

**CORSO ELEMENTARE
DI FILOSOFIA**

SECONDO LO STATO DI PROGRESSO A CUI
È GIUNTA PRESENTEMENTE

DEL SACERDOTE

LUIGI PISTOLESE

SECONDA EDIZIONE

Notabilmente migliorata ed accresciuta



VOL. IV.

FILOSOFIA DELLA MORALE

CATTINI

L

146/4

NAPOLI

TIPOGRAFIA DI GIUSEPPE COLAVITA

1849.

PREFAZIONE



La filosofia della morale di cui imprendere-
mo a trattare è senza dubbio la scienza del
più gran momento, e con ragione deve avere
il primato fra tutti i rami della filosofia. Vie-
ne ciò a scorgersi chiaramente, appena che noi
consideriamo il suo oggetto, quale è la *virtù*.
La virtù certamente è l'unico bene che ha va-
lore e dignità intrinseca ed assoluta. Noi siamo
necessitati a considerarla come supremo ed ul-
timo fine di tutti i nostri sforzi, come nota ca-
ratteristica dell' uomo, come il più nobile ef-
fetto delle facoltà elevate che noi abbiamo, e
come un che di sacro, la cui conservazione è
fondamento della debita cultura dell' uomo, è
fermissimo presidio della tranquillità di vita e
della speranza di ogni altro bene, è mezzo ef-
ficacissimo di conservare e promuovere la felici-
tà. Senza la virtù a nulla servirebbero i con-
cetti di Dio della propria immortalità e della
speranza di una vita beata dopo la vita pas-
saggiera di questo mondo; senza la virtù non
vi sarebbe nè anche religione.

È vero che la filosofia dei costumi non è
causa efficiente della moralità nell' uomo, ma

ciò non ostante essa è quella che corrobora le forze morali scolpite da Dio nel cuore degli uomini ed amplifica la sfera morale di sentire e di agire.

Ma si mostra anche la gran dignità della filosofia morale nella sua applicazione alla vita dei popoli. Le nuove istituzioni politiche che si esigono dalla massima parte dell'Europa nel secolo attuale, e che influiscono immediatamente sul suo destino non sarebbero un dono funesto, se non si trovassero i lumi che devono regolarne l'uso? Ed è la filosofia dei costumi appunto sorgenti di lumi e di nobili sentimenti che deve esercitare nei tempi attuali un vero sacerdozio, rischiarendo gli uomini e moralizzandoli.

Laonde la filosofia dei costumi è una scienza degnissima di assiduo sforzo e di studio indefesso.

FILOSOFIA DELLA MORALE

SEZIONE PRIMA

DESCRIZIONE DEI FATTI DELLA NATURA UMANA
SOTTO IL LATO DEL POTERE DI AZIONE



CAPITOLO PRIMO

*Desiderio appetito passioni affezioni
emozioni.*

1.  L'UOMO come abbiamo veduto possiede tre facoltà fondamentali: il pensiero il sentimento e la volontà, Pel primo si manifesta essere conoscitore, pel secondo essere capace di piacere e dolore; per la volontà, capace di azioni. Lo abbiamo riguardato sotto il primo aspetto nella filosofia teoretica, è esaminato sotto il secondo stato nella filosofia del sentimento o *estetica*; dobbiamo analizzarlo qui sotto quello del potere di azione, cominciando dal considerare i varî fatti che si manifestano a tal riguardo.

2. Appena l'anima ha giudicata che qualche oggetto le può procurare un bene o la soddisfazione di ciocchè è richiesto dalla sua natura o che può contrariarla, si desta in essa un atto rivolto e tendente al suo possedimento od a ripellerlo. Quest'atto dello spirito è quello che chiamasi *desiderio* o *aversione*. E

evidente che acciò abbia in noi la sua manifestazione, deve precedere la conoscenza di un bene, ed il sentimento della sua privazione, mentre ove il bene fosse da noi posseduto, nulla più rimarrebbe a bramare. Ma nè la conoscenza del bene comprende in se il desiderio nè questo è costituito dal sentimento di privazione, come quello che è uno stato doloroso d'innazione, non già una tendenza a muoversi verso alcun termine. Vediamo p. e: degli uomini che posseggono molte ricchezze, e che noi ne siamo privi, siamo mossi ad averle anche noi; questo complesso ci dichiara gli elementi del desiderio; ma i primi due ne sono gl'incitamenti, mentre che il terzo solo ne forma l'essenza. Non altrimenti accade per l'*aversione*; perchè abbia luogo, deve precedere la conoscenza di un male che ci minaccia, ed il sentimento del ben'essere che godiamo senza di esso; ma l'*aversione* in se è un atto quasi repulsivo dello spirito, risvegliato sì dalle sudette cagioni, ma non racchiuso da veruna di esse. Gli orrori della schiavitù comparati con il grato sentimento della libertà, destano un atto sensibilissimo nello spirito rivolto a sviarne financo l'idea, e questo si nomina *aversione*, la quale si può chiamare anche desiderio, perchè è l'atto con cui bramiamo l'allontanamento dell'oggetto che crediamo contrariare la nostra natura.

3. I desiderii non debbono confondersi con gli appetiti; la loro distinzione secondo Dugald Stewart è la seguente:

1. Gli appetiti traggono origine dal corpo

e ci sono comuni coi bruti; nell'atto che i desiderii non traggono dal corpo origine 2. Gli appetiti non sono continui, ma si riproducono ad intervalli; i desiderii non agiscono periodicamente a certi intervalli, e non cessano ottenuto un dato oggetto particolare 3. Gli appetiti sono accompagnati da una sensazione molesta più o meno forte, in ragione della maggiore o minore intensità dell'appetito; mentre pel desiderio è indispensabile come abbiamo detto il sentimento doloroso dell'assenza dell'oggetto, ma non è necessario che vi si produca una sensazione dolorosa che abbia la sua sede nell'organismo.

Tre sono i nostri appetiti naturali: *la fame la sete e l'amor fisico*. I primi due ci furono dati per la conservazione dell'individuo; il terzo pel mantenimento della specie, fini importantissimi e per assicurare il conseguimento dei quali la sola ragione sarebbe stata insufficiente. Oltre degli appetiti naturali ne abbiamo anche degli acquisiti; tali sono gli appetiti del tabacco, dell'oppio e delle bevande inebrianti. Le alternative nostre disposizioni all'azione ed al riposo hanno sotto molti rapporti analogia coi nostri appetiti.

4. I desiderii e le avversioni in tante diverse specie si dividono, per quanti sono gli svariati oggetti appresi come buoni o cattivi, e quante le varie guise in cui ci portiamo verso i primi e fuggiamo dagli altri. Ma i principali che debbono esaminarsi pel soggetto che ci occupa sono: 1. il desiderio del sapere o il principio di curiosità: 2. il desiderio della socie-

ta : 3. il desiderio dell'estimazione ; 4. il desiderio del potere , e il principio dell'ambizione ; 5. il desiderio della superiorità , o il principio dell'emulazione ,

5. Il principio della curiosità si manifesta nei fanciulli assai per tempo , ed è per l'ordinario in proporzione del rispettivo lor grado di capacità. Anche la direzione che prende è regolata dalla natura secondo l'ordine de' nostri bisogni , essendo nell'infanzia puramente ristretta a quelle proprietà degli oggetti materiali , ed a quelle fra le leggi del mondo fisico , la di cui cognizione ci è indispensabile per la conservazione della nostra esistenza animale ; ad una età più avanzata viene a svilupparsi variamente in ciascun individuo , ciocchè dà luogo ad una infinita varietà di applicazione. Poco importa determinare se tale varietà proceda piuttosto dalle naturali disposizioni , o dalla prima educazione , giacchè e nell'uno e nell'altro caso sarà sempre vero che preesiste nell'organizzazione originaria della nostra mente un'attitudine che si combina con le circostanze della nostra esteriore posizione. Quindi la sua causa finale è abbastanza evidente , essendo questa varietà appunto che stabilisce certi limiti all'attenzione ed allo studio nel caso di diversi individui , e prepara tutti quei vantaggi che alla società derivano dalla divisione e suddivisione delle intellettuali applicazioni.

6. Astraendo da quei sentimenti di simpatia che interessano all'altrui felicità e dai vantaggi che ricaviamo per noi stessi dall'unione sociale , noi siamo tratti da un desiderio natura-

le ad accompagnarci agli esseri della nostra specie. Questo principio si appalesa a prima giunta nei fanciulli. Quanto sia la efficacia di questo desiderio , lo si vede dagli effetti prodotti dalla solitudine sul nostro animo. Noi ci troviamo allora fuori del nostro stato naturale , ed associandoci agli animali di specie inferiore , o con affezionarci ad oggetti inanimati , cerchiamo di riempire quel vuoto che sentiamo.

L'intima relazione che sussiste tra il desiderio della società ed il desiderio del sapere è evidentissima ; il secondo va sempre congiunto con la brama di comunicare altrui la propria cognizione , talchè fu mosso dubbio , se la curiosità per se sola avrebbe ad impegnare in un corso sostenuto di studii quando fosse preclusa ogni speranza di sociale comunicazione. Da ciò si rileva come fu saggiamente provveduto al mutuo commercio fra gli uomini dei loro intellettuali acquisti.

7. Il desiderio dell'estimazione si appalesa nei fanciulli anche prima di pesare i vantaggi derivati dall'altrui buona opinione , poichè prima di avere acquistato l'uso della parola li vediamo vivamente mortificati da ogni espressione di trascuranza o di stima a loro riguardo. Questo desiderio esercita tale impero sul nostro animo , che alle volte gli cede financo l'amore della vita , e non può dirsi quanto esso influisca al ben'essere della società.

8. Ogni volta che noi possiamo considerarci come autori di un effetto qualunque , proviamo in noi stessi un certo orgoglio di compiacenza originato dal desiderio del nostro potere , ed il

piacere stà d'ordinario in ragione dell' importanza dell' effetto comparata con la tenuità dello sforzo sostenuto nel produrlo. Il bambino ancor nelle fasce gode di esercitare le sue piccole forze sopra ogni oggetto che incontra, e rimane mortificato se qualche accidente gli attesta la sua impotenza. A misura che ci avanziamo in età tendiamo ad estendere la nostra influenza sugli altri con la superiorità delle ricchezze e del rango, o mediante l'energia della nostra mente, la vastità delle nostre cognizioni, con le arti della persuasione, con l'abilità e l'accortezza. Allo stesso principio possiamo in parte rapportare il piacere cagionato dalla scoperta di teoremi generali. Ogni simile scoperta ci rende padroni d' innumerevoli verità o fatti particolari, e mette a nostra disposizione gran copia di cognizioni, alle quali dapprima si era chiusa la via. Quindi il desiderio del potere nel progredire della ragione e della esperienza, agisce come sussidiario al desiderio di apprendere.

Il desiderio del potere è almeno in parte il fondamento del nostro amore della proprietà. Non ci basta di aver l'uso di una cosa; ma vogliamo averla a nostra piena disposizione senza doverne render conto a chicchessia.

L'amore della libertà scaturisce in parte dalla medesima sorgente: dal desiderio di poter fare quanto ci va a grado. La schiavitù ci umilia perchè limita il nostro potere.

Il desiderio del potere influisce anche sul piacere della virtù. Allorchè da abiti viziosi, o dalla violenza delle passioni siamo trascinati a fare ciò che poi la ragione dissapprova, noi ab-

biamo il sentimento di una umiliante dipendenza da men nobili principi della nostra natura, e scorgiamo la nostra debolezza e meschinità. Un intimo senso di libertà e di dipendenza l'elevatezza dell'animo e l'appercezione della propria virtù sono i sentimenti naturali di un uomo che sa di potere in ogni rincontro sedare il tumulto delle passioni, e seguire i dissapassionati dettami del dovere e dell'onore.

9. Il desiderio della superiorità è anche un desiderio che si sveglia in noi ben per tempo. Ad esso si riduce l'emulazione, la quale non consiste in altro che nel desiderio della superiorità in concorso di quelli coi quali ci paragoniamo. Il desiderio di conseguire tale superiorità col particolare mezzo del venire gli altri abbassati al di sotto di noi è propriamente il caratteristico dell'*invidia*. Lo scopo però dell'emulazione e dell'invidia è lo stesso, i mezzi ne sono differenti. Anche negli animali si scopre qualche debole sentimento di emulazione, gli effetti però ne sono insignificanti. Negli uomini invece agisce in direzioni infinitamente varie, ed è una delle principali cagioni dei progressi della specie.

Nel modo stesso che noi abbiamo degli appetiti fattizii, abbiamo anche de' desiderii fattizii. Tutto ciò che agevola il possedimento di qualsiasi oggetto di un desiderio naturale, viene desiderato qual mezzo di pervenire a quel fine, e bene spesso arriva col tempo ad acquistare nella nostra opinione un valore proprio ed intrinseco. E per tal motivo che le ricchezze diventano per alcuni un oggetto diretto e

finale di ricerca, quantunque da principio non si valutano che puramente come un mezzo di procacciarsi altre cose. Così avvien pure che gli uomini bramino ricchi abiti e equipaggi serviti addobbi per l'estimazione in cui sperano esser tenuti dai più. Tali desiderii posson chiamarsi *secondarii*.

10. Gli appetiti i desiderii e le avversioni che divenuti in noi o abituali od abbastanza violenti, da cambiare lo stato dell'animo, o del corpo, chiamansi *passioni*. Per essersi inteso in differente senso questo vocabolo dai peripatetici e dagli stoici, si diè luogo alla controversia che fu tra essi agitata intorno alle passioni. In effetti i peripatetici sostenevano che le passioni nella natura umana sono principi utili ove sono sottomessi all'impero della ragione, e gli stoici d'altronde intendevano per passioni tutto ciò che offusca e turba l'intelligenza, e perciò le riguardavano, come nemiche della ragione, incompatibili con la saggezza, e da dover essere onninamente estirpate. Se le due sette fossero convenute a definire le voci, probabilmente avrebbero comprese il loro pensare, poichè come l'una non vedea nelle passioni, che i conseguimenti funesti che possono trarsi dietro, e l'altra non attendeva se non all'utile intento che sono atte a compiere sotto la direzione della ragione, chiaro apparisce che quanto questa approvava assai differiva da ciò che biasimava la prima. Non vi era adunque nella disputa che discordanza di voci.

11. Le passioni al pari de' desiderii differiscono fra loro quanto ai loro oggetti; e come

questi oggetti sono di specie diversissimi, vi sono nella lingua una folla di denominazioni serventi ad indicare le passioni. Dippiù osserviamo, che nella passione vi è sempre un elemento che appartiene al sentimento, ed un altro che appartiene al potere d'azione, potendo dominare o l'uno o l'altro abbiamo così due specie di passioni; *passioni del sentimento e passioni delle facoltà di volere*. Si l'una che l'altra specie ha influenza nelle nostre azioni e determinazioni.

Si riducono p. e. alle passioni della volontà l'amore la inimicizia la pertinacia la gelosia l'entusiasmo l'ambizione l'avarizia il tedio l'odio il timore il terrore lo sdegno. A quella del sentimento poi: il gaudio l'ammirazione la speranza la tristezza l'indignazione il pudore il pentimento ec. ec.

12. Le passioni non debbono confondersi con le emozioni. Le prime sono fenomeni complessi ed esigono un certo tempo per svilupparsi, nel mentre che le emozioni sono al contrario movimenti improvvisi e molto più violenti delle passioni. I movimenti delle emozioni non sono liberi e sono di poca durata; la riflessione non trova tempo per prevenirli, e quando vuole sospenderli sono già consumati. D'altronde la loro attività impetuosa non permette all'animo di ripiegarsi prontamente su di se stessa; quest'attività è per così dire tutta impiegata a produrre il fenomeno della emozione stessa.

13. Non deve confondersi nè anco il significato che si attacca alla parola *passioni* con quello che si liga alle *affezioni*. Le affezioni

propriamente hanno per oggetto finale e diretto di far provare ad alcuno de' nostri simili qualche piacere e dolore, e quindi dividonsi in due classi, alcune sono *benevolenti*, altre *malevole*. La gratitudine p. e., la compassione ec. sono tra le prime; il risentimento la vendetta ec. sono tra le seconde. L' affezione può divenire *passione* quando varca i confini della moderazione. Ed in generale chiamansi *passioni* tutti i desiderii, avversioni affezioni ec., che varcano i confini della moderazione, e producono un cambiamento sia nell' animo sia nel corpo. Questa è la distinzione notata da Dugald Stevvart nella sua filosofia morale.

14. I desiderii le avversioni gli appetiti le affezioni e le passioni mostrano in se un qualche grado del nostro potere di azione, perchè in esse oltre di ciò che è proprio della facoltà di conoscere e del sentimento, vi è pure una tendenza uno sforzo verso di dati oggetti; ma essi stessi sono le sorgenti ancora delle nostre determinazioni, cioè le circostanze che esercitano influenza sulla volontà nel senso proprio del vocabolo. È per questo che da Dugald Stevvart sono chiamati principii attivi. La moralità delle nostre azioni però non ha la sorgente in esse, ma nella ragione e nelle idee elevate che essa ci dà, siccome vedremo in appresso; ed i principii attivi di cui abbiamo discorso debbono essere regolati e dominati dalla ragione, perchè potessimo imprimere moralità alle nostre azioni.

CAPITOLO II.

VOLONTÀ' PROPRIAMENTE DETTA — SUA INFLUENZA SULLE ALTRE FACOLTÀ'.

