

EINNECCIO ALLA CATTEDRA

OSSIA

LEZIONI DI BRITTO DI NATURA . E DELLE GENTI

SULLE TRACCE

DI

GIOVANNI GOTTLIEB EINNECCIO

DEL SACERDOTE NAPOLITANO

PASQUALE VENTURA

PRIMA EDIZIONE NAPOLITANA

VOLUME II.

NAPOLI

STAMPERIA FLORIANA VICO DONNARONITA N. 12.

1852

ESPOSIZIONE SISTEMATICA

DE' DOVERI, CHE ASSISTONO L' UOMO

CAPITOLO IV.

DE' DOVERI DELL' UOMO VERSO DIO.

LEZIONE XXV.

PRELIMINARE.

§ 259. *La voce docere riguardata nel senso grammaticale — chi fu il primo ad usarla — riguardata nel senso filosofico, e morale — insufficienza della definizione degli Stoici — il dovere suppone la legge — non può imporsi a sé stesso — cessa distrutta la legge — riguarda quelli, cui mira la legge — è perfetto ed imperfetto — naturale, cristiano, civile — può riguardare Dio, noi stessi, gli altri — ordine, con cui debbansi trattare i doveri.*

259. Una scienza nobilissima riguardante il fatto umano morale, ella è la scienza del Dritto di Natura; perlocchè applicati finora a sviscerare gli svariati principi appartenentisi ad essa, fa mestieri introdurci nella scienza medesima. E poichè il Dritto di Natura (38) è 'l complesso delle leggi naturali mora-

4

ti; la scienza della legge insegnando all' uomo i dritti e doveri suoi; sarà fuori ogni dubbio, che il Dritto di Natura insegna all' uomo morale quali dritti l' investono, e quali doveri l' assistono. Or come fu sviluppata la idea (22) di dritto, è necessario ora sviluppare quella di dovere; dappoichè giammai produrrà vantaggio una scienza ove vivesi nella ignoranza dei suoi vocaboli.

La voce *Dovere* infatti (§. CXIX.) è una voce italiana corrispondente nella natura all' altra detta *Obbligazione*. Ella vuole la sua fecondissima origine da' Greci, i quali la esprimevano colle voci *to deon*, e gli Stoici più segnalati Filosofi nella Grecia vennero ad esprimerla colle voci *to Katekon*, a tal che la parte Filosofica riguardante i doveri morali era una parte interessante ne' loro sistemi, come è viene assicurato da Diogene Laerzio ¹, il quale si prese la cura di mettere sotto un colpo di occhio tutta la teoria de' doveri esposta ed insegnata dagli Stoici. E di questi stessi libri Stoici trattanti de' doveri morali ce ne fanno molta fede Zenone ², Cleante ³, Sfero ⁴, e Piatarco ⁵ il quale ci rammenta un libro riguardante i doveri morali fatto da Crisippo, di cui troviamo anche menzione presso Panezio, Cicerone ⁶, e Possidonio ricordato dall'istesso Cicerone ⁷. In somma il *deon* dei Greci, ed il *katekon* degli Stoici fu traslatato dagl' Italiani nella voce di *Dovere*, o di *Obbligazione*.

260. Epperò prima della traslazione Italiana, com'era naturale, fu dato luogo a quella de' Latini, i quali fino a Cicerone Principe della latinità non avevano un vocabolo proprio, che gli avesse espressa al vivo la voce *dovere*. Cicerone adunque fu il primo tra' latini, che gratificando la latinità, usurpò il vocabolo *Officium*, *Dovere*. E per vero volendo comporre un

¹ Lib. 7. segm. 108 seq.

² Lib. 7. 4.

³ Cap. 7. 478.

⁴ Lib. 7. 478.

⁵ De' repug. Stoic. p. 1015.

⁶ De off. 3. 2.

⁷ Ad Attic. 16. 6.

libro da inviare a suo figlio a fine di ammaestrarlo intorno a quelle cose che appieno lo rendevano morigerato, e quindi buon cittadino, pensò intitolarlo *de Officiis*; cioè de' Doveri. Ma prima di cacciar fuori la coniatura di un tal nuovo vocabolo pensò bene di seriamente consultarsi co' suoi amici intorno a ciò. E lo fece, e la nuova voce ritrasse approvazione per modo, che addivenne comunissima fra i latini. Infatti ecco com' egli risponde ad Attico: « *Riguardo al titolo, che domandi, non dubito che il catecon sia lo stesso che officium, perchè tu non me ne suggerisca un altro. Ma il titolo più soddisfacente è de Officiis* »¹. Adunque la parola *Dovere*, *Obbligazione* presa grammaticalmente proviene coerentemente da quella de' Greci *deon*, degli Stoici *catecon*, e de' Latini *Officium*.

261. Ma punto a noi non interessa la grammatica, quello che ci occupa è la Filosofia Morale delle voci; perlocchè c'è forza conoscere nel senso filosofico morale, che vuoi significare la parola *Dovere* (§. CXX.); giacchè l'atto umano bisogna adesso considerarlo nel concreto lasciando ogni astrazione, di cui a sufficienza abbiamo usato ne' preliminari del Dritto di Natura. La voce *Dovere* adunque presa nel senso filosofico e morale importa un'azione da farsi secondo la legge. E qui bisogna riflettere, che alla legge è congiunta la obbligazione esterna (20), la quale va distinta in perfetta ed imperfetta atteso il dritto che all'altro concede (22); in conseguenza il dovere rapportandosi alla legge, insieme deve rapportare alla obbligazione esterna; onde se il dovere è un'azione da farsi secondo la legge, è anche, cioè vale lo stesso, un'azione da farsi secondo la obbligazione esterna. Per la qual cosa a vista di tali nozioni possiamo benissimo definire il *Dovere* così: È un'azione da farsi in conformità della legge attesa la obbligazione esterna sia perfetta, sia imperfetta.

262. Or da tale rettilissima definizione rileviamo la poca agiustatezza degli Stoici nel definire il dovere. Imperciocchè,

¹ *Quod de inscriptione quaeris, non dubito, quin catecon officium sit nisi quid tu aliud. Sed inscriptio plenior de Officiis. Ad Attic. 16.*

come rilevasi da Diogene Laerzio ¹ e da Cicerone ², dicevano essere il dovere, *Un'azione della quale si può rendere una ragione almeno probabile perchè sia fatta* ³; oppure, *Un'azione che a farla si persuada la ragione* ⁴. Dove si osserva che pe' Stoici tutto quello che nel fatto aveva una ragion sufficiente, ossia era fatto con motivi, era un dovere. Ed ecco l'inganno; giacchè i motivi all'azione possono essere interni ed esterni (20), ed i motivi interni col dovere non hanno alcuna sorta di legame: il solo motivo esterno è quello che richiede il dovere, ossia la obbligazione esterna. In conseguenza pecca la definizione Stoica facendo entrare nella idea di dovere anche il motivo interno. Ma pecca ancora dando al definito più larga estensione di quella non abbia la definizione medesima; giacchè la definizione del dovere non deve oltrepassare i limiti della umanità in concreto riguardata; ed intanto il definito Stoico va vagando tutto il creato, che certo non è tutta umanità. Infatti se il dovere fosse quello, di cui si vale a rendere una ragion sufficiente, poichè di ogni cosa che esiste si può dare una tal ragione, ne verrebbe, che il dovere assisterebbe come l'uomo, così anche i bruti, i vegetabili, i minerali; in somma tutto il regno della natura. Allora il Diritto di Natura come regolerebbe l'uomo, dovrebbe anche regolare tutto il resto della natura, che non è uomo; ciocchè fu dimostrato falso (47). E che tale sia stata la idea degli Stoici ce ne assicura Laerzio medesimo quando dice: « *Il dovere poi, dicono, riguarda i vegetabili non che gli animali. Nel fatto anche in questi esseri vi si osservano certi doveri* » ⁵. Ma quando mai i bruti, i vegetabili, e tutto ciò che non è uomo, hanno avuta una obbligazione morale non dico esterna, ma almeno interna? Se per contrarre obbligazione v'è forza della ragione (47), la quale sola può essere regolata dalla legge; tanto è

¹ 7. 107.

² De Fin. 3. 16.

³ *Quod cur factum sit, probabilis ratio reddi possit.*

⁴ *Quae ratio facienda suaserit.*

⁵ *Officium autem pertingere, ajunt, ad plantas etiam et animantes. Notari namque et in his officia.* 7. 107.

dire i bruti col resto del creato capaci di morale obbligazione, quanto è dire ch'essi hanno una ragione da poter discernere i motivi del bene e del male; cioè che fu dimostrato falso in metafisica. Più, una legge morale per conseguenza dovrebbero possedere, e per cui verrebbero a rendersi simiglievolissimi all'uomo. Ma chi queste cose sentendo non reprime l'ira? Egli adunque il dovere si appartiene esclusivamente all'uomo, come quegli che solo è fornito di ragione, ed è regolato da una legge morale.

Da ciò poi non vogliamo sì deducesse la falsa conseguenza, che il dovere morale non abbia la sua ragion sufficiente sia certa, sia probabile; ch' anzi pur troppo la riconosce. Imperciocchè la ragion sufficiente che assiste il dovere è per l'appunto tutto ciò che spinge l'uomo a commettere, oppure intralasciare le azioni. Infatti il furto è opposto alla legge, che all'uomo promette una felicità (24.); l'uomo veramente morale conosce il suo dovere, e quindi che il furto non debba commettersi: ma perchè trascurava una tale azione? certamente pel motivo della felicità; dunque la felicità è la ragion sufficiente del dovere umano in generale riguardato.

263. Esaminato fin qui il dovere tanto nel senso grammaticale (259, 260), quanto nel senso filosofico e morale (261), c'è lecito adesso ragionare sulla esposta definizione del dovere (261), onde rilevarne interessanti verità in fatto morale, che ci occupa (§. CXXI.). E per certo il dovere fu segnato un'azione da farsi in conformità della legge (261): dunque il dovere suppone la legge; ch' anzi riconosce la ragion sufficiente della sua esistenza nella legge stessa. Imperciocchè il dovere è figlia della obbligazione esterna (262): la obbligazione esterna è figlia della legge (21): la legge è la volontà del Legislatore; (23) in conseguenza il dovere esiste perchè il Legislatore l'ha imposto a' sudditi. Perlocchè non può concepirsi, nè darsi un dovere senza legge: e viceversa, non può darsi legge senza dovere. L'uomo non sarebbe tenuto ad evitare il furto, se la legge non gli dicesse—Non rubare—ma perchè la legge di Natura tanto gl' impone, ecco subito nato il dovere per l'uomo di non rubare. Come dunque non può dar-

si vista senza occhi, o vita senza esistenza; così non può darsi dovere senza legge. Ma soggiungevamo pure non potersi dare legge senza dovere; dappoichè se a convalidare il motivo interno fu necessario il motivo esterno (21), se voi volete anche questa esterna obbligazione a che più servirebbe la legge? Sarebbe allora un trastullo da fanciullo, e svagherebbe ad ogni momento l'umana ragione contrastata da mille affetti, che ne bramano la sconfitta.

264. Epperò come il dovere è un'effetto necessario della legge (263); così vi bisogna la legge per imporre un tal dovere. Imperciocchè la legge è la volontà di un essere manifestata a' suoi sudditi (25); per conseguenza il dovere suppone sempre un'altro essere, il quale à l'impero su quello, cui indossa il dovere. Or noi non abbiamo l'impero su di noi stessi, a tal che non siamo sudditi di noi stessi; quindi come non ci possiamo far leggi, così non ci possiamo imporre doveri da noi stessi. Per la qual cosa sarà chiaro, che non è affatto dovere quello che nasce dalla propria volontà, e che l'uomo prescrive a sè stesso, non standovi alcuna legge che glielo comandasse. A tal riguardo s'ingannò Origene quando di proprio genio si castò col ferro come dice S. Girolamo 1; oppure in forza di medicamenti come vogliono altri presso S. Epifanio 2; giacchè niuna legge sia naturale, sia positiva, impone all'uomo questo mostruoso dovere. E quantunque Origene una tal legge la supponeva in S. Matteo 3; pure Uezia 4 ci assicura che in prosiegua l'istesso Origene confessò la cattiva interpretazione ch'egli adoperò su quel luogo dell'Evangelista. Se dunque il dovere fosse l'effetto della volontà de' privati, e non già di quella del superiore, in allora tanti sarebbero i Legislatori, quanti gli uomini stessi; e qual confusione non regnerebbe in mezzo alla umanità? Trattandosi poi di legislazione naturale, l'uomo verrebbe ad arrogarsi i dritti dell'istesso Autore della natura; cosa oltremodo ripugnante alla sua finita essenza.

1 Ep. 65.

2 Haer. 64. 3.

3 19. 12.

4 Origenian: 1. 1. 13. p. 8.

265. Oltreacchè il dovere supponendo la legge (265) come l'effetto suppone la causa, cessando la legge per necessità deve cessare il dovere medesimo. Imperciocchè quando si toglie la causa è distrutto l'effetto: la legge essendo causa del dovere effetto, toglia la legge si toglie anche il dovere, non stando vi più allora ragion sufficiente dell'azione. Il digiuno obbligherà per quel giorno che vige la legge di digiunare; il giorno appresso non imporrà dovere di digiuno all'uomo, perchè non v'è legge di digiunare. Quindi se qualcuno non avesse digiunato nel giorno definito dalla legge, non sarà tenuto in appresso a soddisfare alla legge del digiuno già trascorsa. Così pure la legge della circoncisione, o dei sacrifici della veterata legge, obbligava gli Ebrei, non già i Cristiani ¹; perchè colla venuta del Salvatore cessando le ombre, ed avendo luogo la luce, fu abolita la legge antica per riguardo a' sacrifici, ed alle legali ceremonie. Quindi se un Cristiano si facesse ora circoncidere, oppure immolare a Dio i veterati sacrifici, agirebbe contra il suo dovere non avendo legge alcuna che presentemente a ciò l'obbligasse. La cessazione adunque della legge fa cessare il dovere medesimo che dalla legge nasceva, e da ciò hanno origine nel loro umano le diversità di giudicare secondo i diversi tempi, in cui hanno vigore diverse leggi; giacchè quello prima era proibito in appresso è stato fatto lecito: e viceversa, ora è proibito quello che in altro tempo era lecito. Varietà l'è questa che in niun modo può aver luogo nella naturale legislazione, come fu osservato altrove (49).

266. Dalla definizione del dovere (261) c'è dato in ultimo rilevare che quando una legge è promulgata per certe determinate persone, il dovere è proprio soltanto di quelle persone, cui à avuto di mira la legge. Perciòchè se avviene che due persone concorrano alla stessa azione comandata dalla legge, l'una dicesi aver soddisfatto al suo dovere, e l'altre aver agita contra il suo dovere. Infatti non tutte le leggi non fatte per tutti, certe riguardano i maritati, altre i celibi, altro i negozianti, altre riguardano altri. Or certamente la legge fatta

¹ Gal. 3. 23. 25. 3. 4. 4. 5. 5. 2. Col. 2. 20. Heb. 9. 9. 10.

pel maritato non impone dovere al celibe; nè quella del celibe impone dovere al maritato. Ma se nella legge di matrimonio concorrono il maritato, ed il celibe, si avrà che il maritato soddisfa alla sua obbligazione perchè la legge il comandava; ed il celibe agirà contra il suo dovere perchè altra legge lo governava di maniera, che la legge del matrimonio pel maritato è affermativa, pel celibe nel caso suo è negativa. Ciò che abbiamo detto del celibe e del maritato è applicabile in tutta la sua estensione a tutta la società umana; giacchè ove distruggasi una tale economia del dovere, ognuno mettendo la falce nella messe altrui, e volendo raccorre ove mai seminò, le più tristi turbolenze ne seguirebbero, le più orride scene avrebbero comodissimo il luogo. L'Autore della natura pose la legge per fomento di ordine, non già per disseminar discordie, e promuovere disordine; ma ogni cosa bilanciò nel numero, nel peso, e nella misura: cioè che importa ognuno debba starsi al suo grado, attendere alla propria obbligazione, disimpegnare i propri doveri. L'istesso è da dirsi delle leggi umane.

Ma quello che v'è di più nella proposta verità si è che le due concorrenti persone ambedue erano oggetto della legge, e pel differente modo di operare, l'una soddisfa, e l'altra no: al suo dovere. Figliate due che occupano la carica di giudice; avrete che l'istessa legge ugualmente ad ambedue impone i più sacrosanti doveri nell'inviolabile tappio della giustizia. Ma e' è dato osservare che l'uno non accetta persona di qualunque grado si fosse, non si fa corrompere da' doni, riguarda il dritto del debole, rintuzza la ingiustizia del malvaggio, e che se lo: in somma esercita la sua carica con tutta quella puntualità che la legge gl' impone. L'altro al contrario di ogni erba facendo fascio, la carica che occupa è per lui il più triste mercato a danno altrui: in somma il nome è di giudice, ma il mestiere è di bandite. De' due chi dite che custodisce la legge? Certamente il primo. Dunque direte che stando la stessa legge il primo soddisfa al suo dovere, ed il secondo argisce contra il suo dovere.

267. Il dovere è effetto necessario della obbligazione nata dalla legge (263); e quindi nascente dalla esterna obbligazione, tale

dev' essere il dovere qual' è la obbligazione. Or la obbligazione su segnata di doppia specie (22), perfetta cioè ed imperfetta; dunque il dovere dovrà essere ancora perfetto ed imperfetto (§. CXXII.). E per vero dire il dovere Perfetto è quello che nasce dalla obbligazione perfetta. Così serbare i patti, non ledere alcuno, rifare i danni accagionati, ed altre cose di simil fatta, son tutti doveri perfetti. Il dovere poi Imperfetto è quello che nasce dalla obbligazione imperfetta. Così dare la limosina al povero, insegnar la via a colui ch' è fuori strada, consigliare il dubbioso, opporre l' ignorante, rialzare il caduto, ed altre cose di simil fatta.

Sulla materia de' doveri sieno perfetti, sieno imperfetti, molto a' è detto Cicerone ¹, ed uno sviluppo confacente sarà dato in appresso mano mano parlando del triplice ordine di doveri che assistono ogni uomo. Intanto per ora sarà bastante il dire che il dovere perfetto à origine dalla legge; il dovere poi imperfetto à origine dalla virtù. E quando diciamo che il dovere imperfetto à origine dalla virtù non intendiamo escludere la legge stessa; sibbene la coazione, come a luogo parliamo nella materia della obbligazione perfetta ed imperfetta (22). La virtù nasce anche dalla legge (75); ma per certe azioni possiamo essere costretti ad operarle, per certe altre non possiamo essere costretti ad operarle (254), abbenchè trascurandole quando possiamo senza dubbio veniamo a peccare contra la legge. (257). Ma non vogliamo qui ripetere quello che già abbiamo detto, e che a ragione devesi supporre in ogni progresso di dovere. Intanto all'ombra della legge continuando a considerare il dovere, ci sarà fruttoso di molte altre verità.

260. Tutte le leggi sone o Divine od Umane (26), e la legge Divina è Naturale o Positiva (§. CXXIII.). Or come il dovere nasce dalla legge (263); così attesa la diversità delle leggi risulta ancora la diversità de' doveri. Infatti se i doveri nascono dalla legge divina naturale si chiameranno Doveri Naturali: come sarebbero, a cagion di esempio, adorare Dio con tutti gli atti precettati dalla vera religione, rispettare i genitori, respingere la forza e l'ingiuria che si vuol recare alla pro-

¹ De Offic. 3. 12. seq.

pria persona ¹. Se i doveri nascono dalla legge positiva divina si chiameranno Doveri Cristiani: come sarebbero, per esempio, imitare Gesù Cristo, portare la sua croce, rinnegare sé stesso, soffrire pazientemente le ingiurie che ci vengono dagli altri, esercitarsi nella mortificazione, ed altri di simil fatta. Finalmente se i doveri nascono dalla legge umana si chiameranno Doveri Civili: come sarebbe, per cennarne alcuni, pagare i tributi, i dazi, non edificare contra la forma antica, aggiungere agli atti pubblici le rispettive dovute solennità, osservare i fatali del tempo in ciascuna nazione, e centò e mille altri della stessa specie.

Epperò scopo de' doveri Cristiani è proprio de' Teologi morali; come quello de' doveri Civili è proprio de' Civilisti, detti ordinariamente Legoli. A noi si appartiene soltanto trattare de' doveri naturali, come quelli che trattiamo della legge naturale ridotta in sistemi. Quindi tacendo i doveri cristiani e civili, nelle prossime lezioni ci metteremo sulle mosse di trattare i doveri naturali con quella proprietà che richiede l'importanza della materia, e che a noi sarà dato. Trattasi di vedere chi è l'uomo, quali le sue tendenze, chi lo regge, quali i suoi rapporti, quali infine le sue vicende. Ognuna di queste trattazioni richiede tutto l'uomo; dappoichè dal retto sentire su di esse dipende la felicità, od infelicità dell'uomo stesso. Per ora accennate soltanto queste sublimissime teorie budianto a soggiungere l'ultima nozione circa il dovere in generale riguardato, e che ci apre la strada a poter considerare in particolare il triplice regno de' doveri.

200. Per verità il dovere può considerarsi in ordine al suo oggetto (§. CXXIV.); onde tanti saranno gli oggetti del dovere, quanti sono gli oggetti stessi da cui l'uomo è circondato. Or l'uomo è circondato da un triplice oggetto, Dio cioè, Sé stesso, ed i suoi Simili; dunque egli l'uomo à doveri verso Dio, verso sé stesso, e verso i simili. E che questi sieno i soli doveri morali cui l'uomo è tenuto, e fuori i quali non altri ve n' esistono, se non vogliamo rinunciare ai lumi

¹ L. 2. L. 3. D. de just. et jure.

della retta ragione, dobbiamo finalmente persuadercene; dopochè il dovere è relazione morale, cioè suppone un dare a chi è un dritto di ricevere, e fuori Dio, noi stessi, ed i simili, niun' altro essere è dritto di ricevere, e quindi a nissun altro essere l' uomo deve: altrimenti saremo costretti professare le stesse stranezze del Damiron (47), il quale voleva l' uomo stretto con vincolo morale anche cogli esseri bruti.

I doveri adunque verso Dio, doveri di un'ordine superiore, ci stringono in relazione morale con Dio stesso, in cui ritroviamo il centro della propria felicità. I doveri verso Sè stesso, doveri di un'ordine interiore, ci stringono in relazione morale con noi stessi non facendoci deviare dal centro della propria felicità. I doveri infine verso i Simili, doveri di un'ordine esteriore, ci stringono in relazione morale con tutti quelli, che si appartengono alla stessa nostra specie, porgendoci un mezzo di più facilmente giungere alla propria felicità. Il disimpegno adunque di questo triplice ordine di doveri è per l' uomo morale una fonte inesaurita di ogni bene: che anzi gli procaccia il possesso dell' istesso Bene Sommo, cui con tanto ardore essendo passeggero in terra sospira.

270. Ma con qual' ordine tratteremo noi di questi doveri? I Naturalisti tutti non sono tra loro di accordo su tal punto come può commodamente osservarsi dall' ordine, con cui li vanno sponendo. Wolfio infatti si tratta prima de' doveri dell' uomo verso sè stesso; indi de' doveri verso i simili; finalmente de' doveri verso Dio: giacchè si persuade che l' uomo nel considerare i suoi doveri, il primo che gli si presenta è sè stesso, poi riviene i suoi simili, e da ultimo risale a Dio. Ma che che ne sia di questo metodo di trattazione ci piace riflettere a tal modo. Debbe occupare il primo luogo quegli che tra gli esseri è 'l più eccellente, di essi tiene il governo, provvede infine alle loro bisoghe: questi per altro è Dio, Essere infinitamente eccellente, e che merita per ogni riguardo la preferenza su gli altri esseri; perchè giusta i detti di Platone, Egli solo è 'l vero Essere, gli altri sono non esseri avendo

1 De jure nat. et gent. part. 1.

imprestata la loro esistenza. Per la qual cosa dovendo noi trattare de' doveri morali, in primo luogo tratteremo de' doveri che l'uomo à verso Dio, e che diconsi pure doveri Teologici: in secondo luogo tratteremo de' doveri che l'uomo à verso sè stesso, e che diconsi pure doveri di proprio Interesse; giacchè dopo Dio non possiamo non considerare immediatamente noi stessi: in terzo luogo finalmente tratteremo de' doveri che l'uomo à verso i suoi simili, e che diconsi pure doveri di Socialità. Ciò facendo seguiremo ancora la sentenza comunissima de' Naturalisti, la quale non è a sprezzarsi per gli addotti riflessi, come anche per l'autorità di moltissimi che a dritto ci commuove.

Ecco dunque l'ordine che seguiremo nella trattazione dei doveri; trattazione, che, sul bel principio l'avvisiamo, non vuoi essere sterile in noi, ma operativa in modo, che ci conduca al possesso giocondissimo della eterna felicità, la quale sola è concessa a colui ch' esattamente disimpegna quaggiù i suoi sacri, inviolabili, sublimissimi doveri.

LEZIONE XXVI.

NATURA, E PERFEZIONI DI DIO.

§ 271. *Necessità di un punto di partenza nella trattazione de' doveri — il principio della felicità è la fonte de' doveri teologici — primo dovere dell' uomo è conoscere Dio — modo di acquistare una tal conoscenza — necessità di praticare tali mezzi — la ignoranza, e l' errore non si ammette in ordine alla conoscenza di Dio — non può conoscersi Dio senza conoscersi la sua essenza — in che si ripone questa essenza — da essa emerge la cognizione delle divine perfezioni — e prima la esistenza — si fanno note le rimanenti perfezioni — epilogo delle perfezioni.*

271. Il desiderio della umana felicità formando la naturale costituzione dell' uomo è in morale un gran punto, donde partono immense obbligazioni, le quali tutte vogliono l' intero uomo indissolubilmente legato con loro stesse per modo, che o l' uomo nega il suo naturale desio e rimane svincolato dai naturali ligami; o appetisca il suo naturale desio e da' naturali ligami trovasi vincolato. Or come il primo riesce per tutt' i lati impossibile, nel fatto risulterà il secondo, per cui il principio della umana Felicità (159) sarà fecondissima origine di tutt' i doveri morali.

Sulle prime trattando noi de' doveri che l' uomo à verso Dio; cioè de' doveri Teologici (§. CXXV.), sarà facile rilevare che siffatti doveri debbonsi ricavare dal principio conoscitivo delle leggi morali, che diciamo essere la Umana Felicità (156). E poichè una tal felicità nel suo desiderio forma la costituzione naturale dell' uomo, e riguarda un' Essere che à tali perfezioni, che noi possiamo ammirare, comprendere non mai; perciò è che i doveri tutti verso Dio debbonsi ricavare sì dalla natura dell' uomo, che dalle perfezioni squisitissime di

questo Essere, che va sotto il nome di Dio. Esaminiamo infatti la cosa com'è ella in sè stessa.

272. L' uomo desidera di esser felice per modo che, non può ammorzare questa face ardentissima che gli brucia in mezzo al cuore, e per tale impetuosissimo desiderio egli deve conseguire la sua felicità (157), a talchè per conseguirla deve rinvenire un' Essere, il quale sia eterno nella durata, infinito nella intensità; giacchè egli l' uomo dev' esser felice, ma per sempre: egli l' uomo dev' esser felice senza rimaner vuoto alcuno nel suo cuore, e quindi deve riempire tutto il suo desiderio (156). La natura dunque dell' uomo spinge fuori ogni credere l' uomo stesso a rinvenire questo Essere, che solo possa satollare le sue brame; quindi gli è essenziale conoscerlo, e conoscendolo gli è essenziale aver notizia del cumulo infinito delle di Lui perfezioni.

Or la cognizione delle divine perfezioni spinge l' uomo naturalmente ad amare Dio con un' amore, che noi sopra (172) chiamammo di Devozione e di Obbedienza, mercè cui penetrato l' uomo stesso dallo splendore delle stesse divine perfezioni, e scorrendo l' infinito divario che passa tra lui e l' Oggetto che ama, si determina a prestargli quel culto, che un tal' Essere Sommo merita, ed a ragione pretende dall' uomo stesso.

Ecco dunque in qual modo i doveri teologici debboni ricavare dalla natura dell' uomo, e dalle infinite perfezioni di Dio. Di questi doveri principieremo la trattazione solo affacciandoci sulle perfezioni di Dio, tacendo la natura dell' uomo per due riguardi; sì perchè le infinite perfezioni di Dio balzano l' innato desiderio di felicità, presupposto nella natura umana; sì perchè le stesse perfezioni a meraviglia argomentano qual fosse la natura dell' uomo, quindi quali distanze, quali dipendenze, quali tendenze infine la natura umana in sè stessa reclama.

273. E pigliando le mosse dalle infinite perfezioni di Dio; poichè primo dovere dell' uomo si è conoscere Dio (272.); giacchè diceva Lattanzio: « *Prima importa conoscere Dio, e poi adorarlo* »¹; egli l' uomo non potrà giammai conoscerlo

¹ *Primum est Deum scire, consequens colere.*

se non venga in cognizione delle perfezioni di Lui. Per la qual cosa è dovere dell' uomo (§. CXXVI.) di mettere tutta la sua opera, onde acquistasse una notizia esatta delle divine perfezioni; notizia che dev' esser viva, che deve sempre aumentare, che deve infine portorgli certezza ed evidenza. Facciamoci a spiegare questi caratteri della proposta notizia delle divine perfezioni.

E dapprima dev' essere una notizia viva per doppia ragione; si perchè dev' essere una notizia che porge rette idee della divinità; si perchè dev' esser congiunta coll' amore verso la divinità istessa. Una notizia torta della divinità qual vantaggio produrrebbe all' uomo, se non vizi, scelleraggini, ruine, come bene ci addimostrano Roma e Grecia pagana? si vuole che l' uomo conosca Dio, ma che lo conosca per quello Egli è. Dippiù, la vivezza della notizia delle perfezioni di Dio importa, che giungesse al cuore: fermarsi alla sola mente è notizia sterile, smorta, producente ruina. O Dio si conosca per restarne penetrato dall' altezza della sua maestà, o meglio non si conosca per non essere innanzi a Lui come i putti nel santuario, i quali ammirano, ma senza mai intendere quello che fingono di ammirare. Otreacìò la notizia che dobbiamo avere delle perfezioni divine dev' essere una notizia, la quale cercassimo di sempre accresceva di giorno in giorno; imperocchè fatti contemplatori veridieri di un' oceano che non à fondo, quanto più in esso c' immergiamo, tanto più c' è dato vederne la profondità. Egli l' Essere perfettissimo è tale che più lascia a considerare di Sè stesso, quanto più l' uomo s' immagina raggiungerlo: la sua perfezione in somma è infinita, la quale non capendo nella mente finita dell' uomo ammette nell' uomo stesso tutta la possibilità de' gradi in ordine alla conoscenza. Quindi l' uomo attratto dall' infinito baleno che gli splende dovunque, qualora daddovero viva è la notizia che à di Dio, cercherà senza dubbio di addentrarsi in Lui per quanto gli concedono le imbecilli forze, le quali sembrano ringiovinirsi a misura si accresce la notizia stessa. Finalmente una tal notizia deve portorire all' uomo certezza ed evidenza; ed è questo un gran dovere che continuamente l' assiste; glaci-

chè dal fermamente credere le infinite perfezioni di Dio, dipende il principio di ogni sua felicità. Aver certezza di queste perfezioni importa, che per niuna guisa, in niun tempo, e per qualunque circostanza non si ponesse in dubbio alcuna di esse: quindi incumbe all'uomo fare ogni suo sforzo per pervenire a questa certezza. Aver poi evidenza di queste perfezioni importa non già che penetrassimo la inaccessibile loro luce, ciocchè è impossibile; ma importa che la nostra mente fosse arricchita di tanta luce in vagheggiarle, che sicura riposa sotto la loro ombra, come nocchiero dorme in seno al tranquillo mare.

274. Epperò una tal notizia co' suoi descritti caratteri (273) in varie guise possiamo acquistarla; cioè colla ragione, colla contemplazione delle creature, colla osservazione delle opere giornaliere dell'Eterno. La possiamo raggiungere colla ragione; dappoichè ella è un dono che l'Eterno fece all'uomo affine di fargli investigare le verità. Quantunque volte pone a calcolo le sue maravigliose forze, maravigliose opere produce: che quindi dal riflesso della sua natura, della sue vicende, de' suoi fini, può di repente venire in cognizione di un'Essere, che non à la sua natura, nè le sue vicende, nè i suoi fini; ma è l'Essere fornito di tanta possibile perfezione, che abbaglia chiunque troppo volesse inoltrarsi nella sua luce. Di grazia non fu la ragione quella, che indusse le nazioni tutte a confessare le divine perfezioni? E non fu l'istessa facoltà quella, per cui le stesse nazioni dissero un Dio esistere? Argomento tanto valutato da Cicerone ¹, da Massimo Tirio ², da Eliano Varrone ³, finalmente da Seneca ⁴, e che in vero è un argomento il quale fa vedere quanta forza si abbia l'umana ragione per venire in cognizione del suo Autore; onde l'Apostolo diceva: « *Quello che di Dio può conoscersi, è in essi manifesto* » ⁵. Questa stessa ragione riversando i suoi lumi

¹ Quaest. Tusc. 1. 13. De nat. Deor. 2. 2.

² Dissert. Platon. 38.

³ Hist. 31.

⁴ Epist. 117.

⁵ *Quod notum est Dei, manifestum est in illis.* Rom. 1. 40.

sulle creature rinviene un secondo mezzo per conoscerle le divine perfezioni; giacchè le creature com'effetti che suppongono una Causa Prima, ogni loro virtù la debbono riconoscere illimitata nella loro primordiale Causa, come diffusamente si dimostrò nella Teologia Naturale; perciocchè l'istesso Apostolo soggiungeva: « *Le invisibili cose di Lui, dopo creato il mondo, per le cose fatte comprendendosi, si veggono: anche la eterna potenza ed il divino essere di Lui, onde siamo incoscusibili* ¹ ». Finalmente le opere di sapienza e di provvidenza divina, che tutto giorno ci si pongono sott'occhio sono anche un mezzo efficacissimo per risalire fino a Dio ed ammirare le infinite sue perfezioni. Infatti il corso delle stelle, le loro rivoluzioni, l'avvicinarsi de' giorni e delle notti; il reciprocarsi delle stagioni, far nascere il sole così sopra i buoni che sopra i cattivi, pascolare tanti milioni di uomini, aver cura anche de' più minuti insetti, non son queste tutte opere che richiamano l'attenzione dell'uomo, e lo elevano al loro Autore? In somma la ragione umana, le creature, le opere divine, son tanti mezzi adatti per farci acquistare una ricca notizia delle perfezioni divine.

275. Se dunque è dovere dell'uomo aver notizia delle divine perfezioni (273), ed a lei si può giungere con vari mezzi (274), sarà chiarissima la illazione, che l'uomo è tenuto ad usare tutti que' mezzi, ch'essendo in suo potere gli fruttano la notizia delle divine perfezioni. È suo dovere quindi mettere a calcolo la sua ragione per averne i più felici risultati in ordine a Dio: contemplare continuamente le creature che lo circondano per risalire a Dio ed ammirar di Lui le divine grandezze: infine non trasandare circostanza, in cui abbia occasione di meravigliare sulla sapienza, e provvidenza di Dio stesso. Nè a ciò fare deve impegnare lunghi giri, od elette ricerche; ma un principio dentro lui stesso gli dà l'agio di essere contemplatore filosofo secondo la sua capacità; un prin-

¹ *Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur: sempiterna quoque ejus virtus, et divinitas; ita ut sint inexhaustibiles.* Rom. 1 20.

cipio fuori lui stesso, ma prossimamente a lui vicino gli somministra i più eletti materiali per concepire insieme ed effettuare la gran catena delle verità, ch'egli deve professare in ordine all'Essere Supremo, Autore di tutta la Natura, Legislatore Supremo dell'eterno Codice della natura medesima (20). Se dunque l'uomo indispensabilmente deve conoscere le divine perfezioni, indispensabilmente deve adoperare i mezzi che lo menano a tale cognizione per guisa che, trascurare questi mezzi è per lui un gran peccato contra la legge di natura.

276. Dalle premesse emerge ancora, che qualunque ignoranza od errore in ordine a Dio; è una ignoranza od errore che non ammette scusa di sorta alcuna. Imperciocchè se l'uomo mette a calcolo i mezzi, di che l'Autore della natura l'ha fornito (275), non può non conoscere le grandezze dell'istesso Autore. Egli a tal fine (274) gli concesse mezzi naturali esistenti in lui stesso; onde senz'aver bisogno di altri, ma colle sue stesse forze venisse al disimpegno di questi altissimi doveri. A tal riguardo l'Apostolo ¹ chiamava inescusabili tutti quelli che ignoravano, oppure erravano intorno alle perfezioni di Dio; giacchè per la ragione e per la esistenza delle creature; non che degli stessi effetti divini (274), commodamente l'uomo può arricchirsi di un tal tesoro di cognizioni. Quindi condannata viene dalla legge di natura tutta la Gentilità, che di Dio malamente pensava fino ad attribuirgli i più nefandi vizi: era in essa colposamente deviata l'umana ragione.

Epperò qui si vuole e debbesi intendere di quei soli tra gli uomini, i quali hanno il perfetto esercizio della loro mente; poichè in tal caso solo può aver luogo la impatizione (207). Pe' fanciulli, pe' mentecatti, pe' furiosi, e per tutti gli altri di tal genere va differentemente la faccenda; nè la legge di natura è talmente austera che voglia esigere dove manca la forza di soddisfare. È della equità naturale aver visceri di compassione per questi disgraziati, e l'Autore della natura,

¹ Rom. 1, 21:

Padre, universale di tutti gli uomini, per certo non mostrerà ad essi truce il suo volto.

277. E poichè tutte le perfezioni di Dio poggiano sur la sua Essenza : così dovendo l'uomo aver notizia delle divine perfezioni (273), bisogna conoscesse dapprima la Essenza di Dio. Infatti che cosa sia Dio, forma questo un quesito cui giammai si potrà a pieno soddisfare ; giacchè Dio è l'Essere che si gode una essenza infinita per modo, che il solo infinito potrà comprenderlo ; e se per poco potess'esser compreso dall'essere limitato, qual'è l'uomo, senza dubbio avrebbe distrutta la sua essenza. Diciamo quindi con l'Apostolo, ch'egli abita una luce inaccessibile alla mente umana ; ed in conseguenza quegli soltanto può vedere nella sua pienezza siffatta luce ; che abita questa luce stessa, e questi è l' solo Dio. Per la qual cosa Dio solo può comprendere che cosa sia Dio, richiedendosi per tale atto una forza infinita. Ma dovendoci parlare di Dio, perchè è dovere dell'uomo il conoscerlo, bisogna alla fin fine conoscere che cosa sia Dio: come dunque si farà? Senza egremmarci se c'è impossibile investigare la essenza di Dio, possiamo benissimo a Lui assegnare una essenza metafisica; cioè formandola noi stessi mercè l'astrazione della nostra mente, e da essa poi commodamente si potranno ricavar tutte le divine perfezioni non distinte giammai tra loro, essendo ogni perfezione Dio stesso, soltanto distinte pel solo nostro modo di pensare. A tal modo puntelleremo la debolezza della nostra mente non restando all'ontutto in una assoluta perfetta oscurità in una materia tanto interessante pel Moralista.

278. Adunque la essenza metafisica di Dio è riposta nell'Assoluità, ossia nell'essere Dio un'Eate da Sè; perlocchè esiste per una necessità della sua infinita natura a tal modo, che non può non esistere. Tanto c'insinuò Egli stesso di sua propria bocca allorchè interrogato dal condottiere Mosè su la risposta da dover dare a Faraone nel caso gli avesse interrogato chi mai l'avesse spedito, disse: *Io sono quegli, che sono 1* ». Per tal riguardo il divino Platone diceva, che il solo

1 *Ego sum, qui sum.* Ex. 3. 14.

Dio meritava il nome di Essere, e tutti gli altri erano a chiamarsi Non Esseri. Questa necessità quindi di esistenza considerata in Dio costituisce la essenza metafisica di Dio stesso, la quale vien da noi pensata, non mai capita. La essenza filosofica di Dio stesso, e che risulta dal cumulo delle infinite sue perfezioni, da noi in niuna guisa può assegnarsi; giacchè dovremmo comprendere Dio per tanto eseguire; cioè riesce impossibile alla creatura ragionevole di maniera, che neppure l'istesso Dio può renderlo possibile; perchè dovrebbe fare illimitata nel limite l'anzidetta creatura, ed ecco in piedi una contraddizione ripugnante alla natura divina.

Emerge quindi dal detto, che abitando Dio una luce inaccessibile, non gli possiamo dare una definizione reale: soltanto sarà sua definizione nominale la seguente: Dio è un'essere perfettissimo ch' esiste per necessità di sua natura; cioè la ragione sufficiente della sua esistenza ripone nella sua essenza.

270. Dalla nozione della divina essenza (270) rileviamo senz'alcun indugio tutte le divine perfezioni (277); giacchè essendo Dio l'Essere Necessario, in Lui vi debbono esistere senz'alcun limite le realtà tutte possibili ed esistenti, come a lungo fu dimostrato in Metafisica. Perlocchè è dovere dell'uomo, (§. CXXVII.) come antecedentemente conammo (273), di avere rette opinioni di quell'Essere, che à conosciuto, e che forma l'adequata sua felicità, cioè Dio; per cui diceva Epitetto: « *Sappi che il prima e principal culto religioso verso gli Dei immortali consiste nell'aver buoni sentimenti di loro, e credere ch'essi esistono, e regolano con bontà e saviezza l'universo* »¹. Conciosiacchè i doveri verso Dio debbono nascere dalle perfezioni di Dio stesso (272), e queste dalla giusta idea che ci forniamo del medesimo Dio (278) per maniera, che rovesciati tutto l'edificio de' doveri teologici ove ci formiamo false idee del vero Dio, come successe all' antichità, la quale giunse a tale baldanza fino a divinizzare gli stessi vizi. S' in-

¹ *Religionis erga Deos immortales principium illud esse scito; rectas de iis habere opiniones, ut sentias, et esse eos, et bene justoque administrare universa.* Eschirid. Cap. 37.

gannano dunque, e peccano contra la legge di natura tutti coloro, i quali falsamente credono, che tutta la religione consista nel condurre una buona e regolata vita, checchè poi si pensi da ciascuno di Dio, poco loro interessare. No, ugual dovere è per l'uomo uniformare le sue azioni alla legge non solo, ma ancora i suoi pensieri; giacchè l'Indifferentismo è assolutamente proibito dalla stessa legge di Natura: mentre Dio o è l'Essere Necessario, e di Lui ognuno rettamente deve pensare; o non lo è, cioè è falso (278), ed allora è indifferente pensare di Lui come si vuole.

280. Ma quali sieno queste rette opinioni, che dobbiamo avere di Dio, è noto (273, 279) ch'elleno son site nel dare a Dio quelle realtà, che si consentano con la sua infinita natura; imperciò tali perfezioni dobbiamo attribuirgli, quali rettamente discendono dalla sua essenza metafisica (278). Or dall'essere Dio un'Ente da Sè, la esistenza è un primo attributo che risiede in Lui, e per conseguenza è un dovere indispensabile dell'uomo di credere intimamente, e senz'alcun dubbio, che Dio esista; onde diceva Cicerone: « *Qual cosa chi metta in dubbio, io al certo non intendo, perchè lo stesso non possa dubitare, se mai il sole esista, o niuno esita* ¹ ». Epperò la esistenza di Dio abbastanza in Metafisica fu dimostrata con argomenti fisici, metafisici, e morali, a talchè siamo qui dispensati di ripetere le stesse cose, ed ivi fu osservato come l'umana ragione dietro i suoi lumi possa venire in cognizione della esistenza di quest'Essere riflettendo su le umane cose: onde l'Apostolo ² disse inescusabili tutti coloro, che si versano nella ignoranza di un tal'Essere esistente. Soltanto qui ci piace aggiungere un argomento ricavato dalla natura stessa dell'uomo; imperciocchè egli l'uomo (271) per costituzione naturale desidera un'Essere, il quale abbia in sè ogni ragione di bene: or tal'Essere bisogna sia eterno nella durata, ed infinito nella intensità per modo che, l'uomo tosto l'abbia con-

¹ *Quod qui dubitet, haud sane intelligo, cur non idem, sol sit amittus sit, dubitare possit?* De Nat. Deor. 2. 2.

² Rom. 1. 20.

seguito nient'altro gli restà a desiderare. E questo Essere per l'appunto è Quegli che noi chiamiamo Dio; imperciò la sua esistenza viene altamente reclamata dalla natura stessa dell'uomo. Laonde diceva Plutarco, che se girate tutta la terra, potrete trovare città senza fortificazioni, senza lettere, senza re, senza case, senza monete: ma nessuno trovò una città priva di templi e di divinità, che non abbia preghiere e giuramenti ed oracoli. L'Ateismo adunque teoretico, di cui è parola in appresso, è una chimera, e senza appoggio, persuaderà gl' insensati. La esistenza di Dio è un punto morale radicato nell'intimo senso di ciascun' uomo.

281. Conosciuta la *Essenza* (278) e la *Esistenza di Dio* (280), come in un vasto campo ci si presentano alla mente tutte le rimanenti perfezioni divine. Infatti Dio è l'Essere Necessario; dunque in Lui si contiene la ragione sufficiente di tutt'i contingenti, i quali o sono nello stato di esistenza, o in quello di pura possibilità. E poichè dare la esistenza alle cose possibili richiede una forza creatrice: così Dio godendosi di una tal forza Egli è l'Autore ed il Creatore di quanto osserviamo; cioè delle cose tutte: è perciò dovere dell'uomo di riconoscerlo come tale, dovendo avere rette opinioni di Lui (279). Peccavano quindi contra una tal legge di natura tutti que' Filosofi sì antichi che moderni, i quali volevano eterna la esistenza delle cose, come Leucippo, Epicuro, Lucrezio, Maupertuis, Boulanger, Elvezio, Voltaire, Rousseau, e cento e mille altri indegni per vero del nome di Filosofo.

Ma se le creature tutte dal niente chiamate alla esistenza per la sola forza Creatrice di Dio, fossero state abbandonate a loro stesse, certo sarebbero ritornate in quel niente, donde furono estratte. Ma Dio che voleva la vera esistenza delle creature, come il fatto naturale apertamente ci mostra, volle sorreggere questa esistenza donata alle creature; perciocchè è un atto positivo e diretto dalla divina Volontà quello di mantenere le creature nella esistenza. Or tale atto di Volontà è quello che propriamente dicesi Conservazione; Dio dunque è il Conservatore universale delle cose. E poichè nelle varie creature scorgonsi le forze o le quasi forze, di cui la conserva-

zione propriamente vuoi dire Concorso ; l' è chiaro che Dio concorre a tutte le azioni delle cause seconde. Dalle quali cose emerge , che indispensabile è all' uomo il dovere di riconoscere Dio come Conservatore delle cose sì per rapporto alla esistenza in generale, che per rapporto alle forze particolari delle creature.

Oltrechè una Teocrazia naturale appare in tutto il mondo scorgendo fini nelle creature, onde compongono un sistema universale ; fini che tendono al gran fine del Creatore, a manifestazione del quale come mezzi si ebbero la creazione la conservazione il concorso. E la direzione de' mezzi e delle azioni al fine è quella che forma il governo, in mezzo a cui chi dirige vuoi chiamare Governatore e Rettore. L' uomo quindi à da riconoscere per suo dovere Dio come Governatore e Rettore di tutto il mondo.

Finalmente da tutte queste cose fin qui segnate riluce l' alto dovere dell' uomo riposto nel riconoscere Dio qual Provveditore di tutte le cose. Infatti Dio à creato, conserva, e concorre alle azioni delle creature, regge e governa il creato medesimo: requisiti tutti per una Provvidenza. Dunque la Provvidenza di Dio non solo generale, ma anche particolare esige la riconoscenza dell' uomo. È poi la Provvidenza la cura che Dio à delle cose create. Per la qual cosa peccano contra queste leggi di natura, sia direttamente, sia indirettamente, tutti i Fatalisti, i quali negando la provvidenza in Dio fanno ancora opposizione alle altre sue perfezioni: i Deisti, i quali negavano a Dio la provvidenza delle cose vilissime, come indegna di Lui.

282. A riunire intanto secondo il corto nostro modo di vedere in Dio tutte le rette opinioni, di cui l' uomo à il dovere di professare in ordine alla Divinità (280), diciamo che Dio essendo l' Essere necessario, e quindi Perfettissimo (278), è Egli un' Essere Semplice, Eterno, Indipendente, Incomprensibile, Onnipresente, Uno, Intelligente, Saggissimo, Prescio, Onniscio, Liberissimamente Volente, Onnipotente, Verace, Giusto, e, volendo tutto esprimere quello che giammai possiamo raggiungere, Egli Dio è l' Essere infinitamente Ottimo.

Nella Teologia Naturale furono esattamente dimostrati con la ragione tutti questi divini attributi, per cui qui siamo dispensati dal calcare le stesse tracce; soltanto per ogni dimostrazione valga quella desunta dalla idea del perfettissimo, che rattrovasi in Dio; perlocchè dev' Egli abbracciare tutte le possibili ed esistenti realtà, e quindi perfezioni in grado sempre illimitato; ciocchè porta l' infinito. Per la qual cosa peccano contra la legge di natura gli Antropomorfiti i quali davano un corpo a Dio; i Dualisti i quali ammettevano due principi; i Politeisti i quali come i porri moltiplicavano le divinità; Cicerone e Socino i quali negarono la prescienza in Dio; gli Epicurei i quali rinfacevano a Dio i mali che succedono nel mondo; cui si unirono ancora i Manichei; ed ogni altro che invece di rettamente pensare di un tale sublimissimo Essere, gli va attribuendo mostruose, ridicole, o strane invenzioni. Ma se di Dio diciamo piuttosto quel che non è, per servirni dell' espressioni di S. Agostino, che quello ch' è, come mai poi ardiamo metter bocca sull' oceano infinito delle sue perfezioni, e voler ragionare intino ad entrare in sindacato con Lui? Che se « *È meglio ignorare Dio, che sapere 1* », diceva l' istesso S. Agostino, ci basterà quanto finora abbiamo cenato su le perfezioni di Lui per tema di deviare dal retto sentire, e di essere occecati da quella luce splendidissima per troppo volerli in 'essa addentrare. Piuttosto poniamo mente a tutto quello, che Dio vuole e dev' esigere dalla creatura ragionevole, attesa l' infinita eccellenza di natura, ch' Egli gode in seno della Eternità.

1. Deum melius est nescire quam scire.

LEZIONE XXVII.

SI PROSCRIVE L'EMPIETA', E SI FISSA L'AMORE
DOVUTO A DIO.

§ 283. *Chi dicesi empio — chi bestemmiatore — l'empietà, e la bestemmia son due vizi contra la legge di natura — l'uomo deve manifestare la gloria di Dio — questa manifestazione è bene dell'uomo — doveri verso gl'ignoranti, traviati, empj, e bestemmiatori — e s'essi possono castigarsi con pena, e supplizj — è impossibile la esistenza di un'ignorante teoretico di Dio — l'istesso giudizio si rifonde su l'ateo teoretico negativo — l'uomo deve amare Dio — questo amore dev'essere sommo — doppio motivo perchè l'uomo deve darlo a Dio — che importa beneficare Dio — come invocarsi il nome di Dio — benevolenza di Dio verso l'uomo.*

283. La idea di dovere è relativa a quella di dritto (20); se dunque l'uomo à doveri verso Dio, è naturalissimo che Dio vantasse dritti su lui. Or l'uomo i suoi doveri verso Dio li attinge come da inesusta fonte dalle perfezioni tutte di Dio stesso (272): ogni perfezione divina dunque sarà un dritto, che Dio vanta sull'uomo. Che anzi come l'uomo non può esonerarsi da tali doveri senza cessare di essere da Dio dipendente; così Dio non può fare a meno di esercitare i suoi dritti sull'uomo senza cessare di essere un Dio Creatore. Per la qual cosa essendo la divina esistenza quella che a preferenza di ogni altra cosa deve l'uomo riconoscere in Dio (280); questa stessa esistenza sarà un primo dritto che Dio vanta sull'uomo per modo che, (§ CXXVIII.) dicesi Empio colui che nega Dio, ed in conseguenza le perfezioni di Lui. Tal

sarebbe l'Ateismo, vizio esecrando, che non ammette idea alcuna di Dio negandone ogni esistenza; per cui l'Ateo ledendo il dritto di Dio pecca villanamente contra la legge di natura.

284. Ma posta la esistenza di Dio necessariamente debbonsi porre tutte le divine perfezioni; perocchè desse formano (283) altrettanti dritti che Dio stesso vanta su gli uomini di maniera, che dicesi Bestemmia-tore colui, che ardisse attribuire imperfezioni a Dio. Tali erano i Pagani, i quali, come ritevasi da' loro poeti, ammettevano per Dio un Giove vendicatore, un Mercurio ladro, una Venere impudica, e mille altre simili stranezze che la fervida fantasia de' lor poeti, o le truci loro passioni vagheggiavano ideare. Per la qual cosa troppo giuste erano le mosse che lor contra pigliarono non solo i Cristiani Scrittori, ed Apologisti della Religione del Cristo, come Giustino Martire, Atenagora, Tertulliano, Cipriano, Lattanzio, Eusebio, ed altri molti; ma ancora con somma nostra meraviglia gli stessi scrittori pagani retti da un miglior sentimento verso la divinità, come a tacere di molti scorgesi in Sofocle rapportato da Giustino Martire 1, da Eusebio 2, e da altri. Ecco dunque com' egli dice:

*Uno soltanto è Dio ;
E da sue mani uscito
Il cielo, il firmamento,
La terra, il mare, il vento,
Fra noi v'è pur talora
Chi folle i numi adora,
Come per certo spasso,
Scolpiti in legno in sasso ;
Oppur nell'oro espressi,
O su l'avorio impresso ;
Con sacrifici e voti
Festeggia i di devoti*

1 Paraenesis ad Graec. p. 17. De Monarch. Dei p. 104.

2 Praepar. evang. p. 348.

*Ed egli in tal maniera
Esser pietoso spera 1.*

283. Dal detto emerge, che tanto l'Empietà, quanto la Bestemmia son due peccati contra la legge di natura, e che non ammettono scusa di sorta alcuna. Imperciocchè la esistenza e le perfezioni di Dio l'uomo in un modo a sè confacente le raggiunge (274) per maniera, che non può addarsi ignoranza, od errore invincibile intorno ad esse: come rilevasi ancora dall'Apostolo 2, e per cui 3 acramente si scagliava contra i Romani per le tante nefandezze che esprimevano ne' loro Numi, e che le facevano poi di pubblica ragione, sia nelle immagini, sia nelle statue. Tanto più ciò corre per tutti coloro, che ostinatamente professano l'empietà per effetto delle loro sfrenate passioni a tal che imperterriti negano qualche attributo di Dio, e sogliono dire Lui non curarsi delle faccende di quaggiù; perchè non seconda le ree loro inclinazioni. Perciocchè protompono in mille bestemmie, che fa mancare gli spiriti a chiunque le ascolta. Ma che forse, lor diciamo, sgomentasi Dio alle loro stranezze? e non sa pigliare le giuste ire contra queste insolenze? Egli il Nume amabile vuol'esser temuto, come diremo in appresso, ed il momentaneo stupido sfogo dell'uomo non servirà che a maggiormente accendere il fuoco del suo sdegno. L'empietà, e la bestemmia son due errori che tosto faranno ricredere i più protervi, allorquando cioè intuona l'ora dell'effetto della imputazione naturale, ed allora il pentimento riuscirà assai sterile perchè troppo tar-

1. *Unum profecto Numen, unus est Deus,
Qui condidit coelum, et solum terras patens,
Marisque fluctus, vimque ventorum gravem.
Plurique nostrum mente sed capti, Deum
Simulacra nobis, oeu mali solatium,
Cum saxa atque acerna consecravimus,
Tum et auras eburneasque imagines.
Has victimis placamus: His festos dies
Agimus: pios hoc esse nos rati modo,*

2 Rom. 1. 20.

3 Rom. 1. 21. 22. 23.

dato. L'empietà infine e la bestemmia si scorgeranno due mali realmente positivi; giacchè è scritto: « *Dio odia l'empio, e la sua empietà* 1 »; ed altrove: « *Quasi che lo maledicono, andranno in perdizione* 2 ».

286. Riunendo adesso quanto fin qui s'è detto sulle divine perfezioni, c'è dato scorgere nella più facile naturale conseguenza il gran dovere che l'uomo è di promuovere la Gloria di Dio (§. CXXIX.). Infatti il fine per cui l'Autore della natura à creato l'uomo s'è stato la felicità, che deve godersi l'uomo stesso (24); felicità la quale è riposta nel possesso pieno ed adeguato dell'istesso Autore della natura (24). Or non potendosi possedere se non quello che si conosce, è chiaro che l'Autore della natura creò l'uomo a fine che conoscesse le infinite sue perfezioni. Quali perfezioni essendo infinite debbono per necessità contenere tanta eccellenza, che di repente si attirano tutta la meraviglia per parte dell'uomo che le contempla. La contemplazione di queste infinite perfezioni attesa la bontà infinita di Dio deve avere tanto contento e piacere, che l'uomo quasi immobile rimane pel torrente del gaudio, che si sente trasfuso in seno per la concepita meraviglia. Or la esperienza a sufficienza ci assicura che quando un'essere si diletta delle perfezioni di un'altro essere ne vuol dar subito notizia agli altri, acciò questi si diletlassero al par di lui delle concepite perfezioni dell'essere posto in contemplazione, e per lui avessero l'istessa stima, ch'egli ragionevolmente ne nutre. Se dunque l'uomo deve soddisfare al fine del suo Autore; cioè deve acquistare una notizia viva delle perfezioni di Lui (275), le quali son di tal natura che niente di meglio possono contenere; come una tal notizia incredibilmente lo diletta, così da per tutto deve manifestarla. Ma nella manifestazione delle perfezioni divine è riposta la Gloria di Dio: l'uomo dunque da per tutto deve manifestare questa Gloria. Ed ecco il gran dovere che l'uomo assiste in ordine alla divinità; dovere interessante da cui pende la felicità dell'uomo stesso, e per cui

1 *Odio sunt Deo impius, et impietas ejus. Sap. 14. 9.*

2 *Maledicentes ei disperibunt. Psalm. 36. 22.*

a dilucidarlo più cose ci occorrono segnare, onde fossimo sempre saldi nella verità.

287. Ed infatti la promozione della gloria divina, di cui qui è parola, è intesa per la sola gloria accidentale di Dio; giacchè la sostanziale non può promuoversi dall'uomo per due riflessi; al perchè questa è insita a Dio e non dipende dalla creatura; sì perchè non può essere capace di aumento e di diminuzione senza rendere variabile Dio stesso, ciocchè è impossibile. Trattandosi adunque di sola gloria accidentale, questa per niente influisce a bene di Dio; altrimenti sarebbe soggetto alla variazione, com'è chiaro; ma tutto il bene è parte della creatura che la promuove; dappoichè è diretta a far conoscere Dio anche agli altri, per cui l'uomo disimpegnando il suo dovere adempie la legge, onde in premio ottiene la felicità (24), essendo impossibile che chi promuove la gloria di Dio non amasse Dio stesso, e chi lo ama non adempisse la sua legge, e per conseguenza fosse infelice. A tal riguardo tutte le divine perfezioni reclamano all'uomo il più alto dritto come di essere vagheggiate; così pure di essere aggiornate nella mente altrui per opera di colui, cui già toccò in sorte di rendersele famigliari. Conciosiacchè è fuori dubbio che al vero amante riesce impossibile tacere dell'oggetto amato, ed in tutte l'ore vuole che un tale oggetto fosse applaudito con lui dall'universale. Perlocchè se l'uomo veramente dilettasi delle perfezioni dell'augusto Autore della natura; fecondo è il suo labbro a promuoverne la gloria; quindi a predicarne le perfezioni, esaltarne i pregi, spanderne le dolcezze.

288. Conseguentemente abbiamo che l'uomo è tenuto ad istruire gl'ignoranti, ridurre i traviati sul retto sentiere della virtù, gl'empì infine indurre ad aver la pietà per un Nume cotanto sublime, e la bestemmia aver di mira fosse distrutta in terra. Pe' primi deve usare tutta la carità, e la pazienza per togliere le tenebre che offuscano il loro intelletto, e deve qual tenera madre istillare in essi il latte della vera pietà; perlocchè s'ingannano a meraviglia coloro che trascurano un sì nobile impiego, non credendosi ad esso obbligati. La cultura dell'ignorante è legge di natura, la quale, come si osserve-

rà, obbliga tutti gli uomini. Pe' secondi; cioè pe' traviasi, non bisogna mai stancarsi, nè avvilirsi a' loro ingiusti trattamenti, come per l'ordinario sogliono pagare il bene che lor cercasi insinuare. A misura il loro vizio piglia forza bisogna accrescere le nostre buone insinuazioni, le quali fatte a tempo, a luogo, e condite colla prudenza, non potranno non riuscire fruttuose. Per gli empî infine ed i bestemmiatori bisogna far uso di solide dimostrazioni e forti esortazioni, ma in diversa guisa attesa la diversità del vizio; giacchè ambedue ledono la legge di natura sotto differenti rapporti.

289. Ma qui può farsi la quistione, se mai gl'ignoranti, i traviasi, gli empî, ed i bestemmiatori, de' quali tutti qui è parola, possono castigarsi con pene e con supplizi. Il ch. Einneccio porta opinione di no, e vuole che soltanto con dimostrazioni ed esortazioni energiche si facciano ravvedere, ed a sostenimento della sua opinione così ragiona (Not. al §. CXXIX.) La ignoranza e l'errore sono vizi dell'intelletto, e non già della volontà (85): or l'intelletto per convincersi della verità richiede ragioni, argomenti, insomma dimostrazioni, e non già il ferro, il fuoco, in una parola la forza; dunque contra de' cennati trasgressori della legge naturale non possonsi, nè debbonsi usar pene, e castighi. In comprova adduce l'autorità di Clemente Alessandrino, il quale dice che quegli stessi i quali vanno sotto il nome di Atci ordinariamente sono: « *Uomini temperanti, e dediti ad una vita oscura, e che sono i più accorti degli uomini nel conoscere la impostura comune de' loro tempi intorno agli Dei* ».

Ma con tutto il rispetto al ch. Autore, di cui seguiamo fedelmente le pedate, portiamo noi contraria opinione; e quindi diciamo che debbonsi castigare con pene e supplizi quando la retta ragione lo consiglia pel bene del particolare, ovvero pel bene dell'universale, che senza dubbio al particolare debbesi preferire. E che sia così, non ardiamo sulle prime oppugnare la proposta ragione del ch. Einneccio, la quale è vera veris-

1 *Viri temperantes et modeste viventes, et reliquis hominibus ad pervidendam vulgarem circa Deos imposturam acutiores. In Papirore.*

sima in sè sola considerata; ma soltanto aggiungiamo in sostegno della nostra opinione, che finchè l'errore si arresti al solo intelletto non si può usare pena contro il trasgressore; giacchè, come fu detto (91), per la perfetta azione contra la legge si richiede anche la volontà. Ma fatto uso di tutt' i mezzi di convincimento, ed il trasgressore non si convince, chi proibisce che si faccia uso della sferza, come suol dirsi? Imperciocchè in tal caso vi concorre tutta la malizia della volontà per trasgredire la legge; poichè i mezzi di conoscere la sublimità dell' Essere perfettissimo sono naturali (274), e l' usare ulteriori schiarimenti, ossia mezzi, è un dippiù che anzi suffragare la malizia, la rende più colposa.

290. E poi non possiamo persuaderci come mai postonsi dare questi teoretici ignoranti della perfezione universale dell' Autore della Natura. Conciosiacchè ogni cosa parla e dice l' Essere Necessario necessariamente racchiudere in Sè come in un' infinito Oceano tutte le possibili realtà (279): la ragione, la coscienza, in somma tutto l' uomo inculca all' uomo stesso questa svarziata infinita perfezione del Creatore della natura, e dell' uomo. E datasi in astratto questa invincibile ignoranza, è naturale la conseguenza che si dia in generale ignoranza invincibile del Dritto di Natura; cioè fu da noi tenuto per una vera chimera (90). Se dunque impossibile si mostra una siffatta teoretica ignoranza, fa mestieri dire colposa la ignoranza di colui che non sa le perfezioni dell' Autore della Natura, colposo il traviamiento, colposa infine l' empietà e la bestemmia: e chi sarà che ardisca negare la pena alla colpa, la quale è figlia della volontà? E ciò negato si porranno le più potenti sbarre alla finzione, al fanatismo, alla corruzione; ed eccoti allora una gran famiglia di vizi impunita; le società che si reggono all' ombra come della esistenza, così pure delle infinite perfezioni di Dio, andare in rovina; in somma sbrigliata la licenza ed il mal vivere. Una retta morale certamente non può consentire a siffatti disordini, e se vuol reggere la umanità con la dolcezza, vuol pure temperarla co' castighi, onde l' umana società restasse ferma come sul suo perno.

291. Del resto a riflettere separatamente sull'Ateo, il quale è l' vero Empio, non c'è ignota la quistione agitata dagli eruditi se mai son possa dare un vero teoretico negativo; cioè quegli che intimamente sia persuaso e per principio che Dio non esista; e sappiamo che la più sana parte degli eruditi per le ragioni da noi poc'auzi addotte (288, 289) meritamente ributta una tale esistenza come puramente speculativa. Per la qual cosa l'autorità del Padre Clemente Alessandrino per niente può suffragare la opinione del ch. Einneccio; giacchè ivi parlasi di quei che non volevano professare il politeismo, e non già di quelli che non ammettono alcuna Divinità. Ed ancorchè di questi cotali si volesse menzionare è da dirsi essere stata una finzione di onestà, di rettitudine; giacchè non può mai stare una vera onestà e rettitudine senza la idea che vi esista un Dio. Cel mostrano a sufficienza i Panteisti della scuola Ionica che fissarono nell' antichità le basi dell' Ateismo, riprodotte ne' tempi moderni dal Sig. Tolando, e dall' Autore del Sistema della Natura, i quali tutti a meraviglia ci dicono chi fosse l' Ateo, di che è capace, quali infine sono le sue opere. Adunque all' errore dell' intelletto accoppiandosi ancora la colpa della volontà, conchiuderemo senza dubbio potersi usare il ferro, il fuoco; in una parola le pene ed i castighi, dopo aver usate le dimostrazioni e l' esortazioni contro tutti quelli, i quali ignorano le perfezioni dell' Autore della Natura; oppure non agiscono a seconda di queste perfezioni medesime, oppure negano la esistenza dell' istesso Autore; infine gli attribuiscono delle imperfezioni. L' uomo è fatto per Dio (24), Dio può conoscere (276), Dio deve conoscere (280): in tutto questo è riposta la sua Felicità, cui ardentemente anela.

291 bis.. Tostochè l'uomo acquista una perfetta cognizione di Dio vien' egli spiato a porgergli una Religione, la quale è riposta negli atti di sommo amore, ossequio, e servitù; perciò a parlare di questo nuovo dovere, che l'uomo à verso Dio, occorre dapprima sviluppare i tre atti che lo compongono. E per quello riguarda l' Amore (§. CXXX.) non v'è dubbio alcuno essere un dovere dell' uomo quello di amare Dio; dovere nascente come tutti gli altri dalla conoscenza di Dio

stesso. Imperciocchè la volontà ama quello che s'è conosciuto per mezzo dell'intelletto; ma che s'è conosciuto come avente in sé delle perfezioni le quali producono una compiacenza per l'oggetto, cui mira la volontà. E per certo l'umano intelletto conoscendo l'infinita perfezione di Dio porge alla volontà un pabolo indicibile di compiacersi di questo Essere perfettissimo, in cui rinviene la vera ragione di bene (286). Ora il gaudio percepito per l'altrui perfezione e felicità vuolsi dire Amore (161). Se dunque l'uomo deve conoscere Dio (280), e nella conoscenza rinviene diletto, sarà chiaro che deve amare Dio stesso.

292. Ma deve a Dio un sommo amore a tal ch'è obbligato amarlo con tutte le forze dello spirito, con tutto l'affetto del cuore: « *Con tutto il tuo cuore, è registrato nelle sacre pagine, e con tutta l'anima tua, e con tutto il tuo spirito 1* ». Dappoichè la volontà con tanto più impeto si slancia ad amare l'oggetto noto per l'intelletto, quanto più perfetto l'istesso intelletto conosce l'oggetto. Or come l'intelletto conosce Dio qual'Essere perfettissimo (278), e che solo può formare la felicità dell'uomo (24): così la volontà deve amarlo a preferenza di ogni altro oggetto. Per la qual cosa emerge ch'egli l'uomo è tenuto ad evitare tutto ciò, che possa essere di dispiacere a Dio; ossia ch'è contrario alla sua natura; e quindi alla sua volontà; giacchè il vero amore, a detta di Cicerone, consiste nell'*idem velle* e nell'*idem nolle*; vuol dire chi ama fa tutto quello che piace all'oggetto amato, e si guarda molto bene dal porgere il menomo disgusto all'oggetto amato. Or l'uomo deve a Dio un'amore, ed un sommo amore; deve dunque volere quello che Dio vuole, non deve volere quello che Dio non vuole; cioè non deve l'uomo in alcuna guisa dispiacere al suo Dio. Ond'è che diceva Senofonte: « *Chi altro dunque più rettamente, e religiosamente può venerare gli Dei, che facendo quelle cose, le*

1 *Ex toto corde tuo, et in tota anima tua, et in tota mente tua.*
Matt. 22. 37, Luc. 10. 27.

*quali abbiamo comandate?*¹ » Il gusto di Dio è da ricercarsi in tutte le cose.

293. Ma questo sommo amore lo deve l'uomo a Dio per un doppio motivo. Primieramente perchè Dio è buono in Sè stesso; giacchè essendo Egli l'Essere perfettissim racchiude in Sè tutte le possibili perfezioni (278) in grado infinito: e tra le perfezioni vi esiste la bontà, per cui Dio dicesi Buono (282). Secondariamente è buono relativamente all'uomo; perchè diceva Platone il bene essere diffusivo di sè stesso: e qual diffusione maggiore può darsi in ordine all'uomo, se Dio l'è ricolmato per sola sua bontà di tanti beni, e di tanti doni? Epperò amare Dio con un'amore sommo soltanto in vista di Dio buono in Sè stesso; cioè amarlo per l'infinito oceano di perfezione che in Sè contiene, l'è un tale amore quello, che gli Epicurei, i Sadducei, chiamavano Amore puro di Dio, e che diede campo alla celebre quistione su tale amore; quistione che se il tempo non venne ad assopirla, Francesco Salignac Fenelon cercò di nuovo suscitarta, e che molto dipoi agitò gli animi. Non è nostra intenzione entrare nella presente quistione; ma soltanto di passaggio vogliam riflettere, che considerarsi la bontà di Dio dalla creatura ragionevole senza riflesso della stessa bontà verso le creature è un'astrazione che sembra non avere alcun fondamento, se dalla considerazione della creatura si giunge al Creator². Concediamo però che amare Dio per solo riguardo del bene che fa alla creatura è un'amarlo per interesse; ma a rettamente giudicare non si potrà negare, che amarlo primariamente per Sè stesso, e secondariamente poi per le creature, sia anche un'amore puro. Lasciamo intanto volentieri la presente quistione a' Teologi mistici, onde non deviare dal nostro scopo.

294. Qui però deve notarsi una elegante sentenza di S. Tomaso e di S. Agostino, che l'amore cioè consiste nel beneficiare. Or l'uomo deve a Dio un sommo amore (293); dunque deve

¹ *Qui ergo possit aliquis rectius et religiosius Deos colere, quam ea, quas jusserint, faciendo?* Lib. 4. Cap. 3. §. 16.

² Rom. 1. 20.

beneficarlo, ossia fargli del bene. Questo far bene a Dio non importa che Dio ne avesse bisogno quasi che mancasse di perfezioni, mentre Egli è l'Essere perfettissimo (278); ma importa esigenza per parte della natura dell'uomo, il tutto ridondando a vantaggio del solo uomo. Per la qual cosa il far bene a Dio consiste nel promuovere la gloria di Dio (286 e segg.) nell'adempire i suoi voleri (292): nel disimpegnare i propri doveri: insomma far bene a Dio significa vivere da onesto uomo, e da buon cittadino, e queste cose certamente come dicono tutt' i doveri dell'uomo; così pure dicono tutto il vantaggio per l'uomo stesso. Chi ama sa che importa amore, e chi ama pensa ad opera a norma dell'oggetto amato.

295. Finalmente il sommo amore che l'uomo deve a Dio essendo quello di obbedienza, ovvero di Divozione (476), sarà chiaro, che un tale amore spinge l'uomo ad avere per Dio non solo la tenerezza di un vero figlio verso il padre, ma ancora tutto il rispetto, e la venerazione per lo stesso Iddio. Perlocchè questo amore spingendo l'uomo a venerare Dio, lo spinge pure ad invocare il nome santissimo di Dio con tutto il rispetto, e con tutta la venerazione: invocarlo nel caso di bisogno, e quando ne risulta l'onore, la gloria, e la venerazione per un tal tremendo Nome. Laonde son degni di tutta la riprensione, e peccano contra la legge di natura coloro, che fuori il caso di ajuto invocano un tal Nome, e lo profersono per ischerzo, o per disperazione, o come per moda a guisa di ornamento di discorso. Maggiormente son degni di vitupero quelli che inveiscono contra un tal nome, lo strapazzano, lo ingiuriano, e tacciamo per riverenza tutto il resto dell'abuso che vediamo succedere tra gli uomini. Oh! ricordassero almeno i benefici che ricevono nel momento istesso che odiano un tal Nome!! Epperò tutti quelli che hanno senno, e fomentano il vero amore verso Dio, benedicono il nome di Lui, e ne vantano la potenza, la bontà, la misericordia. Eràn questi gli stessi sentimenti, che il divino Platone esprimeva in tai detti: « *Tutti quelli, che hanno senno nel principio di qualunque loro opera sia grande, sia picciola, invocano Dio 1* ».

1 *Omnes, qui mentis compotes sunt, in operis cujuslibet sive magni, sive parvi exordio Deum invocant.* In Timaeo p. 1046.

Ma tali riflessi ci menano insensibilmente alla conoscenza dell'altro dovere, che l'uomo à verso Dio; cioè dell'ossequio, di cui sarà parola nella vegnente lezione.

296. A conchiudere intanto il dovere dell'amore che l'uomo à verso Dio, non sarà fuori proposito soggiungere, che un tale amore è da Dio all'uomo pagato con amore, che suole dirsi di Benevolenza (170). Conciosiachè è proprio dell'oggetto amato riversare i suoi affetti all'amante, e Dio che non si fa vincere in grandezza dalla creatura, non potrà esser privo di questa qualità che risulge nelle creature. Egli è 'l sommo Bene, verità conosciuta dagli stessi Gentili, cui apparteneva Cleante, il quale presso Clemente Alessandrino così dice: « *Se un qualche bene vi sia, desideralo, e così pensi di lui. È ordinato, giusto, santo, pio, valente di sé, vantaggioso agli altri, bello, decente, retto, costante, che sempre poi dà: privo di timore, di dolore, di ogni affanno, che giova, benigno, stabile, amico, amabile, e da dirsi degno di onore. Ed è glorioso, non superbo, che à cura di tutti, piacevole, e forte. Antico del tempo, schivo di colpa, sempre immobile. Ah! quanto vile è colui, che crede giungere al vero suo scopo senza la guida di tali opinioni* » 1.

Dunque Egli Dio à una somma benevolenza per le sue creature, massime ragionevoli: e loro vuol spargere siffatta benevolenza, a motivo di che loro concesse una Ragione, con cui apprendessero i fini tratti del suo Amore, li sentissero, li apprezzassero. Ond' è che diceva S. Giovanni « *Dio è carità:*

- 1 *Si quale sit bonum, rogas, ita accipe.
Est ordinatum, justum, et est sanctum, piwm.
Sui potens, commodum aliis, pulcrum, decens,
Rectum atque constans, semper autem conferens.
Espers metu, doloris, curis omnibus,
Iuvans, benignum, stabile, amicum, amabile,
Honore dignum, confitendum,
Et gloriosum, non superbum, quod gerit
Curam omnium, placens, et viribus valens.
Aevi vetus, culpae inscium, semper manens.
Ah vilis ille, opinionem qui adspicit,
Tanquam duce hac venturus ad veri scopum!*

e chi sta nella carità, sta in Dio, e Dio in lui 1 ». Anzi ci previene col suo amore; dappoichè la esistenza, la conservazione, i doni naturali, la provvidenza, e cento altri benefizi, ch' Egli ci dona senza niuna nostra sputà, ma per sua mera liberalità, non sono per certo anticipate finezze del suo amore? Tacciano quindi i miscredeanti d'insultare quest' Essere grande nella natura, ricco nel beneficare: ma piuttosto si diano a venerarne l' altezza, a baciar quella mano che li benefica, facendo spuntare il Sole come sul giusto, così pure sul malevolo. Tant' è la forza del suo cuore inverso l' uomo !!

Ciò detto in ordine all' amore può bastare per un Naturalista, che procede nelle sue investigazioni all' ombra della ragione; tutt' altro, ed anche sublimissimo, che vi resterebbe a dire, come parto della rivelazione, volentieri lo lasceremo a' Dommatici.

1 Deus caritas est, et qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo. 1. 4. 16.

LEZIONE XXVIII.

ESISTENZA, E NECESSITÀ DELLA RELIGIONE.

§ 297. *L'uomo deve a Dio un sommo ossequio — non che una somma servitù — il timore verso Dio dev'essere filiale, e non servile — in che si ripone la religione — l'uomo deve a Dio la religione — la vera religione — che cosa è la superstizione, e sue specie — deve fuggirsi — se differisce dall' Ateismo — torti, che fa la superstizione — l'uomo deve la vera religione al solo vero Dio — e si deve da tutto l'uomo — si definisce il culto interno, ed esterno — si ribattono gl' Ippocriti — conseguenze del culto interno — l'avvilimento de' buoni, e la prosperità de' cattivi non deve sminuire nell'uomo la fiducia in Dio.*

297. La Religione è l' complesso de' sommi tre doveri dell'uomo verso Dio (291), di amore cioè, di ossequio, e di servitù. Or finora avendo parlato del sommo amore, che l'uomo deve a Dio com' Essere Perfettissimo, conviene in ultimo parlare dell' ossequio e della servitù; onde da vicino contemplare la Religione. E per quello riguarda dapprima l' ossequio, esso (§. CXXXI.) consiste in una perfetta dipendenza, che l'uomo deve da Dio; cioè impegnarsi nel fare tutto quello, ch' Ei comanda; ed intralasciare tutto quello, ch' Ei proibisce per modo che debbe aver presente Lui tutto vedere, e tutto conoscere, essendo presente (282) in ogni luogo, penetrando fino i nostri più reconditi pensieri. Ciò posto al sommo Bene si deve un sommo ossequio, com' è chiaro: ma Dio è il sommo Bene (296); dunque a Dio si deve un sommo ossequio. E poichè l' ossequio verso Dio principalmente è dovuto a motivo della eccellentissima presenza di Dio stesso; perciò è che atteso Dio c' è presente lo dobbiamo sempre venerare, concependo di Lui la più alta stima che c' è possibile. Per la

qual cosa i tanto celebri Newton e Clark erano molto circospetti nelle loro azioni essendo oltremodo penetrati da una tal presenza, cui porgevano un sommo ossequio; per cui dimandati perchè così agivano, essi tosto risposero: « *Idiò tì vede; Idiò c'è presente* ». Facciamoci dapprima penetrare dalla presenza divina, e poi ci sarà facile concepire verso Dio un sommo ossequio.

298. Per quello poi riguarda la somma servitù che l'uomo deve a Dio stesso, ella si ripone nel timore che l'uomo deve avere per Lui; giacchè chi veramente ama non solo rispetta l'oggetto amato, ma ancora teme di dargli disgusto. In conseguenza il timore di Dio per l'uomo costituisce un dovere, che nasce dalla infinita giustizia di Dio stesso (292), la quale non soffre il male impunito, ned il trasgressore senza infamia. L'uomo adunque deve temere Dio, ed è questo il segno, ed il principale effetto dell'amore. Ed infatti l'uomo deve amare Dio con un'amore sommo e di preferenza (292); ma chi ama teme disgustare l'oggetto amato; dunque l'uomo deve temere Dio; ma chi teme Dio serve a Dio: è chiaro che se l'uomo deve temere Dio, il quale essendo un Bene sommo (296), a Lui deve una somma servitù.

299. Intanto il sommo timore, o somma servitù porta che si abbia una gran premura di piacere all'oggetto amato ch'è Dio, di prestargli una esatta obbedienza, infine che siasi premuroso di non trasgredire i suoi comandamenti a fine di non dispiacerlo. Epperò un tal timore dev'essere filiale, e non già servile; cioè dev'essere quel timore che il figlio porta al padre, e non già quello che il servo porta al padrone. Perciocchè il timore filiale consiste in un'amore ardentissimo, che seco porta non dare dispiacere di sorta alcuna, a differenza del servile che consiste nell'astenersi dal violare i precetti per non incorrere nella pena comminata, ed è congiunto coll'odio, od almeno è spoglio dell'amore. Se dunque è un dovere dell'uomo temere Dio (298), dev'egli temerlo alla foggia di figlio, e non mai a quella di servo. E per maggiormente calcare un tal dovere che assiste l'uomo non è fuori proposito distinguere nel timore servile un timore semplice-

mente servile, ed un timore servilmente servile, per usare la frase della scuola. Il primo è radice nell'amore, ma non è tutto amore; il secondo è affatto privo di amore. Il primo dispone all'amore filiale; il secondo allontana l'amor filiale. Or come il timore di Dio deve partire dall'amore, il timore semplicemente servile abbenchè vantaggioso per l'uomo; pure non giunge a soddisfare il dovere che l'uomo assiste. Perlocchè fa mestieri a tutto conto, che l'uomo onde dia a Dio una somma servitù deve prestargli un sommo timore informato dal più puro amore verso Lui; e perciò dal timore deve sempre allontanare ogni timore servile.

300. A tal modo sviluppati i tre essenziali doveri, che l'uomo deve prestare a Dio; cioè un sommo amore (292), un sommo ossequio (297), ed una somma servitù (298), siamo nel caso di entrare nella sublime trattazione della Religione, come dal principio cezzantimo (294). Imperciocchè la Religione è riposta nel culto di sommo amore, di sommo ossequio, e di somma servitù. Ora pel dimostrato questi tre atti l'uomo deve a Dio; dunque l'uomo deve a Dio la Religione. Ecco il perchè i doveri Teologici vengono ancora chiamati doveri di Religione, i quali, diciamo ai miscredenti, non sono una invenzione degli uomini politici per sorreggere le umane società; sibbene son fatti reali di ragione dipendenti dalla incontrastabile esistenza di Dio Autore dell'uomo. Epperò a procedere ordinatamente in questa sublime materia, avremo più cose a dimostrare: e propriamente l'uomo deve a Dio la Religione, gli deve la vera Religione, la vera Religione la deve al solo vero Dio, infine la vera Religione si deve al vero Dio da tutto l'uomo. Di ognuna di queste verità ne formeremo una proposizione, onde più commodamente abbattere i tanti errori, che hanno cercato di avvilire o distruggere la vera Religione del Dio vivente.

PROPOSIZIONE I.

L' UOMO DEVE A DIO LA RELIGIONE.

30f. Dim. L'umano intelletto conosciuto Dio, e le sue infinite perfezioni, per necessità ravvisa Dio Creatore del mondo (281), ed in conseguenza dell' uomo stesso. Or colui che crea è causa di quegli ch'è creato; dunque l'umano intelletto riconosce Dio come causa, l'uomo com' effetto. Perciò dice l'uomo dipendente da Dio come l'effetto dalla sua causa. Ora in questa dipendenza è riposta la Religione; dunque l'uomo deve a Dio una Religione.

Più, l'umana volontà aspira a Dio come a suo sommo Bene, da cui pende la sua felicità. (24). Or aspirare a Dio è tendere a Dio stesso; ed il tendere dice dipendenza: dunque l'uomo per la volontà dipende da Dio. Ma in questa dipendenza è riposta la Religione; dunque l'uomo deve a Dio la Religione.

Finalmente ciò ch'è essenziale alla natura umana, l'uomo in niuna guisa può distruggerlo. Or l'esistere e l'operare secondo natura; cioè dipendere da Dio come Creatore, e da Lui stesso dipendere come dal sommo Bene, son due atti essenziali della natura umana; dunque l'uomo in niuna guisa può distruggere questi due atti. Ma in essi si ripone tutta la Religione; dunque è essenziale all'uomo dare a Dio la Religione. Or ciò ch'è essenziale all'uomo forma la natura dell'uomo stesso. Adunque per natura l'uomo deve a Dio la Religione.

Dove adesso andranno a campare gli Atei? La loro stessa natura li condanna spingendoli verso Dio come lor Superiore. Avranno essi un bel negare la esistenza dell'Esser Sommo; ma come negheranno i sentimenti di quella natura, che con sé stessi portano dovunque, ad ogni momento si fan sentire, sempre reclamano le loro obbligazioni? È un sogno, un fantasma, una verissima illusione l'Aticismo. Passiamo innanzi.

PROPOSIZIONE II.

L' UOMO DEVE A DIO LA VERA RELIGIONE.

