'intelligenza, di attività, di volontà, di libertà, che non possono essere diretti da Leggi necessitanti. Vi sarebbe contraddizione nei termini, e, per conseguenza, ripugnerebbe alla Sapienza divina, se tali esseri fossero sottommessi alla necessità. Essendo liberi non possono essere necessitati; se fossero necessitati non sarebbero più liberi. Le Leggi che dirigono gli esseri spirituali devono dunque essere differenti da quelle che muovono gli esseri fisici. Devono impegnarli senza costringerli, e nel far loro un dovere della osservanza, lasciar loro la libertà della infrazione. Questo è quello che si chiama l' obbligazione, di cui tra poco spiegheremo la natura.

In questa distinzione di esseri, per me non vuolsi comprendere

la specie delle bestie, che può essere considerata come una classe intermedia fra l'uomo e gli esseri puramente fisici. Eccone la ragione; sono le espressioni di Montesquieu, che io trascrivo. « Non si sa se le » bestie sieno governate dalle Leggi generali del moto o da una mo- » zione particolare. Comunque siasi, desse non hanno con Dio alcun » rapporto, cui tengono insieme scambievolmente o con sè stesse. Per » allettamento del piacere, elleno conservano la loro specie ed il loro » essere particolare. Obbediscono a delle Leggi naturali, perchè sono » unite dal sentimento: non conoscono leggi positive, perchè non so- » no unite dal conoscimento. » *Spirito delle Leggi*, 6, 1, cap. 1.

Non parliamo qui che di quelle Leggi date all'essere ragionevole e libero. Quelle dietro le quali i corpi sono mossi, appartengono alla fisica e sono straniere al nostro argomento. Molti autori pensano che le Leggi dettate all'uomo sieno le sole che devono essere chiamate così, e che impropriamente si dà il nome di Leggi ai principii che regolano i movimenti dei corpi. Questa è una questione puramente grammaticale, che non merita che ci arrestiamo sopra di essa.

I filosofi, ed i giuriconsulti danno della Legge che regge gli uomiai diverse definizioni, le quali nel fondo rivengono a un dipresso lo stesso. Ci sembra che si possa adottar questa, che è la più comune: « La Legge è un precetto generale, permanente e giusto dato e pub- » blicato pel bene della società dal Superiore, che ha diritto di reg- » gerla sotto la sanzione sia di ricompensa, sia di castigo. »

La Legge è un precetto, locchè la distingue dal consiglio, cui l'uomo è padrone di seguire o di rigettare.

La Legge è un precetto generale; locchè la distingue ancora dai comandi particolari dati ad alcuni individui. « *Jura non in singulas personas, sed generaliter constituuntur,* » *Leg. 8, et de Legibus*. Essa può per altro non concernere che alcune classi della società. Tali sono le ordinanze militari, quelle sopra le tutele, ecc.

La Legge è un precetto permanente, e non un ordine transitorio dato per l'interesse del momento.

La Legge è un precetto giusta, nè bisogna intender per questo che i sudditi abbiano diritto di esaminare e di giudicare la giustizia della Legge. Questo significa solamente, che essa non deve prescri-

ver niente che sia contrario alla giustizia. « *Quod autem jure fit, juste fit: quod autem fit injuste, nec jure fieri potest. Non enim jura putanda sunt vel dicenda, iniqua hominum constituta: cum etiam ipsi jus esse dicant quod de justitiae fonte manaverit.* » Sant'Agostino, *de Civit. Dei*, l. 19, c. 21. Soltanto nel caso di una contraddizione evidente alle Leggi di un ordine superiore i sudditi possono e devono sottrarsi dall'osservanza. Non vi è altro che l'obbedienza alla Legge di maggior autorità, la quale renda legittima l'infrazione della Legge di un ordine inferiore. Si può dir anche che la Legge deve essere giusta, considerandola nella sua causa, cioè a dire, che deve emanare dalla legittima autorità.

La Legge è data per il bene della società. Quelle Leggi stesse che sono relative ad alcune classi particolari, hanno per loro scopo il bene generale, al quale mirano queste classi. Non bisogna neppure per altro concludere da questa condizione della Legge, che i sudditi abbiano diritto il giudicarne l'utilità. Tocca al Legislatore il conoscere e giudicare il rapporto della sua Legge con il bene generale.

La Legge per obbligare deve esser pubblicata. Non si è tenuto osservare quei precetti che non si conoscono. « *Leges sacratissimae quae costringunt hominum vitas intelligi ab omnibus debent, ut universi, praecepto earum manifestius cognito, vel inhibita declinent vel permissa sectentur.* Cod. tit. 13, de Legib. et constit., lib. 9.

La sanzione, sia di pene, sia di ricompense entra parimenti nella nozion della Legge. La Legge deve per impegnare alla sua osservanza propor dei motivi abbastanza possenti per determinare la volontà. Ora tutti i motivi moventi gli uomini si riportano a questi due punti; al desiderio del bene e al timore del male. La Legge dunque deve presentare a quelli a cui essa comanda, o questi due motivi, o, almeno, l'uno dei due.

Finalmente la Legge deve esser portata dal superiore, che ha diritto di reggere la società. Da uguale ad uguale non vi può esser luogo a precetti; non si posson dar che consigli. Un superiore particolare non può dar ordini che all'individuo che gli è soggetto. Il padre non può comandare che a suoi figliuoli; il padrone, che a' suoi servi. La Legge avendo per oggetto la società, non può emanare che

da quello ch'è il superiore di tutta la società e che ha autorità sopra di essa.

Qui si domanda qual è il fondamento dell' autorità legislativa. Convien distinguere questa autorità in Dio e negli uomini. L' autorità tra gli uomini può venire da molte cause differenti; dalla convenzione comune, ossia espressa, ossia tacita; dalla conquista, ecc. Non abbiamo da esaminare le questioni che nascono su questa materia: sono esse straniere al nostro soggetto.

Per rapporto a Dio la risposta alla questione del fondamento della sua autorità legislativa è nella nozione che abbiamo data della Legge in generale. Dio determinandosi a creare degli esseri, non può, nè crearli senza un qualche fine, nè destinarli ad un fine senza somministrar loro per giungervi quei mezzi che sono altrettante Leggi. Il suo potere di dettar delle Leggi agli esseri ragionevoli, come anco quello d' imporne alle creature fisiche, è dunque per noi la conseguenza della sua suprema Sapienza, che non può creare senza un fine e senza i mezzi. Perciò lasciando da parte i diversi sistemi, i quali, al parer nostro, imbrogliano la questione assai più di quello che la decidano, diciamo che Dio, in virtù della sua potenza di creare, e in virtù della sua sapienza di ordinare, ha il diritto di dare dei precetti agli esseri intelligenti e liberi, di intimarli loro, di munirli di pene e di ricompense; diciamo che questi precetti hanno, in conseguenza, tutti i caratteri di Leggi; caratteri interiori, la giustizia e l' utilità, poichè emanano da Dio; caratteri esteriori, la promulgazione e la sanzione.

Dal diritto di darci delle Leggi risulta per noi l' obbligazione di osservarle. Il diritto di comandare e l' obbligazion d' obbedire sono due idee correlative; l' una importa necessariamente l' altra. Senza diritto non vi è obbligazione; non può esservi se non violenza o costringimento; senza obbligazione il diritto è illusorio, si riduce a niente, diventa nullo. Si tratta di esaminare la natura e il fondamento della obbligazione.

La parola obbligazione, come anco la parola Legge, viene dalla parola legare. Vi è tra i significati di questa parola, rapporto al fisico ed al morale, un' analogia, perchè dalla Legge risulta un legame

morale, che attacca i sudditi all'osservanza, e che forma in essi quello che si chiama obbligazione, *ligatio* da legame per una causa. Questo legame consiste in questo, che quello a cui la Legge è dettata non può infrangerla senza rendersi reo, e senza privarsi delle ricompense che la Legge promette, e senza sottomettersi ai castighi minacciati dalla medesima. Perciò la Legge lascia all'uomo la sua libertà, benchè gliene prescriva l'uso; obbligandolo non lo necessita nè lo costringe; e benchè coi più possenti motivi essa leghi la di lui volontà all'osservanza, non gli toglie per questo il potere della infrazione.

Si distingue la Legge primieramente in due specie; in Legge naturale e in Legge positiva, ossia scritta. « *Lex autem gemina est; naturalis et scripta: naturalis in corde, scripta in tabulis. Omnes ergo sub Lege, sed naturali,* » S. Ambrogio, *de Fuga, sec. cap. 3, n. 15.*

La Legge naturale si chiama così per due ragioni, primieramente perchè è una emanazione, una conseguenza, e si potrebbe anche dire una parte della natura dell'essere ragionevole e libero, in seguito perchè è notificata e promulgata all'uomo dai suoi soli punti naturali, e perchè una pubblicazione esteriore non gli è assolutamente necessaria. Noi diciam bene che essa viene da Dio, ma Dio l'ha attaccata alla nostra natura, ed appunto col mezzo della ragione che ha posta in noi Egli ci fa conoscere quest'ordine morale cui Egli comanda di eseguire e proibisce di turbare. « *Lex est ratio summa insita in natura, quae jubet ea quas facienda sunt, prohibetque contraria. Eadem ratio, cum est in hominis mente confirmata et confecta, Lex est,* » Cicerone, *de Legibus, lib. 6, cap. 6.*

Alcuni dottori distinguono la Legge naturale e la Legge eterna. Ma è chiaro che questa, almeno relativamente a noi, è una distinzione puramente mentale. È la medesima Legge riguardata in due maniere. Essa è eterna in Dio, naturale nell'uomo.

La Legge scritta o positiva è quella che è emanata dall'autorità del legislatore; e che è pubblicata da lui esteriormente. La si distingue in due classi. La prima è la Legge divina, ossia la rivelazione data esteriormente da Dio; la seconda, la Legge umana, sia la religiosa che ha per oggetto la salute dell'anima, sia la civile dettata per il bene della società politica.

Per provare la esistenza della Legge naturale, noi andiamo a stabilire la realtà delle tre parti, del precetto divino, della sua sanzione e della sua promulgazione. Questa sarà la materia dei tre capitoli seguenti.

CAPITOLO SECONDO

Precetti della Legge naturale.

Due verità dimostrano la realtà dei precetti naturali; la prima è che esiste essenzialmente un ordine morale, e che è nella natura dell'essere ragionevole e libero, che vi siano delle cose moralmente buone ed altre moralmente cattive: la seconda che Dio autore di questo ordine ne prescrive l'osservanza, ed erige in comandamento la distinzione del bene e del male, ordinando di praticar l'uno e di schivar l'altro.

ARTICOLO PRIMO.

Esistenza dell'ordine morale, ossia differenze essenziali del bene e del male morale.

Io riunisco queste due idee, l'ordine morale e la differenza del bene e del male perchè tutte e due vengono a significare lo stesso. Questa differenza è quella che costituisce l'ordine morale. Potendo le nostre azioni esser buone, o cattive, questa è la ragione per cui sono suscettibili di moralità. Se il giusto e l'ingiusto fossero finzioni della nostra immaginazione, non vi sarebbe morale nel mondo. Perciò provare che vi è un ordine morale essenziale, è lo stesso che provare che il vizio differisce essenzialmente dalla virtù, e reciprocamente lo stabilire la differenza della virtù dal vizio, è lo stesso che stabilire la realtà dell'ordine morale.

Molte prove si adducono di questa gran verità. Noi pensiamo che possono esser riportate a tre punti principali; che sono, l'istinto morale, la ragione e il consenso universale.

Prima prova. Noi abbiamo in noi stessi due sentimenti, due istinti, tutti due naturali, benchè differenti di natura. L'uno è istinto fisico, che il nostro benefico autore ha posto dentro di noi per avvertirci

dei nostri bisogni, con un sentimento più sicuro e più pronto della riflessione. Cosa sarebbe di noi se bisognasse sempre ragionare, e mettere in comparazione le ragioni pro e contro, il mangiare, il bere, il dormire? Il sentimento dei nostri bisogni più imperioso di tutti gli argomenti, tronca tutte le difficoltà, sopprime ogni lentezza. L'altro sentimento è l'istinto morale. Questo è un movimento naturale, che si fa senza riflessione, e prima che abbiamo il tempo di farne dare l'approvazione a certe cose come buone e lodevoli, e la nostra disapprovazione ad altre come biasimevoli e cattive. « *Nisi esset nobis natura insitum id quod justum est judicandi, numquam Salvator diceret: Quare autem et a vobismetipsis, non quod justum est judicatis,* » Origene in S. Luca, homil. 35, init.

« *Est gitor Lex quae non scribitur sed innascitur; non aliqua percipitur lectione, sed proflo quodam naturae fonte in singulis exprimitur, et humanis ingeniis hauritur; quam debuimus vel futuri iudicii metu servare, cujus testis conscientia nostri tacitis cogitationibus apud Deum ipsa se prodit; quibus vel redarguitur improbitas, vel defenditur innocentia,* » Sant'Ambrogio, epist. 73, n. 5.

« *Simulque dat intelligentia, quod etiam absque praecepto naturali sensu debemus intelligere quae recta sunt,* » S. Girolamo, comment. in Jerem., lib. 11, cap. 5.

« *Habemus enim alium interioris hominis sensum isto longe praestantiorum, quo justa et injusta sentimus, justa per intelligibilem speciem, injusta per ejus privationem. Ad hujus sensus officium non acies pupillae, non foramen auriculae, non spiramenta narium, non gustus, non olfactus, non ullus corporeus tactus accedit. Ibi me, et esse, et hoc nosse certus sum; et haec amo, atque amare me certus sum,* » Sant'Agostino, de Civ. Dei, lib. 11, cap. 27, n. 2.

« *Ostendit Legem naturae cordibus inscriptam, et conscientiae, tum accusationem, tum defensionem veritate, ornatam,* » Teodoreto, in epist. ad Rom., cap. 11, vers. 15. Questo istinto al pari del fisico ci è stato dato dal nostro Creatore. Il suo soggetto è di farne conoscere il vizio e la virtù per mezzo di un sentimento più pronto e più universale della riflessione. Molte persone sono di una grossezza tale, che le rende incapaci di sviluppare le idee, che esige il ragionamento.

Molte altre sono di una leggerezza, di una negligenza tale, che non permettono loro di usare riflessioni seguite. Finalmente qual sarebbe la forza del freddo e lento ragionamento contro l'impulsione viva e subitanea delle passioni, se queste persone non fossero sostenute da un sentimento tanto vivo e tanto pronto quanto le passioni.

L'esistenza dell'istinto morale è una verità certa, ma siccome questo è un sentimento interiore, non si può darne prove che di sentimento. Rientrando in sé stesso ed esaminando le nostre affezioni, si resta convinto della realtà dell'istinto, o, come alcuni lo chiamano, del senso morale, chi di noi è che alla vista di un infelice che soffre, non sia preso da un movimento indeliberato di commiserazione, e non desideri di poterlo sollevare? Qual è colui che, alla vista o alla lettura di un tratto di grandezza d'animo, di beneficenza o di qualche altra eroica virtù, non sia subitamente colpito da stima o d'ammirazione? Chi è colui che, ricevendo un beneficio, non ne risenta nel medesimo istante della riconoscenza? Al contrario, vi è un solo, il quale, se vegga o provi un atto di ingratitude, non sia trasportato da un improvviso movimento di disprezzo, di odio, di sdegno? Questi sono movimenti primi che non nascono dalla riflessione, poichè la prevengono. Non sono giudizi che noi formiamo colla comparazione delle idee, sono sentimenti che si eccitano in noi involontariamente, qualche volta anche, nostro malgrado. Possiamo resistervi, come siamo liberi di non cedere all'istinto fisico. Ma siccome noi proviamo del piacere quando seguiamo l'attrattiva dell'istinto fisico, e proviam del dolore tutte le volte che gli facciamo violenza, così non obbediamo all'istinto morale senza sentirne una interna soddisfazione, e non operiamo mai contro quello che esso ci ispira senza provarne della vergogna e del rimorso: « *Sua quemque fraus, et suus terror maxime vexat. Suum quemque scelus agitat amentiaque afficit: suae malae cogitationes, conscientiaequae animi terrent. Hae sunt impiis assiduae domesticaeque furiae, quae dies noctesque parentum poenas a conscelleratisimis filiis repetunt;* » Cicerone, *pro Roscio Amerino*, n. 24.

Gravis enim res est in uno quoque conscientia, soletque turbare animos, et ingentes metus incutere, cum aliquid impii quandoque aggredimur; » San Cirillo Alessandr., *comment. in Joan. Evang. Questii*
Vol. XII.

sentimenti non sono neppure fattizii. Il fanciullo, subito che comincia ad aver sentimento prova, dell' orrore per l' ingiustizia, per la malvagità, prova della riconoscenza per il bene che gli vien fatto. L' uomo il più grossolano che abbia il circolo più ristretto d' idee, che sia incapace di fare le più minime riflessioni, sente tanto così vivamente, quanto il più profondo filosofo, che la verità, la bontà sono virtù amabili; che la menzogna, e la crudeltà sono vizii abominevoli. Son queste impressioni superficiali e passeggere, che possono esser distrutte dalla riflessione o dissipate dal tempo. Sono impressioni profonde, durevoli, invincibili. Colui, il quale osasse di dire che è una medesima cosa l' esser sincero o bugiardo, ingrato o riconoscente, buono o crudele, giusto od iniquo, non solamente mentirebbe agli altri, ma sentirebbe internamente di mentire a sè stesso. Esiste dunque nell' uomo un sentimento morale tanto inerente alla sua natura, quanto l' istinto fisico.

Ora questo istinto naturale non ci farebbe sentire tanto fortemente, tanto irresistibilmente una differenza tra il giusto e l' ingiusto, se non vi fosse tra il giusto e l' ingiusto alcuna differenza. Se il bene e il male morale sono affatto la stessa cosa, il Creatore avrebbe dunque posto la nostra natura che ci sforza a vedervi una differenza, e la natura delle cose che è assolutamente la stessa, una opposizione formale. Egli ha dunque voluto farci una illusione continua, una illusione invincibile, una illusione disgustosa, poichè la considerazione della virtù, e del vizio impegna spessissimo a fare dei sacrificii. In una parola, io sono tanto sicuro di quello che sento, quanto di quello che veggo. So che il male morale non è il bene, e che il bene morale non è il male. Sono dunque certo che il bene e il male morale sono differenti.

Seconda prova. Quello che l' istinto morale ci fa vedere, la ragione ce lo mostra con maggior estensione. Quello che avevamo sentito antecedentemente ad ogni riflessione, la riflessione viene in seguito a confermarlo: essa ci certifica e ci prova la verità dei principii che il senso morale ci avea presentati. Essa gli sviluppa, ed illumina le oscurità che potrebbero incontrarsi, massimamente nell' applicazione. Essa dissipa i pregiudizii, reprime le passioni che potreb-

bero fare sviare i principii nella pratica. Essa anzi li moltiplica, cavando da questi principii primitivi conosciuti dal sentimento delle conseguenze, le quali per la loro intera certezza divengono esse stesse altrettanti principii di condotta. Questi due fondamenti di ogni certezza umana, il sentimento e il ragionamento riunendosi per farci conoscere la realtà dell'ordine morale, ne portano al più alto grado la evidenza.

Nella speculazione vi sono delle verità talmente evidenti che sono al di sopra di ogni dimostrazione. Tali sono, per esempio, gli assiomi della geometria. Del bene e del male deve dirsi lo stesso come della verità e dell'errore. Vi sono nell'ordine morale come nell'ordine matematico delle proposizioni che colpiscono così evidentemente colla loro chiarezza il nostro intelletto, che portano con esse un carattere di evidenza così deciso, che è impossibile alla ragione di non aderirvi, e che infatti non vi è alcun essere sano di mente, che le rivochi in dubbio. Noi vediamo tanto chiaramente la certezza di queste verità, bisogna serbare la fede promessa, non bisogna esser ingrato, quanto di quest'altra, tutti i raggi di un circolo sono eguali. Esse sono nella speculazione universalmente riconosciute nel modo stesso.

La ragione riconosce, senza lunghi argomenti, esser impossibile che azioni diametralmente opposte siano tra esse egualmente conformi. Essa giudica chiaramente che la buona fede e la furberia, l'equità e l'ingiustizia, la beneficenza e la crudeltà non possono esser cose egualmente ragionevoli.

La ragione fa conoscere all'uomo che insieme con l'intelletto egli ha una volontà; ch'egli è fatto, non solamente per conoscere, per discutere, ma anche per volere, e per agire; che la sua volontà egualmente come il suo intelletto ha una destinazione; che siccome l'intelletto ha dei principii che dirigono le sue operazioni, così la volontà deve aver delle massime che dirigano la sua condotta; che tanto l'una quanto l'altra di queste due facoltà sono necessari mezzi per arrivare ai loro fini; che come l'intelletto non giungerebbe mai ad uno scopo ragionevole, s'essa non mettesse una differenza tra il vero ed il falso, così la volontà che si conducesse a caso, senza regole e senza fare una distinzione tra quello che è bene e

quello che è male, non potrebbe giammai arrivare ad un fine conforme alla ragione. In una parola, la stessa ragione, che mostra all' intelletto, ch' esso non deve ammettere nei suoi giudizi delle contraddizioni, fa vedere parimenti alla volontà, ch' essa non deve condursi dietro ad idee contraddittorie, come quelle della bontà e della malvagità, della giustizia e della ingiustizia.

La ragione va ancor più lungi, essa discopre all' uomo le sue diverse relazioni, fondamenti de' suoi differenti doveri. Come creatura egli ha relazione col suo Creatore ; come essere sociale ne ha coi suoi simili ; come interessato alla sua conservazione e al suo benessere ne ha con sè stesso : i suoi rapporti con Dio gl' ispirano il rispetto per la grandezza, la riconoscenza de' suoi beneficii, la dipendenza come opera del suo autore : « *Animal hoc providum, sagax, multiplex, acutum, memor, plenum rationis et consilii, quem vocamus hominem, praeclara quadam conditione generatum est a summo Deo. Solum est ex tot animantium generibus atque naturis, particeps rationis et cogitationis, cum coetera sint omnia expertia. Quae cum adolevit atque perfecta est, rite sapientia nominatur. Est igitur, (quoniam nihil est ratione melius, eaque et in homine et in Deo, prima hominis cum Deo rationis societas. Inter quos autem ratio, inter eosdem recta ratio communis est. Quae cum sit lex, lege quoque consociati homines cum diis putandi sumus;* » Cicerone, *de legibus*, lib. 1, cap. 7. I suoi rapporti cogli altri uomini gli fanno sentire il bisogno di viver bene con essi, e gliene rappresentano i mezzi che si riferiscono alla giustizia ed alla bontà.

« *Sed omnium quae in hominum doctorum disputatione versantur, nihil est profecto praestabilius quam plane intelligi nos ad justitiam esse natos, neque opinione, sed natura constitutum esse jus. Id jam patet, si hominum inter seipsum societatem, conjunctionemque perspexeris;* » Cicerone, *de legibus* lib. 1, cap. 10. Le sue relazioni con sè stesso, e l' amor naturale che porta a sè stesso lo conducono alla temperanza, e gli fanno riprovare l' uso smoderato dei beni che potrebbero divenirgli nocevoli.

Finalmente la ragione fa sentire le spaventose conseguenze del sistema che distrugge l'ordine morale, e mette allo stesso livello il giusto

e l'ingiusto. Se potesse esistere un paese di uomini imbevuti di cotai massime, qual società potrebbe esservi tra essi? Qual uomo ragionevole, ed anche qual ateo, vorrebbe andar ad abitar in un paese dove fosse stabilito e ricevuto che la buona fede, la riconoscenza, la giustizia, la bontà non sono che nomi vani; che la falsità, il furto, l'assassinio, la vendetta, sono cose ugualmente legittime? La ragione mostrando i mali innumerabili che si strascinerebbe dietro la distruzione dell'ordine morale, la ragione, dico, fa vedere ch'era necessario che l'Autore della natura lo stabilisce.

Terza prova. « Gettate gli occhi, dice G. Giacomo Rousseau, sopra tutte le nazioni del mondo, trascorrete tutte le storie. Fra tanti culti inumani, e bizzarri, tra quella prodigiosa diversità di costumi e di caratteri, troverete per tutto le medesime idee di giustizia e di onestà, per tutto le stesse nozioni del bene e del male. L'antico paganesimo inventò degli Dei abbominevoli, che si avrebbero qui in terra puniti come scellerati; e i quali non offrivano per quadro di felicità suprema se non misfatti da commettere e passioni da contentare. Ma il vizio armato di autorità sacra, invano discendeva dall'eterno soggiorno: l'istinto morale lo respingeva dal cuore degli uomini. Celebrando le dissolutezze di Giove si ammirava la continenza di Senocrate. La casta Lugrezia adorava l'impudica Venere. L'intrepido Romano sacrificava alla Patria. Invocava quel Nume che mutilò suo padre, e moriva senza far querele per la mano del suo. Le più dispregievoli divinità furono servite dai più grandi uomini. La santa voce della natura, più forte che quella degli Dei, si faceva rispettare sopra la terra; e sembrava relegar in cielo il delitto insieme coi colpevoli; » *Emilio, lib. 4, Confess. del Vic. Savoyard.* Se l'opinione di tutti i saggi è una grande testimonianza della verità; se il consenso di tutti i legislatori è un possente motivo di persuasione, qual verità sarà più fortemente munita di queste imponenti autorità, quanto il dogma della distinzione del bene e del male? Non vi è un savio, non un vero filosofo che non l'abbia insegnato.

Hanc igitur video sapientissimorum fuisse sententiam, legem, neque hominum ingeniis excogitatam nec scitum aliquod esse populorum, sed

aeternum quiddam quod universum mundum regeret, imperandi prohibendique sententiam; » Cicerone, *de legib.*, lib. 1, cap. 4; non un legislatore che non ne abbia fatto il fondamento delle sue leggi.

Ergo lex est justorum injustorumque distinctio, ad illam antiquissimam et rerum omnium principem expressa naturam; ad quam leges hominum diriguntur, quae supplicio afficiunt improbos, defendunt et tumentur bonos; » Cicerone, *de legib.* lib. 11, cap. 5. Ma eccovi ancora qualche cosa di più dimostrativo. Non vi è un' autorità più forte, più persuasiva in favore di una verità, quanto quella di uomini interessati a combatterla. I colpevoli istessi, gli scellerati attestano colla loro condotta, benchè piena di ribalderie, che riconoscono la realtà dell' ordine morale. Dedicandosi al vizio, rendono omaggio alla virtù; la rispettano anche nell' atto di offenderla. Non vi è alcuno, il quale, anche se fosse sicuro della impunità, non preferisse di ottenere senza delitto il bene che cerca nel delitto; non vi è alcuno che sprovvi la sua scelleratezza, che non nasconda, non neghi, non iscusi le sue azioni perverse.

« *Quod si homines ab injuria poena, non natura arcere deberet, quatenam sollicitudo vexaret impios, sublato suppliciorum metu; quorum tamen nemo tam audax unquam fuit, quin aut obnueret a se commissum esse facinus, aut justis sui doloris causam aliquam fingeret defensionemque facinoris a natura jure aliquo quaereret?* » Cicerone, *de legibus* lib. 1, cap. 14: non vi è alcuno che non porti un giudizio equo delle azioni degli altri; che non condanni severamente in altrui quello che permette a sè stesso, e che non si lamenti amaramente quando gli vien fatto quel torto ch' egli sovente fa agli altri: « *Primum natura ipsa bonis operis magistra est. Scis non furandum, et servum tuum, si furtum fecerit, verberas. Si quis ad uxorem tuam affectaverit persequendum putas. Quod ergo in aliis reprehendis, ipse committis. Qui praedicas non furandum, furaris. Qui dicis, non adulterandum, adulteras*; » S. Ambrogio, *de fuga sec.*, c. 3, n. 15.

« *Quis enim ignorat homicidium, adulterium, furtum et omnem concupiscentiam esse malum, ex eo quod sibi ea nolit geri? Si enim mala esse nesciret, nequaquam dolet sibi esse illata*; » S. Girolamo, *epist. ad Algasiam*, quaest. 8.

• *Furtum certe punit Lex tua, Domine, et lex scripta in cordibus hominum quam nec ipsa delet iniquitas. Quis enim fur aequo animo furem patitur?* • S. Agostino, *Confess. lib. 11, cap. 4, n. 9.*

Il sentimento dunque della virtù è insito sino nei viziosi. Malgrado il loro interesse riconoscono la sua differenza dal vizio.

• *Placet suapte natura, adeoque gratiosa virtus est, ut insitum sit etiam malis probare meliora. Quis est qui non beneficis videri velit? Qui non inter scelera et injurias opinionem bonitatis affectet? qui non ipsius quae impudentissime fecit, speciem aliquam inducat recti? velit quoque ex iis videri, beneficium dedisse quos laesit? Gratias itaque agi sibi ab his quoque quos affligere patiuntur, bonosque se ac liberales fingunt, quia praestare non possunt. Quod non facerent nisi illos honesti et per se expetendi amor cogeret moribus suis opinionem contrariam quaerere, et nequitiam abdere, cujus fructus concupiscitur, ipsa vero odio pudorique est. Nec quisquam tantum a naturali lege descivit, et hominem exiit ut animi causa malus sit. Dic enim cuiuslibet ex istis qui rapto vivunt an ad illa quae latrocinii et furtis consequuntur, malint ratione bona pervenire? Obstabit ille cui grassari et transeuntes percutere quaestus est potius illa invenire quam eripere. Neminem reperies qui non nequitiae praemii sine nequitia frui malit. Maximum hoc habemus naturae meritum, quod virtus in omnium animos lumen suum permittit, etiam qui non sequuntur, illam vident;* • Seneca, *de beneficiis, lib. 4, cap. 17.*

Dalle prove che ora abbiamo date della realtà dell'ordine morale, ossia della differenza del bene e del male, risulta un'altra verità, ed è che quest'ordine, questa differenza non solamente esiste, ma esiste essenzialmente, che il precetto che ne deriva non è già una istituzione arbitria del Legislatore, nè tale ch'egli avesse potuto in suo luogo darle delle altre all'uomo, creandolo tal quale egli è, ma è una legge essenziale, e che fa parte della natura dell'essere dotato di ragione e di libertà. La verità dei primi principii morali è, come lo abbiamo veduto, tanto indubitabile, tanto evidente, quanto quella degli assiomi di geometria. Noi conosciamo col mezzo della ragione tanto gli uni come gli altri, ma la ragione non può per sè stessa e senza istruzioni esteriori farci conoscere in materia di leggi, se non quello che è essenziale. Siccome è incapace d'indovinare i precetti

dipendenti da una volontà arbitraria, così ha bisogno di riceverli dal di fuori: quello che diciamo della ragione, è ancora, se pur è possibile, più vero dell' istinto, che ci dà le prime nozioni del giusto e dell' ingiusto. L' istinto non può sentire se non quello ch' è nella sua natura. Questo interior sentimento non può penetrar nella volontà altrui per conoscerla. Se i primi principii del diritto naturale fossero accidentali, essi varierebbero nei differenti uomini. La loro universalità, la loro perfetta conformità in tutti gli individui mostrano ancora che sono nella natura dell' uomo.

« *Quibus ratio a natura datur, iisdem etiam recta ratio data est: ergo et Lex quae est recta ratio in jubendo et vetando. Si Lex, jus quoque. At omnibus ratio, jus igitur datum est omnibus;* » Cicerone, *de Legibus*, lib. 1, cap. 12.