1. Il desiderio per quel che abbiamo detto consiste nell' atto dello spirito tendente al possedimento di un oggetto che noi giudichiamo un bene; ma quest' atto non è ancora una determinazione effettiva ad operare per possedere quel dato bene. Desiderare la scienza non importa al certo volerla acquistare, qualora non si determini la scelta dei libri e la meditazione delle facoltà intellettive sopra di essa. La potenza di operare effettivamente per conseguire un qualche fine chiamasi *volontà* propriamente detta, e l' atto col quale determinasi o a fare o a non fare, o fare l' opposto di alcuna cosa viene detta *volere* o *volizione*. Vedesi con ciò che tanto il desiderio che la volontà sono manifestazioni della stessa facoltà di azione, della stessa facoltà di un potere personale che noi abbiamo chiamato anche *volontà* in generale; ma l' atto del desiderio è tendente solo al possedimento di un oggetto, se non si porta al suo reale acquisto; nel mentre che la volontà si mostra con atto elettivo ed operativo, ed è portato al reale possedimento dell' oggetto. A misura poi che la volontà è o sotto l' influenza delle sole *passioni*, o della *riflessione* che la fa agire secondo l' interesse ben inteso della nostra natura, o della *ragione*, che la fa agire per l' attuazione di ciò che è richiesto dal bene e dall' ordine universale, si divide in *passio-*

nata, deliberata e morale, siccome abbiamo detto nell' Antropologia.

2. Il desiderio e la volontà hanno fra loro di comune, che entrambi appartengono al potere di azione personale di cui l' uomo è dotato, ma con tutto ciò si mostrano in noi con atti abbastanza distinti fra essi, e noi dobbiamo ben precisare quì la loro differenza, acciò si possa convenientemente valutare l' influenza del desiderio sulla volontà propriamente detta,

Secondo Condillac il desiderio consiste nella direzione delle facoltà intellettuali verso l' oggetto di cui si sente il bisogno, ma soggiunge che così riguardato deve considerarsi passivo, poichè tale è il *bisogno* che lo produce. Tracy poi riguarda la volontà come la facoltà di sentir desiderii, e perciò altra differenza non vi sarebbe tra la volontà ed il desiderio che quella la quale passa tra una facoltà ed i suoi atti.

Laromiguiere non pone differenza tra il desiderio e la volontà; e siccome il primo è ridotto all' attenzione, come abbiamo accennato nell' Antropologia, è attivo; per conseguenza attiva è pure la volontà.

Cousin mette tra la volontà ed il desiderio la differenza che la prima è attiva, l' altra passiva. Le sue ragioni sono: che dato il bisogno di un oggetto si manifesta il fenomeno del desiderio, ma non sono io che lo produco. Non dipende da me desiderare o non desiderare cioè che mi piace. Io posso ben prendere tutte le precauzioni necessarie, acciò il desiderio non si elevi nell' anima mia; io posso ben fuggire tutte le occasioni che lo ecciterebbero. Quando è nato

io posso ben combatterlo, perchè la mia volontà che è distinta dal desiderio può resistergli; ma quando il desiderio nasce, ed eziandio quando esso muore, io non posso nè soffocarlo, nè rianimarlo; esso mi assale e mi strugge mio malgrado (1).

Noi non possiamo all' intuito con lui convenire. Non vi è dubbio, che il desiderio si mostra in noi distinto dalla volontà, e talvolta in opposizione, perchè possiamo desiderare un oggetto, ma siccome giudichiamo che ci potrà nuocere invece di giovarci, discacciamo con un atto della volontà il desiderio surto prima. Ciò avviene p. e. nell'idropico, che non ostante desidera di bere, reprime e combatte questo suo desiderio, ma con ciò non si può concludere che noi siamo totalmente passivi nel desiderio ed attivi nella volontà. Se per passivo s' intende ciò che è indipendente dalla nostra volontà si avrebbe ragione, ed in questo caso dovrebbe chiamarsi *involontario* l' atto corrispondente e non *passivo*. Anche i giudizi, i raziocini ec. in noi possono ripetersi senza nostra volontà; ed intanto non possiamo dirci passivi in essi, essendovi necessaria l' attività dello spirito per averli. La volontà stessa in questo senso dovrebbe dirsi passiva, poichè non dipende da noi di non volere quando vogliamo. Ma *passivo* non è sinonimo d' *involontario*. La passività indica semplice recettività; ma non vi è pura recettività nello spirito quando egli concentra le sue facoltà verso l' oggetto dei suoi bi-

(1) Mémoire sur les facultés intellectuelles pag. 5.

sogni (elemento del desiderio come abbiamo notato). Nel sentimento dispiacevole del bisogno siamo noi passivi , perchè siamo posti in tale stato da una legge di nostra natura, quando ci manca effettivamente l'oggetto necessario al nostro ben essere , ma il bisogno non è esso stesso il desiderio , od in questo si trasmuta. Nel desiderio certamente operiamo, poichè concentriamo le nostre facoltà sull'oggetto capace a soddisfare i nostri bisogni , perchè tendiamo verso di esso , ci sforziamo di portarci con tutta l'anima su di esso , quando l'agitazione si fa in noi sentire fortemente, deviandola da qualunque altro pensiero. Essendovi quindi nel desiderio un elemento proprio del potere di azione, non si può dire passivo sotto questo lato , sebbene lo siamo in esso per rapporto al sentimento dispiacevole della privazione di un dato oggetto come affezione della nostra natura.

Non si può quindi fissare per differenza tra il desiderio e la volontà quella di dire che nel primo siamo passivi, attivi nell'altra ; ma piuttosto quella che ricaviamo dalle nozioni che noi abbiamo dato dell'uno e dell'altra , cioè che nel desiderio non vi è determinazione effettiva ad operare per ottenere un dato fine , come vi è nella volontà , ma solo un atto tendente al possedimento dell'oggetto , atto che si muta in volizione , quando da una parte l'agitazione per la privazione dell'oggetto cresce , o l'idea del piacere , che proveremmo possedendolo si aggrandisce , e dall'altra giudichiamo sufficienti i mezzi a conseguirlo. Dippiù il desiderio può non essere seguito dalla volontà, ma la volontà

deve sempre essere preceduta e mossa dal desiderio , poichè prima dell'atto operativo in che consiste una volizione , è necessario che precedano tutti gli elementi che entrano nel desiderio : conseguimento cioè dell'oggetto capace a procurarci un bene , sentimento dispiacevole della sua privazione , sentimento piacevole nato dalla idea del suo possedimento , sforzo delle nostre facoltà verso di quello. Anche quando la volontà reprime il desiderio , o agisce in contrario ad esso , bisogna che sia preceduta da desiderio di altra specie , come sarebbe quello del proprio ben essere nell'idropico che si astiene dal bere.

3. Parlando dei sentimenti , noi abbiamo notato essere ignote le cause efficienti che li producono in noi ; li abbiamo perciò classificati solo sotto il lato delle cause occasionali che li fanno sorgere. Ora data qualcuna di esse , non è nel nostro potere di non far sorgere un dato sentimento ; ma siccome possiamo prevedere quale potrà essere , possiamo agire per virtù della nostra volontà in modo da evitarne le occasioni , nel caso che il sentimento sia disagiata , o farlo sorgere nel caso contrario sottomettendoci all'agente che ne è capace. Sappiamo p. e. che il pensiero della morte di un nostro congiunto a noi caro ci desta un sentimento doloroso , possiamo con la nostra volontà deviare l'attenzione dal detto pensiero , per evitare il dispiacere che esso ci arreca ; od all'incontro conoscendo che una bella scena ci eccita un sentimento piacevole nella nostra immaginazione , ci portiamo volontariamente ad averla innanzi ;

il piacere allora che proviamo avviene per opera della volontà, che ci ha determinati a sottoporci alla causa occasionale capace di farlo sorgere. In tal modo la nostra volontà influisce sui sentimenti elevandosi a causa indiretta delle loro opposizioni o del loro allontanamento.

4. La volontà esercita una possente influenza anche sulle facoltà pensanti. E sulle prime per poter aver luogo in noi le sensazioni e percezioni è necessaria l'azione degli oggetti sensibili sugli organi sensorii del nostro corpo; ora lo spirito può esporre o pure sottrarre i propri sensi all'azione dei corpi esterni, e quindi procurarsi o privarsi di alcune date percezioni. Dipiù fra tanti oggetti che colpiscono i sensi noi possiamo determinarci a ricevere l'impressione di uno trascurati gli altri, ed avere così una percezione sensibile piuttosto che un'altra.

Nel nostro corpo bisogna distinguere due specie di moti, alcuni necessari, cioè indipendenti dalla nostra volontà, come la circolazione del sangue, la traspirazione, ec. ed altri volontari, come il parlare, lo scrivere, il camminare. Ora lo spirito volendo avere alcune percezioni sensibili, può producendo certi moti volontari nel corpo, esporlo all'azione degli oggetti esterni, idonea a farle nascere. Così se voglio osservare il fenomeno dell'aurora, mi alzo bene per tempo e prima del levare del sole, e mi porto su di un'altura che domina un vasto orizzonte. Se voglio osservare una cometa apparsa nel Cielo, rivolgerò ad esso i miei sguardi nel tempo che essa è visibile. Similmente allorchè prevedo dover nascere in me

certe percezioni, stando il mio corpo in certe date posizioni, dalle quali con moti volontari posso toglierlo e non lo tolgo; esse sono a tal riguardo dipendenti dalla volontà. Se entrando p. e. in un teatro, trovo gli attori in iscena, dipendendo dalla mia volontà il rimanere in esso o uscirne, se rimango, tutte le percezioni che io avrò possono considerarsi come volontarie.

Bisogna anche in noi distinguere le azioni positive dalle *omissioni*. Alcune percezioni sono volontarie, poichè si fanno alcuni moti volontari per averle, altre non sono volontarie, poichè non si fanno alcuni moti volontari per averle; sotto questi due aspetti i moti naturali e necessari sono ancora sotto una certa influenza della nostra volontà. I moti naturali che nascono nel nostro corpo, dopo il cibo, le bevande, una camminata, ec. sono mediatamente volontari, poichè effetti di moti volontari, e perchè io potrei impedirne la continuazione, dandomi la morte.

5. Circa l'immaginazione, l'esperienza ci mostra che tra tanti fantasmi prodotti dall'immaginazione possiamo dirigerci volontariamente su di uno piuttosto che su di altri. Sono stato p. e. in una grande città; mi possono essere presenti per virtù dell'immaginazione i fantasmi delle sue principali strade, dei suoi grandiosi edifici, dell'amena villa ove andava spesso a passeggiare, io potrò determinarmi a copiare nella espansione intellettuale che possiede l'immaginazione quanto ho veduto nella detta villa anzi che avere i fantasmi delle strade, degli edifici, ec.

Tra tante combinazioni che dagli elementi datigli dalla natura può l'artista fare, si può determinare alla combinazione di alcuni piuttosto che di altri, in un dato modo piuttosto che in un altro, ed avere così una produzione in preferenza di altre.

6. Per riguardo alla memoria non vi è dubbio che il ligame delle nostre idee può essere tale, che presentatasi una alla nostra mente, necessariamente e senza nostra volontà si presentano le altre per la legge di associazione di idee; ma ognuno sa che le rimembranze possono essere anche volontarie, poichè noi possiamo sforzarci a rammentarci qualche idea che non si presenta subito alla nostra memoria, e scegliere le intermedie per la sua riproduzione; possiamo dippiù volontariamente portare ad una coscienza chiara talune che si sono mostrate in prima oscure.

7. La volontà determina anche la riflessione ad alcune comparazioni di oggetti per scovrire le loro relazioni. È vero, che quando la comparazione è succeduta non è più in nostro potere di non pronunciarne il risultato; ma è vero pure che la comparazione è volontaria. Si propone ad un aritmetico di aggiungere due numeri; egli può farne l'addizione e può non farla; ma tosto che si determina a farla, non dipende più da lui di vedere in risultamento un numero piuttosto che un altro. Vale lo stesso per la nostra ragione; noi possiamo a nostro piacere determinarci ad avere certe date verità, ma raggiuntele non è in nostro potere non prestarvi l'assenso. Le cognizioni su cui possiamo

esercitarla sono immense, ma noi possiamo dirigerle verso alcune piuttosto che verso di altre, verso quelle che consideriamo più interessanti per noi ad approfondirle, che verso di altre che poco possono interessarci, o che non ci portano a quel perfezionamento che noi abbiamo in mira. L'efficacia di volontà a questo riguardo è la causa dei più grandi risultamenti, e noi ne abbiamo un esempio nell'Alfieri che da giovane scapestrato divenne sommo poeta per virtù di una forte volontà che espresse con quel celebre detto: *volli, sempre volli, fortissimamente volli.*

8. La volontà agisce ancora fuori di se dirigendo i movimenti del corpo. I movimenti così prodotti si chiamano volontari. Tali sono i movimenti parziali delle membra, quelli di locomozione e simili. Dovendosi questi destare, avviene che i muscoli che sono sotto l'influenza della volontà si contraggono, e nel tempo stesso i loro antagonisti si estendono; da questa contrazione ed estensione deriva l'esercizio del movimento. Ma come si avvera che la volontà fa contrarre i muscoli? Allorchè la volontà vuole determinare il movimento fa entrare in azione la midolla allungata e la spinale, e con questa i nervi che vi pigliano origine; quest'azione è comunicata dai nervi ai muscoli nei quali vanno ad inserirsi, e così ha luogo la contrazione ed il movimento. La quistione poi del come la volontà esercita azione sul cervello, midolla allungata, e midolla spinale si liga a quella del commercio dello spirito e del corpo, e perciò appartiene al dominio di questa che già abbiamo agitato nella Psicologia razionale.

CAPITOLO III.

LIBERTÀ E MORALITÀ DELLE AZIONI.

Libertà.

1. Oltre del desiderio e della volontà, si manifesta anche in noi un'altra facoltà di azione personale qual'è la *libertà*, ma questa è piuttosto un carattere con cui si manifesta la volontà umana, allorchè è sotto l'influsso della riflessione e della ragione. La libertà è la facoltà di scelta e di preferenza dopo di aver calcolato i varî motivi ed oggetti delle nostre azioni; la facoltà di voler questo e non quello, con esser conscio anche nell'atto che agiamo di aver potuto agire in contrario. Essa adunque non esiste in noi pel solo fatto della volontà; e sebbene sia carattere di quest'ultima, le compete però perchè agisce in dipendenza della coscienza della propria personalità e della ragione. E perchè gli altri esseri animati non sono di tutto ciò capaci non sono liberi sebbene siano dotati di un certo grado di volontà. Gli animali si determinano secondo le sensazioni che provano e non cercano se non a soddisfare i bisogni che ne risultano; essi non hanno il potere di ragionare su di essi; ma loro obbediscono necessariamente. L'uomo, perchè non solo è un essere sensibile, ma anche ragionevole possiede solamente la libertà e la facoltà di scelta. Quei che hanno la coscienza riflessa e la ragione poco sviluppata godono pochissimo della loro libertà; ma siccome non si possono supporre distrutte, e ri-

mangono sempre delle tracce che possono aggrandirsi, la libertà si accresce in loro a misura che le facoltà superiori di conoscere acquistano maggior potere sulle sensazioni e i bisogni sensibili.

2. Ma esiste realmente in noi la facoltà di scelta e di preferenza che abbiamo chiamato libertà, o tutto avviene nell'uomo fatalmente? questa quistione ha bisogno di un'analisi profonda, perchè quella che decide della esistenza o non esistenza della morale. Per risolverla esporremo le principali ragioni dei fatalisti, cioè di quei che negano l'esistenza della libertà, e nel confutarle cercheremo stabilire ragioni tali a suo prò da rendere incontrastabile la sua esistenza.

I seguaci della fatalità, ossia quei che negano l'esistenza della libertà ragionano così: L'uomo non è libero affatto, se non dipende da lui di nascere o di non nascere; di non nascere da tali parenti, nel tal clima, di tal sesso, di tale costituzione; di non essere allevato fisicamente ed educato moralmente di tale e tale maniera, di non trovarsi in tale o tale posizione sociale, di non agire in conseguenza di tutto ciò. Non dipende da lui non essere sommerso alle leggi generali che regolano la materia l'organizzazione l'animalità; di non essere soggetto alle leggi che reggono il suo senso morale la sua intelligenza; la sua attività, i suoi sentimenti, le sue appetizioni. Ora in ciò consiste tutto l'uomo, e niente di tutto questo da lui dipende, dunque l'uomo non è libero.

Non dipende dall'uomo di agire o di non

agire, di agire automaticamente o spontaneamente o riflessivamente; è necessario assolutamente, che i suoi movimenti e le sue azioni abbiano uno di questi tre caratteri; dunque essi sono tutti necessari. Non dipende da lui di agire altrimenti, quando agisce già in uno dei tre modi; dunque ciascuno è necessario in un tempo determinato. Non dipende da lui di agire senza idee senza conoscenze, allorchè agisce con riflessione; o di avere tali idee piuttosto che tali altre, e di sentire giudicare ragionare altrimenti da quello che sente giudica ragiona, di non seguire i motivi più forti; di non giudicare della differenza di questi motivi se sono differenti, e di non decidersi pel più forte; di non giudicare della loro indifferenza, se compariscono indifferenti ec.

Inoltre la volontà considerata generalmente è fatale: è impossibile di non volere qualche cosa; voler non volere sarebbe ancora volere. D'altronde è impossibile di non volere il bene, o ciò che si considera come tale.

La libertà dippiù, seguitano essi, è inconciliabile con la ragione, la quale vuole che ogni effetto, e per conseguenza ogni volizione abbia una causa; nessuna cosa può esistere senza causa, nè crearsi da se, ed ogni causa o è necessaria pel suo effetto o non è causa. E poi la libertà non esiste che pel suo contrario: la fatalità. Questa dicono i fatalisti, è positiva e la libertà non è che negativa, immaginaria, nello stesso modo che il concetto di niente è negativo, ed opposto a quello di essere.

La libertà è pure inconciliabile con la pre-

scienza e provvidenza divina, poichè Dio ha provveduto sin dall'eternità le determinazioni della volontà, perciò tali determinazioni devono accadere necessariamente come furono prevedute, e per ciò non sono libere. Fin dall'eternità ha Dio decretato un dato ordine di cose, che deve perciò necessariamente aver luogo.

Non vi è uomo finalmente che non riconosca le leggi che chiamansi volgarmente *morali*; adunque deve riconoscersi in ciò una fatalità della nostra natura, e perciò l'uomo non è libero per tal riguardo,

3. Queste e simili altre ragioni adducono i fatalisti contro la libertà; ma noi abbiamo solide ragioni a favore di essa per non curare gli inutili sforzi dei fatalisti.