302. Dim. Dio è la Verità per essenza ; giacchè Egli è il Sommo Vero , essendo il sommo Bene , e come tale l' Essere perfettissimo (278). Dunque à tutto il dritto di esigere sempre dagli uomini il vero ; conseguentemente sempre abborrire il falso. Or la verità nella sola vera Religione può ritrovarsi ; giacchè la sola vera Religione esprime la vera natura dell' uomo (301) ; dunque l' uomo deve a Dio la vera Religione.

• Peccano adunque contra la legge di natura ingannando la propria individuale natura i Politeisti, gl'Ipocriti, ed i Superstiziosi. I Politeisti ; giacchè componevano la lor Religione di un' ammasso mostruoso di virtù e di vizi , giungendo la lor pazzia a tal segno: sine a porgere le più nefande azioni come atti doverosi di Religione. Gl'Ipocriti; giacchè fingendo Religione sacrificano a' loro capricci, ed alle lor passioni. Finalmente i Superstiziosi, di cui qui è uopo farne una speciale menzione.

303. La Superstizione consiste in un culto vizioso, assurdo, e ridicolo, il quale prestasi alla Divinità. Or giova dapprima riflettere, che un tal culto non è effetto del timore servile (§. CXXXII.), come certuni hanno opinato. Conciosiachè il timore di qualunque specie si fosse (299) non porta che l' uomo non avesse rette opinioni della divinità ; sibiene che l' uomo schivi la colpa per timore della pena; o che abbia niun' affetto alla colpa come nel timore semplicemente servile; o che abbia un tale affetto alla colpa medesima come succede nel timore servilmente servile: mentre la Superstizione si forma della divinità opinioni assurde, come succedeva nel Politeismo (302); oppure dà alla divinità un falso culto, di cui qui propriamente vuoi tener parola. Oltreacchè il timore de' castighi fa sì che il deviato a poco, a poco rientrasse in sè stesso, e deponendo il timore ripigliasse l'amore; giacchè conoscendo Dio giusto (382), e la giustizia porta premiare la virtù pu-

nire il vizio, conosce pure che Dio è buono (278) per modo che, à dato i mezzi per uscire dal delitto. Perciocchè comincia ad entrare nella fiducia, poscia nella speranza, infino nell'amore. E per certo tali opinioni non sono assurde; sibbene rette a segno, che ci fanno a pieno scorgere il timore divino servile non esser causa della superstizione. La quale può essere interna od esterna: sarà interna, ove il vizioso culto non si esprime con segni esterni, ma tutto si ferma nella sola mente: sarà esterna, ove si esprime con segni esterni. Così un Quakero sarà un superstizioso interno, e l'Ippocrita sarà un superstizioso esterno: ma di questi si dirà a suo luogo.

304. Se dunque l'uomo deve a Dio la vera Religione (302), egli soprattutto deve fuggire la superstizione come una cosa troppo mostruosa (303), qualunque ella fosse sia interna, sia esterna (§. CXXXIII.) E poichè la superstizione è madre fecondissima di molti vizi, incumbe ad ogni uomo dabbene, se vuol odiare questi vizi, odiare la superstizione medesima. Per la qual cosa ogni uomo dabbene, il quale è per certo l'osservante della legge di natura, dev'evitare con ogni cura lo smodato affetto alle cose create, riflettendo che le creature sono stato fatte per lui, ma non egli è stato fatto per le creature, sibbene per Dio (24): ed improporzionatamente amare le creature sarebbe una certa tal quale specie d'idolatria, figlia genuina della superstizione. Così pure deve sbandire dalla sua mente ogni errore, che renda ingiuria alla Divinità, come fingersela avara, facilmente pieghevole a' doni, ed altre cose di simil fatta; giacchè di Dio è dovere dell'uomo aver sempre rette opinioni (293). Oltreacchè deve abborrire la Magia, la quale si à quando uno si prefigge di far cose maravigliose in forza di un patto e di una cooperazione del demonio. Deve abborrire la Divinazione, la quale è la significazione delle cose occulte in forza di un patto col demonio sia espresso, sia tacito. È espresso il patto, quando s'invoca il demonio sia colla bocca, sia colla mente a fine di sapere le cose occulte: è tacito poi quando si adoperano mezzi che non àno valore alcuno per significare le cose occulte, come sarebbe l'uso' del setaccio per conoscere chi sia stato il ladro. Deve astenersi da

ogni culto fittizio come quello che in sé stesso è ridicolo. Finalmente deve abborrire ogni assurda opinione, colla quale si crede che il solo culto esterno spoglio di ogni amore e timore possa piacere a Dio: ma di ciò si parlerà a suo luogo. Ecco intanto i principali effetti della superstizione, cui tutti gli altri possono ridursi, come può commodamente osservarsi presso Buddeo 1.

305. Epperò ella la Superstizione poco o nulla differisce dall' Ateismo (301); dappoichè lo stesso è non adorare Dio, che prestargli un culto vizioso il quale gli fa sommo oltraggio, oppure dare ad altri quel culto che solo è dovuto al vero Dio, come succede nel Paganesimo. Infatti adorare la creatura pel Creatore è un distruggere il Creatore medesimo: oppure dargli un culto mostruoso è un non dargli il culto di sommo e vero amore, di sommo e vero rispetto, nel che riponsi la vera Religione (291). Per la qual cosa ogni paragone tra l'ateismo e la superstizione muoverà sempre il riso, oppugnando ambidue colle stesse forze la vera Religione, come dimostra Buddeo 2 contra l'ateo Pietro Bayle. Quindi alla quistione agitata tra Bayle e Buddeo se mai recava più danno alla Religione l'ateismo oppure la superstizione, saggiamente risponde Baumistero, che una tal quistione si riduce a dimandare se sia peggior cosa morir di laccio oppure di forza; qualora nell'uno e nell'altro caso sempre si muore. Adunque è da dirsi l'Ateismo e la Superstizione esser di tal natura, che di essi niente di peggio può darsi.

306. A tal modo la Superstizione è da rinnegarsi quale vizio esecrandissimo; giacchè offende Dio, com'è dimostrato, (302) e dispregia a meraviglia l'umana società potendosi dire con verità: « *Un grande stuolo di mali è possente ad introdurre la superstizione* 3 ». E che sia così l'è un fatto evidentissimo ch'ella ammisce l'uomo per tal modo, che ponendolo in obbligo della sua altissima dignità, lo assoggetta a mille

1 De Ateis. et superst. cap. 8. et 9.

2 De atheis. et superst. cap. 4. §. 3. p. 340. seq.

3 *Quantum religio possit suasisse malorum!*

ridicologgini, rendendolo quando stupido, quando inumano, quando laido, e quando cento e mille altre cose che benissimo possono osservarsi nelle storie delle diversità de' culti e delle cerimonie. Or è fuori dubbio che il male dell'uomo ridonda a male della società; poichè la società risulta da uomini. Onde ammisero l'uomo, la società è da mille mali accagionata; per cui avviene quello che diceva Giovenale:

*Antica nimistanza, edio immortale,
Insanabile piaga e ribollente
Arde tuttor fra due contigue terre
Tentyra ed Ombro: la primaria causa
N'è un divoto furor che l'una gente
Odia i numi dell'altra, e tien per fermo
Soli soli esser Dei quei ch'ella adora &c.*

Ma troppo dilungatoci in ordine alla superstizione ci facciam passaggio alla terza dimostrazione; cioè

PROPOSIZIONE III.

L'UOMO DEVE LA VERA RELIGIONE AL SOLO VERO DIO.

307. Dim. A colui soltanto è dovuta la vera Religione, che solo è causa ed autore dell'uomo. Ora il solo vero Dio è causa ed autore dell'uomo (281). Dunque al solo vero Dio l'uomo deve la vera Religione. Oltresacchè come la vera Religione racchiude atti perfetti (292 e segg.) ella sola è dovuta all'Ente per-

1 *Inter finitimos votus atque antiqua simulas,
Immortale odium, et nunquam sanabile vulnus.
Ardet adhuc Ombos et Tentyra. Summus utrimque
Inde furor vulgo, quod numina vicinorum
Odit uterque locus, quum solos credat habendos
Esse Deos, quos ipse colit.*

Satyr. 15.

fettissimo. Or il solo Dio è l'Essere perfettissimo, com'è dimostrato in *Metafisica*. Dunque la vera Religione l'uomo la deve al solo vero Dio. Onde risulta che anche per questa parte i Polsteisti peccano contra la legge di natura; giacchè adorando le creature vilipendevano il vero Dio, cui solo era dovuta l'adorazione. Infatti adorazione dice riconoscenza di una superiorità infinita; superiorità la quale nasce soltanto da'motivi sopra addotti: e come nel solo vero Dio à luogo una tale superiorità; perchè Egli solo è 'l Creatore, ed il Governatore dell'universo, e quindi l'Essere perfettissimo: così a Lui solo è dovuto l'atto di adorazione, di cui componsi la Religione. Per la qual cosa adorare altri fuorchè il vero Dio, produce un male morale, che i Moralisti chiamano di una metafisica assurdità.

PROPOSIZIONE IV.

LA VERA RELIGIONE AL SOLO VERO DIO SI DEVE
DA TUTTO L'UOMO.

308. Dim. Dio è autore di tutto l'uomo, e tutto l'uomo dipende dal vero Dio; dunque tutto l'uomo deve dare a Dio la Religione. Or tutto l'uomo risulta da uno spirito e da un corpo; dunque l'uomo e collo spirito e col corpo deve dare al vero Dio la vera Religione; giacchè ambedue le sostanze son dipendenti dal vero Dio. Ma nella dipendenza dello spirito da Dio consiste il culto interno, nella dipendenza del corpo da Dio consiste il culto esterno. Dunque l'uomo internamente ed esternamente deve adorare il solo vero Dio. Ecco quanto importa darsi la Religione vera al vero Dio da tutto l'uomo: e siccome questo doppio culto, ossia adorazione dice per l'uomo la più alta necessità, e molti nocivolissimi errori ci fanno onta perciò è mestieri che separatamente ne mostrassimo la necessità più da vicino che sia possibile: onde osservando tutto l'uomo dipendente da Dio, potessimo sicuramente conchiudere che tutto l'uomo deve adorare il solo vero Dio.

309. Tutta la somma della Religione è riposta nella doppia dipendenza che l' uomo à da Dio (308); dipendenza per parte dello spirito, e dipendenza per parte del corpo. Or la dipendenza dello spirito è riposta nella volontà, ed il suo atto dicesi culto interno: la dipendenza del corpo è riposta nel fisico, ed il suo atto dicesi culto esterno. Quindi il culto interno è adorazione, ossia religione interna, la quale come saremo per dimostrare non può confinarsi nella volontà senza potersi esternare pe' movimenti del corpo: il culto poi esterno è la espressione dell' adorazione, ossia religione esterna, la quale si fa nota a tutti quei che osservano i movimenti del nostro corpo.

Dal detto emerge che il culto interno consiste ne' sentimenti di un sommo amore, di un sommo ossequio, e di una sommo servitù (291), che l' uomo internamente nutre verso la Divinità. Il culto poi esterno consiste negli atti esterni pe' quali si appalesano gli atti interni di culto, e quindi consistono nelle cerimonie religiose. Così genuflettere innanzi al vero Dio, è un atto esterno di adorazione corrispondente all'atto interno del sommo rispetto, che nutriamo pel vero Dio. Tali cose premesse senza indugio dimostriamo la necessità dell' uno e dell' altro culto.

310. E per quello si appartiene al culto interno, egli l' uomo deve darlo al vero Dio, contra gl' Ippocriti lo diciamo. Conciosiachè Dio è l' Essere perfettissimo (278), e per conseguenza un puro purissimo spirito, il quale non ammette ombra di miscela, di materia, di corpo. Dunque deve adorarsi con lo spirito; giacchè l' adorazione dice relazione a Dio, perchè dinota dipendenza (308, 309), e la relazione dev' essere analoga al soggetto con cui si stringe, per quel ch' è possibile. Or nell' atto dell' adorazione dello spirito è riposto il culto interno (309); dunque l' uomo deve a Dio un culto interno. Più, se l' adorazione è dipendenza (308), Dio deve adorarsi con quella parte che da Lui dipende. Or lo spirito dell' uomo dipende da Dio, perchè Creatore (281); dunque l' uomo deve adorarlo con lo spirito, in cui riponendosi il culto interno è chiaro, ch' egli l' uomo deve dare a Dio un culto interno.

Einneccio Vol. II.

311. Or come il culto interno è conseguenza immediata della perfetta religione interna: così questa non può esser perfetta senza partire dall'idea di un'Essere perfettissimo, qual'è Dio. Quindi la perfetta religione interna per necessità abbraccia in ordine a Dio le idee (§. CXXXIV.) della onniscienza, sapienza, potenza, e bontà (282); idee che spontaneamente ci menano a porre fiducia in Dio, ed abbandonarci nella sua provvidenza. Imperciocchè se Dio tutto sa, conosce pure i nostri bisogni; ed avendo una sapienza infinita può apprestare rimedi opportuni agli stessi nostri mali, senza mai poter venire meno perchè tutto può, e vuole farci del bene. Per la qual cosa dal culto interno nasce nell'uomo il dovere verso Dio di riporre in Lui ogni pia fiducia; giacchè l'Essere che meritamente adora essendo onniscio, sa le sue afflizioni; essendo sapientissimo, sa soccorrerlo; essendo potentissimo, può ajutarlo; essendo infine beneficentissimo, vuole ajutarlo. Pensieri son questi potentissimi di Religione interna, senza cui l'uomo sarebbe disperato, qualora ad ogni momento viene assaltato da' mali di passione, e da' mali fisici. Conseguentemente l'uomo senza mai sgomentarsi à il dovere importantissimo di sostenere ogni traversia, ogni tribolazione, ogni avversità, e deve pazientemente sostenere siffatte cose tutto aspettandosi dalla infinita Provvidenza del misericordiosissimo Iddio, il quale sa l'uomo consolare in ogni sua afflizione, come ci viene assicurato per mezzo dell'Apostolo 1. Perciocchè il Savio c'impone ad attendere sempre da Dio la calma de' nostri mali: « *Voi che temete il Signore, sperate in lui; e la misericordia verrà a racconsolarvi* » 2 ».

312. Dagli stessi inconcussi principi di fiducia nell'infinita provvidenza di Dio (311) c'è dato rilevare senza tema alcuna di errore, che non deve punto l'uomo avviliti allorquando scorge i buoni avviliti, ed il più delle volte essere il trastullo dell'altrui malizia; ed al contrario i cattivi prosperati, e, quasi

1 2. Corint. 1. 4.

2 *Qui timetis Dominum, sperate in illum, et in oblectationem veniet vobis misericordia.* Ecl. 2. 9.

direi, andar baldanzosi delle loro scelleraggini. Imperciocchè la bontà e la giustizia di Dio è tale, che saprà benissimo dare a ciascheduno quello che gli si spetta, e tempo verrà e non andrà a lungo che le lagrime saranno cangiate in riso, ed il riso al contrario sarà cangiato in pianto. « *Ed in quel giorno della vittima del Signore, ci fa sentire Dio per bocca del Profeta Sofonia, io visiterò i principi, e... tutti quelli, che sono vestiti di abito straniero* 1 ». Per la qual cosa vivendo certi e convinti della divina provvidenza non bisogna giammai mormorare contro essa; dappoichè la cortissima nostra intelligenza non potrà mai investigare le altissime vie di quella inesausta infinita sapienza, e bontà, la quale sa sempre da' mali stessi ricavarne i beni, ed ogni cosa drizzare sempre a vantaggio dell' uomo, il quale forma oggetto del suo specialissimo Amore. In una parola deve l' uomo vivere in un' abbandono perfetto nel suo Dio. Ecco infatti come a proposito parlava Epiteto: « *Stimo meglio volere quel che Dio vuole, che quello vogl' io: mi accosterò, e m' avvicierò a Lui, come servo, e pedissequo, con Lui appetisco e desidero: insomma voglio quello, che Dio vuole* 2 ».

Se l' uomo intanto avesse questa tendenza in Dio, aprirebbe a tal foggia il suo cuore a Dio stesso, egli per certo non vivrebbe angustiato, la vita non gli sarebbe di peso, le tribolazioni infine non l' opprimerebbero. Miriamo adunque in Dio, in Lui poggiamo ogni nostra fidanza, ed a Lui senza ingannarci daremo la vera e perfetta Religione, senza la quale c' è impossibile pervenire a quel fine, cui ardentemente aneliamo (24).

Tanto riguardava il culto interno, il quale solo non può bastare per onorare Dio perfettamente; perchè non è tutto l' uomo che si dà a Dio, ma una parte, come fu osservato (308). Egli dunque è necessario ancora il culto esterno, il quale ve-

1 *Et erit in die hostias Domini, visitabo super principes, et . . . omnes, qui induti sunt veste peregrina.* 1. 8.

2 *Melius arbitror quod Deus vult, quam quod ego: adjungar, et adhaerebo illi, velut minister, et assecla. Cum illo appeto, cum illo desidero: ac uno verbo quod Deus vult, volo.*

ramente esprime il vero fondo del cuore umano (309); perciocchè è giuoco forza mostrarne la necessità, l'intimo legame che à coll' interno culto, infine la veracità dello stesso. Ecco tanti oggetti, di che fa mestieri occuparsi la ventura lezione, in cui per quanto ci sarà dato verremo sponendo le singole circostanze del culto esterno, cercando del pari di abbattere tutti quegli errori, i quali fanno tentato di svelerlo fin dalle radici, o troppo esaltarlo, od infine mascherarlo. I Deisti quindi, i Farisei, i Quakeri, ed i Macchiavellisti, si attendano senza meno la loro sconfitta all'ombra della verità.

LEZIONE XXIX.

SI COMBATTONO I DEISTI ED I MACCHIAVELLISTI.

§ 313. *Necessità del culto esterno — falsa pretesa dei Deisti— si riconferma dalla stretta armonia dello spirito col corpo— nuova pretesa de' Deisti, si ribatte — si riconferma dal bisogno della società— si conclude contra di essi— conseguenze del culto esterno — necessità delle orazioni vocali — altre conseguenze del culto esterno — falsità del Politicismo — mire ; e sistema del Macchiavelli—i Principi debbono dare a Dio una intera religione — non possono fingerla a' loro popoli — la vera religione è base del trono.*

313. L'uomo dovendo dare al vero Dio la vera Religione, (308) è mestieri che gli esibisse un culto non solo interno, ma anche esterno, come cennammo (309): e dimostrata la necessità del culto interno (310), rimane a mostrarsi quella del culto esterno (§. CXXXV.), contro cui pugnano i Quakeri, ed i Deisti. Ed infatti Dio com'è 'l Creatore, ed il Conservatore dell'anima umana, l'è ancora del corpo umano. Or l'uomo per la creazione della sua anima deve a Dio un culto, e questo interno (310); dunque in forza della creazione del suo corpo anche deve a Dio un culto per maniera, che deve adorare il vero Dio non solo colle potenze dell'anima, ma ancora cogli atti del corpo, appalesandogli con essi i sentimenti della propria anima. Ma in questi atti esterni del corpo consiste il culto esterno (309); è chiaro dunque che l'uomo deve il culto esterno al vero Dio. Ma prima di procedere innanzi sentiamo che cosa vogliono dirci i Deisti, i quali non sono giammai mancati in tutta l'epoca del mondo.

214. Essi vogliono dapprima dedurre la inutilità del culto esterno dal perchè Dio non à bisogno di esso, come nel fatto rispose un certo Filosofo rapportato da Luciano per nome De-

monace, il quale essendo stato accusato com' empio perchè niun sacrificio aveva offerto a Minerva, così disse: « *Non credeva, ch' ella abbisognasse de' miei sacrifici* ¹ ». Epperò diciamo a' signori Deisti, ch' eglino s'ingannano a partito, e mentre credono aver riportata vittoria, àno a prendere la più vergognosa fuga. Infatti sulle prime ci piace così contra loro ritorcere il preposto argomento: Il culto esterno riesce inutile per l' uomo ; perchè Dio non à bisogno di esso. Ora Dio neppure à bisogno del culto interno dell' uomo ; dunque anche il culto interno riesce inutile per l' uomo stesso. Che diranno adesso i Deisti, i quali menano tanto vanto sulla necessità del culto interno ? E poi a prendere diretta parte contra le loro insensataggini fa mestieri riflettere, che non debbesi misurare Dio dall' uomo, ma l' uomo da Dio (ciocchè forma l' equivoco della obbiezione). Imperciocchè Dio come l' Essere ottimo (282) di niente può aver bisogno ; il bisogno è tutto dell' uomo, il quale dice in tutto quello che à continua dipendenza da Dio, la quale induce culto. Ci dicano di grazia : se alcun riccone à fatto qualche prestito, dal perchè non à del bisogno perciò non gli si deve restituire il dato ? Ci risponderanno senza dubbio, che in tal caso la restituzione è dovere. Ebbene anch' è un dovere dell' uomo dare a Dio il culto esterno ; giacchè Dio è l' Creatore, l' uomo la creatura ; Dio il padrone, l' uomo il servo : e la relazione ordinata vuole che la creatura veneri il Creatore, il servo rispetti il padrone ; ed ecco la necessità di un culto esterno ; necessità che risulta dalla natura stessa dell' uomo, come immediatamente dimostriamo.

315. Ella infatti è una necessità dell' uomo, che i sentimenti dello spirito debbansi leggere a chiare note ne' movimenti del corpo, tal' essendo l' ordine fisico di natura atteso lo strettissimo rapporto che passa tra lo spirito ed il corpo dell' uomo, come s' è dimostrato in *Metafisica*. Se dunque i sentimenti dell' animo nostro in fatto di religione sono veraci e sinceri, debbonsi per necessità esteriormente manifestare ne' movimenti

¹ *Neque enim illam oblati a me sacrificiis indigere, putabam.* In *Dimoracte* p. 861. tom. 1.

del corpo. Or questa manifestazione è per l'appunto quella che costituisce il culto esterno (309): questo culto adunque è figlio genuino del culto interno. In qual maniera poi i signori Deisti possono riuscire a distruggere il culto esterno, se l'interno non può stare senza l'esterno? Un figlio che ama di molto suo padre in niuna guisa può celare il suo amore; perlocchè tutte le volte slanciasi verso il padre, l'abbraccia, lo carezza, si strugge per lui, ed a chi contradice il padre si oppone, e vendica le ingiurie fattegli; insomma ogni cosa lo spinge a rendere sensibile il suo amore verso il genitore. Una vera Religione senza culto esterno non può reggere; ed un vero culto esterno sorge spontaneo dal culto interno; giacchè son'essi due anelli ma una sola catena, due fonti ma una sola la scaturigine per guisa che, come il culto interno non può stare senza l'esterno, così al contrario il culto esterno non può stare senza l'interno. Per la qual cosa il Fariseismo (303) è una finzione di religione; per cui il Salvatore chiamò i Farisei Ippocriti, e sepolcri imbiancati; giacchè à una esteriore apparenza buona, ma il di dentro è tutto vizioso.

316. Dunque può fingersi un culto esterno, risponde il Deista, ed allora a che sarà buono? Meglio è eliminare ogni culto esterno per evitare ogni illusione, anzichè dirlo utile e si permetterà la finzione. Vuol troppo abbracciare questo sofisma de' Deisti; avegnacchè chi mai può negare che anche in fatto di religione si dia finzione da uomini di perduta vita, se il Salvatore ebbe a rinfacciare i Farisei (315) i quali erano di tal tempra? Ma allora qual culto si avrà? certamente non è un vero culto esterno, il quale non parte dall'interno, che non esiste. E poi anche la finzione non potrà troppo per le lunghe menarsi ce ne assicura la esperienza; si dovrà fare violenza, si dovrà usare molta vigilanza per non far scappare l'interno: ma per poco si manchi nell'accortezza, ecco ogni arte andare a vuoto. Lo ripetiamo per sempre, l'esterno è necessità della natura interna, non può occultarsi, non può sopprimersi. Del resto il culto esterno non può giammai eliminarsi per tema della finzione; giacchè è un dovere che il Creatore à imposto alla creatura. Fu osservato (314) che la

relazione tra Creatore e creatura è relazione di ordine. Or l'ordine è voluto dall'Autore della natura come quegli che non può volere il disordine; dunque vuole il culto esterno della creatura. Come dunque si estirperà il culto esterno dalla natura dell'uomo? Ci distruggano prima l'uomo, e poi sarà facile facilissimo a' Deisti distruggere il culto esterno.

317. Se non che il bisogno della intiera società umana esige che a Dio si dia il vero culto esterno, ed è questo un terzo motivo donde risulta la necessità del culto in parola. Attendiamo per poco a' cardini che sorreggono il grande edificio della società, e troveremo ch'ella si mantiene per gli atti di umanità, di fedeltà, di gratitudine: atti son questi che per esser proficui debbono partire da un fondo puro, e da un'amore vero pel proprio simile. Or l'amore al simile parte dall'amore a Dio, come dimostreremo in appresso; dunque gli atti di umanità, di fedeltà, e di gratitudine, partono dall'amore di Dio. Questo amore oltreatchè dev' esternamente manifestarsi (313), non può occultarsi dall'uomo stesso (315); gli atti quindi su cui fondasi la società umana son tali che se non si manifestassero, un perenne disturbo regnerebbe tra gli uomini. Fingete per poco che i mentovati atti fossero supposti nella religione puramente interna senza darsi luogo alla esterna, qual' orrida misantropia non si avrebbe a scorgere? qual continuo sospetto non regnerebbe? quanti rancori non si porrebbero in campo tra gli uomini? Gli uomini son simili bisognosi gli uni degli altri; dunque necessitano di soccorso: son simili deboli; dunque vogliono espressa la fedeltà: son simili infine benefici a vicenda; dunque vogliono cortesie. Il culto esterno assicura la società per gli atti di umanità, di fedeltà, di gratitudine; dappoichè tu allora ella vive sicurissima, che colui il quale vede penetrato da' sentimenti della Divinità, è uomo che ama il simile, gli rende guarentigia, sente il peso de' benefici; giacchè tali sono i caratteri della legge di natura.

318. Con qual fronte potrà dirci il Deista, ch'è sufficiente alla società una religione puramente interna, e che con questa sola la vita umana si serba abbastanza tranquilla? 1 Una

1 Tommasio Jurisp. div. 2. 1. 11. seq. et Introd. in Ethic. 3. 37 seq.

delle due o egli intende che vuol dire società, oppure non l'intende: nel primo caso ci maravigliamo del poco conto che fa dell'uomo membro essenziale della stessa società; nel secondo caso per non anticipar dottrine, ci basterà ripetergli le parole del Taparelli. *Il culto esterno è necessità, è bisogno, è dovere dell'individuo; è interesse, è necessità, dovere della società la cui unità consista principalmente nella cognizione d'intelligenza e di volontà. . . L'abolizione dunque del culto pubblico, incominciata dal protestantismo, compiuta dall'indifferentismo, ed esaltata da molti come un perfezionamento sociale, come una sociale libertà, altro non è veramente che una solenne professione della dissoluzione de' vincoli sociali, un gran passo retrogrado verso la barbarie, e un naturale effetto della discordia delle intelligenze. Tristo effetto di più trista cagione, che se merita compassione presso popoli ridotti a non aver più unità di credere, non merita certamente né la invidia né gli elogi de' popoli più felici che conservano tuttavia il più saldo vincolo di sociale unità, la religione 1.^a* Belle parole gravide invero de' più profondi sensi! A questa lezione breve sì, ma troppo sonora, apprenda il Deista dove mena la sua falsa filosofia, e che mentre cerca vantaggiare Dio l'uomo la società, colla distruzione del culto esterno Dio lede, l'uomo ingiuria, la società distrugge.

319. Veniamo ora alle conseguenze del culto esterno, le quali si rendono importantissime pel conseguimento del gran fine, cui tende l'uomo. E per vero come la Religione si fonda nell'amore, e chi ama non può fare a meno di non mostrare all'esterno i segni dell'amor suo; così (§. CXXXVI.) compiacendosi l'uomo della perfezione insieme e felicità somma ed infinita dell'Essere che adora, e che solo forma la sua beatitudine, di repente si vedrà circondato dal dovere di parlar sempre di Dio con sommo affetto, celebrando continuamente con tutto il possibile rispetto le sue lodi. Imperciocchè è un ordine ragionevolissimo quello di drizzare il cuore e la mente a Dio, essendo Egli la prima Verità, il sommo tra' i beni, e

1 Part. 1. §. 227.

la mente umana inclina al vero, ed il cuore brama il bene; per conseguenza l'uomo riposa nel suo Dio quando gli affetti, ed i pensieri gli manifesta. Un tal riposo vedendo l'uomo contemplatore esimio delle perfezioni infinite del suo Dio, il labbro gli scioglie, conseguenza immediata delle faci di amore, che chiude in seno, e vuole che tutti come lui l'amassero, ed il rispettassero. Per la qual cosa il sincero affetto inverso Dio schiude all'uomo un secondo dovere, ch'è quello di portare i simili del pari ad amare e rispettare Dio, impegnando e parole ed azioni, mercè cui gli altri o s'invogliassero a questo amore, od accrescessero la forza di questo amore medesimo, fondamento della Religione. Quanto grande adunque non è 'l peccato contra la legge di natura per coloro che usurpano il nome di Dio nè giuramenti senz'alcun bisogno (285); e quel ch'è peggio colla falsità spergirando? Dio è santo, santo è 'l suo nome, e nelle cose sante deve adoperarsi. Peccano del pari contra la legge di natura tutti quelli, che o colle parole o colle azioni inducono i simili ad allontanarsi dall'amore, e dal rispetto che devesi a Dio. Egli è l'Essere amabile, merita da tutti di essere amato, ed è un suo dritto cui non può rinunciare senza rinunciare alla propria essenza; ciocchè forma un'intrinseco impossibile.

320. Dagli stessi principj è facile dedurne la necessità delle orazioni vocali contra i Protestanti, i quali hanno profferito molto male contra di esse; appunto perchè ignoravano il gran vantaggio; oppure, diciamo meglio, non attendevano a' lumi della retta ragione per restarne convinti. E ci gode moltissimo l'animo che loro opponiamo il ch. Einneccio, che alla fine sgraziatamente professava l'istessa lor falsa Religione, il quale dal fissato principio di amore verso Dio ne deduce il dovere di cantare inni a lode di Dio; cioè profferire vocali orazioni. E di fatto gli atti esterni di Religione dicono necessità sociale per doppia ragione; sì perchè fondano la tranquillità nella società (317); sì perchè spingono gli altri ad amare Dio (319); cui è tenuto ogni uomo. E per certo le orazioni vocali sono espressioni del cuore e degli affetti, per cui si appartengono al culto esterno, il quale com'è necessario all'uomo pel dis-

impegno de' propri doveri verso Dio (313); così pure son necessarie le orazioni vocali. Infatti dovendo l'uomo tirare gli altri all'amore di Dio e colle parole e colle azioni (319), li deve spingere ancora colle orazioni vocali le quali producono due beni, allontanano le distrazioni che ingenerano le mondane occupazioni, e spingono più gagliardi gli affetti del cuore.

321. Oltreacchè dovendo l'uomo prestarè a Dio un timore filiale congiunto ad un sommo ossequio (298, 299), egli è tenuto in pari tempo a mostrare esteriormente questi veraci sentimenti; sì perchè il vero culto interno non può stare senza l'esterno; sì perchè è tenuto a spingere gli altri ad amare Dio (319). Per la qual cosa l'uomo è tenuto (§. CXXXVII.) ad uniformare tutte le sue esterne azioni alla legge di natura, la quale è la Volontà del suo vero Dio (123); ed in conseguenza dev'essere accorto sia nel pensare, sia nel dire, sia nell'operare, di non dargli il menomo disgusto, avendo sempre dinanzi agli occhi l'onnimoda presenza di Lui, il quale vede fino i più reconditi sentimenti del cuore umano (297). Ond'è che Talete Milesio presso Clemente Alessandrino interrogato da un certo: « *È forse nascosto a Dio l'uomo nel far opere ingiuste?* » Egli così rispose: « *Neppure se pensa di farle* ¹ ». E non potranno non commuovere le troppo sublimi parole di Epitetto a tal proposito: « *Per la qual cosa, Ei dice, quando chiuse le porte e le imposte, voi giacerete nelle tenebre, guardatevi dal dire che siete soli. Non lo siete nel fatto. Non lo siete per certo, poichè sta Dio dentro di voi* ² ». Perciocchè l'uomo allorquando è penetrato dal sublime pensiero della presenza di Dio, egli è 'l vero uomo, ed il vero cittadino. È 'l vero uomo; stantechè agisce a norma della Volontà di Colui, che adora: è 'l vero cittadino; stantechè si rende il vero filantropo in mezzo a' suoi; onde fu ben sciolto il nodo alla qui-

¹ *Num lateat Deum homo injuste agens? Immo ne cogitans quidem.* Strom. 5. p. 594.

² *Quamobrem, clausis januis ac valvis, quum in tenebris consederitis, nolite dicere, vos solos esse. Non enim estis. Non certe estis, sed Deus intus est.* Apud Arrian. 1. 14.

stione quando si disse, che una società di Atei era assolutamente impossibile.

322. Se dunque è presente in ogni luogo (321), non è egli un sommo oltraggio insieme ed un sommo dispregio allorchè si finge pietà? Dio non è l'Essere che possa trastullarsi: « *Iddio non si schernisce* »; o tutta Religione, o nulla Religione; fingere religione è una illusione che vuolsi usare con Dio; illusione che trascina l'uomo nel sommo dei mali, nel male morale. Quanto dunque non sarà infame il sistema del Politicismo inventato da Niccola Macchiavelli a danno, e distruzione de' popoli? E per mostrarne tutta l'assurdità ci sia permesso trattenerci alcun poco sull'indicato sistema, permettendoci pure di anticipare a maggior chiarezza qualche dottrina, che propriamente è di spettanza ad altro ordine di verità. Cominceremo intanto dal rio proposito dello scrittore.

323. L'odio esacerbato al trono, e la pensata rovina de' Principi mossero il Macchiavelli in Firenze a compilare il famoso libro intitolato, *Il Principe*, ove rapacissimo lupo sotto pelle di agnello mentre si mostra esteriormente piucchè mai attaccato alla persona de' Principi, nasconde il più mortale veleno contra di essi. Base dell'infame suo sistema è 'l Politicismo, ed in fatto di religione esonera i Principi dal renderla a Dio: epperò loro impone il dovere di coprire la empietà col manto esteriore della Religione a fine di eludere i popoli loro soggetti; ed a ciò l'induce per solo motivo di raffinata politica, come pretende. A raffermarci nelle stravaganti assurde pensate del Macchiavelli è dicevol cosa profferire testualmente le sue stesse parole. Ecco adunque come parla rivolto al Principe: « *Non v'è bisogno, che Tu abbia tutte le qualità, che ò detto, ma solamente che tu mostri averle. Tu devi comparir clemente, fedele, affabile, intiero, e religioso, di maniera che a vederti, e ad udirti si creda, che tu non abbia che bontà, fedeltà, integrità, dolcezza, e religione. Ma quest'ultima qualità è quella che importa più di ogni altra di avere esteriormente* ». Da queste parole ben si ravvisano e la empietà

1 *Deus non irridetur.* Gal. 6. 7.

ed il veleno, che si voleva diffondere. So benissimo che certuni a discolpa del Macchiavelli più pagine hanno vergato, ma al proposito ripetiamo i detti di Ovidio:

Una cattiva lite addiverrà peggiore a motivo della difesa 1.

Perlocchè esposta a tal modo l'infame teoria Macchiavelliana, è mestieri notarne le assurdità; onde restar più salda la verità, che da tutto l'uomo si deve a Dio (308) la vera Religione.

324. Gli assurdi infatti del Macchiavelli nel proposito che ci riguarda possono esser due: primo, che i Principi come tali non sono tenuti a dare a Dio una Religione; secondo, che i Principi come tali per fine soltanto politico son tenuti esteriormente a fingere religione innanzi a' popoli. L'uno e l'altro assurdo cerchiamo confutarlo con due distinte proposizioni, e per prima

PROPOSIZIONE I.

I PRINCIPI COME TALI SON TENUTI A DARE A DIO
UNA RELIGIONE INTIERA.

Dim. Chi è un Principe? È un uomo; dunque à le sue necessità, i suoi bisogni, i suoi doveri (318): necessità proveniente dalla individuale sua natura; bisogno nascente dalla speciale sua condizione; dovere risultante dalla sua relazione. Ora questi tre rapporti spingono ogni uomo a dare a Dio una intiera Religione. Il Principe adunque per niuna guisa potrà esentarsi dall'essenziale dovere di Religione.

Chi è un Principe? È un membro della società umana; dunque l'interesse, la necessità, ed il dovere della società (318) reclama da Lui la tutta Religione verso Dio: interesse che vuole il fine; necessità ch' esige esistenza; dovere che grida

1 *Causa non bona patrocinio pejor erit.*

Trist. lib. 1. v. 26.

riconoscenza. Ora per questi tre rapporti ogni membro della società umana è necessitato a dare a Dio l'intera Religione. Il Principe adunque deve dare a Dio la tutta Religione.

Ma infine ci si permetta dimandare di nuovo: Chi è un Principe? È un uomo socievole posto da Dio a capo di tutta la società, investito di alti poteri, insignito di alta eccellenza, « *Per me regnano i regi* ¹ »; dunque maggiore dev' essere in essi la riconoscenza inverso Dio attesa la maggioranza de'doni. Or negli atti di riconoscenza verso Dio si ripone la Religione; dunque anzichè escludere i principi dal dovere di Religione, son'essi tenuti a dare a Dio una maggior Religione. Perciocchè i Principi debbono adorare il vero Dio non solo cogli atti sinceri dello spirito, ma ancora cogli atti spontanei del corpo esprimenti i sentimenti dello spirito.

Or ci dica il Macchiavelli, donde si potrà rilevare la esoneranza di un tal dovere per rapporto a'Principi? Dire il Principe non obbligato a dare a Dio la Religione, è lo stesso che dire il Principe essere un' uomo meno uomo; cioè zero. Qual chimera! E l'istesso Macchiavelli scorgendo la impossibilità del suo principio in altre sue opere cadeado manifestamente nella più vergognosa contraddizione non a potuto fare a meno di ravvisare un tal dovere nei Principi; ciocchè indarno à formato l'ippomoclio de' suoi difensori. Ma veniamo all'altra proposizione.

PROPOSIZIONE II.

I PRINCIPI COME TALI NON POSSONO FINGERE RELIGIONE
A' LORO POPOLI.

325. Dim. Nell'ordine politico che cosa è un Principe? Ci risponderà il saggio Plinio: « *La vita del Principe è una censura, e dessa perpetua* ² ». Il Principe infatti essendo il primo

¹ *Per me reges regnant.* Prov. 8. 15.

² *Vita Principis censura est, eaque perpetua.*

nell'ordine politico tutti gli occhi son rivolti verso lui, e di esempio si stabilisce a tutto il resto della società. Se dunque il Principe è irreligioso, immorale sarà ancora tutto il popolo. Roma era bellicosa sotto Romolo guerriero, devota sotto Numa, ribelle sotto Tarquinio Superbo. Fingete il Principe ipocrita a detta di Macchiavelli, e tutto il popolo sarà ipocrita; cioè un covile de' più feroci vizi addiverrà la società. In tal caso dove andrà a fiatare il Principato? Nè vale tutta l'astuzia a nascondere la empietà del Principe; giacchè bellamente ripeteva l'Anti-Macchiavello: « *Si sa fino a qual segno il Pubblico è curioso: è un'animale che tutto vede, che tutto sente: e che divulgua tutto ciò, che à veduto, tutto ciò, che à sentito. Se la curiosità di questo Pubblico esamina la condotta de' particolari, è per divertire il suo ocio; ma allorchè giudica del carattere de' Principi, è per sua propria interesse. Così i Principi sono esposti più degli altri uomini ai discorsi, ed ai giudizi del mondo. Eglino sono come gli astri, verso de' quali un popolo di Astronomi à dirizzato i suoi canocchiali, ed astrolabi; i Cortigiani che gli osservano, fanno ogni giorno le loro osservazioni: un gesto, un colpo d'occhio, uno sguardo gli tradisce: ed i Popoli a loro s'avvicinano colle congetture. In una parola, siccome il Sole per poco può nascondere le sue macchie, così per poco i gran Principi possono palliare i loro vizi, è 'l fondo del loro carattere agli occhi di tanti osservatori* ».

326. Ma su quali basi egli il trono si poggia? La Religione: secondo motivo di dimostrazione. Il trono si sostiene per amore, e per le paterne cure che il Principe mostra a' sudditi; amore che nasce spontaneo da'puri affetti di una vorace Religione. Or togliete questo amore, queste cure paterne, e la insolenza de'sudditi insorgendo produrrà il peggio di quello possa immaginarsi. Il regno della confusione abatterà ogni qualvogliasi ordine, e la mancanza di questo produrrà istantanea distruzione. E distrutta ogni pubblica felicità, ogni repubblica, il trono sarà ito nella polvere; vinta è dunque la causa dell'astuto Macchiavelli!! Epperò egli non dovrà più fiatare; dappoichè la Religione consolidando i troni, eglino i

Principi sincera debbono mostrarla a' popoli affidati alle loro cure dalla Provvidenza, persuasi che come la loro, così pure la esistenza della intiera società dipende immediatamente dalla professione veridiera della vera intiera Religione. Corrisponda il cuore al labbro, la destra al pensiero, nutricati ne' veraci sentimenti della primogenita figlia del Cielo, ed ogni suddito penderà fedele dal labbro del suo Principe; giacchè concludiamo colle belle parole di D. de l'Hôpital: « *La Religione è maggior forza sugli animi degli uomini di quello che danno tutti i loro affetti; ed i nodi, con cui Essa liga gli uomini, senza paragone, sono più forti di tutt' i ligami della Società.* »

A tal modo vindicata la Religione dalle astuzie de' Macchiavellisti non altro ci rimane, che segnare pochi altri doveri di Religione a complemento generale della presente teoria, e che formeranno l' oggetto della seguente lezione.

LEZIONE XXX.

SI COMBATTONO GL' INDIFFERENTISTI, E SI MOSTRA
LA INSUFFICIENZA DELLA RELIGIONE NATURALE.

§ 327. *La vera religione è una — absurdità dell' Indifferentismo — prima ragione — seconda ragione — terza ragione — la società reclama la necessità della religione — necessità della preghiera, e del ringraziamento — de' sacri Tempt — del Sacerdazio — dovere de' popoli di alimentare i Sacerdoti — necessità de' giorni sacri — insufficienza della religione naturale, prima ragione — seconda ragione — terza ragione — necessità della rivelazione, ch'ella sia, e qual dovere assista l'uomo in ordine ad essa — bontà di Dio nel rivelare, e gratitudine dell'uomo verso Lui.*

327. L'uomo è fatto pel vero; sendo che è opera del sommo Vero, per cui arrossisce nell' errore e nella menzogna: e come ogni vero procede dal sommo Vero; così pure ogni vero è mezzo sicuro di pervenire al sommo Vero. Perché egli l'uomo anela di esser felice (24); cioè di possedere Dio, ch' è il sommo Vero; anela in pari tempo tutto ciò che veramente è mezzo di giungere a Dio. Essa la Religione essendo l' unico mezzo, con cui possa raggiungerai Dio (304), l'uomo a conseguire la sua felicità deve dare a Dio la Religione, la quale oltre di essere un vero, à per oggetto il sommo Vero, scopo del cuore umano.

Or la verità è una; perchè il principio donde proviene è Uno (282): conseguentemente la vera Religione, unico mezzo di salvezza per la umanità, in concreto considerata non può non essere che Una. Per la qual cosa ogni altra Religione opposta alla vera per necessità dev' esser falsa, essendo tale la natura delle cose contraddittorie, che posta una di esse vera; tutte le altre debbono essere necessariamente false,

Einneccio Vol. II.

5

328. Al riverbero di tali verità con qual coraggio ci verrà dicendo l'Indifferentista ogni Religione essere buona? Tu sarai Pagano, l'altro Giudeo, questi Protestante, quello Cristiano, e così via discorri, ad'ognuno sarà lecito abbracciare quella Religione che più gli aggrada, e ne avverrà che più verità saranno tra loro nel modo più scandaloso contradicenti; qualora la verità non può opporsi alla verità; essendo una la verità (327). Bisogna dunque confessare che l'Indifferentismo è la cosa più assurda che possa esistere nel mondo, ed è veramente indegna pel nome di Filosofo. Eppure autore di una tale mostruosità si fu il Signor Rousseau tanto vantato da' miscredenti, ed il Signor Droz presso i sofisti di Francia meritò i più larghi encomi per le difese che assunse a favore di questa tolleranza. È quindi mestieri chiudere la bocca agl'Indifferentisti sradicando il male fin dalle sue radici.

329. L'uomo è un'essere dipendente di sua natura a tal che ogni suo bisogno, ogni sua necessità, non potrà giammai soddisfarla in sè stesso; ma è mestieri che un'altro Essere posto fuori di lui si rendesse tutto a lui stesso. Perlocchè quest'Essere tutto all'uomo, e che non è l'uomo, per necessità dev'essere il principio donde dipende tutto l'uomo nel suo essere morale; principio in cui per necessità debbono rifondere tutte quelle verità, le quali dicendo all'uomo la più alta importanza morale, appagano l'uomo stesso di maniera, che raggiuntolo niente più gli resti a desiderare. Or tal principio dev'esser vero; dappoichè l'uomo è la realtà desiderata, necessità, bisogni da soddisfare: dev'essere stabile, onde l'uomo non torni da capo nelle sue spinte: infine dev'essere uno, in contrario non sarebbe tutto all'uomo morale. La unità di principio porta inseparabilmente la unità di dipendenza all'uomo; e la dipendenza formando la Religione (309), la unità di dipendenza porta inseparabilmente la unità di Religione. Or la unità di Religione è riposta nella vera Religione: l'uomo dunque non può abbracciare qualunque Religione, ma la sola vera come quella che esattamente esprime la sua dipendenza dall'Essere, ch'è tutto a lui; ed in conseguenza l'Indifferentismo è contra natura.

330. Ma posto che il dovere di professare la vera Religione

non fosse condizione naturale dell' uomo; sibbene il solo capriccio costituisse un tal dovere: di maniera, che fosse lasciato in grado dell' uomo abbracciare quella religione che più gli andasse a sangue; allora dovrebb' essere vera la conseguenza, che ogni qualunque idea in' ordine alla Divinità sarebbe sempre lecita per l' uomo secondo natura. Imperciocchè non può negarsi, che la diversità delle Religioni induce diversità ancora di opinioni relativamente alla Divinità, e sappiamo che certe religioni ammettono della Divinità le cose le più assurde e mostruose, come può facilmente osservarsi nel Polteismo. Or l' uomo in' ordine alla Divinità deve avere le più rette opinioni (273); giacchè l' è questo un principale dovere morale; da cui tutti gli altri procedendo, dipende con sicurezza la sua felicità. Dunque l' uomo non può professare alla rinfusa qualunque Religione, ma quella sola che porge in ordine alla Divinità le più aggiustate nozioni, e questa è la sola vera Religione.

351. Per altro vogliamo menar buono per poco agl' Indifferentisti, che ogni dottrina è indifferente in fatto di Religione. Ebbene dovranno consentirci che niano dev' esser disturbato nell' esercizio della sua Religione; perchè nella loro ipotesi ogni Religione è buona (328); e quindi agisce secondo natura il Polteista, il Maomottano, il Cristiano, ed altri. Per tal maniera niun grido dovrebbe farsi sull' esercizio della particolare altrui religione; stantechè ognuno à raggiunto il proprio scopo. Perchè dunque tanto scrivere, tanto schiamazzare, tanto inveire contra i sistemi religiosi, che predominano in terra? È dunque una manifesta contraddizione dell' Indifferentista quella di buccinare dappertutto la indifferenza della dottrina religiosa, e poi scagliarsi contra quelli che non la vogliono abbracciare. Di grazia, se si à per anco fior di senno; può dirsi buona e quindi vera quella dottrina la quale è avvolta nella più mostruosa distruzione di sé stessa? Certamente che no. E se tale è la epigrafe dell' Indifferentismo, è tempo ormai di chiudere all' o tutto le orecchie à suoi vaneggiamenti.

Che se volesse ripigliare l' Indifferentista con lo spacciare la impossibilità di rinvenire il vero, ci muoverà à pietà di lui

la nuova contraddizione più grossolana della prima, in cui cade. Conciosiacchè in tal caso neppure l'Indifferentismo è raggiunto il vero, ed intanto per esso tanto vogliasi vaneggiare? E pot se fosse così ogni sapere, ogni studio, ogni fatica, sarebbe un continuo vuoto, l'uomo sarebbe il trastullo di sè stesso, tanto bajate si renderebbero le rivelazioni dell'amano intelletto. Sembra un sogno l'Indifferentismo, cui prestar fede è una vera assoluta puerilità, da cui ogni uomo morale a tutta ragione deve tenersene lontano per non ismarrirne lo scopo del suo proprio cuore.

332. Se dunque l'uomo è tenuto a dare a Dio una Religione (301), e questa vera (302), egli è tenuto a darcela non solo in quanto è uomo, ma anche in quanto è socievole: Imperciocchè Dio ha creato l'uomo socievole per siffatta guisa; ch'egli senza la società, come sarà in appresso diffusamente sviluppato, non può esistere, nè può continuare ad esistere. Per la qual cosa non solo i propri bisogni, ma quelli pure della intiera società lo debbono vie maggiormente spingere a riporre in Dio ogni fidanza, come Quegli che sa mortificare e consolare tutti quelli che di cuore l'invocano, come alla giornata c'è dato manifestamente osservare. La sbagliano dunque a meraviglia coloro che credono non doverci pubblicamente professare la vera Religione; dappoichè se la società si serba intemerata per le rette nozioni religiose, queste non appalesate, è distrutto ogni vincolo sociale. Il perchè si rende assolutamente ipotetica la società degli Atei come quella che manca di base sociale, cioè la Religione; ed ogni altra società poco vantaggerà attesa la minore rettitudine in fatto di religione. Gli Apologisti religiosi ne sapranno fondamente rendere minuto dettaglio: per noi ci basterà l'averlo cognato; giacchè è nostro scopo segnare i doveri di religione per quanto ne detti la retta umana ragione.

333. Epperò l'uomo dovendo sotto qualunque rapporto rendere a Dio la vera Religione (332) in Lui mettendo ogni sua fiducia (341), non è dicevol cosa che dessa vie più si aumentasse ove il suo bisogno lo richiedesse, e se continuo il bisogno continua debb'essere la fiducia? Or chi può ignorare i

bisogni che circondano l'uomo? bisogni gravi, pressanti, continui ! Per la qual cosa (§. CXXXVIII.) non può negarsi, che sia un dovere indispensabile dell'uomo quello di continuamente porgergli preghiere al suo Dio, onde si degnasse aiutarlo nei suoi travagli. E se pubblici sono i bisogni, è mestieri che anche pubbliche fossero le preghiere, le quali a preferenza delle private muovono via più la Divinità; dappoichè come la forza riunita fa maggiore violenza; così l'affetto, e la fiducia moltiplicata in tal guisa, fanno più presa sul cuore dell'Altissimo.

All'istesso modo dicasi del ringraziamento poscia ottenuto il beneficio, scopo della preghiera. Esso dovrà essere privato o pubblico, attempo privato o pubblico fosse state il beneficio. Vi vadi tutto il ragionevole esser grato a' benefici, e la prima gratitudine è il ringraziamento. Ecco dunque indispensabil doveri dell'uomo di parlare ed in privato ed in pubblico continuamente di Dio, come il solo che sa può e vuole aiutarci, e come il solo cui è dovuto ogni nostra gratitudine.

334. Or come per disimpegnare un pubblico culto vi bisognano luoghi adattati per un' affare di tanta importanza, e questi luoghi non possono altri essere che i sacri Templi, ove si propizia la Divinità con preghiere, sacrifici, ringraziamenti: così la retta ragione senza ostacolo alcuno scorge la necessità delle Chiese. Questi sacri Templi, come luoghi appartenenti alla Divinità con dritto esclusive di ogni altro, è necessario che da per tutto mostrassero decoro, maestà, e splendore. Quindi è mestieri che fossero custoditi con somma cura, e la pulitezza e gli ornamenti stillassero devozione, non che amore nell'animo di quelli, che vi entrano per pregare. Più, bisogna accedere a questi luoghi con tutto l'ossequio, la modestia, il raccoglimento, per modo che qualunque profanazione è un delitto contra la Divinità, la quale non forti voci fa sentire a tutti: « *State in timore dinanzi al mio santuario* »¹. Perciocchè peccano contra la legge di natura tutti quelli, che nelle Chiese commettono indecorose azioni, vivono distratti, se la passano a discorrere, ed altre cento e mille rie azioni

¹ *Pavete ad sanctuarium meum. Lev. 26. 2.*

commettono, per cui di essi a buon dritto può dirsi: « *La mia casa sarà chiamata casa di orazione; ma voi l'avete fatta spelunca di ladri* »¹.

335. Abbiamo detto (333) che attesi i bisogni, ed i favori che l'uomo ricavò dalla Divinità, son necessarie le preghiere ed i ringraziamenti quali sono i bisogni ed i benefici per modo che, se questi sono continui anche quelli debbono essere continui. Epperò siccome l'uomo in società a varie occupazioni; così non può continuamente pregare e ringraziare: Intanto quello che non può farsi da una società si rimette ai suoi Deputati; e perciò che l'uomo rimette il continuo pregare non che ringraziare a' Deputati della società, i quali sono appunto i Sacerdoti, Ministri dell'Eterno, che mediatori si rendono tra Dio ed il popolo, destinati a raccogliere i voti dei popoli per offrirli a Dio medesimo.

Una tal necessità del Sacerdotio conosciuta per la retta ragione induce del pari le più sublimi qualità in tutti quelli che anno a disimpegnar le altissime funzioni. Ed infatti come i Sacerdoti debbono essere sempre dappresso alla Divinità per propiziarla del continuo, lor principale dote debb' essere la santità, onde fossero accetti a Dio, ed il popolo avesse fiducia in essi; perciò è scritto: « *State santi, perchè santo sono io* »². Ed a questa dote indissolubilmente dev'essere congiunta la scienza della dottrina, onde ben sapere propiziare la Divinità, e raffermare sempre più i popoli nelle loro religiose idee, per cui dicesi nelle sacre pagine: « *Le labbra del sacerdote anno il deposito della scienza, e dalla bocca di lui apparerassi la legge* »³. Per le quali tutte cose meritano ogni riprensione que' Sacerdoti, i quali si abbandonano al vizio mettendosi nella circostanza di essere abbandonati dall'Altissimo, il quale lor minaccia: *Abbiám medicata Babilonia, e non è guarita,*

¹ *Domus mea, domus orationis vocabitur: vos autem fecistis eam speluncam latronum.* Matt. 21. 13.

² *Sancti estote, quia et ego Sanctus sum.* Lev. 11. 44.

³ *Labia Sacerdotis custodient scientiam, et legem requirent ex ore ejus.* Mal. 2. 7.

abandoniamola 1 : come pure quelli che trascurano d'istiparsi, e contro cui sia minacciato: « *Per ch' tu rigettasti la scienza, per questo io ti rigatterò, affinchè tu non iscelesti il mio sacerdozio 2* ». In tal modo si tenderanno la ruina come lor propria, così anche de' popoli: « *Onde qual'è il popolo, tal sarà il sacerdote 3* ».

330. Poichè dunque i Sacerdoti sono i deputati de' popoli presso Dio (328), è abbastanza chiaro che debbano esser mantenuti a spese degli stessi popoli. Infatti chi mai potrà negare che i deputati sono mantenuti a spese di quelli che li mandano? I Sacerdoti a supplicare, non che a ringraziare la Divinità, son mandati da' popoli attese le svariate urgenze, che affliggono le umane società; perciocchè funzionano da' deputati presso la Divinità, onde a spese de' popoli debbono essere mantenuti. Ella è naturale equità di dare la mercede a chi fatica: « *È dovuto all'operajo la sua mercede 4* »; e chi serve all' altare è mestieri fosse pasciuto dall' altare medesimo; giacchè è registrato: « *Chi è mai che militi a proprie spese? E quelli che servono all' altare, coll' altare hanno parte 5* ».

In egual modo i popoli son tenuti a mantenere le Chiese, giacchè chi è tenuto al fine (334), è tenuto senza dubbio anche a' mezzi che conducono ad un tal fine. Elleno le Chiese han bisogno di essere ben custodite, bene adornate, e che ivi vi fosse tutto quel decoro, ch' è proprio di luoghi cotanto sublimi. Or come ciò può effettuarsi senza la concorrenza della pietà de' popoli? E adunque un trastullarsi della legge di natura spacciarsi per uomini di onore, ed intanto non adempirne i più sacri doveri. La propria natura, l'interesse socievole, richiama ognuno a spremere le proprie borse pel sollievo del Sacerdozio e del Tempio! :

1 *Curavimus Babylonem, et non est sanata: derelinquamus eam.* Jer. 51. 9.

2 *Quia tu scientiam repulisti, repellam te, ne Sacerdotio fungaris mihi.* Os. 4. 6.

3 *Et erit sicut populus, sic sacerdos.* Os. 4. 9.

4 *Dignus est operarius mercede sua.* Luc. 10. 7.

5 *Nemo militat suis stipendiis?* 1. Cor. 9. 7. *Qui altari deservimus, cum altari participant.* 1. Cor. 9. 13.

357. Epperò gli uomini, abbenchè per le loro occupazioni socievoli non possono continuamente pregare e ringraziare la Divinità (356); pure di tanto in tanto son tenuti indispensabilmente di allontanarsi dalle occupazioni, e consecrarsi intieramente al culto divino pubblico, ritirandosi ne' Templi per offrire a Dio sacrifici a fine di pregarlo, placarlo, o ringraziarlo; ond' è che questi giorni destinati a tale ufficio giustamente vogliono chiamare Sacri; giacchè indicano la consecrazione degli uomini a Dio. Ed ecco che alla necessità de' sacrifici, de' Templi, e de' Sacerdoti, l'umana ragione immediatamente soggiunge quella de' Giorni Sacri; e ciò forma tutto quello che può ella conoscere intorno alla Religione affidata a' suoi propri lumi. Perlocchè non sa, nè può essa determinare quale debba essere il culto esterno, nè con quali riti o ceremonie debba eseguirsi; conseguentemente per questo capo la religione naturale si mostra insufficiente a dare a Dio un vero culto; insufficienza che risulta ancora dalla debolezza dell'umana ragione di formarsi un sistema perfetto di religione. E per mettere in chiaro una tal verità per certo non crescerà la spiegazione della seguente proposizione.

PROPOSIZIONE.

LA RELIGIONE NATURALE SOLA NON BASTA A DARE A DIO UN VERO CULTO, E FAR CONSEGUIRE ALL' UOMO LA VERA FELICITÀ.

358. Dim. La Religione naturale si arresta alla sola naturale ragione dell'uomo, di cui mostrata la debolezza e la insufficienza tosto risulta la insufficienza della Religione in parola. E per porgere una solida dimostrazione della insufficienza della umana ragione non sappiamo far meglio che porgere le stesse parole dell'Angelo delle Scuole, il quale così dice: « *La verità in ordine a Dio investigata per mezzo della ragione, porverrebbe all' uomo da pochi, e mediante lungo tempo, e con miscela di molti errori: tuttavolta l'intera salvezza dell' uomo, la quale è riposta in Dio, dipende dalla cognizione*

di una tal verità ¹. Ciò posto, la Religione dice tutto l'interesse per l'uomo; dappoi ch'ella mena l'uomo sicuramente al suo fine, cui non giungerebbe se si fermasse ai soli limiti della ragion naturale. Conciosia ch'è la Religione essendo un mezzo per addivenire l'uomo felice, dev'esser perfetta nel suo sistema, e tal perfezione per mezzo della ragione potreb' essere l'effetto di pochi, dopo molto tempo, e non senza errori.

E dapprima un sistema perfetto di cose riguardanti la Religione pochi potrebbero formarselo da se stessi; giacchè trattandosi di esercitare il proprio raziocinio nella ricerca delle verità, que' soli potrebbero in ciò riuscire; che avvezzi a tali ricerche sentono disposto il proprio animo. E qui spontaneamente si offre la esclusione del volgo, delle donne, de' fanciulli, e degli uomini stessi colti dediti a vizi: quali tutti sono improporzionati a far sottili scabrose ricerche, come succederebbe in fatto di Religione; perlocchè vi accorgete che a ben pochi si riduce la faccenda. Ma questi stessi pochi, cui toccherebbe in sorte una sincera volontà d'istruirsi in materia di Religione, vi perverrebbero dopo lunghissimo tempo; giacchè i bisogni della vita, per la esperienza sappiamo, non poco tempo ci rubano alle serie occupazioni. Quindi le continue distrazioni nascenti da tali bisogni ritardando le necessarie ricerche religiose, ritardano del pari la cognizione di un perfetto sistema di Religione. Ed anche quando vi si è giunto da questi pochi una masserizia di errori riempirebbe le lor menti; avvagnacchè l'uomo è quasi sempre in contrasto colle passioni, e co' pregiudizj di educazione e di autorità, in cui spesso spesso urta per non avere chi a tempo il freni. Svolgete per poco la storia delle Religioni affidate al lume naturale della ragione, e troverete che si disse lecito quando la vendetta, quando l'omicidio, il furto, l'adulterio, e quando cento e mille altre stravaganze.

1. Veritas de Deo per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum homini proveniret: a cujus tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quas in Deo est. 1. P. q. 1. art. 1.

339. Dunque un sistema di Religione mediante la ragione potrebb' essere rinvenuto da pochi, dopo lungo tempo, e con moltissimi errori. Or la Religione dice interesse di tutti; e perciò tutti la debbono conoscere: dice interesse pressante di tutti; e perciò tutti debbono subito conoscerla; dice interesse unico di tutti; e perciò tutti debbono conoscere la vera Religione. Dunque l'umana ragione è insufficientissima nelle cose di religione; quale insufficienza non presentando una religione perfetta a Dio, si vede chiaro che la Religione naturale per se stessa è insufficiente a dare a Dio un vero culto, ed all'uomo la vera felicità. L'è questa una verità conosciuta dagli stessi che cercano portare alle stelle la naturale religione affine di deviare l'uomo dal suo nobilissimo fine. Infatti ecco come parla il Sig. Rousseau, di cui i contrari non potranno giammai dubitare, dopo aver consultati i Filosofi: « quali a preferenza di ogni altro avrebbero potuto riuscire nel proposto impegno, e pure ei li trovò, *« Che credevano saper tutto, ma nulla provocano, e che a vicenda si deffavano. . . . Concept che la insufficienza dello spirito umano è la prima causa di questa prodigiosa diversità di sentimenti, e che l'orgoglio è la seconda »*. Pare che niente di più preciso possa desiderarsi nella materia che ci riguarda.

340. Si arrotte che per aversi una completa Religione in mestieri la cognizione de' misteri; conoscere la natura divina, non che le proprietà divine, e queste tutte cose son troppo impervie alla umana ragione, e sappiamo quanti errori si sieno sparsi per la insufficienza della medesima. Per la qual cosa l'uomo vergerebbe in una continua perplessità ed incertezza, la quale lo renderebbe abbastanza infelice se non avesse modo di subito uscirne. *« Tanto è lontano, diceva Cornelio Nipote riferito da Lattanzio, che io stimo la filosofia essere la maestra della vita, e la produttrice di una vita beata, che niuno abbia più bisogno di maestri di vivere, che molti di quei, i quali si versano in essa col disputare »*. Se dunque è

1 Tandem abest, ut ego magistram esse putem quas philosophiam, beatique vite effectricem, ut nulli magis opus sit magistris vivendi, quam plerisque, qui in ea disputando versantur.

tale la situazione della umana ragione, è da ripetersi con Platone: *Bisogna attendere che qualcuno venga ad istruirci della maniera, con cui dobbiamo comportarci verso gli Dei, e verso gli uomini.* Ed ecco indotta la necessità della rivelazione, con cui scorgiamo che Dio solo pel potere assoluto che è sul genere umano (29) può dare una Religione completa, in forza della quale egli l' uomo può dare a Dio un vero culto, ed egli stesso può conseguire la propria felicità.

341. La Rivelazione, infatti essendo un discorso di Dio, vuole essere un'azione, con cui Dio immediatamente, e per sé stesso manifesta all'uomo i suoi pensieri. Quando dunque Dio parla, l'uomo bisogna che consenta, alla parola di Dio, e come questa infinitamente supera l'umano intendimento, così l'uomo ove non giunga a penetrare i pensieri di Dio, non deve nè ributtarli, nè dubitarne; giacchè se Dio è che parla, Egli merita tutto il nostro rispetto, tutta la nostra umiliazione. Che Dio poi possa parlare, e che nel fatto abbia parlato, son queste verità, le quali si son dimostrate in Metafisica, e diffusamente sono esposte nella Teologia dogmatica, per cui volentieri qui le supponiamo come vere, onde non vi sia chi voglia rinfacciarci che noi la vogliamo fare da Teologi piuttosto che da Filosofi; mentre se il tempo ci consentisse non temeremmo le loro sferzate; giacchè i doveri naturali dell'uomo si ricavano non solo dalla natura dell'essere morale, ma ancora dalla natura dello stesso essere che opera in atto. Laonde tacciamo anche qui le tante opposizioni, che i miscredenti hanno opposto alla rivelazione: come sarebbe, che Dio non poteva parlare all'uomo, non doveva parlargli per suo onore, non doveva parlar misteri, ed altre molte stoltezze, che fanno stomaco anche col solo classificarle. Soltanto a conclusione pochi detti vogliamo seguire sulla gratitudine, che l'uomo deve a Dio.

342. Ella la rivelazione è necessaria all'uomo (340); l'umana ragione la faceva sperare stantechè Dio credè l'uomo non per perderlo, ma per fargli raggiungere il suo fine (24): Egli infine Dio non era astretto da alcun dovere di parlare all'uomo. Or ciò non ostante Dio espone i suoi pensieri all'uo-

mo, per cui egli l' uomo si rende certo della sua felicità; gli porge un' ammaestramento completo, con cui niente altro gli resta a desiderare in ordine al suo fine: qual dunque non debb' essere la riconoscenza per questo Dio? Diceva il grande Alessandro, che se un' uomo l' avesse ammaestrato, egli una riconoscenza gli avrebbe dato da figlio; e più che figlio. Or che non avrebbe detto, se l' ammaestramento l' avesse ricevuto da un Dio? Egli adunque Dio ammaestra l' uomo per bene tutto dell' uomo stesso, ed è dovere assoluto che questi fosse riconoscente col suo Dio; cioè lo riamasse, gli rendesse gratitudine per gratitudine, disimpegnasse i doveri tutti che lo assistono in ordine a questo Dio d' infinita gratitudine.

Eccoci intanto alla fine de' doveri teologici; doveri nascenti dall' indole stessa dell' uomo, e da cui niun' uomo può dispensarsene senza oltraggiare il suo Creatore, e distruggere la propria felicità. Questi doveri, che troviamo scritti a lettere cubitali nel nostro cuore, disimpegniamo in tutte le ore se vogliamo appagare le brame del nostro cuore; giacchè nel riconoscere il nostro Dio si ripone ogni nostra pace, il riposo de' nostri affetti, la fuga di ogni nostro male.

CAPITOLO V.

DE' DOVERI DELL' UOMO VERSO SÈ STESSO.

LEZIONE XXXI.

AMORE, E PERFEZIONE DI SÈ, CUI L'UOMO DEVE MIRARE.

§ 343. *Dal principio della felicità emergono i doveri di proprio interesse — genuina idea dell'amor proprio, Dio vuole che l'uomo si ami sè — in che riponsi un tale amore — è necessario conoscere sè stesso, ed i simili — conoscere il proprio stato, il quale è interno, ed esterno — si ribatte un errore di Socrate con altri filosofi — falsa opinione di Einnecio, si confuta — si numerano i mancamenti ne' doveri all'ombra delle regole di collisione — dovere dell'uomo di perfezionarsi nella vita — dritti dell'uomo in ordine alla vita — abusi da evitarli nella conservazione della vita — l'uomo dev' evitare la morte per quanto gli è possibile — procurarsi la morte è contra natura — dar la vita per la felicità è secondo natura: si definisce il suicida.*

343. Dopo Dio l'uomo immediatamente incontra sè stesso (269); perlocchè dopo aver trattato de' doveri che l'uomo assiste verso Dio, è mestieri trattare de' doveri che l'uomo assiste verso sè stesso (270): quali doveri diconsi pure di proprio interesse, oppure Etici. Or questi doveri senza dubbio debbono emergere dal nostro stabilito principio delle leggi morali (156); dappoichè è egli il mezzo per cui l'uomo possa venire in cognizione delle obbligazioni, che il Creatore si compiacque addressargli (157). Infatti l'uomo per costauzione na-

turale desidera di esser felice a modo, che libero non è in tal desiderio, essendogli essenziale; in conseguenza il desiderio di felicità è immutabile nell'uomo stesso. Or se così va la cosa nell'uomo, egli deve far tutte quelle cose che lo conducano ad una tal felicità; ed insieme deve allontanare da sé tutte quelle cose, che lo rendono infelice. Da una tal legge fondamentale di natura si vede chiaro che l'uomo per ottenere la felicità in parola deve amare sé stesso: ond'è che s'egli vuol esser felice, deve voler bene a sé stesso, e giammai odiarsi. Ed ecco un primo dovere indispensabile ed essenziale all'uomo riguardante l'uomo stesso; dovere che immediatamente nasce dal principio di felicità; e com'è fecondo di moltissimi altri doveri; così è chiaro che tutt'i doveri di proprio interesse come da lor fonte scaturiscono dallo stabilito principio delle leggi morali, cioè la Felicità.

344. Se dunque l'uomo a sé stesso deve un'amore, che vuolsi chiamare Amor proprio (§. CXXXIX.), è dievol cosa significare la giusta idea di un tale amore. E per vero esso non è altro che un affetto merco cui l'uomo s'impugna per quanta più può a conservare ed accrescere le proprie perfezioni a fine di conseguire la propria felicità. Or come qui intendiamo parlare di un'amor proprio ordinato, il quale sempre è sottoposto alla legge; così facciam riflettere, ch'esso non è né ingiusto, né contrario alla Volontà divina. Esso infatti non è ingiusto; è l'effetto di un comando della legge di natura, la quale ordina all'uomo di conoscere le proprie perfezioni, e quindi custodirle; cioè importa amarle: non è contrario alla Volontà divina; dappoiché Dio vuole che l'uomo amasse sé stesso. Conciosiaché Egli à voluto che l'uomo fosse felice (187), e poiché si costituisce tale quantunque volte con indefessa cura custodisce le proprie perfezioni, e queste le mette a giustissimo traffico; perciò volendo Dio la felicità dell'uomo, comanda l'amor proprio all'uomo stesso. Per la qual cosa l'uomo viola un comandamento divino; allorché non si ama; cioè non conserva e non accresce la propria perfezione. Né questo amore pregiudica all'amore che si deve a Dio (292 e segg.); giacché Dio stesso lo comanda; e poi sempre quan-

tiensi sottoposto al sommo amore diretto a Dio, da cui piglia origine, ed a cui come al suo fonte si rivolge.

345. Dalle sparse nozioni dell'amor proprio, che l'uomo deve a sè stesso, ci è dato rilevare senz'alcuna difficoltà (§. CXL.), che l'uomo onde disimpegnasse appunto il dovere di amore per quindi soddisfare alla Volontà divina (344), deve sempre fare tutto quello, che mentre da una parte conserva la propria perfezione, dall'altra poi è capace di accrescere la stessa. Vuolsi, dire avendo sempre di mira il fine sublimissimo del Creatore cercasse per quanto più può smentovare i mali di quaggiù e viver felice; felicità che ottiensì per l'esercizio della virtù non in generale riguardata; sibbene nel particolare confacendosi alla vita dell'individuo nella sua classe considerato. Ecco in che ripossi il vero amor proprio, e che ci dà la vera idea della sua natura: osservanza della legge, acquisto di virtù, custodia delle individuali perfezioni, tendenza al bene universale di ordine morale, è quello che propriamente vuol significare l'amore, che l'uomo deve a sè stesso; amore nascente da volontà retta di bene operare, la quale edifica, non mai distrugge, essendo l'uomo creato per essere superiore alle cose di quaggiù. Errano quindi tutti coloro, che credano amar sè stessi veramente allorquando gratificano ad ogni lor piacere; ad ogni lor movimento, ad ogni loro sensualità. È questo vivere da Epicurei, nemici della legge di natura, distruttori del proprio essere.

346. Epperò l'uomo non potrà giammai amarsi se prima non venga a conoscere sè stesso, ond'è un principalissimo dovere riguardante ogni uomo quello di Conoscere sè stesso. Conciosiacchè l'amore nasce dal compiacimento della perfezione e della felicità (464), ed un tal compiacimento non può esistere se la perfezione e la felicità stessa non venga in cognizione dell'amante; perlocchè l'uomo conoscendo l'emporio delle sue perfezioni, il sublime fine cui è diretto, in somma conoscendo tutto sè stesso, i suoi moti, le sue tendenze, verrà spinto ad amarsi per modo che, tutto l'ammirabile tessuto che l'investe lo riempie di un compiacimento; che di repente gl'ingenera un'amore per sè stesso.

Ma qui vuoi! essere accorto l'uomo; giacchè gli è pur troppo difficile conoscersi; sendochè l'amor proprio facilmente si rende mascherato, per cui del continuo lo inganna facendo cambiare il genuino aspetto alle cose. Laonde lusingando gli nasconde le proprie miserie; gli fa difendere i vizi, e siffattamente lo porta a credere, ch'egli vivesse a norma della natura. È mestieri adunque, onde l'uomo non cada sotto i ceppi di questa mostruosa lusinga, che guardasse i suoi simili, i quali debbongli servire come uno specchio, in cui mirandosi al vivo scorge la sua immagine; perchè ravvisa in essi e la stessa natura, e le stesse proprietà essenziali. In conseguenza è dovere indispensabile dell'uomo; ed il primo tra i doveri etici, Conoscere gli altri a sè simili.

A tal modo l'uomo impegnato nella cognizione del suo simile verrà a conoscere sè stesso, e conoscendosi si ama con quell'amore che proprio si addice alla sua natura; amore che l'impegna sempre più a crescere nella perfezione, e nella felicità, onde raggiungere il bene universale di ordine. Impegniamoci adunque a conoscerci; giacchè un tale impegno forma un nostro interessante dovere, ed è causa per cui fossimo felici vivendo da buoni cittadini.

347. Poste queste cose, l'uomo per conoscere sè stesso è necessario che conoscesse il proprio stato (§. CXL.). Si dice stato dell'uomo la di lui considerazione, sotto date circostanze. Ora l'uomo può considerarsi e nello stato interno, e nello stato esterno. Il primo è la considerazione delle parti essenziali dell'uomo; cioè Anima e Corpo. Il secondo è la considerazione di tutte quelle cose; che hanno rapporto coll'uomo, ma che sono fuori dell'uomo stesso. Per la qual cosa pozie il dovere che l'uomo à di conoscere sè stesso (346), « *Conosci te stesso 1* », immediatamente sorgono gli altri doveri; cioè « *Conservi te stesso 2* », e « *Perfezioni te stesso 3* »; perlocchè l'uomo è obbligato a perfezionarsi in quel ch'è; cioè

1 *Nosce teipsum.*

2 *Serva teipsum.*

3 *Perfice teipsum.*

nell'anima nel corpo e nelle facoltà interiori, ossia Intelletto e Volontà: e deve perfezionarsi in quel che à; cioè conservarsi una buona fama, il comodo, acquistarsi una vera amicizia, ed altre cose di simil fatta. In una parola l'uomo deve considerarsi e perfezionarsi tanto nello stato interno, quanto nello stato esterno. Per la qual cosa a procedere con ordine in tutta la presente diceria, tratteremo prima de' doveri che riguardano la Mente, e quindi l'Intelletto e la Volontà; poi tratteremo de' doveri che riguardano il Corpo; infine dei doveri che riguardano lo Stato esterno dell'uomo.

348. Nella classificazione de' doveri etici abbiamo significata una parte, la quale s'interessa esclusivamente del corpo dell'uomo (347), e ciò industriosamente l'abbiamo fatto per ribeccare l'errore di Socrate con altri filosofi antichi, i quali negavano il corpo essere una parte essenziale dell'uomo; ma lo volevano uno stromento, di cui l'uomo si serviva per operare le sue azioni; come chiaramente rilevasi dal pensare di Simplicio: « *Che se l'uomo comanda al corpo, il corpo però non comanda a sé stesso; è noto che l'uomo non è corpo, per la stessa ragione neppure tutti e due presi insieme nel medesimo tempo* ¹ ». Come pure un'altra parte di doveri l'abbiamo riserbata a bella posta per lo Stato esterno dell'uomo (347), onde ribeccare l'errore degli stessi poc'auzi cennati, e di cui l'istesso Simplicio ce ne somministra una pruova irrefragabile quando dice: « *Colui che à cura del corpo, non à cura dell'uomo, nè di quelle cose che riguardano all'uomo; ma dell'istromento: colui poi che attende al denaro ed altri oggetti di simil natura non à cura nè dell'uomo, nè dell'istromento, ma di quelle cose che servono all'istromento* ² ». Con le quali Parole si vede che i cennati Filosofi antichi credevano le cose

¹ *Quod si homo corpori imperat, ipsum vero corpus sibi non imperat, hominem corpus non esse, constat ac ne utrumque quidem simul, eadem de causa.* In proem. comment. ad Epictet. p. 6.

² *Qui corpus curat, non hominem, nec ea quae sunt hominis, curat, sed instrumentum, qui vero pecunias, et id genus aliis rebus studet, nec hominem curat, nec hominis instrumentum, sed aequas ipsi instrumento serviunt.* In proem. comment. ad Epictet. p. 6.

esterne, le quali costituiscono lo stato esterno dell'uomo (347), non aver relazione alcuna coll' uomo stesso. Noi però non intendiamo qui istituire una confutazione contra questi gravi errori, pensando il contrario giustamente colla universalità; ma soltanto di volo diciamo, che il corpo è parte essenziale dell'uomo, come ci viene indicato dal commercio strettissimo che passa tra le due eterogenee sostanze, siccome diffusamente fu dimostrato in *Metafisica*, a tacere i tanti argomenti che ci confermano nel retto pensare. Le cose poi esterne hanno relazione coll' uomo stesso pel duplice motivo; sì perchè il corpo non essendo stromento, ma parte essenziale dell' uomo, servono all' uomo stesso; sì perchè l' uomo sarebbe infelice nella sua vita se non avesse immediata relazione colle cose esterne, le quali nel fatto soccorrono alle necessità di lui. Ma insistere di vantaggio su tali cose par venisse mena la dignità di un vero Filosofo; perciocchè è uopo averle per certe, ed investigarne i doveri per le rispettive perfezioni.

349. Prima però di venire al particolare dettaglio di questi doveri tutti (347) giova conoscere, che l' uomo (§. CXLII.) deve tutti adempire i prelodati doveri per modo che, non deve intralasciarne l' adempimento di un solo. Ma spesse fiate avviene ch' egli rattrovasi in tali circostanze, che per adempire certi doveri è costretto intralasciarne altri; stantechè i doveri medesimi vengono tra loro in collisione. Ora in tale stato è necessario, ch' ei preferisca il dovere più importante a quello, ch' è meno importante. Tutto sta poi nella collisione scorgere qual sia il più importante dovere.

Il ch. Einneccio vuole che quando vengono in collisione i doveri dello spirito con quelli del corpo, debbonsi preferire quelli dello spirito, il quale è più nobile del corpo. Ad una tale proposizione in niuna maniera sappiamo acquietarci, come quella che così in generale enunciata apparisce bastevolmente falsa. Conciosiachè la perfezione dello spirito si à colle virtù intellettuali, quella poi del corpo colle virtù morali, e queste senza dubbio sono a preferirsi a quelle nella collisione. Così se per apprendere lo studio di filosofia non potessi esercitarmi nella divozione, avrei a preferire la divozione allo studio

filosofico. Sibbene in più di un caso i doveri dello spirito debbonsi preferire a quelli del corpo, come l'uso e la sperienza ci potranno far osservare. Infatti se viene in collisione la perfezione della volontà colla perfezione della vita, si deve preferire la prima alla seconda; perchè la prima riguarda i doveri verso Dio, e l'uomo quanto è, e quanto à, tutto l'ha ricevuto da Dio medesimo, e l'ha ricevuto in ordine al fine pel quale è stato creato.

Venendo poi in collisione la perfezione della volontà colla perfezione dell'intelletto, è da preferirsi la perfezione della volontà; perchè riguarda i doveri verso Dio. Come pure nella collisione la perfezione della volontà deve preferirsi alle sostanze per la ragione poc' anzi addotta; in forza della quale si dirà pure lo stesso in ordine alla stima ed alle commodità.

350. Esposte intanto in generale le regole di collisione tanto necessarie pel retto disimpegno de' propri doveri, non sarà difficile anche in generale scorgere i mancamenti, che soglionsi commettere contra la legge di natura. Imperciocchè se casi vi esistono, ne' quali la perfezione dello spirito debba preferirsi a quella del corpo (349), non direte voi che si pecca contra la legge di natura quantunque volte tutta la cura si spende pel corpo, e quella dello spirito si pone all'ontutto in dimenticanza? Tal sarebbe quel negoziatore il quale tutto intento ai traffichi per aumentar ricchezze, per niente pensa a porre lo spirito nell'importante disbrigo de' doveri che l'assistono. Dite pure lo stesso di quelli, che quali Epicurei vivendo par che in capo non avessero altro pensiero se non quello d'ingrassare il proprio corpo, e menano i loro giorni come se uno spirito non li reggesse. Al contrario darsi tutto alla coltura dello spirito, e trascurare il corpo, è pure un peccato che non si vuol perdonato; giacchè come lo spirito a perfezionare, così pure il corpo a conservare, ci sono stati donati dall'Autore della natura. Solo quegli bene agisce, che non trascurando il corpo ama daddovero il proprio spirito.

Chi rattemprò l'utile col doles. . .
. vinse il partito 1.

A raccorre tutto in breve, si deve sempre congiungere il più nobile col meno nobile, la coltura dello spirito con quella del corpo, salve le eccezioni che potrebbero aver luogo, e di cui a volo sopra menzionammo (349). A tal guisa merita tutta la lode colui che dedito allo studio della teologia, perchè scorge superargli del tempo, in cui possa acquistare altre cognizioni utili allo stesso studio teologico, si dà premura far tesoro delle stesse, e così congiunge il necessario al meno necessario. Ma ciò basta detto in generale, avendo ancora molto detto al proposito Wolffio 2, discendiamo volentieri a particolarizzare i doveri di proprio interesse giusta la segnata categoria (347), e dapprima segniamo i doveri, che riguardano tutto l'uomo.

351. Tutto l'uomo invero risulta dalla unione dell'anima e del corpo, onde (§. CXLIII.) dicesi uomo. Ora è un suo dovere quello di perfezionarsi, non che conservarsi in tutto ciò ch'è, ed in tutto ciò che à (347); conseguentemente deve conservarsi e perfezionarsi sì nello spirito, che nel corpo. Ma dalla unione dell'anima col corpo risulta la vita; è perciò un dovere dell'uomo quello di perfezionare la sua vita; cioè mantenere intatta per quanto più può la cennata unione. E poichè la integrità di essa porta con sè l'allungamento della vita, facilmente si scorge il gran dovere che à l'uomo verso sè stesso di prolungare la sua vita per quanto gli è dato. Per la qual cosa lo spirito della legge di natura tendendo a rendere l'uomo felice, non gli offrirà siffatta felicità se non a condizione che ei fosse tutto intento a conservarsi ne' suoi giorni; e quindi l'impegno di vivere per quanto più si può, è un impegno consentaneo non solo alla legge di natura, ma ancora dalla stessa precettato; giacchè è un'impegno che immediatamente

1 *Omne tudit punctum, qui miscuit utile dulci.*

Horat. Art. Poet. v. 345.

2 Philos. mor. §. 225. seq.

nasce da quell' amore , che l' uomo secondo natura deve a sé stesso (344).

352. Epperò chi à un dovere insieme vanta un dritto su tutto quello, che porta il disimpegno del dovere medesimo, e ciò per la correlazione delle idee di dritto e di dovere (20). Se dunque l' uomo à il dovere di prolungare la sua vita per quanto più gli è dato (351), à pure il dritto su tutte quelle cose che tendono a conservare la vita medesima. Imperciocchè se tal dritto fosse negato all' uomo, troppo ingiusta sarebbe la legge morale, la quale in tal caso pretenderebbe l' impossibile dall' uomo ; ciocchè in niuna guisa può asserirsi stante la giustissima Volontà di Dio, donde piglia il suo principio la legge di natura (123). Perlocchè egli l' uomo può usare tutti quei mezzi che son più conducenti al miglioramento della vita, pel quale ottenga il prolungamento della stessa; e chiunque si opponga a tale dritto commette senza fallo una manifesta ingiustizia, e nel tempio della natura è altamente responsabile pel troneamento de' giorni accagionato al simile. Or siccome la vita si prolunga col cibo, colla bevanda, col vestito, col tetto, e con altre cose di simil fatta; così ogni uomo à dritto al cibo, alla bevanda, al vestito, al tetto, e così discorreta del resto: e giustamente l' uomo facendosi dritto a siffatte cose non dev' egli essere disturbato nell' esercizio de' suoi dritti, massime riguardanti la vita. Onde ne son venuti i vocaboli di barbaro, crudele, disumano, ed altro, allorquando ingiustamente si viola il dritto di vita che l' uomo essenzialmente possiede. La vita che à l' uomo è 'l più prezioso dono, che l' uomo stesso possasi godere in natura, e per conseguenza il più gran male che si possa fare all' uomo in natura stessa è l' ostacolare alla sua vita.