« *In corde justi Lex Dei est, Quae Lex? non scripta sed naturalis;* » S. Ambrogio, in ps. 56, enarrat. n. 69.

« *Quid illa Lex quae summa ratio nominatur, cui semper obtemperandum est, et per quam mali miseram, boni beatam vitam merentur, per quam denique illam quam temporalem vocandam diximus, recte fertur, recte mutatur? Potesne cuiquam intelligenti non incommutabilis aeternaque videri?* » S. Agostino, *de lib. arb.*, lib. 1, cap. 6, n. 15.

« *Creator namque omnipotens a cunctis insensibilibus, irrationabilibusque distinctam rationabilem creaturam hominum condidit, quatenus quod egerit, ignorare non possint. Naturae enim Lege scire compellitur seu pravum seu rectum sit quod operatur;* » S. Gregorio, lib. 27, cap. 25, num. 48.

Nè ci si obbietti contro questa verità, che Dio prescrive l' osservanza dei principii morali, e che dal suo precetto traggono essi la loro forza obbligatoria. Queste due massime sono egualmente certe, che i principii dell' ordine morale sono inerenti all' essenza dell' uomo, e che derivano nel tempo stesso dalla volontà divina. Dio è il padrone di non creare, senza dare agli esseri che tragge dal nulla, la loro essenza. Vi sarebbe contraddizione nella sua operazione. Perciò era in suo potere di non crear l' uomo tal qual è. Ma facendolo ragionevole e libero, capace di conoscere il bene ed il male, padrone di praticar l' uno o l' altro, non poteva non imporgli i doveri che

sono nella natura di un tal essere. Per egual modo poteva fare che non vi fossero mai triangoli, ma subito che ha voluto che ve ne fossero, per questo stesso ha necessariamente voluto che avessero tre angoli e tre lati.

Prima che vi fossero degli esseri intelligenti, eran per altro essi possibili. Questi avean dunque dei rapporti possibili, e per conseguenza delle leggi possibili. Prima che vi fossero delle leggi fatte, aveavi peraltro dei rapporti di giustizia possibili. Dire, che niente avvi di giusto ed ingiusto, fuor solamente quello che comandano o divietano le leggi positive, egli è dire appunto, che avanti di condurre la linea di un circolo tutti i raggi non sono uguali; Spirito delle leggi, *lib. 1, cap. 1*. Sarebbe assurdo che Dio avesse fatto l'uomo capace di conoscere la sua grandezza, la sua autorità, i suoi benefizii, senza prescrivergli il rispetto, la sommissione, la riconoscenza che lo avesse formato socievole, senza imporgli i doveri sociali, che gli avesse ispirato l'amor di sè stesso, senza ingiungergli di conservarsi. È volontà di Dio che l'uomo osservi i principii morali, e questa volontà di Dio non è altra cosa, se non la sua volontà di dargli l'intelletto e la volontà.

Dopo aver provato, e credo tanto compiutamente quanto è possibile, la realtà dell'ordine morale, fondato sulla differenza essenziale del bene e del male, esaminiamo le difficoltà, colle quali alcuni pretesi filosofi hanno tentato l'indebolire e di oscurare questa importante verità.

» Pretendere, dicono alcuni, che la nozione del bene e del male » sia evidentemente data alla ragione, che sia un sentimento naturale » all'uomo, dipendente da un istituto morale, questo è cadere nel sistema ora rigettato e riconosciuto ridicolo dell'idee innate. Quello » che è naturale ad un essere qualunque, deve essere in lui fino dalla » sua origine, fino dal suo primo momento nessun essere può esistere » senza la sua natura. Ora è evidente che i principii morali non sono » conosciuti da noi fino dal tempo della nostra nascita: questa cognizione dunque non ci è naturale. »

Ho già dichiarato, ch'io non volea entrare nella discussione dei sistemi filosofici, perchè le verità fondamentali della religione non

sono appoggiate sopra opinioni particolari. Ma relativamente a questa obbiezione, io dico che qualunque sistema ammettasi intorno alle idee innate, l'obbiezione è nulla, e che in qualunque ipotesi la nozione del giusto e dell'ingiusto è naturale all'uomo.

Primieramente, se ammettasi sopra le idee innate il sistema Cartesiano, il quale, malgrado il dispregio che affettano gli increduli, è ancora seguito da molti autori stimabilissimi, si deve concepire che i principii più sicuramente innati sono quelli che sono ispirati dall'istinto, e che la ragione abbraccia vivamente e subitamente.

Dipoi se non si vuol credere che tal nozione del giusto e dello ingiusto sia una idea innata, si potrà, conformemente ad un altro sistema, riguardarla come innata in tanto come sentimento. Per ispiegare questa opinione mi valgo dell'espressioni di un corifeo dell'incredulità.

« Esistere, per noi, è lo stesso che sentire. La nostra sensibilità »
 » è incontrastabilmente anteriore alla nostra intelligenza, e noi abbia- »
 » mo dei sentimenti prima di aver delle idee: qualunque sia la causa »
 » del nostro essere, ha essa provveduto alla nostra conservazione, dan- »
 » docci dei sentimenti convenienti alla nostra natura. Non si saprebbe »
 » negare che almeno questi non siano innati. Questi sentimenti, quanto »
 » all'individuo, sono l'amor di sè stesso, il timor del dolore, l'orror »
 » della morte, il desiderio di ben essere. Ma se, come non se ne può »
 » dubitare, l'uomo è sociabile per sua natura o almeno fatto per »
 » divenirlo, non può esserlo con altri sentimenti se non innati, rela- »
 » tivi alla sua specie: imperciocchè, non considerando che il bisogno »
 » fisico, questo certamente deve piuttosto disperder gli uomini che »
 » avvicinarli. Ora l'impulso della coscienza nasce appunto dal siste- »
 » ma morale formato da questo doppio rapporto, a sè stesso e a suoi »
 » simili. Conoscere il bene non è amarlo. L'uomo non ne ha la co- »
 » gnizione innata. Ma subito che la sua ragione glielo fa conoscere, la »
 » coscienza lo porta ad amarlo, questo è quel sentimento che è innato; »
Emil., lib. 1, confess. del vic. Savojardo.

Finalmente, se vuolsi, che nè come idea nè come sentimento la nozione del giusto e dell'ingiusto non sia innata, non sarà per questo men naturale. Ho esposto altrove la differenza che passa tra

l'idea innata e l'idea naturale, ma non sarà inutile di ritornarvi. L'idea innata è o sarebbe quella la quale, nata con noi, non avrebbe bisogno di alcuna riflessione per esser formata. L'idea naturale è quella che ci viene naturalmente quando noi riflettiamo, alla quale è impossibile che non aderiamo, quando vi applichiamo lo spirito nell'ordine speculativo; questa verità, il tutto è maggiore della sua parte, non è un principio innato, ma è un principio naturale, perchè quando le idee del tutto e della parte si presentano alla nostra mente non possiamo non sentire la differenza dell'uno e dell'altro. Deve dirsi lo stesso dei primi principii morali, anche ammettendo che non siano innati: essi sono naturali, perchè colpiscono colla loro evidenza quelli che vi fanno attenzione. Possono essere incogniti, ma non possono essere sconosciuti. Si ponno ignorare, ma non si possono rigettare.

Si pretende che quello che è della natura di un essere, sia in esso fino dai suoi primi momenti. La falsità dell'asserzione e il sofisma dell'argomento non sono difficili a rivelarsi. L'essere può avere nella sua natura delle proprietà, delle facoltà cui egli non sia in istato di dispiegare se non in capo a qualche tempo. Veggonsi forse gli alberi sviluppare fin dal loro cominciamento le loro foglie, i loro fiori, i loro frutti? Si veggono fruttificar nell'inverno? Eppure chi negherà agli alberi la facoltà di portar frutti? Per simil modo vi sono nell'uomo molte facoltà tanto corporali quanto spirituali, che gli sono naturali, e che non si palesano con atti, se non in capo ad un certo tempo.

Gli è naturale il vedere e il camminare. Eppure al momento della sua nascita, il bambino tiene gli occhi chiusi, non comincia a far qualche passo se non dopo due o tre anni: e parimenti il giudizio, il ragionamento, coi quali conosce i principii morali, non si sviluppano che con l'età. Quando diciamo la nozione del giusto e dell'ingiusto naturale all'uomo avente l'uso della ragione, sta appunto nella natura della ragione che questa nozione risiede. E per questo il bambino, a cui ancora non è venuta la ragione, l'insensato che l'ha affatto perduta non ha questa cognizione.

Haec vero lux naturalis loquitur omnibus qui in Lege sunt; ex cujus praeceptis soli mihi immunes fieri videntur infantes, quibus nondum

inest pravi rectique iudicium. Sed si iis etiam illi sociandi sunt qui quacumque ex causa impotentes sunt mentis, exceptis vero his, nullus hominum mihi effugere videtur hanc legem; » Origene, in epist. ad Roman. l. 3, n. 6.

Hanc Legem nescit pueritia, ignorat infantia, et peccans absque mandato non tenetur lege peccati. Maledicit patri, et matri, et parentes verberat; et quia nec dum accepit Legem sapientiae, mortuum est in eo peccatum. Cum autem mandatum venerit, hoc est tempus intelligentiae appetentis bona et vetantis mala, tunc incipit peccatum reviviscere; » S. Girolamo, epist. ad Algasiam, quaest. 8. Come il cieco non ha la capacità di vedere, benchè il vedere sia naturale all' uomo, è facile ad intendersi che noi non conosciamo i principii morali prima di godere quelle facoltà che ce li fanno conoscere.

Si obietta ancora, che i principii morali non sono universali.

« La natura è la stessa per tutti gli uomini. Se dunque la nozione del giusto e dell' ingusto fosse naturale all' uomo, tutti ne avrebbero la nozione. Ma questo è quello che non si vede nel genere umano. Oltre che non vi è paese, nel quale non si incontrino degli scellerati i quali hanno perduta ogni fede alla morale, oltrechè gli uomini ridotti allo stato di natura (quali di tratto in tratto si trovano nelle selve) non avevano assolutamente alcuna idea di moralità, vi sono dei popoli interi, i quali vivono senza alcuna idea di Dio. Nelle nazioni stesse che hanno qualche nozione, quante varietà vi sono su questo punto? Presso le une quante pratiche che le altre guardano con orrore? Quanti, in certi paesi, quanti usi che contrariano formalmente i principii che noi pretendiamo esser essenziali ed immutabili, di onestà, d'umanità, di giustizia! Vi sono anche dei popoli selvaggi che mangiano gli uomini, dove i figli scannano i loro padri divenuti vecchi o deboli, dove le madri fanno esse stesse morire i loro figli. E non sono già solamente i popoli selvaggi, sono le nazioni più celebri per la loro civilizzazione, per i loro lumi, tra le quali noi vediamo dei costumi che noi risguardiamo come abominevoli. Sparta autorizzava il furto fatto con destrezza; il peccato contro natura era commune e non condannato in tutta la Grecia; Roma si compiaceva nei combattimenti dei gla-

• diatori; Cartagine e la Gallia immolavano vittime umane; la
 • Tauride sacrificava gli stranieri; nella China si espongono i ban-
 • dini; la legge persiana permette i matrimonii incestuosi. Come si
 • può dire che i principii morali sieno naturali all' uomo, mentre
 • per tutto l' uomo li viola, non solamente col fatto, ma con altri
 • principii e con usi contrarii riguardati come legittimi. •

Il senso morale può depravarsi, dunque non esiste. Questo rag-
 gionamento non è per certo concludente.

*Quare cum et bonum et malum natura judicetur, et ea sint princi-
 pia naturae, certe honesta quoque et turpia simili ratione dijudicanda,
 et ad naturam referenda sunt. Sed perturbat nos opinionum varietas,
 hominumque dissensio; et quia non idem contingit in sensibus, hos
 natura certos putamus; illa quae aliis sic, aliis secus, nec iisdem sem-
 per uno modo videntur, ficta esse dicimus. Quod est longe aliter. Nam
 sensus nostros non parens, non nutrix; non magister, non pœdâ, non
 scena depravat, non multitudinis consensus abducit a vero. Animis
 omnes tenduntur insidiae, vel ab iis quod modo enumeravi, qui teneros
 et rudes cum acceperunt inficiunt et flectunt ut volunt; vel ab ea quae
 penitus in omni sensu implicata insidet imitatrix boni voluptas, malo-
 rum autem mater omnium; cujus blanditiis corrupti, quae natura bona
 sunt, quia dulcedine hac et scabie carent, non cernimus;* • Cicerone,
de legibus, lib. 1, cap. 17. Si deve dire di questo istinto, come dell' i-
 stinto fisico; nè l' uno nè l' altro non è infallibile in tutti i punti. Ma
 dall' esservi degli oggetti sopra i quali, e delle circostanze nelle qua-
 li il fisico istinto si svia, si potrà inferire ragionevolmente che non
 esiste, che non è naturale, che sopra gli oggetti semplici non è una
 guida certa? Vi sono certe sorta di fame viziosa e falsa; si sentono
 delle voglie di dormire, alle quali è pericoloso il cedere. Queste cose
 si osservano in uomini, di cui la sanità è mal disposta. Si concluderà
 da questo, che la fame e il sonno non avvertano l' uomo in sanità del
 bisogno di mangiare e di dormire? È lo stesso dell' istinto morale.
 Si trovano degli uomini il di cui spirito è mal affetto, e che s' ingan-
 nano in certi punti sopra quello che è bene e sopra quello che è
 male. S' incontrano altresì, e lo abbiamo osservato, certe circostanze
 imbarazzanti, dove l' istinto morale ha bisogno di esser diretto dalla

ragione, come l'istinto fisico deve esserlo alcune volte dalla riflessione, ma non ne segue da questo che l'istinto morale sia in sè stesso una guida ingannatrice. Esso ci fa conoscere con certezza, primieramente in generale, che vi è un bene e un male morale, i quali differiscono essenzialmente; in seguito, in particolare, certi principii semplici, dietro i quali diverse azioni sono buone o cattive. È egli vero poi che vi sieno delle genti tanto scellerate che abbiano perduto assolutamente ogni idea di morale? Io non lo credo.

Nam quae semper et ubique justa sunt, et totam justitiam in omni hominum genere exhibent. Nec ullum est genus quod ignoret adulterium esse malum, et fornicationem et quaecumque alia similia. Quae quidem, etsi omnes faciant, non tamen assequuntur, ut cum ea faciant, inique a se fieri ignorent iis exceptis, qui impuro spiritu pleni vel prava institutione, et malis moribus, ac nefariis legibus corrupti naturales notiones amiserunt, vel potius extimuerunt aut inhibitas tenent. Videre enim est etiam ejusmodi homines eadem pati nolle quae ipsi aliis faciunt, ac sibi invicem inimica conscientia exprobrare quae perpetrant; • S. Giustino, *dial. cum Triphone, cap. 93*. Nelle società le più indurate vi rimane qualche barlume. I malandrini nelle loro caverne hanno tra di loro dei sentimenti e delle regole di giustizia: hanno cura dei loro figliuoli; non commettono quasi mai se non delitti utili. E quando anche fosse vero che esistessero alcuni, i quali fossero arrivati a questo grado di corruzione, sarebbero così rari che niente se ne potrebbe concludere. Sarebbero nell'ordine morale quello che nell'ordine fisico sono i mostri: sarebbero eccezioni il piccolo numero che non impediscono all'ordine generale di esistere.

Non è sorprendente che gli uomini isolati trovati talvolta nei boschi non avessero alcuna nozione di Dio e dei doveri morali, Questi erano esseri, che non avevano dell'uomo quasi altro che la figura, di cui tutti i pensieri, tutte le perfezioni erano concentrate nella cura della loro conservazione. Potevano essi conoscere i doveri verso i loro simili, mentre ignoravano che vi fossero uomini simili a loro? Potevano pensare che esistesse un Creatore, mentre rapporto all'ordine del mondo non avevano mai altro osservato se non quello che poteva servire alla sussistenza?

Nego assolutamente, che esistano nazioni prive della cognizione di Dio e di ogni morale.

Neque enim Adam, neque quivis homo unquam videtur sine naturali Lege vixisse. Ubi enim illam efformavit Deus, ipsi Legem indidit, contubernalem illam faciens universae creaturae ... Nam et Barbari et Graeci, et omnes homines Legem hanc habent ; » S. Gio. Grisostomo, in *epist. ad Rom., Homil. 12, n. 6.* Trattando dell'esistenza di Dio ho mostrato che gli autori, i quali hanno dato questa accusa ad alcune orde di selvaggi non le avevano esaminate se non superficialmente e di fuga : sono stati contraddetti da altri autori posteriori, e meglio istruiti si sono anche talvolta ritrattati. E quando questa imputazione fosse vera, coloro che la fanno in qual maniera dipingono i popoli, di cui parlano? Li rappresentano come uomini talmente stupidi, che non hanno altre nozioni fuori di quelle che interessano la lor sussistenza. Se possono esservi nazioni che non riflettano, noi consentiamo che queste ignorino la differenza del bene e del male. Questa cognizione è naturale in questo senso, cioè in quanto la riflessione lo è pure, e in quanto la cognizione deriva dalla riflessione naturalmente.

Si insiste sopra diversi usi di popoli tanto antichi quanto moderni contrarii alle varie nozioni del giusto e dell'ingiusto. La verità cesserebbe di esser una cosa reale, perchè tra le cose riguardate universalmente come verità essenziali, ve ne son poche che non sieno state contraddette? Gli errori di molte genti sopra le verità più certe, non fanno alcun torto a queste verità. E per questo riguardo deve dirsi delle verità morali quello che si dice di quelle che sono puramente speculative. Gli errori sopra quest'ordine di cose devono anzi essere più frequenti a motivo delle passioni, che troppo sovente offuscano la ragione.

Una cosa può essere naturale all' uomo senza esser la stessa in tutti gli uomini. Sarà generalmente la stessa quanto al fondo, potrà variare nelle sue forme. Che di più naturale all' uomo del linguaggio? Eppure è differentissimo presso tutti i popoli. È lo stesso dei principii. Si deve giudicarli naturali se si veggono generalmente in tutti i popoli, benchè si scorga nella loro applicazione alcune variazioni : il principio dell' esistenza di Dio e del suo culto è universale e

naturale. Eppure quante diversità non vi sono state sopra il Dio che si deve adorare? Le ragioni della differenza tra il principio e l'applicazione sono facili da conoscersi. Primo. Il principio non domanda che le riflessioni le più semplici, le più a portata di tutti gli spiriti. La riflessione ne esige di un poco più complicate. Tutti non si danno la pena di farle. Tutti non vi portano le stesse disposizioni di cuore e di spirito. Secondo. Non è il principio che contrarii le inclinazioni del cuore, è la sua applicazione. È evidente, per conseguenza, che l'applicazione deve trovare maggiori ostacoli. La troppa fretta e l'indolenza, gli esempi e le affezioni, i pregiudizii e le passioni, a molti uomini, che riconoscono per altro la verità dei principii, fanno illusione. Il superbo crede aver della elevatezza, l'avarò una onesta economia. Ma nella speculativa condannano senza difficoltà la superbia, e l'avarizia.

Fra i costumi contrarii ai principii naturali, che ci obbietano, ve n' ha di quelli che prendono la loro origine dai principii istessi male intesi e male applicati. La tenerezza filiale è quella che fa scannare i vecchi padri infermi e languenti, la tenerezza paterna che immola i figli deboli e male costituiti, così pure per sottrarre i loro figliuoli dalla miseria, nella quale passerebbero i loro giorni in certi paesi, dove la popolazione è numerosa, i padri indigenti espongono la loro prole. I sacrificii umani erano un abuso del culto della divinità. Riunendo il principio che il sacrificio di quello che vi è di più perfetto e di più prezioso è gradito a Dio, riunendo, dico, questo principio a quello che l'uomo è ciò che va di più perfetto sopra la terra, alcuni spiriti superstiziosi avevano conchiuso, che il mezzo di piacere a Dio era di offrirgli delle vittime umane; e nei tempi di stupidità e di ignoranza questo abominevole errore errasi accreditato.

L'uso di mangiar i prigionieri fa parte del diritto della guerra tra i popoli selvaggi. Credono che, potendo uccidere i loro nemici, sono egualmente padroni di cibarsi delle loro carni.

I gladiatori erano schiavi od uomini, i quali per danaro si abbandonavano a questo infame e crudele mestiere. La politica romana favoriva le loro pugne per accostumare a questo spettacolo il popolo destinato alla guerra.

Il peccato contro natura non era punito nella Grecia, ma bensì era dispreziato. Si sa l'espressione di Filippo sopra il Battaglione sacro, il quale nella battaglia di Cheronea si era fatto tutto intero ammazzare: non piaccia a Dio che si accusino uomini così coraggiosi di aver fatto o sofferto cose sì vituperevoli; e l'altra di Alessandro, a cui si proponeva un'azione di questo genere: Che ho fatt'io per meritare di essere preso in sospetto di simili infamie?

Non è se non un senso esteso, che si riguardano contrarii alla natura i maritaggi di fratelli e sorelle permessi tra i Persiani. Questo vuol dire che la natura vi ha una sorte di ripugnanza conforme alla ragione; ma la proibizione di queste unioni non è un principio essenziale. Fu necessario che avesser luogo tra i figli di Adamo.

La Legge che permetteva il latrocinio a Sparta, non lo permetteva che ai soli fanciulli, se non sopra cose buone da mangiare, e a condizione che fosse fatto con somma destrezza sicchè non se ne potesse accorgere. L'oggetto di Licurgo era di rendere i cittadini tanti guerrieri, accorti, industriosi e vigilanti. Il diritto di proprietà non è immutabile nella sua applicazione. La legge civile può regolarlo e modificarlo fino ad un certo punto. Questi latrocinii d'altronde erano meno criminosi, come quelli che il consentimento universale autorizzava e quelli che erano i derubati se ne deridevano.

Cosa è dunque quello che si può concludere da questi esempj? Si può concludere, che è possibile anche l'intendere che potessero le nazioni errare sopra alcuni punti della morale e mal conoscere l'applicazione di alcuni principj naturali; ma questi errori non erano uniformi. Un popolo cadeva nell'uno, un altro popolo addottava l'altro; e ciascuno di questi viziosi costumi era abborrito in tutte le altre nazioni. E i popoli stessi, i quali seguivano questi usi barbari e vergognosi, non per questo riconoscevano meno un ordine morale. Pensavano che tali azioni non fossero malvage, ma sapevano che vi sono delle azioni malvage, e sopra tutti gli altri punti erano d'accordo con tutto il resto del genere umano. Nei paesi ove si offerivano sacrificj umani, ogni altro omicidio era interdetto e punito. Permettendo ai fanciulli certi latrocinii Licurgo proibiva ogni altro furto sotto pene severe. Lo stesso dicasi degli altri usi obbiettati. Ci adduca un

popolo il quale non abbia conosciuto la differenza della virtù e del vizio, che non abbia riconosciuto, salvo forse certe eccezioni, la verità dei primi principii della morale. Allora solamente si potrà pretendere che la nozione del giusto non è naturale all' uomo.

Ecco un' altra obbiezione: « Se la nozione del giusto e dell' ingiusto è naturale all' uomo, perchè vi sono tante difficoltà a piantar i confini dell' uno e dell' altro? Perchè tante dispute sopra diversi punti di morale, anche tra i filosofi e tra i casisti? Una cognizione che fosse naturale, sarebbe ad un tempo stesso tanto certa che escluderebbe ogni dubbio, e tanto chiara che non lascierebbe alcuna oscurità. »

I principii morali, come quelli di tutte le scienze, sono di due specie: principii primitivi, e le loro conseguenze, che sono pur esse principii e regole di condotta. La cognizione dei primi principii è quella che è naturale all' uomo, che colpisce sì vivamente il suo spirito, che al primo aspetto non può ad essi ricusare il suo assenso.

Haud excusari poterimus quod ea quae conducibilia sunt, litteris non sumus edocti: quandoquidem id quod utile est, per Legem naturae, citra doctrinam nobis eligere licet. Scis quid ad te boni sit praestandum; primo quod tibi ipsi ab altero vis fieri. Nosti quid sit malum; quod ipse nolis ab alio pati; » S. Basilio, in hexamer. hom. 9, n. 6.) »

« *Ex quo potissimum sit natura omnibus Dei inesse notitiam, nec quemquam sine Christo nasci, et non habere in se semina sapientiae et justitiae reliquarumque virtutum. Unde multi absque fide et Evangelio Christi vel sapienter faciunt aliqua, vel sancte; et parentibus obsequuntur et inopi manum porrigant, non opprimunt vicinos, non aliena diripiunt; » S. Girolamo, comment. in epist. ad Galat., lib. 1, cap. 1.* Se vi sono alcuni uomini, che li abbiano combattuti, che abbiano negata l' esistenza di Dio, rigettata la differenza del bene e del male, sono avventurosamente in sì piccolo numero, che devono esser contati per niente. D' altronde l' assurdità di queste asserzioni ha colpito sì vivamente il resto del genere umano, che si dubita della buona fede di quelli che le sostengono, e si può mettere in questione se pensino realmente quello che avanzano. Le conseguenze dei principii morali, soprattutto quelle che sono meno immediate e più lontane,

sono state più combattute. Lo furono anche da' filosofi, e sino nel seno della religione da alcuni casisti. Tutto quello che può risaltarne si è che vi sono delle regole di morale, che non si scorgono così prontamente, così facilmente come le altre, e che per discoprirle sono necessarii ragionamenti più complicati e riflessioni più profonde. E non si sa, che vi sono degli spiriti amanti di singolarità, che si perdono nella sottigliezza dei loro pensieri, e che si smarriscono nel labirinto delle loro ricerche? E non vi sono anche di quelli a cui le passioni fanno travisar le regole che li tengono in freno? Ma questi uomini, i quali, malgrado i lumi che aveano, ragionavano così male, riconoscevano formalmente, che vi sono regole di morale.

« Non è, dicono, la natura dell' uomo che dia le nozioni del giusto e dell' ingiusto, è l' educazione. Il fanciullo non è istruito prima che le sue riflessioni glielie abbia rappresentate. »

Se si limitassero a dire, che l' educazione contribuisca molto a fissare, a fortificare il sentimento del giusto e dell' ingiusto, ed a sviluppare i principii che ne derivano, noi ne converremo senza difficoltà; ma è dessa l' educazione, che dia questi principii questo sentimento? Anzi non è appunto perchè sono naturali, che l' educazione l' insegna? Accordando, locchè per altro è dubbioso, che sempre l' istruzione proceda dal sentimento, il fanciullo non abbraccia con vivacità, non approva con un movimento subitaneo le massime che gli vengono presentate? L' insegnamento in questo caso sveglia il sentimento, e ne dà la coscienza, non la produce. Due considerazioni provano che le nozioni del bene e del male non prendono la loro sorgente dalla educazione; la loro universalità e la loro perpetuità. Primieramente le lezioni di educazione, che non sono fondate sulla natura, variano secondo i tempi e i paesi, secondo i principii o i pregiudizii dei loro istitutori. I primi principii della morale sono stati sempre e per tutto gli stessi. In seguito le massime della educazione, che non hanno nella stessa natura il loro principio, si dissipano coi lumi di un' età più avanzata colla comunicazione cogli uomini più illuminati. Quanto più lo spirito si matura tanto sente quanto più riconosce l' intima connessione delle verità morali colla natura umana.

« Non è, aggiungono, sopra la natura dell' uomo che è fondata

» la distinzione del bene e del male, ma sopra le sue convenzioni.
 » Non vi è vizio o virtù se non dietro le Leggi positive. La virtù è
 » quello che esse prescrivono, il vizio è quello ch' esse proibiscono
 » esse hanno tutta la forza necessaria per far praticar l' una colle ri-
 » compensa che promettono, per far evitar l' altro coi castighi che
 » minacciano. Fuori di questo non vi possono essere altri motivi per
 » ben condursi. »

Quando si sostiene un sistema, è necessario adottarne tutte le conseguenze. Coloro dunque che vogliono fondare la distinzione del bene e del male sopra la sola Legge civile mirino bene gli spiritosi risultati del loro principio.

Se non havvi altro bene, altro male se non quello che è permesso o vietato dalle Leggi politiche, tutti i delitti che fossero autorizzati dalle Leggi dello stato diventerebbero atti di virtù. Perciò in molti paesi il culto degli idoli, l' omicidio dei forastieri, la barbarie degli antropofagi, e le molte azioni egualmente brutali, sarebbero fatti lodevoli e virtuosi.

Atqui si natura confirmatura jus non erit, virtutes omnes tolluntur. Ubi enim liberalitas, ubi patriae charitas, ubi pietas, ubi bene merendi de altero, aut referendae gratiae voluntas poterit existere. Nam haec nascuntur ex eo quod natura propensi sumus ad diligendos homines; quod fundamentum juris est. Neque enim solum in homines obsequia, sed etiam in deos caeremonia religionesque tollentur; quas non metu, sed ex conjunctione quae est homini cum Deo, conservandas puto. Quod si populorum jussis, si principum decretis, si sententiis judicum, jura constituerentur, jus esset latrocinari, jus adulterare, jus testamenta falsa supponere, si haec suffragiis, aut scitiis multitudinis probarentur. Quae si tanta potestas est stultorum sententiis atque jussis, ut eorum suffragiis rerum natura vertatur, cur non faciunt ut quae mala perniciosaque sunt, habeantur pro bonis et salutaribus? Aut cur cum jus ex injuria lex facere possit, bonum eandem facere non possit ex malo? Atqui non legem bonam a mala, nulla alia nisi naturae norma dividere possumus; » Cicerone, de legibus, lib. 1, cap. 15 et 16.

Supponiamo contro la verità, che non vi sieno mai state leggi che permettessero formalmente le cose viziose, almeno esse permet-

tono formalmente quello che non proibiscono. Dunque diventano legittime le azioni che non sono nè possono essere di appartenenza del diritto civile. Primieramente la Legge civile non può prender di mira e proibire, se non gli atti esteriori. Dunque tutto quello che resta nel cuore, come l'odio, l'invidia, l'ingratitude, non sarà più un male. In seguito quante azioni riprensibili non sono l'oggetto della proibizione della Legge e delle procedure dei tribunali? La menzogna, l'avarizia, la superbia, l'intemperanza, ecc., si trovano giustificate in questo sistema morale. Finalmente i delitti segreti, quelli che si possono dissimulare, scusare, quelli di cui si possono sopprimer le prove, non saranno più delitti.

E se non vi è altro male che quello che è proibito e punito dalla Legge umana, il sovrano inaccessibile alla forza coattiva delle Leggi è dunque nell'impotenza di far male. Gli abusi i più ingiusti del suo potere non saranno più soggetti di biasimo. Si può dire a proporzione altrettanto di quegli uomini forniti di un potere bastante (e dove non ve ne sono?) per insultare la severità delle Leggi. Fra l'una e l'altra nazione, le guerre le più inique, i saccheggi, le devastazioni, i massacri non saranno più condannabili, perchè non può esservi Legge per punirli.

Aggiungiamo a tutto questo, che se la convenzione degli uomini sono i soli principii della moralità delle loro azioni, il delitto più atroce non sarà che un mancamento di parola.

Dalle orribili conseguenze di questo sistema rimontiamo al suo principio e consideriamone l'assurdità. Tanto è lungi che l'ordine morale sia fondato sulla Legge civile, che anzi al contrario l'ordine morale è il fondamento della Legge.