Dacchè l'uomo non è libero in ciò che non fa, non ne siegue che non lo sia per tutto il resto, quando cioè agisce. Si accorda che l'uomo non è libero di nascere o di non nascere, di nascere in tali circostanze o in tali altre, di subire fino ad un certo punto la legge di queste circostanze (meno però di quello, che i fatalisti vogliono credere, poichè giunti all'età della ragione e della riflessione, noi vediamo che gli uomini possono dominare il proprio destino, e rifarlo per così dire o in bene o in male) ma che si conchiude con ciò contro la libertà? L'uomo non è libero di essere o non essere sommerso alle leggi costitutive della natura umana tanto fisiche che morali; ma egli può muoversi ed agire liberamente nel cerchio stesso tracciato da queste leggi. Ciò è a dire che se non è libero di esser corpo o anima,

di non essere soggetto alle leggi che regolano il corpo e la sua anima, ed il loro reciproco rapporto, è però libero di mettere il suo corpo in tali o tali circostanze, in modo da fargli provare o no le tali o tali altre modificazioni; e lo stesso per lo spirito che può liberamente essere applicato per lo acquisto di alcune conoscenze piuttosto che di altre, che può liberamente procurarsi quei dati piaceri, ed evitare quei dati dolori, prendere le determinazioni che si vogliono invece di altre che non si vogliono.

Dacchè il sentire, il conoscere, il volere siano fatali nel senso, che presi in generale sono leggi della nostra natura, non ne siegue che noi non abbiamo alcun potere libero pro o contro un sentimento, una conoscenza, un'azione determinata. Oltre a che le tre facoltà fondamentali dello spirito considerate puramente e generalmente, non sono un che di positivo per la nostra vita, ma astrazioni; poichè effettivamente non esistono senza manifestazioni senza gli atti che ci fanno venire in cognizione della loro esistenza; ora se gli atti delle facoltà sono liberi, bisogna concludere che vi è libertà nel loro esercizio, sebbene vi è necessità, allorchè consideriamo in noi la loro esistenza astratta. Qualunque poi sia il grado di detta libertà, siamo sempre autorizzati a concludere che siamo liberi.

Se vi sono circostanze in cui l'azione è fatale o spontanea, non possiamo per verità evitarle direttamente, e immediatamente; ma se è dipeso da noi sottometterci o sottrarci a date circostanze, siamo stati liberi di farlo, qualunque sia stato il grado di questa libertà. E poi

gli atti spontanei sono eminentemente liberi nel senso che partono da noi, benchè la loro causa occasionale ci sia estranea, e possono essere arrestati allorchè sopraggiunge la riflessione e la ragione. L'attività causatrice e volontaria dell'uomo all'occasione delle idee e dei motivi non agisce al certo meccanicamente, essa si mette in esercizio da se stessa in virtù di una causa non meccanica non fisica, che ha la sua ragione nell'essenza stessa del nostro essere intelligibile. Quando adunque si dice che ogni causa è necessaria o non è causa, ciò non può intendersi che di una necessità ipotetica o susseguente, e non di una necessità assoluta o antecedente. E chiaro in effetti, che se una causa determinata produce il suo effetto, è necessariamente causa, ma ciò non s'intende che *necessariamente* abbia cagionato quell'effetto, potendo non agire per produrlo, come avviene negli esseri intelligibili.

4. Se noi non siamo liberi in taluni casi di avere tali idee piuttosto che tali altre, non siamo forzati certamente di arrestarci a quelle che ci vengono in prima, e di non cercarne delle altre ed agire secondo queste ultime.

E quando anche si accordasse necessità nel primo caso in cui ci siamo trovati, non essendovi legame necessario tra esso ed il secondo caso, non si può concludere dalla necessità dell'uno a quella dell'altro.

Inoltre noi non agiamo certamente in virtù di un'attività, una spontaneità, e di una volontà generale, ma per un atto particolare. Poco importa adunque che l'attività considerata indeler-

minatamente sia in noi necessaria, perchè la nostra natura così è conformata, purchè ciascun atto determinato non lo sia. Quando si dice che la nostra attività è fatale, è lo stesso che dire che è una legge di nostra natura, o che noi siamo dotati di questa proprietà; ma ciò non prova che la nostra vita procede fatalmente, che noi siamo regolati da una fatalità.

Il bene fisico è fatalmente appetito dal sentimento sensuale, come il bene morale è imposto necessariamente dalla ragione, nel senso che noi desideriamo l'uno, e comprendiamo che dobbiamo fare l'altro; ma l'azione sollecitata dalla nostra facoltà di sentire, o imposta dalla ragione, non ha niente di necessario, e l'esperienza lo prova.

5. L'argomento della prescienza e della provvidenza è di niun valore egualmente che gli altri addotti dai fatalisti, poichè ciò che riguarda la prescienza si fonda se non sull'incerto, almeno sull'incognito, mentre la conoscenza nel tempo non può riferirsi se non all'uomo. In ciò che riguarda la provvidenza non può dirsi altro se non che la libertà umana è circoscritta fra certi limiti, che non può oltrepassare, e l'impediscono di turbare l'ordine della natura stabilito e mantenuto da Dio, ma tutto ciò non è lo stesso che negare l'esistenza della stessa libertà.

Sulla prescienza divina però fa d'uopo che c'intrattenessimo per poco. I filosofi di tutt'i tempi hanno sentito il peso dell'anzidetta difficoltà contro la libertà, tanto che Tullio non potendo negare la libertà, negò la prescienza

divina, ma noi diciamo che per Dio tutto è presente, e non essendovi perciò nè passato nè futuro, è come tale semplice spettatore delle azioni umane. E poi *prevedere* non significa che vedere prima ciocchè avviene dopo, ed il vedere non importa nè violenza, nè necessità. Come noi prevedendo le azioni libere attuali degli uomini, non le costringiamo, così Iddio prevede le nostre, senza necessitarle. L'atto volontario non si pone, perchè Iddio lo ha preveduto, ma intanto lo ha preveduto, perchè doveva liberamente porsi nel tempo.

Ma insistono i fatalisti e dicono; la previsione umana non toglie la libertà, ma sibbene la divina, perchè la prima s'inganna, ed è solo congetturale, e l'altra è assoluta ed infallibile. Dippiù l'infallibilità della previsione toglie all'agente il potere di porre l'atto contrario, perchè se l'agente potesse porre l'atto contrario, potrebbe render falsa la prescienza divina. Finalmente l'atto libero preveduto come infallibilmente futuro, necessariamente sarà futuro; dunque la prescienza infallibile toglie la libertà all'agente.

Non vi è dubbio noi rispondiamo, che vi è differenza tra la previsione umana e la divina, ma questa differenza si trova nell'essere conoscente, e non nell'atto preveduto, che rimane sempre lo stesso, perchè l'agente è sempre lo stesso. Per lo che l'infallibilità o la fallibilità della previsione è un mero rapporto esterno, che in niente può urtare la natura dell'atto preveduto. Sebbene poi per l'infallibilità della prescienza divina l'agente non pone l'atto con-

trario, ha però il potere di porlo, nè ciò potrà condurre a rendere falsa la prescienza divina, poichè se l'agente sarebbe stato per porre l'atto contrario Iddio l'avrebbe certamente preveduto. Per ultimo noi ricordiamo che la volizione non si pone perchè è preveduta, ma è preveduta, perchè doveva liberamente porsi. Cajo studia non perchè io lo vedo, ma intanto io lo vedo, in quanto studia. Ora nell'ipotesi che io lo vedo studiare, egli non può non studiare, perciò necessariamente studia; ma questa necessità è meramente ipotetica conseguente estrinseca e logica. Del pari Dio ha preveduto l'atto libero, perchè l'agente doveva porlo liberamente; l'ipotesi della prescienza divina suppone la determinazione della volontà come suo termine, e come tale deve necessariamente porsi con una necessità conseguente ipotetica estrinseca, e logica, perchè non può supporre che la volontà si sia liberamente determinata e che non si sia liberamente determinata. Ma questa necessità in nulla toglie la libertà della volizione.

6. La volontà vuole e sceglie dopo aver calcolato i rapporti, cioè in conseguenza di un giudizio pratico del pensiero che dicesi *motivo*, ma dacchè la volontà agisce sempre per un motivo non può dirsi, che non è libera, poichè anche dopo di esserci decisi per un motivo, conserviamo il potere di non curarlo, ed agire in contrario. Dippiù noi stessi siamo quelli che diamo peso ai motivi, e siamo così gli arbitri delle nostre deliberazioni; e se ci decidiamo pel più forte, la coscienza ci assicura che tal motivo non è necessitante, perchè sentiamo il po-

tere di non agire sotto l'azione di quel motivo.

La fedeltà degli uomini a ciò che si appella *leggi morali* non prova, che vi siano sommessi fatalmente, ma solo che essendo esseri ragionevoli e dotati degli stessi caratteri fondamentali fanno tutti quell'uso della loro libertà, che a tutti è imposto da facoltà analoghe. E questo uso è sì poco fatale, che ciascuno individuo preso isolatamente, può presso a poco discostarsi dalle dette leggi; ed in effetti quando diciamo che gli uomini si mantengono ad esse fedeli, li consideriamo in massa. Ora ciò che accade per ciascun uomo può avvenire di tutti, e perciò deve dirsi che l'ubbidienza alle leggi morali avviene liberamente. Se così non fosse cesserebbero di essere morali, poichè la moralità suppone coscienza e ragione, scelta, deliberazione, disinteresse, caratteri che non possono stare con la fatalità.

7. Non è necessario che fossimo sempre liberi o sempre in fatalità di atti, perchè noi ci facessimo le idee di libertà o di fatalità: basta che fossimo alle volte in uno di questi due stati, alle volte in un altro, e potessimo compararli, e scovirci dotati di libertà.

La libertà poi è negativa, e vero, nel senso che è l'assenza la negazione della coazione; ma come assenza stessa di coazione è pure un fatto razionale, una maniera reale e positiva di essere concepito, e non è perciò un niente. Soggiungiamo che la coazione non è d'altronde concepibile per rapporto alla volontà, che per analogia alle forze organiche. In effetti è il corpo che può essere costretto, ma non la vo-

lontà; perchè o la volontà è libera, o non è volontà. Una volontà coatta sarebbe volontà e non lo sarebbe (1).

8. La quistione della libertà non avrebbe mai avuto luogo, se si fosse ben compresa, cioè se punti di veduta diversi non si fossero confusi. I fatalisti che pretendono assoggettire completamente l'uomo al meccanismo della natura, concludono di una maniera generale partendo dai

(1) Il sistema dei fatalisti è anche assurdo, perchè non può accordarsi con la nostra natura morale e religiosa che non possiamo affatto sconoscere. Né legge, né obbligatione, né intenzione né volontà morale, né imputabilità, né merito, né demerito, né pena, né ricompensa sono possibili in questo sistema; non vi è per esso né bene né male morale, non legislazione, né civile né penale; non legge preventiva ec., non soddisfazione di una buona coscienza, né rimorsi, non stima, né disprezzo, né elogio, né biasimo.

Non vi è per esso vita futura assicurata o fondata in morale, né altro Dio se non un destino inesorabile e cieco. Da ciò lo scoraggiamento, l'avvilimento, la degradazione, la schiavitù dei sensi, la schiavitù civile, la superstizione, il timore, il fanatismo, e tutte le conseguenze di questi sentimenti, come l'astrologia giudiziaria, le altre divinazioni. Una dottrina che contradice la ragione e le altre credenze a tal segno, ch'è sì insubilmente opposta alla destinazione dell'uomo, non può essere vera. La libertà sarebbe adunque dimostrata indirettamente con ciò. Ma si può stabilire in modo diretto, come abbiamo già fatto.

La libertà può essere definita: Vis sui determinatrix, cioè una forza causatrice indipendente.

Essa può stabilirsi 1. con la necessità di un fine spontaneo nel volere, 2. con l'esistenza delle idee e dei sentimenti morali, 3. con la credenza universale fondata sulla coscienza; 4. con la nozione stessa della libertà, 5. con l'impossibilità di concepirci con una libertà di altra natura, che quella di cui siamo dotati, libertà che bisognerebbe concepire per negare l'altra.

casi in cui l'uomo non è libero, p. es. di avere più forza di quella che ha; più facoltà, facoltà diverse da quelle che realmente possiede, di essere sommerso ad altre leggi riguardo all'esercizio di queste facoltà ec. ec. Sotto questo rapporto sicuramente l'uomo non è libero, ciò è a dire che non può cangiare la propria natura; che s'egli è libero, l'accade anche fatalmente, nel senso che non può fare che non lo sia.

Si vorrebbe ancora, perchè fosse libero, che potesse agire senza azioni, che fosse sottratto all'influenza delle idee, degl'istinti, dei desideri ec.: si vorrebbe che agisse senza attività innata, come se questa attività non fosse il principio stesso della sua libertà! Come se la libertà fosse tutt'altro che la facoltà di agire da se nel circolo delle cause occasionali della nostra natura, delle nostre idee, dei nostri desideri ec.: senza che queste cause avessero da se stesse o indipendentemente dalla volontà una influenza decisiva e necessitante!

I fatalisti che protestano contro il senso comune, devono soddisfare alle quistioni segueni, se vogliono stabilire la loro tesi, ed uscire da una vaga ed insignificante denegazione.

L'uomo è o no un agente, una causa?

Se lo è non è perciò libero? Se non l'è, d'onde viene che ha l'idea di causa? D'onde vengono le nozioni di libertà e di fatalità? La nozione di libertà non è primitiva universale e per conseguenza fondata nella ragione? Se è un pregiudizio, quale differenza si mette-

rà tra una verità ed un pregiudizio erroneo?

L'uomo non ha delle nozioni di onestà e di giustizia? Sono esse anche dei pregiudizi? Se lo sono, provatele? Se nò, d'onde esse ci vengono? — Se noi siamo liberi, che significano ancora l'imputabilità, la responsabilità, la penalità, lo biasimo, la soddisfazione della coscienza, i rimorsi?

Quando si saranno risolti questi quesiti, allora solo si avrà dritto di essere fatalista.

Idea della Moralità.

9. La libertà è nel tempo stesso la sorgente della moralità. Se l'uomo fosse irresistibilmente trascinato nelle sue passioni, se non avesse in lui il contrappeso per contrabilanciarle, e raffrenarle, non sarebbe suscettibile di moralità. La libertà è dunque la sorgente della moralità, ma essa non costituisce ancora da se stessa questa qualità dell'uomo. La moralità consiste essenzialmente nell'azione disinteressata, l'uomo agisce moralmente, quando fa il bene senza altra considerazione se non perchè è bene, non per rapporto a lui, ma per rapporto all'ordine generale delle cose. La *libertà completa* non esiste adunque per l'uomo, che quanto agisce moralmente secondo motivi dissinteressati; poichè fino a tanto che agisce per un interesse personale qualunque, egli è sotto il dominio, sotto l'impero di questo interesse e non può allora determinarsi liberamente, secondo ciò che la sua ragione riconosce come bene generale; egli obbedisce ad un motivo interessato, che è deter-

minato dalle sue affezioni e dalle sue passioni. Ma l'uomo non è limitato certamente alla sfera della sua individualità e non deve perciò agire per motivi interessati, individuali, egoistici. Egli concepisce un'ordine generale di cose, e deve agire in conformità a quest'ordine; se ciò non facesse, abdicerebbe la sua nobile prerogativa che consiste a poter considerare tutte le cose in se, a valutarle e trattare ognuna secondo il sito che occupa nell'ordine generale, nel quale egli stesso non tiene se non un sito particolare, quantunque più elevato. Ecco l'idea della sua *moralità*, la quale consiste nella purità dei motivi.

Quando si cerca la ragione di questo carattere assoluto dell'ordine universale, che è il bene in se e della moralità, è necessariamente condotto all'esistenza di Dio come essere assoluto ed infinito, sorgente di ogni bene, come di ogni verità. Il bene infinito è realizzato dalla divinità in modo assoluto. L'uomo dotato della ragione, che è la luce divina dell'intelligenza, può e deve anche rassomigliare a Dio nelle sue azioni, facendo il bene per il bene di una maniera assoluta, senza considerare i vantaggi che possono per il proprio individuo risultare. Vi sono, è vero, delle azioni che si rapportano alla propria personalità, ma queste l'uomo le fa, per la considerazione che sono ordinate dalla propria natura di uomo, la quale ha da Dio ricevuto, e che ha la missione di sviluppare. Cotali considerazioni lo portano a contemplare Dio come sommo bene che egli dovrà possedere, serberà perciò quelle regole di

condotta che la propria ragione gli detta per raggiungere questo fine, a cui tende continuamente con la sua volontà libera.

SEZIONE SECONDA

METAFISICA DE' COSTUMI.

CAPITOLO PRIMO

OGGETTO DELLA MORALE — DISTINZIONE E RAP-
PORTO DELLA MORALE E DEL DRITTO.

1. Se le azioni degli uomini non fossero libere, sarebbero prevvedute infallibilmente al pari dei movimenti dei corpi, e ciascun individuo seguirebbe assolutamente la stessa legge nelle stesse circostanze. Non vi sarebbe luogo a distinguere allora ciocche *è*, da ciò che *deve essere*, l'uno sarebbe l'altro, e non si conoscerebbe l'uno che per mezzo dell'altro, ciò è a dire ciò che è non potrebbe essere differente da ciò che deve essere, e l'esperienza sola potrebbe farlo conoscere; ma in virtù della libertà di cui siamo dotati, gli atti umani possono essere considerati sotto due punti di vista, come sono cioè, e come devono essere, cioè sotto il punto di veduta di *fatto* e sotto quello di *dritto*, sotto il punto di veduta *istorico*, e sotto quello della *morale*.

Considerati come fenomeni gli atti umani sono empirici, cadono nel dominio dell'esperienza, e rassomigliano sotto tal riguardo a tutte le altre specie di fatti; considerati sotto il punto di ve-

duta di dritto, ciò è a dire per rapporto ad una regola puramente intelligibile, a ciò che la ragione esige da noi, si concepiscono e non si percepiscono.