353. Se non che l' uomo tanto dritto vanta pel disimpegno del suo dovere, quanto è conducente al disimpegno medesimo di maniera che, il dippiù è illecito, e sarà moralmente impossibile (124). Se dunque l' uomo à dritto di conservare la sua vita per renderla al possibile lunga (352), tanto dritto possiede quanto si ricerca per ottenere la conservazione in parola. Perlocchè l' uomo non dovendo abusare del suo dritto deve

avere della moderazione nell'esercizio dello stesso; e qui adì deve aver sempre presenti l'età, il sesso, la condizione, i mezzi infine che dalla natura gli sono stati offerti. Donda risulta in primo luogo, ch'egli non deve ledere i dritti altrui per esercitare il proprio: ciocchè è contra natura, come sarà in appresso diffusamente sviluppato. Risulta in secondo luogo, che la retta ragione, e non già il capriccio, o la forza di fantasia, deve regolare il dritto in parola; altrimenti ci faremmo ogni cosa lecita, e tutto crederemmo tendere alla conservazione della nostra vita. Finalmente risulta in terzo luogo, che l'uomo vivendo in società deve uniformarsi alla gradazione della società medesima in ordine a'soci; perciocchè ne' mezzi di conservazione della vita quelli possono adoperarsi, che si confanno al grado che tiensi nella società; altrimenti il più rovinoso disordine verrebbe a desolare la società, la quale distrutta è distrutto l'uomo stesso, come diremo in appresso. Quindi peccano contra la legge di natura tutti quelli, che sotto pretesto di conservare ed allungare la vita, spendono più del loro grado e delle loro forze, ed a tal modo cercano secretamente di alimentare il fasto, la vanagloria, l'orgoglio. La legge di natura è schietta, per cui non ammette alcun furbo violatore della stessa.

354. Ci abbiamo intanto che ogni legge precettiva contiene in sè la proibitiva dell'opposto (124). Or la legge che dice all'uomo conservare la sua vita è una legge precettiva (347); dunque deve contenere la sua proibitiva dell'opposto. Ed una tal legge proibitiva si è appunto di non fare tutto quello, che può smenovare, oppure distruggere la vita; e come la vita cessa colla morte, così l'uomo deve fare quanto più può per evitare la morte, che forma la sua distruzione.

È poi la Morte la disunione dell'anima dal corpo: ed abbenchè dopo morte l'anima seguitasse a vivere; pare non più reggendo il corpo non si avrà quello che dicesi Uomo. Per la qual cosa come la vita in natura è per l'uomo il più prezioso dono (352); così la morte è 'l maggior male che l'uomo possa sostenere in natura. Sbagliava quindi Metastasio, quando accennando alla forza delle passioni ebbe a cantare:

*Non è ver che sia la morte
 Il peggior di tutt' i mali ;
 È un sollievo de' mortali
 Che son stanchi di soffrir.*

355. Donde emerge, che l'uomo à il dovere di allontanare da sè la morte nel possibil modo che può; e per conseguenza peccano contra la legge di natura tutti coloro i quali usano cose nocive alla vita, abbreviandola o distruggendola indirettamente; e molto più ancora quelli che direttamente si procurano la morte per qualunque sia il loro motivo, il quale sarà sempre ingiusto all'ombra della natura. Falso dunque, falsissimo era il dovere ch' Egesia voleva indossare agli uomini di procurarsi la morte colle loro proprie mani, e nemico implacabile della umanità a chiare note si fè vedere quando pe'suoi seducenti argomenti indusse moltissimi a gittarsi capricciosamente nel mare e morire ¹. Era una sua pazzia quella di mostrare pesante la vita, dolce e piacevole la morte; qualora la vita per qualunque travaglio possa sopraccaricarsi, è sempre raddolcita da quella grande speranza di dovere alfin incontrare una felicità, la quale non sarà giammai per mancare: onde ad Egesia, e con lui a tutt' i forsennati, che violentemente si troncano i giorni, sta bene ripetuto:

Non esser d'uomo saggio, anche se lo giurasse il folle Oreste ².

356. Vuolsi però qui avvertire, che come l'uomo tutto quello che à, l' à ricevuto in ordine al fine propostosi dal Creatore (24); così egli è tenuto a sacrificare ogni cosa in ordine al fine medesimo. Laonde se la vita è data in ordine al fine, in tal caso di collisione è ben sacrificata, e la morte anziché essere un male, è un vero bene. Imperciocchè nella collisione di due beni è sempre il maggiore da preferirsi al minore, e questi in faccia al bene maggiore è piuttosto da dirsi male

¹ Cic. Tusc. Quest. 1. 34. Valer. Max. 8. 9.

² *Non sani esse hominis, non sanus juret Orestes.*

che bene. Quindi è che i martiri non prodigalizzavano la vita, ma della vita facevano il maggiore degli acquisti, quando la davano pel fine di entrare a parte di quella felicità, ch'è scopo della legge di natura; perciocchè essi sostenendo i più atroci tormenti, e la morte stessa venivano ad operare secondo natura. E l'Apostolo stesso, il quale per associarsi al suo divino maestro si desiderava la morte, per niente agiva contra natura, stante la fermissima speranza di eterna felicità, da cui era sostenuto. Allora la vita è malamente data quando è contra il fine della legge, la quale perchè vuole la conservazione e quindi la felicità dell'uomo, e non già la distruzione e quindi la infelicità dello stesso, benedice quelle azioni le quali tendendo colla privazione della vita a rendere l'uomo possessore della eterna felicità; danno all'uomo stesso la vera vita. In conseguenza mentre il martire, di cui poc'anzi era discorso, bene agisce meritando il premio della legge; malamente agisce poi colui che violentemente e non in ordine al fine si priva della vita, e per cui merita i più severi castighi della legge medesima.

Or colui che per capriccio si toglie la vita dandosi in preda della morte vuoi chiamare Suicida, il quale pel dimostrato è un torbolenuto violatore della legge di natura. Ma la ingiustizia del suicidio è mestieri che fosse da noi esposta con tutta quella precisione che merita una materia sì interessante, attes' i tanti difensori che lo vorrebbero inculcato dalla natura stessa; per cui la riserviamo per intiero nella lezione vegnente, onde avessimo tutto l'agio di mostrarne la deformità.

LEZIONE XXXII.

QUISTIONE SUL SUICIDIO.

§ 357. *Motivo, donde parte il favore pel suicidio — il suicida è l'uomo ingiusto — il suicidio è proibito dalla legge di natura, prima ragione — seconda ragione — terza ragione — quarta ragione — quinta ragione — sesta ed ultima ragione — prima obbiezione e sua risposta — seconda obbiezione e sua risposta — tre casi di morte non sono suicidio — se 'l'condannato a morte possa uccidere se stesso — è suicida pur anche chi pone mezzi onde si abbrevia la vita — questi non apprezzano il gran beneficio della vita.*

357. Una stessa natura regnando in tutti gli uomini vi dovrebbe essere senza dubbio gli stessi sentimenti in tutti di maniera, che quello è obbrobrioso e di terrore in uno, l'istessa impressione dovrebbe produrre nel resto degli uomini. Eppure la faccenda va tutt'altramente; qualora c'è dato osservare quello in uno reca diletto, nell'altro produce lo più nojoso fastidio, e l'obbrobrio, il vituperio, la deformità infine per questi, reca onore, lode, bellezza per quelli. Né a rintracciar la causa di tanta diversità di opinioni ci riesce difficile colpire il segno quantunque volte si accagiona il tumulto delle passioni, che combattono la ragione, e vogliono dominarla. Se tutti gli uomini fossero spogli delle seducenti passioni, che deviano dal retto sentiere e deturpano la natura, e si facessero ugualmente governare dalla rettitudine del raziocinio, tutti la sentirebbero nell'istessa guisa, e quello che di natura sua è vituperevole, da tutti gli uomini sarebbe vituperato; giacchè una è come la natura, così pare la legge che governa questa natura medesima. E di qui nasce la difesa da certi prodotta a vantaggio del suicidio, la quale incontrando le più forti difficoltà per parte dei veri pensatori, che soli si voglio-

no custodire la in temerata legge di natura, à prodotta la tanto celebre quistione in Dritto di Natura, tutta rannodandosi in questa semplice inchiesta: « *È egli lecito per dritto di natura il Suicidio?* » Volerlo negare è lo stesso che rendersi schiavo del più vergognoso capriccio, cui obbligandoci la natura a resistere, ci facciamo un dovere quanto indispensabile, altrettanto sacro nel richiamare i traviati sul cammino della giustizia mostrando a' Suicidi il gran torto ch'essi commettono nell'impiegare la mano a propria distruzione, qualora gli fu dato per propria conservazione.

338. E per metterci sul cammino del vero niente è più chiaro a dimostrare quanto la maniera indoverosa, con cui il suicida agisce contra sè stesso (§ CXLIV.) Ogni suicidio, diceva Platone, è una ingiuria al Legislatore della natura: ed a rinvangarne il perchè c'è dato riflettere, che nel caso di suicidio l'uomo si rende padrone di quella vita, di cui il solo Legislatore della natura ne vanta un' assoluto dominio; perciocchè a torto dritto usurpà la giurisdizione dell'Autore della natura, per cui gli arreca la più atroce ingiuria. Ma con ciò che pretenderà l'uomo? Pretenderà la sua infelicità: e nel fatto si rende infelice; sì perchè privati del più bel dono naturale; sì perchè incontra i più severi gastighi dell'ordine morale. Perlocchè a buon dritto è egli un vile creandosi la propria infelicità per non prestar vassellaggio alla legge di natura ed esser felice. È una viltà, diceva Aristotile, il voler morire per non aver forza da sostenere il dolore, e la ignominia. Quindi avrebbero mostrato più coraggio un Catone, una Lucrezia, un Bruto, un Pomponio Attico, e cotati altri moltissimi col soffrire pazientemente, anzichè sì barbaramente trucidarsi. Con qual fronte poi l'apologista del suicidio il Sig. Rousseau nella sua nuova Eloisa si venga a porci nel più lusinghiero apparato la maggior barbarie che l'uomo possa usare contra sè stesso? Avrebbe dovuto alla fine sentire in sè stesso le voci di una troppo parlante natura; e le sentiva invero quando nella stessa cennata opera cadendo nella

più vergognosa contradizione piglia le armi contrarie e confuta le sue imposture. Ma ella si fa una troppa ridicola confutazione quantunque volte la perdona ad un Catone, ad un Bruto, ed altri. O l'uccidere sè stesso è un' intrinseco male per tutti, o per niuno: in ambidue casi niuno dev' essere assoluto, o niuno dev' esser condannato. A guardarci da ogni impostura, e seguendo le vere voci della natura, ci fa forza stabilire così la nostra proposizione.

PROPOSIZIONE.

OGNI SUICIDIO; COME COSA INTRINSECAMENTE MALA, OPPONENDOSI ALLA LEGGE DI NATURA, È ASSOLUTAMENTE PROIBITO.

359. Dim. La spietatezza non solo, ma anche il delitto che in sè contiene il suicidio a chiare note ci argomenta, che se fosse lecito, la più manifesta contradizione risulterebbe sì dalla parte del Creatore, che dalla parte della creatura ragionevole. E per principiare da Dio ci facciam lecito dimandare il fine pel quale Egli creò l'uomo fregiandolo di tanti sublimi doni; e certamente in risposta ci dovremo sentir dire, che Dio creò l'uomo a fine di manifestare la sua gloria accidentale, come diffusamente si è dimostrato in Teologia naturale. Or bene, il fine dell'uomo argomenta tendenza alla esistenza, ed ogni ripugnanza pone nella non esistenza; ch'è quanto dire, il Legislatore della natura vuole che l'uomo vivesse, che l'uomo continuasse a vivere, che l'uomo infine conservasse la sua vita; onde in terra avesse un promulgatore delle infinite sue perfezioni, un servo che fedelmente gli prestasse ossequio. Ponete adesso il suicidio permesso dalla legge di natura, sarebbe lo stesso che dire, Dio non vuole quaggiù un promulgatore, nè un servo. Dunque allora Dio sarebbe contraddittorio a sè stesso, ed avrebbe inutilmente creato l'uomo. Se queste cose senza nota di empietà possono dirsi di Dio, certo avranno la meglio i difensori del suicidio. Ma per dire queste cose di Dio, Ei non dovrebbe essere quello ch'è (282); nè l'uomo

dovrebbe godersi la ragione per raggiungere il fine del suo Creatore (291, e segg.). Epperò passiamo alla contraddizione che risulta da parte dell'uomo.

300. È una legge di natura, e legge fondamentale, che l'uomo amasse sè stesso (343, e segg.); amore che sel deve a vista di tante perfezioni, da cui è circondato. È poichè naturale è un tale amore nell'uomo, ne risulta ch'egli naturalmente abborre la distruzione e la morte di maniera che, in ogni uomo è essenziale il principio resistente la propria distruzione. Pel suicidio abbiamo ingenerato nell'uomo un'odio talmente mortale, che giunge a distruggere quella unione, da cui sorge l'uomo stesso. L'amore e l'odio son cose contrarie (162) che nello stesso stante non possono stare insieme, e massimamente nella stessa individuale natura. Avremo pertanto, che o l'amore è essenziale alla natura dell'uomo ed il suicidio è vizio; oppure sarà l'odio essenziale alla natura umana, ed il suicidio è una virtù. Or pel dimostrato. (343, e segg.) è essenziale alla natura umana l'amore di sè stesso; dunque il suicidio è un vizio infame cui ripugna la natura dell'uomo, come distruggente la stessa di lui natura. E non si sa che la legge di natura vuol proibito ogni vizio che peggiora l'uomo, massime alorchè tende a distruggerlo? È egli adunque il suicidio opposto alla legge di natura. Per la qual cosa l'uomo non à alcun dritto di togliersi la vita; ma deve dipendere ne'suoi giorni dalla volontà del suo Legislatore, il quale da Socrate nel suo Fedone vien paragonato ad un capitano, da cui dipende muovere dal suo posto la sentinella; giacchè dice: « *Noi siam qui posti dagli Dei quasi sentinelle* ».

361. Se non che è un dovere (311) dell'uomo di avere in Dio somma fiducia, abbandonandosi fra le braccia dell'infinita sua provvidenza per modo, che non debbe farsi schiacciare dai mali. Or che fa il suicida? Dispera della provvidenza divina, e si avvilito sotto il peso de' mali. A tal modo tronca quì in terra i disegni del Creatore che in lui avevano a compirsi; tronca il filo de' supremi decreti dell'Eterno che su lui avevano a svilupparsi; mette infine per viltà un'argine irremovibile a quei destini, che dovevano bearlo. E tutte siffatte

rose non dicono il più alto dovere di religione che l'uomo debbe al suo Dio? Insieme non direte la più alta violazione della legge di natura, a cui l'uomo si vuol soggetto, ed ubbidiente? Dopo tutto questo si ardirà dire uno sfogo, uno sgravamento, infine una felicità il suicidio, e non opposto alla legge di natura? O Dio esiste, e gli si deve una vera Religione (302); o il suicidio non sarà il più infame vizio opposto alla legge di natura. Ma come può aver luogo il secondo se il primo non può non esser vero? *Rettamente, o Cebete*, diceva Socrate nel suo Fedone, *parmi della esser noi in cura, e sotto il dominio de' numi: sembra a te pur così? A me pare*, disse Cebete. *Or se alcuno de' tuoi schiavi senza tuo ordine si uccidesse, non te l'avresti male? non ne faresti vendetta potendo? Certamente. Dunque non con minor ragione sembra detto, niuno doversi uccidere, finchè un nume non ve lo costringa, come oggi a me accade* ». Perlocchè avremo a conchiudere anche per questo capo essere una virtù, e non già una fortezza di animo, l'ammazzare sé stesso; giacchè trasgredisconsi i doveri più sacri della natura.

362. Ma la società stessa, di cui altrove sarà parola, reclama la vita dell'uomo. Conciosiachè ella è dritto a conservarsi, à dritto di usare dell'opera de' soci, infine à dritto di esercitare la giustizia vendicativa pe' delitti. Or pel suicidio si reca una ingiuria al dritto di conservazione; perchè se fosse lecito, presto o tardi verrebbero a sparire le umane società: si reca un danno al dritto di usare dell'opera socievole; perchè l'opera di ogni socio è fuori dubbio vantaggiosa alla società; lo sarà però più o meno attesa l'industria, la capacità, l'attitudine del socio medesimo: si espone infine a pericolo il dritto di vendicare i delitti; perchè in tal caso ogni socio per scampare la pena farebbe uso del proprio dritto uccidendosi, ed allora dove più la idea della virtù, su cui debba fondarsi tutta quanta ella è la gran mole della società? E siccome la società intiera non può non protestare contra siffatte violazioni, che attaccano la sua essenza: così non può non protestare contra il suicidio. Or la lagnanza della società è la lagnanza degl'individui sociali; e di questi la lagnanza,

è la stessa di quella della natura. È chiaro dunque che per la società la natura protesta contra il suicidio, e certamente non protesterebbe se non avesse tutta l'opposizione possibile al suicidio medesimo. Ci persuaderanno tutt'altro i difensori del suicidio, ma non potranno giammai giungere a covrire la insolenza che nel suicidio racchiudesi.

365. Importanto invitiamo i difensori del suicidio a rispondere, se fidano, a questo breve, ma stringente argomento. L'uomo è tenuto ad amare il suo simile come sè stesso per guisa, che non deve fargli il menomo male; dunque maggiormente è tenuto ad amare sè stesso come gli altri. Or l'amore di giustizia porta, che noi non uccidessimo gli altri a noi simili; dunque neppure dobbiamo uccidere noi stessi. E qui anticipatamente si avverta, che siccome l'amore di giustizia nasce da una espressa legge di natura; così il suicidio vien proibito per una espressa legge della stessa natura; giacchè ogni legge precettiva contiene la sua proibitiva dell'opposto (124); conseguentemente è la legge di natura quella, che protestando contra il suicidio, viene formalmente a proibirlo come quello, che direttamente si oppone a' suoi ordini. Per la qual cosa s'ingannava a partito Plinio allorquando diceva, che la natura non per altro ci apprestava i veleni, che per amore, affinché quando la vita addivenisse di peso si possa uscire quasi dormendo da essa. Ma noi senza troppo infastidirci nel confutare questa patentissima falsità di Plinio, crediamo averlo abbastanza ribeccato quando gli opponiamo le sue stesse parole. Imperciocchè interrogato una volta: *Chi è 'l più infelice?* francamente rispose: *Quello che si studia di esser troppo felice.* Dunque è infelicissimo colui che per via di veleni si uccide; perchè cerca di esser felice col lasciare il peso della vita; e per conseguenza se la natura per amore avesse apprestato i veleni all'uomo, allora per amore lo vorrebbe infelicissimo; e se tanto per amore che non farebbe per odio? Niente adunque di più assurdo del suicidio.

366. Finalmente si arroge la grave ingiuria che il suicidio arreca al Creatore col rendere frustraneo il suo nobilissimo fine; a cui chiama l'uomo; cioè la Felicità. Imperocchè non

v'è dubbio, che l'uomo debba agire a fine di conseguire la sua propria felicità (157), la quale ottiene mercè la osservanza della legge di natura. Or ogni suicida pel dimostrato agisce in opposizione alla legge di natura; dunque ogni suicida anzichè esser felice rinviene la sua propria infelicità. Ma il Creatore aveva dato l'essere al suicida per farlo rinvenire la sua propria felicità: il suicida dunque rende casso, e nullo il fine del suo Creatore; e per conseguenza il suicidio in nian modo può stare in accordo colla legge di natura. Si vergognerà intanto il divino Platone vedendosi caduto nella più menzognera contraddizione, quando scagliatosi contra il suicidio veniva poi a soggiungere, che l'uomo poteva togliersi la vita quando questa si rendeva insopportabile, standovi in tal caso un' espresso, o tacito consenso del Monarca dell' Universo.

365. Ma sentiamo che ci dicano in contrario i memoi del genere umano favorendo il Suicidio. Essi sulle prime ardiranno dirci il suicidio esser permesso dalla legge di natura; giacchè allorquando vengono in collisione due mali è dicevole eliggersi il minore a preferenza del maggiore. Or talune volte avviene che la vita per certi si rende tanto infelice ed insopportabile, che meglio è 'l morire che vivere, ed è minor male la morte che una vita infelice. Chi dunque non vede che la natura stessa insinna a togliersi la vita? Ma piano, rispondiamo agli avversari: quì vi bisognerebbe un maggior criterio per scernere, che il togliimento della vita in caso d' infelicità temporale è un male maggiore della stessa morte; dunque la natura in tal caso non può insinnarci il morire. E per dirmi il vero la vita è la esistenza che l'uomo possiede, la quale per certo secondo i metafisici è una identità essenziale; in conseguenza privandosi l'uomo della vita viene a dichiarare non necessaria la esistenza e privasi del maggior bene naturale, onde commette il maggior male. Oltrechè se l'uomo col privarsi della vita avesse tutto a terminare con lui, allora il suicidio sarebbe cosa indifferente, o per lo meno un male minore rispetto ad una vita infelice: ma quì è 'l panto; giacchè a non essere Epicurei dopo la morte ben altro vi resta per l'uomo, e come il suicidio è 'l maggior male; così

induce nell'ordine morale il maggior disturbo, il quale non potendosi equilibrare dall'uomo durerà sempre (252); conseguentemente l'uomo sarà sempre assoggettato alla pena del disturbo morale (253); perchè sempre si troverà nella impotenza di rimettere l'ordine morale. Come dunque il suicidio si potrà dire un male minore, e tale da preferirsi ad una vita infelice, se mena l'uomo ad una maggiore e sempre durevole infelicità? Sibiene meglio è vivere infelice, che morire; perchè alla fin fine è sempre un bene la vita, e bisogna saper vivere per non dire, che conviene all'uomo anticipare il fato per non essere infelice. La sola forza delle passioni saprà farci pensare in differente guisa (357); ed allora non è la natura, ma il capriccio quello, che insinua recarsi la morte colle stesse proprie mani.

366. Ma ripigliamo: O la vita è un beneficio, o è un peso: se beneficio, volentieri possiamo rinunciarci; se peso, possiamo sgravarcene. In ogni modo la natura affatto affatto si vieta toglierci la vita sempre che ci venga a genio. Sì, è vero che la vita è un beneficio, ma in ordine alla natura è legge, la quale vuole che sia da noi fedelmente custodita qual sacro inviolabile deposito. Or come non possiamo esentarci dalla legge di natura senza recare somma ingiuria all'Autore stesso della natura: così non possiamo rinunciare al beneficio della vita senza trasgredire le leggi più sacre del deposito, ed in conseguenza senza insultare il Legislatore medesimo della natura. In quanto poi la vita à i suoi pesi non debbe recar meraviglia di sorta alcuna; dappoichè se anche i Sovrani lasciano alle volte la vita a' rei con qualche peso, perchè non lo possa l'Autore della Natura? Il quale se talune volte ci affligge, oppur permette che fossimo angustiati quaggiù, il tutto dispone al maggior nostro bene, e ci converrà sempre ogni cosa pazientemente tollerare; sì perchè a tal modo si adempie la sua Volontà; sì perchè tempo verrà e non tardi che saprà benissimo cangiare il lutto in riso, le lagrime in gioia. Comunque però sia in essendo la vita un beneficio depositato nell'uomo, egli l'uomo in niuna guisa potrà abusarne; perciocchè gli è sempre vietato prodigalizzare questa vita per capriccio, per indolenza, od altra ingiusta causa.

367. Epperò tre casi di morte non si vogliono ridurre al suicidio, andando per essi diversamente la faccenda: 1. quelli che si uccidono perchè traviati di mente: 2. quelli che si offrono spontanei alla morte per impulso divino: 3. quelli che per praticare le austerità si riducono a morire. E principiano da' primi la legge di natura condanna la morte volontaria, non già quella che manca de' requisiti i quali costituiscono l'atto morale, e per cui può dirsi volontario (64). I traviati di mente, frenetici, furiosi, non incrudeliscono contra sè stessi volontariamente, ma per un' aberrazione della mente stessa; e perciò la morte che alle volte si danno non viene ad essi imputata. Nè in questi tali la natura concorre ad un atto così barbaro; giacchè ove fosse istinto, dovrebbe in tutti succedere l'istesso atto; ciocchè noi vediamo se non in molti pochi. Per quello riguarda i secondi, questi siccome agiscono per un' impulso ineffabile della grazia; così è Dio stesso qual padrone della vita che da essi richiede la vita stessa per manifestare sempre più la verità. Così abbiamo certi martiri, i quali senza esser perseguitati, spontaneamente corsero in braccia de' loro carnefici. Costoro son da dirsi piuttosto passivi nell'incontrare la morte anzichè attivi; e per conseguenza invece di riportar confusione dalla morte, ne riportarono le più belle lodi dal Dio della verità. In ordine a' terzi finalmente (lo ripetiamo in modo singolare a certi moralisti protestanti i quali si son beffati delle austerità, e delle penitenze) diciamo che il dovere di conservare la vita è sempre subordinato al gran dovere di conseguire il fine dell'ordine morale; perciocchè o le austerità sono smodate, o sono moderate: se le prime, e queste succedono ne' Santi per uno impulso straordinario della grazia, e quindi di essi va detto quel tutto, che poc' anzi dicevamo in ordine a' martiri: se le seconde, e queste anzichè distruggere la vita, vie più la conservano; qualora ammettano la sobrietà, la quale è di regime alla vita. E poichè non è del nostro istituto troppo dilungarci in tale materia, ci basterà dire in ultimo luogo, che oltre questi tre segnati casi eccezionali, ognun'altro che volontariamente si toglie la vita col' uccidersi o direttamente, o in-

direttamente , sarà egli un Suicida , e sapendo la malizia del suicidio violerà la legge di natura, per cui avrà da sperimentarne le più severe pene.

368. Soltanto qui potrebbesi muovere il seguente dubbio; se mai cioè colui , il quale essendo stato di già condannato a morte per delitti , possa prevenire la pena uccidendosi da sè stesso. Al quale dubbio sarà chiara per sè stessa la soluzione, quantunque volte si rifletta all' indubitato principio , che la vita è un beneficio depositato nell' uomo , del qual beneficio l' uomo non può disporre da sè stesso , ed a suo proprio talento. Per la qual cosa il dannato alla morte per delitti deve attendere la morte a vista delle sue colpe, e giammai gli sarà permesso togliersi la vita colle proprie mani senz' addivenire un suicida; dappoichè in faccia alla giustizia vendicativa la sua morte sarà giusta pel bene comune; ma in faccia alla infelicità , di cui egli si crede aggravato , è sempre ingiusta la sua morte , e produrrà un male morale , il quale per ogni conto deve sempre posporre ad ogni male fisico , che possa aggravare l' uomo. È egli il suicidio di tal natura , che mica può rinvenire colore , da cui possa nascondersi la propria infamia ; in conseguenza come un male di passione deve a tutta forza fuggirsi dall' uomo.

369. Da tutte le fin qui sparse idee in ordine al suicidio senza indugio c' è dato conchiudere (§. CXLV.) , che l' uomo deve fedelmente custodire tutto il suo essere per modo che , non deve porre la menoma causa di alterazione in tutto sè stesso : altrimenti innanzi al tribunale di natura sarà reo di tutto quel danno , che spontaneamente si accagiona, e per cui o con violenza , o con tardanza viene a produrgli la morte ; giacchè l' azione è sempre da imputarsi a colui che ne fu l' autore (204). Per la qual cosa non solo è suicida chi repentinamente si toglie la vita ; ma ancora quegli , che mette opera , donde si abbrevia la vita , violando a tal guisa quel geloso deposito , che l' Autore della natura gli affidò richiedendone il più stretto conto. Quindi peccano contra la legge di natura tutti quei che intemperanti abusano di cibo o di bevanda alterando il loro fisico a modo , che si espongono ai

più intollerabili mali. All' istesso modo ledono la legge di natura quelli, che si espongono a strabocchevoli fatiche da indebolire stravagantemente le forze come del corpo, così pure dello spirito: quelli che si danno in preda del lusso snervandosi da fanciulli senza badare alla gran dignità, ove è chiamato l'uomo: quelli che bestialmente si sfogano nella libidine senza più serbare quel pudore, che l'uomo discerne dal brutto: quelli che non curano la propria salute volendo stupidamente fare i spiriti forti: finalmente quelli, che si espongono a' pericoli senza esservi chiamati nè dalla necessità, nè dall'impiego; ma solo ad oggetto di far mostra ridicolissima di futile coraggio.

370. Questi cotali se ponessero mente al gran beneficio ch'è la vita, certo non l'abbrevierebbero a siffatto modo; nè a tanto furore giungerebbero di perdere infine loro stessi. La natura ci gratificò, e vuol' essere rispettata, e non vilipesa: la natura fondò in noi stessi un' alto suo dritto, ed il vuole intangibile: la natura infine ci assegnò il gran dovere di serbare intatta la vita, e c'è mestieri custodirla in tutt' i momenti della stessa. Quella vita adunque che rattrovasi nel nostro uso, questa cerchiamo di prolungare per quanto c'è fatto dritto, e non la deterioramo, se vogliamo gircene in seno del grande scopo dell'Autore della natura. Chiudiamo quindi i nostri orecchi a tutte le ciance de' falsi apologisti del suicidio; giacchè sono uomini immeritevoli di un tal nome, nemici della umanità, sprezzatori della legge di natura.

Tant' era a dirsi in ordine a' doveri che abbracciavano tutto l'uomo; e poichè l'uomo può riguardarsi sì nello stato interno, che nello stato esterno (347); perciò da noi separatamente deve riguardarsi la duplice perfezione, che all'uomo incumbe nello stato individuale che lo circonda. E principiando dal primo, com' esso abbraccia l'intelletto, la volontà, ed il corpo; così è forza che della relativa perfezione di cia cuno dettagliatamente ne segnassimo i doveri.

LEZIONE XXXIII.

DOVERI RIGUARDANTI LA PERFEZIONE DELLO STATO INTERNO DELL' UOMO.

§ 371. *Quali cose abbraccia lo stato interno dell' uomo — ch'è l' intelletto dell' uomo, e dove riponsi la sua perfezione — l' uomo deve perfezionare il suo intelletto — due cose lo perfezionano, — si sviluppa la prima — si sviluppa la seconda — per questa si propongono varî mezzi — questi mezzi non sono tutti per tutti — passaggio da' generali a' particolari doveri perfettivi l' intelletto — conoscere la propria vocazione — che cosa è la vocazione, la quale è differente negli uomini — elezione del proprio stato — contra i protestanti si mostra la sublimità dello stato religioso, prima ragione — seconda ragione — oggezione, e risposta — vantaggi socievoli dello stato religioso.*

371. Giunti al gran dovere, che l' uomo à di perfezionare sè stesso (347), ed in cui racchiudonsi tutt' i doveri di proprio interesse, fa mestieri porre alquanto più di riflessione nello sviluppo di esso; e poichè l' ampiezza dello stesso fa riuscire impossibile tutti in una volta menzionare i diversi oggetti cui mira, diverse trattazioni all' uopo è mestieri istituissimo. E sulle prime giova rammentare quello, che poco anzi da noi dicevasi in ordine all' uomo (347), ch' egli cioè poteva riguardarsi sì nello stato interno, che nello stato esterno; perciocchè è forza che l' uomo si perfezionasse sì nell' uno, che nell' altro. Or lo stato interno, si soggiungeva, abbracciava l' intelletto la volontà ed il corpo; dunque l' uomo à un triplice interessante dovere di perfezionare il suo intelletto, la sua volontà, infine il suo corpo. Ma come riuscire in questa a lui tanto necessaria perfezione, ecco quello che forma l' oggetto della presente lezione.

PERFEZIONE DELL'INTELLETTO.

372. E cominciando dal perfezionamento dell' intelletto (§. CXLVI.) non è fuori proposito esordire dalla sua definizione. Ed infatti egli l' intelletto è la modificazione dell' io pensante, ossia la facoltà dello spirito, con cui percepisce le cose, giudica, e ragiona delle stesse. Suo oggetto è 'l vero ed il bene, a tal che l' umano intelletto è fatto abitualmente per conoscere la verità, ed insieme conoscere il suo bene. Per la qual cosa tanto la verità, quanto la bontà delle cose a vicenda concorrono a renderlo sublime, non che perfezionarlo: e tanto più in ciò riescono, quanto più lucida è la verità, quanto più grande è 'l bene che si affaccia alla mente. Onde riesce chiaro, che la perfezione dell' intelletto si ripone nella cognizione del vero, e del bene. E come no, se l' intelletto è la facoltà propria, che il Creatore destinò nell' uomo pel conoscimento, e senza cui non molto dissimile sarebbe dal tronco, dalla pietra, dalla statua; ed il conoscimento si rende perfetto per quello solo, che in sè contiene qualche ragione di perfezionamento; cioèchè è 'l vero, è 'l bene, mentre ambidue porgono nella conoscenza qualche cosa di reale, e di positivo. Togliete dunque il vero, togliete il bene, e l' umano intelletto non avrà più come spaziarsi nella perfezione, ogni cosa verrà ad essergli nunzio fatale di sua ruina, il suo deterioramento a gran giornate produrrà le sue mostre.

373. Or l' uomo essendo tenuto a perfezionarsi in quello ch' è (347); val quanto dire, dovendo accrescere le proprie perfezioni, senza dubbio dovrà acquistare, conservare, ed accrescere la perfezione del proprio intelletto, come quello che forma una nobilissima sua proprietà. Siccome poi l' intelletto si perfeziona coll' acquisto sì del vero, che del bene (372): così è un dovere indispensabile dell' uomo stesso quello di avvezzare il proprio intelletto al discernimento del vero dal falso, e del bene dal male. A tal' effetto egli à ricevuto l' intelletto dal Creatore, acciò fosse capace di rintrac-

ciare l'ordine delle cose, onde poi potesse amare, e promuovere quest'ordine medesimo, e siffattamente soddisfare quegl' immutabili impulsi, cui la natura lo spinge (24). Se l'uomo possedendosi l'intelletto non fosse tenuto all'impegno dello stesso, si farebbe esistere la più mostruosa contraddizione, e l'intento del Creatore di bel genio si darebbe per frustraneo: ora il primo per sè stesso non può esistere; perchè l'impulso irresistibile di natura che in sè l'uomo sente non può nascondersi dall'uomo stesso: il secondo deve avere il suo effetto; perchè non v'è ventura nella mente infinita del Creatore. Dunque risulta dalla negazione delle due impossibili ipotesi, che sia tenuto l'uomo ad attendere alla perfezione del proprio intelletto.

374. E questa perfezione due cose importa per l'uomo, allontanare cioè tutto ciò che la impedisce, ed esercitare la mente a procacciarsela. Impediscono la perfezione dell'intelletto le passioni, i pregiudizi, l'alterazione della fantasia. E per vero quando arde il cuore, e ferve il sangue, non si veggono le cose che per traverso e sotto densissimo velo; in allora lo spirito a tutt'altro inteso fuorchè al suo bene non medita la propria nobiltà. Non minor forza hanno i pregiudizi ad ottenebrare la mente anzichè dischiavarla; giacchè l'animo convinto di una qualche cosa o per propria forza, o per l'altrui, riesce difficile disingannarlo senza un miracolo: e spesso spesso succede che vale più un pregiudizio in fatto di errore, che una lampantissima verità, in ordine ad un'animo affascinato, e stravolto. La fantasia del pari allorquando si rende sbrigliata, di repente piglia, come suol dirsi, luccioia per lanterna, e di quante ruine suol'esser madre fecondissima ognuno ben può ravvisarlo in sè stesso. Stanti dunque queste tre fatalissime origini dello imperfezionamento dell'intelletto, egli l'uomo, cui la legge di natura precettagli la perfezione dello stesso, deve a tutta possa ammorzare le passioni, distruggere i pregiudizi, regolare la fantasia. Per tal guisa dovrà sospendere ogni giudizio sotto la forza delle passioni, de' pregiudizi, della riscaldata immaginazione, ed attendere miglior tempo; oppure l'altrui avviso prudente dovrà essergli di sprono ad agire.

375. Ma non basta atterrare gli ostacoli che impediscono la perfezione dell' intelletto , è mestieri ancora che la mente serena si esercitasse , onde risaltarne la perfezione dell' intelletto (374). La quale siccome è riposta nella cognizione del vero e del bene (372) : così è dovere dell' uomo di tutto impegnarsi , onde acquistasse tale chiarezza di mente , ossia proprietà , che facilmente gli fosse dato distinguere il vero dal falso , il bene dal male in tutte le idee , che gli si affacciano alla mente ; oppure cerca rintracciare in una continuata serie di raziocini. Per la qual cosa l' esercizio del proprio intelletto mena al perfezionamento dell' intelletto medesimo ; e qui vuolsi intendere quell' esercizio , ch' è a seconda del fine del Creatore , per cui mal si appongono coloro , che credono esercitare il proprio intelletto con una continua serie di sofismi. Questi anzichè schiarire l' intelletto , vie più l' ottenebrano : simiglievolmente a colui che pretenderebbe guarire la propria ferita col sempre allargarla ; verrà punto che esacerbata produrrà cancrena , e quindi la morte. L' umano intelletto vuol essere esercitato con modi saggi e prudenti , non già ridicoli ; altrimenti il tempo perduto farà deplorare la propria ruina.

376. E siccome non sempre è dato all' uomo ristretto in sè stesso poter discernere con franchezza il bene dal male , il vero dal falso pel perfezionamento dell' intelletto (375) ; così è giuocoforza usasse tutti que' mezzi , i quali sono propri a manodurlo a tale discernimento. Or tali mezzi commodamente possono ridursi a tre ; istitutori , libri , esperienza , i quali uniti insieme ci danno tutto l' agio di conoscere le utili verità , i precetti tutti riguardanti sì il bene , che il male. Egli adunque l' uomo è in dovere pel perfezionamento del suo intelletto di ascoltare la viva voce de' maestri , i quali meglio degli altri sanno imprimere la verità , e coltivare l' intelletto degli addiscenti. Epperò in ciò fare sia canto l' uomo nello scegliere a maestri quelli che a pieno conosce esser probi , morigerati , scienziati ; e poi pendere dal loro labbro , loro porgendo tutto quel rispetto , che gli si deve come in luogo di secondi padri ; giacchè generano lo spirito nella sapienza. Inoltre l' uomo deve continuamente svolgere i libri , che sono

altrettanti maestri, ma morti; frequentemente deve averli per le mani; meditarli infine giorno e notte, onde attingere in essi il vero sapere, che mena alla vita. Per la qual cosa come non ogni cibo è adattato allo stomaco umano, così non ogni libro è capace ad istruirci nel verace sapere: vi sono de' pascoli velenosi, volea dire, de' perversi libri dati fuori dalla malizia, o corruzione degli uomini, non per addottrinare i simili; sibbene per deturparne la cognizione ed il costume, e questi si debbono fuggire peggio della serpe. Dobbiamo noi leggere e meditare per perfezionare il nostro intelletto, non già per deteriorarlo; ciocchè si pretende fare co' cattivi libri. Finalmente la esperienza è madre fecondissima delle verità e delle operazioni; questa rende l'uomo gran maestro nella vita, ed a questa fa mestieri l'uomo si associasse, onde formarsi un gran corredo e di verità, e di beni. Sia però la speranza sorretta dalla sana logica, onde non deviare dal propostoci fine: nè siamo tenaci nella stessa se non quando più volte sperimentato lo stesso ne abbiamo ottenuto la coavvinzione. Ecco come l'uomo può giungere facilmente alla cognizione del vero, e del bene, rendendosi accorto in tutte le sue azioni.

377. Epperò non tutti possono far uso de' mentovati mezzi per ingentilire il proprio intelletto (376), stante la posizione di lor condizione, la quale pone un' irrevocabile impedimento a conoscere tutto ciò ch'è utile. Come dirsi, a mè di esempio, ad un agricoltore che frequentasse i licei, svolgesse dei grossi volumi, attendesse alle umane faccende, se col sudore della increspata fronte appena giunge a procacciarsi il necessario per la esistenza? Sarebbe per un cotale richiedere l'impossibile, cui l'umana ragione mica vi consente. Pertanto sarà bastante per cotestoro apprendere quel tanto che sarà sommamente necessario per raggiungere l'intento del Creatore, e ciò solo per essi perfezionerà la facoltà di pensare, verificandosi ancora a parola quel sapere di sobrietà voluto dall'Apostolo, e che dice necessario ad ognuno: « *Contenga esser saggi, ma di essere moderatamente saggi* 1 ». Onde troppo bene diceva Sofocle: « *Il sapere è 'l mezzo più opportuno a conseguire la* 1 *Oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem.* Rom. 12. 3.

felicità 1 ». La cognizione del fine , a cui ci chiama il Creatore della natura , è l'unica cosa necessaria che dobbiamo sapere , tutto il resto poi è utile.

378. I doveri fin qui cennati relativamente alla perfezione dell' intelletto ben possono appellarsi doveri generali perfettivi dello stesso ; giacchè riguardano (§. CXLVII.) tutti gli uomini , i quali , niuno escluso , debbono ugualmente distimpegarli; stantechè si fondano sulla umana ragione, la quale com'è comune a tutti gli uomini, obbligano in pari tempo tutti gli uomini medesimi. Ma oltre di questi doveri generali , vi esistono ancora de' particolari , i quali obbligano certi determinati uomini, e non già tutti gli uomini ; dappoichè si fondano sulle forze del giudizio, dell' intelletto, e della memoria; quali cose variano a misura che variano gli uomini: ecco il perchè non tutto si può addire a tutti , ma a quei soli , cui convenendo simili circostanze , simili abitudini , convengono simili doveri. Ond' è che per certi dati uomini ben s'ha un genere certo di vita , che per altri male si starebbe; e come non tutti gli uomini sono diretti dal Creatore per la stessa via , così nasce la necessità di abbracciare differenti doveri per le differenti vie che restano a battersi da' differenti uomini, tutti poi convenendo nel gran fine inteso dal Creatore. Quindi a dischiudere questi particolari doveri nel sentiere della perfezione dell' intelletto fa uopo ci accingessimo.

379. Non v'ha dubbio, che ogni uomo deve coltivare il proprio intelletto (373), ed in tal coltura non deve intralasciare almeno quelle cose, che sono necessarie pel conseguimento del fine propostosi dal Creatore (377). Or certamente il Creatore non dirige gli uomini tutti al fine universale per l' istessa via (378), come apparisce dalla diversa indole , dalla diversa forza di pensare , da' diversi fini subordinati che statuisce su di essi : perlocchè è necessario che l' uomo per raggiungere il bene di ordine universale ponga mente al fine subordinato, cui lo chiama il Creatore ; e perciò attenda inoltre alla sua inclinazione , al suo ingegno. Queste considerazioni dicono la

1 *Sapere ad beatitudinem praecipuum est.* In *Antigone.* v. 1321.

più alta premura per parte dell'uomo individuale, onde si accorga a qual genere di vita, che dicesi stato, la divina Provvidenza lo chiami, e giusta lo stato possa occuparsi seriamente a perfezionare il proprio intelletto. Egli infatti un medico mal coltiverebbe il suo intelletto se anzichè approfondirsi nella medicina si occupasse tutto nella legale; giacchè lo stato, cui dalla Provvidenza è stato chiamato, è per l'appunto di esser medico, e non già avvocato. Risulta quindi, che ciascuno è obbligato ad esaminare la propria indole, le proprie forze dell'ingegno, il proprio particolar fine, onde addirsi in quella coltura d'intelletto, che ben si confà allo stato, cui è chiamato dal Creatore.

380. Or fare ciò importa conoscere la divina chiamata, ossia la propria Vocazione. È dunque la vocazione una volontà divina in ordine al genere di vita, che debbesi eliggere dall'uomo; volontà fattaci nota mediante le doti di animo e di corpo, che il Creatore compiacesi concedere all'uomo. Se dunque l'uomo è in dovere di esaminare le individuali prerogative che lo circondano (379), è fuori dubbio che à pure il dovere di conoscere la particolare sua vocazione. Conciosiachè l'esercizio dell'intelletto forma un'adequato dovere alloraquando tendendo al fine comune adopera i mezzi che manducano a questo fine: e siccome un mezzo necessario è la vocazione propria, questa trascurata, è trascurato del pari il fine comune; giacchè il fine non può ottenersi senza i mezzi tendenti allo stesso. Per la qual cosa il Creatore infondendo nella umanità uno stesso appetito di bene, non infuse in tutti gli uomini le stesse propensioni, l'istesso talento, le stesse forze: segno evidentissimo, che non volle gli uomini tutti all'istesso fine comune per gli stessi mezzi; ma qual provvido regolatore a ciascuno assegnò uno stato differente, onde nella varietà risultasse un'ordine maggiore, e tutti consentendo ai suoi giustissimi voleri giungessero al possesso della gran ricompensa promessa in dono alla ubbidienza. Perlocchè è dell'interesse dell'uomo applicarsi al discernimento della propria vocazione, di cui Persio seguendo i retti lumi della ragione ebbe a dire:

*Quanto alla patria dar ti sia concesso ,
 Quant' a parenti , ed in qual posto il Nume
 Nell' umana repubblica f' à messo ,
 Questo impara 1.*

331. Dal detto emerge, che conosciutasi dall' uomo la divina vocazione, non altro stato gli è mestieri scegliere, se non quello cui si accorge di essere stato chiamato, ed in questo a tutta possa deve cercare la propria perfezione dell' intelletto. Per la qual cosa peccano contra la legge di natura tutti coloro, che imprudentissimamente si affidano ad uno stato, in cui non sono chiamati; e massimamente se agiscono per vil compiacenza, od altre interessate mire, sprezzando a tal modo la santità insieme e la giustizia della divina Volontà. Non minor disprezzo commettono quelli, che s'intrudono in uno stato di cui mica non possono disimpegnare i doveri; l'è questo un tentare il Legislatore della natura, il quale per niente è tenuto a sorreggere questi sciagurati. E di quà provengono i tanti mali, cui alla giornata siamo costretti deplorare; mali che talmente ingigantiscono, che per forza tolgono ogni respiro alla vita. S' impegni ognuno nello stato destinatogli dalla natura, e se celibe o casato', se erudito o artigiano, se laico o religioso, ad altro non ponga mente che al fine ultimo che l'attende; giacchè ogni esercizio dell' intelletto è utile allorquando mira il bene di ordine universale.

332. Ma come nella distribuzione delle vocazioni abbiamo numerato anche lo stato religioso (331); così è mestieri intrattenerci alcun poco su lo stesso stante la soverchia rabbia de' protestanti, i quali non cessano di declamare contra di esso chiamandolo inutile, ozioso, di danno piuttosto alle umane società. E se le prime fa mestieri esaminarne la sublimità, la quale vuolsi indagare dalla nobile propensione al fine, che sorregge un contemplativo evangelico. Imperciocchè tanto più

1 *Quem te Deus esse
 Iussit, et humana qua parte locatus es in re,
 Disco.* Sat. 3. v. 71.

nobile è lo stato , quanto il mezzo più si avvicina al fine ; e soggiungerò franco , con quanta più sicurezza fa pervenire al fine ; poichè la perfezione dell' intelletto è dovere in faccia al necessario conseguimento del fine , l'esercizio del qual dovere mi dà l'adequatezza nella perfetta cognizione del fine e dei mezzi. Or ci dicano per vita loro i protestanti se mai la contemplazione allontana , o più avvicina a Dio , per poi dirci lo stato contemplativo inutile ed ozioso ? Contemplare la divinità è innanzi tempo un certo tale che possedere la divinità medesima , e lo stato del contemplativo è stato di un' anticipato possesso del fine universale. L'uomo deve scegliere quello, ove più conosce Dio chiamarlo (380) ; come dunque si vorrà sprezzare la vocazione di un contemplativo ? È odio dunque di Religione , e non già amore di verità , quello scagliarsi contra di un tale stato.

383. E poi non sarà mai ozioso quell' uomo , che segue i voleri dell'Eterno ; anzi sarà il maggiore operativo che possa immaginarsi. Conciosiachè la voloutà di Dio come sempre opera, non può non volere che l' azione, la quale nella contemplazione, massime della divinità, maggiormente spiega la sua energia , come quella ch' è diretta al miglior obbietto dell' intelletto. Tal' è nel fatto la occupazione dell' intelletto di un contemplativo evangelico, che vuoi per isdegno un' ozioso. Egli dato a miglior pensiero è tutto affaccendato del suo Creatore , e ne' suoi lumi si strugge, e nelle sue attrattive si sfoga a tal che dì e notte non lascia mai quel perfezionamento, a cui l' intelletto umano à dovere di tendere. Se infine il contemplativo evangelico vuoi un' ozioso per aver seguita la sua vocazione , e perchè non saranno tanti oziosi del pari gli avvocati che sudano nel foro , i magistrati che invecchiano sulle scranne , i soldati che gelano sul campo ? Se la seconda è una follia il pensarlo , perchè non lo è anche la prima ?

384. So che si risponderebbe non essere i contemplativi evangelici di alcun vantaggio alla società ; sibbene di danno , e di sciupamento. Ma qui il bene socievole vuoi riguardare soltanto nelle mire materiali , ciocchè è un' inganno , un' errore. Non so se faccia più danno che bene alla società quel

mercantante che in mezzo alle frodi, e spergieri, immette le più recondite merci, e cerca vantaggiare il commercio, di quello sen stia in casa sua, e morigerato produca l'esempio delle sue buone azioni. Il bene dunque socievole risulta più dalla morigeratezza de' costumi socievoli, che dall'affluenza de' beni materiali. Or nel caso, posta la ipotesi vera com'è verissima, risulta il contemplativo evangelico a meraviglia un cooperatore del bene socievole, e per conseguenza l'individuo abilissimo alla società. Egli infatti dedito al migliore operare d'intelletto (382, 383) gode il vero impero sul senso ribelle, e del continuo l'amore di virtù, base e fondamento di ogni società, infonde ne'gl' animi di ogni socio, che attentamente si fa a guardarlo. Perlocchè son da desiderarsi in mezzo alle umane società anzichè infuriare contra di essi. Ecco invero come parla, a conferma del vero, il dotto Taparelli ¹. *Se dalle cure della terra, dalle attrattive del senso, dagl' impeti della fantasia e delle passioni sottraendosi un giovine, dedichi a costo de' sacrificj più sensibili tutta la propria esistenza a ben comprendere, ed a ben regolare l'ordine di ogni sua azione all'unico termine, cui dee dirizzarla, chi sarà non dico il filosofo, ma l'uom ragionevole che osi biasimarne l'intento? Convieni o non aver idea della necessità ed importanza del fine, come il bruto; o calpestarne come furioso le leggi. E chi sono costoro che in tal guisa o istolidiscono o delirano? son quei dessi che non rifinano di esaltare a cielo il chimico che analizza un sale, l'erudito che svolge un codice, l'astroonomo che contempla una cometa . . . senza darsi forse la menoma briga di quell'ordine che nel mondo morale dee reggerne i passi e assicurarne la felicità! Ingegni sublimi che strapate alla natura i suoi veli e ne scoprite gli arcani, sia pur lode a' vostri studj, e tolga il cielo che io ve ne contenda il premio di meritata lode. Ma se è giusta a voi la corona pel sudor della fronte, quanto è indegno il contenderla a chi più onoratamente sudò, inteso a studj non che più sublimi per l'obbietto, più profittevoli pe' loro effetti allo spirito regolatore dell'uomo! Fin qui il Taparelli.*

¹ Par. 1. cap. 20. §. 264.

383. Che se anche al materiale della società si volesse considerare l'evangelico contemplativo, di volo saremmo costretti far marcare l'abbondanza ch'essi prestano agli altri e di ajuti corporali, e di limesine, e di pronte rinuncie di beni, e di cento e poi mille altri vantaggi che la brevità del tempo c'impone a tacere. Le loro largizioni se pongonsi a livello col resto degli altri soci appariranno a mille doppie maggiori a tal che se venisse genio istituire geometrica proporzione, di repente si avrebbe a sguardare la gran sproporzione che v'interecede. Cessino alfine una volta i clamori contra il chiosiro e la Religione, e le parole e gli scritti, insomma il tempo s'impieghi ad un miglior uso se non vuoi slogicare in mezzo alla più fitta luce.

Nè ci si rinfacci che allora tutti volerebbero a' chiosiri, e le società resterebbero deserte; giacchè sarebbe questa una falsa supposizione figlia della riscaldata fantasia, mentre ognuno deve seguire la propria vocazione, la quale non è la stessa in tutti (380). Ed ancorchè la stessa fosse in tutti, essendo tale la volontà del Creatore, chi sarebbe così ridicolo che osasse sindacarla? Perlocchè stando tutto il torto per parte de' contraddittori, ci basterà quanto fin qui segnammo intorno al primo passo di perfezione, che debbe rifulgere in ogni individuo.

LEZIONE XXXIV.

SIEGUONO GLI STESSI DOVERI PERFETTIVI
LO STATO INTERNO DELL' UOMO.

§ 386. *Qual' è l' ufficio della volontà — quale la sua tendenza — che cosa la perfeziona — regole, che l' uomo deve proporsi in questa perfezione — come regolarsi nella collisione — si continua — si confuta la falsa opinione, che vuole riportare la felicità ne' beni di quaggiù — si propongono i mezzi adatti al perfezionamento della volontà — si continua — pel corpo deve l' uomo conservare la vita — serbare la integrità del corpo — badare alla salute del corpo — mezzi per la salute del corpo — s' è lecito pigliare medicine preservative.*

386. Lo stato interno dell' uomo abbracciando l' intelletto , la volontà , ed il corpo (347), abbraccia un triplice ramo di doveri , come già notammo (371); perlocchè dopo aver parlato de' doveri riguardanti l' intelletto (Lez. XXXIII.), fa mestieri tosto soggiungere quelli spettanti la volontà ed il corpo.

PERFEZIONE DELLA VOLONTÀ'.

E cominciando dalla volontà , dessa appunto essendo quella che dà compimento all' atto (59), viene a rendere adeguato il disimpegno di ogni dovere nell' individuo procacciandogli quella felicità , che in terra lo rende contento , colassù lo bea nel torrente ineshausto del sommo Bene ; tutto insomma volge l' uomo al suo miglior essere tostochè batte il calle della virtù e della onestà non calpestando i dettami della sana , retta , e certa coscienza. Per la qual cosa a parlare giustamente della perfezione di questo essenziale attributo dell' uomo , bisogna muovere dalla natura della volontà sindacandone le tendenze , gli impulsi , le vie.

387. Ella infatti la volontà dell' uomo, anche giusta le cose antecedentemente notate (59 e seg.), è fatta pel bene, talchè essenzialmente ella è inclinata a scegliere tra più beni sempre l' ottimo in pratica, e per sua natura è inclinata a fuggire il male (§ CXLVIII.). E ciò è anche vero quando sè stessa dà in preda de' falsi piaceri, momentaneamente li crede beni, e come tali in apparenza crede preferirli a quei, che crede di minor conto a saziare sue brame: ma tostochè squarciasi il denso velo dell' inganno, le più amare doglie la occupano, i più duri pentimenti l' assaltano; segno certo che la natura della volontà umana è tale, che il bene ed il vero bene brama, ed il male à in sommo orrore. Questa natura della volontà spontanea si determina (61) dietro i lumi dell' intelletto, il quale fa solo le veci di accesa fiaccola nelle risoluzioni libere della volontà, a simiglianza di colui che risoluto cammina seco portando un fanale: onde si è dato luogo a quel verissimo detto, « *Niente è voluto se pria non è conosciuto* »¹; cioè la volontà non agisce senza i lumi dell' intelletto, mà questi lumi non determinano, o spingono la volontà ad agire; altrimenti verrebbe distrutta ogni sua libertà (63). L' intelletto adunque rappresentando buona o cattiva una tal quale cosa, la volontà inclinando al bene sgomentasi al male, e quindi quello volentieri eligge, questo a tutta possa fugge. Ecco le inclinazioni naturali, e le vie spontanee, che segue la volontà dell' uomo.

388. Or com' è perfettibile tutto ciò che seconda la retta natura mantenendone le inclinazioni, ed abbellendone le facoltà, non ci sarà difficile adesso conoscere quello che perfeziona la volontà. Ella infatti inclina al bene (387); dunque tutto ciò che à ragione di bene è alla portata di avvantaggiarla: ella rifugge il male (387); dunque tutto ciò che à ragione di male, imperfeziona la volontà. Donde chiaramente risulta che la perfezione della volontà è riposta nel desiderio insieme e godimento del bene, e nella fuga ed odio al male. Ti rappresenterà l' intelletto con distinzione essere la mortificazione una

¹ *Nil volitum nisi praeognitum.*

virtù, per cui tu possi raggiungere l'eterno fine, e t'induci a mortificarti; la mortificazione sarà un modo di perfezionare la tua volontà. Imperciocchè analizzando la natura della mortificazione di repente t'è dato conoscere ch'ella reprime i sensi, ed un giusto nobile servaggio viene a serbarsi alla ragione; perciocchè ravvisi la mortificazione secondare la natura della volontà, la quale vuole il bene, ed abborrisce il male.

389. Ma in cotesto perfezionamento di volontà v'è bisogno di molto accorgimento per parte dell'agente, onde deve avere più cose innanzi agli occhi. E primieramente come la volontà non agisce senza i lumi dell'intelletto (387); così bisogna aver tutta la cura nell'apprendere il bene, ed il male. Conciosiachè la volontà a perfezionarsi fa scelta de' beni reali che le vengono distintamente rappresentati dall'intelletto: come pure fugge i mali reali che dall'intelletto stesso le vengono distintamente rappresentati (386), per maniera che lo sbaglio della volontà è tutto dipendente dall'errore dell'intelletto: e viceversa trattandosi di verità. Per la qual cosa primo dovere dell'agente il quale à di mira la perfezione della sua volontà, si è quello di non contentarsi di una cognizione qualunque delle cose, ma di osservare attentamente quali cose sieno buone e conducenti al fine del Creatore; e quali cattive che allontanano dal detto fine; onde le prime proponesse alla volontà come degne di abbracciarsi, e le seconde come degne di fuggirsi. Ed è questa quella cognizione detta dai moralisti viva ed efficace; viva cioè in quanto piglia le cose nella giusta stima delle stesse; efficace in quanto son forti motivi a far determinare la volontà nelle sue operazioni. Con questa viva ed efficace cognizione del bene e del male si può avverare quel coscienzioso operare della umana volontà, la quale agendo in allora il bene, quello fa, ch'è vero bene, e fuggendo il male, quello non fa, ch'è un vero male; onde a meraviglia progredendo nella giustizia, e nella onestà, per niente devia da quel fine assegnatole dal Creatore.

390. Epperò i beni ed i mali spesso collidonsi (349); onde per non arrestare il corso al perfezionamento della volontà,

egli l' agente à un secondo dovere di saper fare la scelta tra essi , operando come l' industriosa ape che sempre il miele fa suo accattito malgrado varia fusse la natura de' fiori. Imperciocchè è fuori dubbio (349) , che nella collisione de' beni , il minore posto in faccia al maggiore risulta come un male , per cui il bene maggiore a preferenza del minore debb' eligersi. Del pari nella collisione de' mali , il minore essendo un bene trascurandosi il maggiore , vuol' essere a preferenza prescelto ; giacchè in tal caso esso udea a fruire un bene di maggior rilievo che ben si conduce a perfezionare la volontà. Staati tali cose sarà troppo codardo colui , che dovendo ovunque cercare il perfezionamento della propria volontà , si mostri contento di far qualunque il suo bene , e di fuggire qualunque sia il suo male. Piuttosto a far bene il suo dovere bisogna che attendesse al miglior de' beni reali che gli si affacciano alla mente , e questi gl' incumbe eliggere a preferenza di ogni altro bene ; giacchè la natura non richiede dall' uomo un perfezionamento qualunque di sua volontà , ma quello che più si addice al fine da conseguirsi. Perlocchè come stolto è da dirsi quel nocchiero , che potendo raggiungere il porto all'ombra de'benefici raggi del Sole, s'è contentato di raggiungerlo nel bujo della notte : così pure dovrà dirsi dell'operatore a vantaggio della volontà. Per simil ragione non basta all' agente fuggire qualunque sia il male che deteriora il sereno della volontà , ma quello a preferenza che ci raddoppia le corone , ci aumenta le vittorie. Concorrerà , a mo' di esempio , la perdita della vita , e la perdita della innocenza , ti sarà dovere lasciare la prima per serbare la seconda non potendosi insieme conservare l'una e l' altra ; giacchè la perdita della vita in tal caso ti rende partecipe di un bene maggiore , qual' è il possesso del sommo Bene.

391. Ed insistendo vie più sulla collisione de' beni , c' è dato rilevare un terzo dovere perfettivo della volontà ; cioè come tra' beni sempre l' ottimo deve scegliersi , così non essendovi bene maggiore del Bene sommo , ch' è Dio , nella collisione deve sempre l' agente , se vuol perfezionare la sua volontà , preferire Dio Bene sommo a qualunque altro siasi be-

ne. Imperciocchè oggetto della volontà è 'l bene (387), cui tendendo riceve la sua perfezione; in conseguenza quanto maggiore è 'l Bene, tanto maggiore è la perfezione che risulterà per parte della volontà: or come del bene sommo non può immaginarsi bene maggiore; così la volontà tendendo a Lui, non può desiderare, nè ottenere perfezione maggiore. Per la qual cosa correndo per l' uomo il dovere di perfezionarsi nella volontà per quel modo maggiore che gli è dato, non potrà meglio procacciarsi una tal perfezione che correndo sempre inverso il sommo Bene, preferendolo in ogni incontro a tutt' altro bene. In ciò pure refrigera quelle accese vampi, che gli bruciamo in cuore, ed agisce conseguentemente a seconda della sua natura, la quale non si vede paga, nè rattroua quiste, se non fissandosi in quell' eterno Sole di ogni bene, e di ogni casto piacere.

592. Donde c' è dato rilevare senz' alcun indugio quanto malamente si apponevano coloro, che volevano riporre la felicità umana ne' beni di quaggiù, e di cui altrove lungamente parlammo (24). Ella l' umana volontà se di temprà non divina, à l' istinto di tendere a Dio, ed in Lui solo appagare le brame, ed in Lui solo tenersi felice. I beni di quaggiù se avvolti in mille ambascie, se circondati da mille pene, e sol capaci di distrarre l' umana volontà dal suo sublime scopo, essi non son fatti per saziare la volontà. Saranno mezzi per cenderre a Dio; imperciò non potranno ottenere giammai la natura di fine, e di fine ultimo dell' uomo. Queste riflessioni mancate a tempo agli antichi filosofi morali, ed a più di uno de' moderni, fecero urtare in pessimi scogli elevate ingegni nelle cose filosofiche. I quali non sapendo determinare, e per meglio dire, non volendo determinare il vero fine dell' uomo, conoscevano per altro la necessità di determinarne alfine uno, e si mostrarono talmente discordanti tra loro, che S. Agostino numera più centinaia di fini ultimi stabiliti da filosofi. Quale stravaganza!! E l' istesso Platone tuttochè stimato divino miseramente naufragò in tale oceano, e non si sapendo dove affissarsi stimò riunire i beni tutti terreni, e nel loro possesso creare l' umana felicità, come ei

assicura Cicerone ¹. Ma quale stravaganza maggiore! Queste tutte opinioni non sostravano il perfezionamento della volontà, cui deve tutto di l'uomo attendere; sibbene la infelicità di lei: il vuole infinito dell'umano cuore anziché restare appiattato, più profondi scavava i suoi abissi. Grazie però sian sempre rese alla Filosofia illustrata dalla Religione, che accompagnando i naturali istinti della umana volontà, la collocò in quel seggio che ben le si conveniva, e mostrandole la veracità del sommo Bene, all'ombra di Lui cercò educarla, indirizzarla, infine metterla al più onorato riposo. Tonda dunque incessantemente l'uomo a perfezionare la propria volontà; ma non più dimentichi che a gran copia la rinviene quando cerca procacciarsela coll'acquisto del sommo Bene, il quale com'è l'principio di ogni brama della volontà; così pure ne dev'essere la fine ed il possesso.

393. Se non che come al fine non può giungersi senza l'addepramento de' mezzi; così l'uomo, avendo il gran fine di perfezionarsi nella volontà (387.), gli è pure mestieri mettere in opra tutti que' mezzi che troppo acconci mostransi per un tal conseguimento (§. CXLIX.). Or questi mezzi non saranno altri che, quegli stessi, i quali vengono prescritti dalla retta ragione di coloro, che si affaticano per ottenere la vera e permanente felicità. Avvegnaochè l'umana ragione, chiamata da Cino da Pistoja *Alta imperatrice*; e dal Petrarca *La reina che la parte divina tien di natura e 'n cima siede*, per tal modo ci fu donata dall'Autora della natura, acciò potessimo investigare tutto ciò, che han si addice alla naturale irresistibile tendenza del nostro cuore. E la retta ragione a quelli che bramano la perfezione della loro volontà sulle prime precetta di attendere alla riforma generale della propria vita: sterpare quindi tutto ciò che il costume imperverava, induce cattive abitudini, sequestra il bene od il progresso dello stesso: indurre perciò ogni buon seme di virtù, ed ogni mortigerezza di costumi. Quale riforma ottenutasi vasto campo si schiude all'uomo di badare alla perfezione della volontà, e

¹ *Quaest. Academ. 1. 6.*

cosiffattamente conseguire quel fine, cui il suo cuore tende, ed a cui l'Autore della natura creollo.

394. Conseguentemente deriva dalla proposta riforma, che egli l'uomo debb'essere tutto occupato nel tenere la sua volontà subordinata alla ragione; e per non far sì che la volontà da libera si rendesse moralmente serva (72), è giuoco forza domare l'impero delle passioni, le quali a seconda del lor costume pigliano sempre il bene apparente per bene reale, ed il male reale per male apparente; onde schiavo rendono l'uomo de' lor capricci, e delle lor catene. Per la qual cosa l'uomo occupato dalle passioni è nella impossibilità di formar dritto il suo giudizio, ma ogni cosa pigliando pel loro storto verso lo mettono nella necessità di non poter mai adempire al suo dovere. Or l'uomo che al dovere non corrisponde certamente è costituito fuori strada in ordine al suo fine, e questo è quel tanto che si pretendeva dalle passioni. Ma l'uomo che deve conseguire il suo fine, e per cui si occupa a riformare la sua vita (393), deve sul bel principio pigliarsela contra le passioni, cercarne la distruzione, mettersi nella serenità della mente, la quale in niuna maniera può stringere società colle passioni, che producono nell'uomo ogni male. Quindi è che l'uomo continuamente devesi impegnare ad estirpare i vizi in sè stesso, e farlo a buon tempo onde le passioni non si cangiassero in natura; giacchè se per poco si arresta, e non dà il colpo alla radice, egli è rovinato giusta i sensi di Papinio:

*Non allentar il freno
Quando ti bolle il core,
Che molto nel furore
Il tempo gioverà.
Che l'ira in ogni cosa
Sempre sarà dannosa
E poi pentir si fa! 1*

- 1 *Ne fraenos animo permittere calenti:
Da spatium, tenuisque moram, mala cuncta ministrat
Impetus. Stat. Thebaid. Lib. 10. v. 626.*

ciò adottando a spiega le belle parole di Seneca: « *La ragione stessa che deve tenere il freno, avrà vigore quando è sciolta dagli affetti. Se si mette d'accordo con quelli, e si guasta, non si può moderarli, mentre prima avrebbe potuto vincerli. Imperciocchè agitata una volta la mente, e scossa, rimane in servizio di chi la spinge* »¹.

Adunque se vogliamo perfezionare la nostra volontà inchiniamo la nostra vita a seconda del gran fine, cui ci chiama il Creatore; ed imperciò assoggettiamo alla ragione l'appetito nostro sensitivo, soggiogliamo gli affetti, e sul primo nascer reprimiamo ogni nostro vizio. Tant'era in ordine alla volontà, passiamo ora a riguardare il corpo.

PERFEZIONE DEL CORPO.

395. Tutt' i doveri, che riguardano la perfezione del Corpo (§ CL.) hanno un triplice oggetto; la vita cioè, la integrità, e la sanità dello stesso; perlocchè distintamente fa uopo discorrere di questa triplice sorta di doveri che l'uomo assistono per legge di natura.

E principiando dalla vita, l'uomo è tenuto a conservarsela per quanto più può mantenendo nel suo corpo tale armonia, che tutte le sue parti sieno capaci a produrre tutt' i movimenti sieno necessari, sieno spontanei; giacchè in questa mirabile simmetria è propriamente riposta dalla natura la perfezione del corpo. E poichè il corpo à urgente bisogno di un cibo e di una bevanda giornaliera; perciò a conservare la vita è dovere dell'uomo di mangiare e di bere ogni giorno. Ma di queste cose ne faccia quell'uso, che da esse ne risulti la vita, non già la distruzione della stessa; perlocchè al proposito Cicerone presentava un'ottima regola per non trasgredire il proprio dovere in una cosa molto pericolosa; cioè « *Mangiare, e bere tanto, che le forze si ristorino, non si op-*

¹ *Ratio ipsa, cui fraeno traduntur, tamdiu potens est, quamdiu ducta est ab affectibus. Si mixtus es illis, et inquinavit, non potest continere, quos submovere potuisset. Commota enim semel, et concussa mens et servit, a quo impellitur. De ira 1. 7.*

primano ¹ ». Quindi peccano contra la legge di natura tutti quelli che abusano di cibo , o di bevanda ; giacchè essi guastano la vita , non già la perfezionano co' loro eccessi. Badino cotestoro , che il Creatore non fece l' uomo pe' cibi e per le bevande ; ma siffatte cose per l' uomo, acciò ne usasse attese le bisogne della vita. Perciocchè non sarà fuori proposito qui porgere due ottimi avvisi, l' uno di S. Bernardo, e l' altro di S. Agostino, a tutti quelli che bramano la perfezione del proprio corpo, in quale può ledersi nel mangiare e nel bere. Egli infatti S. Bernardo diceva: « *Alsati da tavola con appetito* ² »; val quanto dire, a mantenere la vita, ed insieme prolungarla, fa uso de' cibi a tal modo, che sempre ti resti qualche altra cosa a desiderare. S. Agostino poi voleva che ognuno si alzasse dalla mensa come se potesse applicarsi a leggere, o scrivere. Ottimi avvisi son questi, ed è interesse di ognuno, che sente la giustizia della legge morale, fedelmente porli in pratica.

396. In riguardo poi alla integrità del corpo è dovere dell' uomo serbarlo tutto ed in ogni sua parte a quella foggia medesima, con cui l' Autore della natura ceo fece grazioso dono. Laonde non sarà mai lecito all' uomo mutilare il suo corpo, sfregiarlo, o indurvi imperfezione di sorta alcuna ; e di ciascuna imperfezione, sfregio, o mutilazione, dovrà renderne strettissimo conto al Legislatore della natura. Peccano quindi contra la legge di natura tutti quelli che maliziosamente, o per colposa negligenza, fan sì che i loro corpi restassero privi di qualche membro ; oppure subissero qualche imperfezione, qualunque si fosse la loro natura. In quelli poi, che per mancanza di sviluppo della ragione non possono per anco pretendere da loro stessi la perfezione del loro corpo, ogni imperfezione viene imputata a' loro genitori, cui incumbete tutto l' obbligo di fedelmente custodire i corpi dei loro figli, come a suo luogo diffusamente sarà sviluppato. Ci basterà per ora no-

¹ *Tantum cibi et potionis adhibendum, ut reficiantur vires, non opprimantur. In Cat. maj. cap. 11.*

² *Recede a tabula fame.*

tare, che i genitori non sono gli arbitri de' corpi de' loro figli; e per conseguenza debbono indefessamente badare alla loro nutrizione, conservazione, e progresso: cioè importa riguardare i corpi de' propri figliuoli come gli stessi corpi propri. A tal modo si viene da essi ad ovviare a quella catastrofe di mali, che sgraziatamente siamo costretti deplorare in certi infelici, che per empietà de' genitori sembrano esser nati per menare una stentata infelicissima vita.

507. Finalmente in quanto alla sanità del corpo è tenuto l'uomo a giammai infermare il corpo per sua colpa; e se per ventura cadesse nella malattia è tenuto con ogni possibil cura guarirlo nel maggiore possibil modo. Per la qual cosa peccano contra la legge di natura tutti quelli, che troppo esercitano il loro corpo trattandolo qual vile giumento per guisa, che lo fanno infermare. Ciò pertanto non impedisce che il corpo si mantenesse esercitato con proporzionate fatiche; giacchè è dell'interesse della buona salute che il corpo si rendesse sempre agile, e le sue forze si accrescessero per quanto è possibile. Vuolsi però aver sempre di mira la condizione e lo stato di ciascheduno a talchè non tutto è lecito, e quindi permesso a tutti; mentre tocchiamo con mani che la natura benigna con tutti, non a tutti poi concesse la stessa robustezza, la stessa forza, la stessa destrezza. Perciocchè altra essendo la gagliardia di forza nel facchino, altra nell'artigiano, altra nel militare, altra nell'uomo di lettere, altra in altri; si vede benissimo che non tutti possono adoperare il loro corpo per le stesse fatiche; ma ciascuno riflettendo al proprio stato, ed alla propria condizione, quelle fatiche imprendesse, quelle forze esercitasse, quel progresso infine di forze medesime disimpegnasse, che ben si addice alla propria vita per rendere e mantenere sempre agile il proprio corpo. E questa stessa discrezione di azioni, e di esercizio, vuolsi massimamente riguardare in ordine alla età per modo, che considerassimo non esserci lecito fare nella vecchiezza quello che ben si conveniva alla nostra giovanile età. Onde Cicerone parlando del vecchio attempato dice, ch'egli « *Non desidera le forze di un giovinetto; non altrimenti che il gio-*

vinetto non ne desidera quelle del toro, o dell'elefante ¹ » : e poco dopo confermando il fin qui da noi detto soggiunge: « *Devesi combattere come contro una malattia, così contro la vecchiezza. Si deve aver conto della salute, si deve far uso di moderati esercizi, mangiare e bere tanto che le forze si ristorino, non si opprimano* » ². Eppure poichè questa misura non vuolsi sempre serbare con sè stesso, c'è dato di continuo osservare i più tristi effetti in mezzo alla umanità. Ma vediamo infine con quali altri mezzi debbasi serbare la sanità del corpo.

398. Ella infatti si mantiene con un giusto e ragionevole riposo, per cui l'uomo è tenuto riparare col sonno la stanchezza delle membra. Più, la sanità del corpo si mantiene col proteggere il corpo medesimo dalle ingiurie dell'atmosfera; e quindi è tenuto l'uomo procurarsi il vestito, onde ricoprire la sua nudità colla decenza delle vestimenta; è tenuto ancora procurarsi un tetto, onde difendersi dalle ingiurie dell'aria. Dalle quali tutte cose emerge chiarissimo quanto male oprano quelli, che si privano del necessario riposo, oppure si danno a tale oziosità di sonno che quasi istupidiscono; quelli che maliziosamente si sudano o per altri ingannare, o per altri allettare facendo a tal modo vil mercato del loro corpo; quelli infine che vagabondi si rendono per eccesso delle loro passioni. Tutti costoro quai nemici del loro corpo avranno giustamente a pentirsi dello sprezzo indirito alla legge di natura, la quale vuole l'uomo felice subordinandolo alla ragione; non già infelice servendo al proprio capriccio.

399. Da ultimo per rapporto alla sanità del corpo potrebbesi dimandare se mai fosse lecito prendere medicine preservative? Si dicono preservative quelle medicine, che si prendono da colui ch'è sano di corpo, ma per timore di cadere in qualche infermità. Or queste medicine quando non v'è neces-

¹ *Non vires desiderat adolescentis, non plus, quam adolescens tauri aut elephantis.* Cat. maj. cap. 9.

² *Pugnandum tanquam contra morbum, sic contra senectutem. Habenda ratio valetudinis, utendum exercitationibus modicis, tantum cibi et potionis adhibendum, ut reficiantur vires, non opprimantur.* Ibid. Cap. 11.

sità, od altro ragionevol motivo, vengono proibite dalla legge di natura; dappoichè esse son proprie ad alterare il nostro fisico, conseguentemente a farci cadere in qualche malattia, la quale sempre siamo tenuti mantenere lontana dal nostro corpo.

Ecco quanto riguardava lo stato interno dell' uomo: ora fa mestieri esaminare lo stato esterno, di cui è parola qui appresso.

LEZIONE XXXV.

DOVERI RIGUARDANTI LA PERFEZIONE DELLO STATO ESTERNO DELL' UOMO.

§. 400. *Esistenza dello stato esterno dell' uomo, e quali cose lo compongono — che s' intende per comodo, cui l' uomo deve mirare. — patrimonio, facoltà, ed oggetti donde risultano — l' uomo deve procacciarsi un comodo — gli è lecito farsi ricco, ed in qual maniera — due vizi nella ricchezza, che l' uomo deve fuggire: si dice prima dell' avarizia — che cosa è la prodigalità; deve fuggirsi dall' uomo — la ricchezza deve conservarsi con prudenza — sulla limosina; la natura umana è limosiniera — la limosina deve accompagnarsi colla prudenza — la limosina appartiene alla legge precettiva — come debba intendersi il superfluo da darsi a' poveri — abominio all' ozio, causa della povertà — abominio al giuoco, scialacquo delle ricchezze.*

400. Le qualità individuali costituenti l' uomo son quelle, che a buon dritto ci danno lo stato interno dell' uomo (347). Or se l' uomo ci fosse possibile immaginarlo isolato in mezzo a' suoi; oppurg, ch' è quello che più cale, non avesse tali bisogni che di sovente avesse a far ricorso agli esseri posti fuori di sè, facilmente potrebbesi mandar buona la non esistenza di uno stato esterno dell' uomo stesso: stato se non es-

senziale all' uomo; pure di gran lunga a lui necessario in maniera, che senza esso al più presto dovrebbe far ritorno alla non esistenza, da cui sbucò per solo gratuito volere dell' Eterno Fattore. Mettiamoci un po' a sperimentare i fatti nostri, e di repente saremo convinti di quanto diciamo. Ecco il perchè dopo la trattazione dello stato interno è mestieri immediatamente far passaggio a quella dello stato esterno dell' uomo, di cui giova rammentare, ch' esso riposi in quelle tutte cose esistenti fuori l' uomo, ma che con lui hanno un facile rapporto (347). Or queste tutte cose costituenti lo stato esterno dell' uomo facilmente le possiamo ridurre a quattro; cioè Commodo, Stima, Fortuna, ed Amicizia; perciocchè di ciascuna distintamente teniamo un discorso proprio.

401. E dapprima viene il Commodo (§ CLI.). Per esso si intendono tutte quelle cose, le quali possono servire alla conservazione dell' uomo, all' agiatezza della sua vita, infine alla perfezione del suo stato. E siccome l' uomo è tenuto conservare, non che perfezionare sè stesso (344), ed il suo stato (349, e segg.): così è fuori dubbio obbligato procacciarsi quel comodo che necessario si rende per la consecuzione di siffatte cose. Infatti ogni fine suppone i mezzi senza cui frustraneo riesce. Egli l' uomo oppresso dalla povertà; val quanto dire, privo del necessario comodo, non può sostenere la sua vita, o al più non può procacciarsi quella specie di vitto che ben si confà colla sua complessione: come pure non può darsi una modula nella fatica, che possa proporzionarsi alle sue forze, ed alla sua complessione, non che al suo stato. Si arroge del pari che la mancanza del comodo rende ordinariamente sventato l' intelletto, mal costumata la volontà; onde si rende vero che ne' poveri la ignoranza fa terrore, la collavie de' vizi immette spavento: ogni cosa figlia genuina della mancanza de' mezzi almeno necessari per la conservazione, non che perfezionamento di sè stesso. Pertanto l' uomo, come antecedentemente in più luoghi è stato dimostrato, deve vivere allontanando da sè la morte, riguardare gelosamente la sua mente, aver pietà del suo corpo. E tutti siffatti doveri come potrà l' uomo disimpegarli senza mezzi, senza commo-

do? Sarà lo stesso che pretendere un fine senza l'adopramento de' mezzi. Se dunque i mezzi son necessari, egli l' uomo è tenuto a procacciarseli: ciocchè importa il dovere di badare al proprio comodo, acciò per la mancanza de' mezzi non riducasi a tale stato, che facilmente possa lasciare la sua vita.

402. Tutte le cose poi che costituiscono il comodo (401) vanno sotto il nome di Asse, oppure Patrimonio; quindi tanto è dire Commodo, quanto Asse o Patrimonio. Il quale si può costare di beni stabili che non possono altrove trasferirsi, come una casa, un territorio: o di beni mobili che possono altrove trasferirsi, come una libreria, un forziere: o di beni fungibili che si consumano coll' uso, come un paniere di frutta, un' agnello: o di beni infungibili che non si consumano coll' uso, come un fondo, una pietra. E le cose che costituiscono il patrimonio vanno dette ancora Facoltà, le quali se soverchiamente abbondano piace chiamarle Ricchezze. Or le cose costituenti Facoltà certe sono necessarie, certe utili, e certe voluttuose. Si dicono cose Necessarie quelle senza cui non si può vivere, come il cibo, il vestito, il tetto. Si dicono cose Utili quelle che servono a menare una vita più agiata, come la carrozza, il cavallo. Si dicono infine cose Voluttuose quelle che servono al godimento della vita e per prendersi piacere, come una villa, un' addobbato appartamento. Quegli che à le cose necessarie, utili, e voluttuose, si dice Ricco, e se abbonda nelle cennate cose vuolsi chiamare Straricco, Riccone. Quegli che à le cose necessarie ed utili, si dice Commodo. Quegli che à le sole cose necessarie, si dice Povero. Che se infine a qualcuno mancano pure le cose necessarie, si chiama Indigente, oppur Mendico.

403. Tai cose premesse come di preambulo a'doveri concernenti il comodo dell' uomo, non ci sarà difficile scendere alla cognizione degli stessi doveri. Ed infatti l' uomo deve procacciarsi un comodo (401) attesa la propria perfezione, cui sempre deve aspirare; dunque à egli un dovere indispensabile di procurarsi le cose necessarie utili e voluttuose (402); sibbene con quest' ordine che siegue. Dapprima debbesi procacciare le cose necessarie, poscia le utili, infine se gli rie-

se possibile anche le voluttuose, salvo però sempre ogni lavoro. Corcosiuchè, le cose necessarie servono la vita, le utili la rendono agiata, le voluttuose la presentano piacevole (402); e certamente l'uomo, pria di ogni altra cosa deve badare a mantenersi in vita, e poi a rendere la vita quanto più può aggradevole. In ciò fare deve sempre contenersi ne' limiti dei suoi doveri; e al quanto dire, non deve offendere il dritto altrui; e la giustizia deve sempre serbare in tutte le sue azioni per maniera, che i modi di procacciarsi il comodo debbono esser tutti modi onesti e giusti; giacchè debbono servire come tanti mezzi per giungere al gran fine del Creatore, il qual fine come poggia sulla giustizia, e sulla onestà attesa la santità infinita del Creatore medesimo; così del pari i mezzi debbono avere gli stessi fondamenti per parte della creatura ragionevole. Per la qual cosa, la sbagliamo a partito tutti coloro che attaccati alla terra par che non entrano altro pensiero che della sola terra, ed in conseguenza purchè comoda, e a dismisura commoda fosse la lor vita, si fanno lecito ogni mezzo per ingrassare a danno del simile.

404. Se dunque all'uomo è lecito con mezzi onesti e giusti procacciarsi le cose necessarie utili e voluttuose (403); gli sarà purè lecito farsi ricco. Epperò qui vuolsi avvertire, che la ricchezza non debbe servire qual fine; ma come un mezzo per giungere al fine; cioè alla felicità, e qui l'uomo anela; ciocchè sarà sviluppato da qui a poco dopo mostrata la legittimità della ricchezza. E per vero dove c'è giustizia di mezzi, ivi c'è giustizia di azioni: or quando si presenta all'uomo la occasione di farsi ricco per certi mezzi, che in niun guisa vengono proibiti dalla legge di natura, perchè debba dirsi cattiva, e quindi illecita l'azione? La legge di natura permette all'uomo di farsi ricco; perchè non proibisce l'agiatezza della vita: e dove non v'è proibizione della natura non standovi precetto, è fuori dubbio che à luogo la permissione. In niun modo adunque la ricchezza è illecita quantunque volte per vie giuste si perviene ad essa, e si fa servire come mezzo di pervenire alla naturale felicità dell'uomo.

405. Se non che due vizi vogliono lontani dal possesso della ricchezza non vietata dalla legge di natura; l'avarizia cioè, e la Prodigalità. E per quello si appartiene alla prima non può dubitarsi essere un vizio odiosissimo nelle umane società non solo, ma ancora distruttivo delle naturali brame che sorreggono l'umano cuore. Imperocchè l'avarò pone la sua felicità nelle ricchezze, e proponendosele qual suo unico fine, non v'è mezzo iniquo che si voglia, che non tenta porlo in opera a fine di arricchire. Perlocchè l'avarò non a motivo dell'agiatezza della vita cerca accumulare ricchezze; sibbene a motivo della stessa ricchezza, e sovente vittima della sua infelicità, c'è dato osservarlo spilorcio nelle stesse cose necessarie alla vita per non sconciare le sue sostanze. Insomma a farla breve l'avarò coi fatti mostra palesamente che ove trattasi di far bottino non v'esista virtù che possa rattenerlo, onde par che dica sempre: « *O cittadini, cittadini, prima dovete andare in cerca del danaro, e poi della virtù* »¹.