« Quid est tandem quod dicunt: Non est nobis per se Lex in conscientia posita, nec eam naturae Deus inseruit. Unde igitur, unde inquam de nuptiis, de caedibus, de testamentis, de depositis, de proximis non opprimendis, de infinitis aliis, leges apud eos conscripserunt legislatores? Hi quippe praesentes forte a majoribus natu didicerunt; et illi a prioribus, et rursum ex superioribus isti. Quia vero ab initio et primi apud eos Leges tulerunt, a quo didicerunt? An non utique a conscientia? Nec enim dicere possent quod cum Moyse fuerint; quod prophetas

audierint. Quomodo enim qui gentiles erant? Sed patet eos a Lege quam homines fingens Deus ab initio posuit, ab hac et Leges posuisse suas; S. Giovanni Grisostomo, *ad pop. Antioch., hom. 12, n. 4.*

« *Conditor tamen legum temporalium, si vir bonus est et sapiens, illam ipsam consulit aeternam de qua nulli animae judicare datum est; ut secundum ejus immutabiles regulas, quid sit pro tempore jubendum, vetandumque discernat. Aeternum igitur legem mundis animis fas est;* » Sant'Agostino, *de Vera relig., cap. 51, n. 58.* Se anteriormente alle Leggi non vi è alcun principio morale, sopra che è fondata l'autorità di dettarle e la obbligazione di sottomettervisi? Ma, dicono, è fondata sopra la convenzione di tutti i membri. Ma qual sarà l'autorità di questa convenzione medesima, se non esiste un principio morale di eseguire i suoi patti? In questo sistema il patto sarà quello che obbligherà di osservar la Legge, e la Legge che obbligherà di mantener il patto. I pretesi moralisti, che stravolgono in questa guisa l'ordine, appoggiando sopra la Legge civile quello che è la base della medesima, somigliano ad un architetto, che immaginasse di mettere al basso il tetto della casa ed i fondamenti in alto.

« Come, dicono alcuni increduli, come ammettere che i principii, »
 » i quali si combattono fra loro sieno tutti fondati sulla natura? La »
 » verità non può esser opposta alla verità. Ora le pretese regole di »
 » morale si contrariano in molti casi. Un padre comanda quello ch'è »
 » proibito dalle Leggi dello stato. A qual autorità si dovrà obbedire? »
 » Si vorrebbe far limosina; non si può farla se non a spese di un »
 » creditore. Qual dei due doveri dovrassi adempire? Due sudditi di »
 » due sovrani che si fanno la guerra, sono obbligati di battersi l'uno »
 » con l'altro. »

Le massime della morale naturale, non sono nè possono essere opposte tra esse; ma i doveri morali possono essere subordinati gli uni agli altri. Bisogna distinguere due sorta di precetti. Gli uni sono proibitivi: si può sempre osservarli nel medesimo tempo; perchè si può astenersi da quello che gli uni e gli altri interdicono. La seconda specie è quella dei precetti imperativi. Questi talvolta non possono osservarsi insieme; ma i motivi di preferenza sono facilmente veduti dalla ragione. Queste sono eccezioni al precetto, le quali pure sono

esse precetti naturali. Per la qual cosa si deve obbedire ad ogni autorità legittima, fuorchè quando essa comanda il contrario di quello che ordina un' autorità superiore. Questo principio risponde al primo esempio allegato. La carità è un dovere, ma la giustizia è un altro dovere più stretto ancora, ed essa insegna, che facendo del bene non si deve farlo a spese di un terzo. Questa seconda massima toglie la difficoltà del secondo esempio. Il sentimento dell' amicizia impone dei doveri, ma che non possono sottrarsi all' autorità del sovrano. Egli è dunque a torto che ci si oppone il terzo esempio. Sarà lo stesso di tutti gli altri, che si vorrà produrre. Si troveranno sempre dei motivi di preferenza o di eccezione; motivi naturali che sono essi pure altrettante regole; motivi che sono presentati dalla ragione; motivi che conciliano l' apparente contrarietà di alcuni principii.

« Il diritto naturale (questa è un' altra obbiezione) non è altra cosa, che le regole della natura di ciascun individuo, secondo le quali egli si determina naturalmente ad agire in una certa maniera. Ora quello che ci determina il più ordinariamente, il più fortemente, non è già la ragione o il senso morale, ma gli appetiti e le passioni. Le passioni essendo naturali il senso morale non può esserlo. Certamente la natura non ci ha dato due istinti contrarii. E quando anche fosse questo, per qual ragione dovremo noi dare la preferenza al senso morale sopra le passioni? In qualunque maniera parli la natura, non è un delitto ascoltar la sua voce; essa non ci tende un' insidia. »

Noi abbiamo una ragione e abbiamo delle passioni. Questo è un fatto costante. Vi è sovente della opposizione tra quanto ispirano le passioni e quanto detta la ragione; questo è un altro fatto, che pur troppo viene provato dalla esperienza. Finalmente assai spesso gli uomini cedono alle loro passioni e ricusano di deferire alla loro ragione; questa è ancora una deplorabile verità. Ma cosa si può concluder da questo? Il commettersi delle infrazioni di una Legge, è forse una prova che la Legge non esiste?

Per sentir il vizio di questo argomento distinguiamo due cose in esso assai artificialmente confuse; gli appetiti, ossia le inclinazioni naturali e le passioni. Gli appetiti hanno per iscopo la conservazione,

il ben essere del genere umano. Le passioni, nel senso, di cui si tratta, e in quanto sono opposte alla ragione, sono l'eccesso ossia la depravazione degli appetiti. Saranno, se si vuole, appetiti, ma appetiti corrotti. Perciò l'inclinazione che ci porta al mangiare necessario alla conservazione dell'individuo, diventa intemperanza per il suo eccesso. Così il prurito che per la riproduzione della specie umana avvicina li due sessi corrompendosi, finisce in libertinaggio. Lo stesso dicasi dell'altre passioni. La superbia è la depravazione del desiderio della stima; l'avarizia dell'amor del ben essere, ecc. Le nostre inclinazioni non avendo in sè stesse niente di contrario ai principii morali, si conciliano perfettamente coll'istinto morale e colla ragione, che ci fa conoscere questi principii. La ragione e l'istinto morale, lungi dal contrariare le nostre naturali inclinazioni, le servono anzi, mantenendo la loro purità, dirigendone i lor movimenti e prevenendo la lor pericolosa effervescenza, e impedendo loro di denegare e di divenir passioni. No; non sono le passioni della nostra natura; sono l'abuso di quello che è nella nostra natura. L'uomo può abusare e abusa in fatti talvolta della sua ragione facendo degli storti ragionamenti. Si dirà per questo che il sofisma è nella natura dell'uomo? E lo stesso degli appetiti naturali dall'abusarcene che ne facciamo noi, dal depravarli, non risulta per nissun modo che questo abuso, questa depravazione sieno nella nostra natura, e che sia la natura che ci parla, quando la passione si fa intendere. Ritorniamo al principio. L'autore della nostra natura l'ha composta di facoltà di diversi generi, di cui noi possiamo abusare e che possiamo degradare. Ma, per impedire l'abuso e la degradazione, egli ce ne ha data una, che è la ragione, la quale deve temperare, regolare tutte le altre e tenerle nei loro giusti confini. Reprimendo le passioni, la ragione non contraria dunque la natura, poichè, all'opposto, essa rimette le passioni nell'ordine della natura.

Facciamo ancora, sopra i principii dell'obbiezione, una osservazione. Non è vero che il diritto della natura sia quello che ci determina naturalmente; no, è quello che deve naturalmente determinarci. Si confonde il mobile che eccita a una azione, e il motivo, il quale, facendola approvare, la fa decidere. I nostri appetiti sono tanto

mobili. non sono regolati. Anzi, al contrario, hanno bisogno di essere regolati. È della natura di una regola di esser fissa e uniforme. Gli appetiti sono continuamente variabili, portano ora ad una cosa ora ad un'altra. Far di essi una regola della nostra vita è un assomigliarsi agli animali, che, non avendo ragione, seguono ciecamente gli impulsi dei loro appetiti.

Al principio dell'essenziale distinzione del bene e del male, alcuni oppongono, dietro Hobbes, che l'uomo, lungi d'esser portato per sua natura alla società, è naturalmente nemico dell'uomo.

« Se l'uomo, dice Hobbes, è per sua natura destinato alla società, perchè una porzione del genere umano, i fanciulli e quelli il cui spirito è sconcertato o vizioso, non la desiderano, oppure non sono propizii per essa? Si può giudicare del motivo che raduna gli uomini da quello che li dirige quando sono radunati. Lo scopo di ciascheduno è di trarre a sè tutti i vantaggi della società. Nelle società di commercio è l'interesse del danaro; nelle società di conversazione è l'interesse del trattenimento che vi conduce. Se l'uomo fosse portato ad amar l'uomo in quanto uomo, non amerebbe più l'uno che l'altro. Egli frequenta a preferenza od anche esclusivamente quegli da cui spera trarne utilità o diletto. È dunque sempre un interesse personale che lo decide. Tre cose specialmente contribuiscono a formare e a mantenere la guerra mutua tra gli uomini: la rivalità, per aspirare alle stesse cose; la difesa personale per prevenir colui che si teme; l'amor della gloria, che porta ciascuna a dominar gli altri. Se di fatto noi passiamo a considerare il diritto, vedremo ogni cosa. Due principii lo provano. Primieramente il diritto non è altra cosa che la potestà di usare delle proprie facoltà. Si estende dunque a tutto quello che l'uomo può fare: in seguito ogni uomo ha diritto di provvedere alla sua conservazione. Ha dunque diritto di prendere nello stato civile tutto quello che la giustizia civile giudica necessario per conservarlo. Ma nello stato di natura non vi era giudice che potesse pronunciare sopra questo oggetto. Ciascuno era dunque giudice di quello che gli era necessario, e per conseguenza avea diritto di prenderlo. »

Osservo primieramente che questo sistema dello stato naturale

di guerra degli uomini tra di loro ne fa tanti animali più crudeli delle bestie le più feroci. L' orso, il leone, la tigre divorano gli altri animali, ma vivono in pace con quelli della propria specie.

Osservo di più che Hobbes conviene formalmente in tre cose che atterrano la sua asserzione: conviene che l' uomo è dotato di ragione, che desidera la sua felicità, che la società gli procura dei grandi vantaggi. Da questi tre principii riuniti risulta evidentemente che l' uomo è naturalmente portato a cercare la società.

Le prove che lo stato naturale dell' uomo non è la guerra, ma la società, sono: 1. l' esperienza. Per tutto dove hanno esistito uomini si sono riuniti. Si sono scoperti dei paesi dove gli uomini parevano quasi stupidi, e le loro idee limitate ai loro bisogni, ma si provvedevano in comune. Perciò tutti i legislatori, tutti i filosofi, tutti i moralisti hanno fondato le loro istruzioni sopra la sociabilità dell' uomo e sopra il suo amore pei suoi simili. 2. Il bisogno dell' uomo, la sua debolezza quando è isolato, la sua forza nella riunione; solo egli è sprovvisto di difesa contro gli animali, unito ai suoi simili è il dominatore di tutti.

• Quo alio tuti sumus, quam quod mutuis juvamus officiis? Fac nos singulos, quid sumus? Praedae animalium et victimae, vilissimus et facillimus sanguis. Quoniam caeteris animalibus in tutela sui satis virium est. Quaecumque vaga nascuntur, et actura vitam segregem, armata sunt. Hominem imbecillitas cingit. Non unguinum vis, non dentium, terribilem caeteris fecit. Nudum et infirmum societas munit. Duas res dedit natura, quae illum obnoxium caeteris validissimum facerent; rationem et societatem. Itaque qui par esse nulli posset, si vi duceretur, rerum potitur. Societas illi dominium omnium animalium dedit. Haec morborum impetus arcuit, senectuti adminicula prospexit, solatia contra dolores dedit. Haec fortes nos facit quodlibet contra fortunam advocare. Hanc tolle; et unitatem generis humani, qua vita sustinetur, scindes; • Seneca, de Benef., lib. 4, cap. 18. Le lunghe cure che esige la sua infanzia domandano una continuità della società paterna e conjugale, fondamento di ogni società naturale e politica. 3. Il sentimento naturale, che gli fa amare le qualità utili, odiare i vizii nocevoli alla umanità. Si sente tocco piacevolmente da un tratto di beneficenza,

di giustizia, di generosità, ed è ributtato da un atto di crudeltà, d' iniquità, di bassezza.

Ripigliamo l'argomento, con cui Hobbes appoggia la sua odiosa ipotesi.

Quando diciamo che la sociabilità è naturale all' uomo, intendiamo l' uomo godente di sua ragione. Se si vuol sostenere che non è sociabile, perchè il bambino, l' insensato non sono proprii alla società, bisognerà per la stessa ragione sostenere ch' egli non è nè ragionevole nè veggente, poichè i bambini non sono l' uno, e i ciechi non sono l' altro.

L' uomo in tutte le sue azioni è mosso dal desiderio della sua felicità; perciò il suo ben essere è quello ch' egli cerca nella società. Ne segue da questo ch' egli abbia in vista il male altrui? Questo sarebbe il più ridicolo dei ragionamenti. La società siccome procura il bene di tutti, così si può aver in essa il desiderio della felicità altrui, nel tempo stesso che della propria. La giusta logica, d'accordo colla sana morale, deve anzi impegnar l' uomo in società a cercar la sua felicità in quella degli altri. L' egoismo, il quale troppo sovente rende l' uomo isolato, è un falso calcolo dello spirito e nel tempo stesso un vizio del cuore. I mali che produce sono molto al di sopra dei piccoli vantaggi, che può procurare.

Supponendo anche che l' amor esclusivo e disordinato di sè stesso contribuisca a far che gli uomini cerchino la società, tutto quello che se ne potrebbe concludere sarebbe che tanto i loro vizii, come le loro virtù, concorrono a renderli sociabili.

Non è vero, che se l' uomo ama l' uomo in quanto suo simile, debba amar tutti gli uomini egualmente. Egli ama naturalmente il nutrimento; ogni nutrimento gli è forse eguale? Le diverse relazioni che gli uomini hanno tra loro, aumentano per riguardo ad alcuni l' affetto naturale. I vincoli di parentela, la conformità d' inclinazioni, la riconoscenza dei benefizii, la grazia del conversare, molte altre cause fanno che si preferisce nel proprio attaccamento una persona ad un' altra. Una preferenza non è una esclusione; l' amicizia per uno non è l' odio dell' altro. All' argomento di Hobbes opponiamo una verità contraria. Non vi è uomo talmente depravato, che odii l' uomo

in quanto uomo. Si può amar i frutti dell'ingiustizia e della crudeltà, non amare la crudeltà e l'ingiustizia.

I tre sentimenti di rivalità, di timore e di dominio che, secondo Hobbes, devono tener gli uomini naturalmente in guerra, primieramente nello stato di natura, non sarebbero tali quali egli li dice; e poi, quando fossero, non produrrebbero questo effetto. 1. Nello stato di natura i desiderii essendo limitatissimi, e la terra somministrando abbondantemente ai bisogni di tutti, i motivi di rivalità sarebbero presso a poco nulli. Non è il timor dell'uomo che sia naturale, è il timore dell'uomo cattivo riconosciuto tale. I popoli selvaggi vivono tra essi più uniti che le nazioni civilizzate. Non vi è oggetto di ambizione prima dello stabilimento della dignità e della autorità; cioè a dire nello stato di natura. Un vizio essenziale della obbiezione è di trasportare a questo stato quello che si vede nella civilizzazione. 2. Supponendo anche questi tre sentimenti nell'uomo abbandonato allo stato di natura, non ne risulterebbe uno stato di guerra. Tutti partecipando questi sentimenti sarebbero forzati ad accordarsi. L'interesse di ciascuno gli avvicinerrebbe.

Un tal uomo, nello stato di natura, non sentirebbe dapprima che la sua debolezza. La sua timidità sarebbe estrema. E se intorno a questo si voglia stare alla esperienza, nelle foreste abbiamo trovato qualche uomo selvaggio. Tutto lo fa tremare. Tutto spaventato si mette in fuga. In questo stato ciascheduno si sente inferiore; appena può credersi eguale. Dunque nessuno assolutamente non cercherebbe d'attaccar l'altro, e la pace sarebbe la prima Legge naturale. Il desiderio che Hobbes vuol concedere agli uomini da principio di soggiogarsi scambievolmente non è ragionevole. L'idea del comando e della dominazione è così composta, e dipende da tante altre idee, che per certo non sarebbe essa quella che si avesse la prima. Hobbes domanda: per qual ragione, se gli uomini non sono in istato di guerra, pur sempre vanno armati e tengono delle chiavi a chiudere le lor case? Ma non sentesi che agli uomini si attribuisca, prima che siansi stabilite le società, quello che loro non può accadere, se non dopo un sì fatto stabilimento che fa loro trovare dei motivi per attaccarsi e difendersi. Al sentimento della sua debolezza l'uomo

aggiungerà il sentimento dei suoi bisogni. Quindi sarà un' altra Legge naturale, che lo muoverà a ricercar nutrimento. Ho detto che il timore farebbe che fuggissero gli uomini l' uno dall' altro, ma le dimostrazioni di un timore reciproco ben presto gl' impegnerebbero a ravvicinarsi. D' altronde, essi vi sarebbero portati da quel piacere che un animale risente all' avvicinamento d' un altro della sua specie. Inoltre, quell' attrattiva che i due sessi a vicenda s' ispirano per la loro differenza, accrescerebbe questo piacere, e la preghiera naturale che si fanno sempre l' un all' altro sarebbe una terza Legge naturale. Oltre il sentimento, che gli uomini hanno dapprima, eglino arrivano ancora ad avere delle cognizioni. Così questi hanno un secondo vincolo ad esclusione degli altri animali. Eglino hanno adunque un nuovo motivo di unirsi, e il desiderio di vivere in società è una quarta Legge naturale; Spirito delle Leggi, *lib. 1, c. 2.*

I principii del diritto, con cui Hobbes pretende di fortificare il suo sistema, sono tanto falsi, quanto i fatti sono inesatti ed insignificanti.

Primieramente non è vero che il diritto non sia altra cosa che la potestà o la libertà di usare delle sue facoltà. Tutto al più questa definizione conviene al potere. Il ladro ha la libertà di usare delle sue facoltà per rubare, ne ha egli per questo il diritto?

È del pari falso che la natura dia a ciascuno il diritto sopra tutte le cose. Ripugna che uno possa aver diritto a quello, cui ha diritto un altro. I diritti non possono contrariarsi. Il diritto completo di uno esclude il diritto dell' altro.

Ogni uomo ha diritto di provvedere alla sua conservazione. Ma questo diritto non è illimitato. La giustizia civile, come si riconosce nella obbiezione, ne fissa l' estensione nell' ordine sociale. Essa decide quello che è necessario alla conservazione, non permette di provvedervi a spese altrui. Nello stato di natura non vi è tribunale che reprimi l' uomo che si abusa della sua libertà e porti per pretesto la sua propria conservazione onde usurpare i beni del suo prossimo, oppure vessarlo. Ma non risulta già da questo, che l' usurpazione, o la vessazione divenga giusta. La mancanza di autorità repressiva non conferisce un diritto. Se si mantenesse l' orribile principio contrario, ogni membro della società, il quale potesse insultar la severità

delle leggi, sia sovrano, sia personaggio potente, sia uomo destro, avrebbe un diritto vero a commettere ogni genere di delitto.

Io credo di aver provato, e con dimostrazioni dirette, e colla soluzione delle difficoltà, che esiste una differenza essenziale tra il bene ed il male morale, e che l' uomo ne ha naturalmente la cognizione. Questo basterebbe per provare la realtà della Legge naturale, nel sistema che colloca il fondamento della obbligazione dal dettame della ragione. Ma devo andar più innanzi, e mostrare, che nel sistema contrario, che io credo il meglio fondato, e che esige per formare una vera obbligazione il precetto dell' autorità legittima, devo mostrare, dico, che questo precetto esiste ed emana dall' autorità di Dio, che prescrive il bene e proibisce il male.

ARTICOLO SECONDO.

Dio autore dell' ordine morale, prescrive il bene, abborrisce il male.

Osservo dapprima, che è sovranamente conveniente, che Dio imponga all' uomo la Legge di praticar la virtù e di fuggire il vizio; conveniente per riguardo a Dio, di cui questo precetto fa risplendere gli attributi morali; conveniente per riguardo all' uomo interessato a vivere sotto l' impero di Dio. Se la libertà non fosse diretta da Leggi, l' uomo potrebbe farne un uso funesto. Le sue azioni, potendo produr degli effetti vantaggiosi e pregiudizievole, è a lui utile che queste sieno regolate da precetti che impediscano il poter divenire nocevoli.

L' ordine morale esiste. Lo abbiamo veduto. Ora non vi può essere un effetto senza causa; dunque l' ordine morale è fondato sopra la natura dell' uomo; dunque ha per autore quello, il quale creando l' uomo gli ha dato la sua natura.

Tre verità incontrastabili provano che Dio comanda il mantenimento di quest' ordine. L' uomo ha dei rapporti con Dio, e coi suoi simili. Questi rapporti hanno Dio per autore.

La sapienza infinita, creando l' uomo, gli ha dato primieramente una destinazione e poscia dei mezzi per arrivarvi, i quali sono, come

lo abbiamo spiegato, altrettante Leggi. Questa destinazione e queste Legge, nelle viste di un autore infinitamente sapiente, sono necessariamente analoghe alla natura dell' uomo, attemperate alle sue proprietà. Dio primieramente l' ha creato intelligente, capace di conoscere il bene ed il male, di discernere l' uno dall' altro ; in seguito libero, onde fare a suo talento l' uno o l' altro. Non ha potuto dargli questa ragione e questa libertà, se non per un fine, e siccome queste due facoltà non si esercitano se non per l' uso che ne fa, il fine, per cui Dio le ha date, è stato evidentemente l' uso ch' egli voleva che l' uomo ne facesse. Quest' uso dell' intelletto e della libertà, il quale è la loro destinazione, il loro fine, deve essere relativo agli oggetti di queste due facoltà, cioè a dire, alla pratica sì del bene come del male. Dio ha dunque voluto che l' uomo fosse libero a fare il bene od il male. Dandogli questa destinazione, gli ha certamente dati dei mezzi, ossia (locchè è un sinonimo) delle Leggi, perchè potesse arrivarvi. Egli ha dunque dato all' uomo delle Leggi, onde operasse liberamente o il bene o il male. Ma ripugna al senso comune, nè mai alcuno si è immaginato di dire che Dio abbia dato delle Leggi per far commettere il male. Le Leggi date all' uomo dal suo Creatore hanno dunque per oggetto di fargli praticar il bene. Vi è dunque un precetto divino di far il bene.

In una parola, una di queste tre cose : o, come noi le sosteniamo, Dio ha dato all' uomo le ragione e la libertà per fargli praticar il bene e schivare il male: o egli lo ha dotato di queste due facoltà senza oggetto, locchè ripugna alla sua sapienza : o lo ha gratificato di esse per un' altra vista qualunque : e qual altra vista si potrebbe immaginare ? Qual altra sarebbe più conforme alla sua sapienza, che quella che è relativa all' uso di queste facoltà ?

Dio ha provveduto agli stessi esseri inanimati colla più ammirabile sapienza alla destinazione e ai mezzi per seguirla. Ha dato loro delle Leggi analoghe alla loro natura. E il capo d' opera della sua creazione, l' anima umana, sarebbe il solo essere abbandonato ? Sino nelle sue minime creature materiali, egli ha stabilito un ordine fisico, e in quello delle sue creature, in cui egli ha impresso le maggiori delle sue perfezioni, non avrà posto alcun ordine ?

« Dio (dice un filosofo moderno) non ama senza dubbio meno l'ordine morale dell'ordine fisico e geometrico. La sua autorità deve interpersi egualmente per mantener l'uno e l'altro. Le sue cure non si estendono meno alle azioni libere delle creature, che ai movimenti ciechi dei corpi. Siccome vi sono delle Leggi per questi, vi saranno altresì delle Leggi per quelle, la natura delle quali non essendo di costringere all'azione nè ad eseguir quello che comandano, come fanno le Leggi fisiche, suppone che vi sieno delle ricompense per l'obbedienza e delle pene per la ribellione; »
 Boullier, Saggio filosofico sull'anima delle bestie, 2, b. c. 13.

Se Dio non dirige con Leggi le facoltà morali che egli ci ha date, quale può esserne la ragione? Forse l'ignoranza? Egli sa tutto. La impotenza? Egli può tutto. La mancanza di volontà? L'essere infinitamente perfetto vuole necessariamente quello che è bene.

Un Dio senza amore dell'ordine morale sarebbe un Dio senza amore delle sue proprie perfezioni. Se egli ama in se stesso (e chi può dubitarne?) la sapienza, la bontà, la giustizia, la santità, egli deve amarle nelle creature, che egli ne ha rese suscettibili fino ad un certo grado.

Coloro i quali vogliono che Dio sia indolente testimonio delle azioni umane, hanno essi ben compreso le spaventose conseguenze del loro sistema? Conseguenze per rapporto a Dio; egli diventa il fautore di tutti i delitti, poichè o impedirli o proibirli, non fa cosa alcuna per reprimerli; non disapprovandoli, li autorizza; anzi li permette espressamente per questo solo che non gl'interdice. Conseguenze per rapporto all'uomo. Se Dio non è nostro legislatore, non può esservi nel mondo altra Legge che quella del più forte: l'obbligazione morale non è che l'impotenza di resistere: ogni comunicazione tra il Creatore e la creatura è troncata: la virtù essendo priva di speranza, ed il vizio liberato da timori, quale depravazione di costumi, quale inondazione di delitti va a desolare la terra! Ascoltiamo quello che dice sopra questo proposito uno scrittore non sospetto agli increduli.

« Se l'uomo ignora che vi sia una provvidenza, egli riguarderà i suoi desiderii come il suo ultimo fine, e come la regola di tutte le

» sue azioni. Si burlerà di quanto gli altri chiamano virtù ed onestà, » e non seguirà che i movimenti della sua cupidigia. Si disfarà anche, » se può, di quelli che gli dispiaceranno. Farà giuramenti falsi per » la minima cosa. E se si trova in un posto che lo mette al di sopra » delle Leggi umane, come si è già messo al di sopra dei rimorsi » della coscienza, non vi sarà delitto che non si debba aspettare da » lui. Questo è un mostro infinitamente più pericoloso delle bestie » feroci, dei lions e dei tori arrabbiati, da cui Ercole liberò la Grecia; » Bayle, pensieri diversi, §. 133.

Questa grande e tanto importante verità, che i principii morali sono la Legge dell'esser supremo, è talmente incontrastabile, che non è mai stata combattuta se non da alcune piccole sette filosofiche, l'autorità delle quali è come nulla rimpetto a quelle di tutto il genere umano. I legislatori ne facevano il sostegno delle loro istruzioni: i più abili filosofi, il punto principale delle loro lezioni. Non si conosce una nazione che abbia adorata una divinità (e abbiamo veduto, che non ve n'è una che non abbia onorato qualche Dio) senza attribuirle una ispezione sopra le azioni degli uomini, senza credere ch'essa prescriva e ricompensi la virtù, e proibisca e castighi il vizio. Qual causa si potrà assegnare a questa persuasione unanime di tutti i tempi e di tutti i paesi? Sarà un istinto morale? Sarà un semplice ragionamento? Sarà una tradizione primitiva? Scelgasi quello che si vuole, nessuna di queste potrà mai produrre un errore universale e uniforme.

Da tutti questi diversi ragionamenti noi concludiamo che Dio è l'autore dell'ordine morale, ossia della differenza essenziale del bene e del male; che non è questa una semplice cognizione speculativa, ma che, creando un essere capace di fare il bene, Dio ha voluto che lo facesse; che il precetto di conformarsi all'ordine morale è tanto naturale nel cuore umano, quanto la nozion stessa di quest'ordine; e che emana parimenti da Dio.

« *Suscipienda igitur Dei Lex est, quae nos ad hoc iter dirigat; illa sancta, illa coelestis, quam M. Tullius in libro de republica tertio, pene divina voce depinxit, cujus ego, ne plura dicerem, verba subjeci.* »
 « *Est quidem Lex recta ratio naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quae vocat ad officium jubendo, vetando a fraude*
F'ol. XII. »

• deterret ; quae tamen neque probos frustra jubet aut vetat, nec impro-
 • bos jubendo et vetando movet. Huic Legi, nec abrogari fas est, neque
 • derogari ex hac aliquid licet, neque tota abrogari potest. Nec verum
 • per senatum, aut per populum solvi hac Lege possumus. Nec erit alia
 • Lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia post hac. Sed et omnes
 • gentes, et omni tempore una Lex, et sempiterna, et immutabilis conti-
 • nebit. Unusquisque erit communis quasi magister et imperator omnium
 • Deus. Ille Legis hujus inventor, disceptator, lator ; cui qui non pa-
 • rebit, ipse se fugiet ; ut naturam hominis aspernatus, hoc ipso luet
 • maximas poenas, etiamsi, caetera supplicia quae putantur effugerit. »
 • Quis sacramentum Dei sciens, tam significanter enarrare Legem Dei
 posset, quam ille homo longe a veritatis notitia remotus expressit ? »
 Lattanzio, Divin. instit., lib. 6, cap. 9.

• Hoc est enim quod et de quibusdam dicitur : Qui ostendit opus Legis
 scriptum in cordibus suis. Quis aut scripsit in cordibus eorum, nisi
 Deus digito suo ? Legem utique naturalem quam dedit Deus humano
 generi, et in cunctorum mentibus scripsit ; » Origene, in Num., hom. 10,
 num. 3.

• Ab initio Deus hominem formans, Legem ipsi naturalem indidit.
 Et quid tandem est Lex naturalis ? Conscientiam nobis expressit ; et a
 natura inditam esse voluit bonorum et contrariorum scientiam. Non enim
 opus habemus discere quod malum sit fornicatio et bonum continentia ;
 sed ab initio hoc scimus ; » S. Giovanni Grisostomo, ad pop. Ant.,
 hom. 12, n. 3.

Lex vero aeterna est ratio divina, vel voluntas Dei ordinem natu-
 ralem conservari jubens, pertubari vetans ; » S. Agostino, contra Fau-
 stum, lib. 11, cap. 27.

• Tres species divinarum legum a beato Paulo didicimus. Nam
 quidem sine litteris ait, per creationem et naturam, hominibus datam ; »
 Teodoreto, interpr. in psalm. 17.

Abbiamo veduto gl' increduli obbiettare al principio della distin-
 zione essenziale del bene e del male, e dire, che non è già del pre-
 cetto che risulti questa differenza. Ora fanno contro la realtà del pre-
 cetto l' obbiezione contraria.