Importa grandemente di non confondere queste due maniere di considerare gli atti umani, poichè in un caso non vi ha morale, mentre che ve ne ha una nell'altro; poichè in un caso non vi sono che fatti, i quali sono concatenati dalle leggi della natura, come tutti gli altri fatti suscettibili di essere osservati tanto nel mondo esteriore che nel mondo interiore; e nell'altro all'incontro gli atti che corrispondono alla legge non sono semplici fatti che siano dovuti a cause fatali, ma degli atti propriamente detti, ciò è a dire delle espressioni di nostra volontà rischiarata dalla ragione.

2. La condotta qualunque di uno o più individui ha il nome generale di *costume*. Se questa condotta non si considera che sotto il punto di veduta sperimentale, non vi sono buoni o cattivi costumi, come non vi sono buone o cattive leggi fisiche; ogni azione è allora buona per questo solo che *è* — Bisogna anche distinguere accuratamente le opere di morale che non sono se non descrittive istoriche, nelle quali non si fa che descrivere i costumi come essi sono, da quelle che espongono le idee morali a priori, e che racchiudono dei precetti. Le prime non contengono che istoria, le altre dei principi; le prime trattano di ciò che è, le altre di ciò che deve essere. Una dipintura di costumi non è dunque un trattato di morale, come viceversa un trattato di morale non è una dipintura di costumi.

Si comprende e facilmente che noi qui non dobbiamo occuparci dei costumi, delle azioni degli uomini, come sono, ma dei *doveri* delle *regole* che devono servire a dirigere la nostra condotta.

La morale come scienza non è empirica storica o descrittiva, ma al contrario essenzialmente razionale; la sua materia non è nel tempo e nello spazio ma nella ragione e volontà dell'uomo, in modo che si può la morale ben definire *per la scienza delle regole di condotta che l'uomo deve seguire in questa vita, per rimaner fedele alla sua natura ragionevole*, od in altri termini *la scienza dei doveri dell'uomo e nei principi e nelle applicazioni*. E come non vi sono doveri senza qualche cosa che sia imposta dalla ragione come tale, ciò è a dire che sia come il fine generale e costante, come il fine ultimo a cui devono tendere le nostre azioni, la definizione precedente si riduce a quest'altra: la morale è *la scienza dei fini doveri dell'uomo per raggiungere mediante il loro adempimento il fine supremo a cui da Dio è stato creato*. Da un altro lato come l'adempimento dei doveri si chiama *virtù*, la morale può anche definirsi: *la scienza delle condizioni sotto le quali l'uomo può essere virtuoso*, o semplicemente *la scienza della virtù*. Non bisogna confondere la morale come scienza con la morale pratica. La prima può esistere senza la seconda, quantunque la seconda non possa esistere senza la prima. In effetti un uomo può essere un abilissimo moralista, e non essere nelle sue azioni affatto morale; ma è

impossibile di essere morale senza essere un pò moralista, ciò è a dire senza avere una tal quale conoscenza dei proprii doveri. Come questa conoscenza è naturale, avendo dentro di noi la legge morale, e concependola tutti con una coscienza più o meno pura, più o meno libera, siamo anche più o meno moralisti, nel modo stesso che siamo più o meno logici; cioè a dire noi siamo tutti dotati di una legge morale come lo siamo di una ragione logica. Che se l'uomo non ha ricevuto alcuna cultura scientifica morale, non è propriamente parlando secondo tutto il rigore del termine un *moralista*, ma è almeno un essere *morale*.

3. Ma si potrà dire, che se abbiamo in noi la legge morale, ne si ritrova in ogni uomo una coscienza più o meno distinta, e l'uomo cesserebbe di essere uomo piuttosto, che cessare di essere morale, è inutile perciò studiare la morale, subito che la possediamo senza averla appresa.

Questa obiezione può essere risolta in modo analogo a quella che potrebbe farsi della logica. È vero, noi siamo tutti esseri morali, ma la ragione morale potrebbe complicarsi con gli appetiti le abitudini i pregiudizii i sentimenti le passioni ec.; è perciò necessario, a conoscerla nella sua purità ed estensione, farne uno studio speciale; altrimenti la nostra intelligenza potrebbe cadere in abuso, prendere scambio, e lasciarsi sedurre dalla sensualità; in una parola lo spirito potrebbe facilmente mostrarsi depravato di cuore, se non possedesse in modo chiaro la nozione del bene e del male, e se

non conoscesse quali sono, nelle varie situazioni della vita, nelle diverse posizioni sociali, i doveri che la ragione gl'impone (1).

(1) I sofismi si mostrano in gran copia più in morale che nelle altre scienze razionali. Quando vi è disinteresse, lo spirito vede più chiaro, che quando è offuscato dalle passioni; è dunque più pericoloso, senza il soccorso di una dottrina ben fondata, cadere in gravi errori. Vedonsi ancora gl'individui, ed anche le nazioni, appena che vi è interesse, essere sopraffatti da sofismi nei loro principii, e per conseguenza nelle azioni — Non sarebbe difficile far vedere con l'istoria degl'individui e dei popoli, come gli errori morali si sono facilmente insinuati nella pratica, per non essersi conosciuto ciocchè è veramente la ragione morale, e distinta da ciocchè non l'è.

Le facoltà umane formano un tutto le di cui parti sono poco distinte agli occhi del senso comune, è necessario un'abitudine di osservare se stesso per lungo tempo per poter discernere una capacità da un'altra, e distinguere ciocchè è del dominio proprio della ragione da ciò che appartiene alla sentimentalità al potere di azione ed alla sensualità. Ecco perchè si sono veduti i filosofi del secolo decimo ottavo ed altri, che non li hanno saputo distinguere con precisione, condursi irregolarmente in morale, formulare a controsenso i principii di azione, ed ingannarsi fino al punto di dare l'autorità e la preferenza a quella delle nostre capacità la quale non è fatta per comandare.

Prima di Socrate vi sono veduti dei filosofi che avevano elevato per principio, che la *felicità* è il sommo bene, intendendo per felicità la maggiore unione possibile di tutti i piaceri di questa vita. Ora questo errore capitale che è stato rinnovato di tanto in tanto, proviene da un errore di antropologia, e si comprende con ciò l'importanza di questa scienza relativamente alla morale, e lo stretto legame che esiste tra le due scienze. In effetti, per qual mezzo aspiriamo noi alla felicità, certamente per la sensualità, poichè per essa noi godiamo dei piaceri mondani. Mettiamo noi per principio la felicità, come fine a cui devono tendere tutte le nostre azioni individuali, la ragione è anche allora giudice di esse, ma deve

4. La morale è stata sovente confusa con il dritto; ma essa ne è ben distinta. Senza accennare i vari modi con cui ha avuto luogo tale confusione, si possono le due scienze distinguere sotto punti essenziali che qui andiamo ora ad accennare.

La morale è la scienza del fine ultimo dell'uomo sulla terra, (fine che raggiunto è un mezzo come portarci al fine supremo a cui siamo destinati dopo la vita mondana); il dritto al contrario non è che la conveniente distribuzione dei mezzi proprii e necessari al compimento stesso di detto fine — Da ciò ne emerge.

1.º Che la morale è la scienza dei doveri assoluti, ciò è a dire la scienza dei doveri che sono tali per loro natura, astrazion fatta da ogni altra considerazione.

Il dritto al contrario è la scienza de' doveri relativi, cioè delle obbligazioni che non sono tali che per rapporto ad altra cosa, *al fine* cioè. D'onde concludiamo, che se l'uomo non avesse *fine* non avrebbe dritto. La morale è dunque più profonda del dritto; essa ne è come la base e la ragione ultima. Noi vediamo inoltre che il dritto ha per regola suprema la morale, poichè la scienza dei mezzi deve es-

essere rischiarata dalla sensualità, ed allora invece di comandare si trova ridotta all'umile ufficio di calcolare solo quali sono i mezzi più proprii a soddisfare gli appetiti. Con tal principio tutta la morale si trova ridotta ad una prudenza egoistica. Lo scopo supremo è in tal caso quello di procurare il proprio ben essere a qualunque costo; tutto è permesso, purchè procuri il nostro meglio, e si potrebbe uno ingannare, ma peccare giammai.

sere calcolata necessariamente su quella del *fine*. D'onde concludiamo ancora che una legge, una legislazione contraria alla morale non merita alcun rispetto; essa sarebbe assurda, poichè andrebbe contro al fine che il legislatore deve proporsi partendo dal detto grande rapporto. Vedesi dippiù che la morale comprende implicitamente il dritto, poichè essa vuole il fine, di cui il dritto non è che il mezzo.

2.° La morale si occupa più particolarmente delle *intenzioni*, il dritto delle *azioni*.

3.° Tutte le azioni di cui l'agente stesso è l'oggetto sono unicamente del dominio della morale, come le parole e pensieri ed anche tutte le omissioni. Il dritto è evidentemente impotente a regolare i pensieri, come tutte le omissioni. Le azioni che ricadono sull'agente sono egualmente al di fuori della potenza del dritto. Prendiamone p. e. una sola per convincercene, ed una della più gravi senza dubbio, il *suicidio*. Che può il dritto contro il suicidio? Ciocchè vi ha di criminoso in quest'azione sfugge alla giustizia umana, ma non sfugge dalla coscienza dell'agente.

4.° La coscienza *intima* è solo giudice della moralità; ma il dritto devesi riconoscere esteriormente, e si possono e si devono stabilire leggi sociali applicabili a ciascuno da un autorità costituita a tal effetto. Da ciò risulta che le obbligazioni del dritto sono *coercibili*, le azioni morali non sono tali, poichè con la coazione si distruggerebbe la loro essenza, perdendo così tutto il loro merito. Se io debbo ad un uomo ducati cento, ed ho intenzione di non re-

stituirli, ma intanto ciò eseguo perchè costretto, adempirò a ciò che è voluto dal dritto ma sempre agisco contro la morale, se la mia intenzione è pel contrario.

5.° La morale in fine è una scienza *formale* e *subiettiva*, perchè considera solo l'intenzione ed il soggetto che la manifesta; il dritto al contrario si rapporta al contenuto, alla materia dell'atto, ed è a tal riguardo una scienza *materiale* ed *obbiettiva*.

I rapporti che esistono tra la morale ed il dritto si possono stabilire come siegue.

Tutto ciò che è comandato o proibito dal dritto è anche comandato o proibito dalla morale, poichè questa attira nel suo dominio tutti i precetti del dritto e li riveste di una novella sanzione. Ella prescrive a ciascun uomo un dovere generale di adempire le sue obbligazioni giuridiche, non solo in vista di un'autorità esteriore, ma anche di buona volontà e liberamente.

Da un altro lato non *tutto ciò che è comandato o proibito dalla morale entra nella sfera del dritto*; poichè la morale pel suo carattere formale è più vasta del dritto. L'egoismo p. e, l'ingratitude sono contro la morale, ma non sono materia del dritto; il dritto nè le permette nè le proibisce; esse sono fuori del suo dominio; il dritto non se ne occupa affatto.

Tra il dritto e la morale adunque non vi può essere opposizione. Non vi può essere una morale ingiusta o un dritto immorale; i loro domini essendo distinti si trovano in rapporti numerosi ed intimi. La morale ed il dritto concor-

rono al medesimo fine : al perfezionamento dell'uomo e della società ; ma le loro vedute sono distinte. L'una si occupa a migliorare l'uomo interiore , la sorgente di tutte le sue azioni *la volontà* , l'altro ha per oggetto di assicurare alla vita i suoi mezzi di sviluppo. Dippiù il dritto , i di cui precetti ricevono dalla morale una novella sanzione, presta ajuto dal suo lato allo sviluppo della moralità , poichè il perfezionamento morale essendo il fine essenziale dell'uomo e della società , il dritto che deve assicurare a tutti i fini i mezzi di realizzazione , deve anche fornire le condizioni individuali e sociali per la moralità umana. Il dritto e la morale si prestano così un mutuo appoggio ; separati ed in disaccordo, getterebbero il disordine nella società ; ma distinti ed armonizzati sono le due possenti leve di ogni vero progresso.

5. La morale si compone di due parti: l'una che si occupa dei principii , li dilucida , li determina , li classifica ; e l'altra che li considera nella loro applicazione. La prima prende il nome di *metafisica dei costumi* , la seconda non è che questa stessa considerata in *concreto*, o *applicata*. La prima non ha per oggetto tale o tale altro dovere o virtù , ma il *dovere* o la virtù in generale , nell'altra all'incontro si determinano quali sono le differenti specie di doveri ; ma nel far ciò conviene che ben si approfondisca la parte metafisica della morale. È a questa condizione solo, che si può avere una morale veramente rischiarata , ed applicazione sicura.

CAPITOLO II.

DEL SUPREMO PRINCIPIO DELLA MORALITÀ —
VARI PRINCIPII DELLE NOSTRE AZIONI — PRIN-
CIPII EMPIRICI.

1. Tra le azioni libere dell'uomo si distinguono alcune che da tutti sono approvate assolutamente, altre riprovate ; alcune degne di lode e di premio , altre di vitupero e di pene ; e questa differenza è tale da doversi reputare reale ed effettiva , e non arbitraria. In effetti vi sono alcune azioni che dipendono dalla sola brama del proprio comodo , per esser capaci di darci un piacere o qualche utilità ; altre dalla ubbidienza alla legge che le comanda , senza considerazione alcuna al sentimento piacevole o utilità che possono cagionare , o al dispiacere ed incommodo che se ne possono temere. Queste solo si chiamano *buone morali oneste* , ed eccitano il sentimento di riverenza verso i loro autori ; ciocchè dipende sì poco dal nostro arbitrio , che ci occupa l'animo anche contro voglia. Chi mai p. e. non giudica buono e degno di lode colui che senza studio di gloria, e senza speranza di proprio vantaggio intraprende a tutelare l'innocenza oppressa dalle macchinazioni dei malvagi ? All'incontro poi le azioni di coloro che in vista del solo proprio emolumento , ed allettati dai soli stimoli della sensualità si determinano ad agire , generano negli altri disprezzo , ed alle volte abominio ; specialmente se apparisce, che l'agente riferisce tutto al proprio vantaggio, e non ha rossore di opprimere per tal fine i proprii simili.

Posta la delta differenza tra le azioni libere degli uomini, sorge subito la quistione: per qual mezzo può discernersi la moralità di qualunque azione, o quale è il criterio universale delle azioni buone?

Questo criterio è chiamato dai filosofi *primo principio pratico*, e fa d'uopo che sia fornito delle seguenti doti:

Deve essere assolutamente *universale e necessario*, non *subordinato ad alcun principio*, altrimenti non sarebbe primo; e *manifesto* per una semplice riflessione che facciamo sulla nostra natura razionale.

2. Perchè noi potessimo rimontare al *primo principio* pratico della moralità, conviene che facessimo un esame di tutti i principii delle nostre azioni. Essi possono essere di due specie: *materiali* cioè e *formali*. Per ben comprendere la loro differenza, convien richiamare la distinzione che abbiamo fatto delle manifestazioni della facoltà di volere. La volontà passionata e la deliberata agiscono sempre in vista dei piaceri, che ci possono dare gli oggetti a cui ci portiamo e senza altra considerazione che quella del nostro ben essere; ma la volontà razionale non si determina pel piacere, ma per virtù della sola ragione, la quale vuole l'effettuazione dell'ordine e del bene universale, sebbene vi possa essere anche il sentimento di soavità, come effetto con la sua causa congiunta. I principii materiali adunque sono quelli, in cui la materia stessa delle volizioni è il motivo che determina la volontà. I principii formali poi sono quelli in cui è la *ragione* che ci determina ad

agire. Massima dei principii materiali è p. e. impegnati a procurare il proprio ben essere; dei formali poi: vivi conformemente alla ragione.

Tutti i principii materiali sono *empirici*, poichè la materia delle nostre azioni, le nostre propensioni, gli oggetti e le loro relazioni si conoscono mediante l'esperienza; *ipotesici*, in quanto che la ragione determinante dipende da alcune condizioni subgettive, e dovendo tutta la loro forza determinante alla relazione che passa tra la materia e la facoltà di volere, apparisce che non possono contenere che una ipotetica necessità di agire; *subordinati alla brama del proprio ben essere*, poichè ogni principio materiale assume la sua forza determinatrice dal sentimento di una vita più piacevole sperata dall'esistenza degli oggetti delle volizioni.

La forma razionale della volontà su cui è poggiato un principio formale pratico, riguardando alla sua possibilità e valore non è modificazione che si mostra nell'ente razionale mediante la sensualità, ma è contenuta nella ragione. Questa forma è la stessa volontà con la sua maniera legale di agire, e perciò è qualche cosa indipendente dall'influsso degli oggetti. Adunque un principio formale prescrive, come una certa materia ed oggetto, qualunque sia la di lui condizione e qualunque influsso abbia sui sentimenti sensuali, deve essere trattato convenientemente alla ragione. Quale sia il modo razionale di agire si conosce dall'essenza della ragione ed indipendentemente dalla esperienza. Secondo un principio formale io voglio qualche

cosa non perchè ne voglio qualche altra, di cui quella è il mezzo, ma solo perchè sono ente ragionevole. In tale principio l'azione dipende dalla volontà, non come mezzo di un altro fine, ma per necessaria relazione tra il modo di agire e la natura razionale. Perciò il principio formale è determinato per mezzo della forma della volontà non per mezzo della materia, ed ordina che la stessa forma della volontà si consideri qual fine, cioè che si agisca convenientemente alla ragione. Ciò non ostante deve anche darsi un oggetto verso cui l'azione si diriga, senza però che costituisca l'ultimo fine dell'azione. Nell'applicazione dei principii formali anche si ha riguardo alla sensualità, ed all'influsso degli oggetti, ma per relazione al fine della ragione, *alla forma della volontà*. Il principio formale non altro suppone che l'essenziale forma della volontà, e comanda *semplicemente*, che si agisca convenientemente alla stessa senza alcun fine arbitrario. Perciò i principii formali sono *assoluti e categorici*. Tanto il fine che il modo di agire sono puramente razionali, e perciò hanno un valore *universale e necessario*. Chiamando leggi cotali principii, ne siegue che i principii pratici formali, solo ed esclusivamente possono essere *leggi pratiche*. I principii materiali non avendo le debite doti di un supremo principio di moralità, ne siegue che niuno di essi può elevarsi alla dignità di supremo principio dei costumi; se ciò si facesse, verrebbe a distruggersi il carattere di onestà. Pertanto i principii materiali devono estirparsi dai confini della morale.