Quindi ognun ben vede quanto grave peccato contra la legge di natura sia l'avarizia; conciosiachè, come poc'anzi accennavamo (404), la cura di acquistare la ricchezza dev'essere soltanto per l'acquisto dell'agiatezza della vita; e quindi un mezzo, non già un fine a potervi giungere, onde disimpègnare tutti quei doveri che si appartengono all'uomo per conseguire il fine del Creatore. Ond'è che il Salvatore diceva: « *Se le ricchezze vi vengono in copia, non ponete in esse il cuor vostro* »²; val quanto dire, avere il cuore distaccato dalle ricchezze, le quali ci fanno deviare dal nostro fine allorquando si attirano il nostro affetto facendoci precipitare nell'avarizia.

406. Per quello poi si appartiene alla seconda, ella la Prodigalità consiste in un'imprudenterissimo scimpamento delle proprie sostanze a tal che senza ordine, senza scopo, senz'assennamento, si dilapidano le ricchezze. Siccome l'avarò pecca per difetto, il prodigo così pecca per eccesso. Ella la legge

¹ *O civis, civis, quaerenda pecunia primum,
Virtus post nummos.*

² *Divitias si affluant, nolite cor apponere.* Ps. 61. 10.

di natura ci ordina la conservazione non che la perfezione del proprio individuo, e come un mezzo c'è l'agiatezza della vita, cui giova moltissimo la ricchezza (404); così ci obbliga a serbare fedelmente quella ricchezza, che ci à fatto lecito acquistare, onde non ci costituissimo nella mendicizia, in cui a stento può attendersi al proprio perfezionamento. Per la qual cosa il dovere di conservare le ricchezze giustamente acquistate dice il più alto interesse per l'uomo, rimercitandogli il più sublime guiderdone che possa attendersi dal Legislatore della natura. Il quale santo e giusto essendo nelle sue sanzioni, tali pure vuole le creature ragionevoli nella obbedienza, di che son capaci a prestarla; perciocchè non andandogli a sangue la soverchia ricerca delle sostanze, neppure vuole lo sciupo delle stesse. E se a tanto ponessero mente gli uomini non saremmo costretti a mirar tutto giorno tanta mendicizia nelle umane società, la quale fa inorridire ogni buon pensatore scorgendo le tristi conseguenze, cui precipitosamente mena, ed il più delle volte con impossibilità di porvi rimedio.

407. Se non che il ricco non dev'esser così tenace nella conservazione delle ricchezze, che voglia alfine sprezzare la regola della più sana prudenza, di cui altrove parliamo (175). Imperciocchè la conservazione della ricchezza per l'uomo giusto ed onesto importa tal multe, che non si riducesse alla mendicizia; che non derubasse gli altri; che non si esponga ad essere il balzello de' suoi nemici; che non benefichi infino a spese de' figli, o della famiglia: tutte siffatte cose sono una ingiustizia. Ma esse evitando colla conservazione della ricchezza, non osta che l'uomo giusto ed onesto, ciocchè forma anche il buon cittadino, prudentemente dispensasse le sue ricchezze, avendo presenti quelle belle immortali parole di Orazio:

*« No, che a Cremete simile,
Il mio pensier non erra,
Che quanto aveva il misero
Lo seppelliva in terra;*

*Nè com' erede stupido
 Ciò che s' acquista a stento
 Permette che si prodighi,
 E si disperda al vento 1 ».*

Per ciocchè la prudente dispensa delle facoltà vuole, che colla ricchezza propria si soccorressero gli amici ed i bisognosi, e si avesse tutto il riguardo per la propria parentela. Quale giustizia fondata nella prudenza vien sempre reclamata dalla natura del genere umano, dalla condizione dei patti sociali, infine dall' indole di patriotta, che ognuno deve acquistarsi ben rimunerando della patria stessa, da cui immensi benefici ne riceve in tutte l' ore. Ed ecco il gran dovere di misericordia che dev' esercitare ogni giusto ed onesto uomo; dovere che come ordinariamente va sotto il nome di limosina, ed essendo della più grande importanza pel perfezionamento proprio; così fa mestieri che più cose ne dicessimo, onde vedere la voce viva della natura, la quale incessantemente ci sprona alla misericordia.

408. Ella infatti la voce Limosina pretende a buon dritto la sua origine dal fonte greco *Eteco*, che importa aver misericordia, compassione, pietà; e non altre cose vuoi significar sempre che va per le bocche degli uomini. È dunque la limosina un' atto della nostra volontà, con cui s' inchiniamo a soccorrere realmente gli altrui bisogni. Può intanto la limosina pigliarsi in un duplice senso, largo e stretto come suol dirsi. Presa nel senso largo abbraccia qualunque opera di misericordia distinta da Teologi in corporale e spirituale. Presa poi nel senso stretto abbraccia quelle azioni soltanto che riguardano quelle piccole largizioni, le quali soglionsi fare per sovvenire gli altrui bisogni. Queste cose notate è da rammentare sulle prime che la natura umana è un' impasto di pietà a talchè ella non può reggere agli altrui mali senza re-

1 *Haud paravero,
 Quod aut avarus et Chremes terra premam,
 Discinctus aut perdam ut nepos.*
 Epod. 1. v. 31.

stare commossa. Di grazia perchè raccapricciamo al racconto degli altrui mali; spesso diamo lagrime agli occhi in scorrendo le altrui bisogne; abbrividiamo nel male altrui; ci sentiamo tirati a far del bene; ci facciamo sovente mezzi per sovvenire i patimenti altrui? perchè, ripeto, queste cose anche contra nostra voglia abbiamo a sostenere, e spesse fiate non potendo gli altri soccorrere, voltiamo il viso, sospiriamo; singhiozziamo, e cento e mille altre cose abbiamo a sperimentare? Tutto questo essendo figlio genuino della natura umana ci mostra a chiare note, che la stessa natura è fondata nella pietà. Dunque la nostra natura è limosiniera, ed è troppo sfacciata, la malizia di coloro, che o sopprimano, o tendano a distruggere questi umani sensi ispiratici da essa; ed invece viscere di bronzo presentano a' lor simili travagliati. Ma la natura può trovar contraddittori, distruttori non già.

409. Epperò gli atti della natura vogliono essere l'effetto della virtù, e non già della debolezza, o della inconsiderazione; perciocchè la limosina in generale riguardata vuol'esser condita dalla prudenza. La quale insinua ad ognuno che quelli sperimentassero i nostri benefici, quelli che sono impotenti a soccorrere sè medesimi, e tale stato soltanto merita tutta la nostra considerazione insieme e compassione. Avvegnachè potendo gli altri porgere sollievo a' loro mali, o col lasciare l'ozio, o abbandonare i loro vizi, certamente non hanno alcun dritto a chiedere la nostra compassione, e noi compassionandoli assieme con essi verremo a lacerare le sante leggi della natura, mettendo maggior legna su quel fuoco, che a dritta ragione dovrebbe essere smorzato, abbattuto, distrutto. Perlocchè avremo compassione, e la limosina serba tutta la sua dignità; allorquando non il vizio o la malvagità mena l'uomo nel bisogno; ma quando cause fisiche, ed anche morali abbenchè ritrattate indussero il simile a non poter soccorrere sè stesso. Quindi meritamente soccorrerai il deviato pentito dei suoi delitti, lo storpio, il giumbo, il cieco, e così via via discorri. E troppo belli sono al proposito i proverbi della plebe raccolti dal Genovesi 1, onde fa osservare che nascono dalla

1Diceos. lib. 1. Cap. 8. §. 16. nota.

legge stessa della Natura; *Ajutati che ti ajuterò: Dio ajuta coloro che si ajutano.* Ed in vero la nostra natura inclinando sempre al bene vuol mostrare le sue grazie ove abbia a risplendere la virtù, non già il vizio; e se talvolta traligna, Dio sa quanti crepacuori, sospiri, avversioni, ripugnanze, non soffre nel proteggere il vizio.

410. E questa limosina niuno creda esser consentita dalla natura per serbare il genio dell'individuo quasi che niun precetto imponesse. Imperciocchè è un principio stabile di Dritto di Natura, che quello vuoi per te, devi anche volerlo per gli altri (173), e come stando tu nel bisogno brami il soccorso altrui; così pure è naturale che il simile stando nel giusto e ragionevole bisogno tu per quanto puoi devi togliergli il ferreo giogo che l'opprime. Ove nella proposta legge si osserva tutto il comando; perciocchè la limosina è di legge precettiva, non già è un mero consiglio come disperatamente vanno appagandosi certi sciagurati, veri nemici della umanità. Attendano questi cotati alla voce universale della natura, che chiara parla presso tutte le nazioni, ed in pari tempo si assicureranno del dovere naturale imposto a tutti gli uomini dal Legislatore della natura medesima. In forza di questo precettivo dovere era invalsa la opinione presso i nostri padri, che i Dei mascherati viaggiavano da pezzenti, quasi che avessero voluto significarci essere un tal dovere di tanta importanza, che le stesse Divinità pigliavansi l'incarico di osservare chi lo poneva in pratica; oppur di esso qual conto ne avessero fatto gli uomini. Ond'è che il Genovesi 1 par confermasse questi veridici sentimenti con quelle immortali parole: « *La sorpresa di un'anima giusta è, trascorrendo la Storia de' popoli, vedere, ch'è la massima, o più tosto il senso di tutte le nazioni, e di tutte le persone, trovare, che fino i più truci assassini, i più carnivori uomini, fanno, per quel senso della natura, delle limosine* ». Dunque il far limosina è istinto naturale, e la natura essendo immutabile non può nello stesso tempo ordinare e non ordinare, come succederebbe se il fare la limosina fosse posto nell'arbitrio dell'uomo.

1 Dices. lib. 1. Cap. 8.

411. Venendo poi alla limosina intesa nel senso stretto (408), le largizioni a farsi agl' indigenti richiedono la superfluità del nostro stato giustamente acquistato; giacchè tanto dritto esiste nell' altro quanto dovere è in me; or certamente il simile à dritto a pretendere quello che non necessita al mio stato; stantechè ò io l' obbligo di mantenermi in quello stato, in cui la Provvidenza si è compiaciuta fissarmi. Questa superfluità poi non dev' essere l' effetto della spilorceria; sibbene l' effetto della rettitudine di cuore, cui mirando il Salvatore disse: « *Fate limosina di quel che vi avvanza* ¹ ». Perciocchè fa noia, e muove tutta la rabbia nel sentir dirè da certi ricchi: « *Non abbiamo che dare: Non v' è per noi superfluo* ». Non so se trovandosi nella stessa posizione di un povero, ad essi piacerebbe l' istesso motto. Togliete, io concludo, alla vostra ambizione, togliete al vostro lusso, togliete alle vostre gozzoviglie, togliete, per dirlo in brevè, togliete a' vostri vizi, e di repente troverete di che alimentare i vostri simili, i quali alla fin fine àno pur dritto a vivere come il resto degli uomini. Ci facciamo noi impotenti; perchè lo vogliamo; e chiudiamo il seno a' poveri, perchè non apprezziamo la forza della misericordia; e quali Neroni novelli ci diletiamo alle lagrime, ai sospiri, alle grida degl' infelici indigenti. Tanto era a dirsi in ordine alla limosina.

412. Ritornando ora al proposto principio, che l' uomo deve attendere alla perfezione di sè stesso (401), ne conseguita ch' è pure obbligato ad allontanare da sè ogn' imperfezione; e siccome la povertà, la mendicità, l' indigenza, sono imperfezioni; così l' uomo è tenuto ad allontanarle da sè. Or poichè (§. CLII.) chi vuole il fine deve anche volere i mezzi; è perciò che se l' uomo vuole tenersi lontano dalla povertà, dalla mendicità, e dalla indigenza, deve adoperare i mezzi che sono conducenti a tanto ottenere: e questi mezzi sono la fatica, e la fuga dell' ozio, rammemorandosi sempre ch' egli è nato per faticare giusta quel detto delle sacre carte: « *Nasce l' uomo*

¹ *Quod superest, date elemosynam.* Luc. 11. 41.

a' travagli, come al volo gli uccelli ¹ ». Laonde peccano contro la legge di natura tutti coloro, che per marcire nell'ozio vengono schiacciati dalla povertà la più vergognosa; perciocchè son degni di tutta la riprensione a preferenza di coloro, quali malgrado faticassero e per niente influiscono alla miseria, cercando ogni occasione di ripellerla da essi, pure sono afflitti dalla indigenza o per pubbliche o private sciagure. Questi secondi meritano tutta la compassione, e senza dubbio riceveranno una mercede quantunque volte viveranno a norma della legge. Essi intanto debbono pazientemente tollerare la loro povertà, e prefiggersi l'esempio del S. Giobbe, il quale seppe con equal animo sostenere la ricchezza e soffrire la povertà senza perdersi affatto di animo. Ond' è come giusto ed onesto è quell' uomo che sa cattivarsi la ricchezza con mezzi leciti; così pure onesto e giusto è quell'uomo che sa tollerare la mendicizia; giacchè tutta la giustizia e la onestà rifugge solo e sempre nel sottoporsi all'eterna Volontà del sapientissimo Legislatore della Natura. Perlocchè cantava Orazio lamentandosi della fortuna, giusta il suo solito :

Amica sorte piaccimi

Se meco star la sento :

Se poi se'n vola rapida

Neppur io mi sgomento.

I beni suoi rendendole,

La mia virtù mi resta :

E senz' orgoglio bastami

La povertate onesta ².

413. Finalmente il dovere di custodire la ricchezza per non metter piede nella povertà (406) richiama l'uomo al dovere

¹ *Homo nascitur ad laborem, et avis ad volatum.* Tob. 8. 7.

² *Laudo manentem. Si coleres quatit*

Pennis : resigno, quas dedit, et mea

Virtute me involvo, probamque

Pauperiem sine dote quaero.

Carm. 3. 29. v. 53.

di evitare quelle cose tutte, che di lor natura inducano nella povertà medesima. Ora il giuoco è un mezzo acconciissimo per ridurre l'uomo nella mendicizia, chi mai ardirà negarlo? E non si vuole imperciò dar caccia allo stesso? Egli l'uomo se vuole mantenersi nell'equilibrio delle sue sostanze con tutto l'impegno deve allontanarsi dal giuoco. Concediamo per altro un giuoco giusto ed onesto, cui si attende solo per rifocillare le abbattute forze; ma qui intendiamo parlare di quel giuoco che rovinando lo spirito, rovina pure le troppo disgraziate famiglie. Al che si arroge un secondo rovinoso cammino certissimo per la mendicizia, qual'è appunto la lussuria, in cui l'uomo nobilissimo per la dignità piglia per altro il carattere della bestia, e per alimentare inique Arpie presto o tardi dovrà ridursi alla più infame delle povertà. Le quali cose ci basterà averle notate a volo; giacchè alla giornata ci si presentano i più tristi esempi, e se l'uomo vuol'essere osservante della legge di natura, e non guardare nelle mani altrui che attenda a sè stesso, guardi gelosamente il deposito delle sostanze affidatogli dalla Provvidenza, e fedele pedissequo delle orme de' saggi si attenda presto o tardi l'immortale guida promessogli dal Legislatore della Natura.

LEZIONE XXXVI.

SEGUONO GLI STESSI DOVERI PERFETTIVI LO STATO ESTERNO
DELL' UOMO.

§ 414. *La stima è bene dell' uomo — che cosa è la stima — l' uomo deve procacciarsi la propria stima — s' è meglio aver la stima e non ottenerla, o non aver la stima ed ottenerla — lode, onore, fama e sue specie — quali cose l' uomo deve procacciarsene — attendere la opportunità per maggiormente aumentarle — la virtù produce il vero onore — oltraggi che fa la calunnia alle tre vite dell' uomo, guardarsene — si definisce la calunnia, e se ne assegnano le specie — qual norma dev' esser serbata nella calunnia manifesta — e nella calunnia speciosa — regola per schivare la calunnia.*

414. Egli è cosa certa, che l' uomo in ogni sua cosa debba richiedere la propria perfezione (345); sicchè sia dentro sè stesso, sia fuori sè stesso con ogni impegno deve richiederla facendo come l' industriosa ape, la quale da ogni fiore fa in cetto del cibo troppo confacevole al suo istinto. E continuando il discorso coerentemente a quella perfezione, che deve richiedere nelle cose poste fuori di lui, al Commodo meritamente facciamo succedere la Stima (400), la quale con tutta ragione vuolsi tenere per quel gran bene, che l' uomo indefessamente debbe procurarsi; stante che privo di essa non è che un membro morto in mezzo alla società, e per sè stesso un' infelice mancante di ogni corona, di ogni merito, di ogni guiderdone. Perciocchè se in pregio tiene la sua vita, e cerca non ledere la legge di natura, che della stima abbia tutta la cura, rinvaugando grandi beni dalla stessa, come da qui a poco manifestamente sarà mostrato. E poichè non può aversi cura di quello che o non conoscesi, o appieno non conoscesi, fa perciò mestieri iniziarci nelle primordiali nozioni

della Stima, onde rilevarne al baleno della ragione tutte quelle verità, che fanno parte del gran Codice della Natura in ordine ad essa.

415. Ed infatti la Stima non è altro che la buona opinione, ossia il giudizio vantaggioso, che gli altri hanno delle nostre perfezioni (§ CLII.). Dunque per la stima due cose assolutamente richieggonsi; il possesso delle perfezioni, cioè le virtù sì intellettuali che morali; ed il giudizio vantaggioso degli altri. Perlocchè la stima si fonda sulla virtù, la quale se manca, tuttochè gli altri pensassero vantaggiosamente di noi, sarà ella falsa stima, e nian vantaggio potrà daddovero procacciarsi. Intendiamo qui per altro di quei vantaggi che soli si confanno col gran fine dell' uomo, e che a buon dritto debbono richiamare tutta l' attenzione dell' uomo stesso; giacchè gli altri vantaggi a questo fine non diretti sono chimere, e piuttosto danni possono appellare. Intanto l' uomo fa dritto a sè stesso nell' avanzarsi nella virtù; e carpire l' altrui giudizio vantaggioso sul conto suo, è che egli sia a ciò tenuto, eccome una breve; ma invitta dimostrazione, cui avrebbero ad impellidire i sfaccendati poco o nulla curandosi del loro onore.

416. Sulle prime non si potrà mica negare il principio generale, che ove trattasi del vantaggio proprio imposto dalla legge di natura, l' uomo non può ritrarsi dallo stesso, che anzi onde procacciarselo deve fare quel tanto che da sè dipende. Perlocchè la stima essendo cosa molto vantaggiosa per l' uomo, come bastevolmente appare dalla sua definizione (415), e dipendendo dalle sue azioni potersela attribuire come quella che si ripone nell' acquisto delle virtù (418), non vi sarà alcuno che talmente avesse smarrito il senno, che osasse negare il gran dovere che gli assiste, riposto nel procacciarsi la propria stima. E come no, se l' uomo è tenuto per legge di natura a conservare non solo, ma accrescere pure la propria perfezione (345), a ciò che potesse conseguire la propria felicità, la quale certamente si ottiene mediante l' acquisto delle virtù (157), e queste uniformando le azioni alla legge (75). Or di grazia su di che altro si fonda la Stima, se non in queste cose? Togli la idea di una felicità avvenire,

ed avrai ben presto distrutta ogni idea di virtù; conseguentemente ogni idea di stima in mezzo alla umanità: ed allora volentieri avrai una famiglia di uomini senza pudore, senza freno, inchinevole ad ogni sorta di vizio. È dunque in strettissimo legame col dovere di felicità quello di procacciarsi la propria stima, risultando come un mezzo efficacissimo di conseguire il proprio fine. Si aggiunge il dritto che la società pretende su noi che fossimo buoni e virtuosi cittadini, acciocchè potessimo servirla e collo splendore delle nostre virtù essendo di sprone agli altri a ben operare, e colla onestà delle nostre azioni provenendo da un fondo buono ne' vari disimpegni che ci affida. Or ogni dritto suppone dovere nell'altro, a rimuovere ogni ostacolo nell'esercizio dello stesso (20): conseguentemente fa mestieri di esercitarsi nella virtù per far sì che la società fosse libera nell'esercizio de' suoi dritti. E potrà mai esistere una così socievole libertà di dritto, ove gli altri non portassero vantaggiose opinioni su noi? E non saremo tenuti ad acquistarci stima presso gli altri nutricandoci nella virtù? La stima dunque è 'l perno, su cui si aggira tutta l'umana felicità, e troppa stolidezza sarebbe quella di pretendere la felicità senza darsi carico del dovere della stima.

417. Se non che a prevenire un dubbio che sarebbe capace di far sostare i timidi dall'intrapreso cammino della virtù, e gelarli in mezzo al corso, ci facciam debito rispondere ad un quesito che per ventura potrebbe arrecar molestia nella soluzione; qual cioè sia meglio aver la stima e non ottenerla; oppure, non avere la stima ed ottenerla? Abbenchè spesso siate avviene che quegli meriterebbe la stima, sendochè va corredato di virtù tanto morali che intellettuali, ed un sinistro fato iniquamente ce la rapisce, a preferenza di colui che furbamente si covre col manto di agnello, e coglie quella stima che nè punto, nè poco potrebbe pretendere: pure è sempre cosa buona in fatto di stima l'averla qualunque sia il fondamento su cui poggia. Imperciocchè quello opera la vita naturale nell'uomo nello stato fisico, che la stima nella vita sociale, cioè nello stato morale; perciocchè l'uomo senza onore, e quindi senza stima, è morto mentrechè vive in mezzo

a'suoi. E qui pare abbia riguardato lo Spirito Santo allorché ingiunge agli uomini in generale di tener cara quella stima da altri largheggiata: « *Tien conto del buon nome* »¹. Se però vuoi distinguere tra i due enunciati problemi senza meno dovrà dirsi, che quantunque è buono sempre aver la stima; pure chi la merita e non l'ottiene, questi già osserva la legge; conseguentemente è un dritto alla felicità: ma quegli che non la merita e l'ottiene, come inosservante della legge, vive nella esclusione della eterna felicità. Per la qual cosa meglio sarà meritare la stima e non ottenerla, che possedere la stima e non meritarsela. Si confortino adunque gli uomini dabbene avviliti, ed i virtuosi perseguitati, che alla fin fine se ingiustamente non sono riconosciuti dagli uomini, egli per certo come che formano la gioia dell'Eterno Legislatore della natura, avranno pure un giorno a rasciugare le lagrime, la mestizia a cangiare in allegria, il lutto in gaudio, la sofferenza in riposo.

418. La Stima intanto manifestata con parole vuoi chiamar Lode; onde si dice aver l'uno l'altro lodato allorché dice di cotestui delle buone cose. Che se poi la stima viensi a manifestare co' fatti, si appellerà Onore; per cui diciamo che uno l'altro onora quando gli dà delle buone testimonianze della riverenza che per lui nutre attese le qualità buone, da cui è circondato. Infine se una moltitudine di persone pensa bene di qualcuno, e colle parole e co' fatti gli manifesta la stima che à per lui, si avrà allora la Fama. Così Roberto Re di Napoli era tenuto come un' oracolo di dottrina attesa la svariata, e molteplice sua cognizione; perlocchè era venerato dai dotti dei suoi tempi, encomiato alle stelle nella storia della letteratura, e non vi era persona sia vicina sia lontana che non cercasse di manifestargli la soddisfazione del proprio cuore. Il gran Roberto adunque si aveva ottenuta la Fama.

Ed ella la Fama può pigliarsi in buono ed in cattivo senso, attesochè ridonda a bene o male della persona, cui si attribuisce. Conciosiachè se tutti dicono bene di una qualche per-

¹ *Curam habe de bono nomine. Eccl. 41. 45.*

sona, allora la fama è nel buon senso adoperata, come apparisce dall'esposto esempio del dottissimo re Roberto: se poi tutti dicono male di qualcuno, allora la fama è nel cattivo senso adoperata, come successe di Pietro Aretino; il quale e pel pessimo costume, e per la mordace lingua, fu obbrobrio della umanità a talchè di lui va nella bocca di tutti quell'epitaffio:

*Qui giace l'Aretin poeta Toso,
Che disse mal d'ognun, fuor che di Dio,
Stuandosi col dir, Non lo conosco.*

Infine la Fama può essere intiera ed interrotta. È intiera se tutti dicono bene o male di qualcuno, come può scorgersi nei due proposti esempi. È interrotta se la moltitudine si scinde in partiti, talchè certi dicono bene, e certi altri dicono male, come per l'ordinario succede in fatto di pubblica opinione.

419. Tai cose premesse essendo fuori dubbio vero che l'uomo in fatto di avvantaggiare sè stesso in ordine al bene morale universale sia tenuto a fare tutto quello, che dipende da lui (416); e siccome l'acquisto delle virtù intellettuali e morali produce la stima, e quindi la lode l'onore la fama; così egli è tenuto ad acquistare le virtù tanto morali che intellettuali. Laonde è un dovere interessante dell'uomo quello di procacciarsi la lode, l'onore, e la fama buona (418); e tostochè se l'ha procacciate far di tutto per conservarsele al modo stesso, che teniamo cura di serbarci nella vita naturale del corpo (417). Che se per ventura egli l'uomo per qualche ria azione è caduto nella disgrazia di diminuire, o perdere la stima o la pubblica opinione, egli non deve starsene colle mani alla cintola non curandosi di ogni sinistro pensare altrui sul suo conto, oppure gincer vittima del suo rossore ed avvillimento; ma coraggioso è tenuto a rialzarsi dopo la caduta, far sbrillare di nuovo in lui le virtù, e pugnando la viltà col coraggio, il vizio colla virtù, entrare un'altra volta in possesso di quella stima e pubblica opinione, di cui aveva fatto miserabile getto. Un nobile esempio di questo virtuoso coraggio

ce lo presenta Cornelio Nipote nella persona di Temistocle, il quale essendosi dégradato presso il popolo seppe tanto bene ingegnarsi presso lo stesso che riuscì ad acquistare la perduta stima. « *Quale sfregio, Ei dice, non lo avvilì, ma lo innalzò. Infatti avendo immaginato non potersi quello spegnere senza diligenza; si consacrò tutto alla repubblica, con massima diligenza servendo agli amici, ed all'acquisto della fama. Dal che ne avvenne che in poco tempo si rese illustre e famoso* 1 ». E lo stesso ci narra Svetonio 2 in persona di Tito Cesare, il quale arrossendo a' vizi della sua giovinezza cercò battere il sentiere della virtù, onde riacquistare l'onore perduto. Tanto è vero, che non è disperato il caso nella sopraggiunta ignominia; soltanto è mestieri che l'uomo voglia ubbidire ai suoi doveri, com'è con fanno fede mille esempi rapportati da Valerio Massimo 3, e da Macrobio 4.

420. Se dunque l'uomo deve aver tutta la cura di serbarsi stimato presso gli altri (419), non dev'egli paurosamente starsene neghittoso nella già acquistata, oprando a guisa della formica che provvedendosi la state pel verno, in cui teme restar senza cibo, e poi resta assiderata nel verno medesimo; ma un dovere giusto lo spinge a sempre più progredire nella stima e nella fama, ove ragionevoli motivi si presentassero a ciò fare. Perciocchè insistendo su le tracce della sana ragione sia nei pubblici sia ne' privati affari quella destrezza debba esporre, che sempre risulta prudente, saggio, valoroso nelle sue imprese. Che anzi ove la opportunità gli è data di rendersi celebre in una qualche impresa, nè il gelo, nè il caldo, nè la fatica deve arrestarlo: è d'uopo tutto sacrificare ove la gran voce di natura c'invita pel nostro meglio in ordine al Sommo Bene. Finchè l'uomo vive non deve dire mai

1 *Quae contumelia non fregit eum, sed erexit. Nam quum judicasset, sine summa industria non posse eum extingui: totum se dedit republicae, diligentius amicis famaque serviens.... Quo factum est, ut brevi tempore illustraretur.* Cap. 1.

2 Tit. Cap. 7.

3 6. 9.

4 Saturn. 2. 9.

basta nelle sue opere; egli è soldato che milita sotto le nobili insegne del Legislatore della Natura, il quale se comanda, è giusto fosse dall' uomo secondato, ed il carattere d' ineluttabile natura fa gli uomini saggi, prudenti, virtuosi; e la società gioisce nella famiglia di tali cittadini, i quali con lei spartono gli onori e le glorie.

421. Dal detto emerge che l' onore à per fondamento la virtù, la quale sola nobilita l' uomo (418); imperciò la sola virtù è quella che l' onore vero produce all' uomo. Perlocchè è vera lusinga credersi onorato senz' aver virtù di sorta alcuna; ma sol perchè o una illustre nascita, o la gloria degli antenati, sia quella che sorregga. Ma non è ella una sorte, cui mica concorre la volontà, quella che decide delle nascite, de' casati, degli antenati? Immortali sono al proposito le voci del Metastasio 1:

. I suoi produce,
 Non i meriti degli Avi. Il nascer grande
 È caso, e non virtù. Che se ragione
 Regolasse i natali, e desse i regni
 Solo a colui, ch' è di regnar capace,
 Forse Arbace era Sersè, o Sersè Arbace.

Dunque la virtù è quella sola, la quale dà il vero nobile ch' anzi ove cresce la virtù, ivi cresce la nobiltà stessa camminando in ragion diretta della virtù. Onde riesce verissimo quell' adagio comune: « È nobilissimo ogni ottimo 2 ». Se la natura ogni uomo inchina alla grandezza, dappoichè ognuno brama di essere dall' altro distinto, corra ognuno dietro la virtù, ed avrà consummato il corso, rapita la gloria, acquistata la tanto agognata nobiltà. La quale se il caso ce la ottenne addiverrà veramente stabile congiungendosi colla virtù, e potremo a ragione distinguerci dagli altri, che ciecamente sieguono il volgare vizio, l' amore alla ignobiltà, la gloria della confusione.

1 Art. att. 1. sc. 1.

2 Optimus quisque nobilissimus.

422. Ma il dovere di conservarci la stima (419) genera in noi un secondo dovere, ch'è quello di evitare qualunque cosa potesse farci deteriorare nella stessa, e diminuire quella fama che ci abbiamo acquistata. E siccome la Calunnia (§.CLIV.) à tutta la forza di farci peggiorare nella opinione altrui; così è nostro dovere guardarci dalla stessa. E primieramente della calunnia facendo parola è uopo rapportare le tre vite, di che componsi l'uomo; cioè la Naturale riguardo alla esistenza fisica della duplice sostanza, da cui risulta tutto l'uomo: la Spirituale riguardo a quella vita soprannaturale, di cui è proprio dell'anima pascersi ne'doni e ne' favori della Divinità: infine la Civile riguardo alla opinione favorevole, che gli altri nutrono inverso il simile. E tutte e tre queste vite debbonsi gelosamente conservare da ciascun' uomo, ed anche accrescersi per quanto comportono le forze di lui per maniera che, svariati dritti si offrono all'uomo per la tutela e conservazione di esse, e tra gli altri il dritto a potersi difendere sempre che tentasi di offendere alcuna di esse. Imperciocchè se l'uomo à il dovere di conservare ed accrescere la propria perfezione, à insieme il dritto di usare di quelle cose che possono fargli disimpegnare il proposto dovere, com'è chiaro (20). Epperò della vita naturale abbastanza abbiamo detto parlando del suicidio (Lex. XXXII.): della vita spirituale non essendo nostro impegno volentieri la lasceremo trattare a' Teologi: ci resta soltanto a sermociare della vita Civile, la quale altamente resta offesa mercè la Calunnia; quindi ragion vuole cominciassimo dalla sua genuina nozione.

423. Ed infatti la Calunnia consiste nell'attribuire all'altro uomo vizi ed imperfezioni che non à; conseguentemente la calunnia è un buggiardo discorso de' vizi e delle imperfezioni altrui. Ella però può essere Vera, ossia Manifesta, e Speciosa. Si dice Vera quando chiaramente si conosce che si vogliono attribuire falsi vizi ed imperfezioni ad un' uomo. Tal' era la calunnia che i Vescovi Ariani attribuirono a S. Attanasio fino à dederlo nelle pubbliche loro adunanze per convincerlo de' loro capricci. Si dice poi Speciosa quando la calunnia à seco congiunta qualche probabilità di vero. Tali sarebbero

quelle calunnie escogitate da uomini tenuti in molta riputazione per opprimere qualche debole. Ciò posto, in generale parlando l'uomo deve difendersi dalla calunnia; giacchè egli deve crescere e non deteriorare in quella stima, che a lui impone la legge di natura (416), e certamente la sua stima è smozzicata dalla calunnia a segno spesse fiate, che va in pericolo di perdere all' intutto quella vita civile tanto preziosa nella esistenza socievole. Uomini perversi, di cuore corrotti, nemici giurati del loro simile, cercanti innalzare il proprio edificio sulle altrui ruine, non mancano giammai nella gran famiglia dell' uomo: e la custodia di un dovere spesso richiama l' opera di un secondo dovere, il quale deve dar dritti per custodire il primo. Per la qual cosa a far fronte all' altrui malizia a danno della nostra virtù ben ci compete indossare l' usbergo della virtù, onde farla balenare a traverso della iniquità. Epperò la diversità della calunnia, e delle persone che calunniano, induce svariate regole a norma delle quali l' uomo deve condursi in mezzo al gran fuoco di esse.

424. Bisogna dapprima osservare di qual specie sia la calunnia, se manifesta, o speciosa (423), onde scorgere se ben si addice la difesa. Conciosiacchè se la calunnia è manifesta nè punto nè poco deve curarsi; dappoichè allorquando la calunnia è conosciuta per tale ella addiventa una ciancia, a ribattere la quale non vi bisognano grandi rimostranze per far risultare la innocenza. Così S. Atanasio infamato dagli empj Ariani non credette molto adoperare la sua eloquenza in faccia a quella canaglia; giacchè era abbastanza noto l' intrigo di che facevano uso. Se molta difesa vi bisognasse per ribattere una simil calunnia, allora sarebbe lo stesso che spendere molto oro per acquistare fragil vaso di creta. La nostra riputazione verrebbe piuttosto a macchiarsi che a risultare intiera coll' affaticarci di soverchio in simil faccenda; giacchè diceva Simplicio: « *S' è giorno, il sole illumina la terra. Se alcuno giudica esser ciò falso, egli non reca alcun danno al fatto, il quale è conforme alla verità, ma ad esso lui ch' è imbututo di questo erroneo sentimento. Così ancora, colui che contra ogni dovere ti maltratta con calunnie, e ti fa del ma-*

te, esso viene a ricevere il nocimento, non però tu, cui non si reca verum danno è verum male 1 ». Perlocchè cerchiamo piuttosto di meglio basarci nella virtù, che ascoltare i lai di questi miseri cagnotti.

425. Che se poi la calunnia è speciosa, bisogna essere accorto nell'osservare la persona che la produce; giacchè la diversità della persona induce diversi obblighi di conducimento nella difesa (423). Infatti la persona che calunnia può essere tenuta per virtuosa e che godesi di molto credito presso gli altri; oppure può essere inetta e vile, la quale o poco o niun credito si gode presso gli altri. Nel primo caso è necessario che l'uomo a tutta possa si difendesse dalla calunnia; giacchè allora la nostra stima e riputazione corre tutto il pericolo di scemarsi, oppure di struggersi, e ciò non solo presso gli uomini ignoranti, ma anche dotti. Per la qual cosa a disimpegnare il gran dovere di custodire la propria stima fa mestieri ribattere siffatte calunnie, che ottenebrano il bel sereno dei nostri giorni. Ciochè fece l'Apostolo S. Paolo allorquando volle appellare a Cesare soperchiato dalle calunnie dei suoi concittadini, i quali erano tenuti in gran credito presso la loro nazione. Nel secondo caso poi fa mestieri non brigarsi della calunnia; giacchè l'arte di questi faccendieri è ben nota presso il resto degli uomini, e come le lodi uscite di lor bocca non sono calcolate; così del pari le calunnie. Imperciocchè essi o per la preponderanza delle passioni, o per la soverchia loro ignoranza, sono nella impossibilità di ragionare seriamente del male, o del bene del loro simile; e spesse fiate, giusta il lor costume, sogliono pigliare la nuvola per Giunone, come suol dirsi. Badiamo però a non insultarli; giacchè questi si rendono quali bestie feroci, e dalle parole sogliono subito passare a' fatti. Meglio è pazientemente sopportarli, che venire a contesa con essoloro, in cui veniamo a rifonderci di stima anzichè acquistarne.

1 *Si dies est, sol super terram veretur. Hoc si quis falsum putet, non ipsum conexum damnatum facit, cui sua constat veritas, sed is, qui falsum de eo sentit. Sic etiam qui secus, ac decet, te conviciatur, aut male facit, ipse est, cui nocetur, tibi vero ne nocitum quidquam est, neque mali quidquam datum.* Comm. ad Epict. esp. 64.

436. Dalle quali tutte cose e' è dato come la epifago ridurre le seguenti regole riguardanti il modo di tenerci lontani dalla calunnia. E per prima facciamoci famigliari le virtù spettanti tanto l'intelletto che la volontà ; giacchè a tal modo ci acquisteremo la stima. Per seconda siamo famigliari con tutti, e possediamoci la riputazione senz'alterigia, e senz'altrui disprezzo ; giacchè come dispiace a noi l'altrui zotichezza, e ci porge motivo ingiusto a dir male degli altri ; così pure agli altri mirando la nostra stitichezza nel trattamento. Per terza infine avvezziamoci a far bene a tutti quando lo possiamo, e non potendolo facciamo o direttamente, o indirettamente scorgere la nostra impossibilità ; giacchè i benefici anno gran forza sul cuore umano, il quale abbenchè ricalcitrasse agli stessi, pure gl'impongono un gran freno nel parlare del benefattore. Questi sentimenti dettati dal cuore potranno gran fatto resistere alle calunnie, le quali se ciò non ostante per ventura venissero ad insultarci, è uopo in allora far uso di una gran pazienza, comportandoci nel modo detto (424, 425), e del resto uniformandoci alla eterna Volontà del Legislatore della natura, il quale sempre il meglio per noi dispone negli eterni consigli di sua infinita saggezza.

LEZIONE XXXVII.

SI COMPLETANO I DOVERI PERFETTIVI LO STATO
ESTERNO DELL' UOMO.

§ 427. Si definisce la fortuna — si distinguono le sue specie — la fortuna non dipende dall'arbitrio dell'uomo — come condursi nella fortuna prospera — come nell'avversa — rispettare la prospera, cercare di uscire dall'avversa fortuna — definizioni varie dell'amicizia — l'amicizia si piglia in senso generale o particolare: bisogna essere amico con tutti — base dell'amicizia è la virtù — doveri dell'amicizia — l'amicizia deve reciprocarsi soccorso — difficoltà di un vero amico.

427. A compimento delle teorie riguardanti lo stato esterno dell'uomo non ci rimane a parlare che della fortuna e dell'amicizia (400), le quali pure son situate fuori l'uomo, ma hanno tanto stretto rapporto con lui, che spesso la vita gli riesce di piacere o di noja dalle varie circostanze, in cui ambedue possono essere avvalte. Principiamo dalla prima.

La Fortuna, detta ancora Sorte, Caso, Fato, non altro vuol significare che il concorso di una o più cause naturali, le quali mentre non sono prevedute hanno la forza di produrre un qualche effetto. La persona su cui queste cause naturali produttrici dell'effetto hanno luogo, si dice Fortunata. Ond'è, che se qualcuno scavando un'edificio s'imbatte in un tesoro, per cui di repente arricchisce, vuolsi chiamare fortunato, ed il concorso delle cause che hanno avuto la forza di fargli riavere il tesoro si dice Fortuna, Sorte, ed altro.

Dal detto emerge quanto ridicola fosse la opinione del volgo

di personificare la fortuna; sendochè l'alterazione di una sconvolta fantasia può urtare in questi scogli, i quali son pericolosissimi al retto pensare, non che al giusto disimpegno dei propri doveri, come potrà ognuno da sè stesso calcolare ove non voglia seguire le massime corrotte del volgo, il quale sempre debbe fuggirsi più della serpe in simili incontri.

428. Ella intanto la fortuna piace distinguerla in propizia ed avversa. Chiamasi Propizia la fortuna, se l'effetto prodotto dalle cause naturali è propizio, ossia vantaggioso all'uomo; come sarebbe nell'enunciato caso di sopra (427): e l'uomo secondato sempre dalla prospera fortuna si vuol chiamare ordinariamente Beato. Così Annibale mosso da Cartagine per sgomentare Roma, una vittoria un'altra cen preparava, ed in tutte l'ore le armi gli sorridevano; perciocchè sempre arreso dalla fortuna fu beato finchè la tenne stretta pel collo. Al contrario chiamasi Avversa, oppure Contraria la fortuna, se l'effetto prodotto dalle cause naturali è svantaggioso per l'uomo; ed allora un tal'effetto propriamente si dice Infortunio, Disgrazia, Guajo. Tal sarebbe un naufragio per un'acorto pilota; oppure la rotta di un'esercito per un'esperto comandante. Quell'uomo infine il quale è perseguitato dalla ria fortuna meritamente si dice Infelice, di cui Metastasio nella persona di Arbace cen à lasciato un rilevantissimo quadro allorchè dice:

*No, che non à la sorte
 Più sventure per me. Tutte in un giorno
 Tutte, o Dio, le provai. Perdo l'amico,
 M'insulta la germana,
 M'accusa il genitor, piange il mio bene;
 E tacer mi conviene!
 E non posso parlar! Dove si trova
 Un'anima, che sia
 Tormentata così come la mia?
 Ma giusti Dei, pietà. Se a questo passo
 Lo sdegno vostro a danno mio s'avvanza,
 Pretendete da me treppa costanza.*

*Vo' solcando un mar crudele
 Senza vele,
 E senza sarte :
 Freme l' onda ; il ciel s' imbruna ,
 Cresce il vento , e manca l' arte ;
 E il voler della fortuna
 Son costretto a seguir.*
*Infelice ! in questo stato
 Son da tutti abbandonato :
 Meco sola è l' innocenza ,
 Che mi porta a naufragar 1.*

429. Dond'è dato ad ognuno argomentare, che come qualunque ella sia la fortuna giammai è in nostro potere, ed in conseguenza non dipende dal nostro arbitrio. Conciosiacchè la fortuna è riposta nel ricorso delle cause naturali non prevedute da noi (427); dunque non volete ; giacchè il consenso della nostra volontà tiene dietro la cognizione dell' intelletto a tal che ove queste cose mancano, manca la spontaneità stessa (429). Come dunque la fortuna potrà essere diretta dal nostro genio? Piuttosto soggiacere dobbiamo alla fortuna, la quale è diretta da Colui, che la natura dirige, ed impera. Per la qual cosa sotto l' impero della fortuna dobbiamo noi di buona voglia chinare la fronte rispettando sempre i voleri dell'Autore della natura, il quale quello sempre opera, che più volentieri c' inclina al termine felice di ogni nostro respiro. Dalla quale necessaria conoscenza ci sarà ora facilmente dato dedurre tutt' i doveri, che l' uomo assistono rattroandosi sotto l' impero della fortuna.

430. Ed infatti l' uomo nella fortuna propizia non deve insuperbirsi quasi che di niente altro avesse a paventare ; giacchè possonsi cambiare le circostanze, e cadere nella fortuna avversa. E di questo strano cangiamento innumerevoli esempi ci presenta la storia, di cui tutti volerli narrare sarebbe un non finirla giammai ; ricorderemo solo un' Annibale, un Sci-

pione, un Belisario; un Chantubriand..... Perlocchè peccando contra la legge di natura tutti quelli, che nella prospera fortuna gli altri avviliscono, malmenano, tiranneggiano in guisa che, una truppa di nemici a proprio talento si van creando; dappoichè se imbattono nella fortuna avversa, dove più andranno a riparare? Se in tale disgrazia non trovasi asilo nemmeno presso gli amici a talchè riuscirà vero, che « *Se sorte inchina, sparirà ogni amico* ¹ », che cosa non faranno i nemici? Sarà questo il tempo da non poter più menare innanzi la vita, e questa sarebbe la maggiore tra le naturali disgrazie. Perciocchè è cosa dicevole consaltare là umanità propria in mezzo alle carezze della fortuna, e non troppo darle credito fondando in lei le nostre fiducie. Il tempo della prosperità è tempo di oculatezza, e vuole dalla parte dell' uomo tutta quella prudenza che ben si esige ne' più importanti affari. Il tempo della prosperità è tempo d' invidia, e di livore, e vuole tutta quella dolcezza che ben si richiede per raddolcire i più aspri malori. Il tempo infine della prosperità è tempo di crearsi allievi alla scuola della umanità, onde ciascuno se voglia dispregiare il danante non potrà per certo porre in obbligo almeno il dono che si possiede. Guardiamoci adunque dalla prospera fortuna, massime allorquando troppo ci ribocca il seno delle sue grazie.

431. Al contrario nella fortuna avversa l' uomo non deve scorarsi; giacchè possonsi cambiare le circostanze e venire nella propizia. L' avvillimento nella fortuna avversa è mancanza di virtù, la quale deve sempre sorreggere il cuore di ogni uomo dabbene: ch' anzi la fortuna avversa è un mezzo da farci maggiormente virtuosi meglio conoscendo la propria debolezza, e la volontà dell' eterno Legislatore della natura. Né ella può aver tanta forza, ove noi non vogliamo, di rapirci la candidezza del cuore, e la dirittezza del buon operare; giacchè diceva con molto assennamento il Metastasio nel Sogno di Scipione.

..... In ogni sorte
 L' istessa è la Virtù. L' agita, è vtro,
 Il nemico destin, ma non l' opprime;
 E quando è men felice, e più sublime.
 Quercia annosa su l' erto pendici
 Fra 'l contrasto de' venti nemici
 Più sicura, più salda si fa.
 Che se 'l verno le chionne le sfronda,
 Più nel suolo col piè si profonda,
 Forza acquista, se perde beltà.

Abbenchè non veghiamo che di certi è tanto il mal destino,
 che sembrano nati per le disgrazie, ogni cosa andandogli con-
 traria, e de' quali ben può dirsi quello, che Cleonice presso
 il Metastasio † diceva in persona sua:

*Il mondo tutto a danno mio congiura:
 Noi equi agli affanni in seno:
 E dall' infausta cuna
 La mia crudel fortuna
 Venne snor con me:*

pure cotestoro non mica debbonst avvifire; giacchè sono espo-
 sti alle più fine ripruove di amore del loro Creatore, e que-
 sti non sappiamo meglio confortare che colle voci del Divin
 Salvatore, il quale ci vuole avvertiti a non troppe brigarci
 delle cose di quaggiù, soltanto ei fa mestieri riporre le no-
 stre fiducie nel suo celeste Genitore: « Non vogliate adunque
 angustiarvi, dicendo: cosa mangeremo, o cosa beremo? . . .
 Ora il vostro Padre sa, che di tutte queste cose avete bisogno ».
 432. Del resto comunque vada la faccenda per l'uomo, s'egli
 trovasi nella fortuna propizia deve far di tutto per non cade-

† Demet. Att. 2. sc. 7.

‡ Nolite ergo solliciti esse, dicentes: Quid manducabimus, aut quid
 bibemus? Scit enim Pater vester, quia his omnibus indigetis.
 Matt. 6. 31. 32.

re in braccio della fortuna avversa ; e se nella fortuna avversa deve andare in cerca di tutt' i mezzi possibili e leciti , onde rinvenire la fortuna propizia. La ragionevolezza di ambedue questi doveri fondasi su quell' altro, che pure l' uomo assiste, di ricercar sempre ed in ogni cosa la perfezione propria, e l' accrescimento della stessa (345). Quindi come peccerebbe contra la legge di natura colui , che non rispettasse la propizia fortuna ; così anche quegli che amerebbe l' avversa fortuna. E veramente muovono rabbia tutt' quelli che assaltati da ogni parte dal rio destino marciscono nell' ozio , e nella negligenza di loro stessi, quasi che faccia loro più bene la infelicità. In tal caso par si vorrebbe che il Legislatore della natura facesse prodigi per necessità , cui per niente è tenuto. E l' aspettazione di questi prodigi capricciosamente desiderati fa sì , che tutto giorno siamo assordati da interminabili lamenti, cause fecondissime di mille mali che serpeggiano nelle umane società. Faccia l' amore al proprio bene , che gli uomini alfine sorgano veggenti dal letargo di morte che l' opprime , e fidanzosi si diano alla fatica , cui ognuno a ragione vien condannato. Tanto si apparteneva alla Fortuna, passiamo ora all' Amicizia.

433. La quale è quell' unico bene , che sempre all' uomo sopravvive dopo i più tristi disagi, lo sorregge colle sue dolcezze, lo fomenta colle sue attrattive, infine gli porge un modello , abbenchè imperfettissimo , di quella unione che poscia il viver mortale si spera avere col Sommo de' Beni , oggetto indeficiente della sua felicità. Ella intanto l' Amicizia veniva definita da Cicerone : « *Il volere, ed il non volere la stessa cosa* ¹ »: da Wolfio , *Il reciproco amore, che passa tra due uomini* : da Pittagora , *Un' altro Io* : da Aristotile infine , *Una anima in due corpi*. Ma tutte siffatte definizioni discordanti tra loro nelle sole parole , costantemente poi convengono nel fissare la essenza dell' amicizia , ciocchè importa. Avvegnacchè esse tutte concordano nel fissare l' amicizia nel reciproco amore , e quindi nella schietta scambievole unione de' sentimenti,

¹ *Idem velle, et idem nolle.*

delle volontà, degli affetti, del fine: unione ch'è la base ed il fondamento dell'amicizia, ed a lei tanto essenziale, che se viene distrutta, l'amicizia più non sussiste. Epperò noi avvalendoci dell'esposte definizioni possiamo commodamente proporre la genuina nozione dell'amicizia ne' seguenti termini: L'Amicizia è il dolce ligame di amore, che stringe talmente i cuori degli amici, che di due ne forma un solo. Un' esempio nobilissimo dell'amicizia è dato ravvisarlo tra Davide e Giunata, i quali neppure la tomba valse a separarli. Quindi l'amicizia per rapporto al saldissimo vincolo, o nodo, che seco porta, va benissimo paragonata a due vampe che surte dallo stesso incendio a vicenda bacionsi: a due ferri arroventati, che l'uno all'altro sovrapposto riesce difficile distinguerli: o infine a due rami che vengono innestati allo stesso tronco. Tanto è dunque la forza di unione che vuoi si supposta nella vera amicizia, vero conforto della umanità, e da Dio stesso posta in terra a salvamento comune ne' disastri della vita.

434. Epperò ella l'amicizia può pigliarsi in un senso generale, ed in un senso particolare. Nel primo senso ricevuta vuol riguardare la proibizione di quella indifferenza, con cui spesso fiate si mira il proprio simile. Nel secondo senso poi ricevuta vuol riguardare propriamente quella unione, con cui due o più persone scambievolmente si reciprocano l'amore; ed in questo senso presa l'amicizia a lei si appartengono le nozioni sopra esposte (433). Dovendo noi riguardare l'amicizia nell'uno e nell'altro senso, fa mestieri segnare i doveri che ad ambedue son propri, e che l'uomo obbligano al retto loro disimpegno. E per quello riguarda l'amicizia nel senso generale presa è fuori dubbio, ch'ella debbasi fondare nell'amore (433), ed avendo per sè l'amicizia tal fondamento non può ostacolarsi ch'egli l'uomo deve porgerla a tutti gli esseri a sè simili. Di fatto egli l'uomo è obbligato ad amar tutti; perchè a lui simili e nella natura, e nelle proprietà (473): or nell'amore è riposta l'amicizia; dunque l'uomo dev'essere amico con tutti. E se qualcuno vi fosse, cui l'uomo non sarebbe tenuto a prestargli amicizia, si verrebbe a porre una eccezione nella legge generale di natura; ciocchè ripugna per-

chè falso. Per la qual cosa quella indifferenza tanto portata in trionfo dalla malvagità del cuore umano, con cui nè si odia, nè si ama il prossimo, è ella espressamente proibita dalla legge di natura. Imperciocchè la natura non à fatto gli uomini egoisti quasi che il solo lor proprio interesse debba spingerli all' azione, fuori del quale si debba vivere in una assoluta inazione: sibbene à fatto gli uomini filantropici, dando loro i più nobili sentimenti di pietà, di gratitudine, e di benevolenza. Assopire o distruggere nel fondo del cuore sì eccellenti sensi non è egli un' operare contro la legge di natura? Ebbene non essere amico con tutti è dispregio della legge di natura, e quindi peccato. Ma riguardiamo l' amicizia nel suo secondo senso.

435. Siccome l' amore generale si distingue dallo speciale; così pure l' amicizia generale dovuta a tutti gli uomini (434) si discerne dalla particolare, all' ombra della quale c' è dato scorgere la vera e falsa amicizia. Conciosiachè la vera amicizia è quella che di due cuori ne forma un solo (433), ed in essa rifulge quel nerboruto amore, che ogni ostacolo supera, ogni tema disprezza, ogni tenebra dilegua. La falsa amicizia poi è quella che presenta una larva di amore, seconda la prosperità, fugge la tristezza, vende la fedeltà; onde diceva lo Spirito del Legislatore della Natura; « *Perocchè avvi chi è amico quando gli torna conto, e non dura ad esserlo nel tempo della tribolazione* »¹. Or siccome noi segniamo i doveri della vera amicizia; così non discorriamo della falsa amicizia, la quale ben si rileverà da' caratteri della vera. Perlocchè primo dovere della vera amicizia è procacciarsi la virtù, gli amici, e rendersi sempre più virtuosi. E chi v' à che per poco ne dubiti se riflettasi, che l' amicizia si fonda nell' amore (434), ed il ligame dell' amore è la virtù? In allora quindi due persone veramente si amano allorchè ambedue sono virtuose; conseguentemente due persone allora sono veri amici quando scambievolmente si procurano la virtù. Si rafferma da-

¹ *Est enim amicus secundum tempus, et non permanebit in die tribulationis.* Eccli. 6. 8.

gli aurei detti di Cicerone, il quale ponderato i sacri doveri dell'amicizia diceva: « *Essendo la opinione della virtù conciliatrice dell'amicizia, egli è cosa difficile rimanere l'amicizia, se verrai meno dalla virtù* »¹. Donde n' emerge, che se tra due persone si procura il vizio, son queste fuori dubbio cattivi amici; l'amicizia è del tutto falsa.

436. Il progresso adunque della virtù volato a ragione qual base dell'amicizia (433), ben mostra qual grande bene si fosse l'amicizia. Perlocchè i veri amici presa in retaggio la virtù, si accorgeranno bene che quelle opere debbono rifulgere nell'amicizia, che son figlie genuine della virtù frutto verace della sapienza. Egliu imperciò i veri amici scambievolmente debbonsi tollerare i reciproci difetti come quelli che giammai possono mancare agli esseri ragionevoli attesa la corruzione, che in essi tenta sempre avere l'impero. Più, non debbono inorgoglire tra loro; sendo che la superbia è vil residuo della stupidità; ma l'uomo all'altro deve soggettarsi come discepolo al maestro; dappoichè l'orgoglio non tende che a separare i cuori, distruggere i più bei semi della virtù, rendere l'uomo sprezzevole agli occhi altrui. Oltreacchè non debbonsi tra loro beffare, essendo dappocaggine quella di fare le proprie ricreazioni a spese dell'amico; ma il rispetto, la stima, e la venerazione deve sempre armare i buoni amici. Finalmente non si debbono invidiare tra loro; giacchè tra gli amici non può avverarsi il mio, ed il tuo, dicendo Cicerone: « *Tutte le cose son comuni tra gli amici* »². E poi l'invidia è'l retaggio delle anime vili; qualora l'amicizia richiede le anime grandi per maggiormente dappoi nobilitarle. Per la qual cosa è mestieri i veri amici fossero candidi e sinceri a talchè tra di essi non vi debbono essere riserve, quasi che si dubitasse della sicurezza. Ciò però va sempre inteso ne' limiti della giustizia non esistendovi alcun danno del terzo. Oh! quanto felice sarebbe la vita se fosse sorretta da tale amicizia.

¹ *Cum conciliatrix amicitias virtutis opinio sit: difficile est amicitiam manere, si a virtute defeceris.*

² *Inter amicos omnia sunt communia.*

437. Se non che cennammo (43^a) essere stata l'amicizia fondata in terra dall'Autore stesso della natura; dappoi ch'egli nel creare l'uomo gli associò un'ajuto a sè simile, e volle che l'amicizia fosse un sollievo della umanità, un refrigerio nelle pene, un'ajuto alla vita. Perlocchè emerge chiarissimo, che i veri amici son nel dovere di scambievolmente ajutarsi, non che soccorrere; e ciò costantemente tanto nella prospera, quanto nell'avversa fortuna. Imperciocchè la virtù, ove è vera virtù, non è avara, nè neghittosa nel ben operare; ed ivi maggiormente sbrilla; ove più ostacoli le restano a superare. E siccome l'amicizia si fonda nell'amore; così un'amicizia a parola sarebbe quella che non porge il braccio alle bisogna dell'amico. E questi riguardar soltanto nella prospera fortuna, sarebbe un secondare l'amor interessato, che fecondamente genera l'egoismo. La virtù fa le maggiori sue mostre nel fuoco della tribolazione, e la disavventura di uno amico dice pure disavventura dell'altro; perlocchè mostra la amicizia la sua fedeltà e sincerità vie maggiormente in questi capricciosi vortici della fortuna. Così Gionata diede le più alle ripruove del suo cuore inverso Davidde, allorchando più gli si attaccò ove maggiormente lo vedeva a torto perseguitato dal suo padre. Amiamo dunque non le leggiadrie dell'amico, ma l'amico stesso: non i suoi favori, ma la mano che benignamente cel presta: non il suo riso, ma piuttosto le lagrime ch'è obbligato a spargere; giacchè tal'è l'comandamento della giustissima legge di natura.

438. Dalle quali tutte cose c'è dato rilevare, che l'amicizia ne' fissati doveri si mostra un gran bene per l'uomo, a talchè possiamo con ragione enunciare troppo beato quell'uomo, cui toccò in sorte assidersi sul tripode sacro all'amicizia, e tra felici suoi cancelli menare innanzi la mortale vita. Epperò chi è costui, che a ragione può essere da noi tripodiato? cui in seno gli potessimo versare le nostre gioje? che i fasti a cubitali lettere potessimo inscrivere negli annali della natura? Rara, rarissima, è la vera amicizia, ed il ritrovamento di un'amico vero, il quale in sè racchiude tutte le indicate qualità forma la cosa più stravagante del mon-

do! La natura è immutabile (41); ma il cuor dell' uomo si volta a misura l' occupano le passioni. S' egli l' uomo dalla natura sempre si facesse imperare, grande grandissima sarebbe l' amicitia in mezzo alla umanità: ma qui tutto lo scoglio della umanità stessa; giacchè reso l' uomo schiavo de' suoi capricci, trastullo delle sue compiacenze, vittima de' suoi andirivieni appassionati, di leggeri questi ama, quegli odia, e nella pugna degli appetiti tradisce l' amore, raddolcisce l' odio, e spesso c' è dato osservare le amicizie più invecchiate cangiarsi in ostinati odi, gli uomini più viziosi far liga tra loro, abbandonare l' oppresso, tener dietro la opulenza ed il favore, e là correre ove più dolcezze si mirano spargere. Ma che razza di amicizia è mai questa? E si dirà facile in mezzo a tanta corruzione rattrovare un vero amico, il quale voglia a noi congiungersi nel dolce bacio della virtù? No, no, tutta la difficoltà v' esiste nel rinvenire un vero e buono amico; ciocchè vuol tenere avvertiti gli uomini a non essere così facili a scindere il lor cuore agli altri, addottrinarsi nella speienza guida del nostro vivere, dar luogo al tempo, il quale non uso ad ingannare è scopritore di grandi cose. Ond'è che lo Spirito Santo paragona il ritrovamento di un vero amico a quello di un tesoro: « *L' amico fedele è una protezione possente: e chi lo trova, è trovato un tesoro* ¹ ». Tanta è la difficoltà!! Che se a qualcuno è dato in sorte imbattersi in un vero amico, ne faccia meritamente le sue gioje, e sel tenga caro quanto l' anima sua, avendo rinvenuto nel mondo la cosa più rara. Conciosiacchè potrà egli a buon dritto gloriarsi di possedere una immagine viva della virtù, la quale sola potrà sorreggerlo in tutte le vicende della vita, la quale ad oga' istante mostra sempre la sua instabilità.

Cosiffattamente poniamo termine alla lunga diceria riguardante lo stato esterno dell' uomo relativamente al gran dovere che gli assiste di continuamente badare al suo perfezionamento.

¹ *Amicus fidelis, protectio fortis: qui autem invenit illum, invenit thesaurum.* Eccli. 6, 14.

LEZIONE XXXVIII.

IMPERO DELLA NECESSITÀ IN FATTO DI COLLISIONE
DE' DOVERI.

§ 439. *Si propone un dubbio di collisione tra i doveri teologici e quelli di proprio interesse — si risponde al dubbio — non è sempre vero, che la necessità non è legge — quando riesce vero — necessità, e sue varie specie — altre specie di necessità — quando godesi il favore della necessità — si continua — se nella necessità minore — se nella rispettiva — anche quando è voluta dall'uomo — si ribatte un'esempio proposto da Eusebio — il capriccio non merita favore in tutte le necessità.*

439. Il disimpegno de' propri doveri, cui l'uomo è spinto a prestare verso sé stesso in forza della divina Volontà, la quale vuole che l'uomo si amasse con un'amore di preferenza al suo simile (344), l'è stato quello che finora ci à intrattenuto in varie teorie giusta l'ordine che ci prefiggemmo di seguire (347), e per cui nelle antecedenti lezioni abbiamo considerato la natura della mente del corpo e dello stato esterno, al quale triplice ordine di verità rannodavansi tutt' i doveri di proprio interesse. Ora (§. CLV.) dopo la discussione tanto de' doveri teologici, quanto di quelli di proprio interesse, può naturalmente sorgere un dubbio; se mai cioè i primi doveri vengono in collisione co'secondi come l'uomo debba regularsi? Può egli trascurare i primi per dare esecuzione a' secondi? È questo un dubbio interessante, nella cui soluzione bisogna aver presenti le teorie già brevemente esposte (349), in ordine alla collisione de' doveri, e che qui supponghiamo per non dar nelle lunghe: e dallo scioglimento dello stesso dubbio c'è dato rilevare in quali casi posto l'uomo, può egli preferire il dovere di proprio interesse al dovere teologico: insomma quando

la necessità può vantare dominio sull'uomo, il quale senza lesione della legge e della coscienza può avvalersi del favore di lei chetandosi all'ombra della stessa. Ecco il perchè subito dopo la discussione de' doveri di proprio interesse soggiungiamo le eccellenti dottrine riguardanti la necessità, in cui può l'uomo trovarsi nello svariato disimpegno de' suoi doveri.

440. Rispondendo ora al proposto dubbio (439) c'è forza osservare, che quantunque l'uomo sia sempre tenuto a soddisfare a' doveri teologici, che a quei di proprio interesse; pure nella collisione non gli è mai permesso infrangere quell'amore, che per ogni lato deve al suo Creatore, il quale solo forma la sua inefficiente felicità. Imperciocchè è Egli l'Essere che per infinita eccellenza sopravvanza ogni altro essere, onde debbesi preferire ad ogni altro essere non escluso l'uomo stesso. Per la qual cosa nella collisione l'uomo deve sempre preferire i doveri verso Dio a' doveri di suo proprio interesse per modo che, è obbligato a perdere piuttosto la vita, la quale alla fin fine l'ha ricevuta da Dio stesso, che violare i doveri teologici onde serbare intatt' i doveri di proprio interesse. Dal che chiaro emerge, che non sempre è vera quella proposizione che va per la bocca di tutti cioè; *La Necessità non è legge*; avvennacchè nella espressa collisione in allora l'uomo dovrebbe preferire il suo all'amore che deve a Dio; ciocchè abbastanza si mostra falso.

441. E che sia così, poniamo per poco esser vero, che la necessità non abbia legge; cioè l'uomo costituito sotto l'impero della necessità debba alla stessa assolutamente ubbidire, in quali scogli non urteremo? I vizi tutti resteranno senza dubbio canonizzati, come successe nella credula Gentilità: e le virtù riceveranno un'anatema di maledizione. Infatti rattrovi tu una necessità maggiore di quella, in cui si rattrovarono i martiri della Religione Cristiana? Si trattava nientemeno o di perdere la vita, e quindi dare un sempiterno addio alle cose di quaggiù; o di dare incenso ad un'infame idolo. Eppure egliino stimarono niente perdere col perdere la vita, anzichè questa custodire e commettere l'orrendo delitto della idolatria. Non so se ti regge il cuore a dire stupidi tanti milioni di

martiri, che non ubbidirono alla necessità; ed avrai sì poco senno a dirli barbari perchè in crudelirono verso loro stessi. E se questi stupidi, o barbari, chi sarà il ragionevole, e l'umano infra gli uomini tutti? Troppo propizia era ancora la necessità, in cui si trovava Giuseppe insultato dalla moglie di Putifarre, e coll'aver schivato il pericolo sarebbe stato stolto, mentre per intrighi s'è perdita della libertà. Ma chi mai à condannato Giuseppe di stolidezza, e come mai lo si potrebbe in realtà? Stantechè egli dunque prudentissimamente si comportò, venne da tutti a bocca piena lodato. Non è dunque sempre vero che la necessità non à legge, come contro la legge stessa dommatizza la maggior parte degli uomini, a'quali si appartiene Euripide quando diceva:

*Nell'estremo periglio il fren non regge:
Dura necessità rompe ogni legge 1.*

ed anche Claudiano che non mostrava differente sentire con que' detti:

*Chi all'orlo del perir ridotti sono.
Se falliscono così, meritano perdono 2.*

Ammetterò ovunque l'impero della necessità oltre all'essere un manifesto slogioare, come apparisce; mena pure in fatalissime conseguenze, come par chiaro dall'esposto.

442. Se non che una tal regola non è così assoluta che voglia ributare ogni ragionevole eccezione, che all'uopo sta bene adattate (§. CLVI.). Imperciocchè ella alle volte conseguita il suo effetto per modo che si rende vera, e per cui si può enunciare anche nel fatto, che la necessità non à legge, rendendo l'uomo superiore alla stessa legge. Tutto sta nello

1 *Quoties periculum est, ex mea sententia
Necessitati debet et lex cedere.*

In fragm. ex Hippolyt. oblect.

2 *Suprema pericula semper,
Dant veniam culpae.*

In Euryp. lib. 2. v. 695.

scorgere quali sieno quelle circostanze, in forza di cui la verità della enunciata proposizione si rende manifesta, le quali circostanze debbonsi attentamente esaminare mettendo da banda ogni predominio di passione. Conciosiachè, come altrove notammo (192), le circostanze le quali influiscono in un'azione sono di tanta valentigia da indossare differente veste all'azione stessa, e spesso farle cangiar natura; e le stesse circostanze possono esser tali, che quello non sarebbe stato lecito all'uomo in altra occasione, armato di esse può divenire lecito, a talchè queste circostanze occupando l'uomo lo riducono sotto l'impero della necessità, del favore di cui a buon talento può giovarsi. Or queste circostanze possono desumersi da tre capi, dalla stessa Necessità, dalla natura della Legge, e della natura del Dovere: quali cose occorre distintamente sviluppare.

445. E principiando dalla prima (§ CLVII.). La Necessità è lo stato dell'uomo, in cui non può adempire la legge senza suo danno. Così la legge ecclesiastica proibisce l'uso delle carni nel venerdì e sabato; se qualcuno soffre tanta debolezza da non potere ubbidire a tal comandamento senza soffrirne del danno nel suo fisico, lo stato di cotestui vuolsi dire necessità. Al contrario si dice Favore della necessità la dispensa che l'uomo à dalla osservanza della legge: così nel proposto esempio se il medico ordina al malsano nelle forze l'uso delle carni nel venerdì e sabato, ei si gode il favore della necessità. Ciò presupposto, la Necessità vuol'essere Estrema, Maggiore, Minore. Si dice Estrema quando vi corre un'imminente pericolo della vita; e tal'era la necessità, in cui si trovavano i martiri o di morire, o di rinunciare alla fede Cristiana. Si dice Maggiore quando non vi corre un'imminente pericolo della vita, sibbene il pericolo è gravissimo; e tal'era la necessità, in cui si trovavano i Cristiani sotto l'empio governo di Giuliano Apostata. Imperciocchè l'empio Imperadore aveva fermo nell'animo di non più massacrare i Cristiani con la forza del ferro, come avevano fatto i suoi predecessori; ma però aveva come i suoi predecessori fermo nell'animo di abolire la Religione Cristiana: perciocchè a riuscire dell'intento a' Cristia-

ni proibì le lettere, gli onori, l'esercizio della milizia; val quanto dire, la ignoranza e la infamia erano i due mezzi pericolosissimi di allontanare i Cristiani dalla lor credenza. Finalmente si dice Minore quando vi corre un pericolo molto minore della vita, e potrà essere anche di leggier conto. Così per un agiato che possa far uso di carrozza nella sua stanchezza, è minore necessità quella di non proseguire il cammino a piedi. Dall'esposto quindi emerge, che la necessità è sempre di mira un pericolo, ossia danno, il quale riferendosi alla vita sarà necessità estrema; fuori della vita attesa la grandezza del pericolo, ossia danno, sarà necessità maggiore o minore.

444. Al che si aggiunge, che la Necessità può essere ancora Assoluta e Relativa, ossia Rispettiva. È Assoluta la necessità quando vi corre tal pericolo, che in nian modo può evitarsi, se non col violare la legge. Così Daniello posto nel lago de' leoni ci presenta un caso di assoluta necessità; giacchè egli per evitare al suo tormento doveva abbandonare la sua religione: cioè formava la più iniqua violazione della legge. È Rispettiva poi la necessità quando si è riguardo alla circostanza, in cui si ritrova una persona per modo che, per uno il quale si trova in quella circostanza la necessità non può evitarsi, mentre un'altro potrebbe evitarla non ritrovandosi in quella stessa circostanza. Così Davide, il quale fu assalito dalla fame nel deserto di Faran; rispettivamente a non perdere la vita fu costretto mangiare i proibiti pani della proposizione. Un'altro certamente che non si trovava come Davide di dover fuggire a rompicollo l'aspetto di Saule, anche assalito dalla fame, camminando più oltre avrebbe facilmente ritrovato del pane da mangiare. Perciocchè la necessità assoluta ben può stare colla necessità estrema (443), e che la relativa attesa la circostanza può stare con tutte e tre le cennate necessità (443), estrema, maggiore, minore. Quindi a decidere delle necessità è uopo sempre attendere alle circostanze, che accompagnano il fatto di una qualche persona, onde poi si possa decidere pel favore della stessa necessità, di cui qui appresso è parola.

445. Premesse le varie specie della necessità (§ CLVIII.),

possiamo facilmente dedurre il godimento del favore della necessità. Ed infatti la necessità estrema gode il favore, ed all'istesso modo lo godono la necessità maggiore ed assoluta. La necessità minore non gode il favore al contrario della rispettiva, la quale di un tal favore a buon dritto fa uso, quante volte l'uomo non siasi volontariamente costituito in una tale necessità. Tutte siffatte proposizioni onde non apparire di essere state alla ventura emesse, e quasi sentenziando dal tripode come suol dirsi, hanno bisogno di un ponderato ragionevole esame; prima di cui giova osservare, che le proposte differenze di favori sotto l'impero della necessità vanno sempre intese nel senso, che tra loro vengano in collisione i mali fisici, oppure i doveri di proprio interesse con quelli di socialità; giacchè per rapporto alla collisione de' doveri di proprio interesse co' doveri teologici che debba dirsi sarà chiaro da quanto soggiungeremo in ordine alla legge, secondo capo donde desumonsi le circostanze di necessità (442) inducente dispensa di legge. Più, vanno ancora intese nel senso che l'uomo non siasi volontariamente posto nella necessità; perchè allora anzichè godere il favore della necessità, sarà l'evento senza dubbio a lui imputato. Giacchè è fuori quistione che chiunque vuole la causa di un qualche effetto, l'effetto stesso è da lui voluto (204); onde siccome la causa gli è imputata; così pure l'effetto gli sarà imputato. Veniamo ora all'esame delle proposte enunciazioni.

446. Sotto la necessità estrema l'uomo gode il favore della necessità; giacchè ella la vita si vuol'essere un bene di tal tempra, che tra beni fisici occupa il maggior luogo; in contrario ogni male fisico è sempre al di sotto della perdita della vita. Per la qual cosa nella collisione de' mali è sempre da preferirsi la vita ove l'estrema necessità l'uomo spingesse a barattarla per modo che, se della vita non dovesse tener conto in tal caso egli l'uomo sarebbe un vero suicida di sè stesso: ciocchè espressamente è proibito dalla natura (380, e segg.). Direte adunque aver agito a norma della legge naturale quell'uomo, il quale non potendo reprimere altrimenti la sua fame, esce nella pubblica piazza di nottempo, e dal primo

che incontra si piglia per forza quel tanto che gli necessita al bisogno, essendogli stato negato.

L'istesso favore godesi l'uomo allorquando rattrovassi sotto l'impero della sua necessità maggiore; giacchè vi sono certi mali fisici, i quali abbenchè non producessero la morte; pure sono più tormentosi della morte stessa di maniera che, scuotono il coraggio dell'uomo il più ardentissimo: come sarebbero i più acuti dolori, la mancanza degli occhi, la rescissione di un qualche membro, alcuna difficile dolorosissima chirurgica operazione, ed altre cose di simil fatta. E come nella collisione de' mali fisici è sempre il minore da preferirsi al maggiore; così può scegliersi uno a preferenza di un'altro, ove non basti il coraggio a sostenere il maggiore. Quindi non offenderà la legge di natura colui, che per non esser cieco, od altro, si rassegna pazientemente a morire, stimandolo minor male de' tormenti che avesse a sostenere.

Infine l'istesso favore corre per la necessità assoluta, sotto cui non v'è scampo di salvezza. Imperciocchè l'Autore della Natura vuol sempre il bene, e quindi la conservazione dell'individuo; non mai il male, e quindi la distruzione dell'individuo stesso. Or se la necessità assoluta fosse priva del suo favore, l'Autore della natura bramerebbe il male dell'individuo: ciocchè non può sussistere; si perchè come santo non può odiare il male; si perchè come giusto non può negare quel dritto che concesse all'uomo di scegliere tra due mali fisici sempre il minor male.

447. Non così poi debbesi discorrere della necessità minore, la quale oltre al non tentare la vita, neppure induce un grave male, che possa immediatamente porsi a lato della morte. Tra' i mali fisici se corre l'obbligo di dar la preferenza al minore in faccia al maggiore, quest'obbligo resterebbe distrutto ove il favore della necessità si volesse per ventura accordare anche alla necessità minore; ed in allora non altro si avrebbe a guardare che una infinità di chimere, oppure di moscherini addivenire grossissimi elefanti. Infatti chiunque à sana mente potrebbe dir giusto il preferimento della morte in colui, che per soverchia delicatezza non permette in sè un

leggier taglio di un panareccio qualunque? Se ciò restasse fermo, addio doveri, addio retto ragionare, addio buon senso: ogni cosa allora sarebbe involta nel più mostruoso capriccio. Ma la legge di natura come legge di ragione non può abitare che nel santuario del serio pretto ragionare, ed un bando perpetuo intima a tutt' i ribelliosi dal godere i suoi privilegi. Ella permette il favore della necessità, ove questa è seria, e non già passeggera, ed il più delle volte effimera; altrimenti verrebbe detto vero senz' alcuna eccezione, che la necessità non è legge: ciocchè fu dimostrato falso (440). Quindi con tutta ragione dirai essere un ladro colui, che per menare una vita agiata piglia l' altrui frodolentemente, appiccandosi a certi motivi, che nella frivolezza per niente son dissimili al lavoro del ragnotela.

448. Allorquando però la necessità è rispettiva si vuol concedere con tutto fondamento il favore della necessità stessa. Conciosiacchè l' uomo costituito in tal circostanza è dovere provvedesse alla sofferenza de' minori mali, che nella quantità gli si potrebbero affacciare alla mente, ritornando sempre l' istesso principio, ch' è 'l perno delle presenti dimostrazioni, che tra due mali fisici sempre il minore deve risultare nella scelta. Perciocchè la legge non può indurmi obbligazione nel bivio, in cui posso rattrovarmi, o d' incontrare il male maggiore ove non mi determino al minore, o questo abbracciando sarò libero dal maggiore. Quindi nel proposto esempio di Davide (444), egli non era tenuto a chiedere altrove il pane; perchè poteva cadere nelle mani di Saulle rallentando il cammino per la debolezza nascente dalla fame; abbenchè altri fuori il pericolo di Davide aveva tutto il dovere di proseguire lentamente il cammino, ed altrove facilmente provvedersi di cibo.

Che se non fosse così la legge di natura non sarebbe, qual' è, una provvida madre dell' uomo; sibbene acerba matrigna che lo strazierebbe ne' tristi cimenti della vita, e troppo a caro prezzo porgerebbe il premio promesso ai suoi osservanti. L' uomo al contrario facili motivi avrebbe di scuotere il giogo di una legge quanto dura, altrettanto irragionevole. Stanti tali

cose qual confusione non regnerebbe in mezzo alla umanità? quale infelicità non circonderebbe l'uomo abbandonato ad una capricciosa natura? Ma son questi sogni non realtà, procurate contraddizioni non esistenti falsità; giacchè il retto sano pensare vuole e deve accordare il favore della necessità a quell'uomo, che trovasi sotto l'impero della necessità rispettiva.

449. Epperò un tal favore l'uomo lo gode allorquando non s'è cavato di capo stabilirsi nella necessità rispettiva; dapochè chi si espone al pericolo vuole il pericolo stesso; conseguentemente si rende causa di ogni danno possa accagionarglisi. Or l'effetto a buon dritto è imputato alla causa (204), per cui avendosi l'uomo colle sue proprie mani creata una necessità di violare la legge, è ben a lui tal violazione imputata senza meritare alcuna benignità dalla legge medesima. Infatti se l'uomo non avesse voluto incontrare il suo danno, come padrone degli atti suoi, non l'avrebbe incontrato, e poteva benissimo scansare ogni pericolo a salvamento della legge. L'ha voluto perchè impegnato a danneggiarsi; non è quindi la legge, sibbene la ria sua volontà, che fuori proposito voleva innalzarsi sopra la legge, quella che gl'impone la necessità, da cui rileva la epigrafe di condanna, di favore non già. Così la Chiesa di Smirne nella lettera che contiene il martirio di S. Policarpo racconta di un certo per nome Quinto, ch'essendosi volontariamente esibito al martirio spingendo anche gli altri a seguire il suo esempio, quando si trovò alla presenza delle fiere fu preso da tale terrore, che rinnegando la fede giurò pel genio di Cesare offrendo sacrifici ai falsi Numi. La necessità di cotestui fu senza dubbio rispettiva, ma da lui voluta; perchè niuno l'aveva inquietato a subire il martirio, niuna persecuzione, niuna disfida, niun cimento v'era stato, per cui fosse stato costretto a far pruova della sua fede innanzi a' tiranni; perciocchè nella costituita necessità anzichè godere il favore della stessa a danno della fede, meritò tutta la condanna pel pericolo, cui volontariamente si espone. Perciocchè questa evidentissima imprudenza diede motivo a' Padri della Chiesa di Smirne di pronunziare quelle santissime parole: « *Noi dunque, o fratelli, non approviamo co-*

oro che spontaneamente si espongono al martirio, e tradiscono se stessi, mentre tutt' altro s' inculca nell' Evangelo 1 ». Altri esempi all' uopo possono raccogliersi da Origene 2 confirmando sempre più la esposta dottrina.

450. Ma qui non possiamo menar buono al ch. Einnuccio il primo esempio proposto in conferma della cennata dottrina (449), e ch' egli ricava da Lattanzio 3 contorcendolo al suo senso. (Nota al § 158.). Lattanzio infatti racconta di un certo, che essendosi affisso l' editto di proscrizione contro i Cristiani, in forza di cui aveva a suscitarsi una terribile persecuzione, questo tale acceso di zelo va per la pubbliche strade a strappare l' editto e lo riduce a minimi pezzi. Questo andamento fé sì che di repente cadesse in mano de' carnefici, e costantemente soffrissi i più duri tormenti. Or il ch. Einnuccio vuole che costui non meritasse il favore della necessità, in cui spontaneamente si costituì, fondandosi su quel motivo che sotto la forza de' tormenti poteva cedere al suo coraggio, ed apostatare, nel qual caso avreb' egli operato la peggior cosa del mondo; cioè il male morale. Ma con buona pace di sì gran moralista il cennato Confessore della fede non agì imprudentemente, nè a lui devesi negare il favore della necessità, qualora tutto venne a meritarlo. Imperciocchè aveva egli a distinguere gl' impulsi del proprio genio da quelli che vengono dallo Spirito di Dio, come avveniva ne' martiri, e di tali impulsi non è dato a noi ragionare, sibbene ammirarli nel più profondo silenzio. È egli il Legislatore della natura che sospinge gli uomini a produrre fatti eroici, ed allora conviensi attribuire agli stessi tutta quella prudenza, che agli occhi del mondo sembra stolidezza; giacchè il bene migliore qual' è la propria felicità si antepone al bene di ordine inferiore qual' è la propria vita. Nè può temersi in tal caso di diserzione; giacchè quel Dio che spinge l' uomo con soavi impulsi a qualche mirabile effetto, Egli stesso dà la forza a sostenersi fino al

1 *Nos itaque, fratres, non probamus eos, qui ultro accedunt, ac semetipsos produunt, quum aliter praecipitur in evangelio.*

2 Ad Jo. 11. 35. tom. 31.

3 *De mort. perseq.* Cap. 13.

complemento dell'azione. Ed ancorchè l'uomo disertasse per altissimi ed incogniti fini della Provvidenza; pure la diserzione è a lui imputata, non già l'impegno nella valorosa azione; giacchè il porsi nel cimento è stato esecuzione della Volontà di Dio, la quale per noi sempre il meglio opera. È dunque chiaro, che la imprudente, e nostra sola spontanea costituzione nella rispettiva necessità è quella, che in niun modo ci dà dritto al favore della stessa necessità.

451. Quello poi si dice in ordine alla necessità rispettiva coerentemente al suo favore, debbesi dire ancora in ordine a tutt'i favori delle altre necessità sopra espresse (446). Avvegnaochè ogni dispensa di legge richiede un fondamento ragionevole, non mai capriccioso; e tale sarebbe appunto quello richiesto da colui che a suo bel genio si costituisce in una qualche necessità. Muoverebbe certamente rabbia quel povero, che per scroccare l'altrui à dilapidato tutt' i suoi averi. La povertà quindi di costui per quanto estrema si fosse fatta non volete imputarcela? E se altrimenti si giudicasse sarebbe lo stesso che rovesciare l'ordine delle cose, e far sì poco conto della legge, e del Legislatore della natura, ch' equivarrebbe alla non curanza. Cerchiamo adunque a tutt' uomo di fuggire ogni sorta di necessità, ch' è 'l massimo de' mali della vita: che se malgrado le nostre cure inciampassimo nella necessità, con retta coscienza possiamo avvalerci del favore della stessa negli espressi casi. Una tal rettitudine di operare potrà forse in questa vita impietosire il Legislatore della natura, e ricolmarci di nuovo di beni, e di favori, restituendoci allo stato primiero fuori ogni ambascia e desolamento. E sotto l'impero della necessità non perdiamo di vista giammai il nostro gran fine, di cui la ricordanza allevierà senza dubbio i nostri mali, e non ci farà deviare da quel sentiere, che ci resta a battere. Tant' era in ordine alla necessità, sieguono la legge, ed il dovere, che formeranno l'oggetto della seguente lezione.

LEZIONE XXXIX.

CONTINUA L'ISTESSO ARGOMENTO RELATIVO.
ALL'IMPERO DELLA NECESSITA'.

§ 452. *Diversità di legge, e favore della necessità all'ombra della legge umana — si conferma — favore della necessità all'ombra della legge divina affermativa — purché non viensi ad oltraggiare la divinità — i doveri teologici non possono godere il favore della necessità — si scende al pratico — in che modo possono vederlo quei di proprio interesse — come quei di soeialità essendo la legge affermativa — e come se la legge è negativa — se a motivo di accrescere la propria felicità — continua.*

452. Vista la falsità del principio in generale enunciato, che la necessità non abbia legge (441), fu mestieri venire additando le origini donde lecitamente poteva desumersi il favore della necessità, e che segnammo la necessità stessa, la natura della legge, e la natura del dovere (442). Or squittinata nell' antecedente lezione il molteplice aspetto della necessità, fermando l'impero della stessa ove assennata ragionevolezza il richiedeva (Lez. 38); è tempo ormai che le nostre riflessioni volgessimo su la natura della legge e del dovere, onde scernere in quali circostanze possa meritamente aver luogo il favore della necessità.