• È inutile che l' autorità divina intervenga per farci praticar la

» virtù e schivare il vizio. Abbiamo la nostra ragione, che ci fa conoscere il bene e il male, che ci fa operar l'uno e fuggir l'altro. »
 » Ascoltiamola, e tutti i nostri doveri saranno adempiuti. »

È un ragionare molto inconsequente il dire: la ragione ci fa conoscere l'ordine morale, e ci impegna a conseguirlo; dunque non è necessario che Dio ce ne faccia un precetto. Sarebbe lo stesso come se si dicesse: vi sono dei predicatori, dunque non vi è bisogno di Leggi nè di giudici. La ragione, l'abbiamo già detto, è un consigliere, e non un padrone; fa vedere il bene, non obbliga a praticarlo. Il suo preteso impero somiglia a quello di un sovrano, che non avesse alcun mezzo di coazione. Coloro che propongono questa difficoltà, la trasportino dall'ordine morale all'ordine civile. Vorranno essi che un monarca, perchè i suoi sudditi sono dotati di ragione, non dia loro alcune leggi, non faccia alcun uso della sua autorità, non renda alcun giudizio, non punisca verun colpevole? Dando Dio agli uomini la ragione per condurli, era degno della sua Sapienza di ordinar loro di seguir questa guida, tanto più che a fronte della ragione l'uomo ha in sé le passioni, che lo tirano in senso contrario e si sforzano di trarlo fuori di strada. La ragione è quella che ci fa conoscere la suprema autorità di Dio, che ce ne somministra le prove. E si vuol farne un motivo per sottrarcene?

« Altra cosa è, dicono altri increduli, declinar l'uomo a vivere secondo l'ordine morale, altra cosa governarlo secondo questo ordine. »

Quello che sarebbe forse vero per gli uomini, non lo è relativamente a Dio. Non può egli destinarli a vivere secondo l'ordine morale senza loro prescriverlo. La destinazione di un essere ad un fine rende necessaria, dalla parte della sapienza infinita, l'imposizione dei mezzi per raggiungere questo fine; e questi mezzi sono le Leggi. Se queste Leggi sono, non necessitanti, ma obbligatorie, come sono quelle degli esseri liberi, se possono essere infrante, Dio non può essere indifferente alla infrazione. In queste due cose, nella imposizione delle Leggi, nel giudizio sull'osservanza o trasgressione di queste Leggi consiste il governo dell'ordine morale.

Gli increduli vanno cercando da ogni parte motivi di virtù che

oppongono ai precetti divini, e che pretendono sufficienti per portar l' uomo a condursi bene. A tutte le difficoltà di questo genere daremo primieramente due risposte generali. Primo. Esse non toccano la questione. Si tratta di sapere, non se oltre il precetto divino possan esservi altri motivi di fare il bene, ma se il precetto divino è reale. Secondo. Nel fatto non vi è alcuno di questi motivi proposti dai nostri avversarii, che sia incompatibile coll' obbedienza al comandamento divino. Possono esservi sovvraggiunti, ma non vi sono opposti. Quando io sento gl' increduli far queste obiezioni, io mi figuro un uomo che avendo molta pena a governar il suo cavallo con un doppio freno, ne conclude che sia necessario sopprimere il più potente dei due.

Il primo di questi motivi che l' incredulità presenta, come quello che rende inutile il precetto divino, è l' interesse personale. « Questo », dicono, il motivo di tutte le nostre azioni. La virtù procura all' uomo dei grandi vantaggi : che altro vi bisogna perchè si si porti verso di lei ? »

Il nostro interesse è il mobile delle nostre azioni; non può esserne la guida ; ha bisogno egli stesso di esser guidato. Non è questa un' idea assurda il darci per principio unico di virtù precisamente quello che fa commettere tutti i delitti ? Se l' interesse personale di questa vita è il nostro solo motivo, ciascuno si troverà autorizzato a ricercare il suo con pregiudizio di quello degli altri, o almeno quando non ne risulterà per lui un male più grande.

« Quod si, ut iidem dicunt, utilitate omnia metienda sunt, negliget Leges, easque perrumpet, si poterit, is qui eam rem sibi fructuosam putabit fore, ita fiet ut nulla sit omnino justitia, si neque natura est, et ea quae propter utilitatem constituitur, utilitate alia convellitur ; » Cicerone, *de Legib.*, lib. 1, cap. 15.

Il più onesto sarà l' uomo più destro ; lo scellerato felice sarà l' uomo degno di elogi, nè sarà biasimato se non colui che, non avendo voluto cercar il suo bene nel mal degli altri, sarà restato nella miseria.

È vero che sovente la virtù procura anche in questa vita dei vantaggi ; ma sempre non è così. Vorranno forse darci ad intendere

che l'interesse attuale sosterrà la virtù in mezzo agli scherni, alle contraddizioni, alle persecuzioni che potrà provare, che farà sormontare passioni vive, tentazioni gagliarde d'interesse? che impegnerà a sottoporsi a qualunque disgrazia, piuttosto che operare il suo bene per una strada malvagia?

« Tum autem qui non ipso honesto moventur, ut boni vtri simus, sed utilitate alia atque fructu, callidi sumus, non boni. Nam quid faciet is homo in tenebris, qui nihil timet nisi testem et judicem? Quid in deserto loco natus, quem multo auro spoliare possit imbecillem atque solum? Noster quidem hic natura justus vivet bonus, etiam colloquetur, juvabit, in viam deducet. Is vero qui nihil alterius causa facit, et metitur suis commodis omnia, videtis credo quid sit acturus. Quod si negabit se illi vitam erepturum, et aurum ablaturum, numquam ob eam causam negabit quod id natura turpe judicet, sed quod metuat ne malum habeat. O rem dignam, in qua non modo docti, verum etiam agrestes erubescant! »
Cicerone, *de Legibus*, lib. 1, cap. 14.

E supponendo anche, che sempre la virtù sia vantaggiosa su questa terra, non segue per nessun modo che Dio non ne prescriva l'esercizio. Dobbiamo, al contrario, riguardare come un massimo beneficio dell'Autore del nostro essere, che abbia posto tra la felicità, che egli vuol procurarsi e la virtù che ci comanda, un'intima connessione.

Prendiamo la parola d'interesse nel suo senso esteso, nel suo senso vero: il principio sarà vero, ma l'obbiezione disparirà. Dio ha voluto che noi fossimo costantemente eccitati dal desiderio della felicità e dal timore della disgrazia; prescrivendoci la virtù, vi ha attaccata una felicità superiore a tutte quelle della terra: interdiciendoci il vizio, lo ha minacciato di mali infinitamente più grandi, che non sono i beni passeggeri, che esso può procurare. Perciò egli ci ha dato un interesse personale incomparabilmente superiore a tutti gli interessi terreni. Un interesse che influisce con una eguale possanza sopra tutti gli uomini, sopra tutte le azioni, sopra tutte le circostanze; un interesse che non conduce mai fuor di strada, e che non può eccitare se non alla virtù.

« Ma almeno, dicono alcuni altri increduli, l'interesse pubblico,

• il bene comune della società, l'amor della patria, possono esser un
• fondamento sodo e sufficiente dell'ordine morale. •

Vi sono delle classi essenziali di doveri, delle quali questo sentimento non può essere motivo. Tali sono quelli dell'uomo verso Dio, di nazione a nazione, ec.

L'amor della patria è un sentimento moralissimo, lodevolissimo, ma è un sentimento, per conseguenza ha bisogno di esser diretto da alcuni principii. Ogni sentimento che non è illuminato è soggetto a prender abbagli: e quanti errori, quanti delitti provengono da questa causa! Ora non può essere autore dei principii che lo dirigono.

L'amor del ben pubblico e della patria non può esser il principio della morale, perchè esso ne è la conseguenza. Sia che si riguardi la società nella sua formazione, sia che se ne consideri il mantenimento, essa esige per l'uno e per l'altro di questi stati, dei principii morali sui quali sia stabilita. Il suo interesse non può dunque essere la base di tali principii. Le Leggi che la costituiscono non sono che l'applicazione dei principii naturali ai suoi bisogni. Vi sono dunque dei principii naturali anteriori alla sua costituzione.

Per la qual cosa, questo sentimento, anzi che esser il fondamento della morale ha egli stesso bisogno di un fondamento. Esige sovente il sacrificio del riposo, del piacere, dei beni, talvolta ancor della vita. Il dovere di queste privazioni penose non è uno di quei primi principii, che si presentano da sé stessi allo spirito. Bisogna dedurlo dai principii primitivi. L'attaccamento alla patria deriva dai precetti naturali.

• Ergo unum debet esse omnibus propositum, ut eadem sit utilitas uniuscujusque et universorum. Quam si ad se quisque rapiet, dissolvetur omnis humana consentio. Atque etiamsi hoc natura praescribit, ut homo homini quicumque sit ob eam ipsam causam quod his homo sit, consultum velit; necesse est, secundum eandem naturam, omnium utilitatem esse communem. Quod si ita est, una continemur omnes eadem Lege naturae. Idque ipsum, si ita est, arte violare alterum Lege naturae prohibetur. Verum autem primum, verum igitur et extremum. Nam illud quidem absurdum est quod quidam dicunt, parenti se, aut fratri nihil detracturos, commodi sui causa; aliam rationem esse civium reliquorum. Hi sibi nihil juris, et nullam societatem communis utilitatis

causa statuunt esse cum civibus ; quae sententia omnium societatem distrahit civitatis. Qui aut civium rationem dicunt habendam, externam non negant. Hi dirigunt communem humani generis societatem, qua sublata, beneficentia, liberalitas, justitia funditus tollitur: quae qui tollunt, etiam adversus Deos immortales impii judicandi sunt; ab iis enim constitutam inter homines societatem evertunt, cujus societatis arctissimum vinculum est, magis arbitrari contra naturam hominum homini detrahere sui commodi causa, quam omnia incommoda subire, vel externa, vel corporis, vel etiam ipsius animi, quae vacent justitia. Haec enim una virtus omnium est domina et regina virtutum; » Cicerone, de offic., lib. 3, cap. 6.

Liquet igitur inspectandum et tenendum omnibus, quod eadem singulorum sit utilitas, quae sit universorum; nihilque judicandum utile, nisi quod in commune prosit. Quomodo enim potest uni prodesse quod omnibus nocet. Mihi certe non videtur qui inutilis est omnibus, sibi utilis esse posse. Etenim si una Lex naturae omnibus, una utique utilitas universorum. Ad consulendum ubique omnibus naturae Lege stringimur; » S. Ambrogio, de Offic. minist., lib. 3, cap. 4, n. 25.

Perciò i precetti naturali non possono da esso derivare. Il sentimento dell' interesse pubblico è sovente combattuto da quello dell' interesse personale, il quale essendo più immediato, più intimo, agisce sull' anima con maggior vivacità. Non è se non a forza di ragionamenti, e conseguentemente dietro principii anteriori, che si può conoscere l' obbligo di combattere sè stesso, di vincersi, di reprimere le passioni, che portano all' egoismo di preferire al suo proprio il bene comune. Bisogna esser già avanzato nelle virtù per andar contro le proprie inclinazioni, star forte contro la propria debolezza, elevarsi al di sopra di sè medesimo. I pretesi moralisti, i quali dei sentimenti naturali vogliono far la base dell' ordine morale, somigliano ad un logico, che volesse far ragionare dal men cognito al più cognito, far precedere alle premesse dell' argomento le conseguenze, e volesse da queste dedurne.

« Un altro principio, che pretendesi bastante per portar l' uomo » alla virtù è il sentimento dell' onore, il timor di avviliti, il desiderio della gloria. »

Il principio fondamentale della morale deve essere universale e relativamente a tutti gli uomini e per tutte le azioni. Il sentimento dell'onore, l'amor della gloria non hanno nè l'uno nè l'altro universalità. Primo. Quanto poche persone sono in situazione di aspirar alla gloria! La classe la più numerosa, qual è quella degli ignoranti e grossolani, è forse suscettibile di un sentimento tanto delicato come quello dell'onore? Secondo. Questi due sentimenti non ecciteranno mai gli uomini che a virtù e ad azioni luminose. Le virtù modeste, le buone azioni ignorate, che sono le più necessarie, e di uso più abituale, non ne risulteranno giammai. E i delitti, che questi sentimenti ispirano, e che si vantano di nobilitare, i duelli, le guerre, le conquiste ingiuste, impediranno essi di commetterle? In tutti i casi, nei quali l'uomo si troverà collocato tra la sua riputazione e la sua coscienza, gli faranno prendere il partito del dovere? Desiderii, sentimenti, che non hanno per iscopo se non l'opinione pubblica, sono più proprii a fare gli uomini ipocriti che a renderli virtuosi.

Senza dubbio sono preziosi questi nobili sentimenti. Possono divenir i germi di azioni veramente eroiche; ma hanno bisogno di esser diretti, nello stato stesso attuale e dietro le false idee che se ne ha, di essere riformato dai principii morali. Si faccia consistere l'onore, non nel desiderio d'essere onorato, ma nell'ardore di meritarlo. Si ricerchi, non la gloria che il volgo accorda alle grandi e felici ingiustizie, ma quella ch'è dovuta alla sode virtù; allora la gloria e l'onore, divenuti il premio del vero merito, ecciteranno ad acquistarlo. Ma nello stato di degradazione, in cui vediamo questi rispettati sentimenti, non possono se non far preferire il favore pubblico alla testimonianza della coscienza, e il vizio applaudito alla virtù disconosciuta.

« Altri increduli hanno preteso di dare alla virtù un'altra base; questa è la virtù stessa, e la sua bellezza intrinseca. Essa è così bella, così ammirabile per sé stessa, che per farsi ricercare non ha mestieri di un soccorso straniero. La si degrada, fondandola sopra un precetto. Le si toglie uno dei suoi meriti principali, che è il disinteresse. Di quello che v'ha di più perfetto nel mondo, se ne fa l'oggetto del più vile e sordido interesse. »

Propònendo questa difficoltà, gli increduli si dimenticano senza

dubbio che essi stessi, per portare alla virtù, hanno proposti diversi motivi, che sono infatti altrettanti interessi, quello del pubblico, l'onore e la gloria. Credon essi la virtù più generosa, quando essa si propone tanti interessi temporali, che non quando ha per principio il dovere di obbedire il creatore, la brama di piacergli, la felicità d'ottenere le sue ricompense?

Se la bellezza della virtù basta per farla praticare, se i precetti morali sono inutili al suo esercizio, le Leggi civili pure non saranno necessarie. A che in questo sistema legislazione? A che tribunali? Abbandonisi alle sue proprie idee il genere umano bastantemente diretto e governato dalla bellezza intrinseca delle virtù.

Supponiamo per un momento, quello che ho pena a creder vero, che si possa trovar qualche uomo tanto felicemente costituito di corpo e di spirito, tanto esente di passioni, dotato di una forza di ragionamento tanto potente per innalzarsi colle sue meditazioni alla contemplazione della bellezza della virtù, e per attaccarvisi per questo motivo in modo tale di praticarla costantemente: ma tutti gli uomini sono ben lungi dall'esser filosofi di questa perfezione. Sono ben pochi quelli che sieno capaci di colpire questa idea astratta della bellezza della virtù. E tra questi, in minor numero sono coloro che se ne lascino dirigere. È necessario che vi sieno dei motivi, che agiscano costantemente sull'uomo, che lo determinino in tutte le circostanze: e si può credere, che questo pensiero metafisico abbia tanta forza per sostenerlo nelle traversie e nei mali di ogni genere, dai quali la virtù è sovente posta a cimento per difenderlo contro le tentazioni, ora vive, da cui è continuamente assalito?

L'amor puro della virtù è un sentimento, ma non una regola. Eccita, ma non trascina. Dà l'impulsione, ma non la dirige. Fa desiderare il bene, ma non lo mostra. Vago ed indefinito non presenta alcun oggetto fisso; pronto a esaltarsi conduce al fanatismo: soggetto a sviarsi, precipita nel delitto. Quante malvage azioni l'amor della virtù mal inteso non ha fatto commettere? Ma aggiungendo a questo movimento, utile e lodevole in sé stesso, il precetto superiore, che lo assoggetti, lo fissi, lo diriga, lo regoli, lo contenga, tutti gli abusi spariscono: diviene un mobile attivo egualmente e sicuro.

Virtutem esse, stoici ajunt, quae sola efficiat vitam beatam. Nihil potest verius dici. Sed quid si cruciabitur aut dolore afficietur?... Quid dicitis, stoici? Quid tu, Epicure? Beatus est sapiens, etiam cum torquetur. Si propter gloriam patientiae, non fruetur; in tormentis enim fortasse morietur. Si propter memoriam, aut non sciet, si occidant animae; aut si sentiet, nihil ex ea consequetur. Quis ergo alius fructus est in virtute? Quae beatitudo vitae? Ut aequo animo moriatur? Bonum mihi affertis unius horae, aut fortasse momenti, propter quod non expediat in tota vita miseriis et laboribus confici. Quantum autem temporis mors occupat? Quam cum veniat, utrum aequo an iniquo animo eam subieris, jam nihil refert. Ita sit, ut nihil aliud ex virtute capletur nisi gloria. Sed haec aut supervacanea et brevis est, aut pravis hominum iudiciis non sequetur. Nullus igitur ex virtute fructus est, ubi virtus mortalis est et caduca, ita qui haec locuti sunt, umbram quamdam virtutis videbant, ipsam virtutem non videbant. Defixi enim fuerunt in terram, nec vultus suos in altum erigebant, ut eam possent intueri, quae sese a coeli regionibus ostentabat. Haec causa est cur praeceptis eorum nullus obtemperet: quoniam aut ad vitia erudiunt, si voluptatem defendunt: aut si virtutem offerunt, neque peccato poenam minantur, nisi solius turpitudinis; neque virtuti ullum praemium pollicentur, nisi solius honestatis et laudis: cum dicant non propter se ipsam captandam esse virtutem. Beatus est igitur sapiens in tormentis; sed cum torquentur pro fide, pro justitia, pro Deo, illa patientia doloris beatissimum faciet. Est enim Deus qui potest honorare virtutem; cujus munus immortalitas sola est; Lattanzio, *Divin. inst., lib. 3, cap. 27.*

Luigi dall'esser opposto al precetto divino l'amor della virtù, ne tragge da esso una grandissima forza. Essa diviene assai più bella quando la sua idea si lega a quella del suo autore, quando la riceviamo da lui, come il più prezioso de' suoi doni; quando ci procura il mezzo di testimoniargli la nostra riconoscenza, quando la vediamo a guisa di un fuoco celeste discendere sopra di noi dal seno dell'eterno, riscaldarci, illuminarci, condurci; quando ci avvicina a Lui e ci rende altrettante immagini della suprema perfezione.

Resta dunque certo, che non solo esiste un ordine morale, e una differenza essenziale tra il bene ed il male, ma ancora, che Dio au-

tore di quest'ordine ne prescrive l'osservanza e ingiunge di fare quello che è bene, e di schivare quello che è male. Per finir di provare, che questo precetto ha tutti i caratteri, che costituiscono la Legge propriamente detta, resta da mostrare la sua sanzione e la sua promulgazione.

CAPITOLO TERZO

Sanzione della Legge naturale.

Dando all'uomo dei precetti naturali, Dio gli ha egli muniti di una sanzione? Cioè a dire, vi ha egli attaccato delle ricompense all'osservanza e delle pene alla infrazione? È certo che non vediamo questa sanzione effettuata in questo mondo; che anzi, al contrario, veggonsi in questa vita i beni, e i mali essere indifferentemente la porzione dei buoni e dei malvagi; e che spesso anzi gli scellerati sono nelle prosperità, mentre gli uomini virtuosi provano tribolazioni di ogni maniera. Questa distribuzione, dove non si vede alcun segno della giustizia suprema ha fatto nascere due sistemi. Alcuni filosofi ne hanno concluso che non vi è provvidenza, almeno nell'ordine morale. Ma la maggior parte del genere umano che riconosce una provvidenza, ne ha inferito, che, dopo questa vita, deve esservi un ordine di cose differente, e che sarà allora che l'anima sopravvivente al corpo riceverà la mercede delle sue azioni buone o cattive.

Si presenta ordinariamente questa questione, domandando se l'anima sia o no immortale. Noi crediamo che per trattarla colla precisione filosofica, convien dividerla in tre punti; esaminar primieramente se la morte dell'uomo e la distruzione del corpo trascini seco la distruzione dell'anima; in secondo luogo se Dio, dopo la dissoluzione, conserverà l'anima per ricompensarla o punirla delle sue azioni: finalmente, se le ricompense, e le pene devono esser eterne. Andiamo nei tre seguenti articoli a considerare quello che la ragione c'insegna sopra queste tre questioni.

ARTICOLO PRIMO.

La distruzione del corpo strascina seco quella dell' anima?

La vita dell' uomo consiste nell' unione dell' anima sua col suo corpo, la sua morte è la separazione di queste due sostanze; ma dal cessare d' esistere insieme, non ne segue ch' esse cessino assolutamente d' esistere.

• *Putamusne aliquid esse mortem? aliquid certe, ait Simmias. Numquid aliud, inquit, quam animae a corpore solutionem? Esseque id mortuum esse, scis quoque a corpore animam solutam ipsam, per se ipsam existere. Nam quid mors praeter hoc aliud est? inquit Scimmias;* • Platone, *Phaedo*.

• *Qui praedicabit animae eum corpore occasum, audiet animam non esse terrenam, sed ex afflatu Dei ortam, elementis corporis admisceri. Mortem autem non interitum esse, sed discessionem ejus a corpore;* • S. Ilario, *tract. in psalm. 64, n. 9*. La loro unione non è una cosa che sia loro essenziale. Io concepisco un corpo esistente senza un' anima; ed in fatti prima che il corpo morto disciolgasi e cada in corruzione, lo veggo tutto intero, e tal qual era, eccettuato il moto, che è un accidente, non un attributo essenziale dei corpi. Concepisco parimenti una sostanza spirituale esistente, senza che sia unita alla materia. Ho l' idea di Dio, l' idea dell' angelo. Posso aver parimenti l' idea dell' anima isolata e indipendente dal suo corpo. Dio, creatore dell' anima e del corpo, fu quello che gli ha uniti colla sua volontà; che colla sua stessa volontà può farle sussistere separate. E siccome questi due esseri non sono l' uno all' altro causa di esistenza, non sono neppure reciprocamente cause di distruzione.

La separazione delle due sostanze unite per formare un sol tutto, è, a dir vero, la distruzione di questo tutto. Le parti che lo componevano, non lo compongono più. Perciò alla separazione dell' anima e del corpo, l' uomo non è più uomo, poichè non esiste più un composto di corpo e di anima. Ma la separazione delle due sostanze, di cui l' unione formava un tutto, non è la distruzione di queste sostanze

stesse; e ne abbiamo la prova in quello che avviene al corpo medesimo. Poco dopo la sua separazione dall'anima, si discioglie, si corrompe. Le particelle di materia, delle quali era composto, si separano le une dalle altre; e così il corpo stesso in capo a qualche tempo è distrutto.

• *Corpus autem immortale nullum est, ne individuum quidem, nec quod dividi distrahivè non possit . . . Ergo itidem, si omne animal secari ac dividi potest, nullum est eorum individuum, nullum aeternum. Atqui omne animal ad accipiendam vim externam et ferendam paratum est. Mortale igitur omne animal et dissolubile, et dividiuum sit necesse est. Ut enim, si omnis cera commutabilis esset, nihil esset cereum quod commutari non posset. Item nihil argenteum, nihil aeneum, si commutabilis esset natura argenti et aëris. Si igitur, omnia quae sunt, et quibus cuncta constant, mutabilia sunt, nullum corpus esse potest non mutabile. Mutabilia autem sunt illa ex quibus omnia constant, ut vobis videtur. Omne igitur corpus mutabile est. At si esset aliquod corpus immortale, non esset omne mutabile. Ita efficitur ut omne corpus mortale sit. Etenim omne corpus, aut aqua, aut aer, aut ignis, aut terra est, aut id quod est concretum ex his, aut ex aliqua parte eorum. Horum autem nihil est quin intereat. Nam et terrenum omne dividitur; et humor ita mollis est, ut facile collidi comprimique possit. Ignis vero et aer omni impetu facillime pellitur, naturaque cedens est maxime et dissipabilis. Praeterea omnia haec tunc intereunt, cum in naturam aliam convertuntur: quod sit cum terra in aquam se vertit, et cum ex aqua oritur aer, et cum ex aere aether, cumque eadem vicissim retro comitant. Quod si ea intereant ex quibus constat omne animal, nullum est animal sempiternum;* • Cicerone, *de Natur. deorum*, lib. 3, cap. 12. Ma non lo son le sue parti. Nella loro divisione continuano ad esistere, e vanno ad unirsi ad altre particelle di materia per formar altri corpi. I nostri stessi avversarii pretendono che un solo atomo non perisca nel mondo. La scissione che distrugge l'insieme, lascia sussistere tutte le parti. Ora se la separazione di sostanze omogenee, come sopra le parti della carne umana, non strascina la distruzione di alcune di queste parti, a più forte ragione, dalla separazione di due sostanze tanto per la natura differenti quanto sono l'anima e il corpo, non si

può concludere che l'anima sia distrutta e cessi di esistere, perchè cessa di esser unita al corpo.

Un essere può soggiacere alla distruzione in due maniere; o per la dissoluzione o per l'annientamento. Il corpo umano (e lo stesso dicasi di tutti i corpi) si distrugge per la sua dissoluzione, per la divulsione delle sue parti: il legame che le univa essendo rotto, esse si dividono e cessano di formare lo stesso corpo che rimane allora distrutto. Ma l'anima non è come il corpo un composto di parti: essa è come l'abbiamo provato, assolutamente semplice ed indivisibile; ella non può perdere una disposizione di parti che non ha. Quello che non è composto, non è suscettibile di decomposizione: quello che non ha parti, non può perire per la separazione delle sue parti. La dissoluzione, la corruzione di una sostanza spirituale è una contraddizione formale in termini.

« *Animadvertite, o Lebes, num haec ex omnibus quae a nobis dicta sunt consequantur. Videte ut ipsi divino immortalis, intelligibili, uniformis, indissolubili, semper eodem modo et secundum eadem se ipsum habenti, animam esse simillimam: humano vero, mortali, nec intelligibili, multiformi, dissolubili, numquam eodem modo, simillimum esse corpus. Possumusne, o amice Lebes, praeter haec aliud afferre quominus ita sit? . . . Non possumus ... Quid ergo? Cum haec ita se habeant, nonne corpori convenit ut brevi solvatur, animae vero ut omnino indissolubilis sit, vel alicui rei omnino indissolubili propinqua;* » Platone, *Phaedo*.

« *In animi autem cognitione dubitare non possumus, nisi plane in physicis plumbei simus, quin nihil sit animus admixtum, nihil concretum, nihil copulatum, nihil coagmentatum, nihil duplex. Quod cum ita sit, certe nec secerni, nec dividi, nec distrahi potest: nec interire igitur. Est enim interitus, quasi discessus, et secretio et diremptus earum partium quae ante interitum functione aliqua tenebantur;* » Cicerone, *Tuscul.*, lib. 1, cap. 29.

« *Sed nescio quomodo etiam de immortalitate animae dubitet (Heraclion) cum non exposuerit quae sint ex voce mortis significationes. Verum enim significatum oportebat cum consideratione et diligentia videre, et an juxta omnes significationes anima sit mortalis, nec ne.*

Nam si ex eo quod peccare potest anima, ipsa quae peccat moritur

etiam nos eamdem hoc modo mortalem dicimus; » Origene, in Joan., tom. 13, n. 59.

« Nunc argumenta eorum qui contra disserunt refellamus. Quae Lucretius, tertio libro executus est. Quoniam cum corpore, inquit, anima nascitur, cum corpore intreat necesse est. At non est par utriusque ratio. Solidum enim et comprehensibile corpus est, et oculis et manui. Anima vero tenuis, et tactum visumque fugiens. Corpus e terra factum atque solidatum est: anima in se nihil concreti, nihil terreni ponderis habet, ut Plato disserebat. Nec enim tantam posset habere solertiam, tantam vim, tantam celeritatem, nisi originem traheret a coelo. Corpus igitur, quoniam factum ex ponderoso et corruptibili elemento, et tangibile est et visibile; corrumpitur atque occidit, nec vim repellere potest, quia sub aspectum et sub tactum venit. Anima vero et in tenuitate sua tactum fugit, nullo ictu dissolvi potest. Ergo quantumvis inter se conjuncta et sociata nascantur, et alterum, quod est de terrena concretione formatum, quasi vasculum sit alterius, quod est a coelesti subtilitate deductum, cum vis aliqua utrumque discreverit, quae discretio mors vocatur, tum utrumque in naturam suam recedit. Quod ex terra fuit, in terram resolvitur: quod ex coelesti spiritu, id constat et viget semper; quoniam divinus spiritus sempiternus est; » Lattanzio, *Divin. istit.*, l. 7, cap. 12.

Consequens vero mihi videtur, ut quod est simplex, etiam sit immortale. Et quo pacto? Illud ausculta. Nihil eorum quae sunt, seipsum corrumpit: alioquin ne initio quidem constitisset; quae autem corrumpuntur ex contrariis corrumpuntur. Nam omne quod corrumpitur, dissolvitur; quod dissolvitur compositum est: compositum multarum est partium. Quod ex partibus constat, ex iis scilicet constat differentibus: quod vero differens est, idem non est. Quamobrem cum simplex sit anima neque pluribus partibus constet, quia nec composita est nec dissolvi potest, sequitur eam incorruptibilem atque immortalem esse; » S. Gregorio Nazianzeno, *de Anima*, cap. 6. Laonde sarebbe una patente assurdità il dire che il corpo colla sua dissoluzione strascina quella dell'anima.

Non sarebbe meno irragionevole sostenere che la distruzione del corpo, la qual è non una annichilazione, ma una semplice dissoluzione, produsse l'annichilazione assoluta dell'anima. Questo sarebbe un effetto senza causa. Qual connessione vi è tra il principio, il

corpo è disciolto, e la conclusione, dunque l'anima è annientata? Qual è l'idea che unisce queste due cose, che mostra che l'una deriva dall'altra necessariamente? Qual è l'idea, dietro la quale la prima di queste proposizioni non può esser vera senza che lo sia la seconda?

L'anima indissolubile non può esser distrutta che dall'annichilazione: donde risulta evidentemente, che non può esser distrutta da alcun agente naturale. E che sia così: 1.° Tutte le forze della natura consistono nel moto. Non agiscono, che per mezzo del contatto. Non distruggono gli esseri se non urtandoli, spezzandoli e disperdendo le loro parti. Ma la sostanza spirituale non è suscettibile di contatto; non presenta alcuna presa all'urto. È evidente, che quello che non ha solidità, non può esser urtato; che quello che non ha parti non può provare una divisione di parti. » *Unde credibile est non interire animam, sed dissociari a corpore; quia corpus sine anima nihil potest; anima vero potest multa et magna sine corpore. Quid quod ea quae visibilia sunt oculis et frangibilia manu, quia externam vim pati possunt, aeterna esse non possunt. Ea vero quae neque sub tactum, neque sub visum veniunt, sed tantummodo vis eorum et ratio effectus apparet, aeterna sunt: quia nullam vim patiuntur extrinsecus. Corpus autem, si ideo mortale est, quia visui pariter et tactui subjacet, ergo et anima idcirco immortalis est, quia nec tangi potest nec videri;* » Lattanzio, *divinit. instit.*, l. 7, c. 11; 2.° Non è solamente la sostanza spirituale, cui gli agenti naturali sono nell'impotenza di annientare: ogni annientamento è al di sopra delle loro forze. L'intervallo tra il niente e l'essere è infinito. È necessaria dunque la potenza infinita per superarlo, e perchè passi dall'uno all'altro. Quegli solo può far rientrar nel niente ciò che solo ha potuto farnelo uscire. L'annichilazione al pari della creazione è un atto dell'Onnipotenza. L'uomo non può che comporre e scomporre. È al di sopra del poter suo di aggiungere alla natura, o di detrarne un sol atomo.