3. Esposto il carattere sì dei principii materiali, che dei formali, vediamo che deve dirsi dei principii pratici dei filosofi che prima di Kant si sono affaticati a fondare un sistema morale.

A due classi tutti possano ridursi. La prima è costituita da principii empirici; la seconda da principii razionali. Entrambe le classi sono di due generi secondo che fissano una differenza o interna o esterna tra le azioni libere degli uomini. Agli empirici della prima specie appartiene il principio *dell'amor di se* e quella *del senso morale*, a quelli della seconda, il *principio della educazione e della forma di governo*.

Ai razionali del primo genere si riduce il *principio della perfezione*, a quelli del secondo il *principio della volontà divina*.

Principio dell'amor di se.

4. Primo autore del principio dell'amor di se è Epicuro, il quale sosteneva che per la felicità erano necessarie due condizioni, cioè la tranquillità dell'animo ed il piacere, e diceva che il piacere è il primo bene dell'uomo, perchè ad esso la natura animale è portata fin da principio per un certo impeto nativo; adunque il piacere è lo scopo dei beni e debbono eligersi i mezzi per conseguirlo (1).

(1) Bisogna però evitare di credere che Epicuro sia tra il numero dei voluttuosi, poichè era amantissimo della virtù e della temperanza, come apparisce dalla sua lettera a Menezio, in cui così scrive:
Quoniam vero primum istud (voluptas) insitum bo-

Ma questo principio se volesse elevarsi a norma suprema di agire, s'intraprenderebbe cosa assai pericolosa per la morale.

Non vi è dubbio, che non si trova alcuno, il quale per un certo stimolo nato verso la felicità non si porti in tutto ciò che spera poterla promuovere; ma il concetto di felicità per la diversità degli oggetti che occupano gli animi degli uomini è sì vago e diverso che nessuno

num est, idcirco non omnem voluptatem eligimus, verum saepe plerisque transgredimur, quoniam ex his major molestia sequitur, doloresque nonnullos voluptatibus praestare arbitramur, ex diutina toleratione malorum major nos voluptas sequitur. Commensione itaque et utilium, inutiliumque respectu haec omnia judicare convenit. Frugalitatem praeterea magnum existimamus bonum, non ut semper utamur modicis, verum ut, nisi multa habeamus, utamur paucis. Itaque simplicibus, et non magnifice paratis cibis assuescere, et salubritatis est, et hominem ad vitae usus necessarios impigrum reddit, ac splendidis: si per intervalla sumantur, non commodius aptat, atque adversus fortunam interritos facit.

Cum itaque dicamus voluptatem finem esse, non luxuriosorum voluptates, easque, quae in gustu et ingluvie sunt positae, ut quidem ignorantes, et nostra sententia dissentientes, aut male accipientes arbitrantur, sed non dolere corpore, animoque tranquillum esse, et permissationes, non puerorum mulierumque congressus, non piscium usus et caeterorum, quae affert pretiosior mensa, egavem dignit vita; seu ratio sobria, causasque perscrutans, cur quaeque vel eligenda vel fugienda sunt, opinionesque expellens, per quas animos ut plurimum, occupat tumultus. Quocirca philosophiam quoque prudentia antecellit, ex quae reliquae virtutes quoque prudentes, quod non jucunde vivere possit quisquam, nisi prudenter, honeste, justeque vivatur. Virtutes enim suavi et jucundae vitae conjunctae sunt, jucundaque vita separari a virtutibus nequit.

potrebbe definir mai che deve costantemente appetersi che sfuggirsi. Inoltre la sola esperienza ci rende noto che deve farsi, e che deve evitarsi, per promuovere la propria felicità, e quindi le regole che detta la prudenza per conseguirla sono destituite di quella universalità e necessità che deve ritrovarsi nelle leggi morali, e perciò non possono elevarsi a dignità del supremo principio della moralità; e se ciò avesse luogo, la virtù spogliata di ogni pregio interno non sarebbe altro che la prudenza in promuovere il proprio comodo, ed ogni mezzo adoperato dall'uomo prudente per conseguire il suo fine sarebbe buono, ed il solo imprudente sarebbe vizioso. Chi non crede che in tal modo tutta la morale verrebbe rovesciata? Perciò il principio del proprio ben essere non è supremo principio della moralità.

Altri però hanno sostenuto poterla essere, nel caso che alla felicità privata fosse sostituita la pubblica ed alla terrena la spirituale e celeste, e quindi dichiarano *buono* ciocchè promuove la comune felicità; dal che vanno a dedurre il supremo principio della moralità. Ma noi riflettiamo che con ciò non si rimuovono le difficoltà circa il concetto della felicità, che anzi ne sorgono delle nuove. Poichè chi può definire, quali sono in ciascun caso gli elementi della felicità comune o pubblica, e quali sono i mezzi più atti e più efficaci a procurarcela e promuoverla? Quei che sostituiscono la felicità celeste alla terrena dichiarano che questa vita è riposta nella tranquillità di animo per la coscienza di aver agito rettamente, e nell'altra nella visione in-

tuitiva di Dio. Ma chi non vede che la coscienza di aver rettamente agito non può aver luogo senza la cognizione delle leggi morali, con cui possono le azioni paragonarsi, e perciò si è allora in un circolo vizioso; anche la speranza dell'altra vita, e dei premii da ottenersi in essa si fonda su principii morali, adunque questi debbono prima stabilirsi per altra via; perciò qualunque forma riveste il principio della felicità non può essere un chiaro principio di moralità.

Principio del senso morale.

5. Quei che giudicano esser *buono* tutto quello che è conforme al senso morale, insegnano che il principio della moralità è contenuto nella regola seguente: *segui ovunque il senso morale*. I fautori di questo principio differiscono fra loro in ciò, che alcuni stabiliscono rattraversarsi in ciascun uomo un senso chiamato *morale*, il quale immediatamente o in modo piacevole o dispiacevole è affetto dalle azioni moralmente buone o cattive; altri poi sostengono che la sede del senso morale sia la simpatia, per la quale la propria felicità viene così temperata da quella degli altri da sorgere una perfetta armonia tra esse, e così la volontà è determinata ad agire.

In qualunque modo si considera il senso morale non vi si possono trovare le proprietà e le condizioni di un primo e supremo principio di moralità. Poichè; 1. La virtù avrebbe la sua sede nella facoltà di sentire, ciocchè non può sostenersi, poichè il piacere morale sorge in

noi allorchè vi è già la rappresentazione del dovere e del bene, rappresentazione che non è della facoltà di sentire, ma ha una sorgente più elevata quale è la ragione 2. Il senso morale al pari di tutti gli altri è meramente soggettivo, e quindi è diverso secondo i varii popoli non solo, ma secondo i varii individui. Difatti presso varie nazioni, e presso varii individui vediamo considerarsi buone anche azioni che sono contrarie alla ragione, e perciò il sistema morale si poggerebbe su di un principio ambiguo ed incerto 3. Se il senso morale fosse il supremo principio di moralità, non potrebbe essere universale, mentre mancherebbe affatto negli uomini duri e di animo crudele, e nei molli ed effeminati poi eccederebbe il più delle volte i limiti del buono.

Principio della forma di governo.

6. Mandewille insegnava che quello solamente è *buono*, che è conforme alle leggi del paese di cui ciascuno è membro, e promuove il di lui bene; è *cattivo* quello che lo impedisce e che distrugge la comune felicità dei cittadini. Ma noi osserviamo 1. Che la forma di governo deve essere sommessata a concetti morali o ad un criterio universale, affinchè se ne conoscesse la bontà, e sia noto p. e. se la costituzione del paese che noi intraprendiamo ad esaminare abbia per fine supremo la morale cultura dell'uomo ed i mezzi che la promuovono. Da tali concetti puranche, come da principii devono derivare tutti i doveri dei cittadini rispetto al

paese 2. Non per altra via che per la esperienza, sia propria, sia altrui può conoscersi che cosa promuova il bene del paese e che l'impedisca. E chi ignora, che non può nelle regole di vita ricavate dalla esperienza ritrovarsi universalità e necessità, caratteristiche di un supremo principio di moralità, e non potrebbero perciò essere valide per tutti gli uomini e per tutti i tempi, attese le varie circostanze e relazioni che possono darsi 3. Ritenuto questo principio, la differenza fra le azioni buone e le cattive sarebbe poggiata su i soli effetti che si avrebbero relativamente alla felicità od al bene del paese, e le stesse azioni ingiuste non solo sarebbero lecite, ma nel numero dei doveri, se mai da esse si ricaverebbe qualche vantaggio per il pubblico; quindi appare che deve ricorrersi ad altra fonte, quale è la ragione 4. La stessa ragione non dichiara buona che quella forma di governo, che è coerente a principii e leggi morali universali; quindi queste non possono ne anche dedursi dall'idea di un governo perfetto, se questa idea non sia formata sotto la guida di principii morali certi e per se evidenti, e da questi solamente debbono ricavarli tutti i doveri a cui siamo tenuti e come uomini e come cittadini.

Principio dell'educazione.

7. Alcuni con Montaigne stabiliscono il *principio di educazione*, come criterio supremo di ogni moralità, e dicono *buono* tutto ciò che consente coi principii dell'educazione che ognuno

ha avuto. Essi ragionano a questo modo: la differenza che passa tra la virtù ed il vizio, non è obbiettiva o fondata nella stessa natura dell'uomo, ma arbitraria, e dipendente dall'educazione, dalla consuetudine, dal consorzio ed esempi ec. Fin dalla cuna sono commendati i doveri dell'amor del prossimo, della benevolenza ec., e le cause che devono muovere a custodirli, sono impresse nelle menti tenere, e successivamente mettono nell'animo sì profonde radici, e diventano sì familiari per lunga consuetudine, che le loro rappresentazioni interne sono da noi immaginate come dettate dalla propria coscienza, e dalle leggi della ragione, e siamo persuasi che i concetti morali datici dalla educazione istituzione e consuetudine, siano attinti dall'intima nostra natura. Perciò il senso che noi diciamo *morale* non è primitivo, ma sorto in noi per gli sforzi dei genitori, che hanno la cura di instillare negli animi l'amore della virtù e l'odio pei vizii; così che l'amore della patria dei genitori dei luoghi nati non deve considerarsi proveniente dalla nostra natura, ma dipendente dalle impressioni fatte nelle nostre menti tenere. Noi su di ciò riflettiamo, che quantunque sia vero che molti uomini nell'agire seguono principii radicati nell'animo fin dall'infanzia, o quelli a cui si sono avvezzi fin dalla prima età, pur tuttavia è falso che la differenza tra la virtù ed il vizio non sia poggiata su di altro fondamento, che su quello dell'educazione e della consuetudine. Di fatti come mai potrebbe succedere, che diversi pregiudizii di cui siamo imbevuti fin dalla infan-

zia, con lo scorrere degli anni, e dietro miglior coltura dell' intelletto svaniscono perfettamente, nell' atto che per l' opposto i principii e sentimenti morali invece di debilitarsi prendono in noi più vigore e chiarezza, se la legge morale non fosse effettivamente scolpita nei cuori degli uomini, come dice S. Paolo, ed altri distinti filosofi?

CAPITOLO III. — CONTINUAZIONE.

PRINCIPII RAZIONALI.

Principio della perfezione.

1. Questo principio stabilito da Leibnizio e da Volfo, può enunciarsi così: *perfice te ipsum* (perfeziona te stesso).

Questo principio non può essere il supremo della morale per le ragioni seguenti. Sotto il nome di *perfezione* s' intende in generale il consenso delle varietà per ottenere un dato fine. La perfezione adunque suppone già il fine, e cui tutte le cose debbono cospirare; qual fine se è la felicità, il principio di cui parliamo niente differisce da quello dell' amor di se. Se poi si stabilisca doversi intendere per perfezione il continuo ed indefesso studio di coltivare sia le forze spirituali sia le corporali, non può negarsi che da nostra parte niente si deve risparmiare per ottenere un tal fine; ma tuttavia non può dedursi un principio supremo da questo concetto, perciocchè il dovere di esercitare le proprie forze per perfezionarle, devesi provare d' al-

trove, e da ciò appunto che se tutti gli uomini trascurassero la propria coltura, non potrebbe ottenersi il supremo fine della natura ed il comune bene del mondo. Ora tutto questo supporrebbe già noto che s' intende per *moralità*, o in che consiste quel bene, che con tutte le forze noi ci sforziamo raggiungere. E chi non vede che una tale argomentazione involve un circolo vizioso, e perciò il principio della perfezione non potrebbe far da supremo principio della morale?

Principio degli Stoici.

2. Gli Stoici tenevano per principio supremo della moralità il seguente: *Vivi convenientemente alla natura*. Su questo principio non è una la opinione dei filosofi; alcuni con Kant affermano esser dello stesso tenore del principio Lesbnizio-Volfiano, altri essere identico col principio Kantiano. Questa controversia potrà facilmente dirimersi, se si considera come gli stoici siano giunti a questo principio, e se si espone il senso in cui deve prendersi.

Gli stoici nemici acerrimi di Epicuro nella parte teoretica dell' Etica volendo risolvere la quistione: che debba intendersi per sommo bene dell' uomo, cercarono di esaminare la stessa natura umana, ed usarono su di ciò il metodo storico-filosofico. Osservando l' uomo fin dalla nascita, percorsero tutti i gradi e periodi di sua coltura, finchè pervennero a quella in cui l' uomo è atto a conoscere la virtù, e valutare il di lei pregio e dignità, ed a preferire

la stessa a tutti gli altri oggetti delle sue pro-
pensioni. Seguendo questa via spiegarono come
sia a noi pervenuta la scienza del buono e del-
l'onesto. Ciò apparisce dalla lettera di Seneca
posta in nota (I) e se ad essa si aggiunge cioc-

(1) *Nunc ergo ad id revertor, de quo desideras dici
quomodo ad nos prima boni honestique notitia pervene-
rit? Hoc nos docere natura non potuit: semina nobis
scientiae dedit, scientiam non dedit. Quidam ajunt, nos
in notitiam incidisse; quod est incredibile, virtutis alicui
speciem casu occurrisset. Nobis videtur observatio colle-
gissee et rerum soepe factarum inter se collatio, per
analogiam nostro intellectu et honestum et bonum judi-
cante — Quae sit haec analogia, dicam. Noveramus cor-
poris sanitatem: ex hac cogitavimus esse aliquam et
animi: noveramus corporis vires, his collegimus esse
et animi robur. Aliqua benigna facta, aliqua humana,
aliqua fortia, nos obstupescerant: haec coepimus, tam-
quam perfecta mirari. Suberant illis multa viria, quae
species alicujus conspicui facti fulgorque celabat: haec
dissimulavimus. Natura jubet augere laudanda, nemo non
gloriam ultra verum tulit. Ex his ergo speciem ingen-
tis boni traximus.*

*Fabricius Pyrrhi regis aurum repulit, majusque regno
judicavit, regias opes posse contemnere — admirati sumus
ingentem virum, quem non regis, non contra regem
promissa flexissent, boni exempli tenacem. Haec et ejusmodi
facta imaginem nobis ostendere virtutis. Adjiciam, quod
mirum fortasse videtur, mala interdum speciem honesti
obtulerunt, et optimum ex contrario nituit — Dum ob-
servamus eos, quos insignes egregium opus fecerat, coe-
pimus anotare, quis rem aliquam generoso animo fecis-
set, et magno impetu, sed semel. Hunc vidimus in bello
fortem, in foro timidum, aninose paupertatem ferentem,
humiliter infumiam: fuctum laudavimus, contempsimus
virum. Alium vidimus adversus amicos benignum, adversus
inimicos temperatum, et publica et privata sancte ac reli-
giose administrantem: non deesse ei, et in his quae to-
leranda erant, patientiam, et in his, quae agenda,
prudentiam. Vidimus, ubi tribuendum esset, plena manu
dantem, ubi laborandum, pertinacem, et obnoxium, et*

chè ne dice Cicerone il quale fa derivare dalla
natura nmanà la natura dell'onesto, si vedrà
quale sia il supremo morale principio degli
Stoici.

Ogni animale secondo essi guidato dalla na-
tura discerne il bene dal male; appetisce quello,
ed ha questo in aversione; ma i bruti nel di-
scernerli sono diretti dal solo piacere o dolore;
l'uomo poi come ente ragionevole è guidato
dalla ragione, per mezzo della quale scorge le
cause e i progressi delle cose, paragona i fatti
simili, e ligando il presente col futuro vede in
generale il corso di tutta la sua vita, e pre-
para i mezzi necessari per viverla. È dell'uo-
mo paragonare tra loro con l'aiuto della ra-
gione gli oggetti dell'appelizione, distinguere
i varii loro pregi, e preferire quei che avrà
conosciuto di maggior rilievo ad altri inferiori.
Con questa maniera di vivere e di sentire vive
convenientemente alla natura. Ma di maggior
momento e di maggior valore sono gli oggetti
della natura razionale, di minore poi quei che
appartengono alla sensuale o brutta. Agli og-
getti della natura razionale si riferisce oltre lo

*lassitudinem corporis animo sublevantem. Praeterea idem
erat semper, et in omni actu par sibi, jam non consilio
bonus, sed more eo perductus, ut non tantum recte fa-
cere posset, sed nisi recte facere non posset. Intelleximus
in illo perfectam esse virtutem: hanc in partes divisimus.
Oportebat cupiditates refrœnari, metus comprimi, fa-
cienda provideri, reddenda distribui: comprehendimus
temperantiam fortitudinem, prudentiam, justitiam, et
suum cuique dedimus officium. Ex quo ergo virtutem in-
telleximus? Ostendit illam nobis ordo ejus et decor et
constantia, et omnium actionum inter se concordia et
magnitudo super omnia efferens se se*

stimolo della socialità ed il singolare amore verso alcuni uomini, il desiderio di sapere e la ricerca del vero; a questo desiderio del vero è annesso quello di superiorità, e l'avversione ad essere sottoposto ad altri ed alla servitù. Inoltre col desiderio di sapere è intimamente congiunto il sentimento del bello e del decoroso, e l'appetizione dell'uno e dell'altro. L'uomo fra tutti gli animali solo percepisce il consenso e l'armonia delle figure, dei moti e dei suoni, e si diletta di queste proprietà; ha avversione per le cose irregolari deformi e dissonanti. Trasportando il sentimento del bello e del decoroso alle sue azioni, molto più stima doversi conservare bellezza costanza ordine nei disegni e fatti, ed evita che non agisca indecorosamente e con effeminatezza. Da ciò si comprende che il vero il semplice il sincero il decoroso il bello, sono i più atti e consenzienti alla natura dell'uomo. Chiunque perciò con costanza si porta verso di questi vive convenientemente alla natura. Così si ottiene quello che noi cerchiamo: *l'onesto*; dunque chi vive convenientemente alla natura *vive onestamente*. Da ciò si comprende il principio degli stoici: *vivi convenientemente alla natura*, o convenientemente alla ragione che caratterizza la natura umana.