E principiando dalla Legge (§. CLIX.), questa può essere Divina ed Umana, e sì l'una che l'altra può essere o Affermativa, o Negativa (26, 124). Or trattandosi di legge umana di qualunque natura si fosse, cioè sia affermativa sia negativa, ella si gode sempre il favore della necessità. E che sia così giova riflettere, che ogni legge umana ha di mira sempre il bene comune, il quale da' particolari per niente dev' essere

adulterato per maniera che , ove un tal bene avesse a soffrire lesione vi sottentra subito il peccato contra la medesima legge. Ma allorquando il bene comune non viene turbato , a niuno è lecito subire la morte , o tutt' altro importante danno per rendere immacolata la legge , la quale in tai casi si rende a sufficienza frustranea , e quindi non obbligatoria. E se negli stessi casi si volesse dar valore alla legge, verrebbero a canonizzare i capricci del Legislatore, cui niuno è tenuto ubbidire per la medesima legge di natura. Posto dunque l' impero della necessità nel suo giusto senso sotto la forza della legge umana, chi sarà così mentecatto da insolentire contra l' individuo per salvare la legge stessa ? Si vorrebbe allora la morte dell' uomo senz' altro scopo che quella di volerla. E niuno è tenuto a prodigalizzare la vita senza conducimento al bene comune. Veridicamente dunque si enuncia , che la legge umana sia affermativa , sia negativa, si gode sempre il favore della necessità. Si soggiunge poi esser ciò vero regolarmente parlando ; giacchè possiamo avere de' casi , in cui sotto la legge umana non si gode un tal favore ; come quando si trattasse del bene comune , de' buoni costumi , della Religione , e di altre cose di simil fatta ; giacchè son questi beni che sempre , ed in ogni circostanza, debbonsi preferire a' beni particolari , ed è meglio assai questi sacrificare , che quelli barattare.

435. Si comprenderà adesso assai bene come un suddito ridotto al verde delle sue sostanze, non sarà in obbligo soddisfare alle pubbliche imposizioni, che per legge gli vengono imposte dal Sovrano. Conciosiachè egli è della naturale equità che un sommo imperante non ingiunga a' suoi di darsi preda della morte per ubbidire alle sue leggi. Non però è ciò vero quando pongasi in repentaglio la salvezza comune della repubblica, la quale come dice bene comune ; così tutto è da sacrificarsi per esso (432). Ma ove tal salvezza non è per pericolare , tanto esercizio di dritto può mostrare il Legislatore, quanto gliene concede la capacità del suddito. Certamente il Legislatore non à il dritto di disporre della vita del suddito a suo mal talento ; ma allora dispone, e sol quando l'esige la pubblica salvezza dello stato, della nazione , dell' impero. Perloc-

chè sanzionata ogni ragionevolezza di favore nella pressante necessità, la quale non dovendo togliere il respiro all' uomo, gli concede l' ansa di farsi superiore alla legge umana; e per quel frattempo non le aure di libertinaggio, sempre infame, ma di una signorile libertà figlia della dipendenza sempre amata, da una parte sorreggono l' uomo a traverso della legge, dall' altra gli pongono innanzi il rispetto dovuto al Legislatore in quegli ultimi momenti della urgenza, per cui abbastanza parco si mostrava nell' uso de' suoi dritti. A tal fine diceva Grozio: « *Gli uomini sogliono e debbono far le leggi sottintendendo l' umana debolezza* ¹ »: val quanto dire, cessa l' umana legge tostochè sottentra l' umana debolezza. Or la necessità è quella tale debolezza, che l' uomo rende incapace di soddisfare alla legge umana; dunque a parlar regolatamente (452) sotto la legge umana l' uomo gode il favore della necessità. Ma veniamo ora alla legge Divina.

454. Allorquando la divina legge è Affermativa può godersi il favore della necessità, purchè non vi sia oltraggio alla Divinità. Imperciocchè ci abbiamo allora non la volontà di trasgredire la legge; sibbene la mancanza della occasione per produrre l' azione a norma della legge; e sappiamo che la omissione dell' azione non può mai imputarsi a chicchesia ove manca l' occasione di agire (236). Così il precetto di ubbidire i genitori l'è un precetto affermativo; giacchè impone una qualche cosa a fare: or se il genitore volesse ubbidienza dal figlio in cose che vertono a danno del figlio stesso, questi non è tenuto ubbidire al genitore non perchè non voglia ubbidirlo; sibbene perchè gli manca la materia su cui aggirasi la ubbidienza. Oltreacchè sotto la necessità la divina legge affermativa non resta distrutta con l'attuale negligenza, mentre può in altro caso, ed uscito da minaccioso impero della necessità, commodamente disimpegnarsi: quale disimpegno attribuisce all' agente tutta la premura verso la legge medesima. E senza dipartirci dal proposto esempio vediamo benissimo di un figlio

¹ *Ferri ab hominibus leges solent et debent cum sensu humanas imbecillitatis. De jure belli et pac. L. 4. 7. num. 2.*

morigerato quali erano le spontaneità verso il suo genitore ; giacchè fuori la proposta necessità egli sempre sorride al padre , ne interpreta a i voleri , ne seconda le voglie : ecco un disimpegno perfetto di quella legge , che gl' imponeva ubbidienza pel genitore. Finalmente Dio come l' Essere giustissimo (282) non comanda , nè può comandare all' uomo l' impossibile ; ma sempre quello ch' è secondo le forze dell' uomo stesso : e sotto l' impero della necessità se dall' uomo pretendesse il disimpegno de' suoi voleri , vorrebb' esigere da lui quello che l' uomo è impotente a dare ; cioè l' impossibile , che ripugna tanto alla forza dell' uomo , quanto alla santità e giustizia di Dio.

455. Ma abbiamo soggiunto (454) « *purché non vi sia oltraggio alla Divinità* » ; giacchè è Egli Dio un' Essere di tanta eccellenza , che si vuol sempre preferire ad ogni altra creatura , ed anche a noi stessi per qualunque fosse la necessità che ci spingesse alle spalle. Egli infatti è fuori dubbio vero , che sotto l' impero della necessità concorrendovi l' offesa del sommo e sempre amabile Nume , vi esista dall' altra parte una legge negativa , che ci proibisce di produrre una tale azione sempre ripiena d' infamia , e come chiaro apparirà da quello che diremo da qui a poco , ogni legge divina negativa affatto concede il favore della necessità. Il Profeta Daniele a chiare note ci mostra la evidenza della enunciazione ¹ ; dappoichè conoscendo che al solo vero Dio era dovuto ogni atto di sincera adorazione , malgrado il decreto del re Dario , si contentò piuttosto di essere gettato nel lago de' leoni anzichè operare contra la legge divina proibitiva l' adorazione delle creature , e loro rivolgere le proprie inchieste. Qual necessità maggiore di quella di un Daniello ? ma qual più fedele osservanza alla legge divina negativa , che ributta ogni necessità venisse a farle onta ? E ciò era in rapporto alla legge , esaminiamo ora il dovere sotto l' impero della stessa necessità (442) , ove meglio è sviluppata la natura della legge divina negativa.

456. Tutt' i doveri , come già antecedentemente segniam-

¹ Dan. 6. 10.

mo (458), si rapportano o a Dio; o a noi stessi, o agli altri (§ CLX.), appellandosi i primi teologici, i secondi di proprio interesse, i terzi infine di socialità. Or livellandosi la legge divina negativa con tutti siffatti doveri più cose occorre chiarire: e principiando da'primi, cioè dai doveri teologici, su le prime c'è dato riflettere, che siffatti doveri nella trasgressione non possono andar scompagnati dalla lesione di onore, che devesi alla Divinità; conseguentemente non possono godere in alcun modo il favore della necessità (454). Imperciocchè essi hanno sì stretto legame con la divina essenza, che la trasgressione di essi ammessa come lecta, la divina essenza di repente avrebbe a cessare; ciocchè metafisicamente riuscendo impossibile, resterà vera la negazione del favore della necessità. E per dir vero ammettiamo per poco la idolatria proibita dalla legge divina esser permessa sotto l'impero della necessità, ne verrebbe per legittima illazione che l'intrinseco male di sua natura immutabile addiviene un bene; ch'è lo stesso dire, è male e non è male; cioè una contraddizione, la quale come permessa sotto l'impero delle necessità Dio stesso addiverrebbe contraddittorio, cioè non Dio: ecco la mostruosa conseguenza! E correndo l'istesso raziocinio anche per tutt'que' mali che non essendo intrinsecamente tali; pure son vietati da Dio a riguardo del buon regime delle creature, come queste possono trasandare i suoi ordini senza recargli le più alte ingiurie? Or quando la Divinità può restare oltraggiata dall'azione della creatura, all'intutto devesi omettere l'azione per qualunque fosse la necessità che opprimesse (455); giacchè l'onore divino deve sempre serbarsi a qualunque costo, anche della propria vita, essendo un bene di ogni eccezione maggiore, e cui niente possa uguagliarsi. I doveri adunque teologici all'ombra della legge divina negativa escludono ogni favore della necessità.

457. È chiaro adunque, che niuno potrà scusarsi sotto l'egida della necessità di essere bestemmiatore, idolatra, spergiuro, od altro che vien proibito dalla legge divina; giacchè la retta ragione abbastanza discerne la enormità di siffatti delitti, avendoli biasimati gli stessi gentili, come a pieno scor-

giamo da Giovenale; anche altrove menzionato (224), il quale dice:

.....: *E se ti avien che alcuno
T'appelli a testimon di dubbio fatto,
Imperi anche Falaride che il vero
Tradir tu voglia, e col rovente toro
Posto d'innanzi a spergiurar l'astringa,
Inconcusso resisti e viltà credi,
Anzi misfatto l'antepor per tema
Saltezza ad onestata, e per la vita
Perder quel ben che sol di vita è prezzo 1.*

Per la qual cosa in niun modo possiamo compiacere questi tali che sogliono sempre addurre il furore della circostanza, l'umana debolezza, e cento altri motivi, figli tutti menzogneri della malizia umana. Se non che usato tutto il giusto rigore contro questi malevoli, non dobbiamo dall'altra parte dimenticare gli alti sensi della umanità, e se mancarono di coraggio, e di perseveranza, nel ben fare, non siamo così duri a loro perdonare che quasi li volessimo schiacciare sotto i nembi del nostro sdegno (288); e se a calde lagrime piangono i loro errori, fa mestieri alle loro unir pure le nostre lagrime, e manifestargli i visceri della pietà, e della sensibilità nostra. Ricordiamoci che anche Pietro 2 rinnegando il suo divino Maestro seppe colle lagrime rammollirgli il cuore, e sperimentò largo perdono alle sue colpe. Ma queste cose appartenendosi a quelli piuttosto, che dirigono le anime alla via della salute, ci basterà solo di averle qual come di passaggio toccate, onde tosto passare a' doveri di proprio interesse.

1 *Ambiguis si quando citabere testis
Incertaque rei, Phalaris licet imperet, ut sis
Falsus, et adnoto dicet perjuriam tauro,
Summum crede nefas, animam proferre pudori,
Et propter vitam vivendi perdere causas.*

Sat. 8.

2 Matth. 26. 75.

458. E di questi trattandosi possiamo avere una duplice collisione che ci spinge nella necessità, o viene in collisione: il male fisico col male morale, oppure due mali fisici tra loro. Tali casi esistendo non la ventura, sibbene la retta ragione dev'essere la norma regolatrice delle nostre azioni. E questa presa a tutrice nella prima mentovata collisione di un male fisico col morale c'è forza sempre anteporre il primo al secondo (349); giacchè il male morale riguarda la imperfezione della volontà, la quale sempre deve allontanarsi dall' uomo a qualunque costo, come quella che ridonda ad ingiuria della Divinità, che sempre devesi dall' uomo rispettare (455, e seg.). Nella seconda collisione poi di due mali fisici tra loro è sempre prudenza anteporre il male fisico minore al maggiore. Imperciocchè il bene è sempre da preferirsi al male, e fu detto antecedentemente (447) che il male fisico minore è un bene in faccia al male fisico maggiore. Infatti non è meglio vivere senza un braccio, che trascurare la stessa amputazione e morire? L'è dunque in tal caso l'amputazione del braccio un bene posta in paragone col male maggiore; cioè la perdita della vita. Per la qual cosa male opererebbero quei cittadini, che anzichè accettare la pace con gravi gravissime condizioni se occorrono, si contentano piuttosto subire la distruzione delle loro sostanze, e la ruina intiera del lor paese. La ostinazione troppo a lungo durata diviene furore, e questi non tende che a generale ruina. I mali fisici debbonsi saper calcolare, e se nell' equilibrio si devia non sogliono minacciare che ruina.

459. L' ultima osservazione cade su' i doveri che ci stringono verso gli altri, e questi possono essere avvolti da una duplice legge, o affermativa, o negativa (§ CLXI.). Or trattandosi de' doveri di socialità sottoposti ad una legge affermativa, di buon grado essi ammettono il favore della necessità semprechè l'impero della necessità pone in collisione i doveri che noi abbiamo con noi stessi con quelli che abbiamo cogli altri. E che sia così osservate, che la omissione dell'azione allora deve imputarsi al non agente quando v'è il concorso della volontà; cioè presentatasi la occasione di agire, e non s'è voluto agire (236): ma quando una tale occasione man-

ca, non può giammai la omissione dell'azione imputarsi; perchè vi manca il consenso della volontà (236). Or nella specie avendo io a soddisfare a' miei doveri, e non potendo badare agli altri, a me manca la occasione di prestarmi per gli altri, e quindi se non sovveggo al debole non l'è perchè non voglio sovvenirlo; sibbene perchè non è occasione di sovvenirlo. Mi trovo, per modo di esempio, in mezzo ad un'incendio assieme con un vecchio decrepito, ed in cui siamo minacciati della vita: epperò io posso salvarmi colla fuga, ciocchè non può l'attentato vegliardo. Volete voi dunque che io per aiutare il buon vecchio perisca assieme con lui? Sarebbe troppa stranezza. Se il vecchio muore vittima del fuoco non ne sono io la causa; perchè a me mancava la occasione di aiutarlo: ed in conseguenza la morte di lui non può mica imputarsi alla mia trascuraggine che non esisteva; nè alla mia barbarie che non aveva luogo; nè alla mancanza della mia carità cui la necessità troppo imperiosa non accordava luogo. Oltrechè fu detto pure antecedentemente che noi non siamo obbligati ad amare gli altri più di noi stessi (178): ciocchè importa che noi siamo tenuti a pensare prima a noi stessi e poi a' nostri simili; talchè nella collisione son sempre da preferirsi i doveri di proprio interesse a quelli di socialità; giacchè l'ordinata carità principia da me dando luogo a quel detto: « *Il più vicino a me son'io stesso* 1 ». Laonde non sono io obbligato a morir di fame per dare a mangiare agli altri; ma rifocillate le mie forze, quel che mi avvanza debbo porgerlo all'indigente, diceva il Salvatore: « *Fate limosina di quel che vi avvanza* 2 ». Nè conseguentemente a salvare l'altrui vita son tenuto a barattare la mia: ciocchè sarebbe anche contrario alla carità Cristiana, la quale non è in opposizione alla legge di natura 3. Onde troppo bene diceva Seneca anche altrove menzionato (175): « *Darò al bisognoso tanto che io non abbia lo stesso bisogno; soccorrerò colui che sta per perire in guisa che*

1 *Proximus egomet sum mihi.*

2 *Quod superest, date elemosynam.* Luc. 11. 41.

3 2. Cor. 8. 13.

io non perisca 1 ». E qui intendiamo riprodotte tutte quelle cose, che all'istesso proposito altrove notammo, onde non ripetere lo stesso fuori bisogno.

460. Al contrario stante la legge negativa (§. CLXII.) v'è bisogno distinguere due cose venendo in collisione i doveri di proprio interesse con quelli di socialità; cioè la conservazione del proprio individuo, e l'accrescimento di questa stessa conservazione. Allorquando la collisione riguarda la nostra propria conservazione sotto l'impero della necessità si può e devesi godere il favore della stessa. Avvegnacchè noi non siamo tenuti ad amare gli altri più di noi stessi (178), ond'è meglio veder morire che morire. Perciocchè ogni onesto motivo che reclama la vita è sempre da tanto sotto la forza della necessità da farci trascurare gli altri, come sufficientemente può apparire dal proposto esempio dell'incendio (459). Epperò se noi possiamo evitare questa necessità, dobbiamo soccorrere il simile a nostre spese trovandosi nella necessità; giacchè in tal caso la necessità è voluta, non imposta, per cui il motivo che reclama la vita non è onesto, ma effimero, ed immaginato. La legge di natura non è legge di lusinga che possa adattarsi a' nostri capricci; sibbene è legge di ragione, e di retta ragione, che custodisce la onestà, e la rettiudine delle nostre azioni. Oltreacchè l'espreso favore della necessità può godersi quando uguale è la disgrazia che ci abbraccia col nostro prossimo; perchè allora l'uguale non pugnando contra l'uguale non abbiamo noi a preferire gli altri: ma quando ella è disuguale à il simile maggior dritto di noi alla vita, per cui a ragione ci viene negato il favore della necessità. Così se il mio simile a riguardo della fame è per morire sotto i miei propri occhi mentre io tengo da vivere fino all'indomani, mi corre l'obbligo di provvedere alla meglio alla vita del mio simile. Son queste leggi fondate su la più squisita equità naturale.

461. Che se poi la collisione riguardasse l'accrescimento

1 *Dabo egenis, sed ut ipse non egeam: succurram perituro, sed ut ipse non peream.* De Benef. 2. 15.

della conservazione del proprio individuo in quanto che si trattasse di promuovere la propria perfezione, ed ingrandire l'individuale felicità, in tal caso pretendere il favore della necessità sarebbe la massima delle stranezze correndovi l'impero della necessità nella cennata collisione de'doveri (460). Imperocchè porgendo soccorso agli altri se mi rimango nella mia conservazione, che impedisce ad essere riconosciute verso il mio simile? Al tutto sarà una diminuzione della mia naturale felicità; e non è meglio che una perfezione di meno io vantassi, che per questa possedere congiungo al simile di lasciare la vita? In tal caso non altra collisione vi esiste che quella di un male fisico con un male morale; giacchè la perdita di un bene temporale è per verità un male fisico, qualora far perire il simile per nostra colpa è certamente un male morale. Or tra mali fisici è da scegliersi il minore (453), e tra il male fisico e morale deve sempre scegliersi il male fisico e soppiantare il male morale (456). Similmente nella specie non potendosi permettere la ruina del nostro prossimo senza renderci colposi della stessa ruina, c'è dovere contentarci avere minori perfezioni. Quindi se non peccerebbe contro la legge di natura colui che fatto naufragio a salvare la propria vita si afferra ad una tavola, da cui spinge l'altro che anche vorrebbe conseguire l'istesso scopo, non potendo la stessa ambidue sostenere: peccerebbe al certo colui, che senza offendere la religione avrebbe potuto giovare l'amico, ma l'ha ingannato sperando di crescere nella propria felicità. E qual profonda barbarie innalzare il proprio edificio su le ruine altrui! Piacesse al Cielo che tali uomini non vi esistessero al mondo, i quali hanno cancellato i più nobili sensi della natura nel loro cuore, porgendoci un'assoluto trascendentale ritratto del più infame egoismo.

462. Ma a sgannare questi tali da una parte, ed infervorare dall'altra que' timidi potessero mostrarsi nel disimpegno di tali leggi della natura, fa mestieri soggiungere che nella proposta collisione (461) non si fa getto che di una perfezione o felicità minore per acquistare una perfezione o felicità maggiore, e certamente il più è da preferirsi al meno. Infatti il raggiungimento della sempre ed interminabile Felicità, oggetto

immancabile al cuore umano, l'è un bene degno da preferirsi a qualunque altro bene, malgrado la più estrema miseria avesse a soverchiare. La distruzione del male morale, unico ostacolo al possesso del Sommo Bene, è quella che ci mena a tanta ricchezza, in cui acquistiamo quelle perfezioni tutte, che quaggiù sol capaci siamo di ammirare, non già di narrare; e che pel possesso beano l'uomo a quella foggia, che smorzano ogni suo irresistibile desio. Certamente soccorrendo il simile sotto l'impero della necessità con poca lesione del nostro interesse ci fa praticare quella legge, che infallibilmente ci mena al beato possesso del Legislatore della natura; perlocchè una picciola privazione ci ricolma in mille modi di infiniti beni, che nessuna proporzione possono sostenere coi beni di quaggiù. Qual'è ora dunque la perdita, od il detrimento che possa l'uomo incrudelire verso l'uomo? La più sana filosofia è la maggiore filantropia che possa l'uomo esercitare. So che tali dottrine a certi non vanno a sangue; ma essi debbono confessare loro malgrado, che il cuore ripugna alle loro spilorcherie; che il cuore rinfaccia la loro crudeltà; che infine il cuore li spinge per infelice sentire. Il difetto dunque non è nella legge di natura, che tutta pura vuol essere; ma è radicale nella volontà dell'uomo, che cerca applaudire alle sue passioni. Purifichiamoci nella volontà, e di repente ci sarà dato mirare tutto il candore della santità della legge di natura, nel cui disimpegno ritroveremo la perfezione, e la nostra maggiore perfezione.

LEZIONE XL.

IMPERO DELLA NECESSITA' IMPOSTACI DALL' UOMO ,
E RISOLUZIONE A VARI CASI DI NECESSITA'.

§ 463. *Due fini spingono l'umana malizia ad imporre necessità: si sviluppa il primo — si sviluppa il secondo — contraddizione di Tommaso — ne' casi di necessità molte cose son meglio rimesse al giudizio di Dio — caso primo e sua soluzione — caso secondo e sua soluzione — caso terzo e sua soluzione — caso quarto e sua soluzione — caso quinto e sua soluzione — caso sesto e sua soluzione — caso settimo e sua soluzione — conclusione.*

463. Fin qui abbiamo discorso della necessità in quanto che ella veniva permessa dalla divina Provvidenza per altissimi, non che occultissimi suoi fini: ma ella può anche provenire dalla malizia dell' uomo (§ CLXIII.); perciocchè è forza poche cose dicessimo su di essa, onde declinare i colpi, che dalla stessa ci potessero perverire.

E per vero due sono i fini perversissimi, che possono muovere un' uomo a ridurre l' altro uomo sotto l' impero della necessità, o per farlo morire, o per farlo cadere nel peccato. Riguardando il primo fine, abbiamo troppa ragione di concedere il favore della necessità a quell' infelice, che forzosamente si vuol ridurre a morte senz' altro motivo, che di soddisfare il proprio capriccio. Avvegnacchè non siamo noi tenuti per alcun riguardo ad amare il nostro simile più di noi (178), massime s' è tanto scellerato come nella specie. In tal caso è meglio veder moriro, che morire; giacchè è sacro per ognuno il dritto di sempre reclamare alla vita, standovi un' onesto motivo a serbarla intiera. E qual motivo più onesto di quello allorchè trattasi di rintuzzare l' altrui barbarie, che vuol vittima la nostra vita sol perchè lo vuole? Far cosa grata a questi scellerati è concorrere alla stessa loro scelleratezza, in

cui qual legge ci potrà mettere al coperto, e mandarci buona tanta insolenza? Per la qual cosa se cadiamo negli agguati de' ladri, da' quali non può restar salva la nostra vita, ogni idea di equità, tutta la ragionevolezza vi concorre che salvassimo noi stessi malgrado i masnadieri avessero a perire; giacchè è meglio il viver nostro anche a loro spese tuttochè lagrimose, Questa feccia di uomini indegnamente porta un tal nome, e sdegn la terra stessa a sostenerli; perlocchè frequentissimi sono i casi, che incontriamo nella storia della disfatta di tali uomini, e che per brevità tacciamo, mentre più fiate lor riesce fare iniquo macello de' simili.

464. Riguardando poi il secondo fine perverso dell' uomo, non c' è lecito concedere il favore della necessità a colui, che dall'altrui malizia è spronato al peccato. Imperciocchè è dovere di tutto soffrire anzichè commettere il male morale; ed il favore della necessità può godersi sempre che non risulta ingiuria alla Divinità, come già fu osservato (435). Or tutta la ingiuria provviene alla Divinità dal male morale; giacchè nega l'amore a quell' Essere, cui siamo debitori di ogni sommo amore (292, e segg.); conseguentemente il male morale, ossia il peccato, vilipende ed oltraggia il più amabile tra gli esseri, per cui non può aversi circostanza nella quale si potesse far lecito, essendo sempre riprovevole sotto ogni riguardo si considerasse. Per le quali tutte cose converrà sempre all' uomo sostenere ogni male sotto l'impero della necessità dagli altri insinuata, e se occorresse anche la morte; giacchè nella preponderanza son sempre beni, quelli che perdonsi; di minor calibro di quello che potrebbesi amarrir: ed i mali al contrario che soffronsi son sempre di minor peso di quello, cui si andrebbe incontro. Troppo bene adunque si comportò Giuseppe allorquando per declinare le rie voglie della moglie di Putifarre, piuttosto si contentò sperimentare tutto l' orrore di un carcere: mentre l'avrebbe sbagliata se per evitare ceppi e catene avesse ubbidito alla necessità impostagli dalla intemperante donna. Quindi è mestieri sotto un tal'impero di necessità continuamente gemere, e le luci affissire nel seno della Provvidenza, la quale non manca in tai incontri soccor-

recre quelli, che con fiducia l'invocano, e da lei si attendono un presto soccorso. Onde sarà dato di gloriosamente trionfare su i nostri nemici, come concesse a Giuseppe: oppure di aumentare le nostre corone in mezzo a' più duri cimenti, dandoci quella forza, mercè cui ogni cosa con pace sosteniamo, come mostrò ne' martiri, eroici Confessori della fede, a dispetto della incredulità.

465. Ecco quanto riguardava l'impero della necessità considerata nel vasto triplice regno e della stessa necessità (443, e segg.), e della legge (452, e segg.), e del dovere (456, e segg.): e tutte le regole fin qui segnate nella vasta molteplice diramazione di essa (§ CLXIV.) son tali da poterci rettamente condurre nel disimpegno de' doveri a norma della legge di natura. Epperò elleno son tali che si uniformino appunti no alla retta e sana ragione, e molte di esse con troppo acume furono rinvenute dal celebre Tommasio, come può osservarsi 1. Se non ch'egli, Tommasio non fece uso di quei principii nel porgere le mentovate regole, che noi abbiamo usato nel ragionarle, credendoli più propri a mostrarci la verità in una più vicina sede. Quantunque però la cosa così fosse per conto del dottissimo Tommasio; pure non sappiamo per qual fato succedesse, ch'egli in altra sua fatica le stesse regole con tanto plauso enunciate sempre tra' i cancelli della legge di natura, le abbia voluto spogliare della naturale equità riducendole tutte ad una sola regola, o per meglio dire a niuna regola; cioè che tutte le leggi godono sempre il favore della necessità 2. A tal modo Egli distrusse tutte quelle eccezioni, che al sommo doverose si scorgono sotto l'impero della necessità, e senza le quali un'orrido miscuglio verrebbe a fare del cielo e della terra, come suol dirsi. Ma qui non discendiamo sull'arena col dott. Tommasio, onde mostrargli la necessità di ammettere le eccezioni in una tal materia; sì perchè esse son figlie naturalissime della retta ragione, e quindi volute dalla legge di natura; sì perchè dal ragionamento proposto in tutte le volte che ci vedevamo nell'obbligo

1 Iurisp. div. 2. 2. 143. seq.

2 Fund. jur. nat. et gent. li. 1. 29.

di ammettere dette eccezioni si desume a sufficienza il torto, che a proprie spese si abbia accattato il venerando Moralista. Quindi aggiungere al già detto sarebbe consumare il tempo senza ragion sufficiente. Piuttosto è dicevole che per pochi istanti scendessimo al particolare della necessità.

466. Prima però di entrare in tale arringo non è fuori proposito avvertire, che i pratici casi di necessità proposti dal celebre Pufendorff, e da altri naturalisti, con molta proprietà, e che dietro la loro scorta saremo per darne le giuste soluzioni, son casi troppo strani, e che quantunque difficilissimamente possano avvenire; pure non debbansi tenere per assolutamente impossibili: d'altronde è sempre vantaggioso averne una qualche nozione, onde la stessa stranezza del caso nella impellente circostanza di soluzione non avesse a smarrirsi. Aggiungasi a tutto questo, che siccome altro è discorrere in teoria, altro venire alla pratica, come colui che sereno di mente ben forma sul tavoliere i suoi progetti, che più volte tutta la impossibilità scorge nel metterli in opra; così in tali casi non dobbiamo il tutto severamente giudicare. Dappoichè ben differente è colui che padrone del suo raziocinio commodamente discorre della giustizia od ingiustizia delle azioni, da quegli che sovrastato da imminente periglio, o necessità, non à tanto fior di senno da potersi ogni cosa calcolare di maniera che, se il primo nel caso del secondo si ratrovasse, oh! come presto cambierebbe sentenza giusta il bel pensiero di Terenzio:

*È cosa facilissima
Quando stiamo bene
Fare da dotti medici.
A chi sospira in pena.
Ma se in simile angoscia
Tulun di noi va immerso;
Oh! questo poi è certissimo,
Si penseria diverso 1.*

1 *Facile omnes, quum. valemus, rsata. consilia aegrotis damus,
Tu, si hic esses, aliter sentiret.*

Andr. I. 1. v. 9.

Donde con chiarezza n' emerge , che in tai casi molte cose ò meglio rimetterle al giudizio ed alla misericordia Divina, che farci giudici inesorabili delle altrui sciagure ; giacchè Egli l'E-terno in un modo infinito sa meglio di noi giudicare delle cose , e vederne le intrinseche ragioni. Ciò anticipatamente notato veniamo a' pratici casi.

CASO I.

467. Se qualcuno affetto in un membro da doversi recidere per evitare la morte , può egli contentarsi di morire anzichè farsi recidere il membro , sol perchè non fida sentire il dolore ? (§ CLXV.):

R. L' uomo à con seco stesso due doveri , l' uno di prolungare la sua vita per quanto può (395) ; l' altro di procurare la integrità del suo corpo (396). Or venendo in collisione la vita e la integrità del corpo , è da più quella che questa ; e siccome tra due mali fisici debbesi scegliere il minore a preferenza del maggiore (438) : così è obbligato l' individuo in parola a farsi recidere il membro affetto anzichè morire. Tanto esige la osservanza de' propri doveri.

Ma di grazia non è questa una di quelle quistioni , che son meglio rimesse al giudizio divino (466) ? Conciosiacchè nella specie sorge difficilissima la quistione se mai sia ella una legge precettiva , e conseguentemente agisca contra il suo dovere colui , che dubitando se vivo , oppure morto , esca dall' amputazione del membro , di cui gli acerbi dolori non fidando sostenere , in quel presentissimo dubbioso pericolo decida piuttosto darsi preda della morte , che apprezzare la vita. In simili congiunture non è talmente certa la speranza della vita , che di essa affatto possa dubitarsi , ed i dolori di un' amputazione per lo più soglionsi tenere , specialmente dalle anime deboli e vili , per peggiori della morte stessa ; onde verrebbe in tal caso tra due fisici mali a scegliere il minore. Soprattutto se aggiungasi una decrepita età , una debolezza di corpo , una disparità di opinioni tra medici , la poca destrezza , o capacità del chirurgo in tali operazioni , e così via discorrete , si

arà di così pertinace giudizio da dirsi migliore una vita incerta e da comprarsi a sì caro prezzo, che viene peggiore di mille morti, che una sicura e placida morte? Per noi in questi tempestati giudizi non fidiamo cosa di certo affermare, ma fidanzosi ci piace meglio appellarci al giudizio divino.

CASO II.

466. Se qualcuno si rattrovasse nella estrema necessità della fame, può egli mangiare la carne umana? (§. (CLXVI.)

R. Se l'umana carne è un cadavero, purchè abbia stomaco a mangiarcela, niente proibisce che lo possa; giacchè di due mali fisici sempre il minore debbesi scegliere (458), e certamente miglior cosa s'è conservare la propria vita, che abborrire cosa tanto detestevole. Dicasi lo stesso di ogni altra cosa abbominevole, di cui l'uomo costituito in tale necessità avesse stomaco di cibarsi. Ma non può satollarsi della carne umana, allorchando per estinguere la fame si facesse ammazzare un suo simile; dappoichè l'uomo non è dritto su la vita dell'altro uomo; e quindi non può distruggere gli altri per conservare sè stesso.

Ma più strano è 'l caso che fingesi, se mai più persone assalite dalla fame possano tra loro gittare la sorte, onde ammazzare quegli, su cui cade la sorte stessa, e così satollarsi delle carni di lui? Caso che Tulpio ¹ asserisce aver avuto luogo tra sette Inglesi, e riferito da Gaspare Zieglero ². Epperò la poc' anzi data risposta è confacentissima ancora al presente caso soggiungendo, che colui il quale spontaneamente si fa ammazzare per satollare l'altrui fame è un vero suicida; giacchè egli niun dritto vanta su la propria vita, sicchè a talento possa disporne (366). Per la qual cosa diceva benissimo il citato Zieglero: « Non doveva alcuno far così poco conto della sua vita, che con la perdita di essa satollasse la fame degli altri. Né dovevan gli altri incrudelire talmente verso il loro compa-

¹ Obs. med. t. 43.

² Ad Grot. de jure belli et pac. 2. 1. 3.

quo per provvedere alla propria fame 1 ». Il celebre Puffendorf 2 proponendosi l'istesso caso in tutto non consente con noi; ma non occorre pigliar le mosse contro lui essendo troppo ragionevole la emessa soluzione.

CASO III.

469. Se fatto naufragio un naviglio, alcuno si afferra ad una volta galleggiante sul mare per modo, che lui solo può sostenere, potrà egli scacciare gli altri che pur vorrebbero afferrare all'istessa tavola, ed esporli al sicuro pericolo di morire? (§. CLXVII.)

R. Fuor dubbio gli è permesso; perchè meglio è salvare la propria vita, che l'altrui. Perlocchè non potendo alcuno esser privato del proprio dritto, costui ripellendo gli altri coll' esporli al certo pericolo di morire, fa uso del proprio dritto.

Dicasi lo stesso se alcuni salvati dal naufragio su di una scafa, ributtassero gli altri che su la stessa tentassero rifugiarsi, esponendosi a tal modo tutti al sicuro pericolo di morire. Imperciocchè è un bene maggiore conservar la vita di poche persone, che non salvarne alcuna.

Dicasi infine lo stesso, se alquanti soldati ricovrati in una qualche città o castello fortificato essendo inseguiti da' nemici, negassero l'adito agli altri commilitoni che più tardi giunti chiedessero di entrare, per paura che non fossero sorpresi dai nemici. Poichè è meglio salvare la vita di pochi, che tutti morire. Qual' evento à avuto luogo in più persone: come in persona di Pindaro rammemorato da Virgilio 3, e di altri menzionati da Freinshem 4. Bisogna però qui notare che la sorpresa nemica dev' essere imminente a tal segno, che costitui-

1 *Nec debuit quiquequam vitam suam tam vilipendere, ut ejus jactura alterius famem expleret. Nec reliqui etiam ideo in socium suum suavire debuerunt, ut stomacho suo consulant.* Ibid. p. 189. seq.

2 De jur. nat. et gen. 2. 6. 3.

3 Aen. 9. v. 722. seq.

4 Ad Curt. IV. 16. 8.

sca una necessità estrema, e che sieno tant' i nemici, che non si possa sperare salvezza dalla difesa: al contrario in niun modo puossi negare l'adito agli altri commilitoni. E tal non essendo il pericolo, in cui trovavasi Dario che fuggiva il grande Alessandro, egli non volle dare orecchio al consiglio di quelli, che cercavano persuadergli di rompere il ponte del fiume Lico, e facendo splendere la sua umanità parlò quelle memorandi parole: « *Voler piuttosto dar il passaggio a coloro che lo inseguivano, che toglierlo a quelli che fuggivano* ».

CASO IV.

470. Può egli un carnefice ammazzare un reo consegnatogli dalla giustizia, e ch' egli certamente conosce di essere innocente? (§. CLXVIII.)

R. Quante volte il carnefice è certo della innocenza del voluto reo, e condannato a morte, non deve ammazzarlo; giacchè nella collisione del male fisico col male morale è sempre da anteporsi il primo al secondo (455). Perlocchè trovandosi egli in tal necessità per malizia dell'uomo, e devesi contentare di soffrire piuttosto i più duri ed aspri tormenti, che eseguire quell' attentato ridondante ad offesa ed ingiuria del suo Creatore (464). Si arrega ancora, che nel supposto caso il carnefice effettuando la uccisione verrebbe ad agire contro la sua coscienza, ciocchè è vietato espressamente dalla naturale legge (98); ond' è che muove stomaco il dubbio del Puffendorf², se mai la uccisione sia da imputarsi al carnefice come azione propria sua, o pure esecuzione di un fatto di un terzo, a talchè possa cadere imputazione su le cose inanimate come alla spada, al coltello ec. È egli il carnefice che uccide; dunque l'azione è sempre imputata alla causa capace di produrre l'effetto imputabile (204); e com' egli agisce nel proposto caso contro la coscienza, è reo delle accuse della

¹ *Malle se insequentibus iter dare, quam auferre fugientibus.* Curt. 2. 16.

² *Iur. nat. et gent. L. 5. 9. VIII. 1. 5. 6.*

coscienza. Ma non perdiamo tempo in questi riboboli del Puffendorf.

CASO V.

471. Alcuno inseguito a morte, e da questa campare si affida alla fuga, se per la via trova impedimenti, come fanciulli, impotenti, ed altri per modo che non può salvare la sua vita se quegli ostacoli non fracassa, può a danno di essi provvedere a sè stesso? (§ CLXIX.).

R. Non v'è dubbio alcuno che l'uomo non sia tenuto ad amare gli altri più di sè stesso (178); conseguentemente allorchè viene in collisione la propria vita con la vita de' simili, egli s'è tenuto a conservare la propria anche a danno di quella del simile. Per la qual cosa nella specie trovandosi l'uomo in tale necessità, che se la vita altrui volesse rispettare, della propria dovrebbe fare grande scialacquo, egli è tenuto a rispettare la sua malgrado gli altri venissero a perire senza sua colpa.

E con maggior fondamento lo stesso par debba dirsi allorchè a danno del fuggente qualcuno avesse genio di chiudere la strada maliziosamente; perchè allora la necessità è imposta dall'uomo per far perire l'uomo (463). Che se questi non lo faccia per nuocere, ma per ventura è d'impedimento, che l'altro possa fuggire, ritorna il caso sempre allo stesso, tuttochè allora la necessità fosse permessa da Dio. La propria vita è sempre degna da preferirsi alla vita altrui. La sbaglia quindi il Signor Albert, ¹ quando dissente da noi poggiansi sul ributtato principio delle leggi naturali, lo stato d'innocenza (157), in cui dice non esser mai permesso uccidere l'innocente. Imperciocchè dimostrato il principio insussistente, ogni altra conseguenza da esso dedotta cade da per sè stessa. E poi l'espresso caso non può aver luogo nello stato d'integrità, per cui non si avvera la uccisione dell'innocente. Ma lasciamo le bajè dell' Albert.

¹ Comp. iur. nat. orthod. conform. cap. 3. §. 17. seq.

CASO VI.

472. Se uno astretto dalla estrema fame, o dall'estremo freddo, pigliasse l'altrui per uscire da tali necessità, commetterebb' egli un furto? (§ CLXX.).

R. No ; dappoichè nella estrema necessità tutte le cose sono comuni. Perlocchè sotto un tale impero è permesso pigliare l'altrui senza commettere furto di sort' alcuna ; perche venendo in collisione la propria vita con la maggior perfezione altrui , l'è certo che sia un bene maggiore conservare sè stesso. La sbagliano quindi coloro che vogliono nominar furto una soccorrenza tale alla estrema necessità ; ed essi senz' avvedersene cadono in una manifesta contraddizione allorquando chiamano furto quel tanto , che uno si piglia sotto l' impero assoluto della necessità, e concedono non sia un' omicidio quando sotto l' istesso impero a conservare sè stesso l' altro uccide. E non è forse uguale la necessità, che in egual modo provviene dalla malizia dell' uomo? Or come uguali sono i dritti , eguali debbono essere ancora i doveri: e se nel secondo caso l' uomo à dritto a conservare la propria vita , perchè non l' abbia anche nel primo caso ? conseguentemente non pecherà nel primo caso come non pecca nel secondo per concessione degli stessi avversari. E poi il furto deve poggiare sul dolo malo (92), e dev' esser fatto con animo di lucrare a danno degli altri : or nessun dolo malo , nè animo di lucrare v' esiste in colui , che cerca soddisfare la propria pressantissima necessità. Più , quel tanto che si piglia per ammolire il grande rigore riesce così poco che anche i più poveri volentieri potrebbero donarlo , a talchè vengono in collisione due mali fisici, la perdita cioè quasi insensibile di beni temporali, con la perdita nientedimeno della vita, grandissimo bene naturale. Or si vorrà dire delitto lo sciupamento di un picciol bene per conservarne uno grandissimo ?

Epperò all' uomo , ch' è costituito sotto un tale impero di necessità, tanto gli sarà lecito pigliare, quanto è sufficiente per farlo uscire dalla stessa ; giacchè il dippiù è vizio , quindi un

furto, il quale a ragione gli sarà imputato. Nè quel tanto che serve per soccorrere alla pura necessità, è mestieri che lo pigliasse con animo di restituirlo al padrone, come vorrebbe il nostro chiaris. Einneccio (Nota al § 170.); giacchè nella estrema necessità i beni sono comuni, cessando in tal caso ogni potestà di dominio, la quale è introdotta per dritto delle genti, come sarà sviluppato in appresso.

CASO VII.

473. È imputato a male a' naviganti, i quali, trovandosi nell'estremo pericolo di naufragare, pigliassero le altrui merci, e le buttassero in mare, onde alleviare il peso al naviglio, e siffattamente concepir speranza di porre al coperto la propria vita?

R. Sarebbe una manifesta ingiustizia se si volessero accagionare quest'infelici; dappoichè è negota indubitata che di due mali fisici sempre bisogna eleggere il minore (458). Perlocchè venendo in collisione la vita propria con le robe altrui, devesi sempre eleggere la perdita di queste a salvamento di quella. Quindi nella specie operano pel meglio que' naviganti, che posto l'imminente naufragio non sanno meglio cansar la vita, che gittando le altrui merci nel mare.

474. Fin qui l'assoluto impero della necessità, di cui i vorticosi capricci ci ammaestraronó in più casi. Ma non sono essi tutti che possono fingersi (§ CLXXI.); giacchè moltissimi altri, e quasi infiniti direi, possono aver luogo tra gli uomini ed essi non di tanta certa soluzione, che non dessero luogo a partiti, essendo tale la natura delle cose oscure e difficili. Ma volentieri li lasciamo a' trattatisti di Morale Cristiana, e che ordinariamente pel loro impegno vanno sotto il nome di Casisti; giacchè a noi non è permesso di progredire più oltre attesa la lunghezza del cammino, che ci resta a fare. Vogliamo però sempre si ricordasse quel salubre avviso di sopra dato (466), e non inorgoglire nelle nostre cognizioni come se fossero tanti oracoli. Ricordiamoci che uomini siamo noi, i

quali giudichiamo , ed uomini son pure quelli, su cui giudichiamo. I sensi adunque ragionevoli di una non riprovevole condiscendenza ci accompagnano sempre in tutt' i nostri giudizi a favore del proprio simile , il quale à tutto il dritto di non essere da noi oltraggiato in tutto quellò ch'è, ed in tutto quello che à, come volentieri ci accingiamo a sviluppare nella materia che segue.

DE' DOVERI DI SOCIALITÀ

PARTE PRIMA

CAPITOLO VI.

DE' DOVERI ASSOLUTI E PERFETTIVI VERSO GLI ALTRI,
E SPECIALMENTE DEL DOVERE DI NON OFFENDERE
ALCUNO.

LEZIONE XLI.

PARTIZIONE GENERALE DE' DOVERI DI SOCIALITÀ'.

§ 475. *Passaggio — fondamento de' doveri sociali — i quali sono perfetti ed imperfetti — definizione di degli uni, che degli altri — i doveri perfetti sono assoluti, ed ipotetici — e gli assoluti son pure connati, gl' ipotetici acquisiti — ordine di trattazione — i doveri sociali nascono dal principio di felicità, e primo dovere è trattare il simile come uomo — immediata conseguenza che ne deriva — introduzione a' doveri sociali perfetti assoluti — quale perfezione si deve al simile.*

475. Un triplice ordine di doveri assistono l' uomo, fu già da noi indicato (269); lo imperchè nelle varie antecedenti lezioni avendo parlato de' doveri che l' uomo stringono con Dio, e con sè stesso, vi rimane a parlare de' doveri che l' uomo

stringono con l'altro uomo, il quale è suo simile; e questi doveri piace a' Naturalisti chiamarli Doveri Sociali, oppure di Socialità; dal perchè riguardano l'uomo costituito in società, in forza della quale l'uomo contrae molteplici obbligazioni, da cui è chiamato al più alto disimpegno delle stesse. Per la qual cosa prima di esaminare la natura di tali doveri, ed esporli in bella serie, farebbe uopo porgere le genuine idee della società, sua origine, sue basi, sue diramazioni. Ma per non affastellare quì materie tanto importanti, e che richiedono, direi, uno smoderato sviluppo, crediamo opportuna quì sopporle, e serbarle in appresso in una apposita trattazione, onde non disturbare l'ordine de' doveri da noi proposto (270), ed insieme additar subito de' doveri sociali le importanti conseguenze. Quindi per ora intrattenendoci su gli effetti piuttosto, che su la causa, c'è forza maovere dal fondamento de' doveri sociali.

476. Or volendo additare un tal fondamento (§. CLXXII.) è mestiere rammentare ciò che altrove per le lunghe dimostrammo (142); cioè tutti gli uomini hanno la stessa natura specifica a talchè eglino sono uguali tra loro con quella ragionevole uguaglianza non figlia del capriccio, e delle passioni; sibbene della natura specifica umana, che in essi domina, come dimostrammo per l'addietro (142). Perciocchè agli uomini assiste indispensabile dovere, che a ragione li eleva sopra gli animali bruti, di amarsi scambievolmente: quale amore reciproco tra gli uguali, a buon diritto piaceva nomarlo Amore di amicizia (170): conseguentemente gli uomini son tenuti amarsi con un amore di amicizia, onde potessero ottenere il premio proposto dal Legislatore della natura agli osservanti della sua legge; cioè la felicità (174). Perlocchè il fondamento de' doveri sociali è la uguaglianza della natura, la quale in tutti racchiudendo la stessa brama di esser felice, tutti spinge a fratellvole amore, e compagnevole affetto. Donde emerge che la uguaglianza della natura seco portando la uguaglianza de' doveri, sarà indubitato, che l'uomo è tenuto ad amare l'altro uomo come ama sè stesso. Infatti se tu togli questa base a' doveri sociali, di repente crollerà l'intero edi-

ficio degli stessi doveri ; dappoichè farai l' uomo o un tranco, o un mostro su la faccia della terra. Lo farai un tronco; cioè insensibile agli altri mali, indifferente, non curante il suo simile ; anzi incapace a saper sovvenire la indigenza della umanità. In tal caso credi tu ammoniticchiare esseri stupidi a comporre una società? Neppure. ti passi per la immaginazione. Nel secondo caso lo farai un mostro, che sempre tende ad ingojare gli altri nel furore della spietatezza; e tale istinto tutti reggendo la più crudele guerra civile è posta in piedi, da cui anzichè attendere la conservazione della società, mirane le ruine. In ambidue i casi la famiglia del bruto può a ragione elevarsi su quella degli uomini ; giacchè quantunque senza discernimento, pure comporta una inclinazione , e questa forte , di amare la sua specie, proteggerla, accudirli, serbarla intatta. Tanto è vero che la base de' doveri socievoli debb' essere l' amore proveniente negli uomini dall' irresistibile desiderio di raggiungere la propria felicità : quale desiderio nello sviluppo dell' amore socievole anticipatamente rende l' uomo felice in terra.

- 477. Epperò l' amore di amicizia fondamento de' doveri sociali (§. CLXXIII.) come da sua fonte scaturisce tanto l' amore di giustizia, che l' amore di umanità e di benevolenza, come già dicemmo (163 e seg.). Val quanto dire, non recare al simile la menoma lesione, e dargli tutto ciò che per dritto è suo; ciocchè stabilisce l' Amore di giustizia: dare al simile qualche cosa, che non arreca a noi alcun danno; ciocchè stabilisce l' Amore di umanità: dare al simile qualche cosa che ci porta detrimento; ciocchè stabilisce infine l' Amore di benevolenza. Tali cose rammemorate come i doveri sociali poggiano sull' amore di amicizia (476), conseguentemente debbono poggiare tanto sull' amore di giustizia, quanto sull' amore di umanità, e di benevolenza. Per la qual cosa l' immediata sorgente di tutt' i doveri sociali sono tutti e tre i cennati amori ; ma con una differenza che come tutti e tre i cennati amori non ingenerano nel simile gli stessi dritti ; così i doveri sociali provenienti dagli stessi non acquistano l' istessa forza, ma. pel differente impegno richieggono differente nomenclatura. E per

vero nell'amore di giustizia il simile à tale diritto, che possa l'altro costringere a prestargli quelle tutte cose che gli son dovute; quale costringimento non può sperimentarlo nell'amore tanto di umanità che di beneficenza (164): nond' emergeva la distinzione di dritto perfetto, ed imperfetto (22). Quindi se il dovere è figlio del dritto, tal'è il dovere quale il dritto per maniera, che dritto perfetto seco porta dovere perfetto: e viceversa dritto imperfetto seco porta dovere imperfetto. Or l'amore di giustizia produce dritto perfetto, e l'amore di umanità e di benevolenza dritto imperfetto; dunque i doveri sociali provenienti dall'amore di umanità e di benevolenza son doveri imperfetti. Ed ecco la celebre distinzione de' doveri sociali in Perfetti ed Imperfetti, di cui è uopo rendere adeguato sviluppo.

478. Infatti dicesi Perfetto quel dovere (§. CLXXIV.), cui l'uomo perfettamente e per modo di coazione è obbligato; ossia quello che va congiunto con la coazione: cioè che importa che gli altri anno dritto di costringerci all'adempimento, ove non si soddisfacessero. Tali sono i doveri di giustizia, pe' quali l'uomo è obbligato a non rendere infelice il suo simile arrecandogli qualche lesione, e dare ad ognuno cioè che gli spetta: quali doveri, come scorgesi, impongono all'uomo una certa necessità nel senso, ch' egli l'uomo per niuna guisa può sfuggirli. Dicesi poi Imperfetto quel dovere cui imperfettamente e senza coazione l'uomo è obbligato; ma per solo effetto della virtù ad esso s'inchina; cioè gli altri non anno alcun dritto di costringerci all'adempimento di essi. Tali sono i doveri di umanità, e di beneficenza, che agli altri porgiamo per renderci virtuosi. Non beffare il prossimo, non rubargli, non privarlo del giusto impiego che si gode, non ingannarlo, non tradirlo, ed altro di simil fatta, son doveri perfetti di giustizia. Far la limosina al prossimo, additargli la via, istruirlo ignorante, alzarlo dalla caduta, ed altro, son questi doveri imperfetti. Quale distinzione di doveri perfetti ed imperfetti era ben nota a' Giureconsulti Romani, da cui l'abbiamo tolta, quando col giureconsulto Paolo li distinguevano col dire: « *Certe cose sono piuttosto effetto della volontà e del dove-*

Enneccio Vol. II.

re, che della necessità » 1. Se non che giova riflettere col dotto Capocasa 2, che i soli doveri di socialità vanno distinti in perfetti ed imperfetti, e tale distinzione è soltanto in riguardo agli altri, cui si debbono, non già in riguardo a loro stessi; nel qual caso tanto per rapporto al Legislatore, quanto per rapporto a noi, son tutti perfetti all'istessa foggia che lo sono i doveri e teologici e di proprio interesse. Perciocchè emerge, che i doveri sociali di umanità e di beneficenza devuti a simili nostri sono perfetti in loro stessi riguardati, son poi imperfetti riguardati negli uomini, cui debbono.

479. Ciò prenotato, volendo riflettere ulteriormente su i doveri perfetti (§. CLXXV), che son doveri di giustizia (478), essi possono commodamente dividersi in doveri perfetti Assoluti, ed in doveri perfetti Ipotetici. E per render ragione di una tale distinzione è mestieri investigare la natura dell'amore di giustizia; giacchè esso due cose abbraccia, la prima di non ledere alcuno, la seconda di dare a ciascuno quello ch'è suo proprio; cioè nella prima va incluso tutto ciò, ch'è naturale all'uomo, per cui ognuno è tenuto a non porgere al simile quella infelicità, che la natura gli à negata: nella seconda s'include quello che ognuno giustamente si à acquistato per un fatto suo proprio (477, 478). Donde chiaro emerge, che la prima cosa abbracciata dall'amore di giustizia è cosa negativa, la seconda poi è positiva. I doveri intanto che sorgono dalla prima son doveri che nascono dalla natura stessa dell'uomo, e non ammettendo una ipotesi, un fatto, mercè cui l'uomo venisse in possesso di essi, egli l'uomo assolutamente li possiede come connaturali a lui stesso; e perciò diconsi Assoluti. Al contrario i doveri che nascono dalla seconda son doveri provenienti da una ipotesi data, ossia da un fatto che si suppone antecedentemente posto dall'uomo, il quale mercè il fatto suo è venuto ad acquistare un dritto; e perciò a vista di questa ipotesi formata vengono detti Ipotetici. Ecco

1 *Quandam voluntatis, et officii magis, quam necessitatis, esse.*
L. 17 § 3.-D. commodati.

2 Cod. Et. Lib. 1.

i motivi, donde sorge la nuova distinzione de' doveri perfetti sociali, di cui adesso fa mestieri porgerne le definizioni.

480. I doveri perfetti ed Assoluti di giustizia sono quelli che l'uomo può ripetere dall'altro uomo senza interporvi un qualche dritto, che si abbia acquistato per un fatto suo particolare. In conseguenza tali doveri non supponendo giammai un fatto antecedente si dicono ancora doveri Connati; cioè nati con l'uomo stesso. Così l'uomo per un dritto naturale esige dall'altro uomo di non essere ammazzato; giacchè non vi esiste un fatto antecedente, mercè cui abbia fatto acquisto di un tal dritto. I doveri poi perfetti ed Ipotetici di giustizia son quelli che l'uomo ripete dall'altro uomo interponendo un dritto, che egli si abbia acquistato in forza di un fatto suo particolare. In conseguenza siffatti doveri nascono sempre da un fatto antecedente che si suppone, come dal dominio, da' patti, da' contratti; e per un tal fatto fruttose di un dritto si chiamano doveri Acquisiti. Così l'uomo può querelarsi contro l'altro uomo per un furto ricevuto; stantechè egli aveva il dominio della cosa furata; imperciò dal fatto antecedentemente posto sorge l'acquisto del dritto a ripetere il rubato. La epigrafe inscritta nel tuo cuore, *Non uccidere*, ti segna un dovere assoluto; e quella, *Non rubare*, ti segna un dovere ipotetico; sicchè i nomi son dati all'arbitrio dell'uomo, ma la legge fondamentale è della natura, cui l'uomo non può opporre. Per la qual cosa cade in errore Salmasio ¹ quando inveisce contra i Giureconsulti romani, che ammettevano il furto come non cosa proibita dal dritto di natura ²; giacchè s'egli avesse atteso alla distinzione poc' anzi data de' doveri sociali perfetti, avrebbe di repente conosciuta la ragionevolezza della romana sapienza. Ma in appresso avrà il Salmasio a vedere la cosa più chiara della stessa luce, per ora bastaci averlo di passaggio avvertito.

481. Tai cose premesse, prima di entrare nella trattazione de' doveri sociali, è necessario sporre come in un quadro ge-

¹ De usur. cap. 9.

² L. 1. §. 3. D. de furt. §. 1. Inst. de obl. quae ex delict.

nerale e l'ordine tutto che saremo per tenere in questa ultima e nobilissima parte del dritto di natura, di che ci occupiamo (§. CLXXVI.). Tutt'i doveri sociali vanno distinti in perfetti ed imperfetti (477); ed i primi si suddividono in assoluti ed ipotetici (479); dunque sarebbe mestieri trattar prima de' doveri sociali perfetti sia assoluti, sia ipotetici; e poscia de' doveri sociali imperfetti. Or siccome abbiamo, che i doveri ipotetici ebbero origine dopo che s'introdussero il dominio, i patti, ed i contratti (480); così è chiaro ch'ebbero luogo dopo i doveri sociali imperfetti. Quindi ragion vuole, che prima di ogni altra cosa facessimo parola de' doveri sociali perfetti ed assoluti, poscia degli imperfetti, infine degl'ipotetici, e di questi occorre menzionare prima quelli ch'emergono dal dominio, e poscia quelli ch'emergono dai patti. L'intero svi uppo di tutta questa proposta nomenclatura porrà termine alla scienza vastissima del dritto di natura. Noi intanto de' doveri sociali ipotetici non faremo parola che nel terzo e quarto volume di queste nostre lezioni: per ora ci applichiamo a sviscerare tanto i doveri sociali perfetti ed assoluti, quanto gl'imperfetti. E cominciando da' primi su le tracce dell'amore fondamento di tutt'i doveri sociali (476), pronuncieremo i singoli doveri che l'uomo assiatono verso l'altro uomo, onde serbare illesa ogni ragione di giustizia, base di tutta la naturale legislazione.

482. Prima però di entrare nel particolare dettaglio de' doveri sociali assoluti e perfetti, in generale segniamo, che dire all'uomo — *Sii felix* — è impegnarlo nell'amore socievole; giacchè è lo stesso che ripetergli — *Adempi la volontà dell'Eterno Legislatore della natura* — or la volontà di questo Legislatore è di amare il simile a tal che non contento di averla espressa nel cuore dell'uomo, volle pure segnaria nelle divine carte con quelle voci: « *Amerai il prossimo tuo come te stesso 1.* ». Dunque l'uomo non può conseguire la propria felicità senza mostrare affetto pel suo simile. Laonde i doveri socievoli sono una conseguenza del nostro principio conoscitivo (156), ch'è

1 *Diliges proximum tuum sicut teipsum.* Matt. 22. 39.

il principio primo di ogni morale. Ora trattando de' doveri sociali, sarà un dovere generale che racchiude l'intera famiglia de' cennati doveri quello di amare il proprio simile di maniera che, niun dovere sociale in particolare vi potrà esistere senza questo inestinguibile fomite dell'amore. Perciocchè siccome l'amore à sempre di mira il bene altrui come se fosse suo proprio; così l'uomo dovendo amare il suo prossimo deve amarlo come un'altro sè stesso (§. CLXXVII.). E che sia così attenda ognuno a quella uguaglianza di natura che in tutt'i simili risulge (476); uguaglianza risultante dalle parti costituenti la essenza dell'uomo medesimo. Imperocchè ogni uomo à un corpo che l'investe, un'anima che lo regge; quindi una stessa intelletto, una stessa volontà, una stessa memoria, fantasia, sensazione, e che so io: insomma tutti gli uomini àno la stessa tessera, in forza della quale si distinguono da tutto ciò, che non va sotto il nome di uomo. Vero è che non tutti gli uomini tanto nelle potenze dell'anima, quanto nelle disposizioni del corpo, sono forniti delle stesse squisitezze, che dai Filosofi vogliono chiamare gradi; ma son queste differenze accidentali che niente influiscono a costituire le parti essenziali dell'uomo: sicchè tutti gli uomini àno per ciascuno un'anima ed un corpo; e quindi àno la stessa umanità atteggiata ne' singoli individui per modo, che un'uomo è tale egualmente che un'altro uomo. Or egli l'amore brama la eguaglianza a segno, che più si ascende ove più scorge avvicinarsi all'oggetto amato; dunque l'uomo maggiormente è tenuto ad amare l'altro uomo in quanto che lo scorge a lui uguale; onde tale deb'essere l'amore quale la uguaglianza, la quale scorgendola la stessa nel simile, scorge in lui un'altro sè stesso; perciocchè è egli tenuto a pergere all'altro uomo quell'istesso amore, che nutre per sè stesso, e ciò importa secondo la frase dei Moralisti — *Tratti il simile come uomo.*

483. Da questo generale dovere di socialità emerge come indubitato corollario, che ogni altra perfezione che noi scorgiamo avere superiore a quella del simile, non deve farci inorgoglire a segno che cercassimo deprimerlo facendone ridicola ostentazione, massime nelle cose che pur si appartenes-

sero al simile per dritto perfetto. Imperciocchè tra uguali non v'è dominazione; suorchè quando un giusto motivo la indacesse, per cui gli uni debbono mostrarsi agli altri superiori per giusti titoli: ma in tal caso non si vuol deprimere la uguaglianza naturale; sibbene vuol custodirsi nel suo posto a norma della retta ragione. Laonde quando non v'è motivo a mostrare qualche nostra prerogativa in faccia del simile, memori dell'amore che gli dobbiamo, c'è mestieri vivere nella prudente taciturnità di operazioni. In conseguenza per non ledere un tale amore facciamoci governare da questa regola — Quello che non vuoi per te, non volerlo nemmeno per gli altri — Certamente ci dispiacerebbe che altri a noi uguali ci facessero le vane mostre di quello che c'è comune; ebbene pratichiamo lo stesso anche con gli altri. Una tal ragionevelissima regola à da servire di guida a tutta la trattazione de' doveri sociali, ed è tanto conforme alla ragione, che gli stessi Gentili l'avevano sott'occhio nelle loro operazioni; ed a tacere gli altri ci serviamo delle parole di Eliano Lampridio il quale cen fa fede per rapporto all'Imperatore Alessandro Severo cui fu molto a cuore. Ecco come dice: « *Egli spesso diceva ciò che aveva inteso ed imparato da taluni tanto Giudei, che Cristiani, e comandava che per mezzo del banditore, quando dovevasi punire qualche reo, si proclamasse: Quel che per te non vuoi non fare ad altri. Quale massima si tenne da lui in tanto conto, che non solo nel suo palazzo, ma ne' monumenti pubblici ancora comandò che fosse scolpita* ¹ ». Ed acciocchè non ci si rinfacciasse, che Alessandro una tale sentenza l'abbia appresa dai Cristiani, come può esser probabile, ripetiamo ch'ella non è tale, che dalla ragione co'suoi lumi non possa raggiunger-si; giacchè infiniti luoghi degli antichi potremmo recitare, e che qui per brevità tacciamo, in cui manifestamente essa si va ripetendo. A tale oggetto in modo particolare può

¹ *Clamabatque sapiens, quod a quibusdam, sive Iudaeis, sive Christianis audierat, et tenebat, idque per praeconeum, quum aliquem emendaret, dici jubebat: Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris. Quam sententiam usque adeo dilexit, et in palatio, et in publicis operibus, praescribi jubebat. Cap. 51.*

riscontrarsi Simplicio 1, il quale ci porgerà vevolissimo un argomento.

484. Dal precetto quindi della natura — Non fare agli altri quello che non vuoi esser fatto a te stesso (483) — siamo insensibilmente introdotti nella materia de' doveri sociali perfetti ed assoluti (§ CLXXVIII.). Conciosiacchè a quel modo non vogliamo essere disturbati nel pacifico possesso di tutto ciò che o per natura, o per altro giusto titolo ci possediamo, all' istesso modo non dobbiamo disturbare il simile nel possesso di tali cose. Insomma come non vogliamo esser lesi nelle nostre cose ; cioè vogliamo conservarci il nostro perfezionamento guardandoci dalla imperfezione e dalla infelicità ; così pure non dobbiamo ledere il nostro simile nelle sue cose , e quindi in egual modo dobbiamo cercare la sua perfezione e felicità. Infatti ogni legge proibitiva contiene la precettiva dell' opposto , come fu indicato (124); conseguentemente se l' uomo è obbligato a non ledere il suo simile come non vorreb' egli stesso esser lesa, è obbligato ancora a promuovere l' altrui perfezione come deve promuovere la sua propria. Perciocchè è tenuto ad allontanare dal simile ogni qualsiasi imperfezione , rispettare i suoi dritti , riguardare in una parola le sue cose tutte. A tal modo possiamo dirci veri Filantropi della umanità , zelanti caldeggiatori del suo bene, ed a buon dritto possiamo gloriarci di appartenere alla gran famiglia dell' uomo.

485. Ma specifichiamo questo perfezionamento dovuto all' altro uomo. E per ciò fare bisogna interrogare noi stessi in un tal riguardo senz'abbagliarci da alcuna lusinga. Qual perfezione, qual felicità, per me stesso io voglio? La perfezione della mente (372 e segg.); la perfezione della volontà (386 e segg.); e la perfezione della vita (351 e segg.). Dunque se tanto io voglio, o debbo volere per me stesso, lo debbo ancora volere per gli altri (483). Perciocchè debb'io promuovere la perfezione della mente, della volontà, e della vita del mio simile, e tanto più debbo interessarmi a non ledere la parte riguardante lo spirito, quanto che scorgo l' anima so-

1 Ad Epitet. Enchirid. Cap. 37.

pravanzare il corpo : ciocchè diciamo massimamente contro quelli che àno tutto l' impegno pel corpo e sue relazioni , e vivono poi in una colpevolissima trascuraggine per lo spirito: a talchè tall essendo le loro perverse massime usano gli stessi riguardi pel loro prossimo. Contro essi ragionevolmente alza la voce Epitetto e dice: « *Subito che riceviamo qualche danno nelle nostre possessioni, le quali appartengono al corpo, stimiamo immantinenti di aver fatto una gran perdita: ma quando ci avvengono dei danni relativamente alla volontà, non crediamo essercene avvenuto alcuno: infatti quando o uno corrompe un' altro, o vien' egli medesimo da questi corrotto, non soffre egli dolore o nella testa, o nell'occhio, o nella coscia, nè perde qualche proprietà di fortuna; che noi non altro che queste sole cose vogliamo illese. Anzi tra noi non si quistiona neppure di passaggio se sia preferibile la volontà pudica e fedele all'impudica ed infedele* »¹. Ecco adunque i tre capi, che perfettamente ci congiungono col nostro prossimo, da cui emergono svariati doveri sociali, che c'è uopo distintamente sviluppare. Epperò come la vita risulta dalla unione dell'anima e del corpo (351); così prima d'intrattenerci sul perfezionamento dell' intelletto, volontà, e corpo del simile, crediamo segnare i doveri riguardanti la vita, che sotto di sè abbraccia tutto l'uomo, ove avremo il destro d'internarci nella vasta quistione del dritto di difesa, che possa all' uomo convenire sotto la forza della collisione.

¹ *Ubiomque in his, quas ad corpus pertinenti, possessionibus aliquid damni acciperimus, illius facturam nos fecisse arbitramur: sed in voluntatis proposito quum detrimenta nobis eveniunt, nihilominus tamen, damnum nos accepisse nullum, censemus: quandoquidem si, qui corrumpit alterum, aut corrumpitur, nec caput dolet, nec oculus, nec coxa, sed nec fundum amittit, atqui aliud nihil volumus, quam ista. Inter nos vero disciplina nulla est, ne mediocri quidem, utrum satius sit, voluntatem habere pudicam, et fidelem, an vero impudicam, et infidelem.* Arrian. Diss. Epictet. 2. 10.

LEZIONE XLII.

ESPOSIZIONE DEL DIRITTO DI DIFESA.

§ 486. *Devesi rispettare la vita del simile — come rispettarla — chi dicesi omicida: specie dell'omicidio — si precisa la idea del diritto di difesa giusta — varietà di opinioni su la legittimità del diritto di difesa — esso è lecito nella ingiusta aggressione, prima ragione — eccezione e sua risposta — seconda ragione — terza ragione — condizioni per una giusta difesa, si sviluppa la prima — si sviluppa la seconda, e terza — si sviluppano le rimanenti — epilogo.*

486. I doveri socievoli perfetti due cose possono abbracciare, o quello ch'è all'uomo naturale, o quello che l'uomo giustamente à acquistato per un fatto suo proprio; di maniera che la prima formando doveri negativi rinchiusi nel precetto di non recare offesa ad alcuno, vindica i doveri sociali perfetti assoluti; la seconda formando doveri positivi rinchiusi nel precetto di dare a ciascuno tutto ciò che gli spetta come suo proprio, vindica i doveri sociali perfetti ipotetici (479). Per ora favellando de' primi (481), siccome non dobbiamo agli altri volere quello che per noi stessi non vogliamo; giacchè il simile devesi da noi amare come noi stessi amiamo (483): così è mestieri non offenderlo in quelle stesse cose, in cui la lesione per noi dispiacerebbe: val quanto dire, l'uomo non deve offendere l'altro uomo in tutto quello ch'è, ed in tutto quello che à. Or poichè il maggior bene che l'uomo si possedesse è la Vita (§. CLXXIX.), ne conseguita che l'uomo non deve arrecare la menoma imperfezione alla vita del suo simile; dappoichè è ella la vita quella che sorregge ogni altra perfezione, che potesse aver luogo nell'uomo per guisa

che rispettandosi la vita di lui si viene insieme a rispettare tutte le altre perfezioni che in lui esistono. Ecco un primo dovere sociale nella materia che ci riguarda, e che meritamente richiama tutta la nostra attenzione per bel bello esaminarlo.

487. La unione infatti dell'anima col corpo si dice Vita (351), e dalla separazione di una cotale unione risulta la Morte (354). A quel modo dunque l'uomo non deve ledere la sua vita con isfuggire la morte per quanto più gli è dato (351 e segg.), deve anche operare verso il suo simile. Perciò non deve porgere il minimo inciampo alla vita del simile, donde ne potesse provenire alterazione alcuna nella stessa; e perciò peccano contro la legge di natura tutti quelli, che inducono il simile nelle malattie; oppure con medicine cercano di alterare la salute del prossimo, per cui viene a risentirne la vita. Non deve procurare la morte al suo simile sia col ferro, sia con le malattie, sia con farmaci, sia con altri mezzi che son capaci a produrre la morte; specialmente coll' esporre il simile a tali pericoli; in cui possa facilmente lasciare la vita. Ciocchè è inteso non solo per quelli che niun' impero vantano su gli altri; ma anche per quelli che a giusto titolo possono vantare un tale dominio, abusando nella circostanza della loro autorità non per soddisfare al bene comune, cui è dovere esercitare il loro impero; ma per gratificare il loro capriccio esponendo il simile a' pericoli di morte appunto per farlo morire, e di lui disfarsi. Quali abominevoli esempi ci son presentati da Polibio ¹, da Diodoro Siculo ², da Giustino ³, da Curzio ⁴, da Pufendorf ⁵, infine dalla stessa Sacra Scrittura ⁶ la quale del re Davide ci racconta ch' egli aberrando dal retto sentiere della giustizia fec' esporre Urià nella posizione più pericolosa dell'esercito a fine di farlo

¹ 1. 9.

² Bibl. 14. 73. 19. 48.

³ Hist. 12. 8.

⁴ 7. 2.

⁵ De jur. nat. et gent. §. 2. 4.

⁶ 2. Sam. 11. 18. et 12. 9.

morire , come successe, e così appropriarsi la moglie di lui; per cui altamente fu sgridato dal Profeta Natan: poscia pianse amaramente il suo delitto. La vita adunque del simile è da serbarsi intiera come la propria, e giammai c'è lecito per dritto di natura attentarcela col procurargli la morte.

488. Or chi procura la morte al simile si dice Omicida ; e l'atto di morte accagionata vuolsi nomare Omicidio ; cioè uccisione di nomo. È poi l'omicidio di diverse specie, Volontario ed Involontario, Diretto ed Indiretto, Necessario e Casuale, infine Doloso. Si dice Volontario l'omicidio, quando uno toglie all'altro la vita, perchè lo vuole; così se alcuno esce di casa per ammazzare un suo simile: quale omicidio dicesi ancora Diretto; perchè il fine dell'agente è assolutamente diretto a togliere la vita al simile. Si dice poi Involontario l'omicidio quando uno toglie la vita al simile per un qualche accidente non preveduto: tale sarebbe l'omicidio di colui che passeggiando per larga strada in carrozza con le debite previggenze, avesse la disgrazia di arruotare qualche suo simile e farlo morire. In un tale omicidio non v'è concorso della volontà; sibbene concorso di cause fortuite; e perciò vuolsi anche appellare omicidio Casuale. Da cui va distinto l'omicidio Indiretto, detto pure misto-casuale, il quale è quello, che vuolsi nella causa capace a produrre un tal'effetto. Così un fabbricatore che si ponesse a diroccare un soppenno senz'avvertire quelli che battono la strada, se le pietre cadendo al basso ammazzano qualcheduno, egli è reo d'omicidio non perchè avesse voluto ammazzare direttamente il suo simile; ma perchè à posto la causa produttrice di un tale effetto; ed in conseguenza l'omicidio dev'essere a lui imputato. Inoltre l'omicidio si dice Necessario allorchè uno toglie all'altro la vita nella giusta difesa; come succederebbe nella giusta guerra difensiva; oppure in persona del carnefice il quale ammazza il simile perchè comandato dalla giustizia. Finalmente l'omicidio si dice Doloso quando uno trama delle insidie alla vita dell'altro; e tale omicidio conviene col volontario avente dippiù seco finite le insidie. Così volendo alcuno uccidere un'altro, e non potendogli riuscire a forza

aperta, usa con lui delle frodi; come se gli si fingesse amico, se pigliasse delle imboscate, od altro di simil fatta.

A vista di queste differenti specie di omicidio allorquando v'interviene la ingiusta lesione del simile, ognuno ben scorge la parlante legge di natura, la quale vuole intangibile la vita del simile.

489. Epperò quantunque una tal legge di natura (§. CLXXX) di molto consentanea fosse alla retta ragione; pure non è tale che ci costringesse ad amare il simile più di noi, ma la stessa legge precettandoci ad amarlo come noi (482), allorchè la nostra vita si trova soggetta ad una causa di decadimento; cioè alla violenza degli assalitori, possiamo benissimo far uso della difesa; ed anzichè far un sacrificio della nostra vita, possiamo sacrificare l'altrui. Per la qual cosa se un'ingiusto aggressore viene a togliermè la vita ò tutto il dritto a difendermi, e stando ne' limiti di una giusta difesa posso a tutto dritto togliergli la vita; perchè egli attenta la mia vita. Conseguentemente il dovere che mi assiste, dovere di società universale, mi obbliga tantochè non sopraggiunga il pericolo di perdere la propria mia vita. A tal modo introdotti nella celebre quistione di dritto di Natura sul dritto di difesa, prima di mostrarne la legittimità, fa mestieri porgere la schietta idea dello stesso. Ed infatti il Dritto di Difesa è l' respingimento della forza con la forza. Non posso io altrimenti mettere al coperto la vita mia a rimpetto della tua forza che vuol togliermela, ti ammazzo per vivere a quella guisa, che rendendomi a te superiore nella forza, respingo la tua con la mia forza. Eccoti la vera idea del dritto di difesa.

490. Ma è lecito un tal dritto? nel fiero cimento di lasciare la propria vita deve l'uomo difendersi, oppure a costo della sua risparmiare quella di un'ingiusto assalitore? Siamo in mezzo ad una discrepanza di opinioni dei Naturalisti, i quali poggianti su diversi principi diversamente la sentono.

E per vero certi poggianti su la legge proibitiva della natura di non offendere la vita del simile, portano opinione che l'uomo non debba togliere la vita all'inimico nella in-

giusta aggressione ; perciocchè non debba difendersi. Ma è tale la insussistenza di un tal parere che al primo pronunciarsi reclama miglior partito, come in appresso sarà a pieno osservato.

Certi altri poggiati su la legge precettiva della natura di conservare ognuno la propria vita , opinano con molto buon fondamento , che nella ingiusta aggressione l' uomo debba difendersi ; perciocchè lecitamente può togliere la vita all'ingiusto aggressore.

Altri finalmente sorretti da un principio di carità , che a noi qui sembra fuori proposito, vorrebbero protetta la vita dell' ingiusto aggressore , senza negare d'altronde la legittimità del dritto di difesa. Conciosiacchè , essi dicono , il Legislatore della natura à imposto all' uomo la perfetta legge di conservare sè stesso , « *Conservi te stesso* 1 ». (347) ; dunque gli à permesso in pari tempo il dritto della difesa a modo che , difendendosi anche a costo della vita del suo avversario nella ingiusta aggressione , egli per niente lede la legge di natura (483). Ma , soggiungono , s' egli l' uomo in sì terribile momento abbandona la propria difesa , e la vita al suo simile risparmia a danno della propria , egli per certo commetterà un' eroismo degno invero d' indicibili beni , nobilissimi effetti dell' eccessiva sua carità. Imperocchè ove nel cimento in parola toglie la vita all' ingiusto aggressore , lo porrà vittima di una pena eterna frutto della sua ingiustizia (253) ; qualora risparmiandogli la vita due beni opererà nel tempo stesso ; concederà cioè al suo rivale uno spazio di penitenza , in cui potrà lavare la sua colpa ; ed egli si assicurerà il possesso del sommo Bene a vista dell' eroismo della sua carità. Ammiriamo invero tanta cordialità espressa nella prefata sentenza !

491. Stante questa disparità di pareri (490) , qual sarà la nostra opinione ? Non temiamo affatto di errare se mostriamo adesione per la seconda , la quale oltre all' essere comunissima tra' i Naturalisti , porge tutta la ragionevolezza di una giustissima sentenza. Perlocchè a dimostrarne la verità ci facciam lecito dire così :

1 *Serva teipsum*,

PROPOSIZIONE

L'UOMO PUÒ, E DEVE DIFENDERSI ANCHE A COSTO DELLA VITA
DEL SUO NEMICO NELLA INGIUSTA AGGRESSIONE.

Dim. Chi comanda il fine deve permettere i mezzi conducenti al fine medesimo; altrimenti ben' inutile sarebbe l'ordinamento del fine, il quale giammai potrebbesi sperare. Or il Legislatore della natura comanda all'uomo il fine, ch'è la conservazione di sé stesso, espresso in quella legge, « *Conservi te stesso* » (347); dunque è dovuto permettere i mezzi, mercè cui l'uomo possa ottenere una tale necessaria conservazione. E nella ingiusta aggressione, di grazia, quali altri possono essere i mezzi per la conservazione dell'individuo, se non appunto la giusta difesa? L'uomo adunque in tal ria congiuntura può difendersi, e dovendo attendere al disimpegno della volontà del suo Legislatore, deve difendersi. Negar quindi all'uomo il dritto di difesa in questi alti momenti è un mancar di equità; anzi è uno slogicare di tutto modo.

492. Nè vale il dire, che in tal caso l'ingiusto aggressore va per sempre infelice attesa la sua iniquità (490); giacchè di questa infelicità la causa è tutta la sua malizia, la quale a non farla vie più ingigantire non debbo io permettere il sopperimento de'miei dritti. A tal modo i malevoli avrebbero un bel campo, in cui potrebbero disfare tutti gli uomini dabbene, i quali fanno argine al torrente malvato de'loro vizi. Perciocchè venendo l'ingiusto aggressore della mia vita, facendo io uso del mio dritto, debbo io difendermi anche a costo della sua; sendo che il dritto di difesa è inseparabile da' dritti che godesi tutta l'umanità. A tal proposito troppo persuadente è l'argomento che usa il Genovesi 1, quando così dice: » *Se avendo io un dritto, non è il dritto di difenderlo da chiunque vuole ingiustamente prenderselo, o distruggerlo; sequita che*

1 *Serva teipsum.*

2 *Diccos. Lib. 1. cap. 9. § 10.*

chi vuol distruggerlo, possa farlo per suo dritto. Dunque il mio dritto è un dritto meno un dritto, cioè zero, contra l'ipotesi » Non so se con più precisione poteva dirsi il vero. Perlocche S. Tommaso, quel cigno della più sana Filosofia ripete: « Non è necessario alla salvezza, che l'uomo trascuri l'atto di una giusta difesa per causare l'altrui uccisione; perchè l'uomo è dovere di badare più alla vita sua, che alla vita dell'altro ¹ ». Dunque l'uomo, nella ingiusta aggressione deve difendersi senza punto badare allo stato in cui possa trovarsi l'ingiusto assalitore relativamente a Dio; altrimenti si darebbe luogo al bel ritornello poc' anzi esposto dall' Ab. Genovesi.

495. Oltreacchè l'uomo, insistendo sempre più sul mentovato dritto, non deve amare gli altri più di quello ama sè stesso (482); ed in conseguenza non deve rispettare la vita altrui a costo della sua: ciocchè sarebbe contrario alla ragione di ordine universale. Or nella ipotesi risparmiando la vita all'ingiusto aggressore verrebbe a dare agli altri più di quello deve a sè stesso; conseguentemente verrebbe ad accordare al suo avversario un dritto, che giammai gli può competere, perchè contra ragione. Imperciocchè l'aggressione, come ingiusta, non è contenuta nell'ordine, è perciò contraria all'ordine medesimo; la difesa, come giusta, è contenuta nell'ordine, è perciò conforme all'ordine medesimo. Colla ostilità in parola che altro pretendesi? se non annullare un dritto vero, qual'è appunto il dritto della propria conservazione; e dall'altra parte acquistare un dritto effimero, qual'è appunto la distruzione ingiusta del proprio simile. Ecco una collisione perfetta di termini così violenti, che non ammette affatto tregua: in essa non vuoi preferire quello ch'è dritto solido a preferenza di quello che non è titolo di dritto? Può dunque l'uomo, anzi benissimo deve ammazzare un suo simile sempre che questi ingiustamente lo assale per trucidarlo; dap-

¹ Non est necessarium ad salutem, ut homo actum moderatas tutelas praetermittat ad vitandam occisionem alterius; quia plus tenetur homo suae vitae providere, quam vitas alienas. 2. 2. quæst. 64. 7.

poichè nel caso non altro fa che difendere il suo proprio dritto, qual'è la esistenza della propria vita.

494. A tutto questo si aggiunge il dovere, che la società stessa impone all' uomo di difendersi nella ingiusta aggressione. Imperciocchè non v'è dubbio, che la società vanta un dritto su ciascun individuo che la compone, come sarà osservato in appresso, di pretendere l' opera sua conducente al ben' essere della stessa. Sarà, per mò di esempio, un padre di famiglia, ed egli è tenuto a fomentare amore pe' figli, onde un tempo venga, in cui proficui esistessero al bene sociale. Sarà una persona pubblica, le cui funzioni vogliono qual' organo di bene comune sociale, ed egli è tenuto a mantener saldo il suo impiego. Or ogni dovere suppone un dritto (20), e se la società esige dall' uomo il dovere di promuovere sempre il suo bene, accorda in conseguenza il dritto su tutte quelle cose che lo disturbano in questo suo dovere. Di maniera che se la società tal dritto non concedesse ad ogni individuo sia pubblico, sia privato, ella se non apertamente, almeno tacitamente vorrebbe a permettere il più alto tradimento di quella giustizia, di cui va debitrice ad ognuno. E qual disturbo maggiore possa immaginarsi relativamente a' doveri individuali di quello si abbia nella ingiusta aggressione? L' uomo non può tradire i doveri di giustizia senza tradire l' amore che debbe nutrire per gli altri, e tradirebbe un tale amore di giustizia quantunque volte si facesse lecito darsi preda dell' ira capricciosa di un ribaldo, che si avventa contro la esistenza di lui. È chiaro dunque che nella ingiusta aggressione l' uomo è tenuto a difendersi anche distruggendo la vita del suo assalitore; cioè si pretendeva da noi dimostrare (491).

495. Tutto sta adesso nel determinare i limiti della difesa in parola (§. CLXXXI.). E per verità a dirsi giusta è uopo fosse accompagnata dalle seguenti circostanze: 1. che, l' aggressione sia ingiusta; 2. l' uomo assalito si rattrovasse in un pericolo inevitabile della vita; 3. la difesa si faccia nel momento dell' aggressione; 4. si faccia senz' animo di vendetta; 5. infine si faccia coll' usare prima minori mali a danno del nemico. Parliamone distintamente.

Depprima la difesa per dritta giusta abbisogna l'aggressione ingiusta; giacchè contra il giusto aggressore non v' esiste dritto alcuno di difesa. Sarebbe in tal caso opporre un dritto attivo ad un dritto parimente attivo dello stesso genere; cioè che forma una contraddizione. Allorchè un' assalitore à dritto di tormi la vita, à insiemamente il dovere di esercitare un tal dritto a talchè, la mia resistenza sarebbe un' offendere il dritto altrui, e la lesione di giustizia non costituendo un dovere, non può concedere un dritto. Quindi se il carnefice dalla pubblica giustizia riceve il dovere di togliere ad altri, ch'è reo, la vita; egli avendo il dritto di togliere la vita al reo, questi non solo non à dritto di offenderlo, ma neppure può usar violenza contra lui.

496. V' è dippiù bisogno del pericolo della vita; cioè che l'assalto si trovasse in tali strettezze della vita, che questa a campare non abbia altro mezzo che la difesa. Perciò che la sola necessità assoluta, oppure la necessità rispettiva (444), son quelle che godono il favore della necessità aventi per sé stesse il privilegio della difesa. Avvegnacchè in tali casi avviene la stravagante collisione della vita mia con la vita del simile (446, 448), e certamente la mia è da preferirsi a quella del simile, come colui che non debbo io amare più di me (485). Ciò pertanto è vero allorquando l'uomo non stabiliscasi in tali necessità per via sua volontà; giacchè per le ragioni altrove esposte (449, 451) il capriccio non può mai far uso del favore della necessità. Stanti però le necessità assoluta o relativa, e queste vallate di ragionevole fondamento, è lecito far uso della difesa durante il loro impero: cioè che importava dire, che la difesa si facesse nel momento stesso dell'aggressione. Imperocchè ogni dritto deve durare quanto il dovere per modo, che questo cessato quello svanisce. Il dovere di conservarmi la vita contro l'ingiusto assalitore quanto l'assalto dura, il quale tolto non più debbo pensare a guardarmi la vita contro lui. Dunque anche il dritto di difendermi contro l'ingiusto assalitore durerà quanto l'assalto medesimo; perciòchè uscito dal pericolo di perdere la vita non mi sarà più lecito far delle offese

al mio nemico. L'è questo un'abuso di dritto, che costituen-
do un vizio, va sempre nemico della legge di natura.