Poichè la distruzione, ossia, locchè è lo stesso, l'annichilazione dell'anima non può esser che l'effetto della volontà libera dell'Onnipotente, non può esserci conosciuta, se non per una manifestazione positiva fatta dall'Onnipotente di questa volontà. Increduli, che

sostenete questo annientamento, vi è dunque necessario, per provarlo, di produrre una rivelazione divina che lo rischiarì.

Se la natura dell' anima metafisicamente prova, che essa è indissolubile, che non rinchiude, per conseguenza, in sè stessa alcun principio di distruzione; che la ruina del corpo, a cui è unita, non le reca alcun nocumento, come il laceramento di un vestito lascia nel suo intero corpo il che ricopriva. « *Num quia juncta est anima cum corpore, si virtute careat, contagio ejus aegrescit, et imbecillitas de societate redundat ad mentem? Cum autem dissociata fuerit, vigeat ipsa per se, nec ulla jam fragilitatis conditione tenebitur, quia indumentum fragile projecit. Sicut oculus avulsus et separatus a corpore nihil potest videre, ita anima separata nihil sentire; quia et ipsa pars est corporis. Falsum hoc est: dissimile est: enim anima non pars corporis, sed in corpore est, sicut id quod in vase continetur, vasis pars non est; nec ea quae in domo sunt, partes domus esse dicuntur: ita nec animus pars est corporis, quia corpus vel vas animae est, vel receptaculum;* » Lattanzio, *Div. instit.*, l. 7, c. 12, la destinazione ancora che le ha data il suo autore è un nuovo motivo per restarne convinto.

Non è l' anima, che sia fatta per il corpo: al contrario è il corpo ch' è fatto per l' anima. Tutto ce lo mostra; la dignità dell' anima, l' autorità che ha sopra il corpo, di cui comanda imperiosamente tutti i movimenti, l' obbedienza costante del corpo ai di lei ordini, mentre che essa resta padrona di resistere alle impressioni che il corpo le comunica, la sua attività naturale, mentre il corpo è inerte di sua natura. Il corpo non è che un istrumento cui l' anima agente libero e attivo muove, conduce ed applica secondo la sua volontà a quegli usi che le piacciono. Sarà una conseguenza naturale e giusta, che l' agente sia distrutto, perchè è spezzato l' istrumento di cui si serviva?

L' anima è destinata a reggere il corpo, a conservarlo, a preservarlo dai pericoli, ai quali lo espone la sua cieca imbecillità. Ma non ha essa che questa destinazione? Se ella non ne avesse altra, si avrebbe qualche fondamento l' immaginarsi che alla dissoluzione del corpo l' anima divenuta inutile ai disegni del suo Autore, fosse annichilata da Lui, come lo pensano in riguardo all' anima delle bestie coloro

che accordano ad esse un' anima spirituale. Non v' è qui luogo ancora di esaminare qual può essere la destinazione ulteriore dell' anima umana. Ma è certo che, oltre la cura e il regime del corpo, ella è stata creata per un altro fine. Se le cure del corpo fossero il solo oggetto della sua creazione, tutte le sue operazioni non avrebbero altro scopo che i bisogni del corpo; nè mai i suoi pensieri simili allora a quelli delle bestie, non s' innalzerebbero al di là. Ed a che servirebbe in questo caso aver la cognizione del suo Autore, la nozione del bene e del male, il sentimento della sua libertà capace di scegliere tra l' uno e l' altro? Ed un creator saggio le avrebbe date queste facoltà senza motivo e senza disegno? Perciò, quando noi veggiamo l' anima elevarsi sopra del corpo, e in qualche maniera separarsene colle sue idee, colle sue meditazioni, coi suoi affetti, coi suoi desiderii, colle sue volontà, possiamo legittimamente concludere, che il corpo non è il solo suo oggetto, il suo unico fine. Trattando della spiritualità dell' anima, abbiamo veduto che, oltre le operazioni ch' essa fa coll' intermezzo del corpo, ne produce delle altre, che le sono esclusivamente proprie, nelle quali il corpo non entra per niente; per le quali non ha essa alcun bisogno di lui; alle quali esso non concorre nè serve in alcun modo. Non si può ancora inferirne, che, separata dal corpo, l' anima resterà sempre capace di queste funzioni?

I nostri avversarii fanno un ragionamento contrario. «La vita dell' anima non è che la successione dei suoi pensieri; perciò cessando di pensare, essa cessa di vivere. Ma tutti i suoi pensieri dipendono dai suoi sensi. Non si concepisce ch' ella esista senza la sua essenza, che è il pensiero. Cosa potrebbe dunque ella essere senza il corpo, il quale necessario rendesi al suo essere?»

È una questione agitata tra i metafisici il sapere se l' essenza dell' anima consiste nel pensiero attuale, oppure nella facoltà di pensare. Non abbiamo interesse ad entrarvi. Accordiamo agl' increduli il loro principio. Consentiamo che l' anima non sia mai senza qualche pensiero; tutto quello, che ne risulterà si è, che l' anima, separata dal corpo continuerà sempre ad aver delle idee. Concepisco una sostanza spirituale pensante senza il ministero dei sensi, poichè ho l' idea di

Dio assolutamente incorporeo. Non vi è maggior ripugnanza che l'anima produca dei pensieri, benchè non sia più unita al corpo. « *At enim difficile est animo comprehendere quomodo possit anima retinere sensum sine iis partibus corporis quibus inest officium sentiendi. Quid de Deo? Num facile est comprehendere quemadmodum vigeat sine corpore? Quod si deos esse credunt qui, si sunt, expertes sunt corporum, necesse est humanas animas eadem ratione subsistere: quoniam ex ipsa ratione et prudentia intelligitur esse quaedam in Deo et homine similitudo;* » Lattanzio, *divin. instit.*, l. 8, cap. 9. Bayle, di cui l'autorità non deve essere sospetta agl'increduli, riconosce che Dio potrebbe imprimere nell'anima separata dal corpo, immediatamente e senza l'intermedio dei sensi, le idee stesse che vengono dalle sensazioni. « La nostra anima, dic' egli, potrebbe sentire e freddo e caldo senza rapporto a un piede o ad una mano; in quella guisa medesima che sente la gioja di una notizia felice, ed il dolore di una cattiva, senza riferir questi sentimenti a nessuna parte del corpo. E se, finchè sta unita al corpo, ella riferisce a qualche parte di questo corpo il dolore ed alcuni piaceri, il sentimento di una scottatura, il gradevole titillamento, ec., ciò non viene che da una costituzione affatto libera dell'autore della sua unione al corpo, ciò non nasce, se non perchè possa ella meglio attendere a conservare la macchina che le sta unita. Se questa ragione mancasse, non sarebbe più necessario, che riferisse fuor di sentimenti; e nondimeno sarebbe ella sempre suscettibile della modificazione, che si chiama dolore, piacere, freddo, caldo. Dio potrebbe imprimerle tutte queste modificazioni, o senza regolarsi sopra nessuna causa occasionale, o regolandosi sopra una causa occasionale, che non sarebbe già un corpo, ma sibbene i pensieri di qualche spirito . . . Dal che risulta, che il piacere, di qualunque specie esso sia, può fare la felicità dell'anima, ed il dolore la sua sciagura, in qualunque stato supporla vogliasi, unita o no alla materia; » Bayle, *Dict. Crit.*, art. *Brutus*, not. 5.

Vado più avanti e con l'oratore filosofo dico, che si concepisce più facilmente, più chiaramente, l'anima esistente e pensante quando è isolata e separata dal corpo, che quando vi è unita. « *Sed plurimi contra nituntur*, dice Cicerone, *Tuscul.*, lib. 1, cap. 22, *animosque*

quasi capite damnatas, morte mulctant. Neque aliud est quidquam cur incredibilis his animorum videatur aeternitas, nisi quod nequeunt qualis animus sit vacans corpore intelligere et cogitatione comprehendere. Quasi vero intelligant qualis sit in ipso corpore; quae conformatio, quae magnitudo, qui locus: ut si jam possent in homine uno cerni omnia quae nunc tecta sunt, saperes ne in conspectum videatur; an sit tanta ejus temeritas, ut fugiat aciem. Haec reputent isti qui negant animum sine corpore se intelligere posse. Videbunt quem in ipso corpore intelligant. Mihi quidem naturam animi intuenti multo difficilior occurrit cogitatio, multoque obscurior, qualis animus in corpore sit, tamquam alienae domi, quam qualis cum exierit, et in liberum coelum, quasi in domum suam venerit. Si enim quod numquam vidimus, id quale sit intelligere non possumus, certe et Deum ipsum et divinum animum corpore liberatum cogitatione amplecti non possumus.» L' unione dell' anima col corpo è incomprendibile; l' influenza reciproca di queste due sostanze sorpassa i nostri lumi. Credo questa reciprocità di operazioni, perchè la sento; ma la maniera con cui si effettua è per me mistero. Il pensiero dell' essere puramente spirituale si comprende molto più facilmente. L' incomprendibilità della comunicazione non vi è più: questo mistero è sparito. Quanto meno comprendo dei pensieri, tanto più concepisco i pensieri dell' anima divenuta indipendente dal corpo. Mi sembra assurdo il pretendere che un essere essenzialmente attivo abbia essenzialmente bisogno per esercitar la sua azione della congiunzione, del concorso, della cooperazione di un altro essere essenzialmente passivo ed inerte.

Tutti i pensieri dell' anima, le vengono, dicono, dai sensi. Supponiamo per un momento questa asserzione. Che ne risulta? Questo è un ragionamento tanto falso quanto il seguente: l' anima durante la vita pensa nell' intermedio dei sensi, dunque essa non può pensare altrimenti. Il suo stato attuale è di pensare col mezzo del corpo. Dunque è impossibile che vi sia per lei un altro stato, nel quale ella pensi senza il corpo.

I materialisti non cessano di riportare questo principio fondamentale del loro sistema, che tutti i pensieri sono prodotti dai sensi, ma giammai non lo provano. Danno come un assioma incontrastabile

quello che è in questione, quello che loro viene contrastato, quello di cui loro si dimostra evidentemente la falsità.

«L'anima, soggiungono altri increduli, prova tutte le rivoluzioni del corpo, deve dunque subire altresì quella della morte.»

E il fatto, e la conseguenza del fatto, tutto è falso in questo ragionamento.

In primo luogo, come vedremo trattando della spiritualità dell'anima, non è vero che l'anima subisca tutte le vicende che risente il corpo. Ma se vi sono alcune rivoluzioni provate dal corpo, che non affettano l'anima, come si può assicurare che essa subirà quella della morte? Che dice Teodoreto, *Dialog. 3, Impatibilis*: «*Sed cum corpore pati animum dixerit quipiam; una autem mori nullo modo: immortalem quippe naturam sortitam esse.*»

In secondo luogo, quando ancor fosse vero, che l'effetto costante e sempre uniforme dell'unione dell'anima col corpo sia che l'anima partecipi tutto quello che prova il corpo, non ne risulterebbe per modo alcuno, che l'unione di queste due sostanze sia necessaria alla loro esistenza. Nelle due ipotesi sia della sopravvivenza dell'anima al corpo, sia della sua distruzione col corpo, questa comunicazione di affezioni e di modificazioni può sempre aver luogo: essa non prova dunque nè l'una nè l'altra ipotesi. In una parola, se l'unione dello spirito col corpo è accidentale, lo spirito può sussistere senza questa unione; nè si prova che sia essenziale, dicendo, che finchè essa dura, l'anima passa per le medesime vicende del corpo.

«Alcuni altri increduli dicono che se l'anima non può essere distrutta se non dall'annichilamento, può almeno cadere in uno stato d'inerzia e d'insensibilità, che è per lei la morte. Il corpo muore perchè i suoi movimenti organici, che costituiscono la sua vita cessano. Parimenti l'anima, la cui vita consiste nel pensiero, cessa di vivere quando cessa di pensare.»

Non basta dire, che Dio, alla morte dell'uomo, potrebbe nel modo stesso come fa cessare nel corpo i movimenti organici, così privar l'anima della sua facoltà di pensare, bisognerebbe provare che Egli fa quest'uso della sua onnipotenza. La semplice possibilità della cessazione dai pensieri, non è in verun modo la prova, che la morte

dell' anima segue quella del corpo. Gl' increduli non dando alcuna ragione della loro allegazione, risponderemo bastantemente con una semplice e secca negativa. Ma possiamo loro opporre dei ragionamenti più positivi. Primieramente se l' attività o la facoltà di pensare sono dell' essenza dell' anima, non si concepisse perchè Dio, lasciandola sussistere, la renda inerte, ed incapace di formar dei pensieri. E poi mentrecchè è unita al corpo, l' anima produce molti pensieri assolutamente indipendenti dal corpo; si può dunque legittimamente concluderne, che essa si conserverà quando sarà disimpegnata dal corpo. Non è l' unione che a lei li dà; la separazione non può dunque farglieli perdere.

Concludiamo, che il corpo e l' anima sono due sostanze, le quali, siccome sono di natura differenti, così hanno altresì la loro esistenza indipendente l' una dall' altra: e che è in potere di quello che le ha unite e che le fa esistere insieme nello stato di unione, ha il potere eziandio di separarle e di farle sussistere dopo la separazione sia tutte e due, sia l' una delle due. Opera Dio in questa guisa coll' anima? La conserva egli dopo che l' ha separata dal corpo? Le applica egli allora la sanzione della Legge naturale con ricompense per l' osservanza, con castighi per l' infrazione? Questo è quello che vedremo nell' articolo seguente. Dalla possibilità passiamo al fatto. E, dopo aver mostrato quello che può essere, andiamo ad esaminare quello che è.

ARTICOLO SECONDO.

L' anima sopravvive al corpo per ricevere la mercede delle sue azioni?

« L' immortalità dell' anima (ho già dimostrato, che sovente si confonde l' immortalità colla sopravvivenza) è una cosa che c' importa sì fortemente, e ci tocca sì profondamente, che bisogna aver perduto ogni sentimento per essere nell' indifferenza di sapere quello che è. Tutte le nostre azioni, e tutti i nostri pensieri devono prendere delle strade così differenti secondo che vi saranno o no, beni eterni da sperare, che è impossibile di fare un passo con senno

» e giudizio, se non regolandosi colla vista di questo punto che deve essere l'ultimo nostro oggetto.» Pensieri di Pascal., cap. 1.

Ma l'importanza appunto di questo dogma è quello che gli suscita i suoi più grandi nemici. L'obbligazione che impone di regolare tutte le azioni sulla considerazione di un'altra vita, irrita contro essa coloro che non vogliono altre regole che le loro passioni. Il timore dei giudizi divini, che la bontà unita alla giustizia offriva loro per preservarli o ritirarli dal disordine è quello che li precipita nel fondo del disordine. Per sottrarsi ad una dottrina che turba i loro piaceri, s'immaginano di darsi la brutale sicurezza dell'incredulità; secondo le espressioni di Lucrezio, *lib. 3, v. 37.*

Et metus ille foras praeceps Acherontis agendus

Funditus humanam qui vitam turbat ab imo

Omnia suffundens mortis nigrore: nec ullam

Esse voluptatem liquidam puramque relinquit.

Simili agli animali imbecilli, che si credono sfuggiti al pericolo, quando hanno cessato di vederlo.

A questo sistema, tanto funesto quanto falso, noi opponiamo il principio certo e fondamentale di ogni morale, che terminando questa vita, l'anima conservata dal suo Creatore, entra in una seconda vita, dove ella riceve il premio delle virtù da lei praticate o la pena dei vizii ai quali si è abbandonata.

Non considerando che la potenza di Dio, l'annichilazione dell'anima è certamente possibile. La sostanza spirituale non rinchiude alcun principio interno di distruzione, ma vi può essere un principio esterno. La sua indissolubilità non impedisce che il poter supremo che l'ha cavata dal niente, non ve la possa far rientrare. L'Onnipotente può tutto quello che vuole. Non è impossibile a lui, se non quello che non può volere, e non può volere quello che contraria i suoi divini attributi. Qualor dunque l'annientamento dell'anima umana è opposto ad altre perfezioni diverse da quella dell'Onnipotenza, siamo assicurati, che Dio non ve la impiegherà. Non lo potrà, perchè non lo vorrà.

Per procedere alla prova della sopravvivenza dell'anima, comincio dal richiamare un fatto che ho già enunziato al principio di

questo capitolo: cioè che i beni di questa vita sono comuni ai buoni ed ai malvagi, e indifferentemente distribuiti agli uni ed agli altri. Si può anche dire, che per questo riguardo gli scellerati sono generalmente meglio trattati che le persone oneste. La ragion è che non avendo in vista che queste sorta di beni, impiegano per procurarseli ogni sorta di mezzi leoniti ed illeciti, che gli uomini virtuosi non si permettono. Non ho mestieri di provare questa verità che è continuamente ed evidentemente provata dalla esperienza. I nostri avversarii neppur la contrastano. Anzi, al contrario, della prosperità dei malvagi sopra la terra si fanno uno dei loro principali argomenti contro la Provvidenza: argomento, il quale puramente avrebbe della forza, se il dogma della vita futura non ne desse la soluzione. « *Hinc est enim, dice Sant'Agostino, Serm. 311, in nat.; S. Cipriano, cap. 13, n. 12 et Sermon. 18, cap. 1, n. 5, unde quibusdam subrepsit lethalis impietas, ut omnino credant Deum non adspicere res humanas. Dicunt enim et disputant; si Deus res humanas attenderet, haberet ille divitias, haberet ille honores; nam si curaret, illa solis bonis daret.* »

Dietro questa ripartizione di beni e di mali della vita, eguale tra i giusti ed i malfattori, e forse più favorevole a questi, noi facciamo il ragionamento contrario a quello degl' increduli, e molto meglio fondato del loro. Noi diciamo che Dio non ricompensando in questa vita le virtù nè punendovi i vizii, per necessaria conseguenza bisogna dedurne che vi sia dopo la morte un altro stato, in cui sarà accordata la ricompensa, ed inflitto il castigo: che egli deve a sè stesso questa sanzione, e che mancherebbe alla sua sapienza, alla sua bontà, alla sua giustizia se mancasse di esercitarla.

Sentiamo intorno a ciò i tre luminarii della Chiesa, S. Ambrogio, S. Giovanni Grisostomo e S. Agostino. Ecco il modo con cui il primo si esprime: « *Redarguuntur itaque hoc in loco, qui unicam hanc vitam putant esse, quasi sit in hoc saeculo. (Omnia plena lapsus, plena moeroris sunt) et redarguuntur in simplici serie gestorum. Ecce enim justus, innocens, pius, propter gratiam devotionis odia fratris incurrens, immaturus adhuc aevi sublatus est parricidio. Et iniquus, sceleratus, impius, etiam fraterna caede pollutus, longaevam duxit aetatem; duxit uxorem, posteritatem reliquit, urbes condidit; et hoc meruit permissione divina.* »

Nonne in eis aperte vox Dei clamat? Erratis, qui putatis hic esse omnem vivendi gratiam; » S. Ambrogio, de Cain. et Abel., lib. 2, cap. 10, num. 37.

Ubi providentia illius, aut ubi justum judicium? Sobrius et innocens male habet: intemperans et corruptus feliciter agit: et hic quidem admirationi est; ille vero ludibrio. Hic variis fruitur deliciis; ille autem inops extremis pessumdatur incomodis. Tum igitur is qui de futuris dubitat, conticescet. At qui de resurrectione bene senserit, et sapienter disputare noverit, facile quidquid id est blasphemiae diluet et illis tam stomachabunde disputantibus dicet: compescite linguam vestram, et adversus Deum qui vos fecit eam ne exacuetis. Non enim res nostrae in hac solum vita durant; sed festinamus ad vitam aliam multo longiorem, imo finem minime habentem, et ibi omnino pauper iste qui juste vivit laborum suorum mercedem accepturus est. Intemperans autem, et maleficus malitiae suae illicitaeque voluptatis daturus est poenas. Proinde non a praesentibus solum de divina providentia sententiam feramus, sed a futuris; » S. Giovanni Grisostomo, de Resurr. mort., lib. 8.

« Ibi intellexit iste in novissima, et solvit quaestionem de felicitate impiorum et labore justorum. Quomodo solvit? quia mali, cum hic differuntur, ad poenas sine fine servantur; et boni cum hic laborant, exercentur, ut in fine haereditatem consequantur; » S. Agostino, Enarr. in psalm. 12, num. 9.

Primo. È contrario alla sapienza di volere un fine senza volerne i mezzi. Dio vuole che l'uomo faccia il bene e schivi il male, e gliene dà il precetto; l'abbiamo veduto nell'articolo precedente. È dunque della sua sapienza di provvedere all'osservanza di questo precetto, dando all'uomo un motivo possente, universale e sempre sussistente di seguir la virtù e di allontanarsi dal vizio. I motivi che determinano l'uomo, sono il desiderio della felicità ed il timore della disgrazia. La divina sapienza esige dunque che sia provveduto all'osservanza del precetto, attaccando la felicità della vita alla virtù e la disgrazia al vizio. Ma nella vita presente questa sanzione non è effettuata; deve dunque esservi dopo questa vita un altro stato, dove essa si realizzi. *Agonotheta sane victorem in Olympicis praedicat et*
Vol. XII.

coronat. Herus servum, rex militem honorat; et quisque demum illum qui sibi ministraverit, quibus potest bonis remunerat; Deusque solus post tantos sudores et labores, nec parvum nec magnum ipsis confert: sed justis illi ac pii viri qui omne virtutis genus adierunt, eadem erunt conditione, qua moechi, parricidae, homicidae, mutorumque offensores. Et quae insit in eis ratio? Si enim nihil ultra est post discessum ex hac vita, et si nostra sint praesenti vitae limitibus circumscripta, in eodem sunt statu hi et illi, imo non in eodem statu; si enim secundum te post hac in eodem statu sint, at illi in tranquillitate, hi in supplicio toto tempore versati sunt. Et quis tyrannus immanis, qui homo crudelis et inhumanus, servos subditosque suos sic exceperit? Vide ingentem absurditatem, et qui finis sint talis ratiocinii? Itaque si nullo alio, hoc saltem ratiocinio eruditus, hanc pessimam opinionem repudia. Fuge malitiam, et labores pro virtute suscipe. Et hinc scies nostra non esse praesentis vitae limitibus circumscripta; » S. Giovanni Grisostomo, in Matt., hom. 13, num. 6.

Nella ipotesi degli increduli qual motivo abbastanza forte potrà determinar l' uomo a quei sacrificii che sovente esige la virtù? Se non vi sono altri beni da sperare che quelli della vita attuale, il suo unico interesse sarà di procurarseli per ogni sorte di vie: e siccome il vizio porta sovente maggiori vantaggi presenti che la virtù, egli avrà in una moltitudine di occasioni più interesse a commettere il male, che ad operare il bene. Perciò la Sapienza infinita contraddirebbe a sè stessa. Darebbe a un tempo il precetto dell' osservanza ed il motivo dell' infrazione: metterebbe il mezzo in opposizione col fine.

Secondo. Se non vi ha felicità fuorchè in questa vita, la divina bontà come salvarsi? L' esistenza data da essa all' uomo non sarebbe che un dono funesto. I patimenti sarebbero senza conforto, i combattimenti contro le passioni senza ricompensa; le vittorie sopra le passioni senza palma; i travagli senza mercede; i dolori senza consolazione. Gl' increduli, che rilevano, che esaltano, che anche talvolta esagerano i mali che i giusti soffrono sulla terra, fanno sentire ben chiaramente la necessità di un' altra vita sotto l' impero di un Dio benefico. Un buon padrone deve far la felicità di quelli

che seguono i suoi ordini. Togliete la vita futura, qual è la felicità che Dio procura agli osservatori dei suoi comandi?

È egli conforme alla bontà del Creatore, che la sua creatura coll'atto il più perfetto di obbedienza e di virtù che mai possa fare, distrugga la sua felicità? Il colmo della perfezione è di morire per la virtù. Se questo atto eroico non conduce alla felicità, annienta tutta quella che l'uomo poteva sperare.

Terzo. È egli giusto ad un superiore, che ha dato degli ordini, di trattar egualmente ed indifferentemente quelli che li violano, e quelli che li adempiono. Questo è appunto ciò che imputano a Dio coloro che pretendono che egli abbia limitata l'esistenza dell'uomo a questa vita. Bisogna anzi che vadano ancor più lungi. Siccome il vizio gode più spesso dei delitti e dei vantaggi di questo mondo che la virtù, è necessario, che conseguentemente al loro sistema sostengano, che la giustizia divina ha voluto ed ha stabilito un ordine di cose, nel quale ella ha attaccata la felicità all'infrazione dei suoi comandi, e rende miserabile chi esattamente gli osserva; ed eccovi il ragionamento che attribuiscono al Dominatore essenzialmente ed infinitamente giusto: Creando un essere libero, gli ho dati dei precetti; gli ho ordinato di osservarli, non risparmiando nè travagli nè sforzi; io gli ho proibito di violargli, per qualunque soddisfazione, per qualunque vantaggio potesse trovarsi: e quello che m'avrà obbedito avrà per premio dei suoi sacrificii le pene che gli avran cagionate: quello, al contrario, che mi avrà disobbedito, avrà per unico castigo il godimento dei piaceri che si sarà procurati. Guai agli osservatori dei comandi; beati gli infrattori: saggio colui che si rende felice a spese dei suoi simili; insensato colui che fa la felicità pubblica colle sue perdite, colle sue privazioni. Ecco il sistema della giustizia divina secondo i nostri avversarii.

Concludiamo in tre parole. O il precetto divino di fare il bene e di evitare il male non è munito di alcuna sanzione, od ha la sua sanzione nella vita presente, o, come noi lo sosteniamo, la sua sanzione è riservata nella vita futura. Di queste tre cose, la prima ripugna manifestamente agli attributi divini; la seconda è formalmente smentita dalla esperienza costante ed evidente; resta dunque la terza.

Si, adunque il dirò francamente dietro ai dottori della Chiesa: se non havvi sanzione in un' altra vita, non vi è virtù sulla terra, non vi è un Dio nel cielo. Egli è un bandir la virtù il toglierle i suoi motivi: egli è annichilar Dio, privarlo dei suoi attributi.

Contro questa prova così decisiva delle ricompense e delle pene dell' altra vita si propone questa difficoltà. «L' amministrazione di Dio nell' ordine morale deve essere costante, come lo è quella dell' ordine fisico. L' immutabilità dell' Esser supremo ripugna alle variazioni. L' altra vita, se ve n' ha una, deve dunque essere amministrata come questa, dove il vizio fiorisce, e la virtù è oppressa. Se vi è un ordine di cose, non solamente differenti, ma diametralmente opposto a quello di questa vita presente bisogna dire una di queste due cose: o che lo stato attuale non è un ordine, ma un disordine che ha bisogno di essere riparato: ed in questo caso, come può essere l' opera di una Sapienza infinita? O che lo stato attuale è ben ordinato: ed in questo secondo caso, qual bisogno vi è che sia riparato? Dir, che l' ordine attuale è giusto, e che lo sarà altresì un ordine contraddittorio è una evidente contraddizione: Se si dice, che l' ordine attuale non è giusto, chi ci assicura che l' ordine futuro opera del medesimo autore, lo sarà di vantaggio?»

Il vizio di questa obbiezione è di riguardare l' ordine della vita futura come differente ed anzi come l' opposto dell' ordine della vita presente: ma lo è poi? No: non sono due stati differenti; è un solo e medesimo ordine. Ogni ordine di cose ha molte parti; l' ordine morale è il composto ed il risultato dei due stati. Dio, autore di quest' ordine fa passar l' anima umana per l' uno onde condurla all' altro.

In ogni amministrazione bisogna distinguere il fine, che essa si propone ed i mezzi che impiega; il tempo in cui mette in opera i mezzi e quello in cui il fa arrivare al loro fine. La costanza dell' amministrazione non consiste, nè può consistere nell' identità dei mezzi e del fine; ma nel sostenuto loro rapporto e perpetuo. Nell' ordine fisico, che ci viene obbietato, si dirà forse, che l' amministrazione divina manchi di costanza, perchè fa passar i corpi per diversi stati? Per esempio, dal momento in cui la semenza è consegnata alla terra,

fino a quello in cui essa è divenuta un arbore, il quale pure a suo tempo darà i suoi frutti, i suoi semi, quanti cangiamenti non deve essa subire? Nell'ordine morale, Dio vuole che il merito ed il demerito della vita presente, conduca costantemente alle ricompense, od alle pene della vita futura. Il rapporto tra queste cose è regolare, non isconvolto giammai. Questa è una continuità, una unità di vedute dell'amministratore, il quale per i medesimi mezzi conduce costantemente l'essere che egli dirige al medesimo fine. Non vi è variazione nei suoi consigli, che sono continuamente gli stessi. La sua immutabilità è tanto men compromessa, quanto che da tutta l'eternità egli ha decretato che l'uomo arrivasse al suo ultimo fine nell'altra vita col mezzo delle sue azioni operate in questa.

Non è dunque vero, che l'ordine di cose che succederà a questo presente ne sia la riparazione; n'è la conseguenza. Lo stato attuale è la preparazione allo stato futuro; lo stato futuro è il compimento, la consumazione dello stato attuale. Dall'esser l'ordine delle cose differente nell'altra vita, ne segue forse che l'ordine di questa vita sia un disordine? Anzi, al contrario, sta benissimo nell'ordine che il merito preceda e che segua in appresso la ricompensa. Non vi è contraddizione nel dire, che lo stato presente è giusto, e che lo stato futuro lo sarà parimenti, che in questa vita Dio distribuisce a tutti gli uomini buoni o cattivi le prosperità o gli infortunii per ricompensarli, o punirli nell'altra dell'uso che ne avran fatto. Sta nell'ordine che la virtù sia provata per meritare. È proprio della giustizia che la corona sia accordata alla vittoria dopo il combattimento. Se la virtù non avesse le sue pene, qual merito si avrebbe a seguirla? Se il vizio non offrisse qualche dolcezza, qual lode avrebbesi nello schivarlo? Supponiamo un ordine differente, la virtù ricompensata, ed il vizio punito in questa vita colla prosperità o colle avversità temporali; domando, come in questa ipotesi la virtù potrebbe acquistare il merito sì prezioso della perseveranza, come potrebbe il vizio ottenere il tempo sì salutare del pentimento? L'ordine successivo di libertà e di mercede è, lo ripeto, il più degno della sapienza, della giustizia, della bontà divina, e nel tempo stesso il più convenevole, il più attemperato alla natura umana.

Alla ridicola domanda: « Se l'ordine attuale non è giusto, chi ci assicura che lo sarà il futuro? » Rispondo franco, l'ordine attuale stesso me ne fa sicurezza. Sicuro che l'autore dell'uno e dell'altro, o, per parlare più esattamente, dell'ordine morale unico ma successivo è essenzialmente ed infinitamente giusto, vedendo che nella parte attuale di quest'ordine, egli non dispiega la sua giustizia, ne concludo che egli la manifesterà nella parte futura. Non può esservi ingiustizia in un ordine di cose, che prepara ad effettuar l'esercizio della più stretta, e più perfetta giustizia.