3. La via per cui gli stoici si sforzavano di andare alla scienza del buono e dell'onesto è affatto diversa da quella dell'autore della filosofia critica. I semi, dice Seneca, della scienza del buono e dell'onesto la natura ci diede, ma non la scienza. Se noi andiamo ad interpretare questa sentenza, si riduce a quello che siegue,

cioè: si trova originariamente in noi la natura morale, ma la sua spiegazione per averne scientifica cognizione è effetto della sola nostra attività; in ciò gli stoici convengono con i Kantiani. Ma quanto al modo di spiegare da questi semi la scienza del buono e dell'onesto, gli Stoici se ne dipartono. I criticisti ricorrono alla ragion pratica, come unico fonte del criterio del vero e dell'onesto; gli Stoici si poggiano sull'osservazione sul confronto e sull'analogia dei fatti, ed in generale sulla contemplazione della natura umana in quanto si eleva su quella dei bruti. La via degli Stoici non può in alcun modo condurre ai concetti delle qualità essenziali dell'onesto, poichè queste devono dedursi dalla sola legge morale, e per essa debbono determinarsi. La legge morale poi, sebbene scolpita nei nostri cuori, pure in quanto alla sua scienza non può determinarsi che per mezzo della sola ragione; dalla sola osservazione confronto ed analogia dei fatti non può dedursi ed ottenersi la scienza del buono dell'onesto del vero; che anzi è necessario che ne sia l'uomo già imbevuto per ben procedere nelle sue osservazioni, altrimenti non potrebbe ben valutare i fatti.

Il principio degli Stoici ordina di preferirsi gli oggetti di maggior rilievo ad altri di inferiore momento. Ma sorge la quistione come deve stabilirsi il valore di ciascuna cosa. Se si dice, che un oggetto ha tanto maggior valore, per quanto più alto sia ai fini prefissi, ritorna la quistione, di quali fini devesi intendere. Se voglia intendersi dei fini della sensualità che

si riassumono nel fine totale della felicità, non si distinguerebbero quei di un uomo di ottimi costumi da quelli di uno che agisse con calcolo con prudenza sebbene immorale. Se poi s'intendono i fini della ragione, deve in tal caso farsi un'analisi della nostra ragione; adunque ad altro principio deve ricorrersi per spiegare quello del *vivere uniformemente alla natura*.

Gli Stoici ammettono un nesso d'identità tra la virtù e la felicità, cioè che non può sussistere, poichè vediamo il più delle volte infelice l'uomo virtuoso. Finalmente difendevano il suicidio che dalla filosofia critica è dichiarato illecito. D'onde si comprende che la loro dottrina morale di molto differisce da quella che stabilì Kant, in quanto all'argomento e deduzione del principio supremo.

Principio della volontà divina.

4. Il principio della volontà divina è enunciato dalla formola seguente: *vivi convenientemente alla volontà divina*; perchè la volontà divina è purissima e perciò ottima. Ma chi non vede che solamente colui, il quale è già imbevuto dei concetti del giusto e dell'onesto, può conoscere che cosa è conforme alla divina volontà; imperocchè Dio come ente perfettissimo e perciò volontà purissima non può contraddire ai dettami della ragione. Ma noi non giudichiamo qualche cosa buona, perchè Dio lo vuole, bensì crediamo che Dio lo vuole perchè buona; sappiamo con certezza che tutto quello

che ripugna alla ragione morale, è rigettato dalla ragione purissima di Dio. Posto ciò, non vi è chi non comprende, che nel caso solo in cui si ha qualche conoscenza della legge morale, la volontà di Dio può fare da primo principio di moralità. Con ciò non intendiamo però dire, che debba escludersi dai principii di moralità, dopo che avrà ricevuta una sanzione religiosa.

Principio supremo di moralità e sue formole.

5. Giacchè nessuno dei principii accennati finora è di tal fatta da potersi elevare a supremo principio di moralità, è necessario che si determini quale debba essere, secondo la ragione richiede e secondo ci annunzia la coscienza. Non vi è dubbio che noi dobbiamo rinvenirlo nelle idee elevate della ragione, e specialmente in quella dell'ordine e dell'armonia di tutte le cose. Quest'ordine che consiste nel mantenersi i vicendevoli rapporti degli esseri secondo è dato dalla loro natura, deve assolutamente essere effettuato. Perciò le nostre azioni non solo esternamente ma anche internamente bisogna che consentano in modo da aversi un'armonia assoluta tra tutte le cose, e fa d'uopo che uno siegua sempre quella norma di agire che sia come legge universale. A questa sola condizione l'ente razionale agisce convenientemente alla sua dignità. Inoltre appena che lo spirito è entrato in possesso dell'idea di ordine di armonia, va subito a quella di Dio, che è l'autore di quest'ordine, e non tarda quindi la ragione di dare una sanzione religiosa alla moralità delle azioni.

Tutto quello che si è detto se si esprime con una formola, si avrà il vero primo principio di moralità: *Segui sempre quella norma di agire che possa essere legge universale, e che mantenga i vicendevoli rapporti di tutti gli esseri, secondo è voluto dalla nostra ragione illuminata dalla luce divina.*

Ogni principio pratico poi determina l'azione come mezzo ad un dato fine. Pertanto affinché una regola valga come legge assoluta universale e necessaria, conviene che sia conveniente ad un fine assoluto; e l'universalità delle regole, come le leggi, esige perfettissima unità, e perciò subordinazione e coordinazione di fini. L'ente ragionevole libero fa d'uopo che riferisca tutte le sue azioni e tutti i singoli e relativi fini ad un fine ultimo. Qualunque esso sia, deve riferirsi all'ente che si prefigge i fini ed a quella facoltà, per cui è atto prefiggerseli. Quest'ente è *ragionevole*, e la detta facoltà è la *ragione*. Perciò il fine universale e necessario è *ente ragionevole*, poichè è fine per se e condizione e fine de' fini.

L'unità assoluta di tutti i fini particolari costituisce la di lui personalità, la di cui condizione è la ragione. Bisogna adunque subordinare tutti i fini contingenti e personali al fine della natura della sua persona, ed è necessario che uno non se ne serva come mezzo a conseguire gli scopi contingenti, ma viceversa.

6. La personalità di ciascuno fa ostacolo ad altro ente ragionevole. In quanto adunque si considera qualche ente come ragionevole, deve riguardarsi come fine per se, e perciò ne cederlo nè trascurarlo, o trattarlo come mero mezzo.

A questa considerazione è dovuta l'altra formola del supremo principio della moralità, che esprime moralmente il carattere di un fine valido: *Agisci sempre in modo da considerare l'umanità o la natura razionale, sia in se stesso, sia in qualunque altro come fine e non come mezzo solamente.*

Questa formola siegue dalla precedente, ed al pari di essa esprime il modo di agire della ragione, ma dalla parte del fine razionale. L'identità di essa con la prima si comprende da ciò che siegue:

La bontà dell'azioni dipende dalla sola intenzione dell'agente, e non già dalle stesse azioni percepite pei sensi. Pertanto basta conoscere l'azione determinante ad agire, acciò possa farsene un giusto giudizio. La ragione subiettiva di volere si chiama *molla*, l'oggettiva *motivo*. Ciò a cui si tende con l'azione è il *fine*, che può essere obbiettivo e subiettivo; quello viene dato dalla sola ragione e si poggia sui motivi; avviene altrimenti dell'altro che si poggia sulle molle delle nostre azioni. Ciochè serve per ottenere il fine dicesi *mezzo* — Perchè il modo di agire sia buono e possa erigersi a dignità di legge universale, è necessario che si abbia riguardo al fine obbiettivo. Ma il fine obbiettivo non si rattrova se non nell'oggetto che ha un valore e dignità assoluta, ossia in quello a cui nulla di equivalente può sostituirsi, altrimenti avrà solo valore relativo. Ma oltre la natura razionale niente altro vi è che abbia un valore assoluto ed interno, da ciò avviene che i rimanenti oggetti della natura si dicono *cose*,

in opposizione ai soggetti razionali, che si dicono *persone*; perciò la sola natura razionale è fine oggettivo o assoluto cioè un che di tal fatta, di cui la effettuazione ha un valore assoluto, come è appunto la natura razionale, che non può effettuarsi, se non col seguire sempre quella norma di agire che possa divenire legge; perciò la formola indicata contiene lo stesso principio dell'altro; *agisci sempre in modo da adoperare la natura razionale come fine e mai come mezzo* (1).

In tal modo si ottiene eguaglianza fra gli uomini.

Poichè tutti sono fini per se e perciò hanno dritti eguali assoluti e primitivi, il soggetto razionale, il quale conforma il suo modo di agire e di sentire al principio surriferito si unifica alla sua propria legge; quindi è che questo principio si chiama *principio di autonomia*, e contenendo una legge valida per tutti i soggetti razionali, ne siegue una terza formola di un supremo principio di moralità, cioè: *Segui sempre quella norma di agire, che se fossi legislatore potresti stabilire in un regno di enti ragionevoli come legge*.

(1) Applicando l'addotto principio, si potranno ben risolvere le quistioni seguenti:

Qual concetto debba farsi di quelli uomini, i quali nell'atto che considerano la loro ragione come maestra della vita, se ne servono come mezzo per scovire nuove specie di piaceri?

Che debba dirsi di quei che vendono gli uomini a guisa di merci?

Che degli usurpatori, i quali adoperano gli uomini come mezzo per soddisfare la loro ambizione?

Ed altre di tal fatta,

Il complesso delle formole indicate non solo è consensiente in se col concetto della ragione, e gli universali requisiti della legge morale, ma anche con gli universali puri ed incorrotti concetti e giudizi del pensare comune e con i veri sentimenti morali. Perciò il cennato principio è *vero evidente e facile* a comprendersi, come l'è pure la sua applicazione e valore.

L'addotto principio solamente fra tanti stabiliti dai filosofi è un principio pratico *puro e formale*, dacchè è dato della ragione a priori, e determina la forma di agire dell'ente ragionevole nel mondo sensuale.

È anche *apodittico* poichè la ragione per virtù di esso esige un modo di agire determinato ed assolutamente necessario. Onde può anche dirsi *imperativo assoluto o categorico*.

Come supremo principio di moralità è l'unico conosciuto valido per tutti i soggetti ragionevoli. Poichè nessuno dotato di sana ragione può non volere che alcuno non lo siegua in qualunque tempo o in qualunque circostanza. La ragione non può approvare alcuna azione contraria a questo principio, anche quando un gran vantaggio si riporti o dall'agente o dal paese o dalla umana società. Chi mai potrà dichiarare lecito il mendacio con cui si acquistano grandi ricchezze, od un atto di perfidia utile ad uno stato? Chi d'altronde ricuserà lode e stima a chi si contenta di soffrire torture e patimenti per custodire i suoi doveri?

OBBLIGAZIONE E DOVERE — MOLLA DELLE AZIONI — VIRTÙ — DI LEI CONTRARIO, QUALI SONO IL PECCATO ED IL VIZIO.

Obbligazione.

1. Si è detto poco innanzi che la legge suprema dei costumi o della virtù è apodittica, o un imperativo assoluto o categorico. Da questo imperativo deriva qualunque *obbligazione morale*, che può definirsi la relazione dell'azione, che la ragione conosce assolutamente necessaria, alla volontà a cui quell'azione per la naturale condizione del soggetto non è necessaria; o più brevemente: l'obbligazione morale è la necessità di un'azione arbitraria in se e perciò accidentale determinata dalla legge morale. Certamente qualunque legge morale, sia precettiva sia proibitiva, contiene una specie di necessità.

Le ragioni che determinano l'uomo ad agire sono o *esterne* o *interne*; quelle ripetono la loro efficacia da leggi *fisiche*, queste da leggi *psichiche*; la necessità di quelle è meccanica; di queste psichica. Le ragioni interne inoltre possono essere o sensuali, o psichiche nel senso stretto (intellettuali razionali ideali), secondo che la volontà si determina per le sole sensazioni o sentimenti sensuali, o è determinata dalle leggi universali della ragione. Chiamasi coazione una *necessità meccanica*; ma anche la necessità psichica può involvere una specie di coazione, cioè che può avvenire allorchè non si

ha forza necessaria a resistere. Così p. e: la fuga in battaglia nasce da necessità psichica allorchè è prossimo il nemico ed imminenti i pericoli che ne derivano, e dicesi pure *coatto* il moto retrogrado di tal fatta. La necessità meccanica è allora congiunta con la psichica. La necessità meccanica o fisica viene indicata in latino dal vocabolo *debere*, il vocabolo *oportet* poi si adopera per indicare la necessità psichica.

2. L'obbligazione morale è ben differente dalla necessità di agire così, e non altrimenti, la quale è *ipotesica* ed ha luogo solo se qualcuno voglia conseguire un fine; ma la prima è assoluta ed interna, non dipendendo dalla volontà di chi vuole conseguire un fine particolare, ma dalla essenziale costituzione della natura morale; poichè come è necessario che cioè che si avverte essere conforme alla legge della ragione sia buono in se, così è anche necessario che ci sentissimo spinti internamente ad abbracciarlo senza coazione alcuna. L'obbligazione adunque riguardata in generale suppone in uno stesso individuo facoltà legislatoria, esprimente necessità pratica di azione (obbligazione attiva) ed è ad essa subordinata la facoltà che determina e costringe l'azione stessa che ne dipende (obbligazione passiva.) La facoltà legislatoria è la ragione, la facoltà subordinata è la volontà, pensata come patologica o empiricamente determinabile. I soggetti che possono avere delle obbligazioni devono essere ragionevoli e liberi. Quindi non vi può essere obbligazione per quei che sono privi o di vita, o di ragione.

3. Le sole azioni libere poi ed in se possibili

possono esserè oggetto di obbligazione; perciò nessuno può essere obbligato ad azioni o ipoteticamente o moralmente impossibili. Così p. e. non vi può essere obbligazione di difendere la patria in più luoghi ed in uno stesso tempo, poichè *ad impossibilia nemo tenetur*. Così pure un povero non è tenuto di soccorrere quei che non hanno mezzi di sostentamento, essendo ciò impossibile per lui, ipoteticamente. Non vi è obbligazione di conservare la propria vita con l'uccisione di un innocente; poichè è ciò contrario alla legge morale. Per la stessa ragione un superiore non può obbligare alcuno ad un'azione cattiva. Finalmente le azioni che non dipendono in alcun modo dal nostro arbitrio non possono essere oggetto di obbligazione, poichè dove non si rimane alla volontà alcuna scelta, cessa qualunque obbligazione. Così p. e.: nessuno può essere obbligato ad avere un bello aspetto. Si danno però delle azioni che considerate come mere funzioni del corpo non sono arbitrarie, ma che pure si può su le stesse influire, impedendole, modificandole fino ad un certo punto ec., come il respiro, il sonno, i sogni, la digestione ec. Sotto tal riguardo possono essere oggetto di obbligazione: così p. e. ognuno è obbligato di non turbare od impedire la digestione con l'intemperanza.

Dovere.

4. La legge suprema dei costumi, di cui abbiamo parlato deve applicarsi ai varii oggetti delle nostre azioni. Da questa applicazione sor-

gono diversi precetti morali i quali annunziano come uno deve condursi circa un dato oggetto, e che perciò si chiamano *leggi applicate*. Ogni azione od omissione a cui si dà un'obbligazione, dicesi *dovere* nel senso abiettivo, come quando si dice p. e. pagare i debiti, soccorrere i bisognosi, ec. Il vocabolo *dovere* si prende poi in senso subiettivo, allorquando si dice *che noi agiamo per dovere*, ossia per sentimento di obbligazione. I doveri o sono *interni* o sono *esterni*; i primi sono determinati dalla natura dello stesso soggetto, gli altri da quella di altri enti razionali, e si chiamano perciò anche *coattivi* e doveri di dritto o di giustizia. Gl'interni poi si chiamano doveri di *umanità*, di *coscienza* o di *virtù*, nei quali non può aver luogo niun'altra coazione fuori di quella che proviene da noi stessi.

Altra divisione dei doveri in riguardo ai soggetti è quella di *comuni* i quali obbligano tutti, e *particolari* che obbligano alcuni solamente.

I doveri sono inoltre o *perfetti* o *imperfetti*. Dicesi *perfetto* quello che non ammette alcuna eccezione in favore di qualche propensione, ossia che non può trascurarsi senza violazione di un altro dritto perfetto; p. e. il dovere di pagare i debiti. Dicesi *imperfetto* quel dovere che non obbliga strettamente e determinatamente, come i doveri perfetti, ma rimane molto all'arbitrio e coscienza dell'agente, tale è p. e. il dovere di soccorrere gl'infelici.