497. Oltrechè la difesa è mestieri si faccia senz'animo di
vendetta, onde possedersi la giustizia, atteso l'amore che
ognuno deve al proprio simile (482). Trattasi di garantire la
propria vita, non già di vendicare le ingiurie, mai concesso
dritto all'uomo; sendo che di sua natura è anti-sociale. Con-
vien frenare il delitto, non già abbinare il delinquente, il
quale vantando meco la stessa natura non perde giammai il
dritto di non essere da me odiato.

Finalmente la giusta difesa esige; che l'assalito da' minori
mali proceda agli estremi contra l'ingiusto assalitore; giac-
chè la giustizia della difesa della propria vita poggia su la
giustizia della collisione de'mali fisici. Or è verisimò che tra
due mali fisici debba sempre il minore anteporsi al maggiore
se non vuolsi offendere la legge di natura (458). Potendo io
evitare l'altra morte con minori mali a riserva della mia vi-
ta, perchè di questi non debbo far uso, e di repente debbo
avvalermi de' mezzi i più violenti, che solo permettonsi negli
estremi bisogni? « *È cosa giusta con picciol danno spegnere
una gran lite* »¹, diceva Teocrito. Per la qual cosa nella
ingiusta aggressione bisogna vedere i dritti che vengono in
collisione ne' vari casi che possono occorrere; giacchè è la na-
tura de' dritti e de' casi determinano la natura della difesa.
Ti potrai con la fuga salvare dalle mani dell'assalitore? non
potrai ammazzarlo, devi fuggire; giacchè allora vengono in
collisione il dritto mio di non essere disturbato dal luogo, ove
mi trovo, ed il dritto della vita che à l'aggressore: certa-
mente il dritto mio è inferiore a quello dell'assalitore. Potrai
leggermente ferirlo, o troncarli un membro, o disarmarlo,
o che so io? a queste cose ti conviene eseguire, non mai uc-
cidere l'aggressore, potendo a tal modo mettere in salvo la
vita; giacchè qui la collisione di dritto della mia vita col
dritto della integrità del corpo dell'avversario, fa riuscire il
primo maggiore del secondo. Tutto questo costituisce quel co-

¹ *Par est, exiguo malo magnam litem tollere.* Eidill. 23.

lebre detto de' Giureconsulti Romani: « *Il dritto di giusta difesa 1* »; cioè non dobbiamo eccedere ne' mezzi di difesa contra l'ingiusto aggressore; ma dobbiamo usare prima tutt' i mezzi meno violenti per difenderci, ed in ultimo luogo possiamo ammazzarlo quando non abbiamo altro scampo per salvare la nostra propria vita.

498. A norma di tali condizioni (495), che tutte insieme debbono concorrere nella quistione in parola, possiamo giudicare della giustizia di una difesa individuale, che a noi stessi dobbiamo (491) nel fiero scontro di un ribaldo, che insidia la nostra vita. Desse ci garantiscono nella santità del tribunale della natura, e niuna pena ci accagionano nell'esercizio de' nostri dritti. Troppa austerità con esse ci si viene a tributare; ma estremi rimedi esigono estremi mali: trattasi per altro della distruzione della vita del proprio simile, la quale se non ci dev'esser cara più della nostra (482); epperò dobbiamo tenerla in conto come la nostra (483). Poichè dunque in generale abbiamo segnata la legittimità di una giusta difesa nel caso di una ingiusta aggressione, conviene ora scendere al particolare, onde esaminare i casi, in cui possiamo inchinare alla cennata difesa; onde non crediamo che per qualunque ingiusto scontro, e per qualunque siasi cosa, ci fosse lecito dar di piglio al ferro, ed insensibilmente trucidare il nostro avversario. Ecco in che la seguente lezione vuole occupare, e lo faremo con quella stessa precisione, con cui è stato dato esporre il dritto di difesa in generale riguardato.

1 Moderamen inculpatae tutelae.

LEZIONE XLIII.

QUISTIONI SUL DIRITTO DI DIFESA RIGUARDATE
NEL SANTUARIO DELLA GIUSTIZIA.

§ 499. *Quistione prima, riguarda le persone con cui possasi usare il dritto di difesa — si specificano le persone, e si vuol risparmiare la vita del Sovrano. — quistione seconda, riguarda il tempo da durare il dritto di difesa nello stato naturale — si considera il tempo nello stato civile — quistione terza, riguarda le cauzioni da adoperarsi nel dritto di difesa — s' insinua la fuga prudente come migliore cauzione — quistione quarta, riguarda le cose, su cui aggirasi il dritto di difesa — si specificano le cose, che possono rassomigliarsi alla morte — quistione quinta, riguarda la pudicizia se mai può reclamare il dritto di difesa — mezzi per non eccedere i giusti limiti della difesa.*

499. Sviluppata nell' antecedente Lezione la vera natura di una giusta difesa allorchè per rio capriccio altrui siam posti in un pericolo ingiusto di perdere la propria vita, ci accingiamo ora a vedere quando spettaci una tal difesa contra quali persone, e per quali cose possiamo noi lecitamente adoperarla. Ciocchè dando luogo a varie quistioni nel dritto naturale, fa uopo proporle onde ciascuna si avesse la sua propria soluzione. E per venire al fatto:

QUISTIONE I.

CONTRA QUALI PERSONE POSSIAMO LECITAMENTE USARE
IL DIRITTO DI DIFESA?

R. Egli è indubitato (§ CLXXXII.) che l' uomo nella ingiusta aggressione à dritto alla vita dell' assalitore (491 e segg.);

dunque ogni qualvolta trovasi in pericolo della propria vita, purchè non sia un pericolo di fli medesimo creato: (498), è egli dritto alla vita di qualunque fosse l'assaltatore. Perlocchè un tal dritto può esercitarlo contra tutti qualunque fosse la dignità, il vincolo, ed altre, che ad essi lo stringe; giacchè essendo ingiusti aggressori della vita altrui, come tali son sempre da riguardarsi nella circostanza di esser ripulsi.

500. Dal detto quindi surge eliaro, che possiamo difenderci a conservazione della propria vita contra ogni superiore, e contra gli stessi parenti per qualunque si fosse il vincolo del sangue, che ad essi ci stringe. Vuolsi soltanto risparmiar la vita del Sovrano nella ingiusta aggressione, e meritamente; dappoichè il bene pubblico di una intera nazione merita il sacrificio della vita di un privato; e sappiamo con la propria esperienza quanti danni provenissero ad una nazione per la morte violenta di un Sovrano. Convien dunque nella ingiusta aggressione a costo della nostra vita rispettare quella del Sovrano, e questo è giusto. Similmente, ed è quello che maggiormente aggiunge, un tal dritto di difesa lecitamente possiamo usarlo contra i furiosi, i mentecatti, e contra tutti quelli infame che disposti ad assaltare un'altro, per errore ingiustamente aggrediscono la nostra vita. Ed è bella la ragione, che in tale incontro produce Crezio 1, quando dice, che il dritto di una giusta difesa non piglia la sua forza, e quindi la sua legittimità, dal peccato, e dalla ingiustizia dell'assaltatore; sibbene dal dritto che noi abbiamo di respingere la forza con la forza allorquando trattasi di salvare la propria vita. Quindi venendo in pericolo la mia vita, per difendermi non debba esaminare se l'assaltatore essendo ingiusto mi tenta a morte per malizia, o per ventura, se a senno o fuori senno; ma v'è per me il pericolo della vita, dal quale non posso uscire senza sacrificare la vita del mio assaltatore? sì; ebbene farò uso del mio dritto, e mi difenderò ammazando l'ingiusto aggressore della mia vita. Troppo bene adunque Sofocle difendeva Edippo nella sua favola, il quale aveva am-

1 De jur. bell. et pac. 2. 1. 3.

mazzato l'ingiusto aggressore della sua vita ignorando che questi era l'istesso suo padre, allorchè dice: *a Rispondimi a questa sola cosa che io ti chiedo. Se alcuno opprimendoti volesse di un subito uccider te; che sei innocente e giusto: dimanderesti tu se quegli che ti uccide fosse tuo padre, o subito correresti alla difesa? Stimo che tu, se avesti amato la tua vita, subito saresti corso a distruggere chi voleva ucciderti, nè avresti badato in quel punto qual ne sarebbe il giusto dovere. In tal disavventura inciampai anch'io per una fatalità offertami da' nostri Dei; e se l'anima di mio padre tornasse in vita non potrebbe neppure lagnarsi di tale mia azione 1.*

QUISTIONE II.

QUANTO TEMPO PUÒ DURARE IL DIRITTO DI DIFESA ?

501. R. Per rispondere adeguatamente ad una tale quistione fa mestieri co' Naturalisti distinguere un doppio stato dell'uomo, naturale l'uno, civile l'altro; giacchè in ambidue gli stati non è concesso l'istesso tempo alla giusta difesa. E principiando dallo stato naturale dell'uomo (§. CLXXXIII.), desso suppone l'uomo necessitato a far lega cogli altri senza la garanzia di alcun superiore, o magistrato, che potesse badare agl'interessi della società, alla pubblica e privata sicurezza degl'individui socievoli; tale sarebbe il vivere di quegli uomini selvaggi che addimesticati con le fiere sembrano sprezzare ogni nodo socievole vivendo anche contro loro voglia in mezzo ad una naturale società, e dati tutt' in loro balla non

1 *Unum enim responde mihi, quod te interrogo.*

Si quis te, virum justum, statim hic

Opprimens occidere vellet: quaereremus,

Utrum pater is esset, qui te occideret, an vero statim ulcisceremur.

Estimo, siquidem vitam amares, auctorem caedis

Ulcisceris, neque, quid justum, circumspiceres.

In talia mala et ego incidi,

Diis impellentibus, de quibus ne quidem patris

Anima, si reviviscat, mihi contradictura esset.

In Oedipo Colop. v. 1032.

possono reclamare che a loro stessi in ogni qualsiasi lesione del proprio dritto. Or l'uomo costituito in sì fatto stato si deve godere il dritto della difesa da quel momento, in cui un' animo ostile principia ad attentargli la vita fino a che cessa la ostilità; di maniera che cessato l' animo ostile non è più lecito ammazzare il proprio simile, perchè cessa all' ontutto il pericolo della propria vita.

Ed infatti per tanto tempo dev' esistere il dritto della difesa per quanto tempo la vita propria trovasi in pericolo di perdersi; giacchè a riguardo della vita viene all'uomo concesso il dritto della difesa (491 e segg.). Certamente nello stato naturale la vita è sempre in pericolo durante l'altrui animo ostile; dappoichè in tale stato mancano quei, da cui potessimo sperarci difesa. È dunque necessario che da noi stessi ci difendessimo insino a che l'ingiusto avversario non deponga la ostilità.

Una tal verità, come sarà osservato in appresso, forma la base ed il fondamento del dritto di guerra competente ad ogni nazione, che ingiustamente viene turbata ne' suoi dritti da un' altra nazione: epperò la ostilità nazionale altrui dà tutto il dritto all' altra nazione finchè non si accetti una onorevole pace di respingere la forza con la forza. Ma di tali cose un ragionato discorso altrove riserbando, esaminiamo per ora il tempo della difesa nello stato civile.

502. Il quale l'abbiamo (§. CLXXXIX.) l'abbiamo allorchando gli uomini sono rianiti sotto l'egida delle patrie leggi, avendo a lor difesa comune i magistrati, i quali anno tutta la forza di reprimere i ribelli, far valere i nostri dritti, infine far rispettare tutte le cose nostre. Or in tale stato l'uomo costituito tanto tempo gli si accorda a potersi difendere a sue proprie spese, quanto tempo dura il cimento istantaneo, e presentissimo di perdere la propria vita. Conciosiachè fuori il cennato pericolo può benissimo reclamare a' magistrati il dritto della propria difesa, i quali in luogo nostro possono e debbono fare le giuste vendette a salvamento di quella vita, che cercasi attentare. Per la qual cosa la vendetta nell'offesa è una reità anti-sociale che mena allo scioglimento dell'ordine socievole; giacchè

se ad ognuno, fuori il caso di estrema necessità, fosse lecito di vendicare da sè stesso i torti, ne verrebbe in conseguenza che ognuno potrebbe fare il maggior male che può al suo avversario (ciocchè sarebbe contrario all'amore socievole (476): ne conseguirebbe pure che sul simile si arrigherebbe quei dritti, che competendo alla società, mica gli competono; onde agirebbe contra la giustizia (479): seguirebbe infine che qualora una è nel principio la mano armata, ne verrebbero centinaia in appresso a vendicare i torti; giacchè sarà offeso un capo di una famiglia, collegio, rione, tutti appartenenti a queste piccole società si muoverebbero contra il vendicatore. In allora dove più l'armonia socievole tanto necessaria al ben' essere de' cittadini?

È chiaro dunque che il dritto di natura non può mai legittimare le vendette, le quali saranno sempre indegne di un'onesto cittadino. Perciocchè diceva il dottissimo Ulpiano: « *È a noi permesso di respingere con le armi colui, che con le armi viene ad assalirci; ma ciò nell'atto stesso, e senza intervallo* ¹ ». Ed il gran giureconsulto Paolo voleva confermato lo stesso nel caso in cui qualcuno non potendosi altrimenti difendere dall'ingiusto aggressore gli lancia una pietra per sopprimerlo, egli diceva non esser compreso nella legge Aquilia, « *Mentre ciò non è fatto per causa di vendetta, ma ad oggetto solo di difesa* ² ». È fuori dubbio adunque che nello stato civile il dritto di difesa non dura quanto l'animo ostile del nostro ingiusto avversario; sibbene dura quanto il pericolo urgentissimo di poter perdere la vita.

¹ *Eum igitur, qui cum armis venit, possumus armis repellere, sed hoc confestim, non ex intervallo.* L. 3. § 9. D. de vi et vi arm.

² *Dum id tuendi duntaxat, non etiam ulciscendi causa factum sit.* L. 48. § 4. D. ad leg. Aquil.

QUESTIONE III.

QUALI CAUZIONI DEBbonSI ADOPERARE NEL DRITTO DI DIFESA?

503. R. Una tal quistione (§ CLXXXV.) fu già da noi altrove accennata (497), ed in tal quale modo brevemente risolta. Epperò qui a maggior chiarezza soggiungiamo, che allorquando un'infelice è stato avvisato qualche ribaldo ingiustamente ricercarlo a morte, non deve di repente avanzare la propria difesa con la morte dell'ingiusto assalitore; giacchè la vita del simile per l'amore gli dobbiamo (476) deve da noi rispettarsi per quel miglior modo che possiamo. Perlocchè è mestieri che sfugga il suo avversario per quante è in suo potere; potrà trattenersi in casa senza uscire incontro al pericolo; oppure appiattarsi in un qualche luogo, ch'egli crede il più sicuro a poter evitare e sfuggire l'ingiusto aggressore della vita. Che se malgrado tali precauzioni; oppure non avendo il destro a poterle praticare, l'infelice trovasi in mezzo al cimento, fa uopo non di repente volare alla uocisione dell'inimico; ma principiare con qualche ferita, o mutilazione, per indebolirlo a tal modo, che possa desistere dalla invasione. Tostochè poi siamo riusciti a far cangiare pensiero all'ingiusto assalitore della nostra vita, per niuna guisa ci sarà più lecito il dritto di difesa; giacchè cessato il fine per necessità debbono cessare i mezzi. Or quando l'avversario non più ci tenta la vita, sia che avvilito, sia che spossato, sia che principia a mostrarci amicizia, dov'è più per noi il pericolo di perdere la vita? Dunque non abbiamo più a difenderci. Perciocchè troppo bene osserva Aristide quando dice: « *I Tebani essendo pronti ad ogni giusto trattato, e gli Spartani marciando spontaneamente, fecer sì che la buona causa passasse da questi a quelli* »¹. Parecchi altri esempi dello stesso genere possono vedersi presso Grozio², e presso Puffendorf³.

¹ *Thebanis ad quæ omnia paratis, Lacedæmonis vero utro tendentibus, bonam causam ab his ad illos transisse.* In Leucotric. 1.

² De jur. bell. et pac. 2. 1. 18.

³ De jur. nat. et gent. 2. 5. 19.

504. Ma il miglior modo d'evitarsi dall'ingiusto aggressore è la fuga, come saggiamente vuol avvertire Puffendorf ¹. Imperciocchè tocare il male alla radice, come suol dirsi, è distruggere l'istesso male, e con l'affidarsi alla fuga l'assalito toglie i passi all'ingiusto assalitore, e gli risparmia sicuramente la vita, ch'egli non sa prezare coll'affrontare ingiustamente il simile. Epperò l'assalito può e deve praticare un tal mezzo, quando gli riesce sicura l'intrapresa; giacchè niuno deve privarsi di un dritto certo con un mezzo incerto. S'egli fuggendo avesse a perderci la vita, e trovasi imperciò in mezzo alle più dure circostanze di difendersi, potrà usare di tutti que'stragemmi, che poc'anni menzionavamo (503). Intanto vogliamo qui tenere ciascuno avvertito, che trattandosi della quistione del dritto di difesa, ella sia di quella natura difficile, di cui altrove dicemmo (466) esser meglio rimetterla al giudizio divino, che volerla noi fare da giudici inesorabili. Imperciocchè in quell'atto violento di aggressione chi può dirsi talmente padrone di sè stesso, che possa far uso di tutte le vie dell'umana prudenza? Massimamente se l'urto è istantaneo, ed il tempo che resta a difendersi è cortissimo, come suole avvenire nello stato civile (502). È quindi cosa prudentissima di non usare in tali casi di tutto quel rigore, che si potrebb' esigere, se migliori fossero le circostanze, che accompagnano una tale violenza.

QUISTIONE IV.

PER QUALI COSE SI PUÒ CONCEDERE ALL' UOMO IL DIRITTO
DI DIFESA?

505. R. I Naturalisti non sono tutti di accordo nel fissare le cose, a favore delle quali possa usarsi il dritto di difesa (§. CLXXXVI.). Alcuni tra essi portano opinione, che l' uomo possa usare un tal dritto non solo per la tutela della vita; ma anche per quelle tutte cose, che in qualunque modo tendono

¹ Be jur. nat. et gent. II. 5. 13.

alla conservazione di lui. Ma vedendo noi essere amici del vero, dobbiamo sinceramente confessare che una tale opinione di gran lunga oltrepassa la naturale equità. Ella infatti posta come vera generalmente ne seguirebbe senz'alcuna difficoltà, che anche per una qualche picciola ingiuria fosse all'uomo lecito ammazzare l'ingiusto offensore. E chi non risente a questa stravagante conseguenza? A serbare intanto una giusta regola di naturale equità ci sarà lecito così sentenziare. L'uomo può far uso della giusta difesa in tutte quelle cose, le quali gli appartengono, e dall'insulto delle quali verisimilmente ne può seguire la morte, od altro, che alla morte stessa può paragonarsi. Per certo il dritto di difesa nella ingiusta aggressione si considera come un favore della necessità, in cui l'uomo ritrovasi; or un tale favore non solo godesi nella estrema necessità, come sarebbe il pericolo di perdere la vita; ma anche in tutte quelle cose che si stimano più intollerabili della morte stessa (446). Dunque l'uomo può difendersi non solo quando corre pericolo della vita; come pure se non si difendesse avrebbe a sostenere mali o uguali alla morte, o peggiori della morte stessa, abbenchè la vita non cessasse di esistere. Fissata tal regola, che noi troviamo ragionevolissima, si apre un vasto campo frutice di moltissime quistioni, che noi crediamo qui porgere soltanto le più importanti; giacchè tutto sta adesso a fissare quali sieno quelle cose, di cui la lesione si può assomigliare alla morte.

506. E su le prime diamo soluzione a quella quistione che vuol riguardare la salute del corpo. Egli l'aggressore è ingiusto quando tende a recarci nocimento nella salute; e siccome perduta questa andiamo incontro alla morte, così per essa giustamente possiamo avvalerci del dritto di difesa. Per la qual cosa non potendo in niuna guisa scansare gli ostacoli alla nostra salute se non colla morte del nostro avversario, sarà sempre meglio veder morire, che morire. Infatti non direte voi ribaldo quel servo, il quale del continuo insidia la salute del suo padrone con mezzi tanto illeciti, quanto iniqua è la sua caparbietà? Fingete che il padrone non possa disfarsi di un tal servo per conto alcuno, certamente avete a dirlo

ingiusto aggressore, e come tale milita a favor del padrone il dritto della difesa, mercè cui, serbate sempre le regole di una giusta prudenza (497), può giungersi fino al troncamento della vita del famiglio iniquo. Dappoichè il favore della necessità milita anche per quello, che se non di repente ci fa preda della morte; pure alla morte ci mena (486), come sarebbe il caso in parola. Ma per quanto giusto fosse il dritto di difesa pel totale della salute del corpo, non così lo crediamo giusto egualmente per la intierezza del corpo medesimo, come vorrebbero alcuni Naturalisti, tra' quali anche il ch. nostro Einneccio. La loro sentenza non inspira quella naturale equità, che ben richiedesi nel dritto di difesa. Imperciocchè ricovere uno sfregio sul volto, recidere un qualche membro del corpo, cavare un'occhio, o fare tutt'altro che possa appartenere alla integrità del corpo umano; per tutte siffatte cose l'ingiusto aggressore non può mai dirsi aggressore della vita, o pure di quelle cose che tendono insensibilmente a torra la vita. Or abbiamo dimostrato (448, 491) che il dritto di difesa può soltanto militare per la vita, o per tutto quello che possa aver ragione di vita: altrimenti un agente stimerebbesi la vita del nostro simile; cioèchè si oppone alla legge di natura (488). Per tal ragione crediamo appartener dalla sentenza de' cennati Naturalisti. Ma la seguente quistione vuol esser discussa con un poco più di avvedutezza.

QUISTIONE V.

PER LA PUDICIZIA CI SI FA LECTO IL DRITTO DI DIFESA?

507. R. Ecco una grave discussione tra moralisti, i quali poggiandosi su diversi principj diversamente concludono nelle loro sentenze. Alcuni, come S. Agostino 1, Tommasio 2, Buddeo 3, ed altri portano opinione, che l'aggressore della pu-

1 De lib. arbit. Lib. 3.

2 Jurisp. div. 2. 2. 114.

3 Theol. Mor. Part. 2. Cap. 3. Sect. 3. §. 20;

dicizia non debba trucidarsi; stantechè la virginità è tale una virtù dello spirito, che per qualunque forza volesse usarsi non può giammai togliersi, ove manca il consenso della volontà; in conseguenza tutta la coazione può cadere soltanto sopra il corpo. Altri al contrario, come Samuele de Coccei, il nostro ch. Einnuccio, ed altri opinano potersi ammazzare l'aggressore della pudicizia; sendochè la perdita è irreparabile, e lo sfregio è sì grave che maggiore non può riceversi dalla persona onorata. In mezzo a questa diversità di pareri qual sarà il nostro sentimento? Ci piace aderire ai primi, a favor di cui scorgiamo maggior ragionevolezza. Ed infatti nello sfregio della pudicizia due mali possiamo riguardare, l'uno che è di mira il corpo, l'altro che è di mira lo spirito, e per questo secondo può ripetersi la forza ingiusta dell'assaltatore con la forza della volontà; giacchè ivi non v'è colpa, ove non c'è libero consenso della volontà (59, 74). Tostochè la persona oppressa rifiuta colla volontà alle infami voglie dell'aggressore è superato di già l'intento a segno, che maggior difesa di sé stessa non poteva ottenere; conseguentemente niun'altro dritto le resta a sperimentare su la persona dell'aggressore. Per quello riguarda il corpo, e che forma tutta la forza de' contrari, lo sfregio della pudicizia non giunge mai a togliere la vita, per la conservazione della quale soltanto abbiamo il dritto a difenderci anche a costo della vita dell'aggressore (491). Concediamo volentieri agli avverari, che ad una onesta vergine non si può arrecare sfregio maggiore di quello, che violentemente ingravidarla a talchè la perdita della virginità sia per sempre irreparabile, onde diceva Quintiliano: « *Ai trascinata una vergine a quel torto, di cui le guerre stesse recar non possono altro più grave* »; ma volentieri anch'essi ci debbono concedere, che non è una perdita sì morte, nè tale che alla morte possa paragonarsi. Imperciocchè l'onore non perdesi quando è conosciuta la violenza, nè la vergine in parola può arrossire ove mostrasi la sua res-

¹ *Puellam usque in eam injuriam tractari, qua nihil gravius be'la habent.* Declam. 340.

stezza. Come non è vergogna per un'esperto generale di armata perdere una vittoria per forza maggiore gli si opponga; così pure non è infamata una donzella la quale non abbia potuto resistere alla forza eccedente di uno strapatore, cui ella non aderiva nell'infame cimento. Merita quindi compassione, che anzi si accatta l'altrui lode nella resistenza opposta. Perdasi la verginità! ma Egli il Legislatore della natura saprà raddoppiare le corone ad un sì violento sacrificio; ma la innocenza non sarà smarrita; ma il candore di castità potrà sempre riflettere nelle progressive azioni. Del resto la eccezione della pudicizia nel dritto di difesa al più è una eccezione troppa incerta standovi dall'una e dall'altra parte motivi forti sì, ma di molto preponderanti tra loro. Perlocchè da ultimo siamo spinti a confessare ingenuamente, che mal provvederebbe alla sua coscienza colui, che nella ingiustissima aggressione della pudicizia togliesse la vita all'assalitore. Che se in quegli estremi momenti di sommo amore alla virtù, ella la persona insidiata si abbandonasse agli estremi rimedi, e l'altrui vita sacrificasse a favore della sua pudicizia, non sapremo formare un'assoluto giudizio della giustizia od ingiustizia di una tale azione; ma contenti saremo di rimettere il fatto all'impeccabile giudizio di Dio, il quale nella rettitudine della sua giustizia ogni cosa sa ponderare nella giusta stima (486): cioè che in più casi è a noi negato attesa la cortezza del nostro intendimento, e la forza delle passioni che sempre vuol dominare di noi.

508. Dall'esposte teorie ne' vari casi fin qui esaminati c'è duto rilevare primieramente, che il dritto di difesa devesi da noi adoperare con molta riserva, onde non urtare ne' pessimi scogli della imprudenza, e poscia dar luogo a pentimento, figlio legittimo del male operare. Secundariamente poi nell'atto della difesa ricordarei che siamo uomini, e non eccedere quei limiti che volentieri appellerebbero alla barbarie; giacchè quello contra cui pugniamo è pure un'uomo al pari di noi, e la sola aberrazione della mente è quella, che l'induce a sì torto operare. Terzamente infine evitare per quanto c'è possibile tali scontri, e non provocare gli altri a tal segno che

ridotti alla disperazione avessero poi a rivolgersi contra noi, giacchè sarebbe allora cercare da noi stessi il pericolo della nostra vita. Con tai riflessi inoltrandoci nella giusta difesa contro l'ingiusto assalitore avremmo emendata la legge di natura, la quale ci riguarderà sempre come rispettosi a' suoi ordini, e ci guadagneremo la compiacenza dell'Eterno Legislatore, da cui attendiamo il nostro guiderdone. Felice quel l'uomo che sa essere temperante ne' suoi dritti, egli rispetterà i propri doveri, e non insultando al dritto altrui saprà bene sciogliere quelle obbligazioni, che un amore naturale lo voleva stringere col suo simile in tutt' i rapporti sociali che appariscono in terra.

LEZIONE XLIV.

BRITTO DI DIFESA A FAVORE ALTRUI, E QUESTIONE
 IMPORTANTISSIMA SUL DUELLO.

§ 500. *Si propone la quistione, se mai il dritto di difesa militi a vantaggio di un terzo — si risponde col dimostrare l' affermativa — conseguenze della data risposta — quistione sesta, riguarda il dritto di difesa circa l' onore, e la stima — maggiormente è proibita la vendetta e sangue freddo — duello, e sue specie — si combatte la ingiustizia del duello, prima ragione — seconda ragione — terza ragione.*

500. Finora la giusta difesa a tutela della vita s'è voluto riguardare nel proprio individuo contra quell'aggressore, il quale avendo il dovere di rispettare la mia vita fa in me nascere il dritto di vendicarla a danno della sua sempre ch'è cerca di toglierla. Ora è tempo rivolgerci ad un nuovo genere di quistione, in cui non il dritto nostro è violato; sibbene quello degli altri, i quali in pari tempo son troppo imbecilli a difendersi a tal che contro loro voglia si veggono

ridotti alla estrema necessità di perdere la vita, oppure di soffrire quel tanto, che, se la morte non cagiona, alla morte vuole assimilarsi per quel tracico di mali, che suole accagionare. Quindi la presente questione riguardando il dritto altrui, il quale creando in noi un dovere per la correlazione de' termini (90), è una questione di dovere che pare voglia stringerci col nostro simile impotente a sperimentare il suo dritto. Per la qual cosa ella promuove l'interessante problema, se mai il nostro simile impotente a difendersi richiegga da noi il dovere di essere difeso nella ingiusta aggressione, sia vogliasi riguardare nello stato naturale, sia vogliasi riguardare nello stato civile? A soddisfare un tal problema nella schiettezza de' termini crediamo dire:

PROPOSIZIONE

NELL'ALTRUI INGIUSTA AGGRESSIONE L'UOMO A' IL DOVERE
DI DIFENDERE L'ASSALITO IMPOTENTE A DIFENDERSI.

510. Dim. Le idee di dritto e di dovere hanno tra loro sì stretta unione, che ove uno esiste l'altro deve tener dietro per necessità (90); esisterà quindi nel mio simile il dritto a difendersi contra l'ingiusto aggressore; dritto che per la sua imbecillità non può sperimentare, in me vi dovrà essere il sacro dovere di garantire il suo dritto. Ed infatti chiunque è dritto per un fine lecito ed onesto, è dritto ancora su tutti quei mezzi che sono capaci a manodurre ad un tal fine: cioè che importa sperimentare il proprio dritto, ossia esercitarlo. Or l'uomo pretendendo la vita altrui a scampo della propria nella ingiusta aggressione, egli pretende il giusto ed il lecito (491); dunque è dritto a tutti quei mezzi che sono sufficienti a fruttargli un tal fine. Nella ipotesi non si potendo da sé stesso difendere alcuno nella ingiusta aggressione attesa la propria imbecillità, dovrà egli barattare il fine impostogli dalla legge di natura, qual'è la conservazione della propria vita? Certamente avrà egli dritto a' mezzi altrove richiesti, i quali son da tanto da potergli far conseguire il fine. Ora il

simile oppresso dalla ingiusta aggressione potrà salvare la sua vita se lo mi metto alla sua difesa; dunque avrà egli tutto il dritto a ricercare l'opera mia a suo vantaggio. Ma il dritto in uno dice dovere nell'altro (20); dunque se il simile impotente a difendersi nella ingiusta aggressione à il dritto di richiedere l'opera mia a suo salvamento, in pari tempo è lo il dovere d' imprendere la giusta difesa nel capriccioso conflitto.

311. Dalla esposta dimostrazione (310) rileviamo, che a buona dritta possiamo ammazzare l'ingiusto aggressore de' magistrati, de' nostri parenti, figli, amici, infine di tutti quelli i quali sono impotenti a difendersi. Imperciocchè la vita di costoro cammina ad egual passo con la nostra per maniera che, come siamo tenuti a difendere la nostra vita; così pure siamo tenuti a difendere la loro vita nella ingiusta aggressione, dalla quale essi non possono sortire senza la forza del nostro braccio. Epperò cogliamci qui produrre varie eccezioni comprese nella generale nozione di giustizia naturale. Ed in primo luogo un tal dovere cessa quando non è a ricavarsi alcun pro dalla giusta micidiale difesa; giacchè il mezzo dev'essere sempre subordinato al fine, il quale cessando cessa pure il mezzo medesimo. In secondo luogo l'istesso dovere cessa ove ridondasse a danno proprio; poichè noi siamo tenuti ad amare il nostro simile come noi, ma giammai più di noi medesimi (482 e segg.). In terzo luogo finalmente cessa l'istesso dovere allorquando dalla giusta difesa micidiale avesse a risentire danno la comunità; dappoichè è fuori ogni dubbio certo, che il bene comune a tutti debba preferirsi al bene de' particolari. Fuori tali eccezioni è ben doverosa per ogni individuo l'altrui difesa micidiale standovi la impotenza a garantire la propria vita.

A tal modo diabrigatoci dalla presente teorica possiamo interamente applicarci alla tanto celebre quistione riguardante il duello; quistione che nasce dal vedere se mai per l'onore o per la stima ci possa spettare impunemente il dritto di difesa giustamente micidiale. Quindi proponiamo dapprima la cennata quistione, onde dappoi, essendoci insensibilmente

introdotti nelle capricciose regioni dei dialettati, esamipare l'insistente ridicolo fondamento del duello. E per vero si facciam lecito interrogare: che diritto ha il duellante?

QUESTIONE VI.

PER L' ONORE E PER LA STIMA NELLA INGROSSA AGGRESSIONE
C' È LECITO IL DIRITTO DELLA DIFESA MICIDIALE?

§12. R. Ecco, disensioni de' Naturalisti: quanti dividonsi si per l'affermativa, che per la negativa sentenza (§ CLXXXVII), come può lungamente scorgersi presso Grotio etc. Imperciocchè certuni agguagliando l'onore e la stima alla stessa vita vogliono; che come per la conservazione della vita può legittimamente adottarsi una giusta micidiale difesa; così la stessa può usurparsi per l'onore e per la stima. Altri poi non ponendo siffatte cose all'istessa scansa della vita di maniera che la perdita dell'onore e della stima non reputando simile alla morte, oppure peggiore della morte, vogliono che per l'onore e per la stima legittimamente non può usurparsi il diritto di micidiale difesa. E pare con tutto fondamento che così vada la cosa di maniera che tutto il torto esista per la prima sentenza. Conciosiachè quantunque sia vero che dopo la vita naturale vuol tenere il primo luogo la vita civile; pure per un'insulto fatto alla stessa ella non va a perdersi; sibbene ad aumentare sempre più allorchè patientemente si tollera l'insulto ricevuto. Per vero una guancia; una villania; una calunnia, non son di tanto a farci perdere la vita naturale; perchè chi mai è morto siffatte cose ricevendo? La vita civile può restare offesa nella urgente circostanza; ma neppure perdersi quantunque volte si dia luogo al tempo; in cui ogni offesa è sempre amascherata, e l'onorevole tolleranza in ogni giusto pensatore fa accrescere le palme e le corone al riflesso; che sappiamo tollerare quei ribaldi; e che al certo meritano ogni compassione ne' loro travimenti. Perlocchè con qual dritto vogliamo a togliere la vita al nostro avversario, se anzichè le-

1 De jur. belk. et pac. 2. 1. 10.

darsi ci giova invece? Sarà un'accondimento della nostra fantasia; oppure uno sfogo del più indolente orgoglio, quello di lordarci le mani nel sangue del simile che tende insidie al nostro onore, ed alla nostra riputazione? Ma le passioni non possono essere giammai garantite dalla legge di natura. Si potrà dire una tal difesa appellazione a naturale soddisfazione, ma è vana sfuggita; giacchè o siamo nello stato naturale, e per le ragioni poc' anzi addotte devonsi lasciare un tal diritto di soddisfazione al Legislatore della natura: o siamo nello stato civile e dobbiamo lasciarlo a' competenti magistrati, cui incambe il pensiero di ammansare gli scellerati (504, 502). In qualunque modo adunque non ci sarà giammai lecito vendicarci con le nostre proprie mani, ed è ella la vendetta, massime in simili incontri, sempre capricciosa, vile, anti-socievole, riprovata dalla legge di natura. Se non che una necessaria eccezione vuole qui produrre di riverbero alla enunciata regola, ed è che se la persona, la quale riceve uno sfregio nella stima, sia di sostegno al corpo civile, allora per tale sfregio l'offensore può riputarsi degno di morte. Imperiocchè in tal caso il bene comune come per lei si regge; così l'autorità di lei degradata ne seguirebbe l'indebolimento delle leggi, lo scompiglio, e la ruina di una nazione. Ma pel sostegno del bene comune è doveroso che a tristo esempio si esponga chi hebbe l'audacia di tentarne il rovesciamento e la ruina. Si regerà tu un Sovrano, gli dirai in faccia le villanie, meramente vai d'impugnandolo? E ben ti sia la morte, la vendetta, la soddisfazione della offesa; dappochè assaltato l'onore di lui: è di già rotto quel vincolo di venerazione, che il bene di tutti sorregge. Epperò cosa è dicevolissima, che il Sovrano ammenda cotestui pel braccio forte de' magistrati posti nella umana società a punire i delinquenti; giacchè la storia non manca di esempi di quei sommi imperanti, i quali avendo voluto fare la vendetta con le proprie mani, hanno dovuto poscia darar molta fatica per accreditarsi presso i loro popoli.

515. Se adunque nell'atto della difesa diretta al nostro onore ci vien proibito dalla legge di natura vendicarla col sacrificio della vita dell'offensore (512); quanto più irragionevole

non sarà una tal vendetta fuori cimento, che a segue freddo, come suol dirsi, capricciosamente piace prendete? Dando loro avute origine tutte quelle brighe, che sogliono chiamare punti di onore, momenti di alto paraggo proprio di un cavaliere che bada e prezza la sua ripulazione, in una parola Duello? Esceppando parole e sol capita dalla barbarie, da essere ignota in mezzo alla civiltà. *Stolide e funesto fantasma del punto di onore*, son le parole troppo sensate del P. Taparelli ¹, nato fra barbari che sotto una *rossa legislazione male curata da tribunali*; male avvezzi alla vendetta, male informati del governo, della provvidenza, credettero dritto, onore, pietà, affidare alla spada le funzioni di magistrato supremo; questo pregiudizio sanguinario, combattuto sempre dalla cattolica chiesa anche in mezzo alla barbarie, e da tanti barbari moderni in mezzo alla civiltà, sostenuto come macco di difesa, riparazione di onore, esultamento al vedere... Ed eccoci introdotti nella importantissima questione del duello, la quale tanto più ci piace svolgerla da capo a fondo, quante che oggigiorno è divenuta una moda vindicare il proprio onore col duello, facendosi un pezzo necessario a ripassare i propri torti. Prima però di mostrare la insussistenza di un tal difesa crediamo mestiere, sporne la sua gentijna nozione, acciò con più sicurezza ci sarà dato rilevare la opposizione, che il duello fa alla legge di natura.

814. Il Duello, detto da Greci, *Monomachia*, è un combattimento convenuto tra due o più persone a fine di dirimere una lite tra loro insorta, ed in cui si è di mira la perdita della vita, o qualche grave strapazzo nella stessa di stegno di loro. Or siccome ogni lite può avere un motivo pubblico, eppur privato; così il duello può nascere o da una causa pubblica riguardante il bene comune; oppure da una causa privata riguardante il bene de' privati. E da qualunque causa potesse nascere il duello, potrà esso sempre lungare per autorità pubblica, o per autorità privata. Quindi possiamo avere che ogni duello può farsi per autorità privata in causa privata;

¹ Det. di nat. Part. 2. sez. 1. cap. 4. § 323.

per autorità pubblica in causa privata; per autorità pubblica in causa pubblica. Ecco di repente tre specie differenti di duello, di cui tangente parla Gentili nella sua celebre opera *Dei combats singuliers*. Il Duello di prima specie è quello che si conviene tra particolari senza intervento di alcun magistrato; tal sarebbe quel micidiale appuntamento che fanno due privati a fine di riparare le ingiurie. Il Duello di seconda specie è quello, che pur conviene tra particolari; ma con l'intervento di alcun pubblico magistrato; e tal sarebbe quel micidiale appuntamento che fanno due privati autorizzati dal Principe a riparare le rispettive ingiurie. Il Duello di terza specie infine è quello, che si istituisce a fine del bene comune; e tale fu il combattimento che Davide ebbe col gigante Golia, voluto dal Re Saul. Noi qui non parleremo del duello fatto in causa pubblica per autorità pubblica; giacchè di questo a lungo parleremo quando ci si presenterà la occasione di parlare della guerra. Non qui parleremo del duello fatto per autorità pubblica in causa privata; giacchè sarà discusso quando avremo a parlare del diritto di vita e di morte competente a Principi su loro sudditi, qual diritto è soltanto loro dovuto quando il bene comune lo esige. Tutta la nostra mira in ora è di ragionare sul duello, che da privati si ordisce per causa privata, e per mostrarne tutto l'errore ed vediam costretti stabilire così il teorema:

PROPOSIZIONE

LA LEGGE DI NATURA IN RIUNA GIURIA PUÒ LEGITTIMARE QUEL DUELLO, CHE PER PRIVATA AUTORITY A LUOGO IN CAUSA PRIVATA.

544. Dim. La legge di natura può dire lecito tutto ciò, che da essa non viene nè comandato, nè proibito (124). Ora il duello per privata autorità in causa privata stabilito anziché essere comandato dalla legge di natura, è da essa espressamente proibito. Dunque la legge di natura non può legittimarlo. Infatti supponiamo per poco il duello in parola esser lecito dalla legge di natura, dovrebbesi in allora dire essere il duel-

lo stabilito per privata autorità, in causa privata, una giusta difesa. Or questa giusta difesa in tal punto non è mai luogo, nè può averlo; imperciò non potrà esser mai lecito per dritto di natura certamente la giusta difesa à luogo sotto l'impero della necessità a scampo della vita, nel quale caso la natura accorda tutto il favore della necessità a colui, ch'è assalito (491); e tale impero nel caso in parola vuol fingere da una predominante forza di fantasia; non già che realmente esista. E per toccare con mani l'assunto da noi preso esaminiamo per poco tanto la difesa, quanto la giustizia che deve accompagnarla.

Ella la difesa può aver luogo soltanto di riscontro alla resistenza: allorchando uno mi usa violenza, dalla quale non posso avvilarmi in altro modo che opponendo la forza mia, alla forza altrui, allora dico che mi difendo, e l'atto vuoi appellare difesa. Quale atto acquista giustizia e nella causa e negli effetti dalla necessità, da cui viene accompagnato di maniera che, governato io dalla necessità di conservarmi nel proprio individuo, dovendo amare il simile come me, ma non più di me, lo conservo a danno dell'avversario che vorrebbe privarmene. Non sono queste nozioni condannate dagli stessi avversari, i quali peccano soltanto perchè malamente le applicano al caso loro. Ci dicano di grazia, qual difesa, e quale giustizia di difesa à luogo nel duello in parola? Se vogliono esser sinceri debbono francamente risponderci che nessuna di ambedue le cose si avvera.

Nel duello in parola non v'è difesa; dappoichè ella suppone resistenza, questa suppone ventura, questa infine suppone disuguaglianza. Or il duello convenuto per privata autorità in causa privata non ammette resistenza, ventura, disuguaglianza; dunque non è difesa. Non ammette resistenza; perchè ivi non l'assalitore viene contra di noi, ma viceversa noi andiamo in cerca dell'assalitore. Che cosa fanno i duellanti? Si vanno ad ammazzare in un luogo di appuntamento per vendicare, come essi dicono, il proprio onore; dunque à sfogo di vendetta, infuso a pericolo della propria vita. Perlocchè ivi non rinviensi una formale resistenza; sibbene si va incontro ad un verissimo pericolo di barattare la propria vita. Non ammette ventura; giac-

ché questa non conosce cause le quali si possono vedere; ma è un fulmine che intona sulla cervice dello scudguro. Qual ventura nel duello in parola può aver luogo, se i duellanti si provocano, si sfidano, si apparecchiano a vicenda; un luogo di conflitto viene da essi stabilito, testimoni e difensori si vengono statuendo? Tutte ivi è a sangue freddo poscia ricevute le offese, e si opera premeditata, l'azione nel bollire delle passioni. È dunque un caso voluto, pensato, posto nella esecuzione. L'offesa non ammette disuguaglianza; giacché ivi le armi sono bilanciate, ricendevolmente pattuite; cioè che importa lo stesso, che concedere all'avversario ogni possibile e miglior modo di farci resistenza; cioè di poterci ammazzare. Ma la difesa per esser vera difesa deve avere resistenza, ventura, disuguaglianza. Dunque il duello convenuto per privata autorità in causa privata non è vera difesa.

Ma concessosi per poco fosse vera difesa, ella come ingiusta peppure può aver luogo in mezzo alla umanità. Imperciocché la difesa acquista la sua giustizia dalla necessità, in cui possa trovarsi l'individuo di perdere la propria vita (401). Or nel duello in parola non v'è questa voluta necessità, né per parte della causa, né per parte degli effetti. Ed infatti la causa che mena ad un tal combattimento ordinariamente è l'alterazione che puossi ripetere nell'onore, e nella stima; or fu dimostrato (512), che tali cose non danno dritto alla micidiale difesa. Gli effetti di un tale appuntamento non appaiono meno ingiusti; giacché non la necessità di conservazione, ma lo sfogo vilissimo della vendetta mette a rischio della vita. Se viene alla distruzione del proprio simile senza affatto usasse i mezzi di minor rigore voluti dalla legge di natura (503. e segg.) - infino si sfugge ogni altro mezzo di conciliazione; col proprio avversario. Ma la legge di natura accorda il dritto su la vita del simile nella sola giusta difesa (491). Esso dunque il duello convenuto per privata autorità in causa privata non può legittimarsi dal dritto di natura.

§16. Oltreccòché la stessa legge di natura altamente ci comanda di aver tutta la cura pel proprio onore, e per la propria stima (416). Se il duello in parola a tali cose ponesse

mento, e la forza di una tal legge accogliesse nel proprio cuore, il furioso duellante di repente si accorgerebbe della ingiustizia intrinsecamente rammentata nelle sue operazioni. Col duello cercasi riparare l'onore si va dicendo; ebbene che cosa è l'onore? È la manifestazione della stima (418); cioè gli altri ci manifestano i buoni concetti che per noi nutrono. Ad esser giusti tali pensamenti debbono proporzionarsi alla causa donde provengono; son quindi da proporzionarsi alla maniera con cui lo opero. La mia operazione di duellare è ella giusta oppure ingiusta? Certamente ingiusta (513). Dunque gli altri avranno a pensare di me come di un'uomo ingiusto; conseguentemente come di un'uomo senza onore; perchè senza senno espongo la mia vita al pericolo; perchè senza cuore ammazzo il mio rivale; perchè senza coscienza calpesto le leggi più sacre della natura. Vorrei conoscere da questi spiriti forti, e che gli stolti chiamano uomini di onore, se l'onore debba comprarsi con sì sanguinosi chirografi di scherno, e di obbrobrio? Anzichè il duello essere un mezzo per difendere l'onore, a ragione un mezzo si vuole per abbattere ogni onore. In tutto il duellante non farà altro acquisto dai suoi pericoli, che l'esser tenuto da bravo, e quindi temuto da chiunque non si sente animo e coscienza da poterlo affrontare. E con tutto questo avrà egli tanto faticato per acquistarsi la lode di uno scherano. E se questo possa chiamarsi onore, acquisto di onore, difesa di onore, e che so io, mi appello agli stessi furiosi, che si danno in preda di sì forsennato ritrovamento di barbarie.

547. Se non che il vero onore vuol rispettar i dritti dell'innocente, i quali se pur fossero risparmiati dal duello in parola, sarebbe ben meno il suo torto. Ma come fare se nella singolar tenzone con la uccisione dello sciagurato ordinarmente viensi ad accagionar ruina alla famiglia di lui, od a quanti altri pendevano da lui sbramando lor speranze. Questi tali al tuono di sì funesto fulmine serberanno più cuore per l'omicida, a lui porgeranno segni di affetti e di stima? Se ci piacciono le lusinghe avremmo ben voglia a travedere. In tal caso dunque la nostra stima, il nostro onore, non farà delle note-

voli perdite? Dove più ripararle? A chi appellare? Ecco i stravaganti mali rinchiusi nella infame azione del duello, degna di riprovarsi da chiunque è, for di sonno. Diremo dunque franchi, svergognato il Duello, infanti i Duellanti, e tali da non essere più degni di esser sostenuti dalla terra madre comune degli uomini.

Grazie però sia, rose, alla Chiesa Cattolica, che nutrendo un cuor di madre a vantaggio de' suoi figli, arroventò i suoi fulmini in Vaticano contra questi sciagurati per richiamarli al dovere, e risparmiare a tal foggia tanto sangue, che la sola iniquità fida di mirare imperterrita. Grazie del pari sia rose a quelle tante civili società, che facendo, eco sublime alla Chiesa nel santuario di lor ragione, calcolando i danni incalcolabili di questa barbara invenzione, si diedero a tutto potere a perseguirla, e con saggissime leggi mostrarono alla intiera umanità quanto amore, quanta ragionevolezza, quanta equità infine raccogliesse la lor sennata legislazione. E attendiamo che gli uomini rientrando in loro stessi facessero miglior uso di lor ragione, e tutti dalla terra eliminassero codesta pezzia, codesta barbarie, di veder sparso iniquamente il sangue de' propri fratelli con le stesse lor mani. A tal uopo facciamo i più fervidi voti al Cielo, e ne speriamo la Dio mercè l'ar-
ghissimo effetto.

LEZIONE XLV.

DOVERI RIGUARDANTI LA PERFEZIONE DELLA MENTE
E DEL CORPO DEL NOSTRO SIMILE.

§ 376. *Devesi badare alla perfezione dello stato interno, ed esterno del simile — come procurarsi la perfezione dell'intelletto del simile — si scende al dettaglio de' mali, che si producono contra l'intelletto del simile — si continua per parte de' cattivi mestieri — come procurarsi la perfezione della volontà del simile, tanti che le si accaglionano — continua specialmente per parte del cattivo parlare — si pigliano di mira i corruttori de' costumi — si conchiude per tutti che trascurano un tal dovere — non debesi arretrare l'estate al corpo del simile — si conferma nel punto del taglio, e s'è secondo natura — epilogo.*

376. Proponemmo antecedentemente (364, 455) il solido fondamento di tutt' i sociali doveri, qual' era appunto di cercare la perfezione altrui come la propria. E siccome ogni uomo à il dovere di perfezionarsi in quel ch'è, cioè nella mente e nel corpo (371 e segg.); ed in quel che à, cioè nello stato esterno (400 e segg.): così ognuno deve procurare la perfezione del simile tanto nella mente e nel corpo, quanto nello stato esterno. Perlocchè spicciolatamente a trattare de' doveri sociali, fa mestieri tener conto dello stato sì interno, che esterno del proprio simile, il quale à sempre dritte di reclamare contra qualunque siasi lesione, pugna, o malvessazione delle cose sue a quel modo, che noi stessi alzeremmo la voce se ci vedessimo offesi in queste tutte cose contra chiunque ardisse stendere la mano a nostro danno. Or poichè alla mente si appartiene l'intelletto e la volontà, principieremo a parlare del primo nella materia, che ci occupa:

PERFEZIONAMENTO DELL' ALTRUI INTELLETTO.

519. La perfezione dell'intelletto si acquista con le virtù intellettuali (372); conseguentemente l'uomo a simiglianza del suo intelletto deve procurare la cultura dell'intelletto del suo simile (§ CLXXXVIII.). Quelle virtù intellettuali che sono omogenee al conoscimento sì del vero, che del bene, queste a tutta lena deve l'uomo ingenerare nel suo simile. Or poiché ogni legge precettiva optiene la proibizione dell'opposto (124), egli l'uomo scrupolosamente è tenuto a non recare la menoma lesione all'intelletto altrui per maniera che, tutto quello è capace di recare qualche imperfezione che la verità offenesse, ed il bene corrompesse, tutto questo sempre deve tenerlo lontano dal suo simile come contaggiosa peste avete in sé la più nohorata scrimonie di una morte morale. Donde, sorge che la non curanza di un sì importante dovere produce nella gran famiglia dell'uomo tutta quella strage, che del continuo c'è dato osservare sotto i propri nostri occhi. Di quà la corruzione nella incanta e troppe al natio inchiostro gioventù, la vergognosa, taciturnità nella canizie per altro rispettabile, in questo spesso siate degna di caldissime lagrime. Di quà quella scarsenza di pubblica onestà che alla fin fine arrossar dovrebbe ognuno che rabbiosamente le si oppone, e ferocissima madre di orrende usigurre si espide or bitra in mezzo a' mali della umanità. Di quà infino pigliano scaturigine tutti quei trascichi d'impudentissima fronte quasi addivenuta socievole nel perchè a replicate percosse vorrebbero diasserir il modo socievole, che gli uomini avviticchia, la natura tutta intesa a produrne i sodi vantaggi dell'uomo non selvatico da lei prodotto, ma propenso a mostrarvi scotendo il giogo de' propri doveri. L'uomo è nato capace di amantistramento, questo richiede, questo desidera, e là si appiglia ove cercasi piegare ne' primi albori dello sviluppo intellettuale.

520. Dalle sparse idee basterà rilevare a sufficienza la grave offesa arrecata alla legge di natura da quei tutti, i quali per

via di sofismi, mendaci, ed arguzie, il proprio simile tirano nell' errore allontanandolo dalla verità. S' è crudeltà non fargli bene, qual crudeltà maggiore non s' è quella di fargli male, ed il maggior male pregiudicarlo nell' intelletto? Quel riempire la testa del proprio simile di stravaganti pregiudizii, alterate opinioni, massime corrotte, principi anti sociali, che cosa vuol significare se non precipitarlo nel ciclone delle sventure, suggellare la propria iniquità? Son' egli maestri della più feroce tenebra, e fabbricano del continuo le dissoluzioni della società gemente sotto il loro munito magistero. E qui vuol ridarre quel torrente laudato di pestiferi libri ripieni della più vergognosa massime abbettute con tutti i ripieghi di una sedicente dicteria, e ovette del manto di altri giovane, e malpantiati dal fatto, che intitolamente s'avevava a difesa. Se minor prurito vi fosse di stampare, se minor licenza nello scrivere, e se maggiori fossero gli ostacoli ad una baggiarda voglia d' altri istruire, per certe minori sarebbero i mali che del continuo debbonsi veder circolare in mezzo alla umanità. Per le quali tutte cose altamente reclama la legge di natura contro quelli, che libri danno alle stampe, in cui contengono errori di qualunque specie si fossero. Se grandissimi furono i benefici, che a noi pervennero per la invenzione della stampa, non può negarsi che per la malvagità dell' uomo grandissimi sono i mali che da lei all' uomo stesso pervengono. La sola mattina il bene sa cangiare in male a danno comune. Pectano quindi contra la legge di natura tutti quelli che cooperano a simili produzioni; e tal' i tipografi che stampano dottrine corruttrici dell' umano intelletto; e tal' i librari, che per ingorda avidità di argento ne attivano le smercio; e tali infine quei tutti, cui incumbendo ostacolare questo turpido torrente di mali, neghittosi si compiacciono vederle le sciagure, come se l' altrui male non pure fosse ruina propria.

Ma non minore è però il torto che fanno alla legge di natura quei precettori, cui meglio starebbe il nome di carnefici, i quali pare vanno lambiccandosi il cervello o per istupidire, e per ingenerare nell' intelletto de' loro addossati ogni odio all' umano sapere. Che fanno con quel continuo timore

che incutono in essi per inquisarli al sapere? Crederanno forse che l'intelletto s'ingentilisce? Sì, resta inselvaticchito, e stanco dal più genere ama piuttosto la primiera libertà, il saper nullo. Un tedioso rincrescevole metodo d'insegnamento loro sompamente a cuore fa maledire il momento, in cui l'infelice allievo concepì il pensiero di svezzare l'intelletto dalla natia ruvidezza. E se li vedeste trattar come schiavi i miseri figliuoli alle barbare lor cure affidate, direste senza dubbio che hanno perduto il bene dell'intelletto. Con fruste, e con palmate si vogliono cattivare la lor benevolenza, e come se l'intelletto fosse un pezzo di marmo, il quale ubbidisce alla manq dello scultore, vogliono indurlo nel tempio della sapienza. Infelici ignorano la natura dell'intelletto umano, e si vogliono affaccendare per guarirne le piaghe!! Dopo tutto questo ne conseguita, che i discepoli atterriti dalla gran via che gli resta a battere nel sapere, volentierissimi abbandonano ogni pensiero di educarsi negli studi, e tale abominio concepiscono alla verità, che il solo nome li fa trascepolare. Un' illustre esempio ce n'è lasciato l'Imperatore Massimiliano I. in persona di Pietro che poi fu Vescovo di città Nuova, come ce n'è fa fede Cuspiniano il quale ecco come dice: « *Tosto che Massimiliano fu in età capace di apprendere letteratura, fu affidato a maestro Pietro, sotto cui con altri giovinetti condiscipoli, figli di parrochi nobili, attese per qualche tempo alla lingua latina. Ma poichè il precettore di lui era soltanto addottrinato nelle dialettiche sottigliezze, voleva farlo apprendere a forza di certi sofismi, ad imparare i quali quegli non era punto capace: più volte atrocemente battuto da essolui, che meritava piuttosto di essere battuto, perchè le battiture sono convenevoli più a' schiavi, che a' liberi, ridusse finalmente il suo allievo a concepire odio piuttosto che amore alle lettere. 1 »*

1 *Ubi vero habilis per aetatem ad litteras addiscendas fuit Maximilianus, magistro Petro traditus, aliquot annis cum nobilium quorundam filiis conturbernalibus Latinas didicit litteras. Sed cum ejus praeceptor, solis dialecticis argutiis doctus, sophismata illi inculcare vellet, ad quas capessenda aptus non erat: saepius atrociter verberatus*

Epperò tali maestri formando l'abominio alle lettere nei loro allievi, bensì formano del paro negli stessi il più duro pentimento nella tarda età di non averli rivenuti migliori. Così l'istesso Cuspiniano ci assicura che Massimiliano in mezzo a' fasti della regia si pentiva oltremodo di non essere letterato per colpa del maestro, onde ne' conviti era solito dire agli astanti: « *Se ancora vivesse il mio maestro Pietro, quantunque noi dobbiamo assai a' precettori, lo farei pentire di avermi istituito* »¹. Ma passiamo ad esaminare la volontà.

PERFEZIONAMENTO DELL'ALTRUI VOLONTÀ

542. E per rapporto ad essa (§ CLXXXIX.), siccome la volontà si perfeziona con le virtù morali giusta il detto antecedentemente (388); così l'uomo è tenuto a procurare tali virtù a bene della volontà del suo simile: quindi è tenuto ad allontanare da lui ogni lesione di volontà, che vuolsi chiamare corruzione. La quale è figlia genuina della corruzione dell'intelletto; dappoichè la volontà non agisce se non dietro i lumi dell'intelletto (63.); perciocchè questo ottenebrato con degli errori, falsità, e pregiudizi, quella senza dubbio dovrà mostrarsi corrotta nella elezione degli atti suoi. Per la qual cosa peccano contra la legge di natura quelli che agli altri insinuando il male il lor cuore corrompono, rendendosi empj conduttori della ruina altrui. Per tal riguardo vengono ripresi dalla natura coloro che prendonsi il barbaro piacere di spingere, od adescare i propri simili ne' smodati piaceri opposti alla legge, o provocarli alla vergognosa voluttà, cui abborre la natura, e sol per vizio s'inchina a prendere il carattere della bestia. Infine qualunque sia il vizio, cui con belle mo-

*ut eo, magis ipse verberandus, quam verbera servos desunt, non li-
beros, tandem efficit, ut literas magis odio haberet, quam diligeret.*
pag. 602.

¹ *Si hodie preceptor meus videret Petrus, quamquam multa prae-
ceptoribus debeamus, effertur; et se instituisse me poeniteret.*

altre ma ingannevoli, spiegano, s'istitano, eppure insistono il simile, essi hanno da rendere il più stretto conto al Legislatore della natura, il quale a vista delle loro ribalderie accaricherà su' essi tutto il peso della pena minagliata.

523. Or, non meno con gli atti, quando con le parole e con gli esempi, possiamo produrre la corruzione de' nostri simili; deppechè essi hanno del forza sul cuore umano, che in più fiate ne vogliono sapere un tirannico dominio, ed ordinarimente non vorrebbero a guardare tanti mali in messo alla umanità se di repente avessero a toccarli questi due fonti d'erticosità, mi di ego iniquità. La giuraffera esperienza, rende ognuno perito maestro de' mali accievoli, e piacere a Dio: che ciascuno non imparasse a proprie spese. E per dire delle parole, come senta a dirsi così pura, quel dirai; massimo la tenera età è attentissima al male, poco accorta al bene, pende dall' altrui cattivo habbo piuttosto, che dal buono, e vediamo alla giuraffera che pensa e parla come i malevoli ordinarimente pensano e parlano. A tal modo cresciuti immaginate voi, quali opere non debba produrrà nell' adulta età, e sembra nel vizioso incapuire, e per forza dello stesso deporre le mortali spoglie. Qual dunque non è il danno che produca col cattivo parlare? Con tutto ciò si preuderà silenziosa la legge di natura? Ella resta altamente offesa da questi linguacciuti, i quali pare non siano nutriti che nella effeminatezza e nella disonestà; sendo che non odonsi profferire che parole oscene, vergognose, o poco oneste. Il pudore è l' unico retaggio della natura, e per esso ognuno contienasi nel proprio dovere. Per quello poi riguarda gli esempi massimamente turpi, piace a noi piuttosto spandere su di essi un densissimo velo anziché alzarvi cattedra; imperocchè il torrente del mal' esempio reca le più gravi ingurie alla legge di natura. Se non che di passaggio accenniamo; che i nostri simili più spesso fiate operano perchè veggono fare: e questo malnato principio di corruzione è sauciato, e continua a ferire la famiglia dell' uomo; giacchè la fantasia ne accende, ed i sensi tutti ribelli dell' uomo mette in rivoluzione.

524. Soprattutto peccano gravemente contra la legge di na-

ture quei tutti che avendo il sacro dovere di reprimere l'altrui vizio, e mentre lo possono, aprono invece più libera la via al vizio stesso. Questi corruttori degli altrui costumi hanno appresa tutta l'arte di nocere i loro simili, e fosse il Cielo che dalla terra sgomberassero, in allora non avremmo a deplorare a caldo lagrime que' tanti mali provenienti da questa infame non già indulgenza, ma espresso comando di generare il male. Così fece Dionigi tiranno in Sicilia col figlio di Dione allorché seppe che questi nel Peloponneso già preparava un'aspra guerra. In allora, dice Cornelio Nepote: « Comanda che il figliuolo di costui fosse in modo educato, che condiscendogli in ogni sua brama, s'imbocasse de' più nefandi vizi. Perlocchè, fanciullo ancora e non giunto agli anni della pubertà, era guidato alle meretrici, e faceasi immergere nel vino e nella crapula, di talchè non restavagli un momento di sobrietà o temperanza. Il quale, dopo il ritorno del genitore, non potendo adattarsi ad un sistema di vita tutto opposto a quello fin' allora praticato (perocchè gli furono assegnati de' custodi per allontanarlo dall'antica condotta), si buttò giù dalla sommità della casa, e così uscì di vita »: Ecco dove mena la colpevolissima trascuranza d'impedire la correzione degli altri. Quello che prima era ridicibile ad un semplice sguardo, ad un semplice grido, fatto gigante riesce impossibile emendarlo, ed a gran passi accelerando la ruina, il precipizio inevitabile suggella la ruina. Questo arcano tirannico, giustamente così chiamato da Fostener 2., era ben noto a' Romani, i quali contro ogni legge di natura venivano adoperandolo contro quelli che si dichiaravano lor nemici, oppure che non erano con certezza loro amici. L'è questo lavoro un fatto che

4 *Filium regis sic educari jussit, ut indulgentia suspensivis imbueretur cupiditatibus. Quamobrem puero, priusquam pubes esset, acerta adducebantur, vino epulisque obruebatur, neque ullum tempus sobrio relinquebatur. Is deinde utque eo vitae statum commutatum ferre non potuit, postquam in patriam rediit pater (namque adpositi erant custodes, qui eum a pristino victu deducerent) ut se de superiore parte aedium dejecerit, atque ita interierit. Dion. esp. 4.*

2 in Tacit. Ann. lib. 1.

molto oscura la gloria Romana. Se il bene altrui è da promuoversi come il nostro (484 e seg.), non reclama a ragione il nostro simile contra gli attentati che soffre per nostra pura malizia ? Se il codice naturale proibisce l' altrui corruzione, con quanta coscienza non impediamo l' altrui male? Ma si avrà un bel dire a questi saturati uomini, i quali a corrompere l' altrui volontà calpestano ogni legge di natura.

525. Finalmente peccano contro la stessa legge quei tutti, che abbenchè si oppongono al vizio del proprio simile; pure non gli danno tutta quella caccia, ch' essi debbono e possono. Imperciocchè non si dirà mai aver voluto smorzare il fuoco colui, che non vi gittò sopra tutta quell' acqua, che in essendo in suo potere poteva adoperarvela. Dirai di quell' educatore, a mo' di esempio, aver tutta la colpa nella cattiva educazione del suo allievo, quando questi si nutrì nel vizio non perchè da lui non fu avvertito o corretto; sibbene perchè fu snervato nel reprimerlo, noioso nel rampognare, disaccorto nel fuggire certe segrete cause del male. Che se un tale allievo s' è dato preda all' ingannevole piacere, non è colpa tutta dell' educatore? Ingigantito il male riesce ben' inutile ogni avviso, e certamente il male non di repente diviene gigante, ma come grande incendio ripete la sua origine da tenuissimi principj o non a tempo repressi, o mal repressi. Ella la volontà dell' uomo è di tal natura che vuole accorto; fermo, e fedele il suo pedagogo. Non basta gridarle in faccia, v' è mestieri più spesse fiate adoperare tutta la forza d' incanutita prudenza per distrarla dal mal fare, cui sempre inclina malgrado i freni che le si oppongono. Bisogna che stia sempre alla vedetta delle sue azioni chi à il dovere di altri correggere, gridar forte al vizio, rendersi ancora petulante, onde il vizio venisse cancellato fin nella sua più lieve orma. Cosiffattamente in questo, e nell' antecedente caso (524), non avremo a renderci colpevoli delle altrui cattive azioni; giacchè opponendo tutta la nostra resistenza non verremo giammai a cooperare a quel male, che solo si opera dagli altri per loro micidiale malizia.

PERFEZIONAMENTO DELL' ALTRUI CORPO.

526. L'ultima parte costituente lo stato interno del nostro simile è appunto il Corpo (§ CXC.), il quale non merita minori riguardi dalla parte nostra; sendo che non può giammai fallare il principio universale di natura, che quello non vogliamo pel nostro corpo, neppure dobbiamo volerlo pel corpo del nostro simile. Donde per necessità finiscono svariati doveri, cui la giustizia sociale impone a ciascheduno le più stretto impegno di amorevolezza. E dapprima insistendo sul mentovato principio sarà fuori quistione che ogni uomo sia tenuto a non recare la menoma offesa al corpo dell'altro uomo; perciocchè tutte quelle azioni le quali in qualunque modo sono dannevoli all'altrui corpo, queste per legge di natura sono espressamente proibite. Quindi contra la stessa legge pecca colui, che batte, impiaga, ferisce, e mutila il corpo del suo simile: ed ancorchè tali cose fossero da giuoco, ivi essendo smodate a tal che addivengano giuochi da cani arrabbiati, non possono andare esenti dalle lagnanze della legge di natura. Conciosiacchè la naturale legge non può dir lecite quelle tutte cose, che di lor natura arrecano una qualche imperfezione al nostro simile, mentr'ella espressamente ordina di promuovere per quanto è in noi l'altrui perfezione (485). In egual guisa trasgrediscono la stessa legge di natura tutti quelli, che affliggono il corpo del simile con la fame, co' ceppi, co' tormenti, o con altre cose di simil fatta, che peggiorano l'altrui corpo, rendendolo incapace ad esercitare le sue funzioni, oppure costituendolo infermiccio, od infine togliendogli il piacere di soavemente godere di quei giorni, che la Provvidenza si compiace concedergli.

527. La filosofia di un tal dritto si rinchiude nella non mai abbastanza ripetuta regola di natura, che l'uomo deve amare il suo simile come un'altro sè stesso (492); che quindi avendo il dovere di prestargli quelle tutte cose, che per sè stesso vuole, non dove usare a danno del suo simile tutto quello che a sè stesso riuscirebbe di dispiacere e di afflizione, Cer-

tamente non bramaresti che un' altro facesse cattivo governo del tuo corpo: ebbene non devi farlo all'altro; se anche con le scherzo alcuno t'ingiuriasse nel corpo ten sentiresti offeso, ragion vuole che da tale scherzo tenessi pure lontano il corpo del suo simile. Perlocchè la legge Cornelia presso i Romani voleva punit' i delitti, che si commettevano anche per ischerzo. Un rescritto di Adriano imperatore punisce con la pena di morte colui che lasciavasi castrare, e con la stessa pena vuol puniti il chirurgo che si accingeva alla castrazione, ed il mandante che ordinava un tale atto. Ecco quanta stima non pretende da noi il corpo del nostro simile di maniera, che ben degni di riprensione son quelli che trattano i simili da schiavi e peggiori di un bruto, pel quale spesse fiate si porgono maggior' i riguardi che per l'uomo, e siffattamente assopiscono in loro stessi tutti quei generosi sentimenti, che la natura prodiga concesse a ciascheduno. A reprimere questi snaturati trasporti v'è stato bisogno in differenti stagioni di positive leggi, le quali l'uomo avessero richiamato alla ricordanza de' suoi doveri, e fortissime pene v'è stato uopo minacciare perocchè fortissima era la protervia cui l'uomo a danno del suo simile si era abbandonato. Così parecchie antiche leggi ponevano la pena del taglione per tutti coloro, che mutilavano un'altrui membro, come può scorgersi in più luoghi ¹. E poichè qui abbiamo menzionata la legge del taglione, non sarà fuori proposito livellarla all'ombra della legge di natura.

528. Dessa consiste in rendere male per male. Avrai tolto un' occhio, un'orecchio, od altro membro al tuo simile, per la pena del taglione ti si dovrà anche togliere l'istesso occhio, orecchio, od altro membro. Posta una tal definitiva idea della legge del taglione, potrà benissimo farsi la quistione se mai ella per legge di natura possa dirsi lecita, oppure no. E qui fa d'uopo risguardare la persona, che si arroga un tal dritto; giacchè la varietà della stessa fa emergere differente la soluzione del proposto problema. Ed infatti la legge di natura

¹ Exod. 21. 25. Lev. 24. 50. Gell. Noct. Att. 20. 3. Diad. Sicul, Bibl. 12. 17.

non potendo giammai autorizzare la vendetta, come anti-sociale (497.), non può giammai permettere la pena del taglione com' esercizio di dritto di una persona particolare. Imperciocchè allorquando l'individuo nello stato suo particolare voglia usare della pena del taglione, è diretta tal pena a sfogare l'odio e la vendetta contra il suo rivale. Or un tale sfogo come figlio delle passioni non può mai concedere un giusto dritto su l'inimico; e mancando il dritto, cessa l'esercizio dello stesso. Perlocchè la legge di natura non potendo avvalorare quello che giustamente nega senza cadere in contraddizione, non può dir lecita la pena del taglione nell'individuo particolarmente riguardato; perlocchè ad un tale individuo non è mica lecito avvalersi della cennata pena. Che se poi l'esercizio di un tal dritto si lascia al potere de' Legislatori, i quali nella loro saggezza scorgono essere un mezzo valevolissimo a frenare la piena de' delitti, chi ardirà negare la permissione della legge di natura? In allora non induce disordine la cennata pena; sibbene riduce l'ordine nella sua primiera via, e lungi dall'essere una vendetta anti-sociale è una necessità dello stesso ordine sociale. Il bene comune nella scadenza de' doveri esige mezzi valevolissimi per serbare la sua esistenza, ed i Legislatori che vegliano alla cura di lui, come diremo in appresso, hanno tutto il dritto di usare di quei migliori mezzi che sono più conducenti al proposto fine, ed al disimpegno de' propri doveri.

529. Fuori tal caso ogni uomo deve rispettare il corpo del proprio uomo, e non potendogli far del bene, almeno è tenuto a non fargli male, salve le regole di collisione. Tal'è l'ordine dell'amore socievole; tal'è la rettitudine della giustizia, che il simile a buon dritto vuol'esigere dall'altro simile; e tali sono i sentimenti di quella natura che ogni uomo porta con sè stesso. Estinguerli nel proprio cuore è un rinnegare l'essere di uomo, opprimere la dignità di socievole, costituirsi fuori società: ciocchè formando una contraddizione oltre all'essere il bersaglio della umanità saremo esposti alle ire del Legislatore della natura, il quale ben saprà vindicare i torti che faremo a' nostri simili.

LEZIONE XLVI.

DOVERI RIGUARDANTI LA PERFEZIONE DELLO STATO
ESTERNO DEL NOSTRO SIMILE.

§ 530. *Non deve ostacolare l'altrui comodo — tre generi di persone nemiche dell'altrui comodo — deve serbare la stima del prossimo — calunnia, ed ingiuria — son da abbozzarsi — corruttori dell'altrui pudicizia, si oppongono alla legge di natura — ancorchè il simile vi consenta — continua — rispettare l'altrui fortuna — due specie di uomini nemici dell'altrui fortuna — non insidiare l'altrui amicizia — male di quei, che fomentano le perfide amicizie.*

530. Considerato lo stato interno dell'uomo (Lez. 45) simile all'altro uomo, ogni ragion vuole che attendessimo ancora allo stato esterno del nostro simile; giacchè tutte quelle cose vogliamo per noi dobbiamo anche volerle per gli altri (483). Or siccome lo stato esterno dell'uomo risulta dal Commodo, dalla Stima, dalla Fortuna, e dall'Amicizia (400); così tali cose in ordine al nostro simile scrupolosamente c'è dovere custodire. A mettere intanto a rassegna le connate parti costituenti lo stato esterno del nostro simile principieremo dal Commodo.

Ed infatti il comodo conserva, perfeziona, e rende piacevole la vita (401); dunque l'uomo è tenuto a non recare il menomo disturbo all'altro uomo per guisa, che non deve sconciarli nei fatti suoi. Quello che non vuoi per te, neppure devi volerlo per gli altri: vorresti a stento menar la vita, perdere quelle agiatezze che ti gustarono gravi sudori, apprezzare, e tutt'altro? No; ebbene fa col tuo simile lo stesso e ti sarai posto al coverto della legge di natura. Niuno nel suo proprio patrimonio brama di essere smenovato, ch'anzi

ad evitare ogn' infelicità in tal genere di cose ognuno stenta, suda, e guardingo si rende in ogn' incontro a scanso sempre delle sue cose. E tale dev'essere ancora la brama che dev'essere nutrita in ordine al patrimonio del simile, il quale certamente riceverà delle infelicità quantunque volte si cerca lederglielo. Se questa natural legge scolpita nel cuore dell' uomo a caratteri indelebili fosse esattamente ascoltata dall' uomo stesso, di repente sparirebbe ogn' ingiustizia dalla faccia della terra, e non più vi sarebbe quell' interminabile spirito di litigare, oppure di succhiar vivo il sangue del proprio simile. Ma l' uomo non fatto per traviare declina sempre dalle vie della giustizia.

531. Dalle quali cennate cose tre generi di persone risultano a preferenza di ogni altra assai nemiche della legge di natura a tal che il lor peccato di molto offende il Legislatore della stessa; gli assassini cioè, gli usurai, ed i frodolenti venditori. Pe' primi, qual dritto loro assiste di spogliare il simile de' suoi averi sia in tutto, sia in parte; sia in pubblico, sia in privato? Non è' il dritto del più forte quello che regola la famiglia dell' uomo (136); sibbene la giustizia e l' equità moderata a norma della divina Volontà. Uomini senza cuore, perturbatori delle umane società, ben meritevoli di aspri castighi, vogliono nomare. Pe' secondi, sanguisughe del proprio simile cercano impoverirlo, e quindi renderlo infelice senz' avvedersene. Sotto i più speciosi pretesti di umanità, e di beneficenza rubano a man franca il patrimonio altrui, e la loro ingiustizia sarà posta in appresso nella più piena luce; giacchè dev' essere dell' impegno socievole di allontanare da ogni società questi falsi protettori della umanità. Sono veri egoisti, che su le altrui ruine cercano innalzare il proprio edificio pieno zeppo di ogni sorta d' iniquità, e che porta la epigrafe scritta col sangue umano. Pe' terzi finalmente non minore è' il clamore, che possa emettere il simile a vista dell' angherie, che tutto giorno commettono, o frodando nei pesi, o smerciando roba non buona, od a capriccio ponendò quei prezzi che più vantaggiano i loro interessi. Oppressori del patrimonio altrui nullo scrupolo si danno nell' infelicitare il pro-

prio simile, e compratori inestimabili dell'altrui necessità gioiscono ove l'altro è in pericolo di perdersi, e l'altrui bisogno forma il lor guadagno.

Cotestoro adunque quale danno non accagionano al proprio simile? E se la giustizia non vuol'essere defraudata nelle sue vie, certo non vi sarà alcuno che possa assolversi ne' torti, che fanno al patrimonio del simile. Tant'era a dirsi in ordine al comodo, passiamo ora alla stima, cui à dritto il nostro prossimo.

552. La Stima conserva il giudizio favorevole che gli altri portano di noi (415); dunque verso il proprio simile siamo tenuti a giammai disturbarlo in quel giudizio, che a suo vantaggio si gode. Epperò la stima (§ CXCL.) può essere doppia, Semplice cioè, ed Intensiva. La prima si à quando uno passa per uomo dubbene a tal che di lui non si dice male di sort'alcuna: la seconda si à quando uno gode eccellenti virtù e meriti, a talchè di lui non solo non dicesi male alcuno, ma anche si dice bene. Quale stima intensiva cresce a misura che crescono i meriti e le virtù; conseguentemente potete avere che di uno si dice molto bene, e di un'altro minor bene; ma sempre però nella stima intensiva richiedesi che di alcuno fondatamente si dica qualche sorta di bene.

Ciò premesso, l'uomo non deve ledere per verun conto il suo simile (484 e seg.); dunque non deve lederlo nella stima sia semplice, sia intensiva. Imperciocchè ognuno che à dritto ad una qualche cosa esige dall'altro il dovere di non essere disturbato nel pacifico possesso del suo dritto (20). Laonde peccano contra la legge di natura tutti quelli, che senza niuno appoggio malamente pensano del proprio simile. Ogni uomo da senno che fedelmente custodisce nel suo cuore la legge di natura pensa sempre bene, e vantaggiosamente del suo simile; quindi niun sospetto, niuna agitazione, niuna malignità a danno dello stesso; giacchè come siffatte cose dispiacciono a detrimento del proprio individuo; così pure debbono dispiacere a detrimento dell'individuo altrui. Ogni ragionevolezza adunque esige che in quel modo le vogliamo lontane da noi, nell'istesso modo dobbiamo allontanarle dal nostro simile, il quale à ugual dritto alla propria stima.

533. Or l'altrui stima può ledersi e con la Calunnia o con le Ingiurie (482 e segg.). Si nuoce l'altrui stima con le calunnie quando s'inventano cose false, di che si accagiona il simile: così di un'uomo dabbene se falsamente dicessi di essere uno spergiuro, eccoti una calunnia, micidialissimo fuoco distruttore della buona opinione. Si nuoce poi l'altrui stima con le ingiurie quando si mette a burla, oppure si maltratta il simile sia con parole, sia con fatti: così dirai in faccia ad un'uomo dabbene essere un ridicolo, un bigotte, od altro: oppure alle spalle gli fai il fico, o ti ridi de' fatti suoi, od altro; son queste tutte ingiurie che degradano la buona altrui opinione. Vuolsi intanto avvertire nelle ingiurie che queste non sempre portano l'altrui danno quando quello che si fa o si dice ben si comprende dagli altri esser fatto o detto non per denigrare l'altrui stima o fama; sibbene per un trasporto di scherzo atto a sollevare la brigata, od il proprio animo, come ordinariamente suole avvenire tra gli amici. Soltanto qui pigliansi di mira quelle ingiurie, che nate da malignità di cuore vogliono trafiggere l'altrui buona opinione, e queste vengono riprese dal dritto di natura come quelle che inducono vizio, e sogliono sempre arrecargli dispiacere, onde queste una colle calunnie erano dette da Simplicio: « *Affezioni dell'anima opposte alla natura, anzi malattie e vizi dell'anima* 1 ».

534. Ogni uomo onesto intanto à l'intrinseco dovere di astenersi da questi due abominevoli vizi (533) troppo nocivi all'altrui riputazione. Imperciocchè la legge di natura vuole l'uomo buono, e vantaggioso non solo per sè, ma anche per gli altri; e certamente tale non si può essere quando con truce malignità cerchiamo di offendere gli altri sia con la calunnia, sia con l'ingiuria. Dippiù non possiamo fare agli altri quello che a noi fatto sommamente dispiacerebbe; giacchè gli altri come noi debbonsi amare (482), e certamente tanto la calunnia, quanto l'ingiuria estremamente ci dispiacciono.

1 *Affectiones animas, naturae contrarias, quis verbos, probra, et vitium animarum.* Ad Epit. Enchirid. cap. 38. p. 217.

Perchè dunque arrecarle al nostro simile? Per la qual cosa peccano contra la legge di natura, e son tenuti a risarcire tutt' i danni accagionati al proprio simile, in primo luogo i Calunniatori, i quali troppo infami sono nelle umane società, e che cercano con tutto il torto scavare dinanzi al simile i più profondi precipizi, onde barattasse la propria vita civile. In secondo luogo tutt' i Burlieri, e Baffeggiatori, i quali sono indomabili carnefici della stima del simile, e prendendo di mira l' altrui riputazione forma questa il più sanguinoso sfogo delle loro vili vendette. Prepotenti alle volte vogliono ingroasare la propria opinione col tiranneggiare gli altri con degli insulti, che farebbero muovere fin le pietre. In terzo luogo finalmente tutt' i Maldicenti che da mattina a sera trombettano gli altrui occulti vizi pel malnato genio di loquacità, o di cattivo umore, o di miserando sfogo delle lor passioni. Omicidi debbonsi a tutto dritto costoro appellare; giacchè gli obbrobri rifondendo su l' altrui stima privano il simile di quell' onore, cui la natura diede uguale dritto a pretendere. Quanto felici non sarebbero le umane società se questa razza di uomini non vi esistesse!! Ma la mormorazione, la calunnia, e lo scherno pare oggidì esser divenute il trastullo degli nomiai, ed a spese altrui vuolsi infamamente divertire il proprio spirito.

533. Si arroe alla lesione della stima pur anco il barattamento della Pudicizia (§ CXCH.). Conciosiachè l'uomo è obbligato a promuovere l'altrui perfezione come la propria; ed in conseguenza allontanare dal simile ogni imperfezione come nella cosa propria (484). Or ci abbiamo che la pudicizia è uno di quei beni, che molto vogliono prezzare nelle umane società; sendochè da lei procede la morigeratezza de' costumi, la pace e la unione nelle singole famiglie, e la cosa pubblica senza inquietezza spinge il suo fine. Insomma è la pudicizia che le umane società accattando sempre novelle virtù mostrano quella floridezza, che il ribelle teme, l'esterno non osa disturbare. Perlocchè strettissimo dovere stringe ognuno degli uomini a rispettare la pudicizia del suo simile, e fuggare dallo stesso tutto ciò che potrebb' esser capace di violare questo eccelso

candore sparso nel singolo individuo dalla casta natura madre amorevolissima di tutti. Per la qual cosa peccano contra la legge di natura tutti quei che con infami solletichi cercano trascinare gli altri ne' pestiferi piaceri della sciagurata Babilonia, e tendono mille insidie incantevoli reti del senso rubelle, onde tirare nel baratro della lubricità l'ellette innocenti colombe. Dal che scorgesi chiaro, che per dritto di natura son proibiti tutti gli artifizii a danno della pudicizia; tutti gli stupri; tutti gli adulteri; e tutte insomma quelle nefandezze, cui la natura abborre, ma la rivoltosa carne accetta con micidiale gioja. Imperocchè son elleno tutte azioni di tal natura, che l'uomo rendono oltre modo infelice nell'altrui opinione; e molto più lo infelicitano nello spirito distruggendo nell'uomo quell'altissimo fine, che si ebbe il Creatore nel produrlo al mondo.

536. Epperò qui potrebbesi opporre, che una tale violazione di legge di natura cessa allorquando il nostro simile di buona voglia, e spontaneamente consente negl'infami nostri desiderii; giacchè allora non à più luogo quell'assioma di natura: « *Quello non vuoi si faccia a te, non farlo agli altri 1* », mentre ambidue consentono nella stessa cosa, e quello uno vuole per sè, l'altro anche lo vuole, e può volerlo per l'altro, perchè lo vuole per sè stesso. Ma più ragioni convincono il contrario, e manifestamente fanno scorgere la falsità del proposto sofisma. Conciosiachè in primo luogo l'uomo può volere per sè stesso tutte quelle cose che lo rendono perfetto, ed in conseguenza felice; perlocchè come siffatte cose deve volerle per sè stesso, così può e deve volerle pel suo simile. Fuori ogni dubbio certo si è, che la libidine non perfeziona l'uomo, anzi bruciandolo con le sue acrisissime vampe lo mena alla distruzione del corpo assoggettandolo a mille mali che stravagantemente lo rendono schifoso fino a sè stesso; e lo mena del pari in ordine allo spirito ad esser privo del bene di ordine universale: ciocchè forma la maggior perdita che possa fare l'uomo. Se dunque l'uomo anche volendolo non gli è mai per-

1 *Quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris.*

messo di rendersi infelice, come mai lo potrà in ordine al suo simile, ancorchè questi lo pretendesse? Resta saldo dunque l'assioma naturale: « *Quello non vuoi si faccia a te, non farlo agli altri 1* ». Si aggiunge in secondo luogo il danno potentissimo che ordinariamente agli altri provviene nell'innestare le nostre turpi brame alle turpi brame altrui. Imperocchè vorrà il nostro simile essere infamato, ma certamente non lo vorranno essere i suoi parenti, gli sposi, i cognati, i quali àno a soffrire degli scherni, de' dispiaceri; ed il più delle volte debbono accogliere nelle proprie famiglie delle risse, delle discordie, delle dissensioni. Or certamente queste cose come non si debbono volere per sè stesso; così non debbonsi volere neppure per gli altri, e per conseguenza l'assioma naturale: « *Quello non vuoi si faccia a te, non farlo agli altri 2* », anche per questa parte resta nel suo pieno vigore. Finalmente in terzo luogo non può negarsi che la libidine è per sè stessa una corruzione, come abbastanza può scorgersi da' molteplici suoi micidiali effetti; dunque colui che si adopra a persuadere agli altri la libidine, gli persuade una corruzione. Or si può volere per sè la corruzione senza uscir di senno? No; dunque neppure per gli altri devesi volere; giacchè quello non vogliamo per noi stessi non dobbiamo volerlo per gli altri. Ecco dunque manifestamente appalesata la malvagità di tutti quelli, che spingono il prossimo nella libidine sia co' detti, sia co' fatti.