« Dio, dicono ancora alcuni increduli, essendo sovraneamente libero ed indipendente, non potrebbe egli rimettere alquanto dei diritti della sua giustizia, e astenersi dal punir dei colpevoli? Se lo può, non lo deve? La sua bontà infinita non gliene fa un dovere? »

Quelli che propongono sì fatta difficoltà ne hanno essi pesato le conseguenze? A quai mali non sarebbe esposto il genere umano, se non vi fosse castigo pei loro autori? Senza la sanzione dell'altra vita il regime della Provvidenza rassomiglierebbe ad un governo, che mancasse di leggi repressive, e sotto il quale tutti i delitti si commetterebbero impunemente. La giustizia è una qualità essenziale di ogni governo ragionevole: essa è la beneficenza dei Sovrani. Non vi sarebbe che il Re dei Re, il quale ne fosse privo? Non vi sarebbe che il governo della Provvidenza, da cui fosse bandita?

La bontà di Dio non contraria dunque la sua giustizia. Gli effetti di questi due attributi sono differenti, ma questi attributi non sono opposti. Al contrario, Dio non sarebbe buono se non fosse giusto. È un gran beneficio verso l'umanità il castigar quelli che la desolano. La bontà e la giustizia non sono che una medesima perfezione, di cui le operazioni differiscono, secondo gli oggetti sopra i quali agiscono. Dio smentirebbe la sua bontà, smentirebbe la sua giustizia se non punisse gl'infrattori dei suoi precetti.

Un'altra prova del dogma della vita futura è l'universalità, l'antichità, la perpetuità di questa credenza. Tutte le nazioni antiche e nuove, civilizzate o selvagge hanno professata questa dottrina. Per tutto dove è stata creduta l'esistenza di Dio è stato ancora creduto che Egli è il remuneratore della virtù ed il vendicatore del delitto.

« *Sed ut Deos esse natura opinamur, qualescumque sint ratione cognoscimus, sic permanere animas arbitramur, consensu omnium gentium* ; » Cicerone, *de Legibus*, lib. 1, cap. 16. In qualunque tempo, in qualunque paese, dove si veggono popoli, si trova stabilita questa fede. Caldei, Fenici, Egiziani, Persiani, Indiani, Celti, Germani, selvaggi delle foreste Americane, popolazioni del mar del Sud, orde dell'Africa, in somma tutto quello che ha esistito, tutto quello che esiste di nazioni è stato costantemente riunito in una stessa credenza. Essa è anteriore di molto ai primi storici. I filosofi più illuminati l'hanno insegnata : i poeti più antichi la celebrano. « *Multi enim ita ex philosophis sapiunt, così Origene, in Levitic., Hom. 7, n. 6, et futurum esse judicium credunt, immortalem namque animam sentiunt: et remunerationem bonis quibusque confitentur.* » S. Girolamo nella sua lettera 60 ad Eliodoro al n. 4, dice nel modo seguente: « *Immortalem animam et post dissolutionem corporis subsistentem, quod Pithagoras somniavit. Democritus non credidit in consolationem damnationis suae Socrates somniavit, in carcere, Indus, Persa, Gothus. Ægyptius philosophantur.* » S. Zenone, finalmente, dichiara nei termini seguenti il suo sentimento, lib. 1, tract. 16, n. 2. « *Philosophi de anima varia dixerunt: sed tamen hanc esse immortalem, Epicuri, Dicaearchi, Democritique vanitatem argumentatione manifesta convincunt. Poetae autem melius, qui duplicem viam ad inferos ponunt: impiorum unam quae ducit ad Tartarum; piorum aliam quae ducit ad Elysum: eo fortius addentes quod defunctorum ibidem, non tam forma quam facta noscantur, ac necessario accipiant secundum quod mundanae administrationis suis in actibus portant.* » Gli onori funebri, il rispetto pei sepolcri, anteriori di molto a tutti i tempi cogniti, costantemente perpetuati in tutto il corso dei secoli, sparsi e usati sopra tutta la faccia della terra attestano l'universalità assoluta di questo dogma. « *Plus apud me antiquorum auctoritas valet vel nostrorum majorum, qui mortuis tam religiosa jura tribuunt; quod non fecissent profecto, si nihil ad eos pertinere arbitrarentur;* » Cicerone, *de Amic.*, cap. 4; ed al l. 1, cap. 12 delle Tuscolane, così prosegue: « *Itaque illud erat insitum illis priscis (Italiae incolis) quos caseos appellat Ennius, esse in morte sensum; neque excessus vitae sit doleri hominem, ut funditus interiret; idque cum multis aliis rebus, tum*

pontificio jure, et caeremoniis sepulchrorum intelligi licet; quas maximis ingeniis praediti, nec tanta cura coluissent, nec violatas tam inexpiabili religione sanxissent, nisi haesissent in eorum mentibus, mortem non interitum esse omnia tollentem atque dolentem; sed quamdam quasi migrationem commutationemque vitae.» Questo medesimo Cicerone fa testimonianza dell'immemorabile antichità di questa persuasione, che fa risalire, sino ai tempi vicini alla Divinità. «*Auctoribus quidem ad istam sententiam quamvis obtineri, uti optimis possumus; quod in omnibus causis, et debet et solet valere plurimum. Et primum quidem antiquitate quae quo propius aberat ab ortu et divina progenie, hoc melius ea fortasse quae erant vera cernebat;*» *Tuscul., lib. 1, cap. 12.* Dice poi, l'opinione contraria è recente. «*Neque enim assentior his qui haec nuper disserere coeperunt, cum corporibus simul animos interire;*» *de Amicit., cap. 4.* Secondo Plutarco l'origine di questa dottrina è assolutamente incognita, essa si è propagata dall'eternità. «*Atque haec nostra sententia, sono sue parole, ita vetusta est, ut ejus et initium et auctor prorsus ignorentur: sed ab infinita usque aeternitate, continenter ea sic est propagata;*» *de Consolat. ad Apollonium.* Bisogna ben avere una ignoranza profonda dell'istoria dello spirito umano, per rivocar in dubbio questa riunione di tutti gli spiriti, nel fermo convincimento delle ricompense e delle pene che devono seguire la morte.

Ora questa persuasione sì generale di tutto il genere umano non può essere che la voce della natura, poichè non viene dai sensi, da cui essa ci stacca, nè dalle passioni cui essa reprime, nè da alcuna altra causa di errori, che abbia potuto essere generale ed influire sopra la totalità dei tempi e dei luoghi. Noi la vediamo tanto antica, tanto perpetuata, tanto generale, quanto l'idea della divinità; essa è intimamente legata che non può venire, che dalla stessa sorgente. Lo stesso lume ci fa vedere queste due verità egualmente importanti. Che questo dogma, venga naturalmente allo spirito per la semplice considerazione degli attributi divini e dell'ordine naturale del mondo, che derivi da una tradizione primitiva, la quale rimonti alla divinità, nell'un caso e nell'altro, la sua universalità è una prova della sua verità. «*Quod si omnium consensus naturae vox est, omnesque qui*

ubique sunt, consentiunt esse aliquid quod ad eos pertineat qui e vita cesserint, nobis quoque idem existimandum est ; » Cicerone, *Tuscul.*, lib. 1, cap. 5. « *Cum de animorum aeternitate disserimus, non leve momentum apud nos habet consensus omnium gentium, aut timentium inferos, aut colentium ;* » Seneca, *Epis.* 117.

Gl' increduli combattono le due parti di questa prova. Pretendono primieramente che l' opinione dell' altra vita sia ben lontana dall' essere universale. Citano delle sette intere di filosofi, che non vi credevano. Portano dei passi di autori che stabiliscono niente esservi dopo questa vita. Cicerone, aggiungono, ne marca l' origine, e là fissa al filosofo Ferecide. Come, concludono, si può chiamar generale in tutto il genere umano una opinione, di cui si conosce l' autore, e che è stata tanto combattuta ?

Quando diciamo che la credenza della vita futura è universale, noi parliamo di una universalità morale, la quale non esclude un piccol numero d' individui. Cosa sono alcune sette filosofiche rimpetto a tutto il genere umano ? E quale autorità possono esse avere quando sono combattute da altre ? D' altronde quale havvi proposizione empia, funesta, assurda, ridicola, che non sia stata insegnata in alcune scuole filosofiche ? Se noi prendessimo per mano tutti gli autori, di cui si citano i passi, potremmo mostrare, che molti fra essi espongono piuttosto opinioni, anzichè stabilire la loro ; che altri si sono contraddetti, ed hanno insegnata in diversi luoghi la dottrina contraria. Ma noi non abbiamo da entrare in questi dettagli ; il loro piccolo numero ce ne dispensa. Quando accordassimo che tutti questi fossero nell' opinione della distruzione dell' anima, cosa risulterebbe dal sentimento di sei o di dodici individui che si citano ?

Ciò che si fa dire a Cicerone in proposito di Ferecide, avrebbe maggior importanza, se fosse vero, perchè annunzierebbe una origine cognita della nostra dottrina. Ma leggendo il testo obbiettato, la difficoltà sparisce. Cicerone, nel libro primo delle sue *Tuscolane*, esamina le opinioni di diversi filosofi, sopra l' immortalità dell' anima. Tanto è lungi che egli attribuisca a Ferecide l' invenzione di questo dogma, che anzi egli crede che anteriormente, e pel corso di molti secoli, si abbia disputato sopra questo argomento. Aggiunge, che

quello che resta scritto di più antico sopra questa materia è di Ferecide Sirio. E la ragion è ben naturale, perchè Ferecide con Talete suo contemporaneo è il più antico filosofo conosciuto. Fioriva circa cinquecento e ottant'anni avanti G. C.; Pitagora, capo della più antica scuola, era suo discepolo. Egli precede più di due secoli Platone, Aristotile, Epicuro, Zenone, fondatori di diverse altre sette. Perciò, dice che Ferecide è tra i filosofi il primo, di cui gli scritti insegnino l'immortalità dell'anima. È lo stesso che dire, che dall'origine della filosofia questo dogma è stato insegnato nelle scuole. L'asserzione di Cicerone, invece di contrariare quello che altrove l'abbiamo veduto avanzare sopra l'antichità immemorabile della nostra credenza, vi è assolutamente favorevole.

Un'altra obbiezione ci vien fatta contro l'universalità del dogma dell'altra vita, la qual merita una più ampia discussione. «Il popolo
 » Ebreo non aveva primitivamente alcuna idea delle pene e delle ri-
 » compensa dopo la morte. La pruova è certa. Mosè, nella religione
 » che dà agli Ebrei non ne fa alcuna menzione. Tutte le sue Leggi
 » non hanno altra sanzione, che le ricompense e le pene temporali.
 » Questo è un fatto non contrastato; e per assicurarsene basti legge-
 » re il Pentateuco, e specialmente la parte dell'Esodo, del Levitico,
 » del Deuteronomio, che rinchiude la legislazione giudaica. Se Mosè
 » avesse insegnato il dogma della vita futura, si sarebbe giammai for-
 » mato fra gli Ebrei una setta, quella cioè dei Sadducei, la quale, se-
 » guendo la Legge di Mosè, rigettava la sopravvivenza dell'anima?
 » La credenza dell'anima immortale od è necessaria o no. Se non è
 » necessaria, perchè Gesù Cristo l'ha annunciata? Se è necessaria,
 » perchè Mosè non ne ha fatta la base della sua religione? O Mosè
 » era istruito di questo dogma, o non lo era. Se lo ignorava, era in-
 » degno di dar delle leggi. Se lo sapeva e l'occultava, qual nome
 » volete voi che gli diamo?

» Sembra, che la dottrina di un'altra vita non sia stata cono-
 » sciuta dal popolo ebreo se non durante la cattività. Egli la ricevet-
 » te dai popoli, tra i quali era sparso. L'Ecclesiastico stesso è posi-
 » tivo sopra questo punto. Dichiaro formalmente che l'uomo muore,
 » come la bestia, che per questo riguardo egli non ha niente più di

essa, e che la loro condizione è comune. « *Dixi in corde meo de filiis hominum ut probaret eos Deus, et ostenderet similes esse bestiis. Idcirco unus interitus est hominis et jumentorum, et aequa utriusque conditio. Sicut moritur homo, sic et illa moriuntur. Similiter spirant omnia: et nihil habet homo jumento amplius. Cuncta subjacent vanitati; et omnia pergunt ad unum locum: de terra facta sunt, et in terram pariter revertuntur. Quis novit si spiritus filiorum Adam ascendat sursum, et si spiritus jumentorum descendat seorsum; » *Eccl. 3, v. 18 et seq.* » Non è dunque vero, concludesi, che questa dottrina sia di una antichità immemorabile tra gli uomini. »*

È vero che la parte del Pentateuco che contiene le leggi date da Mosè, per parte di Dio, non presenta che una sanzione temporale, e non munisce queste leggi se non di promesse e di minacce di beni e di mali di questa vita; ma bisogna distinguere nei libri di Mosè la legislazione da quello che è storico. Se nella pubblicazione delle sue leggi non parla della vita futura, nel racconto dei fatti per altro suppone molte volte questo dogma: d'onde ne risulta, che la dottrina di un'altra vita era conosciuta e creduta da lui e dagli Ebrei del suo tempo. Vediamo parimenti questa verità enunziata in molti dei libri santi anteriori alla cattività di Babilonia: donde ne segue ancora che gli Ebrei non l'hanno appresa nella loro cattività. Ora dietro questi fatti il silenzio della Legge non prova niente. Si tratta di provare questa verità.

Primieramente Mosè suppone in molti luoghi il dogma dell'altra vita. Quando Caino meditava il primo delitto, che macchiò la terra, Dio per distornarlo gli disse: Se tu fai il bene ne riceverai la mercede; se tu fai il male, il tuo delitto sarà subito dinanzi a te. « *Dixitque Dominus ad eum: Quare iratus es, et cur concidit facies tua? Nonne si bene egeris, recipies: sin autem male statim in foribus peccatum aderit?* » *Genes. 4, v. 6, 7.* È certo che la mercede promessa alla virtù non è una ricompensa temporale. Imperciocchè qual è stata in questo mondo la mercede della pietà di Abele? Una morte violenta e immatura. Poichè, secondo la parola divina, egli ha dovuto essere ricompensato, lo è dunque stato in un'altra vita diversa da questa.

Raccontando la morte di Abramò, Mosè dice, che questo patriarca

è stato riunito al suo popolo, cioè ai suoi antenati: « *Congregatusque est ad populum suum,* » *Genes. 35, v. 8.* Non si parla qui del corpo di Abramo e del suo sepolcro; poichè i padri di Abramo erano sepolti nella Mesopotamia, e questo patriarca fu sepolto in Ebron nella terra di Canaan a lato di Sara. Mosè impiega pure una espressione simile in proposito della morte d'Isacco: « *Appositus est populo suo;* » *Genes. 35, vers. 29.* Giacobbe, parlando della sua vita, la chiama un pellegrinaggio: « *Dies peregrinationis meae centum triginta annorum sunt, parvi et mali, et non pervenerunt usque ad dies patrum meorum quibus peregrinati sunt;* » *Genes. 47, v. 9.* Questa espressione sarebbe non solamente inesatta, ma non avrebbe alcun senso, ove la vita non conducesse ad un termine. Cosa sarebbe un pellegrinaggio che avesse per iscopo il niente?

Lo stesso santo personaggio morendo disse al Signore, ch' egli aspetta da lui la salute. « *Salutare tuum expectabo, Domine;* » *Gen. 49, v. 18.* Qual salute può egli aspettare dopo la morte se al di là della morte non vi è niente? Alcuni commentatori intendono questa espressione in un altro senso. Secondo essi, Giacobbe aspettava quello che deve apportar la salute, cioè a dire il Messia. Egli è persuaso dunque di esistere ancora dopo la dissoluzione del suo corpo. Chi non è più niente, può egli star nell' aspettazione di qualche cosa?

Balaamo ispirato dal Signore, desidera di morire della morte dei giusti, e che i suoi ultimi momenti sieno simili ai loro: « *Moriatur anima mea morte justorum; et fiant novissima mea horum similia;* » *n. 22, v. 10.* Quale interesse potrebbe avere ad una morte santa chi fosse nella persuasione di morir tutto intero?

Fra le cose che proibisce Mosè da parte di Dio, una è l' uso osservato dagl' infedeli, di cui Omero e Virgilio fanno menzione, cioè, d' interrogar i morti. « *Nec inveniatur in te qui . . . Pithones consulat nec divinos, aut quaerat a mortuis veritatem;* » *Deut. 18, v. 10, 11.* Vi sarebbe un' ombra di far questo divieto ad un popolo, che avesse creduto che niente resta dei morti?

Si obietterà forse che in questi diversi passi Mosè non insegna direttamente la sopravvivenza dell'anima al corpo, che non la prova, che non comanda di crederla? La ragione è semplice ed evidente,

non era cosa necessaria. Gli Ebrei conoscevano questo dogma per la tradizione dei loro padri, non ne dubitavano. La semplice supposizione che ne fa Mosè, riportando dei fatti antichi ha ben maggior forza che non ne avrebbe un positivo insegnamento. Se lo stabilisse formalmente, chi obietterebbe che fu egli quello che lo ha insegnato al suo popolo? Se cercasse di provarlo, non si mancherebbe di concluderne che gl' Israeliti non vi credevano. Ma quando egli riferisce semplicemente e senza riflessione dei fatti che lo suppongono, è chiaro ch' egli parla a genti che ne avevano anteriormente la cognizione e la persuasione.

Se dal Pentateuco passiamo agli altri libri, che formavano il canone delle sante Scritture, conservate dal popolo Ebreo, vi troveremo delle prove ancora più certe, che questa nazione avea una cognizione distintissima del dogma dell' altra vita.

Il libro di Giobbe era conosciuto e riverito dagli Israeliti come un' opera ispirata. Vi leggiamo delle testimonianze espresse sì del giudizio che Dio deve pronunziare, come della resurrezione dei corpi :
 « Io so che il mio Redentore è vivo, e che risusciterò dalla terra
 » l' ultimo giorno, ch' io sarò ancor rivestito della mia pelle, e che
 » vedrò il mio Dio nella mia carne; che lo vedrò, dico io medesimo, e
 » non un altro, che lo contemplerò coi miei proprii occhi. Questa
 » speranza è riposta nel mio cuore. »

Mosè avea proibito come lo abbiamo veduto, d' invocare e d' interrogare i morti. Disprezzando questo divieto, veggonsi gl' Israeliti cader molte volte in questa superstizione. Tal è tra gli altri il fatto di Saule. Questo principe va a trovare una Pitonessa, chiama ed interroga l' anima di Samuele, che gli risponde e gli annunzia la sua ruina; *1 Reg. 28, v. 7 et seq.*

Davidde nei suoi Salmi, fa spessissimo menzione del giudizio che Dio pronunzierà sopra gli uomini. Limitiamoci ad alcuni passi, dove egli celebra la ricompensa che Dio accorderà ai giusti. « Il mio cuore
 » si è rallegrato, la mia lingua ha cantato cantici di allegrezza; e di
 » più la mia carne riposerà nella speranza, perchè voi non lascierete
 » la mia anima nell' inferno, nè soffrirete che il vostro Santo provi la
 » corruzione. Io comparirò davanti ai vostri occhi nella giustizia; sarò

» satollato quando mi apparirà la vostra gloria. I figliuoli degli uomini
 » saranno nella speranza sotto l'ombra delle ali vostre. Saranno ebbri
 » dell'abbondanza ch'è nella vostra casa. Voi li farete bere nel torren-
 » te delle vostre delizie; imperciocchè la sorgente della vita è in voi,
 » e noi vedremo la luce nella vostra luce medesima, ecc.» *«Laetatum
 est cor meum, et exultavit lingua mea: insuper et caro mea requiescet
 in spe; quoniam non derelinques animam meam in inferno, nec dabis
 sanctum tuum videre corruptionem;» Ps. 15, v. 9, 10. «Ego autem in
 justitia apparebo conspectui tuo, satiabor cum apparuerit gloria tua;»
 Ps. 16, v. 15. «Filii autem hominum in tegmine alarum tuarum spera-
 bunt: inebriabuntur ab ubertate domus tuae; et torrente voluptatis tuae
 potabis eos. Quoniam apud te est fons vitae; et in lumine tuo videbi-
 mus lumen;» Ps. 35, v. 8, 9, 10.*

Salomone in più luoghi annunzia egli pure positivamente il giu-
 dizio e le sue conseguenze dopo la morte. Nel libro dei Proverbi
 dice, tra le altre cose, che l'empio sarà rigettato a cagione della sua
 malizia; ma che il giusto spera nel giorno della sua morte. *«In ma-
 lilia sua expelletur impius: sperat autem justus in morte sua;» Prov. 14,
 v. 32.* Quale speranza può concepire chi va ad essere annientato?

Il testo dell' Ecclesiastico che ci viene opposto, non può fare il-
 lusione, se non a chi non conosce l'oggetto di questo libro. Salomo-
 ne vi presenta diversi errori, diversi sviamenti degli uomini, ch' egli
 chiama vanità. Quello ch' egli dice della parità di fine tra l' uomo e
 la bestia è di questo numero; e immediatamente prima avea dato il
 preservativo contro questa asserzione degli empj. *«Io ho veduto sotto
 » il sole, aveva detto, l'empietà al luogo della giustizia, e ho detto nel
 » mio cuore: Dio giudicherà il giusto e l'ingiusto, e allora sarà il
 » tempo di tutte le cose. «Vidi sub sole in loco judicii impietatem, et in
 loco justitiae iniquitatem; et dixi in corde meo: Justum et impium judi-
 cabit Deus; et tempus omnis rei tunc erit;» Eccl. 3, v. 16, 17.* Poco
 dopo il testo obbiettato, riferisce ancora diversi altri discorsi e diversi
 desiderii degli uomini irreligiosi, ma impone loro subitamente silen-
 zio. *«Non dite niente inconsideratamente, e il vostro cuore non si af-
 » frettò punto a proferir parole dinanzi a Dio. Imperciocchè Dio è nel
 » cielo e voi sulla terra, per questa ragione siano parchi i vostri*

» parlari.» «*Ne temere quid loquaris, neque cor tuum sit velox ad proferendum sermonem coram Deo. Deus enim in coelo, et tu super terram. Idcirco sint pauci sermones tui;*» *Eccli. 5, v. 1.* Col medesimo spirito, dopo alcuni capitoli parlando ironicamente, sembra esortare la gioventù ad abbandonarsi ai piaceri ed a soddisfare tutti i desiderii del suo cuore. Ma ripiglia sul momento: «*Sappiate che Dio vi farà render conto nel suo giudizio di tutte queste cose.*» «*Laetare ergo juvenis in adolescentia tua, et in bono sit cor tuum in diebus juventutis tuae, et ambula in viis cordis tui, et in intuitu oculorum tuorum. Et scito quod pro omnibus his adducet te Deus in judicium;*» *Eccli. 11, v. 9.* Finalmente nell' ultimo capitolo esorta l' uomo a ricordarsi del suo Creatore nel corso dei giorni della sua gioventù, prima che giunga il tempo dell' afflizione, prima che la polvere rientri nella terra donde fu tratta, e che lo spirito ritorni a Dio che lo diede. «*Memento Creatoris tui in diebus juventutis tuae, antequam veniat dies afflictionis. . . et revertatur pulvis in terram suam unde erat, et spiritus redeat ad Deum qui dedit illum;*» *Eccli. 12, v. 1, 7.* Ed in questa guisa poi con chiude tutto il suo libro. Ascoltiamo tutti insieme il fine di questo discorso: «*Temete Dio,*» ed osservate i suoi comandamenti, imperciocchè in questo consiste tutto l' uomo. E Dio farà render conto nel suo giudizio di tutto quello che sarà stato fatto tanto di bene quanto di male.» «*Finem loquendi pariter omnes audiamus: Deum time et mandata ejus observa; hoc est enim omnis homo. Et cuncta quae fiunt, adducet Deus in judicium, pro omni errato sive bonum, sive malum illud sit;*» *Eccli. 12, v. 13, 14.* È dunque evidente, che il monarca autore dell' Ecclesiastico, era persuaso della verità di un' altra vita, e che gl' increduli confondono, o vogliono far confondere la vera opinione di lui coll' obbiezione da lui proposta e combattuta.

Siccome è una questione tra i dottori, se il libro della Sapienza sia o no di Salomone, ed anche se non sia forse di un tempo posteriore alla cattività, io non ne riporterò alcun passo. Osserverò soltanto che la nostra dottrina vi è formalmente e molte volte stabilita. *V. in primis Sap. 3, v. 1 et seq.; 4, v. 10 et seq.; 6, v. 3 et seq.*

I profeti non sono meno precisi. Ne citerò solamente due. Quelli del vostro popolo, dice Isaia, che sono stati fatti morire, riviveranno.

• Quelli ch'erano miei, e sono stati uccisi, risorgeranno. Risvegliatevi, e lodate il Signore, o voi che abitate nella polvere.» *Vivent mortui tui: interfecti mei resurgent. Expergiscimini et laudate, qui habitatis in pulvere;* • *Is. 26, v. 19.* «Io li libererò, dice Osea, dalla potestà della morte. Oh morte! io sarò la tua morte: oh inferno! io sarò la tua ruina.» *De manibus mortis liberabo eos; de morte redimam eos. Ero mors tua, o mors! morsus tuus ero, inferne!* • *Osee, 13, v. 14.*

Ai passi già molto numerosi, sarebbe ben facile di aggiungerne altri molti, che mostrerebbero essere stata in ogni tempo conosciuta dal popolo ebreo la dottrina di un' altra vita, e della mercede che vi si riceve per la condotta tenuta in questa. «*Et illud apud eos (Judaeos) quale fuit doceri jam tum a teneris unguiculis sese supra naturam omnem sensibilem evchere, inclusum in ea Deum scorsum illam et supra corpora quaerere! Tum quanti fuit vix natos et adhuc balbutientes didicisse animae immortalitatem, subterranea tribunalia, mercedem recte viventibus destinata²*» Origene, *adv. Celsum, lib. 5, n. 42.*

Di più tutti i libri, che abbiamo citati essendo anteriori alla cattività di Babilonia, è una asserzione evidentemente falsa il pretendere che il popolo ebreo non è stato istruito di questo dogma, se non durante o dopo la sua cattività.

Ora dietro queste testimonianze l'obbiezione è affatto sciolta. Essa ha per iscopo di mostrare, che la nostra dottrina era ignota a Mosè e al popolo, a cui dava le leggi; e per provarlo si allega, che nelle leggi di Mosè non si fa alcuna menzione della sanzione dopo la morte. Ma se d'altronde è dimostrato che Mosè la conosceva, il suo silenzio nella legislazione non può provare ch'ei la ignorasse. Se Mosè ne fa menzione nella parte storica del Pentateuco, che importa che non ne parli nella parte legislativa? Egli fa rimontare la cognizione di questo dogma importante sino a una rivelazione fatta dal Signore fin dal primo momento in cui vi furono uomini; e ne mostra la sua credenza nei patriarchi anteriori a lui. Dopo questo non abbiamo mestieri di esaminare per qual ragione non ne abbia fatto il fondamento delle sue leggi. Quand' anche non avessimo alcuna idea del motivo che lo ha indotto ad ometterlo, tanto e tanto saremmo certi che questa persuasione era molto anteriore a lui, e

che, per conseguenza, la nostra asserzione sopra l'immemorabile antichità della nostra dottrina è vera.

Ma siccome del silenzio di Mosè nella sua legislazione sopra la sanzione dell'altra vita se ne fa una obbiezione contro la divinità della sua missione, non sarà inutile l'esaminare qui le ragioni che hanno potuto impegnarlo primieramente a dare alle sue leggi una sanzione temporale; secondariamente a non farvi menzione della sanzione eterna.

In primo luogo, era convenientissimo che la legge del popolo Ebreo fosse munita della promessa di prosperità in caso di osservanza, e della minaccia di calamità in caso di trasgressione. Tre ragioni ce lo persuadono.

La prima è, che con questa sanzione temporale e colla sua esecuzione Mosè provava manifestamente la divinità della sua legge. Altri legislatori hanno potuto dirsi ispirati dai loro dei, ma non hanno mai potuto munire la loro legge se non di ricompense e di pene, che sono in potere degli uomini. Nessuno d'essi è stato ardito per annunziare, che gli avvenimenti fisici o politici, fossero la mercede dell'osservanza, o dell'infrazione dei suoi precetti. Non vi è che quegli, il quale tiene la natura nelle sue mani, che possa farne la sanzione dei suoi precetti. È cosa degna dell'Onnipotente il parlare un linguaggio, che non può appartenere che a lui. E chi, altri che Dio, oserebbe, di promettere la fertilità delle terre, la salubrità delle stagioni, le vittorie sopra gl'inimici agli osservatori della sua legge, e minacciar di mali contrarii i violatori? Chi altri soprattutto avrebbe il poter soprannaturale di realizzare queste promesse e queste minacce? L'annunzio di questa sanzione, e la sua costante esecuzione nelle diverse rivoluzioni del popolo Ebreo, è una prova incontrastabile della divinità della legge giudaica. Questa è una profezia verificata da una serie di avvenimenti.

La seconda ragione della sanzion temporale delle leggi mosaiche è la natura stessa di queste leggi e il loro oggetto diretto. Esse avevano per iscopo di fare degl'Israeliti una nazione separata dalle altre, la quale sarebbe il popolo di Dio. Tutte le nazioni della terra appartengono, senza dubbio, al loro Creatore, ma i discendenti di

Giacobbe dovevano divenir il popolo di Dio con un titolo particolare e proprio di essi soli. Dio lascia che tutte le nazioni della terra si governino secondo le loro leggi, e ne abbandona l'amministrazione ai loro sovrani; ma quanto agl'Israeliti, egli ne faceva una nazione a parte, che doveva conservarsi in corpo di società politica fino a tanto che avesse dato alla terra il Messia liberatore. Per conseguenza volle egli stesso essere il legislatore di questo popolo nell'ordine temporale e il suo vero monarca, in cui risiedesse la costante amministrazione dello Stato. Questo è quel governo temporale di Dio chiamato Teocrazia, stabilito dalle leggi che, col ministero di Mosè, egli ha date ad Israele. Per questo tre mesi dopo l'uscita dall'Egitto, il popolo Ebreo essendo nel deserto di Sina, a piedi del monte di questo nome, Dio gli fece proporre per Mosè di appartenergli specialmente tra i popoli, di essere il suo regno proprio e la sua nazione santa. Egli vi pose per condizione che gl'Israeliti ascolterebbero la sua voce ed osserverebbero il suo patto, tutto il popolo avendo dichiarato che si sottometterebbe alla volontà di Dio. *« Moyses autem ascendit ad Deum, vocavitque eum Dominus de monte, et ait: Haec dices domui Jacob, et annuntiabis filiis Israel: Vos ipsi vidistis quae fecerim Aegyptiis, quomodo portaverim vos super alas aquilarum et assumpserim mihi. Si ergo audieritis vocem meam, et custodieritis pactum meum, eritis mihi in peculium de cunctis populi: una est enim omnis in peculium de cunctis populis: una est enim omnis terra. Et vos eritis mihi in regnum sacerdotalem et gens sancta. Haec sunt verba quae loqueris ad filios Israel. Venit Moyses, et convocatis majoribus natu populi, exposuit omnes sermones quos mandaverat Dominus. Responditque omnis populus simul: Cuncta quae locutus est Dominus faciemus; » Exod. 19, v. 3 et seq.*

Dio diede a Mosè sopra il monte delle leggi, che questo santo conduttore portò al popolo per parte del medesimo Dio; *Exod. a cap. 20 ad cap. 31.* Così si fece, per servirmi dell'espressione stessa del sacro testo, un patto, in virtù del quale Dio fu il sovrano dello stato giudaico fintantochè dovesse durare, e gli Ebrei si obbligarono ad obbedirgli, non solamente come a loro Dio, ma come a loro re. La costituzione dello Stato fu da quel momento una Teocrazia, e le

leggi che portò Mosè dall'alto del monte furono le leggi civili dettate dal sovrano di questo Stato. Da tuttociò che si comprende? Che era ben naturale che queste leggi civili fossero munite di una sanzione civile, e che queste promesse e queste minacce dell'ordine temporale impegnassero all'osservanza delle leggi di questo medesimo ordine.