5. La nozione del dovere presuppone quella del bene e del male morale, senza di che man-

chererebbe di oggetto. Non vi è dovere in effetto senza qualche cosa che sia imposta, senza qualche fine positivo o negativo, che sia concepito dalla ragione dover esser realizzato. La distinzione del bene e del male morale è adunque di tutte le nozioni la più elevata, e quella senza di cui qualunque obbligazione sarebbe inconcepibile. E impossibile per noi, alla vista delle azioni dei nostri simili, e riflettendo alle nostre, di non concepirne alcune come *buone*, altre come *cattive*, secondo che la nostra ragione ci dice, che con le une noi realizziamo un bene, con le altre un male. Lungo tempo la nostra ragione morale si esercita così concretamente, lungo tempo non concepisce bene e male morale che nelle azioni le quali giudica. Queste azioni sono la materia a cui la ragione morale dà la forma. Ma in seguito astragghiamo da ciò che vi è di concreto nei nostri giudizi, e non consideriamo che un che generale, comune alle azioni, che diciamo buone o cattive; allora è che acquistiamo la nozione pura del bene e del male morale, che conserva ed applica di poi secondo i bisogni e le circostanze tanto se sono reali che immaginarie.

Ravvicinando poi le tre idee di bene e male morale di obbligazione e di dovere, noi possiamo osservare che la prima di tutte è quella di bene, e di male, la seconda quella di obbligazione, e la terza quella di dovere.

Molla delle azioni

6. I soggetti razionali che sono sottoposti a leggi morali possono essere o puramente razionali, o organico-razionali, come sono gli uomini. Quelli non possono deviare dalla legge pratica, poichè altrimenti la ragione da cui solo sono retti, pugnerebbe contro la legge propria. Ma gli uomini possono obbedire ed alla legge della ragione, ed alla legge della sensualità, poichè nè all'una nè all'altra si uniformano con necessità. E sebbene la legge della moralità debba essere la suprema ragione obiettiva che determina le azioni degli uomini, pure è necessario che siavi unita una ragione subiettiva di determinarle, da penetrare in modo l'animo del soggetto agente che la propensione o avversione originata da stimolo sensuale anche che offra materia di agire, mai determini sola la stessa volontà; altrimenti il consenso delle azioni con la legge sarebbe meramente esterno e fortuito. La ragione subiettiva di determinare le azioni è ciò che dicesi *molla delle azioni*.

Essa, allorchè si ha riguardo alle azioni morali è un sentimento proveniente dalla rappresentazione della santità delle leggi, ed è in parte piacevole, ed in parte dispiacevole; poichè come derogazione alle proprie propensioni è dispiacevole, riguardato poi sotto il lato morale ci produce un piacere. Così p. e. un uomo iracondo e vendicatore, reprimendo il suo impeto contro il nemico, prova del tormento, ma la rappresentazione di aver serbata pura la dignità della sua natura ragionevole, e di avere osser-

vala la legge morale gli genera un piacere purissimo.

La riverenza per le leggi morali è appunto la molla morale delle azioni. Essa deve essere fornita dei caratteri seguenti. 1.° Deve essere *assoluta*, poichè non dipende da alcuna condizione esterna. 2.° *Illimitata*, poichè la legge è sempre degna di venerazione. 3.° *Universalmente valida*, poichè la stessa legge vale per tutti gli esseri organico-ragionevoli.

I sentimenti sensuali considerati come molle delle azioni p. e. la speranza di comodità proveniente dal bene, ed il timore di danno proveniente dal male, corromperebbero l'animo morale, poichè allora l'uomo farebbe il bene e tralascerebbe il male non per la loro natura, ma per l'utilità ed il danno, e perciò ignorando l'assoluto carattere del bene e del male considererebbe l'uno e l'altro, come un che di relativo. La riverenza verso la legge perciò è l'unica molla morale delle azioni; essa è la ragione subjettiva che determina a custodire i doveri, e da ciò avviene che le azioni le quali per caso consentono con la legge si dicono *legali* semplicemente, nell'atto che quelle le quali derivano da riverenza verso la legge, moralmente buone, o nel senso strettissimo morali.

Virtù.

7. Il vocabolo *virtù* preso nel senso larghissimo ed improprio, significa qualsivoglia buona ed utile proprietà. In questo senso si attribui-

scono virtù ad oggetti non solo animali, ma inanimati: ai bruti, alle piante, agli uomini, ai minerali, ec.

Nel senso stretto poi, indica perfezione di un essere organico-razionale. In questo senso può definirsi la virtù per *l'abito acquisito della volontà o facoltà di fare azioni convenientemente alla legge morale subordinatamente al rispetto verso di essa*. Ora la legge morale esprimendo necessità della legge, e contenendo determinazione universale della volontà, tende ad un fine universalmente valido, che non può conseguirsi senza subordinare la volontà alla legge; ne siegue perciò che la virtù può anche definirsi per la subordinazione della volontà alla regola dei fini validi universalmente, e perciò per la moralità di un ente intelligente finito.

Dalla addotta definizione apparisce che l'essenziale carattere della virtù è quella forza di mente, con cui si subordinano alla ragione gli stimoli della sensualità, e l'intero modo di sentire e di agire è sottoposto alla riverenza della legge per averla qual norma.

Come la perfezione di un essere morale finito è limitata, quella dell'essere infinito è necessario che sia infinita ed illimitata, e perciò non capace di alcun incremento. Questa è l'idea che ci dobbiamo noi formare della *santità*, attributo proprio del solo Dio, ma che nel tempo stesso è meta degli sforzi di tutti gli esseri organico-razionali che devono averla per prototipo della propria perfezione.

Chi s'impegna di conseguire la morale perfezione, o il maggior grado possibile della *san-*

tità, acquista una certa destrezza ad adempiere ai propri doveri, perciò la virtù può anche definirsi per la *destrezza di esercitare il bene*. Ma questa destrezza non può considerarsi come meccanica o nata da sola consuetudine, ma come libera, cioè come facoltà derivante dalla interna riverenza della legge morale; per tanto la virtù al modo stesso delle altre facoltà ha bisogno di esercizio.

La virtù inoltre consistendo nell'armonia del modo di agire, e di sentire con la legge morale, ne siegue che una sola virtù si dia, cioè la costante volontà di custodire la legge morale sempre e dovunque, per la riverenza verso di essa; questa illimitata riverenza della legge costituisce la *forma* della virtù; la *materia* poi è costituita dai vari modi con cui si esercita, e che costituiscono tante specie di virtù.

8. Da ciò che noi abbiamo detto chiaro si scorge essere la virtù di tutte le cose la più dignitosa e più eccelsa; poichè niente deve essere all'uomo più a cuore, quanto il conseguire il fine della propria esistenza, e questo fine non può conseguirsi senza la moralità, ossia senza la virtù. È vero che al fine dell'uomo appartiene anche la felicità, poichè questa unita alla virtù costituisce il di lui bene completo; ma la sola volontà buona, la sola virtù dipende dalla spontaneità e libertà dell'uomo, la felicità poi è quasi di lui parte passiva, da effettuarsi da un ente esistente fuori dell'uomo. L'uomo solo può rendersene degno e la ragione può approvare la sola felicità che è premio della virtù. La moralità inoltre o la virtù è fi-

ne, a conseguire il quale siamo noi obbligati precettivamente, mentre ha un interno ed assoluto valore e dignità, e ad essa niente di equivalente può sostituirsi; tutti gli altri oggetti della natura sono cose subordinate alla virtù, e di valore relativo; e bisogna adoperarsi dagli enti morali come mezzi per coadiuvare e rafforzare la moralità. Niente adunque più sublime più eccellente della virtù può dall'uomo pensarsi.

Del contrario della virtù cioè del Peccato e del Vizio.

9. Le azioni dell'ente organico-razionale repugnanti alle leggi a cui devono essere soggette, si chiamano *illegali* in generale.

Se le leggi, alle quali repugnano le azioni sono precetti morali si chiamano *immorali o peccati*, e se esiste nell'animo facilità a violare la legge morale si ha cioè che dicesi *vizio*, il quale consiste nelle propensioni propendenti e dominanti verso certe date lesioni del dovere, nate da immoralità frequentate, tale è p. e. *l'intemperanza*.

Il vizio perciò potrà definirsi per quello stato dell'uomo, nel quale una cattiva propensione si estende a tutta la maniera di sentire e di agire, o in cui l'uomo in ogni caso nel quale le cupidigie sensuali ripugnano alle leggi morali, si determina più per gli stimoli della sensualità, che per le leggi morali.

Da ciò che abbiamo detto, si comprende che gli essenziali caratteri del peccato sono: la il-

legalità, cioè la discrepanza dell'azione con la legge, e la *immoralità* cioè il difetto di venerazione, o di riverenza dovuta alla legge stessa. Con ciò poi non vogliamo dire che la condizione del peccato è tale che la volontà sia mossa a violare la legge solo da una mera irrivenza verso di essa, perchè la causa primaria ed unica quasi, che muove gli uomini alle violazioni delle leggi è il desiderio di conseguire felicità o piacere, per soddisfare il quale non curando le leggi morali la di cui riverenza non possono estirpare dal loro animo, fanno ciocchè è ad esse diametralmente opposto.

Qualunque azione contraria alla legge, ossia illegale non può tante volte dirsi immorale, mentre può accadere che la legge venga violata, per invincibile ignoranza della stessa o per cause esterne non dipendenti dall'uso della ragione. In tal caso non ha luogo la mancanza di rispetto dovuto alla legge, e perciò l'azione non può ascriversi tra i peccati. Dall'altra parte non ogni azione conforme alla legge può ascriversi fra le morali; poichè l'esperienza ci mostra che le azioni di un uomo pravo allora mostrano legalità, quando questa corrisponde ai loro cattivi desideri. E chi mai può riguardare morali le azioni di tal fatta, provenienti dal fonte impuro dell'egoismo?

10. Il peccato *formale* è uno, come una è la virtù cioè la mancanza di rispetto alla legge, poichè questo costituisce la forma del peccato; riguardandosi poi la materia, cioè gli oggetti delle azioni libere, sono tante le specie di peccato, per quante sono le leggi materiali o i doveri che sono violati dai peccati stessi.

I peccati alcuni sono di *malizia*, altri di *negligenza*. Il peccato di malizia è commesso da colui che conosciuta la ripugnanza dell'azione da farsi con la legge, tuttavia seguendo gl'impulsi della sensualità, viola la legge con maturo disegno e con piena libertà. Il peccato di negligenza poi nasce dalla mancanza di attenzione alla legge morale, e diverse ne possono essere le cause, come: l'ignoranza evitabile o una imperfetta cognizione della legge, l'inavvertenza e precipitanza nel giudicare, ec. ec.

11. Dalla natura stessa del peccato non è difficile rilevare che esso deve supporre l'uso della ragione, e perciò non possono dirsi immorali le azioni degl'infanti, dei folli, degl'imbecilli ed ottusi all'intutto di mente.

Tolta anche la libertà di agire nessun peccato vi esiste, anche quando vi è l'uso della ragione, poichè le sole azioni che dipendono dalla libertà dell'uomo possono essere buone o cattive. Però se vi è coazione tale che noi possiamo superare con qualsivoglia nostro incomodo, vi è in tal caso immoralità nell'azione contraria alla legge, fatta per coazione. Infine perchè l'azione libera contraria alla legge sia annoverata fra i peccati, bisogna che si conosca la legge violata dall'azione, e la legge sia tale da poter giungere a conoscenza dell'uomo. Quindi la violazione di una legge esistente ma emanata in modo, che l'uomo costituito in certe date circostanze non può acquistarne conoscenza, porta illegalità, ma non immoralità, non essendovi cattiva intenzione nell'agente, nota caratteristica del peccato.

12. Circa la gravetza dei peccati gli stoici sostenevano che tutti i vizi siano eguali; ma noi sosteniamo potersi ciò ammettere se si riguarda la semplice loro forma, mentre qualsivoglia legge morale violata da un peccato è santa ed inviolabile, ma considerati i peccati subiettivamente hanno gradi diversissimi di gravità. Difatti:

Quanto minore è la stima per la legge tanto più grave è il peccato.

Quanto maggiori sono stati gl'impulsi obgettivi e subiettivi per l'efficacia della ragione morale e per l'uso razionale delle rimanenti forze, e quanto più leggieri sono stati gl'impedimenti da superarsi, tanto maggiore deve stimarsi l'immoralità.

Di quanto più grave rilievo e ordine più sublime è il dovere violato, e quanto più facilmente poteva aver luogo il suo adempimento; come pure quanto più sono i doveri che si trasgrediscono, tanto maggiore è il peccato:

Quanto più facilmente potea evitarsi o potea prevedersi l'effetto pernicioso del peccato, tanto più grave deve stimarsi.

I peccati di malizia devono stimarsi più gravi di quelli di negligenza, manifestandosi maggior grado d'immoralità in quelli che in questi.

Il peccato in fine può essere più o meno grave per rapporto all'oggetto. Così p. e., è più grave il peccato di chi priva il suo simile di vita, che di quello il quale lo ferisce, o gli fa altra ingiuria.

13. La ragione universale e subiettiva della possibilità di peccare, riguardata in generale dicesi *capacità di peccare o imbecillità morale*;

e nasce dalla essenziale limitazione della natura razionale per la sensualità, indipendente dalla libertà. Chiamasi poi *corruzione morale* la subiettiva e sufficiente ragione dei peccati attuali; questa dipende dalla libertà, ed è indotta per propria colpa. Ora non mancando all'uomo, come essere ragionevole e libero, forze sufficienti per raffrenare le appetizioni e le avversioni contrarie alla legge morale, e per impedire la loro efficacia, ne segue che l'uso trascurato di queste forze e la corruzione morale vengono a lui imputati a colpa; non così per la capacità di peccare, che dipende dalla limitazione della ragione per via della sensualità, e non dipende dalla libertà umana.

CAPITOLO V.

DEL MERITO E DEL DEMERITO-IMPUTAZIONE RETRIBUZIONE E COSCIENZA.

Merito demerito e imputazione.

1. Nella stessa maniera che alla idea di bene si liga quella di obbligazione, alla idea dell'adempimento del dovere si liga quella di *merito*, ed alla idea della trasgressione del dovere quella di *demerito*; il merito si manifesta con l'assoluto ed interno pregio, o con l'assoluta approvazione che si liga alle azioni morali, ed il demerito con l'assoluta riprovazione delle azioni immorali.

Non bisogna dimandare la ragione del legame tra il merito e l'adempimento del dovere,

il demerito e la trasgressione del dovere, esse sono verità primitive, e che non sono soggette ad alcuna spiegazione; sono dei principii fondamentali ed evidenti di per se stessi senza dei quali lo spirito non potrebbe fare alcun passo in morale. Ed è perciò che non vi è uomo il quale non ammetta, che ogni pratica intenzionale del dovere è *merito*, ed ogni trasgressione del dovere è *demerito*. Sono queste massime primitive che non possono definirsi, ma che ognuno ne conosce in se il valore.

2. L'atto con cui la ragione determina il merito o demerito interiore dell'azione o del di lui autore chiamasi *morale imputazione*, che deve distinguersi dall'imputazione giuridica, di cui si fa parola nel dritto naturale.

Ogni azione certamente, il cui merito e demerito deve determinarsi, bisogna che sia paragonata con la legge che obbliga l'agente. Se questa legge sarà stata di dritto, l'imputazione si chiamerà *giuridica*; se di morale, l'imputazione sarà *morale* o *etica* nello stretto senso.

La imputazione morale cerca di determinare tutta la grandezza della colpa e del merito, riguardando gl'intimi motivi delle azioni; la giuridica poi astraendo da questi, si occupa solo di quelli che riguardano l'esterno. Laonde può avvenire che questa dichiara eguale la colpa di due delinquenti, sebbene siano diversi i gradi di colpa determinata giusta i principii morali. Ma per questo stesso, che la morale imputazione riguarda gl'intimi motivi delle azioni è meno certa della giuridica. Può pensarsi perfetta solo nel foro superiore.

Qualsivoglia imputazione comprende due atti; col primo è determinata la relazione dell'azione e della persona come di lei libero autore, col secondo la relazione dell'azione alla legge morale; quella si chiama *imputazione di fatto*, questa *imputazione di dritto*.

L'imputazione però di fatto o di dritto sono tra loro così unite che non possono separarsi, poichè la ragione non può non dare l'assenso alle azioni che riguarda consentanee alla legge, e viceversa non può non disapprovare tutte le azioni alle leggi repugnanti. Questo assenso poi e disapprovazione non solo concerne le azioni ma i loro autori, mentre apparisce chiaramente che l'essenza di qualunque azione libera deve cercarsi nell'animo dell'agente, o dell'autore. Laonde l'assenso o disapprovazione, compagne inseparabili dell'azione morale o immorale, appartiene ai suoi autori come la loro libertà, ed il buono o cattivo animo è la sola vera ragione per cui l'azione consenta con la legge, o le sia contraria.

3. Dicesi *foro dell'imputazione* la persona che ha il dritto di valutare le azioni, e si distingue in:

Foro della ragione pura; foro divino; foro della coscienza; foro esterno.

Pel primo, noi sappiamo certamente che la ragione è quella che emana la legge, e nel tempo stesso nel suo giudizio connette tutti gli accessori, e le conseguenze di cui è degno il cultore o il prevaricatore della legge.

Il foro divino e quello, in cui la ragione infinita di Dio giusto ed onniscio valuta l'azione

e' il suo merito o colpa. Questo coincide col foro della ragione pura; solo può ponderarsi infinitamente meglio la grandezza del merito o della colpa.

Il foro della coscienza non deve confondersi con quello della ragione; poichè sebbene entrambi sieguono la stessa regola, l'applicazione però del foro della coscienza ha luogo senza una perfetta cognizione dell'oggetto delle persone e delle azioni. Da ciò avviene, perchè questo foro è sempre imperfetto nell'applicazione, e spesso ingiusto.

Il foro esterno finalmente può solo valutare la legalità od illegalità delle azioni, e la sua utilità o forza di nuocere; perciò è impotente a portar giudizio sulla moralità o immoralità dell'azione e del suo autore, e nulla può decretare.