337. Onde si scorge, che solleticare il prossimo alla libidine è un grave male contra la legge di natura a tal che non potrà mai scusarsi colui, che adopra sì infami arti a danno del suo simile o che lo faccia violentemente, o che lo faccia col pieno consenso dell'istesso simile. Imperciocchè quello ch'è male la legge di natura non può dirlo bene pel consenso libero che vi si appone; giacchè il male a qualunque modo si commette sempre rende l'uomo infelice rubandogli quelle perfezioni, cui con tutto l'animo dovrebbe anelare. La libidine è

1 *Quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris.*

2 *Quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris.*

tal male di sua natura che in essendo sempre in continua opposizione col bene di ordine universale, sarà sempre contra ragione, e perciò sempre contro la buona e retta coscienza. Perlocchè come la spontaneità propria non può scansare il delitto: così pure la spontaneità altrui non scanserà dall'istesso delitto; anzi dove cessa la violenza e sottentra il libero consenso più enorme apparirà il delitto a tal che, come dice Lisia, gli umani legislatori con tutto fondamento hanno creduto più gravemente punire quel delitto di libidine che vogliosamente venivasi a commettere dall'uomo, e sensata si è la ragione che ne adduce quando dice: » *Che quei che inducono la violenza erano in se stessi consapevoli dell'odio che guadagnavano dall'obbietto della lor violenza: mentre poi quelli che vogliono secondare il pravo desiderio con seduzioni, pervertiscono talmente l'animo altrui, che giungono ad attirarsi verso di se la benevolenza tutta della moglie del loro simile, e si rendono padroni quasi di tutta la famiglia, facendo anche incerta la prole, che vale quanto dire non sapersi se i figli appartengono all'adultero, od al marito 1* ». Cessino alfine gli uomini d'insozzarsi ne' brutali piaceri, e cessino pure dall'indurvi gli altri; giacchè alla fin fine non gli rimarrà che la vergogna e la confusione, degno castigo delle loro infamie.

538. Venendo ora alla Fortuna (427 e segg.), altro bene appartenente allo stato esterno dell'uomo, com'ella è sempre diretta dall'ordine della Provvidenza (429), non dev'essere ostacolata dalla malvagità dell'uomo a danno dell'altro uomo. Perlocchè l'uomo è tenuto a non impedire la fortuna del suo simile a quel modo, che non la vorrebbe impedita per se stesso. Deve quindi porre dal canto suo tutti que'mezzi, onde il simile avesse sempre ad incontrare propizia la sua fortuna. Imperocchè è proprio dell'amore significare la sua forza con

1 *Quod eos, qui vim faciunt, odio haberi consuerunt, ab illis, quibus vis illata est: quum qui se insinuando persuadent, adeo animos pervertant, ut aliorum uxores sibi reddant benevolentiores, quam maritis, et universam domum suas faciant potestatis, liberisque reddant incertos, maritorumque sint, an adulterorum. Orat. 1.*

effetti efficaci, non mai sterili (161 e segg.); e tali sarebbero se l'uomo non cooperasse al bene dell'altro uomo, il quale à tutto i dritto di non essere turbato nel giusto possesso delle sue cose. D'altronde se al simile si mostrasse avversa la fortuna, è dovere di ogni uomo a fargli superare un tale stato, impegnandosi per quanto può pel vantaggio altrui. Ma queste cose saranno lungamente discusse a suo luogo: basta per ora l'aver segnato il gran dovere di giustizia che ognuno accompagna di non rovinare l'altrui fortuna.

539. E qui due specie di uomini son degni di tutta la riprensione della natura, contro cui agiscono, dimentichi dei propri doveri, gl' invidiosi cioè e gli amanti dell' altrui miseria. Per gl' invidiosi, i quali àno a dolore l'altrui prospero successo, sta bene loro ricordare, che il simile devesi trattare come uomo (482), a tal che non volendogli fare del bene, ciocchè sarebbe un male condannato dalla legge di natura, che non pigliano almeno dispiacere del suo bene, che godesi senza loro opera. E poi qual tracotanza non è ella mai smacrarsi perchè gli altri felicitano senza nostro discapito? Sembra incredibile che tanto male umore allignasse nel cuor dell'uomo; e pure non solo vi alligna, ma quand' anche è causa che l'uomo si lambicasse il cervello per distruggere le altrui prosperità, ed ogni impegno riponesse nelle opere di malizia per rovinare il suo simile. Pessimo peccato contro la legge di natura!!

Al contrario gli amanti dell' altrui miseria, uomini inumanissimi, si sollazzano nella povertà, e nelle disgrazie del simile, quasi che l'altrui ruina fosse mezzo di non scapitare nelle proprie cose. Ma tanta insolenza sorge dal nullo amore, che pur dovrebbero nutrire pel proprio simile, il quale se si volesse riguardare come uomo, avrebbe da riavere sollievi ed ajuti nelle sue sciagure, anzichè crepacuori ed ingiurie nelle sue sventure. Ma veglia il Legislatore della natura come all' avversa fortuna, così pure alla iniquità dell' uomo, e sa con molta giustizia scambiare le altrui ribalderie. E ciò basta in ordine alla fortuna.

540. In ultimo luogo ricercando i doveri di amicizia verso

gli altri è dovere di ogni uomo di non molestare gli amici tra loro; sibbene fomentare per quanto più gli è dato secondo la retta coscienza la unità, e la concordia tra gli amici stessi; a tal segno che se questi disturbati è tenuto pel meglio che può a farli tra loro riconciliare, e non già promuovere vie più le discordie per eternare le inimicizie. Peccano dunque contra la legge di natura tutti quei susurroni, i quali spargendo zizanie tra gli amici n' esacerbano i cuori, e cosiffattamente rompono le più strette vantaggiose amicizie. Qual conto non debbono essi rendere al Legislatore della natura per la privazione di tanti beni che nascono dalle giuste amicizie, e di che digiunano il proprio simile? Non à egli dritto a ripetere compenso in tutti siffatti danni, che da mano nemica gli vengono accagionati? Certo che sì. Nelle umane società non avrebbero a lagrimarsi tante inimicizie, nè tante risse, tante discordie, tante liti avrebbero luogo, se cotesti parabolani non cercassero di covrirsi con la pelle di agnello, e sotto finzione di pace cercassero iniquamente rompere ogni vincolo di pace e di armonio. Uomini turbolenti amanti del disordine, e pugnanti contra l'ordine universale della natura vengono per anche ad usurpare il nome dignitoso di uomini? Lascino pure il simile godersi della sue quiete in braccio alla dolce amicizia, e se non sono da tanto a potergli fare del bene promovendo maggiormente la sua amicizia, che non gli producano male col fargli assaggiare le amarezze della discordia. Non potranno coadiuvare al bene socievole fomentato dallo stabile fondamento dell'amicizia, ma non distruggano un tal bene con le loro angarie; che infine la loro malizia smascherata li renderà odiosi ed abbovinevoli a quella stessa terra, che a malincuore li sostiene.

541. Infine non meno nocevoli al bene socievole si appalesano quelli, che proteggono, oppur fomentano le perfide amicizie. Essi non fanno altro che somministrare legna al sempre ingrato fuoco, e quei vizi che avrebboni di repente a sradicare da mezzo della gran famiglia dell'uomo, con mano barbara li accarezzano, ed a mantenerli son troppo industriosi. Se l'uomo non è fatto che per la virtù, giusta i fini del Legisla-

tore della natura (24) à tutto il dritto di pretendere alla stessa ; conseguentemente gli altri àno sacro naturale debito di garentire , distruggere non già siffatto dritto altrui. Ma traligna il più delle volte l'uomo come a danno proprio , così pure a danno degli altri ! e soventi fiate c'è dato scorgere uomini iniquissimi stringere tra loro fortissimi legami , onde macchinare continuamente ruine , stragi , ribellioni. Falsa amicizia tendente a più false conseguenze , di cui oggetto è trastullarsi del proprio simile , ed esporlo alle più ridicole favole nocive come alle umane società ; così pure opposte a quella natural legge, che fondandosi su la virtù, abborre ogni doppiezza , ogn' inganno , ogni qualsiasi malvagità. Ci sarà dato pure veder schiantati dalla terra questi fecciosi uomini nemici del proprio legnaggio? Così piacesse al Ciel! ma l'uomo peggiorò nel proprio essere , e vie più appalesa la sua malvagità a misura che si avvanza l'età sua , e la natura si avvicina al suo discioglimento.

LEZIONE XLVII.

PRECISA IDEA DEL DISCORSO, E DOVERI ESSENZIALI
DELLO STESSO.

§ 542. *Non devei offendere il simile cogli atti sì interni, che esterni — come si offende cogli atti interni, e come cogli esterni — si ribatte una falsa opinione in contrario al proposto dovere — opinione varia su la origine della favella — Dio autore del discorso — si conferma dalla natura della società — si espone in che senso Dio è autore del discorso — si confute la pretensione di Pittagora — ch' è la favella, ed in quanti modi può manifestarsi — qual fine ebbe Dio nel darla all'uomo — come debba l'uomo usarla — deve parlare sempre il vero.*

542. La custodia delle altrui perfezioni a quel modo che le proprie debbonsi custodire, fomenta quell' amore, che gli uomini rende felici, e per cui le umane società tendono al bene di ordine universale stabilito dalla natura, o vogliamo dir meglio da Dio. Perlocchè il non disturbare il perfezionamento dello stato sì interno, che esterno del simile nostro, è quello che forma l'altrui felicità, il perfezionamento nostro individuale, la osservanza della legge di natura. Quali cose diffusamente esposte nelle precedenti lezioni ci manoducano insensibilmente alla intelligenza di due corollari (§ CXCHII.), che necessariamente emergono dalla sposizione finora fatta delle leggi di natura riguardanti lo stato interno ed esterno del nostro simile. Ed invero inviolabile è quella legge di natura, che ci precetta amare il nostro simile come noi stessi amiamo (482); ed in conseguenza dobbiamo promuovere la perfezione di lui come la nostra propria, a tal che non ci si fa permesso neppure col pensiero alterare un simile fraterno amore. Se dunque l'uomo deve amare l'altro uomo ne sorge legittimamente, che in niu-

na guisa deve offendere il suo simile con gli atti interni; che in niuna guisa ancora deve offenderlo con gli atti esterni. Ecco due necessari corollari, che la natura imprime a caratteri indelibili nel cuor dell'uomo, cui non può darsi mentita senza negare la propria individuale natura. Facciamoci però ad illustrarli com'è di dovere.

543. Il nostro simile si offende con gli atti interni; cioè coi pensieri, in quanto che sinistramente pensiamo di lui, oppure pensiamo di lui in una maniera poco vantaggiosa. Si offende poi con gli atti esterni; cioè colle parole, co'gesti, oppar coi fatti, in quanto che tralasciamo quello, che per natura, e secondo ragione siamo tenuti a prestargli. Tu pensi del tuo simile di essere un furbo, un ladro, uno spergiuro, qualora è una persona proba, e costumata, certo l'avrai offeso con gli atti interni; e se lo burli, l'inganni, lo malmeni, senza dubbio l'avrai offeso con gli atti esterni. Or l'offesa proveniente dal pensiero à sua origine ordinaria dall'invidia; giacchè com'ella piglia dispiacere dell'altrui prosperità, e felicità (539), muove a mille sinistri pensieri che macchiano l'altrui virtuosa possidenza. E l'offesa proveniente da' gesti, parole, fatti, nasce dall'odio come da causa comune; giacchè esso in essendo il piacere dell'altrui infelicità (261) cerca sollazzarsi ove altri muojono nella tristezza, e nello squallore. Ma l'uomo è tenuto ad amare l'altro uomo come sè stesso (482); dunque nè con gli atti interni, nè con gli atti esterni dovrà giammai ledere il proprio simile: conseguentemente non dovrà mai per lui nutrire odio, invidia, disprezzo, a talchè i suoi pensieri debbono essere sempre vantaggiosi a prò di lui; ed i suoi gesti, le sue parole, i suoi fatti, debbono sempre ispirare amore e riverenza pe' suoi fratelli. Ogni picciol disturbo di sì fatti doveri porta opposizione a quella legge, che onninamente comanda l'ordine e la perfezione tra le sostanze intelligenti, e vuole che ciascuno rispettasse gli altrui dritti: « *Niuno devesi offendere 1* » (484 e segg.).

544. E poichè v'anno di quelli, che malamente si appongo-

1 *Nemo laedendus.*

no falsando il dritto di natura e delle genti come quello, che riguarda le sole azioni esterne senza pigliarsi alcuna briga delle interne; come per lo appunto giudicavano gli Ebrei, i quali ogni scrupolo si facevano nel pigliare l'altrui, nell'ammazzare il proprio fratello, ed altro, senza punto angustiarsi circa il pensiero di sì fatte cose; perciò è giuoco forza contra di essi vie maggiormente calcare la santità de' due proposti corollari (542). E per ragion spedita basterebbe qui citare quanto altrove (58) fu detto intorno alla sanzione, che il dritto di natura ferma per le azioni interne, dove fu cennato quanta sia ragionevole una tale naturale procedura. Ma tralasciando queste cose è fuori dubbio essere la Volontà di Dio la norma regolatrice delle umane azioni (125), a talchè è opposto alla legge di natura tutto ciò, ch'è opposto alla Volontà di Dio. Or potrà mai negarsi che l'azione ria interna fa opposizione alla Volontà di Dio? Certamente come una tal Volontà è la santità stessa per essenza, non può volere negli uomini se non quello, ch'è retto, giusto, e santo: così la cattivezza interna delle azioni pregiudica alla rettitudine delle leggi di natura. Fa dunque mestieri che una tal legge condannasse pure le cattive interne azioni. Oltreacchè il principio mercè cui veniamo in cognizione di tutte le leggi naturali è quell'ardente desio, che si à per la felicità (157): la felicità genera in noi il principio di amore verso Dio, verso di noi stessi, verso gli altri (160); conseguentemente fa sì che noi non solamente facciamo il bene sibbene desiderassimo, e dapprima conoscessimo un tal bene. Or tal cognizione il desiderio forma l'azione interna, la quale dunque sarà secondo ragione s'è a norma della medesima felicità; sarà contra ragione se ripugna alla felicità: ciocchè importa l'essere consentaneo, oppure ripugnante alla legge di natura. E vi sarà chi possa ignorare, che tutto ciò ch'è in opposizione alla legge di natura è condannato dalla stessa? E come si potrà adesso asserire che la forza della legge di natura non giunge fino al pensiero umano? Per ciò dire è forza si togliesse di mezzo la intiera naturale legislazione, la quale per vero il Legislatore della natura pigliando la spoglia umana a scanso di ogni equivoco volle raffermarla non solo nelle sin-

gole sue parti: ma segnatamente volle mostrare la sua valentia anche per conto de' reconditi pensieri dell' uomo. Infatti ecco come parla presso S. Matteo: « *Avete sentito che fu detto agli antichi. Non fare adulterio. Ma io vi dico, che chiunque guarda una donna per desiderarla, è già commesso in cuor suo adulteria con essa 1* ». E' eccoti uno stesso Legislatore che pronunzia contrarie alla legge le cattive interne azioni: qual promulgazione sibbene positiva è in conferma della legge naturale, la quale da Lui fu confermata, e non distrutta, o alterata, od accresciuta co' precetti positivi; come sul principio Egli stesso pretestossi col dire: « *Non vi deste a credere che io sia venuto per iscogliere la legge . . . non sono venuto per iscoglierla, ma per adempirla 2* ».

Donde chiaro apparisce, che non dovendo l' uomo ledere il suo simile (484 e segg.), per niuna guisa giammai gli dovrà nè invidia, nè disprezzo, nè checchessia avversità, come cose che diametralmente si oppongono al dritto di natura. Per la qual cosa non solo deve tenere a bada tutti quei pensieri, che cogniti dal simile gli dispiacerebbero al pari che dispiacerebbero a lui stesso; ma ancora deve tenere a bada tutti quegli effetti, che son figli genuini di sì fatti sinistri pensieri. Quindi raffrenare i gesti, moderare le parole, condire con la prudenza i fatti per guisa che, i gesti le parole i fatti indicano al nostro simile qual sia l' amore, che per lui nutresi. Or poichè nel foro umano la lesione del simile nascente da parole o fatti ingiuriosi si stima degna d' imputazione; fa perciò mestieri intrattenerci alcun poco su questa specie di lesione, la quale ci porge abbondevolissima materia d' individuali doveri. E come dalle parole nasce il discorso, senz' avvedercene siamo introdotti a ragionare della importantissima trattazione naturale, che vuolsi appellare Favella, Discorso.

545. Su le prime giova fissare la origine del discorso tanto

1 *Audistis quia dictum est antiquis. Non moechaberis. Ego autem dico vobis: quia omnis, qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, jam moechatus est eam in corde suo.* Cap. 5. v. 27. 28.

2 *Nolite putare quoniam veni solvere legem . . . non veni solvere, sed adimplere.* Matt. 5. 17.

controvertita nelle scienze ideologiche, onde potessero esser sicure tutte le nostre conseguenze in ordine a' doveri che ne derivano. Ed infatti la favella è la espressione del nostro pensare, come meglio sarà sviluppato in appresso; giacchè ad esseri forniti di materia, qual era l'uomo, la cosa spirituale non poteva manifestarsi che per mezzo di segni materiali. Una tale espressione non poteva essere effetto del caso, come gli stessi Epicurei consentono: aveva dunque a ripetere un principio, donde traeva la ricca sua prosapia. Tutto sta a determinare un tal principio; giacchè molteplice è la sentenza filosofica, che tutta riducesi a due capi, come chiaramente potrà scorgersi da quel che saremo per narrare; se mai cioè un tal principio sia l'uomo, oppure Dio autore della natura.

Gli Epicurei volevano che come l'uomo era nato dalla terra, così pare era nato senza favella. Epperò avendo percepiti certi suoni naturali, come dell'acqua, del fuoco, del bronzo, cercò imitarli a talchè rendendoli ordinati, e mirandone il non poco vantaggio che a lui ne proveniva, si formò un perfetto discorso. Dunque per gli Epicurei la favella è figlia dell'umana imitazione; conseguentemente per essi potevano parlare quelli che potevano imitare i suoni delle cose; qual cosa non verificandosi ne' sordi, questi non avrebbero a parlare: ciocchè si oppone alla esperienza. Qual diceria meglio abbozzata da Lucrezio corifeo degli Epicurei incontrò il genio del Condillac, del Tracy, e di molti altri, i quali conchiusero il principio della favella essere l'uomo, il quale contrafface i suoni degli oggetti per la naturale tendenza; che à alla imitazione.

Rousseau, Gebelin, la Maistre, Bonald, Lamennais con altri molti, sostengono il principio della favella essere Dio autore della natura, il quale infuse nell'uomo certi segni articolati, mercè cui potess' esprimere i concetti della sua mente agli altri suoi simili. Stante dunque la quistione su di un tal piede ecco lo schietto nostro sentire:

PROPOSIZIONE

IL DISCORSO È DA DIO AUTORE DELL' UOMO.

546. Dim. Se l'uomo da sé stesso si avesse formato un discorso, sarebbe mestieri supporlo dapprima in uno stato privo di segni; cioè parole esprimenti i concetti della sua mente sieno astratti, sieno concreti, e poi nello stato fornito di favella adatti ad esprimere gli universali ed i singolari. Or supposto l'uomo nel primo stato è impossibile immaginare, ch'egli avesse pensato a formarsi una lingua per la espressione sì degli uni, che degli altri. Imperocchè ad esprimere gli universali era uopo che avesse in suo potere voci, che contenevano gli stessi universali, i quali com'erano astrazioni sussistenti dinanzi alla mente aveva a fermarle con voci proprie che non consentivano imitazione. Ma come far acquisto di tali voci, se mancavagli il potere nella causa? A piantare l'uso della parola, disse bene Rousseau, era molto necessaria la parola stessa. D'altronde un nembo di confusione l'avrebbe assalito se Dio in tal caso non avesse gli provveduto di voci; giacchè non avrebbe potuto fermare, nè mostrare quello che alla mente era isolato, e legato; ed in allora niuna comunicazione di universali poteva effettuarsi dall'uomo. Troppo bene diceva al proposito l'abb. Rosmini-Servati: 1 « *Iddio donò all'uomo una lingua, quel Maestro Supremo gli insegnò l'uso di alcune voci, nelle quali apparissero quasi sussistenti all'esterno le astrazioni insieme con esse contemplate; queste voci poterono chiamare a sé l'attenzione dell'umana mente, e costringerla ad affissarsi nelle qualità degli oggetti divise, essendo ella soggetta a questa stabile legge, di dover essere primieramente chiamata all'atto suo dagli oggetti esteriori che la colpiscono* ».

Per quello riguarda i singolari concetti della mente in pari guisa l'uomo giammai avrebbe pensato a formarsi voci particolari. Conciosiachè l'uomo primitivo cibavasi de' prodotti,

1 Teod. lib. 1. cap. 20.

che la terra spontaneamente gli esibiva, e certe azioni esercitava senza il ministero di una favella; ciò nulla ostante soddisfaceva abbastanza i suoi bisogni. Or non v'è dubbio, che la invenzione è figlia del bisogno, e l'intelletto posto alle strette molte cose rinviene per uscire dalla necessità. Se l'uomo a soddisfare i suoi bisogni si potesse non aver bisogno di una lingua, quando gli poteva sorgere il pensiero di aver bisogno della stessa a soddisfazione di certe necessità, cui bene porgeva rimedio senza lingua? Certamente non vi avrebbe mai pensato, ed in tal modo giammai si avrebbe avuto una favella. Privi di parola, aveva già detto Eutero, non potremmo neppure pensare a noi stessi. E non molto da noi lontano Beniamino Costant¹ scoraggiò i vecchi accademici del materialismo così pronunziando: « *Lo stato selvaggio non è quello della specie umana nella sua origine* ». Adunque la invenzione del favellare, son parole del testè citato Abbate², non poteva essere proporzionata alle brevi forze dell'uomo, giacchè richiedeva nell'uomo universale sapienza.

547. Si arroge, che senza una comunicazione di segni non può reggere umana società, a tal che impossibile riuscirebbe come il principio, così pure la continuazione. Nella specie l'uomo di sua natura è socievole, come in appresso sarà dimostrato, e quindi tale maeca di maniera che distrutta la società è distrutto pure l'uomo. Conseguentemente è chiaro che fuori linguaggio l'uomo non può reggere in società. Si potrà ammettere un linguaggio di convenzione; ma tal linguaggio suppone la parola, ond' emerge; giacchè tutti ebbero a convenire nella intelligenza de' segni; e vergognoso circolo nel ragionare si commetterebbe se segni si ponessero senza parola esprimenti la nozione del ricevuto segno. Or l'uomo primitivo nascendo socievole e supponendosi per alcun poco senza favella sarebbe nel tempo stesso nella sfera di una società e fuori della stessa; troppa massiccia contraddizione!! Più, nel primo stante fatto felice, sarebbe stato infelice nel seno stesso

¹ Della relig. consid. nelle sue forme tom. 1. pag. 183. e 187.

² esp. 21.

della felicità; contraddizione più mostruosa della prima! Come dunque fare a scanso di tali errori? È mestieri uscire dalla natura, e far ricorso all'Autore della stessa riconoscendo per soprannaturale la origine della parola. *Lo spirito del Signore*, ecco come parla la Sapienza *è quegli che à la scienza del favellare* 1. Perciocchè Dio in creando l'uomo tra gli altri doni gl'infuse pure quello della favella, e gli pose in bocca il discorso. Onde a meraviglia diceva Bollauche « *È solenne follia, anzi empietà il dire che l'uomo inventò la parola, e creò le lingue* 2 ». E di ciò vuol farcene fede la solenne impotenza di quel Cesare, che malgrado la vastità dell'impero romano, inutilmente tentò di accrescere di tre lettere l'alfabeto umano. Ci riconferma la meravigliosa attitudine di Leibnitz, il quale infelicemènt'ebbe a naufragare in tale assunto, e non altre leggi potette assegnare alla composizione di una lingua, che le già esistenti — Sì, sì, « *Le lingue di Oriente, e di Occidente, conchiuse il celebre pubblicista Ortolan, vengono da Dio, come quelle del Mezzodi e del Settentrione* ».

548. Epperò quando diciamo che il discorso è da Dio non vuoi giammai intendere quel discorso, che oggiorno regna tra le nazioni; giacchè i trattatisti delle origini delle lingue ingegnosamente fanno abbastanza conoscere come dapprima s'introdusse la diversità nelle favelle, e dappoi com'ebbero luogo certe determinate favelle, le quali per l'ordinario furono l'innesto, o diciam meglio, il mescolio di vari idiomi, che capricciosamente si andarono a formare un sol regno. Nè lo diciamo nel senso che la favella, di cui siamo in possesso dessa provvenga da Dio; giacchè è fuori dubbio che noi l'apprendiamo grezza e povera da' nostri genitori, come questi l'appararono da' nostri avi; e che poi mercè lo studio, la riflessione, e le cure de' precettori, ricevè il suo ingentilimento, e e bella appare come rosa in sul mattino. Quando vuoi il discorso da Dio è soltanto in ordine a' primi genitori, i quali adulti vennero al mondo senza riconoscere le servitù della in-

1 *Spiritus Domini. . . . scientiam habet vocis. Cap. 1.*

2 Saggio sulle instit. civili.

fanzia , ed in tal senso Dio lor concesse il linguaggio , che tali voci si ebbero , tali parole non appararono , mercè cui era necessario esprimere que' concetti della mente , che a soddisfare i bisogni , a mantenere ordinata la nascente società di famiglia , ad esprimere le impressioni dell' universo, era troppo mestieri si avessero, direi, in pugno. E tali preliminari del discorso dati a soggezione dell'intelletto ben poterono in breve tempo prolificare il centuplo: sicchè non riuscì dappoi difficile all' uomo progredire negl' insegnamenti ricevuti dal suo Maestro Supremo. Conciosiacchè le ottocento sessanta lingue , ed i cinquemila dialetti , numero approssimativo degl' idiomi che furono, o si parlano ancora, è riflessione del dot. Balbi 1, ànno tutte una connessione maggiore o minore con l' ebraico , e tanto più decisa quanto più isolati e selvaggi sono i popoli , e più fiacca e più scolorata , quanto maggiore è la civiltà.

549. E tal favella la volle Dio sì propria dell'uomo (§ CXCIV.), che per quanto si svisceri la natura nelle più metafisiche osservazioni non si troverà giammai altro essere, con cui possa l' uomo dividere la favella per guisa che , troppo beffardo in tal materia mostròsi Pittagora 2, quando millantavasi capire il linguaggio de' bruti , non che intrattenersi a parlare con essi. Imperciocchè quei suoni articolati , che per naturale istinto emettono gli animali bruti, come il ruggito, il belato, il latrato, ed altri di simil fatta , in niuna guisa possono dirsi un linguaggio , e ciò per due motivi. Il primo perchè gli animali bruti, siccome fu dimostrato in metafisica , son privi d' idee distinte, ed il linguaggio è il segno più certo di siffatte idee ; stantechè il provvido Autore della natura malgrado l' averci donato una mente, mercè cui potessimo percepire le cose , paragonarle tra loro , ragionare delle stesse, onde ci addentrassimo col pensiero nelle cose stesse , e per la cognizione le sviscerassimo ; pure a comunicare agli altri questa nostra distinta cognizione delle cose ci volle donare la fa-

1 Nuov. Ann. de' viaggiat. tom. 32.

2 Lamb. vit. Pythag. cap. 13.

vella. Perlocchè ivi à luogo il discorso , ove hanno luogo le idee distinti, le quali a ragione son negate agli animali bruti. Il secondo perchè gli animali bruti non son forniti di quegli organi, che l'uomo à necessari per la favella, od almeno non godono quella perfezione che si posseggono quelli dell' uomo; segno evidentissimo che l'Autore della natura non li destinò per un discorso. È vero che co' loro suoni articolati esprimono i loro affetti, ed attesa la diversità degli affetti diversi suoni emettono, ed attesa pure la maggiore o minore perfezione degli organi meglio o peggio emettono i detti suoni a talchè in quegli animali, in cui nulla, o poca organizzazione si osserva, nullo o poco suono articolato esiste; come i pesci, le chiocciole, le ostriche, i tartuffi, e simili; ma non possono giammai con distinzione esprimere le loro passioni: anzi tale e tanta è la confusione che esternano che solo per analogia è mestieri raggiungerli. La favella adunque è del solo uomo in guisa, che un tal dono non lo spartisce con altri esseri a sè dissimili, e si ebbe tal dono appunto per certiorare i suoi simili e de' suoi pensieri, e de' suoi affetti, e delle sue inclinazioni.

550. Ma alla fin fine che cosa è mai questa favella? È un suono articolato (§ CXCV.), con cui chiaramente e distintamente comunichiamo agli altri i pensieri del nostro spirito. Or per aversi un tal suono articolato son necessari i seguenti organi; il polmone cioè, la trachea, il palato, la lingua, le labbra, infine i denti insorti, i quali dovendo essere tutti sani attesa la diversa modificazione che pigliano, danno diversi suoni, i quali esprimono i diversi pensieri, ed affetti del nostro animo; e quindi quando il piacere, quando il dolore, quando la tristezza, e quando cento e mille altre cose di simil fatta senza il menomo equivoco di colore che ascoltano.

Epperò quantunque il solo suono articolato sia quello che nomasi Discorso; pure la forza dell' umano ingegno è stata tanta, che mediante la invenzione de' segni ben differenti dai suoni articolati va a supplire l'istesso fine, che ottiensì pel discorso. Ma questi segni non sono propriamente un discor-

so; sabbene fanno le voci del discorso, e la lor famiglia ben numerosa appalesossi in mezzo agli uomini. Imperciocchè egli l'uomo a manifestare chiaramente, e distintamente i suoi pensieri agli altri alle volte à fatto uso di pietre, di animali, di vegetabili, come frequentissimo uso sen trova presso gli Egiziani: quando à fatto uso di geroglifici, di cui spesso usano i Cinesi: quando di segni telegrafici, di cui oggigiorno fanno uso tutte le colte nazioni. Alle volte ancora manifesta i suoi pensieri col silenzio istesso; quando colle mani, come è frequentissimo tra'magnati Turchi al riferire di Ricaut ¹, essendo stato inventato da'muti un tal modo di farsi intendere: quando con gli occhi, o co'piedi, come può vedersi nelle dissertazioni di Moltero Altorfense. Intanto i principali segni, di cui sempre l'uomo s'è servito sono stati due; cioè la favella co' presenti, e lo scritto con gli assenti. Comunque però si esprimano i propri sentimenti debbansi sempre serbare le cose stesse, che vanno dette in ordine al discorso.

§§1. Tali cose premesse abbastanza rilavasi, che Dio non ad altro oggetto diede all'uomo la favella, che per sè, e pe' suoi simili (§ 50). Ed infatti la favella consiste nel manifestare il pensiero interno agli altri: or questa manifestazione è inutile in ordine all'animale bruto che non pensa; perchè abbastanza conosce quel che l'uomo vuole per via di segni: non è in ordine a Dio; perchè Questi sa abbastanza ed in un modo infinito l'interno pensiero dell'uomo. Dunque è da dirsi, che l'uomo à ricevuto la favella in ordine a sè, ed ai suoi simili. Per sè stesso, onde manifestasse agli altri gli atti della sua volontà, e siffattamente soccorrere alle sue bisogne. Pe' suoi simili, onde questi fruissero il loro vantaggio, e soddisfacessero lor voglie giuste (§. CXCVI.) Or Dio niente agisce all'indarno; essendochè Egli è un Essere fornito di una infinita saggezza (282), la quale ogni cosa dirige ad un fine; l'è perciò che se all'uomo donò la favella a fine di far intendere i suoi pensieri agli altri, destinò questa favella medesima ad un più nobile fine; qual si conviene alla sua

¹ Cap. 7. p. 12.

essenza fondata nella giustizia. Tutto sta adesso vedere qual si fosse un tal fine, il quale nella investigazione non ci riesce impossibile rinvenirlo. Infatti l' uomo è un essere all' on tutto dipendente dall'Autore della natura (29 e segg.) per modo che quanto à, o possiede, tutto lo riconosce da Lui: d' altronde l' Autore della natura à sempre un fine nell' agire. Or Dio è la Verità per essenza (282); vuole quindi la verità amandola infinitamente, abborrendo per necessità la falsità. E questo Dio dando all' uomo la favella per un fine, qual' altro potrà essere questo fine, se non appunto la verità? Vuole adunque Dio, che l' uomo parlando agli altri parlasse la verità ateso quel mutuo amore che a vicenda debbonsi gli uomini scambiare (462). Donde ne conseguita il primo essenziale dovere nel discorso, che l' uomo cioè non debbe ledere alcuno de' suoi simili con la favella; anzi con la stessa debbe promuovere i vantaggi de' suoi simili, studiandosi come meglio sappia farsi intendere.

552. E per ciò fare à egli l' uomo l' alto dovere (§. CXCVII.) di usare quelle parole, e quella lingua, che a tutti sia nota, e che comunemente sia ricevuta. Imperocchè se fine del discorso è di far intendere agli altri i nostri pensieri (550), tali voci dobbiamo pigliare che ad esprimere certe determinate cose; certe azioni, certe passioni, sono comunemente usurpate in uno stesso e medesimo senso. Laonde non voci peregrine, non termini oscuri, non parole ambigue debbono entrare nel discorso: e se l' impero della necessità spingesse alcuno di far cadere nel discorso sì fatte disconvenienze, benchè mestieri che nel miglior modo possa spiegasse i suoi pensieri, onde commodamente potessero essere intese dagli altri. Muovono adunque la risa, e calpestando la legge di natura tutti quei, che per fare i saputi, o mostrarsi degli altri più dotti, frammiscono nei loro discorsi voci che non sono affatto intese dagli ascoltanti, i quali non vantaggio possono ritrarre da questa capricciosa e fuori tempo intrusa erudizione da loro così nomata. Noi parliamo per farci intendere, ed è cosa oltremodo stupida produrre le azioni per non ritrarre il fine, cui son dirette.

Ben vero però non vuoi interdire un tal costume tra quelli che saggi appellansi buon'intenditori di sì fatte voci; oppure quando le circostanze per la convenienza del tempo han fatto lecito un simil parlare; giacchè in allora non rendesi frustraneo il fine del discorso; ch' anzi argomenta sapienza in colui, che a tal modo lo produce. Usiamo sempre le cose per quel fine che sono state ordinate dalla natura, e saremo sempre esatti osservatori della legge della stessa natura.

553. Finalmente dalle premesse senz'alcun dubbio chiaro ancora surge, che l'uomo è tenuto (§ CXCVIII.) a parlare sempre il vero sia che qualche cosa gli si dimandi per dritto perfetto, sia che per dritto imperfetto. L'è egli invero il desio di esser felice quello che fomenta l'amore tra gli esseri ragionevoli (460) a tal guisa che, nel discorso avendo di mira un tale scopo niuna lesione producessero negli altri; sibbene intatti serbassero i dritti tutti de' simili, onde ad essi niuna provenisse di quelle infelicità che fabbricasse la imperfezione di lui. Tu taci al tuo simile quello che à dritto di sapere da te? certo l'avrai offeso privandolo di quella cognizione che faceva il suo bene, e gli aumentava il corredo delle perfezioni. Ma il nostro simile può avere un dritto perfetto a sapere il vero sempre che rimanesse leso dal narrargli il falso, o dissimulando, od adulterandogli la verità; oppure tra noi vi fosse un patto, in forza di cui dovrebbe sapere il vero. Così avrai leso un tal dritto del prossimo quante volte sapendo che l'inimico tende insidie al tuo simile, ed essendo dimandato à finto di non conoscerlo; oppure l'ài persuaso il contrario a fine di farlo cadere nella rete. In simil guisa lederai l'istesso dritto del simile se prendi a deposito le cose altrui fingendo di non conoscere i ladri che cercano addentarle; oppure tenendoli in casa sotto colore di albergatori. Può avere ancora il nostro simile un dritto imperfetto a sapere il vero sempre che non la giustizia, ma la virtù ci spinge a promuovere l'altrui felicità come la nostra propria (32); come sarebbe indicare la via a chi nol conosce; oppure rimettere nella strada chi la smarrì. Ed una tale distinzione di dritto perfetto od im-

perfetto non è tale in faccia la legge, sibbene per gl' individui (478), e qualunque sia il dritto porta sempre con sé una obbligazione, la quale ci rende risponsabili in faccia al Legislatore della natura, per maniera che bisognando al nostro simile la notizia della verità, siamo sempre tenuti a schiettamente manifestarcela, sia che cel dobbiamo per giustizia, sia per carità, o qualunque altro virtuoso motivo. Appare dunque che non c'è lecito zittire la verità al simile che la dimanda; e tanto più in tal caso non c'è giammai lecito dirgli il falso, facendolo a tal guisa cadere nell'errore, ed arrecandogli dei danni. Facciamo dunque agli altri quello che vorremo esser fatto a noi stessi, e così avremo adempiuta quella legge, che ci procaccia una eterna felicità, fine del Legislatore della natura.

LEZIONE XLVIII.

QUISTIONE SU LA BUGIA.

§ 554. *Verità, e sue varie specie: veriloquio e falsiloquio: simulazione, reticenza, dissimulazione, e bugia — dritto dell'uomo alla verità — opinioni de' Naturalisti intorno al falsiloquio — è proibito dalla legge di natura, prima ragione — seconda ragione — terza ragione — quarta ragione — quinta ragione — sesta ed ultima ragione — prima opposizione di Einnuccio, e risposta — seconda opposizione di Einnuccio, e risposta — se l'uomo è obbligato a dir sempre la verità — conseguenze della esposta dimostrazione — distinzione tra veracità e verità.*

554. La narrazione precedente riguardante i doveri che accompagnano ogni uomo nel parlare, ci mena immediatamente alla discussione di una quistione, che à lusingato vari celebri Naturalisti facendoli pigliare lucciola per lanterna, come vuol dirsi; se mai cioè il mendacio sia lecito per dritto di

natura. Prima però di scendere nell'arena c'è forza varie cose premettere per la retta intelligenza della questione in parola.

Ed infatti (§ CXCIX.) la Verità, astratto vocabolo di vero, si à quante volte l'attributo imposto al soggetto gli conviene; così se dico l'anima umana è immortale, dico cosa vera; perchè la immortalità convenendo alle spirituali sostanze conviene all'anima umana; perciocchè il dire l'anima umana è immortale, è dire una verità. Or la verità è di tre specie, Metafisica, Logica, e Morale: la verità metafisica è la convenienza dell'essere con la propria essenza; e come non può darsi essere senza essenza, così non può darsi falsità metafisica. La verità logica è la convenienza delle nostre idee cogli oggetti; e come può avvenire che il nostro intelletto erra circa la conoscenza degli oggetti, così possiamo avere la falsità logica. Finalmente la verità morale è il discorso uniforme a' nostri pensieri, e questa verità dai Naturalisti comunemente si appella Veriloquio: la disconvenienza poi de' nostri pensieri con le parole si dice falsità morale, od etica, oppure Falsiloquio: cioè forma materia delle nostre investigazioni.

Intanto possiamo avere che i fatti e le azioni sieno opposte a' nostri pensieri, e si avrà la Simulazione: possiamo avere ancora che richiesti a manifestare i nostri pensieri, tacciamo senza profferire parola alcuna, e si avrà la Reticenza, ovvero il Silenzio: e se gli altri àno un dritto sia perfetto sia imperfetto (§ 553) di conoscere i nostri pensieri, e noi non li palesiamo, si avrà la Dissimulazione: possiamo avere infine che uno manifesta i suoi pensieri ad un'altro con animo di fargli del male, ed indurlo nell'errore, e si avrà allora la Bugia, il Mendacio. Esemplificando le esposte teorie c'è dato osservare, che se dopo di aver mangiato alcuno mi dimanda se mai avessi mangiato, allorchè io franco gli rispondo di no, avrò commesso un falsiloquio, che suona lo stesso una bugia, un mendacio. Ma se io avendo poca stima di una qualche persona, nello scontro che ò con lei, principio ad imbrodarla, esibendole mille uffizi, cometterò una simulazione. Avanti: mi si dimanda dal viandante, È questa la via che mena alla cit-

tà? Senza rispondergli con indifferenza tiro innanzi i fatti miei, ecco un silenzio. Finalmente se alcuno alla presenza di altri m'interroga sul modo di condursi da buon cittadino, ed io per non soddisfarlo diverto altrove il mio discorso fingendo di non aver capito, ecco una dissimulazione.

555. Allorchè tutte queste varie cose (554) le mettiamo alla pietra di paragone, ch'è l'amore dovuto ai propri simili, veggiamo chiaro che non possono effettuarsi senza ledere il nostro medesimo simile. Dove v'è dritto v'è pure dovere (20), ed il simile avendo dritto a non esser giammai leso nel nostro discorso (553), incumbe a noi il dovere o di manifestargli i nostri pensieri tali quali li nutriamo nella nostra mente; oppure di giammai frodarlo nella aspettazione di sentirsi parlare da noi. Per la qual cosa chi non vede la ingiuria che si arreca alla legge di natura col mentire, dissimulare, ingannare, zittire al nostro simile quello che o gli dovremmo dire, o dircelo ingenuamente e senza frodi, e senza inganni? Daresti una mentita al tuo onore traendo altrui nella notte dell'errore, e la tua riputazione verrebbe macchiata dall'inganno, dal silenzio, o dalla mentita porta al tuo fratello. Quello che per te non vorresti, neppure agli altri devi volerlo (483); e se tali sono i sentimenti che la verace natura t'infuse nel cuore, perchè tradirli, perchè assopirli, perchè infine dimenticarli? Trattati l'uomo come uomo (482), se uomo di onore voglia esser riputato: aver le vestimenta di onore, e non agire secondo natura è cosa vile, è un'azione da fanatico, è un non rispettare la propria natura. Quella verità che ricevemmo nel nascere, quella ingenuità che avemmo per fregio di natura, quel discorso che ci fu donato a discernimento dagli bruti, queste cose ci accompagnino fino alla tomba, e nella svariate circostanze della vita palese le facciamo al nostro simile bisognoso oltremodo delle stesse.

556. Ma è qui che certi Naturalisti lusingando la umanità la traggono nell'errore con dottrine tutto opposte alla legge di natura. Imperciocchè il celebre Puffendorf tenuto dietro da altri Naturalisti, e con questi dal nostro chiarissimo Einneccio (§ CC.), considera il Falsiloquio (554) come un genere

che sotto di sè abbraccia due distinte specie, il falsiloquio cioè propriamente detto, e la menzogna; e dice che il falsiloquio è un discorso contrario alla coscienza, il quale nè danno, nè ingiuria, reca a chicchessia de' nostri simili; la menzogna poi è un discorso contrario alla coscienza, il quale reca danno e lede qualcuno. Quindi dalla esposta dottrina in conclusione deduce, che per dritto di natura il falsiloquio è permesso, la sola menzogna è proibita. Ove questa doppia specie di discorso contrario alla coscienza realmente esistesse dopo la invenzione del Puffendorf non sarebbe così facile il contraddirlo, e la verità di repente avrebbe a pigliare il primiero suo lustro: ma qui è il punto; giacchè il Puffendorf si mostrò acuto nella sua invenzione, la novità sedusse lo stuolo che lo teneva appresso; ma abbastanza capriccioso si manifestò nelle sue conseguenze. Per la qual cosa è del nostro impegno esporre la verità nella sua natia schiettezza, e mostrare quanto abbiano deviato da esso quei Naturalisti, che si sono voluto pertinacemente costituire protettori del falsiloquio; imperciò siamo nel dovere di statuire così un teorema:

PROPOSIZIONE

PER LEGGE DI NATURA È PROIBITO OGNI FALSILLOQUIO.

557. Dim. Quello tutto si oppone alla verità morale non può non essere un male morale; dappoichè strugge quella perfetta armonia che regnar debbe tra la parola ed il pensiero (554): or il falsiloquio qualunque sia la veste con cui vogliasi ricoprire, massime da' Protestanti, è un male morale perchè è in opposizione alla verità morale. Conciosiachè la natura avendo fatto l'uomo parlante, lo à fatto tale per esprimere il suo pensiero; conseguentemente lo à fatto uno, non già doppio col mentire; ma gli à dato il naturale impulso di uniformare l'esterno all'interno, altrimenti tutto riuscirebbe una gabala in mezzo agli uomini, e gli uomini per natura sarebbero stati fatti per ingannare. Ma questo neppure può da noi immaginarsi stantochè un naturale ribrezzo inve-

stè l'uomo al pensare di contrariare l'esterno con l'interno suo, e di repente un rossore che lo circonda, e gli salta in volto, l'accusa del malfatto contra i dettami della natura. Adunque il falsiloquio, o vogliamo dire, la parola contraria al pensiero, è egli contro la natura dell'uomo; e perciò contra la legge di natura: in somma è un male in sè stesso riguardato, e che argomenta immoralità ed ingiustizia nelle umane azioni. Ora ogni male morale è proibito per legge di natura; giacchè ogni rettitudine non può accogliere alcun disordine qual'è il peccato. Dunque il falsiloquio è proibito per legge di natura. E questa proposizione la sentivano gli stessi fautori del falsiloquio, per cui s'ingegnavano a cambiar definizione, quasi ch'è la mutazione di essa togliesse l'errore, ed a capriccio agevolasse la morale. Osservate a tal proposito il Grozio ¹, il quale è stato il primo anello di questa mostruosa catena, non si poteva persuadere come i doveri sociali tutti potevano accozzarsi con la perfetta armonia della parola col pensiero, quasi ch'è altro fosse l'autore della favella; ed altro quello de' doveri sociali, ed in tal guisa non si potesse ottenere in ambedue le cose quella necessaria uniformità.

558. Oltrechè quant'opera l'Autore della natura, ch'è Dio, lo fa sempre secondo e non contra la sua natura; giacchè è proprio dell'essere fornito di ragione operare a norma della sua natura, osservandosi ciò pure negli stessi stupidi esseri, i quali operano sempre secondo il loro naturale istinto. Or Dio dando all'uomo la favella, se non vogliamo fargli onta di sort'alcuna dobbiamo dire che ce la regalò secondo l'infinita sua natura. Questa natura divina non è altra che la verità: Egli non può mentire; non può flagere senza distruggere Sè stesso; e negatagli la verità per essenza è un mettere Dio in preda de' più mostruosi errori, cui ripugna l'infinita sua santità. Se dunque tal'è la natura di Dio, Egli regalò all'uomo la favella in ordine alla verità, la quale è la radice ed il mezzo di tutto il suo bene. Tolta infatti la

¹ De jure bell. et pac. lib. 3. cap. 1. § 11.

favella conforme al pensiero è spenta per l'uomo ogni guida nel maneggio de' suoi interessi ; è spenta ogni luce di vero nella sua mente ; è spenta ogni prudenza nello scontro de' pericoli, e nel raggiungimento de' fini. Quali cose ove seriamente fossero ponderate da' fautori del falsiloquio , avrebbero presto a cambiare di sentiero avvedendosi de' gravissimi acciacchi del lor frodolento sistema. Ma torniamo dove partimmo. La favella ricevuta dalla Verità per essenza non può non essere data che per la verità : or tutto ciò che si oppone alla verità per essenza è proibito dalla legge di natura come quello che tende immediatamente allo scioglimento della stessa naturale legge. Dunque la favella non conforme al pensiero è difforme alla Verità per essenza, ed in conseguenza è proibita dalla legge di natura. Ecco il falsiloquio proscritto senz'alcun scampo per gli avversari.

559. Più, chiunque vuole un fine, debbe ancora volere i mezzi per raggiungerlo il proposto fine; altrimenti ridicola apparirà la intenzione come di colui che vorrebbe la guerra senza preparare le forze, oppure innalzare un edificio senza provvedersi de' materiali. Or Dio vuole dall'uomo il fine, cioè la verità morale; deve dunque volere anche i mezzi, mercò cui una tal verità possasi ottenere. Questi mezzi di sincera comunicazione de' nostri pensieri agli altri sono la favella, la quale è un principal bene della natura umana guidata dalla ragionevolezza. Dio dunque vuole che noi sempre parlassimo il vero; dappoichè l'intelletto umano aspirando al vero è sempre il dritto di esigere da noi quel tanto, in forza di cui raggiunga il fine del suo Creatore, e non senza ingiuria può essere spogliato di un tal dritto. Chi adesso potrà negare che il Falsiloquio in essendo opposto alla verità spoglia l'uomo del prezioso dritto affidatogli dal sommo Vero di raggiungere la verità, e calpesta in noi il dovere di professare un retto parlare segnato dalla ragione? Si dirà da' Protestanti col Grozio che non sarà bugia dir qualche falsità ad un fanciullo; oppure ad uno che non ne resta ingannato, benchè possano ingannarsi gli astanti; oppure a chi giova e non dispiace; oppure ad un' inferiore su cui vantasi qualche autorità; op-

pur dirla per salvare un' innocente, e che so io 1. Ma diranno quello ch' essi vorranno non si potranno mai negare, che il falsiloquio essendo la discordanza delle parole co' pensieri è sempre in opposizione alla verità, la quale come da Dio voluta fa il falsiloquio opposto al Legislatore della natura, ed il bene per rapporto al simile non piglia origine dagli effetti che produce o possa produrre; sibbene dalla Volontà del Legislatore della natura. Il falsiloquio adunque non può non essere proibito dalla legge di natura.

560. Ma esaminiamo per poco l' istesso falsiloquio in ordine alla natura dell' uomo, e vediamo quale ingiustizia lo regoli. In fatti analizzando la natura dell' uomo c' è dato rinvenire, che tre sospiri rendono gemente il suo cuore, cui a tutta possa si sforza far fronte; « *Non soffrire, non morire, non essere ingannato.* » « *Non soffrire* 2 » l' uomo desidera ardentemente la sua felicità (24): « *Non morire* 3 » l' uomo è sommamente amante della sua vita: « *Non essere ingannato* 4 » l' uomo per niun modo vuol' essere ingannato; e quest' ultimo sospiro analizzando troviamo assurdisimo il falsiloquio, il quale se non si esprime per ingannare altrui, è per sè stesso un' inganno. Egli l' uomo infatti tende alla verità naturalmente (559) per guisa tale, che rifugge ogni falsità, ogni inganno gli fa peso anche quando alla falsità ed all' inganno contra ragione capricciosamente si affida. Si attenda un poco all' uomo, e subito resteremo convinti di una tal verità. Or quello l' uomo non vuole per sè, la natura gli impone di non volerlo ancora agli altri suoi simili. Dunque s'egli l' uomo non vuol'essere ingannato — *Non falli*— neppure deve ingannare gli altri. Or il falsiloquio per sè medesimo è un' inganno; giacchè per esso altro si dice, altro si pensa; rendendo l' uomo a sè stesso contraddittorio: come dunque potrà addivenire lecito da quella natura che l' abborre?

561. Inoltre senza dipartirci dalla stessa natura dell' uomo;

1 De jure belli et pac. lib. 3. cap. 1. § 11.

2 *Non pati, non mori, non falli. Non pati.*

3 *Non mori.*

4 *Non falli.*

non è egli vero, che il simile l' uomo debba amare come sè stesso, ma non più di sè stesso (482), per modo che vedendo in collisione il suo bene con quello del simile, deve preferire il suo al vantaggio del simile? Ebbene, che cosa fa il Falsiloquio? Se altro non producesse in essendo per sè stesso un' inganno (560); è un male morale (557), il quale di sua natura tende ad imperfezionare l' uomo. In allora se ad altri vantaggiare col falsiloquio si dovesse pretendere la propria imperfezione, troppa dura sarebbe la legge di natura col comandare di amare il simile più di noi stessi; ciocchè pretendesi nella ipotesi degli avversari, i quali per mostrarsi troppo zelanti dell' amore fraterno calpestando g' individuali dritti di ciascun' uomo. Ma tanto non è voluto dalla saggissima legge di natura, che anzi produce i più espressi divieti in tal faccenda comandando di amare l' uomo come uomo, ma non più dell' uomo. Dunque chi non vede la ingiustizia del falsiloquio senza insieme vedere la proibizione dello stesso per parte della legge di natura?

562. Da ultimo la natura stessa della società vuole bandito il falsiloquio da mezzo gli uomini. Avvegnacchè tutta quanta ella è la società, la quale alla fin fine non è altra che comunicazione d' intelligenze e di giudizi nella ben rego'ata concordia, si poggia su la favella, e reggesi per la buona fede, la quale si suppone fondamento immancabile della stessa favella: favella e buona fede ambedue vincoli esterni, ma necessari, inseparabili pel sostegno e reggimento di una società. Or datemi il falsiloquio permesso, dov' è più la buona fede, il sostegno della società dove più sussiste? La difformità delle parole da' pensieri; cioè la menzogna, o vogliam dire falsiloquio, produrrà senza dubbio una differenza continua tra soci, ch' equivale allo stesso, la società sarà sbarbicata fin dai fondamenti; perchè spezzato quel vincolo di unità, cioè la comunicazione delle intelligenze, per cui stretti avviticchiavansi gli uomini fra loro, e che formava tutta la lor felicità. Perciocchè troppo preziose sono le parole del Taparelli 1, allorchè dice: « *Il bene della società che serve di pretesto a*

1 Part. 2. cap. 4. nota al § 372.

tal. dottrina è da lei interamente rovinato: giacchè ammessa una volta potersi mentire, il commercio della intelligenza è divenuto impossibile. E se a di nostri è sì universale la mala fede lo dobbiamo in gran parte alla favorevole accoglienza fatta alle dottrine di Grozio ».

563. Ma sentiamo per poco che risponda il ch. Einnuccio alla proposta dimostrazione. Egli dapprima vuol permesso il falsiloquio dalla legge di natura semprechè vantaggia altrui invece di danneggiarlo, e ciò fonda su quell'amore simile al nostro che dobbiamo al simile; giacchè come ci piace la nostra utilità, così pure dobbiamo procaacciarla al nostro simile. Epperò qui non si avvede il ch. Autore trascinato dall'altrui inganno, ch'egli pone più nell'effetto che nella causa. Imperocchè dobbiamo amare il simile come noi stessi, ma non più di noi stessi, e tanto succederebbe nel falsiloquio ridondante a vantaggio altrui; perchè allora per procurare l'altrui comodo verrebbe a procurare la propria imperfezione (561), ed in conseguenza un'ingiuria al Creatore Legislatore della natura. Poniamo infatti che il falsiloquio faccia bene al simile, esso non potrà giammai cangiar natura, dovrà essere sempre un'inganno; conseguentemente un male morale, il quale se per accidente produca bene non potrà non arrecare e danno all'agente, e fare ingiuria al Creatore. Danneggia l'agente col fargli operare il male morale, il quale di sua natura, e perciò necessariamente deve cagionare imperfezione in chi l'opera come nel bugiardo. Fa ingiuria al Creatore, il quale per essenza essendo verace non può non volere la verità, ed infinitamente abborrire la menzogna. Dicasi pur lo stesso quando il falsiloquio accidentalmente venisse a vantaggiare noi stessi, nel qual caso ancora gli avversari lo vogliono per lecito. Per la qual cosa il falsiloquio qualunque sia il bene che accidentalmente possa produrre, di necessità è sempre proibito dalla legge di natura. E qui ci fa molta meraviglia come l'istesso Cristiano Wolfio, il quale è tanto proclamato la perfezione e l'armonia delle azioni fino a stabilirla per principio di tutta la morale legislazione (141), abbia difeso sconsigliatamente il falsiloquio. Di passaggio soltanto ci piace osservare, allorchando le azioni

esterne non corrispondono alle interne, come avviene nel falsiloquio, dove più allora l'armonia delle azioni? L'incantesimo dell'altrui autorità (362) ci trascina ove non vogliamo fino a farci assopire il lume stesso della ragione capace a farci discernere l'errore!!

564. Soggiunge poi il ch. Einneccio (Nota al § CC.) l'accaduto di S. Attanagio, di cui sostenendo aver mentito, vuol confermato il suo errore. Ma la risposta del S. Dottore fu un vero falsiloquio? A deciderne riproduciamo il fatto rapportato da Teodoro. ¹ Era egli perseguitato il S. Dottore dagli Ariani per modo, che non altro scampo gli rimaneva a salvamento della vita fuorchè quello della fuga. La risolve, l'esegue, e per via di mare cerca mettersi al coperto delle ingiurie. Or avvenne che la sua nave s'incontrò co' messi dell'Imperatore per catturarlo, i quali mica conoscendolo gli si fanno a dimandare — Conoscete quanto di quà dista Attanagio?—allora fu ch'egli deatramente rispose — Non molto dista di quà — A tal modo gli riuscì continuare la fuga; giacchè gli sgherri si portarono innanzi per riavvenire l'abbandonata preda — Concediamo agli avversari che la data risposta giovò di molte ad Attanagio, per contrario sarebbe stato il bersaglio del furore Ariano; ma volentieri neghiamo che si fosse ella un falsiloquio. Conciosiachè Attanagio nè per poco, nè per molto ingannò i suoi persecutori—gli si dimandava quanta distanza passava tra essi ed Attanagio ignoto—e non era forse vero che poco egli distava da quelli che l'interrogavano? Egli era forse obbligato a manifestarsi a' suoi nemici con tanto discapito della fede? Come dunque la sua risposta formerà un falsiloquio? Apprendano meglio gli avversari la risposta del S. Dottore, e vedranno nel pieno meriggio qual base formi al lor sistema. Del resto ancorchè la risposta di S. Attanagio fosse un falsiloquio (ciocchè è provato falso), qual'onta farebbe la sua autorità contro la verità nota pel lume naturale della ragione? Nessuna — e come veneriamo la sua autorità nelle svariate dottrine che non poco decoro aggiunsero alla

¹ Hist. eccl. 3. 8.

fedè; così non avremmo motivo di seguitare le sue orme per rapporto al falsiloquio.

565. E però sarà qui naturalissimo dimandare, se l' uomo sia sempre obbligato a dire la verità? Quantunque in niun caso sia permesso all' uomo di mentire; pure non sempre è tenuto a manifestare la verità; poichè dritto e dovere son termini relativi (420); ed in conseguenza à l' uno il dovere di manifestare la verità quando l' altro à il dritto di esigerla. Così un mercatante interrogato su la quantità delle sue ricchezze, niun male commette se tace: qual dritto abbiamo noi d' ingerirci ne' fatti altrui? Perlocchè quando il nostro discorso agli altri non giova, a noi, oppure ad altri, potrebbe nuocere, ci sarà sempre lecito tacere; e non manifestare la verità. Quindi in questi soli due casi è obbligato l' uomo a manifestare la verità; 1. cioè quando chi l' interroga à dritto di saperla, come i Genitori, i Superiori, i Giudici, ed altri di simil fatta: 2. quando il tacere la verità porterebbe una lesione nel dritto altrui, come quando interrogato se mai alcuno sia realmente ladro, sapendo il contrario non posso tacere senza ledere la costui stima, cui à dritto. S' inganna quindi a partito il ch. Einneccio (Nota al § CC.) quando sostiene che possa un comandante di esercito ingannare il nemico spargendo falsi od ambigui rumori; perchè come nemico non à alcun dritto perfetto ed imperfetto di esigere da noi la verità. Dappoichè il nemico non lascia di essere uomo, cui dobbiamo amore (482); e quindi niuna lesione fuor' i limiti di una vera giustizia dobbiamo arrecargli. C' è lecito tacergli la verità pel danno che a noi possa avvenire; ma giammai c' è lecito ingannarlo, o mentirgli in faccia, stante l' assurdità che in sè contiene il falsiloquio (557, e segg.). Non così poi è da dirsi per tutti coloro, i quali nascondono la verità sotto favole, finzioni, parabole, simboli, enigmi, ed altre cose di simil fatta, a fine d' insegnare la verità agli altri, oppure meglio adattarsi alla loro capacità: son cose queste che si fondano sul vero, àno per fine la verità, e producono la verità stessa che vuolsi comunicare. Il Salvatore medesimo rên à dato i più illustri esempi, allorquando le più sublimi verità a meglio farle

intendere le rinchiuse sotto parabole, finzioni, simboli; e certamente il suo esempio muoverà chiunque vuol'esser oscurante della legge di natura.

566. Da tutte le cose fin qui sparse c'è dato rilevare senz'alcun dubbio, che (§ CCI.) ogni dissimulazione è proibita per legge di natura (554), come quella che seco porta una manifesta ingiustizia o per riguardo a noi, o per riguardo agli altri, essendo per sè stessa un'inganno. Che non ogni taciturnità, ossia Silenzio (554), per legge di natura è proibita; giacchè ove quegli che dimanda non à dritto a sapere la verità con ragione possiamo tacerla (565). Che infine se il discorso arguto e finto per legge di natura non è proibito, come apparisce (565); l'è però condannato dalla stessa legge ogni Mendacio, o Falsiloquio, od inganno (557, e segg.); ciocchè ripetiamo di nuovo contra il ch. Eianeccio, il quale fermo nel suo principio ricuoce qui di nuovo l'istesso caulo, e facendo distinzione, come cennammo (556), tra mendacio e falsiloquio, il primo vuole opposto alla legge di natura, non già il secondo. Si sforza pertanto (Nota al § CCI.) comprovare la sua falsa opinione con l'autorità degli scrittori Greci, presso cui, dice, il vocabolo *Pseidos* è ambiguo potendo significare sì il mendacio, che il falsiloquio, e preso nel primo senso i cennati scrittori lo condannano, non già preso nel secondo senso. Ecco Demostene come parla pigliando la voce *pseidos* pel mendacio: « *Non esservi cosa con cui si possa offendere più gravemente alcuno, quando col dire menzogne* 1 ». Ma Cariclea l'istessa voce *pseidos* pigliandola pel falsiloquio dice: « *Esser buono qualche volta il falsiloquio, quando cioè reca vantaggio a quelli, che se ne servono senza offendere quelli che lo ascoltano* 2 ». Ma con buona pace di sì gran moralista che potranno giovargli le autorità de' Greci, allorquando sono contra ragione? Siamo nella conoscenza della legge di natura,

1 *Nullam esse rem, quam gravius quis laedere possit, quam dicendis mendaciis.* Heliodor. Aethiop. lib. 1. cap. 3. p. 52.

2 *Bonum esse aliquando falsiloquium, quum videlicet, ita juvet eo utentes, ut interim audientes non laedat.* Heliodor. ibid.

la quale è nota sola pel retto lume della ragione, e non per l'autorità degli uomini (32); e per la ragione conosciamo che essendo il falsiloquio per sé stesso un'inganno, non potrà in niun caso farsi lecito dalla legge di natura; ed essendo troppo chiara la cosa pel dimostrato (337, e segg.), volentieri ci asteniamo dal riprodurre le cose di già dette.

367. Se non che tutta la distinzione è da porsi tra la Veracità e la Verità (§ CCII.); giacchè diccsi verace colui, che senza dissimulazione manifesta la verità a chi à dritto qualunque di saperla; mentre la verità non sempre siamo tenuti a manifestarla (365). Così il ricco, il quale avrà nascosto i suoi tesori, se allorquando il ladro li va frugando egli tace, ed altrove rivolge il suo discorso, egli non sarà un menzognera; ma neppure sarà un' uomo verace; giacchè reticendo il vero non dice il falso. Perlocchè c'è dato conchiudere, che la veracità è sommamente da lodarsi come quella che manifesta la somma schiettezza del cuore umano; ma colui che tace la verità avendone giusti motivi non è da condannarsi quasi che operasse contra natura, ed a traverso de'suoi doveri. Infatti lo Spirito Santo loda quell' uomo che poco parla, e chiama saggio chi à la bocca nel cuore: come al contrario vituperava colui, che si diffonde in molte parole, e chiama stolto quegli che à il cuor su le labbra, volendo con ciò sommamente applaudire un giudizioso e prudente silenzio. D'onde rilevasi, che l'imprudente a parlare è condannato dalla legge di natura come colui che fuori tempo; e senz' alcun vantaggio, manifesta gl'interni pensieri del suo animo col rischio sicuro di pentirsi di aver parlato. Qual verità fu conta agli stessi Gentili in essendo un' effetto dell' umana ragione; giacchè a tacere degli altri diceva Simonide: « *Non aver avuto mai occasione di dolersi del silenzio, ma del parlare, spesse volte 1* »; e Talete: « *Il parlar poco è segno di anima prudente 2* ». A tal modo avremo esaurita l'intera quistione su la bugia, mossa con tanto calore da' Naturalisti. Faccia il Cielo

1 *Nunquam se poenituisse silentii, sermonis saepe numero.*

2 *Non multa verba prudentis animi indicium esse.*

intendere le rinchiuse sotto parabole ,
tamente il suo esempio muoverà chi
vante della legge di natura.

566. Da tutte le cose fin qui
z'alcun dubbio, che (§ CCI.
per legge di natura (554)
manifesta ingiustizia o pe
agli altri, essendo per
taciturnità, ossia Sile
bita ; giacchè ove
la verità con rag
il discorso arg
come apparis
ge ogni M
ciocchè
fermo
e far
fa'

*nelo luma della ragione, e non per
e per la ragione, condanna
vanno intrinsecamente, non può
di natura, di quando
con, e non, volentieri*

leg-
cio,
i ca-

*de specie
l' asseve-
raverano
... ed uso delle bene-
maldizioni — delle impreca-
... antichità al giuramento — quando è le-
... ure — si applica a qualunque specie di giuramento.
— il giuramento assertorio nelle sue specie del dritto civi-
le — è sempre da rispettarsi.*

568. Le teorie del discorso, che ci menarono lungamente a
farci parlare del falsiloquio, son feconde in sè stesse di tanti
buoni semi, che la giustizia di una gran parte delle azioni e-
sterne dell' uomo a ragione si vogliono da esse ripetere. Infat-
ti al discorso si appartiene l'Asseveranza, la quale moltissime
dottrine con sè congiunge (§ CCIII.) necessarie oltremodo
pel buon regolamento de' nostri costumi a norma della legge
di natura. Ella però vuolsi definire per una qualunque espre-
sione, in forza della quale vogliamo dare ad intendere agli al-
tri, che quello diciamo sia vero, e niuna falsità contenga. A
tal modo intesa l'asseveranza vien riguardata come un genere,
ed in tale stato deve necessariamente contenere delle specie che
vanno a popolare la sua famiglia. Sue specie sono la Contesta-
zione, la Imprecazione, ed il Giuramento, di cui brevemente
bisogna dar raggugli prima di diffonderci nelle dottrine gene-
rali dell' asseveranza.

369. La Contestazione è un'asseveranza, con cui chiamasi in testimonio la propria coscienza per assicurarsi l'altrui consenso. Modi di contestazione sarebbero tra gli altri i seguenti: *A coscienza mia — Di cuore — Da uomo di onore ti assicuro quel che ti dico.*

La Imprecazione è un'asseveranza, con la quale l'uomo nello sdegno e nella forza delle passioni minaccia a sè, od agli altri qualche male quante volte la cosa non fosse tale, quale si asserisce. Così sarebbe una imprecazione se qualcuno dicesse: *Possa morir io, oppur, Possa morir mio figlio — Il ciel mi fulmini — Possa d'improvviso morire, se la cosa non è così.* Ma allorquando la imprecazione è diretta alla propria persona con voce sua propria da'Naturalisti vuolsi chiamare Esecrazione.

Finalmente il Giuramento è un'asseveranza, con cui chiamasi la Divinità in testimonio di quanto si asserisce. Così—*Quel che ti dico è certo come la esistenza di Dio — è vero quanto Dio — non mentisco per quest'acqua di Dio*—ed altro di simil fatta. Chi giura sul falso vuolsi nomare Spergiuro a tal che spergiurante dicesi colui che pretende contestare con giuramento la falsità che asserisce. Pertanto il giuramento può essere Assertorio, Promissorio, Esecratorio, e Comminatorio. Si dice Assertorio quando chi giura lo fa per la realtà delle sue asserzioni: così il giudice invita il reo a giurare in compruova di quanto dice, od è per dire: in tal caso lo spinge ad emettere un giuramento assertorio. Si dice promissorio quando chi giura lo fa per la realtà delle promesse: tal'è 'l giuramento che il Sovrano esige da' suoi soldati poscia che ha promessa fedeltà. Si dice Esecratorio quando il giuramento si adopera per corroborare le imprecazioni: così farebbe colui che sdegnato dicesse—*Mi possa morir mio figlio per Dio se ti mentisco*—Si dice infine Comminatorio quando il giuramento si aggiunge alle minacce: così se alcuno dicesse — *Per Dio ti uccido prima che parta questo giorno.*

370. Altre specie di asseveranza possono essere la Benedizione, e la Maledizione. Per vero dire è la Benedizione quel discorso, col quale pregansi da Dio per un'altro cose felici. Quel padre di famiglia che apre il suo cuore dinanzi a Dio a prò

del figlio suo, e le prosperità di lui non vede fine d' raccomandare, egli certamente benedice il figlio suo. Quindi la lode, la preghiera, il sacrificio, son tutte figlie della benedizione; e quei modi di parlare, che in sè contengono il desiderio di un qualunque bene a vantaggio del nostro simile, son essi tutti altrettante benedizioni. Così — *il Ciel ti prosperi* — *Dio t'ajuti* — *Fa buon viaggio* — *Felice sera* — *Buon giorno* — ed altri simiglievoli, di cui gran copia rinvien si presso le persone dabbene e di timorata coscienza. Al contrario poi la Maledizione è quel discorso, con cui vogliamo ad un'altro cose sinistre, ed infelici; e di queste moltissimi diversi modi ne abbiamo presso le persone di nulla o poca coscienza, e ch'è meglio ignorarle che saperle. Però giovan qui notare che tanto la benedizione, quanto la maledizione, come rivolgonsi a' nostri simili; così pure possono rivolgersi verso di noi stessi a tal modo che, di uno può dirsi che co' suoi detti s'è benedetto, oppur maledetto.

571. Permesse queste cose c'è dato esaminare, che cosa intorno ad esse ci abbiamo lecito per dritto di natura. E dapprima osservando in generale l'asseveranza (§ CCIV.), come dessa è posta dalla natura quale sbarra a tutela della verità, e contra ogni ombra di falsità (368), ognuno ben vede, che qualunque asseveranza fatta senza ragion sufficiente è certo temeraria. Dappoichè l'essere intelligente, sia nella parola, sia nell'azione, deve sempre aver proposto un fine, cui le dirige a tal che, si à sempre motivo di chiedere perchè così parla, perchè a tal foggia agisca. Allorquando asseveriamo, dobbiamo certamente avere un motivo a' sì fattamente caricare il discorso, in contrario la imprudenza non che la stolidezza gli salteranno in volto. Se dunque l'è così due soli casi possiamo avere, in cui lecitamente possiamo usare le asseveranze: il primo quando c'è sospetto in altri che noi mentissimo in quello che diciamo; giacchè allora è sufficientissimo motivo quello di mantenerci nella nostra giusta riputazione presso gli altri, i quali non possono guardare le interne disposizioni del nostro animo: il secondo quando ci troviamo stretti dalla necessità a tal modo, che gli altri possiamo indurre a credere a' nostri detti se non

mercè le asseveranze. Son tali allè volte le circostanze che accompagnano un discorso, che per la cresciuta mala fede negli uomini, quantunque dicessimo il vero, e non avessimo affatto affatto intenzione di altri ingannare; pure gli altri per capricciosi timori non ci vogliono prestar fede dubitando di quello loro diciamo. Quale scampo, fuorchè l'asseveranza, potrassi avere in tal discapito del nostro discorso? Ove esista ragion sufficiente dell'operato, v'è pure prudenza e buona fede nell'agente; sicchè l'asseveranza prodotta nel mentovato caso non ci si potrà condannare dalla legge di natura.

572. Quantunque però l'asseveranza fondata su' motivi sufficienti sia consentanea alla legge di natura (571); priva al contrario di tal sufficienza è all'istessa legge discrepante. Perlocchè son da riprovarsi tutti coloro, che fuori necessità, od altro ragionevole motivo abbondano nelle asseveranze, e di esse ne formano quasi per uso un condimento del lor discorso. Per essere troppo facili ad asseverare, o fuori ragione asseverando, danno troppe fondato sospetto della verità del loro dire; giacchè là verità, suol dirsi, si raccomanda da sè stessa, e non à bisogno di altre raccomandazioni: e se fosse sempre vero il loro discorso non così di leggieri correrebbero agli ultimi mezzi per accreditarlo. Ma se questi peccano contra la legge di natura, qual peccato non sarà di quelli, che abusando delle asseveranze cercano altri ingannare, oppure ledere? L'arme più sacra concessa dalla natura a difesa della verità viene da cotestoro adoprata a ludibrio del simile e mezzana serve nelle loro iniquità! A tal foggia più presto si fanno a rovinare i dritti del prossimo, e maggior adito si schiudono a rubare l'innocente assenso del simile a' loro furbi dotti; giacchè il simile se non avesse intesa l'asseveranza aggiunta al discorso non si facilmente si sarebbe fatto portare a naso dall'altrui menzognere discorso; ma per la santità che la natura congiunse all'asseveranza, e quel natio rispetto che infuse ne' cuori degli uomini per queste venerande formole, si dà volentieri a credere quello che si dice, e neppure per fantasma immagina che asseverandosi vogliasi mentire, Ond'è che presso i Romani era usitatissima quella forma di asseveranza: « *Como*

convieni che si tratti tra uomini dabbene, affinché io non sia raggirato e frodato per cagione tua, e della tua parola ¹ v; giacchè supponevano i Romani, com'era naturale, che quegli il quale parlava a fè sua, cioè in sua coscienza, e come oggi suole dirsi *su la propria parola di onore*, questi non era per mentire: conseguentemente avevano in grande orrore se alcuno l'altro cercava illaqueare interponendovi la propria parola di onore; cioè asseriva di dire il vero in fede sua. Ed alla santità dell'asseveranza, non che al credito che gli uomini sogliono prestare ad essa, ebbe luogo il tanto celebre giudizio di fiducia presso i Giureconsulti, e di cui può riscontrarsi quanto al proposito ne dice V. C. Francesco Car. Corradi ². Ma queste cose bastano per l'asseveranza riguardata in generale; meglio è scendere a particolare discorso su le singole sue specie.

573. Imprima le contestazioni (569) debbonsi usare con quel sale di prudenza che la giustizia della causa, o la necessità delle circostanze; od altro ragionevol motivo richiedesse (574). Quindi lo spesso usarne, e fuori tempo, è un far sospettare della buona fede richiesta nel discorso, ed indica che poco o nullo appoggio abbia quello che si dice. Per la qual cosa sono da usarsi allorquando non si à altro mezzo per gli altri convincere; oppure in essendo la cosa di gran rilievo preme assaissimo al contestante che gli altri gli prestassero fede.

Per quello poi si appartiene alle benedizioni (§ CCV.) non v'è dubbio che siamo tenuti a sempre benedire gli altri nostri simili; giacchè come la benedizione nasce dal desiderio di veder gli altri prosperati (570), e quindi è figlia primogenita di quell'amore, che agli altri dobbiamo esternare (482): così ove vogliamo osservare la legge di natura non potendoci esentare da un tal dovere di amore, non ci possiamo del pari affrancare dal dovere di benedizione. Chi ama vuol pigliare diritto della perfezione che potrebbe provenire nell'oggetto a-

¹ *Uti inter bonos bene agere oportet, uti ne propter te fidem tuam captus fraudatusve siem.* Cic. de Off. 3. 16.

² De pacto fiduc. Ezar. 2. § 4.

mato, e fa mille voti onde la felicità sbrillasse in lui per forma che, la desidera, e ne gode come sua propria fosse. Or benedire è desiderare cose buone agli altri; benedire è bramare il simile felice; benedire infine è amare il simile come un'altro se stesso (570). Chi dunque non vede quanta bontà in se raccolga la benedizione, ed insieme quale obbligo stringe ciascuno di schiudere i suoi labbri, e sciogliere la sua lingua a vantaggio del simile benedicendolo? Epperò ciò è inteso di quella benedizione, la quale è figlia verace dell'amore fratellvole; e perciò di quella che principalmente si produce con animo schietto di desiderare cose felici a' nostri simili; non già di una benedizione qualunque che senza esser mica condita dall'amore si profferisse piuttosto per uso, e per essere spinto dagli altri. Imperciocchè in tal caso le benedizioni non sono che vane ciance, parole senza spirito, stridori che servono piuttosto ad assordire la moltitudine che partorire buoni effetti, inganni che sogliono assaltare gl' incauti, ma rendono più guardinghi gli uomini prudenti. Di tal tempra sarebbero que' clamorosi ripetuti evviva, che dar sogliono alle volte agli uomini illustri e potenti, e che nel fatto non sono se non vili adulazioni, e piacesse al Cielo che non fossero molte volte sfoghi i più infami di brutale odio, e non nascondessero il più mortale veleno per abusare degli stessi! Non sempre l'esterno corrisponde all'interno, e spesso fiate serve a colorare il più tristo interno. « *Ma non dar troppa fede all'apparenza* »¹, e quando osservi smoderata la benedizione, o fuori tempo, o proveniente da animi inquieti, temi ancora tra le apparenze del bene, e statti in buona guardia; giacchè i cachinni della volpe son segni certi di desiderata preda.

574. Per l'opposto dalle maledizioni dobbiamo sempre astenercene; giacchè come conciliano il nostro odio verso gli altri (570); così anche conciliano l'altrui odio verso di noi, ed in tal guisa si viene a distruggere quello scambievolmente amoro, che gli uomini si debbono a vicenda. Se n' eccettui però

¹ *Nimium ne crede colori.*

il caso , in cui vogliansi permesse , quando cioè per un' effetto di compassione che per altri nutresi vengono a profferirsi. In tal circostanza non l' odio, sibbene la misericordia è la causa che ci spinge a così trattare il simile nostro, e l'istesso Legislatore della natura non tratta in diversa guisa gli uomini rubelli , che allontanansi da' suoi precetti , e loro minaccia maledizioni sempre che non facciano ritorno a Lui , mettendo a tal guisa a calcolo la sua pietà per non usare di repente la giustizia. E tale esempio corrobora senza dubbio le nostre maledizioni , le quali a dir vero son piuttosto un bene anziché un male che auguriamo al nostro prossimo. Così se qualcuno dicesse — *Non possi vedere il giorno di dimane se mai avessi a commettere il peccato* — qual male si potrà osservare in sì espressa maledizione? Del resto comunque vada la cosa è ottimo avviso avvezzarci sempre a benedire anziché a maledire; giacchè tali sempre siamo quali l'abito di operare ci avrà formato, ed avvezzandoci a maledire per la forza dell'abito verrebbe a pregiudicarci un tal modo di parlare.

575. In ordine alle imprecazioni, oppure esecrazioni (369), desse non possono non essere a buon dritto proibite dalla legge di natura , come quelle che si oppongono alla legge di amore dovuto agli altri , oppure a noi stessi. Infatti la imprecazione nutre odio per gli altri , e la legge di natura ordina amarli (482): la esecrazione nutre odio verso sè stesso, e l' istessa legge ordina all' uomo di amarsi (343). Come dunque conciliarsi insieme amore ed odio se cose sono di lor natura contrarie (162)? Interdiciamoci quindi la imprecazione e la esecrazione come tendenti alla nostra imperfezione , e la disperazione o l' ira subitanea , cause fecondissime di tali disordini; temperiamole col riflesso di quella eterna felicità , che a noi promette l' Autore della legge di natura (24). Epperò si può dare caso , e questo di una estrema necessità, in cui potrebbesi dir lecita la imprecazione o la esecrazione ; ma è materia questa da discutersi piuttosto da' Teologi , che da' Naturalisti , per cui volentieri ad essi rimettiamo la faccenda. Soltanto di passaggio ci piace notare che in tal caso non vi sarebbe mutazione di legge di natura; sibbene avrebbe

luogo una regola di collisione (Lez. 38, 39), mercè cui il bene maggiore è da preferirsi al minore. Conseguentemente sarebbero permesse le imprecazioni, o le esecrazioni, sempre che trattasi della gloria del Creatore, di conseguire un gran bene nostro od altrui, di evitare un gran male; a far quali cose mezzi differenti non si avrebbero fuorchè le imprecazioni, o l'esecrazioni. A tal modo si spiegono molti esempi eroici avuto luogo nei tempi andati, e che per brevità non ci conviene produrre. Piuttosto scendiamo a' doveri, che riguardano il giuramento, l'azione più sacra nel recondito tempio della natura, e che l'uomo anima in mezzo alle traversie della vita

576. E per quello gl' interessa (§ CCVI.) non ignoriamo su le prime qual si fosse il rispetto che le nazioni tutte han sempre nutrito per esso, a tal che con ragione presso i popoli è stato sempre tenuto come la cosa più sacra del mondo: troppo parlante è la storia in tal caso, per cui ci esentiamo dal produrre fatti particolari. Frattanto la santità del giuramento per l'asseveranza che contiene (569), ci vuole avvertiti rispettarne le leggi, calcolarne il peso, non usarne alla ventura. Imperocchè se pel dimostrato (571, e segg.) ogni semplice asseveranza è da usarsi con parsimonia tale, che non faccia rendere imprudente l'uomo onesto, e nol faccia discapitare in quella stima che deve conservarsi presso gli altri; quanta più parsimonia non richiedesi nell'uso del giuramento? E con ragione avvegnacchè in esso chiamasi a testimone l'Autore stesso della natura, di cui la essenza è santità, il nome è venerazione, la presenza è rispetto! L'uomo onesto che rispetta i suoi doveri, e nutre schietto amore per quest'Essere sempre amabile, e sempre venerandó, sa esternargli tali sentimenti, che ben dimostrano la stima ed il rispetto, che gli professa. Perlocchè l'azione sacra del giuramento è talmente bilanciata nelle sua bocca, che tu gli diresti soverchia timidezza per la terribile invocazione di un tal Nome. Ma non si scorge mai soverchianza ove la natura è posta in equilibrio della sua giustizia; perciocchè il bisogno è da riguardarsi nell'uso delle cose, e mica il capriccio, o la tracotanza; quali cose toccanti l'estremo danno presto a vedere il difet-

tosu nella procedura. Epperò quali sieno i momenti, in cui lice adoperare il giuramento, ecco il gran problema già risoluto dalla ragione, e secondato universalmente dalle scuole.

577. Egi' il giuramento come la più temuta tra le umane azioni, è da adoprarsi quando il bisogno, oppure il vantaggio lo esige; giacchè la Divinità come quella che dev' esigere dall' uomo tutta quanta ella è la venerazione ed il culto (304, e segg.), non deve servire alle burrasche della umanità; sibbene è quel dolce lenitivo che i cuori allegria, e l' asciutto dente del ribaldo rintuzza. Perlocchè l' uomo avendo a far ricorso del continuo a Dio, massimamente lo deve invocare quando le fratezze del simile mille modi si studiassero per atterrarlo nel lago della infelicità, o del vitupero. Ma fuori tali casi chi vi sarà così empio, il quale giurando negherà aver fatta un' aspra onta alla Divinità, ed in conseguenza calpestatu la santità del giuramento? Quindi sarà lecito giurare, allorquando il giuramento è richiesto dal superiore, il quale facendola da giudice, à tutto il dritto d' inquirere la verità; oppure vien richiesto da altri, i quali àno bisogno di farsi certi del vero che narrasi, e temono fondatamente che loro' si dicesse il falso. Ciò fondasi su quella inviolabile legge di amore (489), che agli uomini vicendevolmente impose la natura; giacchè come vorremmo per noi che il vero ci si dicesse senza ombra alcuna di falso; così anche dobbiamo volerlo per gli altri, e certamente la santità del giuramento ogni ombra, ogni sospetto di falsità toglie dalla mente de' nostri simili. Quali circostanze all' infuora ancorchè si giurasse per cose vere non v' à alcun dubbio che la legge di natura resti violata. E qual violazione maggiore non sarà poi quella ed anche incalcolabile, in cui usasi il giuramento per testimoniare cose false? Ardimento empio è chiamare la Verità per essenza in testimonio della nera falsità! Son degni adunque di gravissime pene tutti gli spergiuari derisori sacri-legi della Divinità.