Una terza ragione che rendea convenientissima la sanzione delle ricompense e delle pene temporali, era la natura del popolo al quale era data la legge. Siccome egli era carnalissimo, i motivi sensibili erano quelli che avevano sopra di lui la maggior influenza, ed è forse questa in parte la ragione, per cui Dio gliela propose, onde attaccarlo colle sue inclinazioni medesime all'osservanza della sua legge.

In secondo luogo, noi possiamo facilmente presumere una ragione per la quale la legislazione di Mosè non fosse sanzionata dalle ricompense, e dalle pene dell'altra vita. Non era cosa necessaria. Gli Israeliti, istruiti dalla tradizione dei loro padri, credevano formamente, senza alcun dubbio il dogma della vita futura. D'altronde i loro sacerdoti ed i loro profeti, incaricati d'istruirli, non mancavano di richiamar alla loro memoria questo dogma fondamentale; e ne vediamo molte tracce nei libri profetici. Non vi era dunque necessità di farne menzione nella legge. Si deve dire, per questo riguardo, di Mosè quello che si dice degli altri legislatori, i quali, benchè fondassero le loro leggi sopra pretese ispirazioni della divinità, non richiamavano specialmente la dottrina della vita futura, lasciando ai ministri della religione la cura d'insegnarla, di provarla e di spiegarla.

« S'insiste, dicendo, che la legge emanata da Dio e pubblicata da Mosè, non era puramente politica, ma era ad un tempo religiosa, che essa fissava il dogma, prescriveva la morale, regolava il culto, e che una sanzione temporale non ha alcuna proporzione con leggi, e doveri dell'ordine spirituale. »

Un sovrano temporale non può egli prestare la sua autorità alla religione, e colla sanzione temporale, che è in poter suo munire i precetti religiosi? Quello che fanno tutto giorno i sovrani della terra, Dio, dettando le sue leggi in qualità di sovrano della Teocrazia giudaica, ha potuto farlo. La dottrina enunziata nella legge non era nuova per gli Ebrei; questo era il dogma dell'unità di Dio sconosciuto

tra le nazioni, ma trasmesso dai patriarchi ai loro discendenti. Sapevano tutti benissimo, che gli adoratori dei falsi dei sarebbero puniti in un' altra vita. La morale della legge mosaica non era altro che la legge naturale. Gli Ebrei altresì sapevano benissimo anteriormente alla promulgazione mosaica, che coloro i quali trasgredivano questi precetti scolpiti nel cuore dell' uomo, sviluppati d' altronde, e trasmessi dai loro padri, venivano puniti con pene dopo la morte. Perciò relativamente al dogma ed alla morale, la minaccia di queste pene non era necessaria. Quanto al culto, è certo dall' istoria patriarcale, che prima di Mosè ne esisteva uno, e non si può dubitare che questo non fosse per rivelazione. Dai due primi figli di Adamo sono offerti sacrificii. Si veggono sovente altari innalzati. Si conoscono dei sacerdoti. Melchisedecco lo era. Come gli uomini avrebbero mai potuto indovinare la necessità di queste cose? I riti essenziali del culto divino erano dunque anteriori a Mosè. Conveniva, ciò non pertanto, che la legge li richiamasse, li fissasse e ne assicurasse l' osservanza. La sanzione temporale bastava a questo oggetto per essere la spirituale già conosciuta d' altronde. Che se la legge entra in grandissimi dettagli sopra le diverse parti di questo culto, come provare che tutti questi oggetti sieno esclusivamente religiosi e stranieri ad un codice politico? Massimamente, che costituitosi Dio in re del popolo Ebreo, le ceremonie del suo culto entravano nell' ordine civile e facevano parte degli omaggi che a lui specialmente per questo titolo si rendevano.

« Si oppone alla legge di Mosè la legge di Gesù Cristo, e si domanda perchè, se il dogma dell' altra vita è necessario, Mosè non ne ha parlato? E perchè se non lo è, Gesù Cristo lo ha insegnato? » La risposta risulta da quello che abbiamo pur ora detto. Non era necessario che Mosè richiamasse un dogma di cui alcuno non dubitava. Era necessario che Gesù Cristo stabilisce una verità, che al tempo suo era contrastata dai Sadducei tra gli Ebrei, e da alcune sette filosofiche, e tra le nazioni, alle quali doveva esser portata la sua religione.

« Si pretende che se questa verità fosse stata consegnata nei libri del popolo Ebreo, i Sadducei non l'avrebbero negata. » Con questo

bell'argomento si proverebbe che tutti i punti di fede contrastati da qualche eresia non si trovano nelle sacre Scritture. Il Sadduceismo stabilito tra gli Ebrei circa duecent'anni avanti Gesù Cristo, e cent'anni dopo che Epicuro ebbe spacciato i suoi delirii filosofici, avea probabilmente questa origine. Noi vediamo Gesù Cristo rimproverare ai suoi settarii d'ingannarsi e d'ignorar le Scritture e le virtù di Dio: « *Erratis, nescientes Scripturas, neque virtutem Dei*; » *Math. 22. v. 29*; dunque il dogma dell'altra vita è rivelato nelle sante Scritture.

« Dopo aver combattuto il fatto dell'universalità della nostra credenza gl'increduli attaccano la conseguenza che ne caviamo. Pretendono che la persuasione generale del dogma dell'altra vita non sia una prova della sua verità; ma ch'essa possa provenire dalla politica dei sovrani e dei legislatori, o essere l'effetto dell'educazione. »

Questa frivola difficoltà non esige una lunga risposta.

Se è la politica e la legislazione che hanno introdotto il dogma delle ricompense e delle pene dopo la morte, io domando: 1. come questa persuasione possa trovarsi tra i popoli che non hanno nè politica nè legislazione? 2. domando che mi si nomini il politico, il legislatore a cui si fa l'onore di questa invenzione? 3. chi è colui che avrebbe avuto il potere di far adottare il parto della sua immaginazione a tutto il genere umano, ai popoli i più lontani da lui, i più opposti a lui? 4. Per qual virtù segreta questo dogma ha potuto conservarsi in mezzo a tante rivoluzioni che hanno distrutto gli Stati, dove era ricevuto, e sopravvivere alle istituzioni politiche, che lo avevano stabilito?

Le opinioni che non hanno altro fondamento che l'educazione, variano secondo i tempi e i paesi come le stesse educazioni. Esse si dissipano coll'età, colla riflessione, coll'uso del mondo. L'educazione per tutto differente non può stabilire per tutto una dottrina uniforme e costante.

Le istituzioni della politica e le lezioni dell'educazione non sono nè possono essere le cause di questa universalità di dottrina. Esse anzi, al contrario, ne sono gli effetti. Appunto perchè questo dogma è generalmente conosciuto, i sovrani ne fanno il più fermo appoggio della loro autorità, e gl'istitutori virtuosi la base delle loro educazioni.

Dopo aver provata la verità della sopravvivenza dell' anima, consideriamo questa dottrina sotto un altro punto di vista. Dopo aver mostrato quanto gli sforzi dell' incredulità sono vani e impotenti a scuoterla, osserviamo quanto sono pericolosi. Facciamo vedere che, se potessero ottenere il loro effetto, sarebbero funestissimi all' umanità, perniciosi e per l' uomo isolato e per l' uomo in società, distruttori d' ogni felicità, corruttori d' ogni virtù.

Che gli scellerati sieno desolati, angustiati e tormentati dall' idea di una vita futura, domando, è egli questo un male? O quel terrore che li perseguita sino nel seno dei loro criminosi piaceri, non è anzi un beneficio segnalato della provvidenza e per essi e per la società di cui sono membri? la voce che richiama alla virtù non può essere che una voce amica. Il sentimento che riconduce al buon ordine è certamente salutare.

Ma non sarà dunque se non per i malvagi, che sia stabilito l' ordine morale? L' idea di vivere ancora dopo la morte innalza l' anima dell' uomo virtuoso. La speranza di una seconda vita è ben più lusinghiera per lui, che quella del niente. La sua destinazione è ben più nobile se, dopo il corso di questa breve vita, la parte principale di lui medesimo esiste ancora per ricevere il premio delle sue buone azioni, di quello che se fosse distrutto tutto intero come le bestie. Nelle disgrazie ch' egli prova in questo mondo la più dolce consolazione è di rappresentarsi la felicità che lo aspetta in un mondo nuovo. Non sarà giammai scosso dai mali attuali quegli che si appoggia fortemente sulla speranza dei beni futuri: « *Caeterum nullus dolor est de incursione malorum praesentium, quibus fiducia est futurorum bonorum ... Dei hominem et cultorem Dei subnixum spei hujus et saeculi infestationibus commoveri*; » S. Cipriano, *ad Demetrianum*, n. 12 et 13.

Riguardava leggere e passeggiare le sue dure tribolazioni quegli che innalzava i suoi sguardi verso il peso dell' immensa gloria riservato per lui nell' eternità: « *Id enim quod in praesenti est momentaneum, et leve tribulationis nostrae, supra modum in sublimitate aeternum gloriae pondus operatur in nobis*; » 2 Cor. 4, 17.

Se io m' inganno, così Cicerone fa dire al vecchio Catone, nella mia credenza dell' immortalità dell' anima, ho piacere ad ingannarmi in

questa maniera. Non voglio che mi si strappi un errore che forma le mie delizie. Se, come la pensano alcuni meschini filosofi, io non devo sentir niente dopo la mia morte, non ho a temere che i filosofi morti mi burlino del mio errore: « *Quod si in hoc erro, quod animos hominum immortales esse credam, libenter erro; nec mihi nunc errorem quo delector, dum extorqueri volo. Sin mortuus, ut quidam minuti philosophi censent, nihil sentiam, non vereor ne hunc errorem meum mortui philosophi irrideant*; Cicerone, *de senectute*, n. 23.

Se il pensiero della vita futura è utile per innalzar l'anima dell'uomo, e per consolarlo nelle sue disgrazie, lo è ancora per abbracciar la virtù, per mantenervelo quando vi è attaccato, per ricondurvelo quando avesse avuta la mala sorte di allontanarsene. Qual coraggio deve infondere per le azioni generose la contemplazione di un Dio che n'è il testimonio, il giudice ed il remuneratore? « *Sic igitur jam hoc a principio persuasum civilibus Dominos esse omnium ac moderatores Deos, eaque quae geruntur, eorum geri ditone ac numine; eosdemque optime de genere hominum mereri; et qualisquisque sit, quid agat, quid in se admittat, qua mente, qua pietate colat religionem, intueri; piorumque et impiorum habere rationem. His enim rebus inbutae mentes haud sane obhorrebunt ab utili et a vera sententia . . . Utilem autem esse opinionem hanc qui neget, cum intelligant quam multa firmentur jurejurando: quanta salutis sint foederum religiones, quam multos divini supplicii metus a scelere revocavit; quamque sancta sit societas civium inter ipsos; Diis immortalibus interpositis, tum iudicibus, tum testibus*; » Cicerone, *de Legibus*, lib. 11, cap. 7.

Togliete la credenza dell'altra vita, quale interesse aver può l'uomo collocato in circostanze frequentissime tra la virtù che esige dei sacrificii e il vizio che promette dei vantaggi, se non di preferir il vizio alla virtù? « *Dempta spe immortalitatis quam Deus pollicetur in sua religione versantibus, cujus assequendae gratiae virtus appetenda est, et quidquid malorum accidat perferendum, maxima erit profecto vanitas obsequi velle virtutibus, quae frustra homini calamitates asserunt et labores. Nam si virtus est egestatem, exilium, dolorem, mortem, quae timentur a caeteris, pati fortiter ac subire, quid tandem in se boni habet cur eam propter se ipsam philosophi dicant expetendam?* Nimirum

supervacuis et inanibus poenis delectantur quibus licet agere tranquille. Si enim mortales sunt animae, si virtus dissoluto corpore nihil futura est, quid fugimus attributa nobis bona, quasi aut ingrati aut indigni qui divinis muneribus perfruamur? Quae bona ut habeamus scelerate impieque vivendum est; quia virtutem, id est, justitiam paupertas sequitur. Sanus igitur non est qui nulla spe majori proposita, iis bonis quibus caeteri utuntur in vita labores et cruciatus et miserias anteponat. Si autem virtus (ut ab his rectissime dicitur) capessenda est, quia constat ad eam nasci hominem, subesse debet spes aliqua major, quae malorum et laborum quos perfert, virtutis et magnum afferat praeclarumque solatium. Nec aliter virtus, cum per se dura sit, haberi pro bono potest, quam si acerbiter, suam maximo bono compenset; •
 Lattanzio, *Divin. instit., lib. 6, cap. 9. V. iidem epitome, cap. 35.*

Ridonategli questa salutar persuasione, voi rendete all' uomo un interesse di seguir la virtù superiore a tutti quelli che il vizio può presentare. Questo interesse della vita futura porge un motivo universale per tutte le persone, per tutte le azioni, per tutte le circostanze; un motivo facilmente veduto, un motivo continuamente attivo, un motivo di cui il peso non può ragionevolmente essere bilanciato da alcun altro. E, per rimanerne convinti, non abbiamo bisogno, che della confession stessa degli avversarii del nostro dogma. Contrastando la sua verità riconoscono formalmente la sua utilità. Bergier ha riunito un gran numero di confessioni positive degli increduli. Non posso far meglio che copiare le sue espressioni.

• I distruttori dell' anima sono forzati di confessare la necessità
 • del dogma che noi stabiliamo. Epicuro non ha mai ardito di pre-
 • tendere, che la sua dottrina potesse esser utile alla società, se di-
 • venisse comune. Egli la dava come un mistero destinato solamente
 • a fare la felicità di un filosofo, come se un filosofo non fosse più
 • un uomo. Spinoza conveniva esser meglio che il popolo faccia il
 • suo dovere per religione che per timore. *Tract. Theol. polit.*
 • *cap. 16, pag. 134, 137.* Ora la religione sarebbe nulla senza la
 • credenza futura. Pomponacio dice essere stato necessario pel bene
 • comune proporre a un grandissimo numero di uomini le pene e le
 • ricompense dell' altra vita, perchè sono nati con malvagie inclina-

• zioni. *De immortal. animae*, pag. 123. Bayle sostiene contro Cardano, non esser vero che questo dogma abbia prodotto più male che bene, anche considerando le cose colle viste di politica, e dice che la dottrina contraria mette in disperazione le persone dabbene. • Pensieri sulla cometa, §. 131, *Diz. crit.*; Epicuro, B. Tolando nelle sue lettere filosofiche confessa che per reprimere i malvagi è stato necessario stabilir l'opinione delle pene e delle ricompense dopo la morte; *Idem*, 2 lettera, §. 13, p. 80. Secondo Schafsbury, credere che le cattive azioni sieno punite dalla giustizia divina è il miglior rimedio contro il vizio, è il più grande incoraggiamento alla virtù; *Caraterist.*, tomo 2, p. 60 e seg.; Saggio sul merito e la virtù, lib. 1, 3 e seg.; p. 68. Bolimbroke osserva che la dottrina delle pene e delle ricompense future è propria a dar forza alle leggi civili e a reprimere i vizii degli uomini; *Opere postume*, tomo 5, p. 322 e 489. Davide Hume non vuol riconoscer per buoni cittadini nè per buoni politici coloro che si sforzano di disingannare il genere umano dai pregiudizii di religione; 12 Saggio sull'intendimento umano. •

• Lo stesso concerto havvi tra gli increduli francesi. L'autore della lettera di Trasibulo a Leucippo conviene che la credenza di un' altra vita è il più fermo fondamento delle società, portando gli uomini alla virtù, distogliendoli dal delitto; • Lettera dello stesso, p. 146.

• Nei sentimenti dei filosofi sopra la natura dell'anima, l'autore confessa che la morale degli atei è pericolosa in genere, e non è buona da predicarsi alle persone oneste; • Nuova libertà di pensare, p. 150, e 171.

• Nei dialoghi sopra l'anima, è detto, che per uomini deboli e corrotti, una religione dogmatica, e la supposizione di una prima causa, divengono necessarie; che una origine divina e l'aspettazione di una eterna felicità, soddisfanno l'amor proprio, e possono produrre cose grandi; • *Dial.* p. 135, 136.

• L'autore del Sistema della natura, prova che nessun motivo naturale è abbastanza forte per distogliere dal vizio un uomo nato con passioni e con vizii, e ch'egli non è padron di resistervi; • *Tomo 1, cap. 11, p. 201, e seg.*

• È dunque sommamente a proposito di ricorrere ad un motivo so-
 • prannaturale. Nelle lettere a Sofia è detto che l' ipotesi dell' immor-
 • talità dell' anima è di tutte le finzioni la più propria alla felicità del
 • genere umano in generale, e alla felicità dei particolari che lo com-
 • pongono; • *Let.*, p. 58.

• L' autore del libro dello Spirito è di parere, che bisogna con-
 • servare anche alle false religioni quello che hanno di utile, e che
 • non bisogna distruggere nè il Tartaro nè l' Eliseo; • 2 *Disc.*,
cap., 19, *tomo* 2, p. 282.

• Si domanderà forse come con simili confessioni alcuni dei
 • pretesi zelatori degli interessi dell' umanità ardiscono scrivere con-
 • tro la credenza di un' altra vita? Non tocca a noi il rispondere,
 • tocca al lettor giudizioso di render ad essi la giustizia che è loro
 • dovuta; • *Trattato storico e dogmatico della vera religione, part.* 1,
cap. 6, *art.* 3, §. 6, *tom.* 3, p. 250.

Ed infatti è cosa straordinaria affatto di veder coloro che fanno
 confessioni così precise dell' utilità della nostra dottrina sostenere, nel
 tempo stesso, ch' essa non serve niente alla morale, che anzi è più
 nociva che utile. • Se ci vien detto che il dogma delle ricompense
 • e delle pene avvenire è il freno il più possente per reprimere le
 • passioni degli uomini, noi risponderemo appellandone all' esperien-
 • za. Questa maravigliosa speculazione non impone per nessun modo
 • ai malvagi. Essa è incapace di cangiare i temperamenti degli uo-
 • mini e di annientare le loro passioni. Tra le nazioni che sono
 • più fortemente convinte, si veggono degli assassini, dei ladri, dei
 • furfanti, degli oppressori, degli adulteri, dei voluttuosi. La loro per-
 • suasione della realtà di un' altra vita non influisce per nessun modo
 • sulla loro condotta; e perchè il vortice dei piaceri e l' impeto delle
 • passioni li trasportano; e perchè veggono questo avvenire in lonta-
 • nanza, e i loro godimenti sono presenti; finalmente perchè propon-
 • gonsi di far penitenza e si lusingano, mercè la divina misericordia,
 • sfuggir dalla giustizia divina. E se anche l' idea religiosa agisce
 • sopra i malvagi, questo non fa che per raddoppiare la nequizia del
 • loro carattere, giustificarla ai loro proprii occhi, somministrar loro
 • pretesti per esercitarla. L' esperienza di un gran numero di secoli

« ci mostra a quale eccesso di scelleraggine le passioni sono portate »
 « quando sono autorizzate o scatenate dalla religione, o almeno quan- »
 « do esse hanno potuto coprirsi col di lei manto. Gli uomini non sono »
 « stati giammai più ambiziosi, più avidi, più furbi, più crudeli, più »
 « sediziosi, che quando si sono persuasi, che la religione loro ordi- »
 « nava o loro permetteva di esserlo. »

Questa difficoltà rinchiude due parti: prima l' inutilità, e poi l' inconveniente della credenza a una vita futura.

Al primo punto noi rispondiamo :

Vi sono sì dei peccatori tra quelli che credono un' altra vita. Ma ve ne sono proporzionatamente meno forse tra quelli che non vi credono ?

Il dogma della sopravvivenza dell' anima non impedisce tutti i delitti; dunque non ne impedisce molti? Un singolare argomento veramente!

E la credenza di un giudizio dopo la morte distrugge forse gli altri motivi di virtù? o non anzi vi aggiunge il più possente di tutti?

« Dire che la religione non è un motivo reprimente perchè non »
 « reprime sempre, questo è dire che le leggi civili non sono neppur »
 « esse un motivo reprimente; » Spirito delle Leggi, *lib. 24, cap. 2.*
 E si può dire la stessa cosa della morale, dell' educazione.

Se la fede dell' altra vita non ha la forza di riformare il temperamento, di reprimere le passioni, come mai tanti uomini celebri nei fasti della religione, hanno con questa considerazione dominato il loro temperamento, trionfato delle passioni più impetuose?

La confidenza della misericordia divina è un motivo a conversione ben maggiore che a perseverare nel male; « *Convertimini, peccatores, et facite justitiam coram Deo, credentes quod faciet vobiscum misericordiam suam;* » Tobia, 13, v. 8. Senza tale speranza avrebbe egli più ragione a correggersi?

La considerazione della misericordia è bilanciata da quella della giustizia. Quanti peccati furon prevenuti da questa, e quanti riparati da quella?

Sopra il secondo punto rispondiamo sommariamente così:

Dal vedere che tra quelli i quali credono all' altra vita, vi sono

dei peccatori ne segue forse che, in grazia di questa credenza, si sieno dati al peccato?

« È un ragionar assai male contro la religione, dice Montesquieu, » il raccogliere in una gran' opera una lunga enumerazione dei mali » ch' essa ha prodotti, se non si fa parimenti l' enumerazione dei beni » che ha fatti. Se io volessi raccontar tutti i mali, che hanno prodotto nel mondo le leggi civili, la monarchia, il governo repubblicano, » direi delle cose spaventosissime; » Spirito delle Leggi, *lib. 24, cap. 2,*

È sommamente ingiusto d' imputar alla religione precisamente quello ch' essa proibisce. Qual è il vizio ch' essa non proscriva, qual delitto che non condanni? I viziosi operano al contrario di quello ch' essa prescrive facendola inoltre servir di pretesto alle loro passioni; ma si dirà per questo che autorizzi i loro eccessi?

I delitti che alcuni scellerati hanno commesso sotto pretesto di religione si conoscono. Ma chi potrebbe conoscere, immaginare, calcolare tutti quelli ch' essa ha impedito che si commettessero? Chi potrebbe abbracciare col suo spirito tutte le azioni virtuose di cui essa è stata il principio?

« Si obietta contra l' utilità del dogma della vita futura un' altro tra esperienza. Si dice che tra quei filosofi che non vi credevano, » ve ne furono di virtuosi. »

Ammettiamo, che alcuni uomini abbiano potuto esser virtuosi senza il motivo delle speranze e dei timori dell' altra vita. Se ne può per questo legittimamente conchiudere, che un motivo non abbia una forza possentissima per portar gli uomini alla virtù? La questione consiste a sapere se l' incredulo abbia tanti motivi per resistere alle sue passioni, per sacrificare il suo interesse personale all' interesse generale, quanti ne ha quello che crede alla vita futura. È evidente, che questo secondo ha primieramente tutti i motivi del primo, e che, di più, ne ha un altro infinitamente superiore per tutti i riguardi.

Che vi sieno stati alcuni uomini, ai quali le passioni poco impetuose, un giudizio sano, lo studio della filosofia, il freno delle leggi, gli usi civili e religiosi, gli esempj veduti d' intorno a loro, abbiano fatto praticar la virtù, malgrado la loro incredulità, questo è indifferente alla nostra questione. È necessario alla morale un fondamento

che riunisca tutti i generi di universalità. Il genere umano non può esser composto di filosofi.

Ci viene opposta l'esperienza. Quando fu che le repubbliche della Grecia e di Roma perdettero coi loro costumi il loro splendore, e per sino la loro esistenza? Non fu che quando la filosofia epicurea vi ebbe fatto dei progressi? Molti autori anche pagani, ne hanno fatta l'osservazione. Si dice che gli stoici non ammettevano le pene dopo la morte, e che non pertanto erano virtuosissimi. Ma, oltre che tra essi ve n'erano di quelli che credevano in questo dogma, V. Plutarco, *de stoicorum repugnantibus*, e Bayle, *contin. dei pensieri diversi*, §. 64 e seg. e §. 105, se molti tra essi avevano delle virtù, avevano altresì dei vizii e specialmente la superbia. Consideriamo d'altronde la dottrina di queste due scuole sopra la morale. Epicuro avea, dicesi, personalmente delle virtù, e avea promulgate bellissime massime sopra la virtù. Ma Cicerone dice di lui, che non ha mai conosciuto uomo che avesse più paura delle cose che pretendeva non doversi temere; della morte cioè e degli Dei: « *Nec quemquam vidi qui magis ea quae timenda esse negaret timeret; mortem dico et Deos;* » Cicerone, *de nat. Deorum*, lib. 4, cap. 31. I suoi discepoli furono più viziosi e in questo più conseguenti di lui. Adottarono i suoi principii d'incredulità, e lasciarono da parte le sue massime di virtù, che non erano fondate sopra tali principii. Zenone e i suoi stoici predicavano fortemente la virtù, ma i loro principii erano esagerati, e in nessun modo adattati alla natura dell'uomo, come vien loro rimproverato da Cicerone e da Plutarco, autori ragionevolissimi: « *Fuit enim quidam summo ingenio vir Zeno, cujus inventorum sequaces Stoici nominantur. Hujus sententiae sunt et praecepta hujusmodi. Sapientem gratiavnumquam moveri; numquam cujusquam delicto ignoscere: neminem misericordem esse, nisi stultum et levem; viri non esse, neque exorari, neque placari, solos sapientes esse si deformissimi sint, formosos si mendicissimi, divites si servitatem serviant, reges: nos autem qui sapientes non sumus fugitivos, exules, hostes, insanos denique esse. Dicunt omnia peccata esse paria; omne delictum scelus esse nefarium; nec minus delinquere eum qui gallum gallinaceum cum opus non fuerit, quam eum qui patrem suffocaverit;*

sapientem nihil opinari ; nullius rei poenitere ; nulla in re falli ; sententiam mutare numquam ; » Cicerone, *pro L. Murena*, n. 19. « *Itaque ea quae dicimus, ob excellentiam magnitudinis et pulchritudinis, fabularum similia videbuntur, et non convenire homini, humanaeque naturae;* » Plutarco, *de Stoicorum repugnantibus*. E la ragione ne è semplice. Non sottoponendo alla virtù la vera sua base, ne sostituivano d'immaginaria, impotenti a sostenerla, e per non cader nel rilassamento, andavano ad urtare nella esagerazione.

« Per mostrare l' utilità della credenza di un' altra vita si pretende che gli uomini siano eccitati alla virtù da motivi ben più positivi, cioè dal desiderio della stima e dal timore del biasimo, dall' amor della gloria e dalla speranza di viver per sempre nella memoria degli uomini, e soprattutto dalla soddisfazione interiore che si risente di una buona azione, e dal rimorso che tormenta in seguito di un' azione cattiva. »

Domando primieramente, in qual cosa questi motivi e tutti gli altri, se ve ne sono, che si potrebbero allegare, sono opposti al motivo soprannaturale dell' aspettazione dei beni e del timore dei mali di un' altra vita ? La religione nel proporre uno, non rigetta gli altri; lungi dall' indebolirli essa vi aggiunge, essa li corrobora col consacrarli.

Il desiderio della stima, il timore del biasimo, l' amor della gloria, secondo i pagani stessi, erano annessi al dogma dell' immortalità. Nei nostri principii religiosi questi sono sentimenti onesti ed utili. I nostri libri santi li raccomandano, e celebrano la gloria degli uomini insigni per la loro virtù. Ma io ho già osservato che questi motivi comechè preziosi non sono sufficienti. Non hanno nè l' universalità di persone; il volgo non è suscettibile di determinarsi per sentimenti sì delicati: nè l' universalità di doveri non eccitano che a virtù di splendore; nè l' universalità di circostanze formeranno sovente tanto degli uomini ipocriti quanto degli uomini onesti.

La soddisfazione della buona coscienza è annessa alla speranza ch' essa porge di una felicità suprema dopo la morte. Togliete il fondamento, sopra il quale si appoggia la gioja interiore di un' azione generosa, qual ragione avrà di esser contento di sè stesso un uomo

che si è sacrificato al ben pubblico, o che per un atto di virtù è stato dato in preda a contraddizioni, a persecuzioni, a patimenti, se questi mali sono l'unico premio della sua azione, se non ha alcuna ricompensa da sperare ?

Se il contentamento di sè stesso è il solo premio della virtù, l'uomo vano e persuaso del proprio merito sarà sempre ricompensato per quanto vizioso che sia. L'uomo modesto che non si crede mai abbastanza giusto non avrà alcun premio delle sue buone azioni.

L'uomo dabbene può provare questa soddisfazione, e farsene un motivo per perseverare ; ma come farla conoscere al malvagio per richiamarlo al dovere ? Come persuadergli, che un sentimento ch' egli non ha provato, di cui per conseguenza non ne ha idea, gli procurerà una felicità superiore a quella ch' egli prova e si attende dal soddisfacimento delle proprie passioni ?

Osserviamo finalmente le contraddizioni degl' increduli. Ora calunniano la sapienza della provvidenza, sotto pretesto delle disgrazie che la virtù porta ai giusti. Ora combattono la sua giustizia, sotto il pretesto contrario, che il giusto è felice per la sua virtù.

Ci resta da esaminare se il rimorso sia un motivo più forte e sufficientemente efficace.

Io riconosco per un gran beneficio del Creatore verso la sua creatura ragionevole e libera, quello di aver condannato il delitto ad un continuo rimorso. Infatti è conforme alla bontà di render intralciata e penosa la strada del vizio ; di ricondurre il peccatore col mezzo del suo proprio sentimento. È conveniente alla sapienza di cavare dal fondo stesso dell' iniquità un rimedio contro di essa, e d' impiegare lo stesso sregolamento dell' uomo a fargli regolare la sua condotta. È degno della giustizia di collocare nell' interno dell' uomo un testimonio, un accusatore, un giudice, un carnefice che comincia la punizione del suo delitto. È un atto ammirabile di autorità di confondere i prevaricatori colla loro propria confessione, e di far loro render alla virtù un omaggio tanto meno sospetto, quanto ch' è contrario alle loro passioni più dominanti.

Ma il giudizio della coscienza ha una connessione intima col giudizio di Dio. Se il delitto non ha alcun castigo da temere, il rimorso

non ha oggetto; sarebbe un sentimento senza ragione. Liberate il malvagio dai timori dell'avvenire, qual motivo lo impegnerà a credere ai rimproveri della sua coscienza? Qual altro interesse avrà egli se non di sforzarsi a soffocare i suoi rimorsi moltiplicando i suoi delitti? Secondo il sistema dell'incredulità il rimorso è inesplabile nel suo principio, inutile nei suoi effetti, funesto nelle sue conseguenze.

Stabilendo il principio, che il rimorso è la punizion sufficiente dei delitti, non bisogna contentarsi di cavarne una conseguenza parziale. È necessario di conseguirlo nella sua totalità. E perciò insieme col giudizio di Dio bisogna abolire tutti i giudizi umani, rovesciar i tribunali, annullare le leggi penali. Qual incredulo vorrebbe vivere in un paese, dove, per tutta punizione, i rei fossero abbandonati al tormento della loro coscienza.