4. Dal concetto stesso dell'imputazione può distintamente comprendersi, che non possono imputarsi se non le sole azioni degli esseri dotati di ragione e liberi. Perciò gli esseri ragionevoli e liberi sono i *soggetti*, e le azioni libere sono gli *oggetti* dell'imputazione. Finalmente la libertà è il *fondamento* di qualunque imputazione, ed a misura che si estende o si restringe, ha luogo maggiore o minore imputazione. Non può in effetti imputarsi azione alcuna a chi non è fornito di libertà, a chi perciò non può dirsene causa od autore; e non può dirsi tale, se non chi ha avuto potestà di farla o di non farla. Quindi non possono essere soggetti d'imputazione nello stretto senso gli *enti irragionevoli*, perchè sono sforniti di ragione e di

libertà, e gli esseri ragionevoli che non hanno l'uso della ragione al di là della loro colpa, come i fanciulli i deliranti i furiosi ec.

S' imputano però le azioni a quei che per loro colpa non hanno potuto servirsi della ragione, come quelle fatte dagli ubriachi; poichè chi è causa di uno stato, è causa anche delle conseguenze che ha potuto ben prevedere. La imputazione però è minore in tal caso di quella delle azioni fatte con l'uso pieno della ragione. Nell'imputazione finalmente devono mettersi a calcolo l'età, il temperamento, la cultura dell'animo ecc.

5. Anche dalla definizione rapportata di sopra dell'imputazione siegue, che nessun'azione coattiva può imputarsi ad alcuno. Tale è p. e. quella di un soldato che costretto da una forza fisica a cui assolutamente non ha potuto resistere, abbandona la sua posizione; o quella di chi somministrasse un veleno ad un ammalato per errore lasciatogli da un medico a cui era affidata la sua cura.

Deve dirsi tutt'altro delle azioni fatte contro voglia, poichè queste sono fatte con elezione di un male minore, e perciò sono libere; l'imputazione però deve essere meno rigida in tal caso, essendo ristretta la libertà dell'agente. Inoltre non può imputarsi l'omissione di quelli atti che eccedono le forze umane, essendo fisicamente impossibili.

L'azione che si fa per ignoranza invincibile non può imputarsi, poichè questa toglie dall'azione la ragione morale. L'ignoranza vincibile poi non impedendo che l'azione sia libera, non toglie l'imputazione.

Le conseguenze provenienti da libere azioni non sempre vanno soggette ad imputazione; si comprende ciò facilmente, poichè tali conseguenze se nascono per caso dall'azione che la legge assolutamente comanda, non possono imputarsi, purchè costi aver l'agente fatto ciò che gli spettava, mentre adempire al suo ufficio non significa altro che soddisfare alla legge. Così se uno soccorre un infelice, e questi se ne abusa, non può dirsi causa del pessimo effetto della sua benevolenza, e perciò nessuna imputazione vi è contro di esso. Avviene altrimenti se il cattivo esito si era preveduto o poteva prevedersi.

6. Possono ad uno imputarsi non solo le proprie ma anche le altrui azioni, allorchè di queste è stata causa libera in uno dei modi espressi da questi versi:

Iussio, consilium, consensus, palpo, recursus.

Participans, mutus, non obstans, non manifestans.

Cioè s' imputa un' azione anche a colui, che sia con comando, sia con consiglio sia col suo consenso abbia indotto un altro a farla. O a chi lo abbia indotto ad agire con l' adulazione, lode, vitupero ec. O a chi gli abbia dato recettacolo e l' agente per la sicurezza ha avuto l' agio di effettuare l' azione. O a chi ne abbia preso parte; o pure se avendo conosciuta immoralmente un' azione, l' abbia approvato col silenzio, o non abbia resistito all' agente, o non gli abbia mostrato il suo parere, quando poteva impedire l' azione cattiva con la sua autorità.

7. L' imputazione ha diversi gradi:

Quanto più chiara è la cognizione, tanto maggiore è l' imputazione; perciò agli uomini dotti s' imputano le azioni contrarie alle leggi più che agl' incolti.

Le azioni deliberate maturamente s' imputano più di quelle fatte con moto improvviso e subitaneo dell' animo, o con inconsideratezza precipitanza ec.

Quanto maggiori cause fisiche incitanti all' azione buona vi sono, tanto minore è il merito dell' azione; tanto maggiore poi, per quanto più cause, che ci trascinano al contrario, esistono.

Quanto più gravi sono i doveri, tanto maggiore è la colpa.

Quanto maggiori impedimenti siano esterni siano interni devono superarsi, affinchè si ponga azione conforme alla legge, tanto maggiore ne è il merito; p. e. l' azione di colui, che trascurando il proprio comodo soccorre i nemici, ha maggior merito, che se questo soccorso si prestasse ad amici.

Quanto più insidioso e cattivo è stato il disegno, con cui si è intrapresa un' azione contraria alle leggi, tanto maggiore è la colpa, poichè vi è allora maggiore attenzione della mente e peggiore volontà.

In tutti i casi si possono valutar sempre i gradi d' imputazione, applicandosi i principii finora esposti, perciò non ci dilunghiamo su di ciò ulteriormente.

Retribuzione pena e premio.

8. La ragione giudica l'essere morale degno di felicità, e richiede una connessione necessaria tra la moralità, ed il suo fine, quale è la felicità; in altri termini è richiesto dalla ragione che l'ente morale consegua quella felicità che corrisponde ai di lui meriti, ossia che si assegni un premio alla moralità, una pena all'immoralità.

Chiamasi *premio morale* la parte di felicità o il bene fisico corrispondente al bene morale, e *pena morale* la privazione di felicità o un male fisico conveniente alla immoralità; entrambi portano il nome di retribuzione morale.

Da ciò che si è detto si comprende che non può stimarsi degno di premio, se non chi ha merito, e degno di pena se non colui che ha commessa una qualche colpa.

9. Al pari del merito o della colpa, il premio e la pena s' imputa dalla pura ed infinita ragione, quale è Dio, in modo diverso dagli uomini, ossia dalla ragione finita. L'uno e l'altro giudizio emanato intorno a tal punto è poggiato senza dubbio sulla stessa regola, ma l'applicazione ai casi singolari è differente. Poichè l'imputazione finita è poggiata su ciò che apparisce, l'infinita poi sulla verità pura; quella ha riguardo alle azioni particolari, questa all'intero carattere dell'ente. Da ciò avviene che tra gli uomini non vi può esistere foro morale di piena competenza. Ciò propriamente si rattrova solo nel regno morale divino. Il solo Dio come ente onniscio può portar giudizio esattissimo sul

merito e la colpa e perciò può giuamente elargire premio e pena. Gli uomini pi possono solamente stabilire mercede o compasazione, o anche quei premii, da cui altri soo eccitati a fare azioni utili al comune ben eiere di tutti.

Apparisce poi che i premii di tafatta devono esser positivi e non naturali, poichè qualunque premio deve supporre un soggetto itelligente da cui venga dato, e non possono dirsi premii quei che naturalmente sono uniti alle azioi moralmente buone. Così p. e. chi coltiva la temperanza per conservare l'incolumità del corpo, dungo tempo poi gode delle delizie della vita, pr lo più ottiene questo fine. La salute che i ottiene in tal modo è un effetto naturale della temperanza, ma non può dirsi premio nel senso morale. Chi mai potrà giudicare degno di prenio chi per conseguire privata commodità coltia la temperanza? Dicasi lo stesso delle pene che alcuni chiamano naturali.

Devesi evitare di credere che i premii e le pene possano servire da ragioni determinanti dell' obbligazione; poichè il dover morale è conosciuto dalla legge della ragione da cui sola è desunto il merito o la colpa; ed è determinato se l' agente sia degno di premio o di pena. La legge che desume la forza di obbligazione dalle conseguenze dell' azione sarebbe buona *relativamente* o *pragmatica*. La legge assoluta è indipendente da tali conseguenze. La virtù poggiata sulla speranza di ottenere un premio sarebbe mercenaria, ed operata pel timore di pena sarebbe servile e coatta, cioè non sarebbe oggetto di stima, la quale può dirigersi alla sola

ragione ed i liberi effetti alieni dalla propria commodità.

Coscienza.

10. Le azioni di una persona e la stessa persona autore di esse, possono giudicarsi dallo stesso agente da altri enti ragionevoli, e determinarsi il loro merito o colpa. Ogni ente morale adunque può pensarsi come soggetto d'imputazione, e è sottoposto a doppio foro, interno cioè ed estero; quello è poggiato sul proprio giudizio del oggetto morale, questo su quello di altri soggetti morali. Il giudizio interno si esercita dalla *coscienza* che nient'altro è che una più o meno chiara conoscenza del modo di agire, secondo la ragione richiede, ovunque l'azione può pensarsi come libero atto della volontà, e secondo cui si giudica se l'azione sia buona o cattiva. Sotto tal riguardo la coscienza esercita la funzione di *giudizio morale*, e dice l'interio *giudice dell'ente morale*, non mai però da riguardarsi come infallibile.

Il vocabolo *coscienza* può prendersi in triplice senso. 1. Dinota l'atto, con cui si porta giudizio delle nostre azioni; quest'atto dipende da uno stato momentaneo o condizione dell'animo, ed in questo senso l'uomo può agire *religiosamente* o *irreligiosamente*; 2. Dinota la facoltà di giudicare se stesso secondo il dettame della legge morale, cioè che è proprio di tutti gli uomini; 3. Finalmente dinota la facoltà di giudicare le proprie azioni acquistate con un diligente esercizio, con cui si paragonano le azioni con le leggi.

Nell'applicazione della legge alle azioni dev'essere aver riguardo a tre elementi: al *giudizio morale* cioè, al *sentimento morale*, ed al *sentimento della speranza o del cuore religioso*.

11. Il *giudizio morale* per l'oggettività sua condizione può essere chiaro, distinto e vivo, secondo i diversi gradi di chiarezza congiunti con la coscienza della legge morale e dell'azione, e del paragone tra queste.

Questo giudizio è *oscuro*, se la legge morale, né l'azione, né la loro reciproca relazione sono rappresentate separatamente. È *chiaro* se questi tre oggetti si discernono dalla coscienza, ma le loro qualità non si rappresentano separatamente. *Distinto*, se anche qualità dei detti tre oggetti si discernono. Finalmente è più o meno *vivo*, secondo che vi è maggiore o minore vivacità nelle rappresentazioni, su cui si poggia il giudizio, relativamente alle altre. Allorchè è tenuissima la vivacità delle rappresentazioni del giudizio imputante, dice che la coscienza *dorme*, cioè che si avverte in quelli che sono induriti nella consuetudine di agire male.

Si dice che la coscienza *vigila*, allorchè la vivacità delle rappresentazioni del detto giudizio ha raggiunto il maggior grado.

12. Secondo le varie relazioni del giudizio morale alla legge, varie specie di coscienza si distinguono. 1. La coscienza è *orga* o *stretta*, secondo che s'imputano le trasgressioni più gravi solamente, o financo le minime; 2. È *lieve* o *accurata* secondo che indica secondo poche o secondo molte note; ella trascura

molti difetti orali, questa nessuno; 3. È coscienza *vessata* o che *tormenta*, se imputa i minimi difetti ed anche le azioni indifferenti.

Riguardo la cognizione della legge e di tutto ciò che necessario a giudicare l'azione, la coscienza distingue in *retta* ed *erronea* secondo che la legge è ben conosciuta ed anche l'azione a cu deve applicarsi; o manca la debita cognizione della legge, o pure si applica erroneamente a legge già conosciuta ad un'azione particolare, o l'azione stessa è appresa in senso diverso da quella che è; nel primo di questi due casi ha *errore di dritto*, nel secondo *errore di fatto*. Entrambi sono colpevoli secondo che possono o non evitarsi.

Dalla perfone delle cognizioni morali dipende, se la coscienza sia certa probabile o dubbia. La scienza è *certa* quanto tanto la cognizione della legge, quanto quella dell'azione è certa. È *probabile* se entrambe o una di esse è probabile. *dubbia*, allorchè si dubita della esistenza o da legge, o del fatto.

Per rapporto al tempo la coscienza è o *antecedente* o *concomitante* o *conseguente*. Si ha l'antecedente quando si giudica di un'azione futura. Si ha la concomitante quando il giudizio si porta sulle cose presenti. Si ha la conseguente infine se si ragiona un'azione passata alla legge, e su questa si emana una sentenza, o favorevole, o contraria.

In riguardare all'efficacia la coscienza è o *tenera* o *larga* o *ansiosa*. Si dice *tenera* la coscienza di cui che s' impegnano di evitare le colpe più leggere. *Larga* quella che giudica per

ragioni frivole essere lecite delle azioni contrarie a qualche legge. *Ansiosa* infine quella che ascrive alcune azioni lecite fra le proibite.

Finalmente per rapporto alla imputazione la coscienza è o *scusante* o *giustificante* o *approvante*, secondo che o si possono addurre ragioni per diminuire almeno se non toglier la colpa morale, o le ragioni sono tali da provarsi legittime l'azione che pareva illegale, o vi sono ragioni legali e morali per provare il merito dell'azione.

13. Il sentimento morale corrisponde al giudizio sul merito o colpa, ed è piacevole se l'azione è buona ed onesta, è dispiacevole nel caso contrario. Sotto tal riguardo la coscienza si distingue in *sensibile* o *insensibile*, in *inquieta*, *rimordente*, *tranquilla*; *illare* ec.

Finalmente i sentimenti di religioso timore e speranza sono poggiati sulla coscienza del proprio merito o colpa.

L'ente morale che ha la coscienza di un animo moralmente buono non solo non ha da temere le pene divine, di cui è degno la sola immoralità; ma può e deve concepire una modesta e ferma speranza di premio, di cui sarà remunerato dall'essere supremo. Questa speranza è poggiata sul solo animo morale, ma non sulle azioni particolari. Pertanto è pernicioso l'opinione che colloca la speranza dei premi divini non nella coscienza del proprio animo morale e nel pensiero della giustizia divina, ma nel merito di opere esteriori legali senza una moralità interiore, o che non ammette alcun timore di pene divine.

SEZIONE TERZA

MORALE APPLICATA

CAPITOLO PRIMO

Doveri dell'uomo verso se stesso.

1. La morale applicata può considerarsi come la scienza dei doveri umani, e perciò deve esporre tutte le regole morali di vita, o le leggi ed i doveri che ne provengono, dedotti dal supremo principio di moralità che abbiamo esposto nella sezione antecedente.

E siccome tutti i doveri non possono riguardare che o nei stessi o gli altri esseri razionali, con cui viviamo sia con nesso reale sia con nesso ideale, o l'ente infinito quale è Dio. Perciò tre parti (che esporremo in tre capitoli) contiene la morale applicata, delle quali la prima deve esporre i doveri verso noi stessi, la seconda quelli verso gli altri, e la terza i doveri a cui siamo tenuti verso Dio.

2. Il concetto di dovere verso se stesso racchiude a primo aspetto una contraddizione. Di fatti in virtù del dovere io divengo *obbligato*, nel tempo stesso che io stesso sono l'*obbligante*. D'altronde l'obbligante (autore dell'obbligazione) potrebbe sempre dispensare l'obbligato (il soggetto dell'obbligazione) dall'obbligazione stessa, e perciò se tutti e due sono un solo e medesimo soggetto, quello che obbliga ad un dovere, che egli impone a se stesso, non vi è del tutto astretto, cioèchè ripugna.

Ciò non ostante non si può sconsigliare l'esistenza dei doveri dell'uomo verso se stesso; supponiamo in fatti che non ve ne siano, non ne esisterebbero anche affatto verso gli altri, poichè in tanto io mi conosco obbligato verso di essi, in quanto obbligo nel tempo stesso il proprio me, poichè la legge procede sempre dalla mia ragione, da cui io sono astretto nel tempo stesso che sono potere coattivo.

Come adunque risolvere quest'antinomia?

L'uomo nella coscienza del dovere verso se stesso, si considera come soggetto di questo dovere sotto un doppio rapporto: come essere sensuale cioè e come essere ragionevole. Ora come essere *fisico ragionevole*, può dalla sua ragione come causa essere determinato all'azione nel mondo sensibile, e quindi il concetto di uomo potendosi pensare sotto un doppio lato, si può riconoscere un dovere verso se stesso senza cadere in contraddizione.

3. Circa la divisione dei doveri verso se stesso può aver luogo una oggettiva ed altra subiettiva; una che riguarda cioè l'oggetto del dovere, ed altra il soggetto che si obbliga.

Sotto il primo lato si hanno doveri *negativi*, e doveri *positivi*. I primi proibiscono all'uomo di non fare cosa alcuna contro il fine della sua natura, e concernono per conseguenza la sua conservazione morale; gli altri *ordinano* di proporre a se stesso un dato oggetto, ed hanno per fine il proprio *perfezionamento*.

Gli uni e gli altri, come doveri di virtù fanno parte della virtù, sia come doveri di omissione (*sustine et abstinere*), sia come doveri di azio-

ne (*viribus concessis utere*). I primi appartengono alla *salute morale* dell'uomo, per la conservazione della sua natura nella propria persona. I secondi appartengono al *miglior essere morale* (*ad melius esse*).

Per rapporto al soggetto che si obbliga, vi è una divisione di doveri, secondo che il soggetto (l'uomo) si considera o come essere animale (fisico) e nel medesimo tempo un essere morale, o semplicemente come un essere morale. Ora vi sono tre specie di molle della natura sotto il rapporto dell'animalità dell'uomo, cioè: quella, per cui la natura tende alla propria conservazione; quella per cui tende alla conservazione della specie; e quella per cui tende alla conservazione del potere di impiegare le proprie forze in modo da raggiungere il suo fine, e non procurarsi che piaceri della vita animale. I vizii opposti ai doveri di tal fatta sono: il *suicidio*; l'*abbandono non naturale all'inclinazione pel sesso*, e l'*uso smoderato degli alimenti*, che allievolisce l'uso legittimo delle proprie forze.

Il dovere dell'uomo verso se stesso, *semplicemente* come essere morale (senza aver riguardo alla propria animalità), consiste nell'accordo delle massime della volontà con la *dignità* umana nella propria persona, per conseguenza nella proibizione di privarsi della *prerogativa* di un essere morale, prerogativa che consiste a condursi secondo i principii della retta ragione. I vizii opposti a questo dovere sono: la menzogna, l'avarizia, e la falsa modestia (*bassezza di animo*). Gli uomini sopraffatti da