In questo sistema i più colpevoli sarebbero i meno puniti, perchè il rimorso non solamente non è in proporzione, ma spesse volte è in ragion inversa dei delitti. È questione se l'uomo possa disfarsi interamente dei suoi rimorsi; ma è un fatto certo che si arriva a diminuirli. Un altro fatto egualmente costante per esperienza si è che l'uomo si rimprovera più vivamente i suoi disordini nel loro incominciamento, che allor quando dopo una lunga successione di peccati vi si è addomesticato. Perciò quello sciagurato, il quale per debolezza ha ceduto ad una seduzione assai lusinghiera, ad una tentazione vivissima, e che in seguito si rimprovera amaramente il suo fallo, è ben più severamente punito, che lo scellerato, il quale essendosi da lungo tempo dato in braccio al delitto si sforza d'impor silenzio alla sua coscienza.

Vi saranno anche in questa ipotesi molti vizii, i quali non saranno in alcun modo puniti. Quelli, cioè, e ve n'ha molti pur troppo, sopra i quali l'uomo si vuol fare illusione. Quanti uomini per una falsa coscienza trasformano i loro proprii difetti in virtù; l'ambizione in grandezza d'animo, l'avarizia in economia, la vendetta in giustizia, il fanatismo in zelo, l'imprudenza in sincerità, la falsità in prudenza, ecc. Quale sarà dunque il castigo di tutti questi vizii dissimulati a sè stesso da chi n'è infetto?

Ci si obietta di più l' anima delle bestie. «Essa è spirituale come quella dell' uomo; eppure non le si attribuisce la sopravvivenza al corpo da essa animato.»

Abbiamo prevenuta questa difficoltà. Non già perchè l' anima nostra sia spirituale, noi assicuriamo che essa sopravviverà al nostro corpo, ma sì perchè essa è ragionevole, libera, capace di merito e di demerito. Non è già che la potenza di Dio sia incapace di annientare la nostra sostanza spirituale, ma egli è che la sua sapienza, la sua bontà, la sua giustizia domandano ch' egli la conservi. Ammettiamo il sistema che vi sia nelle bestie, come nell' uomo, una sostanza spirituale. È poi d' essa, come quella dell' uomo, suscettibile di conoscere, capace di praticare il bene ed il male? La parità tra l' anima dell' uomo e quella delle bestie, quanto alla sopravvivenza al corpo non è dunque esatta. Non milita la stessa ragione per la conservazione dell' una e dell' altra. Dalla spiritualità dell' anima degli altri animali ne segue solamente che essa non è corruttibile, che non ha un principio interno di corruzione. Dalla sua incapacità, dalla sua impotenza a far bene o male risulta non esservi ostacolo perchè venga annientata da quella mano che l' ha creata.

ARTICOLO TERZO.

L' anima è essa assolutamente immortale. Le ricompense e le pene son esse eterne?

L' idea della sopravvivenza dell' anima al corpo, e quella della sua durata eterna sono distintissime. La ragione dimostra che l' uomo, dopo la sua morte, deve ricevere il premio delle sue buone azioni, e il castigo delle cattive. Ma questo non basta a provare che questo premio e questo castigo non debbano mai aver fine. La rivelazione ha illuminata, fissata, decisa questa questione, la quale nelle scuole della filosofia era rimasta oscura e problematica. Il suo insegnamento, superiore a quanto gli uomini avevano potuto scoprire coi

loro lumi naturali, ha dissipati tutti i dubbii sopra questo oggetto. Ma noi combattiamo contro gl' increduli e non abbiamo ancora loro provata la rivelazione ch' essi ricusano di ammettere. Quello che trattiamo qui è la sanzione della legge naturale in quanto ci è manifestata dalla ragione. Perciò noi abbiamo da considerare, non le istruzioni della rivelazione, ma unicamente le nozioni che ci porge la ragione abbandonata a sè stessa, sopra l' assoluta immortalità dell' anima. Esaminiamo le ragioni che si portano prò e contro l' eternità futura dell' anima. Mi sembra, da una parte, che sia almeno assai difficile di darne col ragionamento solo, indipendentemente dalla rivelazione, delle dimostrazioni rigorose capaci a convincer gl' increduli. Ma da un' altra parte, io credo fermamente che la ragione non possa provare la falsità di questa dottrina, e gli argomenti che su questo proposito fanno i nemici della religione sono della maggior debolezza.

Dio, dicono alcuni teologi, avendo dato all' uomo un' anima di natura immortale, cioè a dire, non soggetta ad alcun principio di distruzione, convien dire che la sua volontà è che sussista l' anima eternamente. Questa eternità non è dovuta a lei più di quello che le sia dovuta la creazione, ma, supposta la creazione, l' eternità l' è dovuta. La stessa volontà che l' ha fatta immortale deve volere che essa sussista eternamente. Il corso della provvidenza nel governo delle cose è costantemente attemperato alla loro natura. Perlochè essendo l' anima di sua natura indissolubile, quello che liberamente le ha data questa natura deve conservarla immortale.

Questo ragionamento mi sembra lasciar luogo ad una sola risposta. L' immaterialità e l' immortalità non hanno tra esse una necessaria connessione; perchè un essere non può essere disciolto, non ne risulta in modo alcuno che non possa essere annientato. Perchè il suo Creatore non ha posto in lui alcun principio interno di distruzione, se ne concluderebbe falsamente che abbia tolto a sè stesso il diritto di annichilarlo. Se si vuole assolutamente ammettere il principio dell' eternità degli esseri indissolubili, bisogna tirarne la conseguenza intera; non applicarla ad una sola specie di essere spirituale, ma sostenere che non ve ne sia alcuno, il quale non sia immortale.

Ammettendo, conforme al sistema più generalmente addottato, che le bestie hanno un' anima immateriale, bisognerà sostenere che sia ancora immortale.

Non è già, lo ripeto, della immaterialità della nostra anima che noi concludiamo la sua sopravvivenza al nostro corpo, ma si sosteniamo che gli attributi di Dio domandano ch' egli retribuisca all' anima la ricompensa o la pena dell' uso buono o cattivo che avrà fatto della ragione e della libertà che le avea date. Per provare l' eternità di questa sopravvivenza, bisognerebbe mostrare che gli stessi attributi esigono l' eternità delle pene e delle ricompense; e questo è quello che non è stabilito dal principio della incorruttibilità dell' anima.

Niente, dicono alcuni altri, si annienta nella natura, neppur l' anima adunque deve esser annientata.

È vero che noi non vediamo nell'ordine fisico alcun annientamento; non vi vediamo che dissoluzione e cangiamenti di forma. Ma da questo, che alcun corpo non è attualmente annientato, ne segue forse, che nessun corpo non possa esserlo? Quello che c' insegna la fede, cioè che verrà un giorno, in cui la parola, che fece uscire dal niente il mondo, ve lo farà rientrare, è egli dimostrato falso dalla ragione? Subito che un annientamento è possibile, il principio, che niente non si annienta, non prova niente.

E l' anima delle bestie la si crede altresì immortale? Questa non è certamente l' opinione di quelli che sostengono l' immortalità dell' anima umana. Essi devono dunque riconoscere che vi sono degli annientamenti, e per conseguenza rinunziare al principio che niente non si annienta.

Un' altra ragione dell' immortalità assoluta dell' anima è data da alcuni santi padri, ed anche da alcuni filosofi pagani, che l' anima, poichè è fatta a somiglianza di Dio, deve essere immortale come lui.

Ma è egli vero, poichè per esser fatta l' anima realmente ad immagine e a somiglianza di Dio, sia necessario che sia immortale come lui? Supponendo, che le ricompense e le pene dell' altra vita non fossero eterne, potrebbesi dire, che l' anima umana non è più l' immagine di Dio? Avrebbe senza dubbio un tratto di somiglianza di meno con lui. Ma essa sarebbe sempre spirituale come lui, mentre

avrebbe la facoltà di pensare, di sentire, di volere, di amare, e sarebbe sopra la terra il solo essere che avesse con lui queste uniformità, che fosse capace di conoscerlo, di amarlo, di far quello che gli è gradito. E se l'anima sarebbe sempre l'immagine di Dio quand'anche non la credessimo immortale, la sua qualità d'immagine di Dio non prova la sua immortalità?

Eccovi ora di tutti i ragionamenti allegati per provare colla sola ragion naturale, o come spiegansi le scuole, *a parte post* l'eternità della nostr' anima, il più specioso e il più comunemente adottato. Ogni sentimento naturale è vero necessariamente. Collocato da Dio nella nostra natura, esso è, in qualche maniera, la sua stessa parola. Ora il desiderio dell'immortalità è un sentimento naturale. È collocato in tutti gli uomini, è talmente inerente alla loro natura, che non possono spogliarsene. Cesserebbero piuttosto di esistere, che di non desiderare una eterna felicità. Il desiderio di felicità, che fa parte della nostra natura, non ha confini, si estende sino all'infinito. Se non viene da Dio, è un effetto senza causa; se viene da lui, non può ingannarci.

Osservo primieramente che questo ragionamento, accordandogli tutta la forza che gli si vuol dare, non proverebbe se non la metà della sanzione eterna, che si vuole stabilire; cioè a dire, l'eternità delle ricompense ai giusti; non proverebbe per modo alcuno l'eternità delle pene pei peccatori. Il desiderio della immortalità non può essere se non il desiderio dell'immortalità felice; ma supponendo che questo desiderio provi l'eternità delle ricompense, non ne segue che provi l'eternità dei castighi. Non vi è tra queste due cose una connessione necessaria. Noi concepiamo perfettamente (prescindendo sempre dalla rivelazione) che Dio possa ricompensar eternamente, senza per questo punire eternamente. La fede c'insegna che questo ordine di cose non è reale; ma la ragione non ci mostra che sia ripugnante. In questo principio, i premj accordati alla virtù sono eterni, ma non è compresa questa conseguenza, dunque i castighi inflitti al vizio sono eterni.

Annalizziamo questo desiderio dell'immortalità. Non è altro che il nostro desiderio di felicità. Ma ho già avuto occasione di rimarcare,

che bisogna distinguere il desiderio di felicità generale dal desiderio di felicità in particolare. Il primo è quello che è inerente alla nostra natura, non il secondo. L' eternità della nostra felicità è il modo è la specie di felicità che noi desideriamo. Questo desiderio è naturale, se si vuole in questo senso, che subito che esso ci è presentato noi lo abbracciamo immediatamente, ma non lo è nel senso che sia nato con noi, e che ripugni che noi non lo sentiamo. Ecco in che si può prendere abbaglio e illuderci. Subito però che siamo istruiti dalla religione, dall'educazione, che vi è una felicità senza fine, siccome questa è la maggiore felicità possibile, non possiamo impedir noi stessi dal desiderarla. Ma questa applicazione del nostro desiderio di felicità è una felicità eterna, è l'effetto degl' insegnamenti che abbiamo ricevuti, i quali ce l' hanno fatta conoscere. Per sentire questa verità paragoniamo questo desiderio dell' immortalità con un altro, il quale è certamente attaccato alla nostra natura; e questo è il desiderio della nostra conservazione e del nostro ben essere. Questo sentimento non s' impara, si trova nel bambino appena nato, questo gli fa macchinamente succhiare il seno materno per ispremerne la sua sussistenza, lo fa prorompere in grida quando prova una sensazione dolorosa. Esso è intrinsecamente nella natura dell' uomo; poichè in lui previene ogni istruzione, ogni ragionamento. Non è così del desiderio della vita eterna. Dio non ha messo questo, come l' altro nella nostra natura, noi lo acquistiamo col mezzo della istruzione e del ragionamento. Colui, di cui la ragione non è elevata fino a un tal segno, non forma alcun desiderio sopra questo oggetto. Gli uomini selvaggi, che sono stati talvolta trovati isolati, e che furono privi di ogni comunicazione coi loro simili, desideravano la loro conservazione e il loro ben essere tanto vivamente quanto i più profondi filosofi, ma non risentivano alcun desiderio di una vita futura, di cui non avevano alcuna idea. Parimenti quelli che non hanno mai inteso a parlare di eternità, di felicità, come sono molte orde selvagge, desiderando la loro felicità, vi travagliano, ma non aspirano all' immortalità che ignorano. Non è dunque vero, come si pretende, che il desiderio dell' immortalità sia inerente alla nostra natura, faccia parte della nostra essenza, e che l' uomo cesserebbe piuttosto di esistere che di risen-

tirlo. L'uomo può non provarlo, e in fatti vi sono degli uomini che non lo provano.

Ma, dicesi, il desiderio della felicità che noi risentiamo è illimitato, si estende sino all'infinito, essa è dunque il desiderio di una felicità eterna. Dio non ce l'ha dato per ingannarci.

Secondo questo ragionamento, bisognerà dunque dire altresì, che Dio ci debba una misura infinita di felicità. Imperciocchè nei nostri desiderii noi non mettiamo maggiori limiti all'intensità della nostra felicità, che alla sua prolungazione. Noi desideriamo tanto una felicità infinita nella estensione, quanto una felicità infinita nella durata. Ma certamente Dio non deve e nemmeno può estendere sino all'infinito la misura di felicità, di cui ci farà godere. L'infinito attuale ripugna allo stato dell'essere essenzialmente finito. È contro ogni ragione che Dio dia alle sue creature una felicità eguale alla sua. La negazione di limiti nel desiderio della felicità non provando che noi godremo di una felicità infinita, non prova neppure che ne possederemo una eterna.

Mi sembra che il ragionamento proposto confonda due cose differentissime, la negazione di limiti al desiderio di felicità, e il desiderio positivo di una felicità senza limiti. Quello che abbiamo naturalmente è un desiderio indefinito, e non un desiderio dell'infinito. Or dal risentir noi un desiderio indefinito di felicità, si può legittimamente concludere, chi ci sia dovuta una felicità infinita, tanto nell'intensità quanto nella durata?

Un'altra considerazione prova ancora, per quanto mi sembra, che la felicità eterna non è la conseguenza del desiderio illimitato di felicità. I malvagi desiderano la felicità, tanto ardentemente quanto le persone dabbene, non mettono maggiori limiti ai loro desiderii. Si dirà per questo che la felicità eterna è loro dovuta?

Se il ragionamento che ora abbiamo esaminato, non è una dimostrazione assoluta della eternità della vita futura, penso, ciò non ostante, che esso formi, in favore di questo dogma, una considerazione importante, soprattutto avvicinandolo alla rivelazione, l'insegnamento della quale è positivo. La illimitazione dei nostri desiderii non prova, è vero, l'eterna durata della nostra felicità, ma la cognizione che

abbiamo di una felicità eterna futura spiega la illimitazione dei nostri desiderii. Dio ha voluto che il desiderio di felicità, ch' egli metteva in noi, non avesse confini, affinchè non si arrestasse alle cose di questa terra. Nessun bene creato può soddisfarci interamente, non può procurarci se non godimenti passeggeri, che lasciano sempre un vuoto nel nostro cuore, affinchè il nostro cuore tenda continuamente verso l' oggetto, pel quale fu creato, e che deve un giorno riempirlo tutto intero. Perciò, a parer mio, vi è tra il nostro desiderio di una felicità eterna e la felicità dell'altra vita una connessione, una relazione, non come di principio alla conseguenza, ma come del mezzo al fine.

Credo di aver riportato i diversi argomenti, coi quali procurasi di stabilire, indipendentemente dalla rivelazione, e dietro i soli lumi naturali, l' eternità delle ricompense e delle pene. Non mi sembra che ve ne sia alcuno, il quale non sia suscettibile di una sola risposta, e, per conseguenza, l' immortalità assoluta dell' anima, non è solamente dimostrata dalla sola ragione, come lo è la sua sopravvivenza al corpo. Ma per provare (locchè è il nostro oggetto attuale) che il precetto divino di fare il bene e di schivare il male è munito di una sanzione, non è necessario di mostrare che questa sanzione sia eterna. Basta che l' autore del precetto abbia attaccato delle ricompense all' osservanza e delle pene all' infrazione, come lo abbiamo provato nell' articolo precedente.

Pensando che la ragione non è capace coi soli suoi lumi di dare delle dimostrazioni rigorose della immortalità assoluta dell' anima, io credo molto meno, che essa possa mostrare la falsità del dogma rivelato. Alcuni leggeri argomenti, che gl' increduli fanno a questo proposito, non sono difficili da risolvere.

« L' anima, dicono, avendo un cominciamento, deve avere un fine. »

La conseguenza è falsa e non discende in nessun modo dal principio. L' anima ha avuto necessariamente un cominciamento, perchè è stata creata. Quella volontà che le ha data l' esistenza avrebbe avuto, senza dubbio, il potere di mettervi un termine, come ne ha posto all' esistenza delle altre sue creature. Ma essa ha altresì il potere di conservar l' anima, il suo potere essendo infinito, può conservarla infinitamente lungo tempo. La questione non è se l' anima

potrebbe essere annientata. Noi diciamo ch'essa può esserlo. Dicendo, che Dio ha voluto ch'essa cominciasse, non si prova ch' Egli vorrà ch' essa finisca.

« Quasi tutti gl' increduli di tutte le classi fanno contro il dogma » dell' eternità delle pene violentissime declamazioni; del che la con- » clusione è ch' esso ripugna alla bontà e alla giustizia divina. »

È vero che l' eternità delle pene è un punto della religione che spaventa più fortemente la ragione, la quale da sè stessa non sarebbe capace di penetrar in esso tant' oltre senza l' insegnamento divino che glielo ha rivelato; ma è ben lungi che questa dottrina sia contraria alla ragione e ripugni ai divini attributi.

La rivelazione, che c' insegna l' eternità delle pene come anco quella delle ricompense, c' insegna nel tempo stesso, che Dio vuole che tutti gli uomini sieno salvi, che ne presenta loro i motivi più efficaci, le promesse più magnifiche, le minacce più spaventose, gli avvertimenti interiori, le istruzioni esterne, la soddisfazione della virtù, il rimorso del vizio, i buoni ed anco i cattivi esempj; c' insegna che loro ne somministra i mezzi col soccorso della sua grazia di ogni genere, tanto abbondanti quanto i loro bisogni, tanto variati quanto le circostanze in cui si trovano, tanto possenti quanto le tentazioni che provano. Non isperiamo queste diverse istruzioni della rivelazione, le quali hanno tra di loro un intimo legame, e vediamo dietro queste verità tanto certe quanto l' eternità delle pene, poichè derivano dalla stessa sorgente, vediamo in che questa eternità infelice ripugni alla bontà e alla giustizia di Dio infinita.

Per provare che i castighi eterni sono in contraddizione con la bontà e con la giustizia divina, bisognerebbe mostrare che, per ragione di questi attributi, Dio non può dare all' uomo la libertà di rendersi eternamente, secondo la sua scelta, felice o sciagurato, soprattutto dandogli una quantità di motivi e di mezzi di fare la sua eterna felicità. Bisognerebbe, per opporre alla bontà di Dio il potere che ha l' uomo di dannarsi, provare, o che Dio deve all' uomo tutta la felicità che egli può dare, o che, dalla parte sua, non è un beneficio il metter la sua creatura nell' alternativa, sicchè dipenda da essa l' eterna felicità, o l' eterna miseria; e noi abbiamo veduto altrove

al contrario. Bisognerebbe, per mettere la dannazione volontaria dell'uomo in opposizione con la giustizia di Dio, conoscer prima la natura di questa giustizia, e poi tutta la gravità del peccato, tutta la ingratitudine del peccatore, la quantità dei soccorsi che ha ricevuto, il grado che vi ha opposto di resistenza. Chi è se non l'essere infinito che possa tener questa bilancia esatta tra le severità delle pene, e l'enormità delle colpe?

CAPITOLO QUARTO

Promulgazione della Legge naturale.

Quanto abbiamo stabilito nel secondo capitolo di questa dissertazione mostra che la ragione conosce per sè stessa primieramente la differenza essenziale tra il bene ed il male morale, poi il precetto divino di far l'uno e di astenersi dall'altro; mostra, per conseguenza, che l'obbligo che risulta per essa da questo precetto è notificato chiaramente all'uomo. Non ci restan se non alcune considerazioni da fare sopra la natura di questa promulgazione, sopra la sua realtà e sopra le sue conseguenze.

Quando diciamo che i precetti naturali sono sufficientemente manifestati al nostro spirito non intendiamo, e l'ho già rimarcato, che noi abbiamo delle idee innate. Non abbiamo mestieri di ricorrere a questo sistema per istabilire che l'uomo ne ha naturalmente la cognizione. Ho esposto altrove la differenza tra le idee innate e le idee naturali. Queste ultime sono le idee talmente chiare, aventi una tal analogia col nostro spirito, ed in una tal proporzione colla nostra natura, che con un poco di riflessione le scorgiamo facilmente, e le abbracciamo prontamente subito che ci sono presentate.

Non pretendiamo neppure che i precetti naturali siano ravvisati dallo spirito umano colla stessa facilità tanto gli uni come gli altri, nè che tutti sieno afferrati così prontamente, e compresi così chiaramente da tutti gli spiriti. Abbiamo distinto tra le verità morali ed i primi principii, i quali si scoprono alla semplice ispezione, e che anche un sentimento morale ci fa tostamente conoscere dalle loro

conseguenze, le quali sono parimenti altrettante verità, altrettante massime di condotta, altrettanti precetti, ma che, per essere riconosciute, esigono delle riflessioni più profonde e dei ragionamenti più o men complicati, secondo che sono più o meno chiare, più prossime o più lontane dai loro principii.

Dicendo che le idee naturali sono quelle che vengono facilmente ravvisate dallo spirito, ho aggiunto, *o che sono da esso afferrate prontamente subito ch'esse gli sono presentate*. L'uso della ragione non solamente non esclude i soccorsi che noi possiamo trarre dai nostri simili, ma anzi vi è perfettamente conforme. Vi sono degli uomini più illuminati degli altri, dai quali è necessario che gl'ignoranti sieno istruiti. Questa maniera di conoscere la verità morale entra nelle viste della provvidenza. La sociabilità facendo parte della natura e della costituzione umana, i lumi che gli uomini si comunicano gli uni agli altri sono mezzi naturali d'istruzione. Tutti non hanno l'estensione la forza, la solidità di spirito richiesto di seguire, per sè stessi l'incatenamento di principii e di conseguenze, che forma l'insieme e il totale dei precetti naturali, per svilupparli metodicamente, per dedur gli uni dagli altri. Basta che i meno istruiti possano imparargli dagli altri, e se, quando vengono loro spiegati, essi li afferrano facilmente, ne sentono prontamente la verità, ne riconoscono chiaramente l'obbligazione di conformarvi la loro condotta, noi diciamo, che questi precetti sono stati loro dati naturalmente, e che sono stati loro promulgati dalla loro ragione, la quale, subito che furono a lei presentati gli ha adottati senza esitare.

Dietro queste nozioni, è certo che i precetti naturali sono promulgati a tutti gli uomini dalla loro sola ragione, la quale è capace e di discoprirli e di riconoscerli. Si comprende ch'io parlo qui di uomini che godono l'uso di tutta la loro ragione, capaci di riflessioni più o meno profonde, suscettibili d'istruzioni, delle quali sentono la verità. Non si tratta, lo ripeto, nè di fanciulli, nè d'insensati, nè di uomini, se ve n'hanno, così stupidi, e talmente limitati alla sola cura della loro conservazione, che non abbiano mai riflettuto alle altre cose della vita.

Primieramente, per rapporto ai primi principii, le prove che

abbiamo date dell'ordine morale, della distinzione tra il giusto e l'ingiusto, sono il sentimento e l'istinto naturale dell'uomo; sono la ragione che ci presenta queste verità morali colla stessa evidenza che le verità speculative le più chiare; sono finalmente la cognizione e la persuasione, che hanno di questi principii tutti gli uomini dotti e ignoranti, virtuosi ed anche viziosi. Or queste stesse ragioni dimostrano colla stessa chiarezza che i primi principii morali sono ravvisati da tutti gli uomini aventi l'uso della loro ragione. Non ve n'è alcuno che non goda dell'istinto morale, alcuno che non sia colpito dalla evidenza, alcuno che non possenga le nozioni e i sentimenti che trovansi nella totalità del genere umano. Non può dunque esservi dubbio, che questi primi principii non sieno conosciuti dall'essere intelligente coi suoi proprii lumi, indipendentemente da ogni istruzione, e che nessuno per sottrarvisi non può addurre il pretesto dell'ignoranza.

Lo stesso dee dirsi delle conseguenze immediate di questi primi principii. È necessario per scoprirle un poco di maggiore attenzione. Ma, per poco che vi si rifletta, è impossibile di non ravvisarle. Se vi sono alcuni uomini tanto grossolani, tanto limitati, sì che la loro ragione abbandonata a sè stessa, non possa giunger tant'oltre, essi sono prontamente istruiti colla loro comunicazione cogli altri uomini. Quello ch'essi intendono, quel che veggono ancor dagli altri, subito fa loro conoscere queste verità così chiare, e così facili da colpirci.

Restano le conseguenze lontane dei primi principii morali. Siccome esigono più profondi ragionamenti, di cui molti uomini sono incapaci, possono esser ignorate dalla loro ragione sprovvista di soccorso e abbandonata alle sue proprie forze. Queste conseguenze hanno bisogno, per esser conosciute da essi, di esser loro presentate. Ma essi sono incapaci di conoscerle, almeno in grandissima parte, e di sentirne la verità, quando vengano loro insegnate. I ragionamenti, pei quali queste conseguenze s'inferiscono, sono troppo complicati perchè essi li possano far da sè stessi, ma non sono tanto però astratti che non li possano comprendere. Di queste deduzioni morali deve dirsi lo stesso di quello che si dice di una moltitudine d'altre cose, che

essi sono incapaci di fare, ma che sanno benissimo giudicare. Perciò i precetti morali della rivelazione che si potrebbero riguardare come sorpassanti la ragione in questo senso, che prima che fossero positivamente dettati, la ragione dei più grandi filosofi non aveva potuto arrivarvi, non la sorpassano però in questo senso, che essendole presentati, la ragione non li comprenda. Tosto che Dio si è degnato di rivelarli, lo spirito umano ne ha conosciuto senza sforzo la giustizia e l'utilità, e ha sentito l'analogia e la proporzione colla natura dell'uomo.

Non disconverrà, ciò non ostante, che tra le verità morali, le quali sono conseguenze lontane dei primi principii, non possano trovarsene che sorpassano assolutamente la portata degli uomini più zotici. Confesserò esser talvolta impossibile di far sentir a questi uomini la connessione di queste conseguenze coi principii, dai quali s'inferiscono. S'incontrano ancora alcune circostanze, dove un dovere sembra combattere con un altro, e dove non è facile di far conoscere colla sola ragione ad un uomo zotico ed ignorante, qual sia quello ch'egli dee preferire. Ed in fatti sopra molti punti di morale vi sono delle dispute tra i dotti. Con più forte ragione uomini senza cognizioni e senza spirito non sono in stato di decidersi sopra queste questioni. Si vorrà concluder da questo, che i precetti naturali non sono sufficientemente promulgati? Risponderemo primieramente, che quei punti di morale, i quali non si conoscono se non con ragionamenti profondi, sono pochissimo numerosi, e quella classe d'uomini, a cui è difficile di comprenderli, ha anche più di raro degli altri occasione di praticar questi generi di doveri. Domanderemo poi, se dall'esservi alcune leggi civili, di cui alcune disposizioni non sono chiaramente scoperte dal volgo, oppure l'applicazione è assoggettata ad alcune difficoltà, e forma dei contrasti tra i giuriconsulti, se ne concluderebbe similmente, che queste leggi non sono sufficientemente promulgate e conosciute. Finalmente diremo, che quei precetti, ai quali siamo tenuti, sono bastantemente promulgati. Dio non imputa la ignoranza involontaria; non punisce l'infrazion delle leggi in chi non è a portata di conoscerle. Cessano d'esser leggi per quelli che sono in una vera impotenza d'innalzarsi sino alla lor cognizione. Perciò chi, nel caso di qualche dubbio, segue il partito più probabile, o

quando bilanciansi le probabilità, si conforma alla opinione più sicura, non può essere condannato.

Ripigliamo ora i caratteri, che dietro ai principali dottori, abbiamo assegnati alla legge. Avviciniamoli a quello che abbiamo stabilito nel corso di questa dissertazione, e concludiamo.

La legge è un precetto portato dal superiore che regge la società. Abbiamo veduto che non solamente esiste un ordine morale, un bene e un male morale, essenzialmente differente l'uno dall'altro, ma che vi è un precetto divino di conformarsi all'ordine morale, di operare il bene e di astenersi dal male.

La legge è un precetto naturale, e abbiamo veduto che il comando di fare il bene e di fuggir il male è universale, e comprende tutti gli uomini, i quali, godendo della loro ragione, sono capaci di moralità.

La legge è un precetto permanente, nè ve n'ha alcuno che possa essere così stabile, quanto quello che, emanando dagli attributi di Dio, ed attaccato alla natura dell'uomo, è per questo stesso immutabile.

La legge è un precetto giusto, il precetto divino, naturale e giusto tanto nel suo principio, quanto nelle sue disposizioni. Primieramente deriva dalla autorità suprema, che ha diritto di dettarlo, poi prescrive ogni giustizia, proibisce ogni ingiustizia.

La legge è un precetto, portato per il bene della società: è evidente che l'osservanza esatta di tutti i punti del precetto di fare il bene e di schivare il male, renderebbe la società una virtuosa e felice in questa vita, indipendentemente anco dalla felicità di un ordine superiore che lo procurerebbe.

La legge è un precetto promulgato, ed abbiamo pur ora mostrato, che il precetto di far sempre il bene e non mai il male è intimato a tutti gli uomini naturalmente e dalla loro sola ragione, di modo che non possono scusarne l'infrazione colla ignoranza.

La legge è un precetto munito di una sanzione, sia di ricompense, sia di pene, e abbiamo dimostrato che a questa vita corporale deve succedere un'altra, in cui l'anima riceverà la mercede delle sue azioni, buone e cattive: sarà ricompensata per le une, e punita a cagione delle altre.

Esiste dunque una legge naturale, e la nostra ragione vi ripete quello che in nome di Dio c' insegna il grande Apostolo : « Quando » le nazioni che non hanno legge, fanno naturalmente le cose che la » legge comanda, non avendo legge, esse sono a sè stesse la loro legge. Esse mostrano che il precetto della legge è scritto nei loro cuori, così attestandolo la loro coscienza, e i loro pensieri accusandosi » e difendendosi reciprocamente. »

FINE DEL VOLUME DODICESIMO.

COMBINIONI DELL' ASSOCIAZIONE

Questo Dizionario sarà diviso in volumi e ciascun volume sarà diviso in fascicoli di fogli 8 in 8.° grande di otto fascicoli al prezzo di lire 12. La prima fascicola sarà di lire 4.00.

La prima fascicola uscirà il primo ed il secondo fascicolo a conti di mese in mese fino al termine del compimento.

Le spese di stampa e distribuzione del primo fascicolo fatto sono a carico del editore.

Le associazioni si ricevono in Venezia presso il sottoscritto Editore al suo stabilimento in palazzo Dandolo N.° 2555, al suo negozio sotto la Procuratie Vecchie N.° 2557 e nella sua casa presso la sua casa di via del Principale Librai.

Venezia, il giorno 1841

GIUSEPPE ANTONELLI ED.