578. Quanto si è detto finora del giuramento (576, 577) à luogo in ogni qualsiasi giuramento qualunque ne sia la forma, oppure la distinzione (369); giacchè è sempre il giura-

mento una invocazione della Divinità in comprovazione del vero; perciocchè le stesse regole hanno sempre luogo in ogni distinto giuramento. Quindi non vediamo di necessità, riguardata in sè stessa la natura del giuramento, dividerlo in assertorio, promissorio, esecratorio, e comminatorio; con tutte ancora le distinzioni che soglionsi fare nel dritto Civile, e di cui qui appresso ne daremo picciol saggio piuttosto per maggiormente erudire, che far smercio di legge naturale. Che anzi ove la cosa maturamente vogliasi considerare pare a dirsi, che ogni giuramento sia soltanto Promissorio, e che sia così di grazia ascoltasi. Chi giura, perchè giura? Per la verità, ch'egli crede estrinsecare in buona fede. Dunque codesta verità o che si pretende dal superiore, o dall'avversario, o dal proprio individuo, è sempre conseguenza del giuramento. Or non può pretendersi se non quello che si è promesso; giacchè v'è pretesione ove v'è dritto, e stante una promessa già si è stabilito un dritto. D'altronde gli altri pretendono da noi la verità, perchè abbiamo giurato di dirla; in conseguenza il giuramento è promessa di verità. Ma quel giuramento è promissorio che include una promessa (569), la quale avendo luogo in ogni giuramento, ben chiaro vedesi che ogni giuramento è Promissorio. Ognuno da sè potrà mettere a calcolo le varie distinzioni del giuramento, e teste si convincerà della verità della nostra asserzione. Con questo però non intendiamo distruggere tutte quelle distinzioni di giuramento, le quali universalmente sono ricevute; giacchè quantunque il giuramento in ordine al principio e riguardata la sua natura sia uno; pure considerate le circostanze varie in cui può considerarsi meritamente riceve denominazioni proprie, come abbastanza fu osservato di sopra (569); e qui soggiungiamo, a mò di esempio, il giuramento promissorio si discerne dall'assertorio, perchè il primo serve per confermare una semplice promessa, il secondo una semplice proposizione; quindi il primo riguarda un fatto-futuro, il secondo un fatto passato. A tal modo discorrendo su la rimanente distinzione de' giuramenti ognuno si accorgerà con quanta delicatezza non fu essa prodotta.

579. Riguardatosi il dritto civile il giuramento, che propriamente dicesi Assertorio (569), è quello che piglia varie denominazioni dalle circostanze varie, in cui può trovarsi un fatto, oppure il dovere individuale di colui che giura. Infatti può essere Testimoniale o Decisorio della lite: il primo à luogo quando il giuramento si presta per un fatto alieno, il secondo per un fatto proprio. Or questo secondo giuramento quando è dato per ordine del giudice a garanzia del fatto stesso, piglia altra denominazione e piace chiamarlo Suppletorio, oppure Purgatorio; e tanto questo quanto il decisorio della lite dicesi ancora giuramento Necessario. L'uso del foro darà sufficiente contezza di sì fatti giuramenti mostrandone la necessità e l'utile, che da essi n'emerge per la tutela dei rispettivi dritti de' cittadini.

Inoltre vi abbiamo ancora il Giuramento nella Lite, ch'è quello che si dà sopra la qualità della obbligazione: il Giuramento di Malizia, oppur di Calunnia, ch'è quello che si dà sopra la coscienza del litigante: il Giuramento Volontario, ch'è quello che la parte dà all'altra fuori giudizio: infine il Giuramento Giudiziale, ch'è quello che le parti danno in giudizio.

Or dalle premesse ognun ben vede, che tali sorte di giuramenti sono del tutto ignoti al dritto di natura come quelli che pigliano la loro origine dalla sapientissima legislazione Romana. Fu dunque la colta Roma inventrice di tutte le classificate denominazioni di giuramento, le quali perchè viste consentanee alla ragione, e la natura del giuramento mantenevano illesa, anzichè abborritle, si fecero a gara le nazioni civilizzate dopo la caduta della potenza Romana di farle entrare a parte delle loro legislazioni. Quindi nè punto nè poco muove le meraviglie se gli Ebrei ed i Greci non avevano in uso quei modi vari di giuramento; come pure tutte le altre nazioni che in pari tempo fiorivano in terra. Imperocchè se la gloria di tale invenzione è dovuta a' soli Romani, non era possibile rinvenirle presso gli altri popoli, i quali per altro conoscevano abbastanza la natura del giuramento, e lo stesso applicavano a' vari bisogni della vita, ma svestito di quelle

Romane forme. In conferma del vero potrà riscontrarsi il Codice Talmudico 1, Maimonide 2, Seldeno 3, Giacomo Lidio 4. Infine possono riscontrarsi Petito, e tutti gli scrittori di anticaglie, i quali hanno trattato dell'uso che i Greci si facevano del giuramento ne'loro fori. È saldo però sempre che il dritto di natura per la sostanza non riconosca altro giuramento che il promissorio (578), e le altre denominazioni riavvenute dal dritto Civile non alterano per niente la natura del giuramento.

580. Queste cose di passaggio dette spontaneamente ci menano a riflettere, che come il giuramento, attesa la santità della sua natura, sempre in ogni luogo e da tutti deve rispettarci (576, 577); così il dritto civile serbando intatta la stessa natura del giuramento sotto qualunque rito lo presentasse, ed in qualunque maniera piacesse denominarlo (579), deve sempre in egual maniera rispettarci. È la santità del giuramento quella che sostiene la giustizia ne' tribunali, ed il foro addirebbe ben presto una cabala ove per poco vacillasse la forza del giuramento. Per la qual cosa scelleratissimi son da riputarsi quegli uomini, che calpestando ogni ragione di giustizia, e violando ogni santità di giuramento, ardiscono ne' fori spergiurare. Egli il Legislatore della natura se non piglia di repente le giuste vendette contra questi sciagurati, non sarà lontano ch'essi avranno a pentirsi del mal'oprato; ed i clamori dell'innocente oppresso faranno tanta forza sul suo cuore, ch'egli per onore della sua giustizia, e per proteggimento dell'inerte, non lascerà invendicato il vilipeso suo Nome.

1 Tom. 4. edit. Surenbus.

2 De jurejur. stampato da Diethm vro. Lugd. Bat. 1706.

3 De Synedr. Haeb. 2. 2.

4 De juramen.

LEZIONE L.

CONSEGUENZE DELLA DOTTRINA DEL GIURAMENTO,
E SODDISFAZIONE.

§ 581. *Chi giura deve credere, che Dio esista a difesa della verità — non deve usar riti ingiuriosi alla divinità — puossi giurare a norma della propria religione — s'è lecita la restrizione mentale nel giuramento — devesi giurare pel lecito, e per l'onesto — si riuniscono le ultime conseguenze spettanti il giuramento — si spiega la idea della soddisfazione — obbligo di soddisfazione, ed ordine delle persone da dovere soddisfare — si definisce la soddisfazione — l'offeso se mai possa chiedere la soddisfazione — si definisce il danno, e si assegna il modo da risarcirsi.*

581. Tutta la forza del giuramento è sita nella invocazione della Divinità, la quale chiamasi per testimonio della verità, che pretendesi dire a favore o proprio, o degli altri; e perciò Dio entra nel giuramento per difesa, e per tutela della verità stessa (576, e segg.). Per la qual cosa quelli possono giurare (§ CCVII.), che hanno fermo nell'animo esistere una Divinità, la quale possa garantire la esistenza della verità; dappoichè sarebbe cosa molto ridicola invocare la esistenza e la guarentigia di quelli, che noi sappiamo non esservi. Alorquando si crede un Dio non esistere a tutela della verità, come si potrà invocarlo a difesa della verità medesima senza dubbio per parte di cotestui è un villaneggiare la stessa Divinità. Chi dunque giura deve fermamente credere, che un Dio vi esista a proteggimento del vero. Ecco una prima conseguenza immediato germe della nozione del giuramento, ed al cui riverbero sono smascherati gli Atei, i quali non credendo Dio esistere abusano poi del giuramento. Son'eglino tanti sper-

giuri , i quali per ingannare gli altri , e dissimulare la loro empietà. abusano della più religiosa azione posta a scudo della verità. Con ciò recano alla Divinità stessa l'onta la più esecrabile ; giacchè si fanno puntello di essa mentre non le prestano credito di sort'alcuna. Quindi a simiglianza dello spergiuro (577 , 580), e più ancora l'Ateo per la enormità del suo delitto merita i rigori della legge di natura, e gli uomini tutti son tenuti ad abborrirli peggio di ogni detestabile male.

Se dunque l'Ateo non può giurare , ognuno ben vede qual male commetta colui, che osa deferire il giuramento a tal razza di uomini. Imperciocchè se la natura vuole la Divinità onorata e non vilipesa (297, e segg.); se vuole ancora la santità del giuramento si serbasse in tutto il suo rigore (576); in egual tempo vuole che non si usassero giammai quei mezzi , che a scherno ridurrebbero la Divinità , una favola formerebbero il giuramento ; giacchè ogni legge precettiva contiene in sè la proibitiva dell'opposto (124). Or l'Ateo che giura la Divinità vilipende , la santità del giuramento calpesta. Peccano adunque gravemente contra la legge di natura e l'Ateo che osa giurare , e quei tutti che ad essi deferiscano il giuramento.

582. Poichè l'uomo deve giurare allorquando le circostanze son tali , che lo spingono a far uso di quest' ultimo rimedio a difesa del vero (577); ne conseguita in secondo luogo , che deve sempre usare quella forma di giuramento , e quei riti , che non recano la menoma onta alla Divinità ; altrimenti il giuramento non avrebbe forz' alcuna. Infatti il giuramento è un'atto perfetto di religione , che vuolsi prestare alla Divinità ; giacchè chiamandosi Dio in testimonio della verità si crede assolutamente ch' Egli è la stessa verità per essenza ; perlocchè ristretto il giuramento a certe determinate formole, e vestito di certi determinati riti, queste formole e questi riti debbono esprimere la grande idea che l'uomo deve concepire della Divinità. Or poste le formole ed i riti ingiuriosi alla Divinità, si avrà per Lei quella stima, che ben conviensi alla prima e somma Verità? o piuttosto si avrà dello scherno per Lei? Certamente il giuramento il quale verge a danno della

Divinità ad ogni modo deve scansarsi dall' uomo ; conseguentemente la legge di natura vieta a ciascuno tutte quelle formole e riti di giurare, le quali anziché farci concepire Dio somma Verità, cel fanno concepire protettore della mezzogna.

583. Ma stante la varietà di tante religioni su la faccia del globo, a qual religione debba uniformarsi il giuramento? Quantunque il giuramento sia un' atto perfetto di religione (582); pure non è solo atto della sola perfetta religione. Imperciocchè nelle svariate tutte religioni possiamo avere che Dio si concepisca dagli uomini come prima e somma Verità, e come tale vuolsi a testimoniare la verità. Perciocchè in tal caso riguardata la mente di colui che giura, e tutte quelle cose che scortano un tal giuramento, niente ingiurioso si scorge a danno della Divinità. Quindi è bene il dirsi che il giuramento può uniformarsi alla religione particolare di ciascheduno, purchè però la forma di giurare di tali religioni non ridonda a ludibrio del vero e solo Dio; giacchè fu abbondantemente da noi dimostrato (434, e segg.) che quando la nostra azione venisse a recare ingiuria a Dio, neppure la estrema necessità potrà metterci al coverto di una tale ingiuria, e quindi dobbiamo abbandonare il nostro operare. Per la qual cosa ci abbiamo, che se un Giudeo viene invitato a giurare, egli potrà benissimo giurare secondo la formola della sua religione; perchè un tal giuramento niente contiene, che sia contrario a Dio, od alla verità della Cristiana religione, la quale è la sola vera, come fu dimostrato in metafisica. Non così poi se un giudice Cristiano facesse giurare un Turco per Maometto, che si tiene per sommo profeta del vero Dio; giacchè Maometto fu un' impostore, e come tale non poteva fare le veci di Dio in terra; perlocchè si verrebbe a far testimoniare la verità da un falsario. Quindi non à alcun fondamento il dubbio del ch. Einneccio, (Nota al § CCVII.) mosso da lui a tal proposito dal perchè nella loro religione i Maomettani sentono egual peso a dire la verità o che giurano pel vero Dio, o che giurano per Maometto; giacchè quantunque ciò sia vero; pure il giuramento essendo adoprato per la verità dev' essere testimoniato dalla

verità stessa : ciocchè non presumesi in Maomettò , il quale fu un falsario , ed un' impostore a danno de' suoi fratelli.

Dalle quali tutte cose rilevasi in primo luogo, che non può affatto giurarsi per quelle cose, che non imprimono nella mente idea alcuna di religione: come giurare pel cane, pel gatto, o simile; giacchè il giuramento essendo un' atto di religione vuol per forma cose religiose. Rilevasi in secondo luogo, che abusano del giuramento quelli che giurano pei falsi Dei; giacchè fanno entrare la creatura in luogo del Creatore, e questo per certo reca ingiuria alla prima e somma Verità, ed a buon dritto possono appellare altrettanti spergiuri da esser puniti con severissimi castighi.

584. Dicemmo antecedentemente (577) che l' uomo aveva l' obbligo di giurare quando altri, che ne avevano dritto, lo richiedevano del giuramento. Or da tale verità (§ CCVIII.) possiamo benissimo ricavarne in conseguenza, che in tal caso il giuramento è pel bene di chi lo richiede, non già pel bene di chi lo fa; conseguentemente il giuramento à da pigliarsi secondo che il richiedente à preteso riceverlo, e non già secondo la intenzione di colui che à giurato: altrimenti niente più facile a darsi appoggio alle frodi, ed agl' inganni con sommo discapito della inviolabilità del giuramento. Una tale inconcussa verità ci mena a detestare l' abuso di quelle mentali restrizioni, che gli uomini sciagurati vogliono far entrare ne' giuramenti per isfuggire la forza degli stessi con lesione del simile. Infatti è ella la mentale restrizione una certa maniera di parlare, che può agevolmente accogliere un duplice senso: qual duplicità se affatto riesce impossibile a conoscersi, la restrizione dicesi puramente mentale; se dalle circostanze può facilmente raccogliersi, la restrizione dicesi mista mentale, oppure anfibologia. Che l' anfibologia in certi casi possa usarsi nel giuramento è materia già discussa da' Teologi morali, ed il dritto di natura non vi trova opposizione alcuna; giacchè dessa è una verità, ed il giuramento per la verità è stabilito dalla natura, per cui di questa restrizione mentale non intendiamo qui parlare. Piuttosto tutto il nostro discorso è diretto alla restrizione pura mentale, la quale sempre è

proibita dalla legge di natura. Imperciocchè per la menzogna giammai è lecito giurare (577): or la restrizione in parola è una vera menzogna ; perchè non è secondo la mente di chi cerca il giuramento , anzi del tutto contraria non potendo in niuna guisa scorgere la intenzion e del giurante , il quale a bella posta l'usa per non dire la verità richiesta. È chiaro dunque che sacrilega è ogni restrizione pura mentale , ed in conseguenza proibita dalla legge di natura.

585. In egual modo è pure proibito esigere da quelli , che spontaneamente giurarono , cose turpi e contra ragione , persuasi che questi spergiuri non negheranno quello ch' essi dimanderanno attesa la forza del giuramento; e perchè gli stessi spergiuri eran certi che sarebbe stato accettato il loro giuramento. Così il padre che capricciosamente giurò in faccia al figlio di niente negargli di quello che sarà per domandargli , malamente si comporterà il figlio se attesa la forza del giuramento gli domanderà di vivere in una infame tresca ; ed il padre stesso avventurò il suo giuramento , perchè credeva accettarsi dal figlio. Il giuramento non è vincolo d' iniquità ; ma vuol sorreggere la virtù, la quale ove manca non può tenere il giuramento , e colui che nella iniquità giurò venne ad infrangere la santità dello stesso giuramento, ed in più guise venne a ledere la legge di natura. Infatti la lese perchè giurò fuori necessità , e senza che alcuno gliene avesse fatto inchiesta (577); perchè si contentò di giurare senza esaminare quali cose gli si potevano dimandare ; perchè infine si espone al probabile pericolo di far servire il suo giuramento alla iniquità ; come avvenne ad Erode ¹, il quale imprudentissimo a giurare in faccia alla figlia di Erodiade pel compiacimento , che aveva conceputo nel vederla ballare , perchè si persuase che costei avrebbe accettata la sua promessa, le giurò di darle tutto ciò che veleva dimandargli , e quando intese che la testa di Giovanni era il voto di questa infame, ce la donò perchè aveva giurato. Ma quale obbligazione generava in lui un tal giuramento posta l' iniquissima dimanda contraria alla na-

¹ Matth. 16.

tura ed alla legge? Chi giura volendo contestare la verità dice possibilità di forze in sè stesso per raggiungere la stessa verità. Or quando nell'incauto e temerario giuramento si dimanda quello che non si può eseguire o perchè contra natura, o perchè contra legge, allora si dimanda il contrario della intenzione del giurante, e quello propriamente cui è impossibilitato ad eseguire. Laonde in tal caso se regesse il giuramento, questo sarebbe in conferma della falsità; ciocchè ripugna: sarebbe di sprono alla iniquità, e quindi perderebbe la sua santità; ciocchè è contraddittorio: sarebbe infine un'inganno, da cui gli uomini non saprebbero più uscirne; ciocchè è contro la natura di Dio, e dell'uomo. Adunque giurasi, ma conoscendosi l'oggetto del giuramento, e giurasi pure pel lecito e per l'onesto quando siamo richiesti a giurare da chi ne à dritto per l'acquisto della verità.

586. Raccogliendo ora tutte le sparse fila in ordine al giuramento c'è dato rilevare (§ CCIX.) in primo luogo che colui il quale giura sia obbligato a fedelmente adempire tutto quello, che à giurato; perchè santo inviolabile è egli il giuramento. In secondo luogo che mediante le cavillazioni non si soddisfa al giuramento; perchè il giuramento dev'essere secondo la mente di chi lo richiede, e si dice Soddisfazione mediante la Cavillazione quando si soddisfa alle parole, e non già alla mente di colui che cerca il giuramento; ed in conseguenza è un vero inganno, di cui a proteggimento s'invoca la Divinità con manifesta ingiustizia, come sopra (584) abbiamo dimostrato. Per la qual cosa fu uno sfacciato spergiuo Abbone Arcivescovo di Magonza, come raccontano Ottone, e Scoto 1, allorquando promise ad Alberto di Bambergia di restituirlo sano e salvo in castello; poi fingendo di aver fame lo condusse a prender cibo credendosi sotto un tal pretesto di aver adempito al giuramento prestatogli. Onde a ragione Ditmaro si meraviglia di un tale versipelle 2; giacchè gli stessi Romani, come abbiamo da Gellio 3, tuttochè gentili non la risparmiavano a quel prigio-

1 Ottone Frising. Chron. 6. 15. e Mariano Scot. all' anno 1406.

2 Ditmar Merseb. lib. 1.

3 Noct. Att. 7. 18.

niere, il quale avendo dato giuramento a' loro nemici, cercava poi d'infrangere questo stesso giuramento coll'ingannarli. Perlocchè al prelodato Arcivescovo si possono commodamente applicare quelle parole di Cicerone che al proposito del costume de' suoi cittadini ripeteva: « *Reputavasi di essere svincolato col giuramento. Ma malamente. Imperciacchè la frode stringe, e non iscioglie lo spergiuo. Fu dunque una sciocca astuzia, e dolosamente imitatrice della prudenza. Onde il Senato decretò, che questo furbo ingannatore carico di catene fosse rimesso ad Annibale* »¹. In terzo luogo finalmente che come Dio non vuole la trasgressione della legge; così chi giura per cose vietate dalla legge medesima, non è tenuto ad adempire. Perciocchè nullo è il giuramento di coloro, che si obbligano a fare cose turpi o disoneste, o direttamente dalla legge proibite. Che se tal diretta proibizione di legge non v' esista, in allora tiene il giuramento quando dalla parte del simile non v'è stato dolo malo, oppure ingiusta forza; giacchè l'inganno e la forza non possono esser protetti dalla legge come quelli che distruggono il libero consenso della volontà negli atti umani (59), ed il giuramento dev' essere un perfetto atto umano. Dalle quali dottrine fia qui esposte unite insieme a sufficienza s'intende che cosa vogliono significare con quell'assioma i Canonisti quando dicono: *Ogni giuramento, deve serbarsi, che può serbarsi senza perdita della eterna beatitudine*. Imperocchè allora il giuramento produce tutta la sua obbligazione quando non v'è lesione nè per parte della legge, nè per parte de' nostri simili. Ma queste cose bastano in ordine al giuramento, esaminiamo ora le teorie riguardanti la Soddisfazione.

587. E per iniziarci nella stessa (§ CCX.) giova rammentare, che come l'uomo deve cercare la propria perfezione; così anche deve procurare quella degli altri (484): similmente non bramando per sé la infelicità, neppure deve rendere infelice il suo simile; perchè l'uomo deve amare l'altro

¹ *Liberatum se esse iurejurando interpretabatur. Non recte. Fraus enim adstringit, non dissolvit perjurium. Fuit igitur stulta calliditas, perverse imitata prudentiam. Itaque decrevit Senatus, ut ille veterator et callidus vincetus ad Annibalem duceretur.* De Off. 3. 32.

uomo come sè stesso (482). Or rendiamo infelice il nostro simile quando appunto l'offendiamo; essendochè la voce *Laedere* vale rendere infelice: conseguentemente l'uomo non deve ledere il suo simile; cioè non renderlo infelice: quale lesione, ed infelicità potendosi avere con le parole, co' fatti, o col pensiero, come in più luoghi è stato fatto abbastanza chiaro, ne conseguita che l'uomo non deve offendere il suo simile coi pensieri sinistramente pensando di lui; nè con le parole ingiuriandolo, o mentendogli in faccia; nè co' fatti oprando a danno di lui. Ne' quali tre modi di lesione riceve sempre il simile la passione di danno; perchè è sempre offeso in quei dritti che la natura gli concesse pienamente esercitarsi a suo vantaggio; e perciò patendo danno resta offeso, e quindi diviene infelice. Quale infelicità maggiormente cresce in ragion diretta del danno, allorchè ricevuto il danno non trova mezzo di esserne risarcita; dappoichè allora doppia si presenta la infelicità, cioè la lesione de' dritti, ed il non reintegroamento degli stessi. Che se l'uomo non deve rendere infelice l'altro uomo, ogni ragione vuole che reso infelice per un fatto nostro, cioè ricevuto un danno, siamo obbligati a riparargli questo danno nel miglior modo possiamo, e quindi prestare un' indennizzo alla lesione de' dritti altrui. E questo intennizzo proprio dicesi soddisfazione, la quale secondo ragione è dovuta ad ogni danneggiato.

388. Chi dunque lede, ossia à cagionato danno al suo simile, deve senz'altro soddisfare, ossia riparare i danni cagionati. Avrai rubate cento ducati: ebbene, per tal furto essendo stato reso infelice il tuo simile, dovrai soddisfarlo; val quantò dire, sei obbligato intennizzarlo nel sofferto danno dei cento ducati. Or certa essendo una tal verità chi mai negherà che non prestandosi al simile una tal soddisfazione, gli si venga a fare una nuova offesa, e tanto maggiore quanto fu il danno che gli si arrecò (387)? Perciò è che tanta maggiore dovrà essere la soddisfazione, quanto maggiore il danno accagionato al simile; e tante soddisfazioni quanti danni sono intravenuti. Avrai rubato il tuo simile e poscia bastonato? doppiamente sei tenuto a soddisfarlo e col restituirgli il tolto, e

col chiedergli scusa della ingiuria arrecatagli nel corpo con somma ingiustizia.

Ma saranno molti quelli che anno danneggiato il proprio simile, ed allora tutti saranno tenuti a rifare i danni, e quindi soddisfare. Epperò se vuoi sapere in che modo, ed in quale quantità, è materia troppo discussa da Teologi, cui rimettiamo gli addiscenti; stantechè prolissa di molto riuscirebbe la diceria non propria del nostro scopo. Se non che a non restare affatto digiuni in tal materia diciamo in generale, che quello s'è detto per rapporto alla imputazione di un'azione commessa da molti, può benissimo applicarsi alla soddisfazione che da molti debba farsi. Or come di una tale imputazione altrove (179, e segg.) luagamente s'è da noi favellato; così volentieri qui ci asteniamo dal riprodurre le cose stesse per non riuscire fastidiosi, e senz' alcun frutto.

589. Rischiarate a tal modo le idee di danno e di soddisfazione, siamo ora nel caso di poter definire l' uno e l' altra. E principiando dalla soddisfazione. (§ CCXI.) ella non è altro se non che la prestazione di tutto ciò, che la legge esige da colui, che recò ingiuria o danno ad un'altro. Or Grozio pronuncia la soddisfazione per quello importa abbracciare due cose, il risarcimento cioè de' danni, ed il pagamento della pena ¹. Imperciocchè ogni legge perfetta vuole due cose: prima che s'intennizzi l'altro nel danno cagionatogli col fatto proprio; seconda che pel disprezzo della legge il ledente soffra qualche pena, essendo per certo restato offeso il Legislatore per mancanza di rispetto non usatogli col non praticare la sua legge. Quindi colui che offese il suo simile nell'onore, nella fama, nel patrimonio, od in tutt'altre, non solo è obbligato a risarcire i danni pel fatto proprio; ma ancora si deve aspettare una pena a vista della viziosità dell'atto praticato.

E che debba rifare i danni è questa una obbligazione secondo natura; obbligazione che Aristotile ² la voleva derivata da un contratto involontario; Puffendorf ³ da che la legge,

¹ De jure bell. et pac. 2. 17. 22. et 120.

² Elic. e Nicom. 5. 2.

³ De jure nat. et gent. 3. 1. 2.

Non offendere in contrario *addiverrebbe* ben'inutile, ove il Legislatore non volesse il risarcimento del danno. Ma noi la vogliamo derivata con miglior fondamento dalla idea stessa della offesa; perchè non infelicitare il simile è il non usurpare i dritti dello stesso, è questo non lederlo. Chi dunque non soddisfa i danni non restituisce al simile i suoi dritti, e quindi la sua felicità; perciocchè pare che la obbligazione di risarcire i danni nasca dalla forza della lesione. Or così essendo come la legge di natura vuole non si disturbasse il simile nella sua felicità; così vuole ancora che disturbatolo si restituisse alla stessa; cioè si risarcissero i danni. Che debba poi il ledente subire una pena, ciò anche è fuori dubbio, e sarà discorso lungamente a suo luogo non essendo qui proprio il ragionarne. Intanto il risarcimento di danno e quello della pena non possono giammai scompagnarsi; dappoichè in ogni delitto avete sempre il simile ed il Legislatore lesi; il primo per la usurpazione de' suoi dritti, il secondo per la diminuzione dell'onore, che pure è un suo dritto. Dunque il simile pretendendo il suo vuole la indennizzazione de' danni; ed il Legislatore pretendendo il rapitogli onore, ed ossequio, vuole la pena per imparare il ribelle a non più insolentire sott'occhi suoi.

590. Se dunque la soddisfazione è risarcimento di danni, e la legge se vuol'esser perfetta deve precettarla (589), per què naturale il dimandare, se mai sia permesso dalla legge di natura, che l'offeso richiegga soddisfazione per l'ingiuria ricevuta? Non può mettersi in quistione, che ogni offesa, sia lesione, va congiunta con la obbligazione della soddisfazione, com'è chiaro per l'antecedente dimostrazione. Dunque essendo stato io offeso, chi fu causa della lesione à il dovere indispensabile di soddisfarmi ne' danni arrecatimi. Or ogni dovere suppone dritto per la correlazione de'termini (20); poichè dunque mi deve soddisfare chi mi offese, è a ragione il dritto di pretendere la stessa soddisfazione. Epperò tale soddisfazione è mestieri sia fatta nella uguaglianza naturale, ed in quei danni che à patito il nostro simile; cioè debb'essere tanta la soddisfazione, quanto fu il danno, e se questo fu

nella roba, nell'onore, nella stima, od in altre simili cose, quella nelle stessissime cose a buon dritto deve rendersi. Ma se il danno è stato in quelle cose, che troppo costerebbe all'uomo volerle rifare nell'altrettanto, e barbara si mostrerebbe la natura se la uguaglianza di soddisfazione pretendesse in simili casi, allora è giuocoforza la soddisfazione sia al più prossimo possibile uguale. Avrai tolto un'occhio, un'orecchio, un braccio al tuo simile? non devi per soddisfazione dargli un tuo occhio, un tuo orecchio, un tuo braccio; ma basterà che gli compensi tutti quei danni, che il simile abbia potuto soffrire, o soffrirà nel tempo avvenire per questa tua ingiusta operata lesione.

Or poichè quantunque sia ciò consentaneo alla giustissima legge di natura; pure non può negarsi che la ragione sdegnata è troppo cattivo giudice nella causa propria. Perciocchè è vantaggiosa cosa non pigliar mai la soddisfazione con le proprie mani; ma ripeterla sempre per mano di un'altro, il quale non essendo predominato dalle passioni, non potrà ledere quella giustizia, che vuoi serbare nella compensazione dei danni. Quindi se siamo nello stato civile, pigliamo sempre la soddisfazione de' danni per mano de' magistrati, i quali a tal' uopo sono stati costituiti dalla suprema Autorità per rendere a ciascuno il proprio dritto. Se poi siamo nello stato naturale, è bene eligere un' Arbitro dalle cui mani pigliamo la giusta soddisfazione a sola compensazione dei danni ricevuti. A tal modo ci mettiamo fuori pericolo di offendere quella naturale legge, cui è sommamente a cuore vendicare ogni dritto della umanità.

591. Passando ora alla definizione del danno (589) può commodamente dirsi: Il Danno è qualunque ingiuria che si reca ad un' altro. Dunque (§ CCXII.) il danno suppone sempre un fatto altrui, il quale va ad offendere i dritti del simile; quindi ove questo fatto ingiurioso manchi per necessità deve mancare l'obbligo della soddisfazione. Così i danni, che alcuno soffre per ventura non può imputarli che a sè stesso; dappoichè essendo allora l'ordine della provvidenza quello che a bene dell'uomo tali danni permette, niuno certo potrà im-

putarli a Dio , il quale è 'l padrone assoluto di dare , o di togliere il dato all' uomo , ch' è sua creatura. Or quando non possiamo imputare ad altri quello che soffriamo , è mestieri che noi stessi pazientemente soffrissimo tali danni : onde sapientemente fu detto da' Romani imparandolo dalla natura : « *Il padrone soffra il caso 1* ». Allorquando poi il fatto altrui ci reca ingiuria ne' nostri dritti , è questi obbligato a risarcirci in tutti quei danni , che ci avrà cagionato. Ma in che modo dovrà risarcirceli , ecco quanto brevemente in chiusura diremo.

La natura delle cose è tale , che dessa alterata per qualche danno , le cose lese o possono restituirsi nello stato in cui prima erano , od in tale stato non possono restituirsi. In ambedue i casi eccè i dettami della natura. Nel primo caso l' uomo è tenuto a restituirle nel primiero stato : frodasti , a mò di esempio , cento ducati al tuo simile ? altrettanti devi consegnargli di maniera che , per tale soddisfazione sei tenuto a spogliarti del proprio , ove li consumasti , per effettuare il necessario intennizzo. E qui notate che se il simile per esser privato del suo avere , e per ricuperare lo stesso ebbe a far delle spese , e quindi soffrì de' danni , è cosa giustissima che di questi danni sia risarcito ; dappolchè tali danni son frutto dell' altrui ingiustizia. Nel secondo caso poi l' uomo è tenuto a sborsare l' equivalente (590) secondo la stima degli uomini prudenti , i quali in tal caso non tengono ragione del proprio e vero prezzo ; ma piuttosto del prezzo di stima , il quale si tassa in ragione dell' affezione. Ma di ciò lungamente ne parla Puffendorf 2 , il quale a sufficienza illustra l' esposta dottrina con gli esempi di omicidio , di ferita , di mutilazione , di adulterio ; di strupo , e di altri delitti. Perlocchè ci risparmiamo di aggiungere di vantaggio , e diamo fine a quei doveri che chiamandosi assoluti riguardano la nulla offesa , che devesi prestare al proprio simile.

1 *Catum sentit dominus.*

2 *De jure nat. et gent. 3. 1. 7. seq.*

Einnuccio Vol. II.

CAPITOLO VII.

DE' DOVERI IMPERFETTI VERSO GLI ALTRI.

LEZIONE LI.

DOVERI DI UMANITÀ.

§ 392. *Ragione di trattazione — donde partono i doveri imperfetti di socialità — perchè debbonsi prestare — danno per oggetto la felicità — l'uomo deve prestare i doveri di umanità, onde risulta barbaro nella negazione di essi — maggiormente risulta questa barbarie vista la natura dell'uomo, e la consuetudine di prestare tali doveri — specialmente se l'uomo abbondasse di beni — i quali son soggetti a deperimento — due virtù da evitarsi nella prestazione de' doveri di umanità — se debbonsi prestare a' nemici nel caso che se ne avvolessero contra di noi, o de' nostri amici — si considera l'inimico nello stato naturale — nello stato civile — epilogo.*

392. Niuno prenda meraviglia, se di repente a' doveri perfetti assoluti sociali facciam seguire i doveri medesimi sociali ma imperfetti, quasi che senz' alcun fondamento dimezzassimo que' doveri che naturalmente sorgono dall' amore di giustizia (477), il quale due cose abbraccia; non offendere cioè chicchessia, e dare a ciascuno quello che gli spetta. Imperocchè (§ CCXIII.) base e fondamento di tutt' i doveri sociali è, come dicemmo (477), l' amore di amicizia, donde nasce quello sì di giustizia, che di umanità e di beneficenza; e come l' amore di giustizia abbraccia il non offendere alcuno, ciocchè forma i doveri perfetti sociali ed assoluti;

ed il rendere a ciascuno il suo, ciocchè forma i doveri perfetti sociali ed ipotetici: così poichè questa seconda sorta di doveri ebbe luogo posciachè s'introdussero il dominio, i contratti, i patti (481), essi non possono svilupparsi senza dire le cause che qua' loro effetti vogliono riconoscerli. Or poichè prima d'introdursi tali cose in mezzo agli uomini, gli uomini stessi sentivano nel proprio cuore la forza dell'amore di umanità e di beneficenza; perchè non potevano negare di essere uomini, abbenchè il simile non poteva pretenderli a quella fuggia che pretendeva l'amore di giustizia (478); ecco il perchè stimiamo opportunissimo a' doveri sociali perfetti assoluti di repente soggiungere i doveri sociali imperfetti (481), onde rompere ogni velo, che potesse annebbiare quella luce, la quale sbrilla nel cuore umano a vantaggio del proprio simile. Senza dunque dilungarci di vantaggio nel render conto del nostro modo di trattazione, senz'altro ci mettiamo sul cammino de' doveri sociali imperfetti.

593. Dessi per vero debbono muovere da un punto, donde senz'alcun' intoppo possano scaturire (§ CCCIV.), ed un tal punto di partenza è l'amore tanto di umanità, quanto di beneficenza (592), i quali son diretti a vantaggiare il simile, cui dobbiamo sincero amore (482). E poichè sappiamo, che il nostro simile non può costringerci all'adempimento di sì fatti doveri, stantechè in lui manca quel perfetto dritto che dice coazione (478); ciò non ostante più bello riluce l'amore quanto più spontaneo si offre: e più ama la propria felicità quegli, che più esatto osservator della legge naturale si mostra. S'egli il simile non può usarci forza nel disimpegno di tali doveri, è però ella la legge di natura quella, che ci ordina e con la umanità e con la beneficenza rispettare il proprio simile, come in appresso sarà abbondevolmente dimostrato. Adunque fondamento di tutt'i doveri sociali imperfetti è l'amore di umanità e di beneficenza, e per cui vanno essi distinti in doppia schiera, come di qui a poco si dirà.

594. Fu detto l'amore di Umanità esser quello, che noi prestiamo al simile senz'alcun nostro detrimento; e l'amore di Beneficenza esser quello, che noi prestiamo al simile con

qualche nostro discapito (164). Or poichè dobbiamo amare il nostro simile, e l'amore importa fargli del bene o che noi discapitiamo nelle nostre cose, o che non discapitiamo nelle stesse, attesa la occorrenza varia delle circostanze, in cui può rattrovarsi il simile, siamo tenuti a prestargli quando umanità, quando beneficenza. Donde rilevasi che l'amore di umanità e di beneficenza essendo il fondamento de'doveri imperfetti sociali (593), non senza ragione essi vanno classificati in doveri di Umanità, chiamati ancora doveri d'Innocente Utilità, ed in doveri di Beneficenza. I primi nascono come da lor fonte dall'amore di umanità; i second? dall'amore di beneficenza. Ambèdue poi queste specie di doveri, come facilmente si osserverà nel progresso degli stessi, son necessari a prestarsi, onde commoda e piacevole si rendesse la vita del nostro simile. Conciosiachè ove si attenda a'bisogni che non di rado s'incontrano come nella propria, così nell'altrui vita, di repente è dato scorgere che di molte cose abbisogna l'uomo, e di esse n'è privo a tal segno, che troppo pesante gli riuscirebbe la vita, se non trovasse modo di poterle soddisfare nell'abbondanza di colui, che vien costituito fuori tale necessità. Conosci la via mentre l'altro posto nel viaggio l'ignora? questi sarebbe infelice se avesse a restare in mezzo alla pubblica strada, ed a tè sarebbe superflua in tal caso la cognizione della via, che necessita al tuo simile.

595. Epperò essendo tale la natura de'doveri sociali imperfetti a poter procedere con ordine hanno bisogno di una regola, dalla quale governati potessero con rettitudine spingere l'uomo al complemento della sua eterna felicità (§ CCXV.) Ed una tal regola è stata già da noi sviluppata allorquando ponemmo il principio conoscitivo delle leggi morali naturali (156, e segg.); giacchè desiderando l'uomo di esser felice, deve desiderare quelle tutte cose, le quali sono adatte per mandurlo a tal bramata felicità. Quindi deve amare quello ch'è capace di metterlo in possesso della stessa felicità: e come non può esser felice senz'amare gli altri come sè stesso; così è egli tenuto a prestare un tale amore a' propri suoi simili.

Donde rilevasi che deve prestare agli altri quello stesso vorrebbe prestare a lui medesimo: cioè forma una regola generalissima di manoduzione nel disimpegno de' propri doveri sociali, siano perfetti, siano imperfetti; dappoichè quando l'uomo è giunto a tal grado di perfezione di non usurpare gli altrui dritti, di rispettare l'altrui proprietà, e di soccorrere le necessità del proprio simile, allora potrà a buon dritto chiamarsi osservante della legge di natura, e come tale può vantare dritto a quella felicità, che il Legislatore della natura pose per termine alla osservanza de' precetti naturali (24). Per la qual cosa non sarà adesso difficile rinvenire una regola pratica, all'ombra della quale potessero livellarsi tutt' i doveri imperfetti sociali, e dessa è per l'appunto la seguente: *Fa agli altri quello che desideri farsi a te stesso*: Lo sviluppo progressivo de' doveri tanto di umanità, quanto di beneficenza, e che formano il complesso de' doveri sociali imperfetti, farà a meraviglia vedere com' essi discendono dalla cennata regola di natura, la quale come non potrà ignorarsi dall'uomo, così l'uomo non potrà scansarsi dal soccorrere le altrui bisogna. Principiamo intanto da' doveri di umanità.

596. È principio indubitato in dritto di natura (595), che l'uomo deve fare agli altri tutto quello, che vorrebbe gli altri facessero a lui medesimo: or l'uomo per certo vorrebbe per sé stesso tutte quelle cose, che gli altri potrebbero fargli senza lor discapito. Dunque è tenuto ancora di fare agli altri quelle tutte cose, che può fare senz'alcun discapito; giacchè egli è tenuto ad amare il simile come sé stesso, riguardandolo come un'altro sé nel rispettivo individuo (482). Ma nel fare agli altri (§ CCXVI.) quel tutto, che niun detrimento gli arreca col prestarlo, consiste l'amore di Umanità (594): è chiaro dunque che l'uomo è tenuto a prestare a' suoi simili i doveri di umanità. Per la qual cosa a ragione son dichiarati inumanissimi dalla legge di natura tutti quelli, i quali, potendo, non ajutano il proprio simile con l'opera, e col consiglio: non s'impegnano a tutt' uomo di conservare le cose, le quali sono di pertinenza dell' istesso simile; giacchè qual discapito sente l'uomo in prestare tai cose? E non vor-

resti anche tu che l'altro in simil guisa ti soggiovasse, allorchè il bisogno è per stringerti alle spalle? Ebbene, fa tu pure lo stesso agli altri, e ti mostrerai umano.

In ugal guisa chiamate barbari quelli che avendo il comodo e la forza il retto sentiere non insegnano a colui, che usci di strada, o che l'acqua negano all'assetato, il fuoco all'assiderato, l'ombra allo sferzato dalla canigola, ed altrettali cose negano al proprio simile, mentre cel potrebbero prestare senz'alcun discapito, e senz'alcun' incommodo; o quand'anche vi fosse, e sì lieve questo disagio, che nelle viscere della carità niun peso produce stimandosi di niun conto per la sua leggerezza. Guardiamo l'uomo come uomo, e guardiamolo pure in noi stessi, e tosto avremo apparato il modo come ammolliare il nostro cuore a suo vantaggio. I bisogni altrui sieno nostri, ed i nostri ci facciano saper grado gli altrui. Giamaì alcuno è buon maestro se prima non imparò di essere buon discepolo; ed alla scuola della umanità non vi vorrà molto per addivenire gran maestro de'propri doveri.

597. Tanto più risulta contra natura questa inumanità verso il simile, che a prestargli i doveri di umanità (596) non vi vuole gran fatto proprio, ed è tanto vero quello che asseriamo che gli uomini stessi inorridiscono allorchè li veggono negare, ed il più delle volte avviene che pigliano le mosse contra quelli i quali incrudeliscono contra la propria specie. Anzi non è fuori natura il vedere, che gli umani Legislatori ànno sanzionato tali doveri, e gli uomini stessi ove la legge non intravenne, da sè stessi se la formano mediante l'uso e la consuetudine di tali doveri. Or tanto non si sarebbe avverato se mai fosse stato di enorme peso il disimpegnare l'innocente altrui utilità, a tal che il più delle volte passano in perfetti que'che doveri erano imperfetti, tanta è la facilità di prestare questa benignità a' propri simili, la quale niuno, o al più leggierrissimo incommodo arreca a chi la presta. Infatti era legge presso gli Ateniesi di maledire colui, che allo sviato non mostrava la via; per cui Difilo ebbe a dire: « Non sai forse ch'è pur esecrabile chi non mostra la strada dirit-

ta? 1 ». Presso i Romani ancora era legge, che ognuno poteva l'altro costringere ad esibire la cosa, mentre non era obbligato a ciò fare nè per patto, nè per delitto. Simiglianti leggi non mancano oggigiorno presso le più colte nazioni; sicchè ognuno ben vedrà quanto sia a cuore de' reggitori che gli uomini si mostrassero quali sono uomini, di cui la natura ripugna nella negativa di quelle cose, che vo'entieri possono prestare con semplicissimi atti. E per quello si appartiene alla consuetudine basta attendere agli usi della vita umana per restarne a pieno convinti. Così Ovidio ci mostra Giunone, cui essendo stato proibito usar dell'acqua, ella appella alla consuetudine mostrando in tal guisa il suo dritto acquistato sur di un tale elemento quanto necessario, altrettanto comune:

Perchè negate l'acqua, ch'è di uso comune 2?

L'istessa consuetudine vuol indicare Seneca quando al proposito dice: « *È cosa ingiusta il non porgere la mano a chi è caduto. Questo dritto è comune a tutto l'uman genere 3* »: ove chiamando tal dovere un dritto comune non può essere altro che la consuetudine introdotta per dritto delle genti. Per la qual cosa appare benissimo quanto falsa era la pietà de' Giudei, i quali sotto pretesto di non violare il sabato giungevano fino a negare l'ajuto a quegli, che sventuratamente cadeva nel fosso: onde meritamente furono ripresi dal Salvatore, il quale rinfacciando la lor crudeltà fece vedere che avevano più cuore per una bestia che per un'uomo; giacchè alla bestia che cade porgevano la mano senz'alcuno scrupolo del sabato.

598. L'estremo poi di una sì fatta inumanità è di coloro, i quali abbondando (§ CCXVII.) in qualche genere di cose

1 *An nescis, quod in execrationibus quoque sit, si quis rectam viam non ostenderit?*

2 *Quid prohibetis aquas? usus communis aquarum est.*

Metam. 6. v. 849.

3 *Iniquum est, collapsis manuum non perrigere. Communis hoc jus generis humani est. Controv. 1. 1.*

vivono neghittosi a far del bene alla umanità, e con le stesse non cercano di giovarla, mentre il dispensarla loro non porta discapito alcuno, o quand' anche il portasse non è sì grave che possa spingerli ad astenersi da questi buoni uffizi. Ma di grazia quando vorremmo far bene al proprio simile? quando forse il capriccio, o la simpatia ci spinge a mostrargli il nostro volto ridente? Se il bene di ordine universale da un tal principio si volesse far dipendere, bisognerebbe dare ben presto un' addio ad ogni rettitudine, ad ogni giustizia, ad ogni onestà. Poichè un tal bene dipende dalla Volontà dell' eterno Legislatore della natura, in allora dobbiamo soccorrere il nostro simile quando ci à dato i mezzi di sovvenzione, onde adempire questa sua santa Volontà. Or quando meglio ci si manifesta una tal Volontà a vantaggio dell' indigente se non quando ci fa abbondare ne' mezzi della vita? Dunque il Legislatore della natura ci fa del bene onde noi facessimo anche bene agli altri, i quali ne possono mancare. Siamo persuasi che tutto quello abbiamo non è nostro, ma è proprietà di Lui; conseguentemente dobbiamo essere buoni economi de' suoi doni, e come vorremmo che gli altri tali si mostrassero verso di noi, non tardiamo ad esser pure tali verso gli altri. Pessimo errore che fondasi nella maggiore barbarie è quello, che abbondando di beni, li conserviamo a noi stessi non muovendoci affatto ai clamori, ed alle affezioni del nostro simile. Ed ecco il precetto di carità, o vogliam dire della limosina sanzionato dalla legge di natura: contro cui che avranno a rispondere tutti quei ricconi, i quali non s'impegnano a torre dal collo del simile il ferreo giogo dell'affizione che il consuma? Non adducano più pretesti per isfuggire la verace taccia di avari, e quel ch' è peggio di barbari; giacchè non possono far ammutire quella voce parlante di natura, ch' echeggia nel loro cuore.

599. Ma vi son pure di quelli, che abbondando in qualche genere di cose, soggetto a deperimento, anzichè versarle in seno della umanità si contentano piuttosto di farle corrompere, bruciarle, gettarle nel mare, sotterrarle per modo che, come niun vantaggio arrecano agli altri, così pure a loro stessi;

ed è questa una barbarie di ogni altra maggiore. Imperciocchè se avesse a spenderci qualche cosa per contentare il simile, avrebbe pure di che alimentare l'ingorda sua avarizia: ma deve buttare quello che à, perchè non può conservarlo; e qual crudeltà non è mai questa di negarlo agli altri, che alla fin fine dalla provvidenza sono affidati a' suoi beni, al suo soprabbondante, a quello che invece di essere pascolo de' vermi, può servire di alimento al più nobile degli esseri, cioè all'uomo? Diceva infatti Orazio se ad un Calabrese si presentasse un forastiere, che gran fatto opererebbe se lo facesse saltellare di pere, di cui abbonda a meraviglia? Egli ne à tanta quantità, che il più delle volte deve darle pascolo dei porci per non poterle conservare: sarebbe dunque uno stolto ed un crudele se venisse a negarcele:

*Ricco me già non festi in quella guisa
 Che il Calabro sforzar l'ospite suole,
 Di sue pere a mangiar. Mangiane in grazia.
 Già ne presi abbastanza. Or a tuo senno
 Prendine ancor. Molto cortese. Ai putti
 Paraine non discaro un regaluccio.
 Io gradisco il tuo don, nè più nè meno
 Che se ne andassi carico. Fu pure
 A tuo piacer. Di questo che rifiuti,
 Gran corpacciata oggi ne lascia a' porci.
 Largheggiator il prodigo e lo stolto
 È in ciò che sprezza ed odia 1.*

Eppure il cuor dell'uomo, cosa incredibile se l'esperienza non ce ne assicurasse! sa giungere a tanta inumanità da non

1 *Quo more piris vesci Calaber jubat hospes.
 Tu me fecisti locupletem. Vescere sodes.
 Iam satis est. At tu quantumvis tolle. Benigno.
 Non inuisa ferres pueris manuscula parvis.
 Tam sensor dono, quam si dimittor onustus.
 Ut libet: haec porcis hodie comedenda relinques.
 Prodigus, et stultus donat, quae spernit, et odit.*

Ep. 1. 7. v. 14.

volere in alcuna guisa riguardare il proprio simile! Ma che dunque? La stessa sua crudeltà sarà il suo proprio carnefice statuito da quella natura stessa, la quale scioperatamente si mira vilipesa.

600. E qui un doppio vizio contro natura c'è dato perseguire in quelli, che se non vogliono in loro stessi assopire i sentimenti veraci della natura, vogliono però la natura stessa obbligarsi col diffondere i loro beni. Il primo è di quelli, che non stendono la mano se pria non vengono richiesti. Il secondo è di quelli che non fanno del bene se non rendansi a loro stessi obbligato il proprio simile. Or contra i primi va ben detto la natura non esser cieca quasi che abbisognasse piccioccare pel suo sovvenimento, ma larga nel fine larghissima ne' mezzi vuol tutt' i suoi figli fedeli imitatori delle sue operazioni. La esistenza, la vita, i doni naturali furono a noi concessi senza piccioccare; ma li conoscemmo dopo che li avevamo già ricevuto. Ed i clamori del simile la Dio mercè li sentiamo, le affezioni le vediamo, le angustie le tocchiamo, direi, con mani. Qual motivo adunque abbiamo di non prestarci se non richiesti? Sarà appunto per rimanerci obbligato il nostro simile, il quale vedendo l'effetto delle sue suppliche ci si professa osequioso? Or contra questi secondi è bene dire che non solo sono iniqui quelli che potendo non fanno del bene al simile; ma ancora quelli che cel fanno con la mira di riscuotere dall'istesso simile applausi, obbligazione, rispetto. Tutto quello che avete gratuitamente lo riceveste dalla natura, e quindi gratuitamente dovete donarlo. Tutto quello che avete è della natura; dunque tutto alla natura deve rifondersi. Non sono le nostre azioni quelle che possono produrre il bene, si fu la natura, o vogliam dire, il Legislatore della natura quegli che ci donò la umanità, ed i mezzi per mostrare questi sentimenti di umanità. Per la qual cosa non dobbiamo millantare le nostre cose, nè a noi riferire tutto il bene che facciamo al simile; sibbensì la obbligazione, la gloria, l'onore, il ringraziamento è tenuto al simile a prestarlo al Legislatore della natura. Onde diceva Terenzio: « *In nium modo atimò eser dovere di un' uomo libero, allorquando que-*

sti niente merita, dimandare di esserne ringraziato 1 ». Che se tali verità non fossero annuvolate dalla malizia dell' uomo, certamente non vi sarebbe nel fare il bene nè tanta sostentatezza, nè tanta esigenza. Eran quest' i doveri imperfetti di umanità: ma vediamo ora a chi debbansi giustamente prestare.

601. E dapprima non può muoversi quistione alcuna, che i doveri di umanità debbonsi prestare a tutti quelli, che ne àno del bisogno; perchè il simile dobbiamo amarlo come noi stessi (482). Or tutta la quistione può muoversi nel vedere se tali doveri d' innocente utilità siamo obbligati a prestarli ancora a' nostri nemici nel caso, che avessero a servirsiene contra di noi, o dei nostri amici (§ CCXVIII.). A risolvere una tal quistione interessantissima in dritto di natura, e che in appresso ci servirà di lume pel conoscimento di molte verità, che son proprie di dritto delle nazioni, ci fa mestieri risalire alle cause delle cose per non errare nelle conseguenze, che vogliansi della massima importanza pel conseguimento della eterna felicità. E per vero noi amiamo l' altro uomo perchè l' istesso amore vogliamo per noi, ed è fuori dubbio che siamo tenuti ad amarlo ugualmente che noi, ma giammai più di noi (482). Or nella mentovata ipotesi finchè l' inimico non è per abusarsi dei nostri doveri di umanità contra noi, od i nostri amici, come uomo dev' esser da noi amato; e perciò deve riscuotere i doveri di umanità. Imperciocchè la inimicizia non è tale che togliesse al nemico l' essere di uomo; e quindi l' inimico non cessa di essere uomo: a qual titolo merita ogni umanità, per cui bisogna aver compassione, diceva Aristotile: « *Non de' costumi, ma dell' uomo, o se non dell' uomo, almeno della umanità* »: ciocchè sarà diffusamente discusso nella veggente lezione. Ma quando egli l' inimico a nostro danno, o a danno de' nostri amici è per malamente

1 *Nontiquam officium liberi esse hominis puto, quum is nihil promereat, postulare id gratias adponi sibi.* Andr. 2. 1. v. 31.

2 *Non mores, sed hominem, vel si non hominem, at saltem humanitatem.* Apud Diogen. Laert. 3. 21.

servirsi de'nostri favori, niuna legge potrà proibire la nostra austerità contra di essi. Avvegnacchè far bene a chi il bene sa convertire in male contra del benefattore è un' invertire l'ordine della natura; perchè si verrebbe ad amare l'altro uomo più di sè stesso, anzi a danno di sè stesso, cioèchè è proibito (482). Infatti l'uomo desidera il bene per sè senza discapito per l'altro, e se dovesse amare il nemico con suo discapito, vorrebbe per l'inimico più di quello vuole per sè stesso, e ciò sarebbe una manifesta ingiustizia, cui non può non ripugnare la legge di natura. Adunque assolutamente parlando non siamo tenuti a prestare i doveri di umanità agli inimici quando di essi avessero da abusare contra noi, oppure contra i nostri amici.

602. Epperò quantunque ciò fosse vero in astratto considerando la cosa; pure riguardandosi lo stato, in cui possa ritrovarsi l'inimico per la diversità delle circostanze, da cui possiamo esser garantiti contra il furor nemico, non è sproporzionata alla regola generale (601) la eccezione, che c'è mestieri produrre per non deviare da quella rettitudine di operazioni tanto raccomandateci dalla legge di natura. Ed infatti l'uomo può riguardarsi nello stato di natura, dove mancano magistrati per reprimere l'altrui audacia; e può riguardarsi nello stato civile, dove vi sono magistrati, i quali hanno tutta la forza di mettere al dovere i ribelli. Or l'inimico considerato nello stato naturale non merita i doveri di umanità, giusta l'esposto (601); perchè non dobbiamo dare le armi in mano di colui, che con le stesse vuol ferirci. Così nello stato di guerra, in cui gli uomini si costituiscono nello stato naturale, come sarà detto a suo tempo, stando l'animo ostile negli avversari, giustamente lor si proibisce l'uso delle acque, oppur le stesse si corrompono a fine di non farcene usare, onde privati di questo necessario elemento facilmente si potessero arrendere; mentre lasciandocelo libero vie più potrebbero nuocere. Ma usciti dallo stato di ostilità, come allorquando son debellati, oppure non possono nuocere dappiù, come se son fatti prigionieri, o sono malati, od altro simile, è doveroso lor prestare gli uffizi di umanità; perchè

non lasciano di essere uomini tuttocchè nemici (601). Nello stato di natura non si manifesta la crudeltà contra i nemici fintantochè questi possono nuocere con quelle stesse cose, che potrebbero essere di esclusivo lor vantaggio. La natura vuol'esser giusta, e giammai fuggiusta nelle sue ordinazioni.

603. Ma allorquando l'inimico vien considerato nello stato civile merita i doveri di umanità, cui a prestarli siamo tenuti. Imperocchè potrà nuocerci con tali mezzi; ma abbiamo abbondevoli armi per farlo desistere dalla sua iniquità facendo ricorso a' magistrati, cui incumbe il sacro dovere di mantenere l'ordine pubblico, frenare i malevoli, garentire gli uomini dabbene. Perlocchè in tale stato non c'è lecito astenerci dal far bene per l'altrui malizia, la quale può benissimo debellarsi per l'altrui forza. L'uomo, la umanità, e non la inimicizia abbiamo presente in tale stato, giusta i sensi di Aristotile sopra cennato (601); conseguentemente dobbiamo ricordarci che all'uomo si deve amore, abbenchè di un tale amore ne fosse immeritevole; giacchè è il fine cui tendiamo quello che ci spinge a ben'oprire, non già le qualità individuali della persona. Perlocchè malamente agirono gli Ateniesi secondo che dice Plutarco ¹, e si mostrarono sommamente barbari, allorquando odiarono gli accusatori di Socrate a tal segno, che loro proibirono di accendere il fuoco, se interrogavano non li rispondevano, pel bagno non facevano uso di quell'acqua, di cui essi si erano serviti: onde in breve li ridussero a tal disperazione, che si diedero la morte con le stesse proprie mani. Non può l'inimico in quanto ch'è uomo esser privato di que'dritti, che la natura larga dispensiera di favori fece dono a ciascun'uomo; e se non si secondano non si potrà cancellare l'infame epigrafe di barbari, di crudeli, di disumani.

604. Riepiloghiamo adesso i doveri di umanità, prima parte de' doveri imperfetti sociali. L'uomo deve all'altro uomo amore simiglievolmente lo desidera per sè stesso a tal guisa, che tutte quelle cose vuole per sè onde agiata fosse la sua

¹ De invid. et od. p. 538.

vita, deve anche volerle per gli altri sieno amici, sieno nemici, sieno indifferenti, onde agiata fosse pure la lor vita. Che se occorra l' inimico abusasse a danno del donante de' benefici ricevuti, nello stato di natura ci dobbiamo astenere a fargli del bene finchè duri la ostilità; nello stato civile poi non dobbiamo curare il suo cattivo animo: che anzi dobbiamo far di tutto per non rompere quel vincolo di amore, che il Legislatore della natura pose in mezzo agli uomini per rendere maggiormente piacevole la vita, e per darci un maggior sprone di tendenza al proprio fine. E poichè un tale amore pe' nemici soprattutto c' interessa, onde togliere dalle umane società quella ruggine che insensibilmente le consuma, stimiamo nostro dovere formarne una dimostrazione di proposito, ch' eseguiamo nella prossima lezione.

LEZIONE LII.

DILEZIONE DEGL' INIMICI.

§ 605. *Odiare l'inimico è contro natura — la legge di natura vuole, che si amasse: prima ragione — seconda ragione — terza ragione — quarta ragione — all' inimico non devesi uno speciale amore — si precisano i doveri dovuti all'inimico — in qual circostanza gli dobbiamo segni particolari di amore — nello stato civile dobbiamo amare l'inimico malgrado abusasse de' nostri benefizii a danno nostro: prima ragione — seconda ragione — in che modo debbansi prestare i doveri di umanità — caso di collisione nella scarsezza dei mezzi, che ci fa trasandare l'inimico.*

605. Un veleno mortifero serpeggia continuamente tra la gran famiglia dell' uomo, e cerca fissarsi nell' uman cuore a danno de' propri fratelli, è questo l' odio de' nemici, non che la vendetta che di essi vorrebbero prendere fino alle volte di schiantarli dalla terra. Indegno, indegnissimo livore per un uomo di onore, e che ben considera i suoi doveri secondo ragione, lontano dal furore delle brutali passioni. Se l' odio avesse tanta forza da distruggere le inimicizie, e la vendetta purgasse le offese, pure non vorrebbero fare tanta opposizione, quanta è necessaria a farsi: ma alla fin fine l' uomo che avversa il proprio fratello per ricevute malvagità non altro otterrà che rimorsi, crepacuori, pentimenti. Ecco tutto il frutto di un' operare all' ontutto opposto al buon senso, alla ragione, allo spirito giustissimo della legge naturale, la quale suggellò pure ne' suoi arcani:

*Soffro pena assai funesta
Un malvagio, a cui non resta
Altro frutto, che il rossore
Dalla sua malvagità 1.*

(1) Metas. Trionf. di Clelia sc. 13. att. 2.

Conseguentemente se la natura sa ben pigliare le giuste vendette di questi sciagurati, tanto può bastarci senza lordare le nostre mani in inutili vendette, ed in isfoghi, i quali non altro fine possono avere, che farci arrossire quei malvagi innanzi al Legislatore della natura. A persuadere intanto una tal verità tanto consentanea alla legge di natura, eppur tanto contraddetta dagli uomini, ci vediamo nell'obbligo di dimostrare, che i nemici debbonsi sempre amare abbenchè contra noi rivolgessero il nostro amore. Eccone però un teorema.

PROPOSIZIONE

PER LEGGE DI NATURA DEVESI AMARE L'INIMICO, MALGRADO NELLO STATO CIVILE ABUSASSE DE' NOSTRI BENEFICÌ A NOSTRO DANNO.

606. Siccome lo statuito teorema abbraccia due parti, di cui la seconda è eccezione della prima (602); perciò è forza distinguere le dimostrazioni a scanso di ogni equivoco, che potesse aver luogo. Cominciamo dalla prima.

Dim. Chi è l'inimico? È una persona che odia la nostra felicità; se dunque è persona, egli l'inimico è un'uomo da noi non differente. Più, allorquando prestiamo agli altri i doveri di umanità, e quindi li amiamo, in vista di che li amiamo? Appunto perchè in essi v'è la identità della nostra natura, e giammai prestiamo siffatti doveri in vista de' loro meriti. Dunque se l'inimico è a noi identico nella natura, è questa identità di natura quella che ci spinge a far loro del bene. Ciò supposto, non possiamo uscire dal dovere di natura verso i nostri nemici, cioè dobbiamo amarli (§ CCXIX.). Infatti tutti gli uomini per natura sono eguali nel senso che hanno l'istessa identica natura (476); or l'uguaglianza di natura seco porta uguaglianza di doveri; dunque all'inimico que' doveri si debbono; che sono propri e connati a tutto il resto della umanità. L'uomo deve all'altro uomo amore a quella guisa che vuol essere amato per sè stesso (482): l'amore non vuol essere ozioso, ma vuol prodursi nelle opere; perchè « *Amare importa beneficare* »¹: tra le produzioni di amore

¹ *Amare benefacere est.*

vogliono essere annoverati i doveri di umanità; dunque l'inimico dividendo con noi l'amore, perchè con noi divide la uguaglianza della natura, deve aspettarsi da noi i doveri di umanità. Per la qual cosa non dobbiamo negare al nostro inimico per l'amore che gli dobbiamo tutte quelle cose, di cui noi abbondiamo, e che possiamo prestargli senza nostro discapito, o deterioramento. Dobbiamo quindi amarlo, che vale beneficiarlo; dappoichè la inimicizia è cosa accidentale, che affatto affatto lede la natura dell'oggetto, cui solo è di retto l'amore precettato dalla natura. Ond'è che Socrate, come ci attesta Temistio, condannava sempre quella sentenza, con cui volgarmente dicevasi: « *Doversi far bene agli amici, e male agl'inimici* ¹ ». Ed a tal proposito son troppo preziose le parole di Gerocle, che non meritano di esser passate sotto silenzio, con cui si dice: « *D'onde succede ancora che si dica con ragione, che l'uomo dabbene non odia alcuno, e che non esiste che il buono e l'amico. Imperciocchè quando egli ama l'uomo dabbene, non crede esser nemico colui ch'è malvagio. Se poi cerca di far società con l'uomo virtuoso, fra tutti ama colui ch'è dabbene, e nelle leggi dell'amicizia imita lo stesso Dio, il quale non odia alcuno, ma con particolarità abbraccia ed ama colui, ch'è buono* ² ». Niente di più consentaneo alla ragione poteva dirsi!

607. Ma portando innanzi le nostre riflessioni c'è dato di vantaggio osservare il bene, che provviene all'uomo amando il suo inimico. Conciosiachè è legge di natura che l'uomo per quanto è in sè deve procurare la sua propria felicità (157), tal'essendo il fine, cui il Creatore l'ha diretto. Or questa felicità l'ottiene in maggior modo col beneficiare l'inimi-

¹ *Amici bene faciendum, male inimici.* Orat. ad Valent. de bello victis.

² *Unde fit etiam, ut recte dicatur, virum bonum odisse neminem, solumque bonum et amicum existere. Quum enim bonum diligit, non eum, qui malus sit, putat inimicum. Sin autem virtute praeditum quaerit ad societatem, ex omnibus eum diligit, qui probus sit, atque in amicitiae legibus Deum ipsum imitatur, qui nullum quidem solet odisse, sed eum potissimum qui bonus est, amplecti et diligere.* In aur. Pythag. carm. pag. 69.

co. Per vero dire non amando l'uomo l'inimico, ma invece rendendogli odio per odio, male per male, in allora due sconci oppositissimi alla propria felicità verrebbe ad operare: il primo darebbe opera a maggiormente accendere quel fuoco, che già brucia nel cuore dell'inimico: il secondo metterebbe tutta quella causa, ch'è capace a distruggere quella pace, che pur troppo c'è necessaria pel disimpegno de' propri doveri. Ora pel primo si offenderebbe la legge di natura col volere il male altrui morale, e quindi egualmente si verrebbe ad imputare a sé stesso il male morale: col secondo pare si offenderebbe la legge di natura mettendo un forte obice alla esecuzione della stessa. Dunque non amando il proprio inimico si verrebbe ad impedire la propria felicità. Ma il Legislatore della natura vuole che l'uomo conseguisse la propria felicità; dunque vuole che amassimo il nemico. Ecco espressa la legge di natura, nella cui esecuzione veggono gli uomini a rivestirsi della stessa natura dell'Eterno Legislatore, il quale obbliando le offese che del continuo riceve dalle sue creature ama tutti, fa bene a tutti egualmente: onde le sacre pagine non mai contrariando la retta ragione cel mettono innanzi qual luminosissimo esempio da doversi seguire; giacchè è Egli colui, « *Il quale fa nascere il sole suo sopra i buoni ed i malvagi, e fa scendere la pioggia sopra i giusti e gl' ingiusti* ».

608. O'treacchè la speranza di far rientrare l'inimico nel suo dovere, e meglio pensare al riacquisto dello smarrito cammino alla felicità ci deve muovere a fargli del bene. Imperocchè è cosa nota in natura che la freddezza non stringe liga col calore; ma quelle sostanze si uniscono che tra loro sono omogenee essendochè non vi regna tra loro ripulsione che cercasse allontanarle. Togli la ripulsione degli animi nell'ordine morale, ed avrai l'avvicinamento degli animi stessi; una forza che vuol calcare altra forza presto o tardi l'un l'altra dovrà distruggere senz'alcun risultato; e se urti di

¹ *Qui solem suum oriri facit super bonos et malos, et pluit super justos et iniustos. Matth. 5. 45.*

troppo il tuo nemico l'avrai perduto, e non guadagnato alle tue brame. Per le quali cose essendo fatto l'animo umano pel bello e pel buono non tarderà di arrendersi al bello ed al buono. Or qual cosa più bella dimenticarsi le ingiurie, deporre lo sdegno, opporsi a' sentimenti rebelli delle passioni? Qual cosa più buona pagare con gratitudine la ingratitude, con bene il male, co' doveri insomma di umanità l'insano procedere dell'inimico? Avremo di necessità tanta forza questi buoni uffizi sull'animo del nemico, che questi si dovrà arrendere, dovrà stringere amicizia con noi, dovrà infine deporre ogni ostile animo contra di noi. In tal caso avremo guadagnato il gran bene dell'amicizia, ed insieme avremo restituito l'inimico alla morale rettitudine, la quale non è nè il minore, nè l'ultimo bene, che deve l'uomo agguarare. La storia dell'uomo a chiare note ci mostra, che giammai gli animi si avvicinarono in forza delle reciproche offese che servono a più suggellare le ostilità; oppure in forza di quella freddezza, che serve più ad inasprire gli animi che a spansirli; sibbene gli animi si son sempre avvicinati in forza de' buoni uffizi, de' complimenti, delle gentilezze. Così Davide non distrugge Nabal per le buone parole della moglie di costui; Faraone risparmia gli Ebrei perchè addolcito dai complimenti di Mosè; e così via discorrete di mille altri esempi di ostinate inimicizie. Togliete dal vostro animo ogni rustichezza, ogni ombra, ogni rancore, ed avrete viato il vostro nemico, il quale nel sentire il peso della umanità vostra, che gli versate in seno senz'alcuna riserva, di repente avrà a collegarsi con voi, e rinuncierà ad ogni pravo affetto, che in contrario vi nutrive.

600. Finalmente il nemico ove con occhio schietto e sereno voglia riguardarsi egli anzichè addossarsi il nostro odio, merita tutto il nostro amore. Chi è mai alla fin fine un nemico? È un' uomo che giudica di noi allo scoperto, senza velo, senza lusinga: è colui che fuori mistero e patentemente mostra i nostri difetti, per cui ci porge il dextro di poterene correggere. Dunque l'inimico a vero considerarlo è un vero amico. Non dite voi all'amico doversi pretere i doveri di

umanità ; e quindi non dite che l' amico devei amare? Dunque l'inimico anche non volendo facendosi le parti di un vero amico ; per questo riguardo dev' essere da noi amato. Togliamo il velo alle nostre passioni e vediamo subito che cosa esse sono, e presto ancora vediamo che cosa sono gli altri, contro cui alteriamo la nostra natura, si di leggieri neghiamo loro quei doveri, che la natura c' impone largheggiare. L' inimico nel suo animo estile à delle doglianze con noi, le quali possono aver del fondamento, e di questo possono esser prive. Nel primo caso è mestieri che noi ci ravvedessimo, e quella ragione gli rendessimo che reclama alla giustizia. Nel secondo caso sarà un mantoso, un' accensione di fantasia, un' ingrossamento di sangue, ed è mestieri che con l'amore si mitigassero sì fatte malattie. Adunque comunque vada la faccenda è sempre un bene che l' inimico ci presenta, onde abbiamo sempre motivo a fargli del bene.

610. Quando però diciamo, che all' inimico per legge di natura siamo tenuti a far del bene ; cioè amarlo col prestar- gli' i doveri d' innocente utilità, non intendiamo, che a lui siamo tenuti prestargli doveri particolari che manifestano uno speciale nostro amore verso lui ; sibbene doveri generali che gli manifestano quell' amore, che comunemente siamo tenuto prestare all' uomo in quanto è uomo. Imperciocchè dobbiamo amare il nostro simile a motivo di togli il pesante che potrebbe nascere nella sua vita, e niente d' più ; il soverchio è nostro benepiacito a cui la natura non ci obbliga ; perchè non ci precetta amare il simile più di noi, nè ugualmente come noi, ma soltanto a somiglianza di noi (482). Perciocchè a soddisfare il precetto di amore a prò dell' inimico avremo a sufficienza provveduto al nostro dovere, se gli prestiamo quelle gentilezze, che gli uomini son soliti vicendevolmente prestarsi a render commoda e piacevole la loro vita. Quali gentilezze se non gli prestassimo, dice S. Tommaso 1 gli verremmo a mostrare un genio di vendetta, ed un' animo ingiusto contra la sua natura : ciocchè pel dimostrato è espes-

samente proibito dalla legge di natura. Importa al nostro dovere amare l'inimico; ma amarlo in questo è uomo; ma amarlo fino a non rendergli pesante la vita; ma amarlo fino a fargli sentire il peso del nostro amore.

641. Dando senz'alcun dubbio rilevasi, che all'inimico dobbiamo prestare tutti quegli ajuti, e quelle largizioni, che prestiamo, o siam soliti prestare a tutti gli altri che non sono nostri nemici. Quindi dobbiamo rispondergli quando c'interroga; fargli della limosina; istruirlo se lo ricerca; non allontanarlo dalla compagnia, in cui ci troviamo; somministrargli le cose in cui abbondiamo; salutarlo ove ci fosse tra gli altri questo costumevole uso; ed altre cose di simil fatta, che i bisogni della vita, e l'uso degli uomini dabbene in maniera squisita ci ammaestreranno. Son questi doveri comuni di umanità, che non si possono negare al proprio simile senza negargli in pari tempo quell'amore, che a lui dobbiamo; e se da essi volessimo astenerci, non potremmo però andare esenti da quella taccia di barbari e crudeli, che la natura pone in fronte a tutti gli uomini immemori del proprio simile. Se non che la carità precetta, che volentieri rimettesimo ogni ingiuria al nostro nemico, e tosto dimenticassimo tutte quelle offese ci abbia potuto arrecare: quindi siamo tenuti a reprimere tutt' i moti di collera, tutt' i sentimenti di vendetta, tutte le irascibilità che ci potessero insorgere contra di lui. Anzi è nostro dovere cercare i mezzi di ravvicinarci al nemico, e rompere con lui quel gelo che ci separa, formando a tal modo una sol società atta a mantenere il vincolo della pace, la quale è necessaria pel disimpegno de' nostri doveri.

642. Epperò se il nostro nemico si ritrovasse in tale circostanza, che abbisognasse di ogni particolari del nostro amore, siamo tenuti in egual guisa a prestarceli. Nè in tal caso è un' amare il nostro nemico più di noi stessi, ma è un' amarlo come noi stessi; perchè se noi ci trovassimo nelle stesse necessità certamente vorremmo per noi stessi queste finezze di amore. Or quello che vuoi per te, ci dice la legge di natura, devi anche volerlo per gli altri (173); l'è dunque

giusto che l'inimico posto in circostanze critiche ricevesse quello stesso che per noi vorremmo, e che agli altri non negheremmo. Quindi nella necessità ci conviene alloggiare l'inimico, avvicendargli familiarità, insieme camminare, pernottare, cenare, ed altre cose che l'imperiosa circostanza può rendere necessarie al nemico fatto preda del bisogno. Conciòsiachè la legge di natura vuole gli uomini che sieno amorosi, e benintenzionati del bene altrui, non già uomini zotici, misantropi, e senza viscere di pietà pe' bisogni de' simili. Sei tenuto a far bene all'inimico per rendergli grata la vita, ed una tale obbligazione ti accompagnerà sempre che il simile, anche tuo nemico, avrà bisogno de' tuoi favori. Per la qual cosa sono riprensibili coloro, che negano siffatti doveri a' loro nemici sotto la finta scusa, che ad essi non sono obbligati. Egli non sono men crudeli di quelli che negano all'inimico le comuni finezze di umanità (611); giacchè l'uomo deve sempre esser soccorso dall'altro allorchando il bisogno, o la necessità l'investe in guisa, che non vi può soddisfare senza cedere alla stessa. A tal modo avremo soddisfatto la prima parte della nostra statuita proposizione; passiamo ora alla dimostrazione della seconda.

615. Dim. Le basi di una ben'ordinata società sono amore e giustizia, come chiaramente apparirà in appresso, a talchè son'essi quei due forti vincoli che sciolti, è disciolta ogni società. Dunque negli esseri socievoli per quanto è in essi vi dovrà essere sempre una costante tendenza all'amore ed alla giustizia. Or date per poco che l'offeso volesse vendicarsi del suo offensore negandogli i doveri di umanità a vista del suo cattivo procedere, dove più regnerebbe l'amore e la giustizia? Non vi sarebbe amore; perchè questo è la concordia delle volontà, ed ove alberga non si ristà ne' stretti limiti del cuore, ma tosto vuole apparire all'esterno, e diffondersi nelle opere. Non vi sarebbe giustizia; perchè la vendetta nello stato sociale lede l'autorità de' supremi magistrati, cui soli è dato inquirere su' i delitti, e pigliare le giuste misure di rigore. Più, questa stessa giustizia mancherebbe sotto la visiera della vendetta, perchè non riduconsi le cose allo stato primiero;

sibbene le discordie si aumenterebbero, e di un male se ne farebbero mille. Infatti lasciati in loro balia l'offeso e l'offensore, questi si farebbero il peggio che possono, e chi nel conflitto avrebbe la peggio sarebbe tosto pantellato dal livore de'suoi: al contrario quelli che appartengono al vincitore per sostenere l'onore della vittoria non avrebbero alcuna difficoltà di mettersi al cimento per lui. In tal caso ne risulterebbe una battaglia aperta, la quale non avrebbe fine se non con la totale estinzione de' combattenti. Ciò posto la società potrebbe pigliare sussistenza dalla ruina delle sue membra, oppure dalla ingiustizia delle stesse? Se dunque vuoi la società, deve volersi l'amore a' nemici: ma la società non può non volersi; perchè come sarà detto a suo luogo l'Autore della natura ha creato l'uomo socievole; dunque nello stato civile dobbiamo amare il nemico; e quindi a lui prestare i doveri di umanità non ostante che degli stessi venisse ad abusarsi contra di noi; doppiochè alla società conviene frenare il delitto.

614. A maggior conferma del fin qui mostrato amore dovuto a' nemici è necessario soggiungere, che la proposta distinzione di stato naturale e di stato civile (602) è luogo soltanto per rapporto all'esterne manifestazioni dell'amore; giacchè per rapporto all'interno la stessa ragione che milita per lo stato civile, del pari milita per lo stato naturale. E per convincerocene fa d'uopo rammentare che il principio di amore dovuto al nemico poggia su la identità di natura, la quale non cambia, nè può cambiare per qualità accidentali, quali sono appunto quelle di uno stato sia naturale, sia civile. Se dunque l'istesso è l'uomo in ambedue gli stati, sia pur nemico, deve serbare gli stessi dritti e gli stessi doveri. Lo stato di inimicizia non fa altro che produrre una collisione di dritti, la quale mi dà solo il potere di usare di tutti quei mezzi, mercò cui potessi venire rientegrato dal nemico nella lesione prodottami sia nella stima, sia nell'onore, sia in tutto quello che volete essendo secondo ragione. Ma questo potere su l'uso de' mezzi non distrugge, nè può distruggere in me il dovere di amare l'inimico, e quindi di rinunciare alla vendetta, di non odiarlo, di non far tutto quello in somma che

lede intrinsecamente la umanità. Imperocchè l'inimico in quanto ch'è uomo à sempre il dritto verso di me a quelle cose tutte, che non possono scompagnarsi dalla natura umana; in conseguenza esiste sempre in me il dovere di soddisfare ad un tal dritto dell'inimico. Potrò io nello stato naturale negare al nemico i segni esterni dell'amore, e quindi i doveri di umanità, volendosene l'inimico abusare contro di me (602); ma giammai mi sarà lecito odiarlo, o per lui internamente nutrir vendetta. Sicchè vedrà ognuno la dilazione dell'inimico essere assolutamente preceitata dalla legge di natura senza poter produrre scampo di sort' alcuna; ond'è che chiunque vuole il male di chi gli à fatto male mostra sentimenti contrari alla natura dell'uomo, e scioperatamente si vuol rendere superiore alla stessa natura, mentre si crede autorizzato a trasgredire il proprio dovere sol perchè l'inimico trasgredisce il suo.

615. A conchiudere intanto la nobile trattazione de' doveri di umanità sol ci resta a dir qual cosa sul modo con cui tai doveri debbano prestarsi. Imperocchè (§ CCXX.) non son tali che alla rinfusa debbano versarsi in seno della umanità, ma con giudizio e prudenza son da dispensarsi; sendochè emergono da un'amore iagegnoso, e non già capriccioso. Quindi la dispensa di tali doveri vuol'esser condita di quella sapienza, di cui è proprio immetterci in quella felicità, cui agogniamo, come altrove dicemmo (24). Perlocchè all'ombra di questa sapienza ci fa mestieri discernere quali cose son più proprie per giungere alla felicità; e quindi discernere quali persone, e tra queste quali vicoli vie meglio ci spingono a distribuire quelle cose, di cui abbondiamo. Per vero riconoscendo tali doveri per lor fonte l'amore, questi come non è uguale per tutti nè suoi gradi, così non può essere uguale per tutti nella sua manifestazione. Ma ivi più propende l'amore, ove più care ci sono le persone, e di queste cresce l'amabilità a misura che più il sangue, la carne, o l'affetto a noi le stringe; perciò a queste maggiormente si espande l'amore, e vuol serbare maggiore affezione: conseguentemente a queste ci fa mestieri versare più in copia la umanità

a preferenza delle altre, che con noi non hanno nè gli stessi vincoli, nè gli stessi rapporti. Per la qual cosa trattandosi di far bene ai nostri simili è dovere dare più all' uomo dabbene che allo scellerato, più all' amico che all' inimico, ed a preferenza di tutti siamo in dovere di dare più a' parenti che all' estraneo, e tra parenti dobbiamo avere in maggior riguardo quelli che hanno con noi più forti vincoli di sangue, che quei ne hanno minori e più da noi si allontanano. Ond' è da compiangersi la cecità di coloro, che mentre tutto zelo si mostrono per gli estranei, son poi tutto gelo pe' propri parenti, e volentieri li lasciano in abbandono per badare a quelli che niente hanno a dividere con essi. Ma è il Legislatore della natura che veglia sulla loro crudeltà, e mentre si lusingano rinvenirlo propizio, avranno a sperimentare i rigori tutti della sua adirata giustizia.

616. Potrà sussistere però il caso, in cui non fossimo in tanta abbondanza di mezzi da poter soddisfare a tutti, in allora nata una collisione tra le persone sarà modo giustissimo di operare se quelle persone preferiamo, che del nostro amore sono più degne, o che più ci appartengono. Quindi nella collisione per la scarsezza de' mezzi è nostro dovere trascurare le altre persone, ed aver tutto il riguardo per quelle che vie più ci si stringono per sangue, per virtù, per amore. Laonde nella collisione dobbiamo preferire il consanguineo all' estraneo, l' amico all' inimico, l' uomo dabbene allo scellerato. Ecco come Pitagora distinse i gradi di amore nel suo aureo carme: « *Indi siegue l'onor del genitore; poi l'ordine del sangue: in appresso abbisi come massima virtù riguardare i rimanenti amici* ¹ ». Quale ordine di preferenza è dimostrato secondo ragione da Gerocle ², e non poteva essere altrimenti; giacchè la natura non inutilmente ci volle stretti con determinate persone, ma operando da giusta ma-

1 *Inde parentis honor sequitur; tum sanguinis ordo:
Post alii sunt, virtus ut maxima, amici.*

Vers. 4. seq.

2 Pag. 49. seq.

dre a bella posta ci strinse in modo singolare con esse, acciò volentieri fossimo da esse soccorse nelle svariate indigenze della vita. C' infuse perciò più tenero l'amore per esse, più tendenza per le stesse, più compassione a' loro mali, e per dire tutto in breve, volle che le cose loro fossero nostre, e viceversa. Tutto questo lo ponderò negli alti disegni della sua sapienza, e propositosi il fine diede i mezzi, i quali senza dubbio son da praticarsi dagli uomini se pure vogliono addivenire saggi, ed esser giusti nelle loro azioni. Onde troppo bene diceva Leibnitz quando volle chiamare la giustizia l'amore dell'uomo saggio; perchè non si può esser saggio senza esser giusto, e chi è giusto non può non amare secondo ragione il suo proprio simile. Siamo adunque giusti nel prestare agli altri i doveri di umanità, e questa giustizia facendoci nutrire il vero amore che dobbiamo al nostro prossimo, si farà pervenire a quella felicità, ch'è la meta degli uomini dabbene, onesti, e volentieri del loro perfezionamento.

LEZIONE LIII.

DOVERI DI BENEFICENZA.

§ 617. *In che propriamente consiste l'amore di beneficenza — si deve al simile l'amore di beneficenza — che importa la voce largizione, la quale è sempre spontanea ne' doveri di beneficenza — che importa beneficio — si deve gratitudine anche a quegli atti, che ammettono ricompensa — la mercede in cert' impieghi non distrugge la natura del beneficio — non beneficia chi non intende beneficare — nel beneficio dovuti riguardare il fine di beneficare, che è avuto il benefattore — la saggezza, e la prudenza debbono accompagnare il disimpegno de' doveri di beneficenza — i quali debbono prestare a tutti — ma con quella preferenza voluta dalla natura — iniquità nel beneficare il ricco a preferenza del povero — tre casi, in cui cessa tale iniquità.*

617. Tutti i doveri imperfetti sociali furono da noi divisi antecedentemente (594) in doveri di Umanità, e di Beneficenza; perlocchè dopo aver parlato de' primi, è giacobbita che attendessimo ai secondi. E su le prime giova rammentare (§ CCXXI.), che l'amore di Beneficenza è quello, che prestiamo al simile con qualche nostro discapito (161): così dando un' obolo al povero per elemosina, vengo a beneficiarlo con qualche mio discapito; perchè vengo a smuncere la mia borsa. Or senza dubbio l'è questo il più alto grado di amore che possiamo prestare al simile, e pone il suo fondamento nella gratuita largizione; giacchè quando alcuno beneficia il suo simile lo fa con intenzione di non esserne compensato: come quando si dà l'elemosina al povero, cel si dà per non obbligare il povero a restituircela. Ond'è, che il vero amore di beneficenza consiste nel dare gratuitamente qualche cosa al simile, e senza sperarne cosa alcuna in ricompensa.

618. Pertanto egli l'uomo è tenuto a prestare al proprio simile i doveri di beneficenza; dappoi che ei deve agli altri quello stesso, che vorrebbe per sè stesso (473); e siccome l'uomo può ratrovarsi in più casi, i quali reclamano un gratuito soccorso, e perciò vorrebbe che gli altri a lui donassero qualche cosa, onde uscire da quella infelicità, che pesantissima gli mostra la vita; così anche dev'egli lo stesso volere per gli altri. Ma nel dare agli altri gratuitamente qualche cosa, e con proprio discapito, consiste l'amore di beneficenza (617); dunque l'uomo è tenuto a prestare al proprio simile i doveri di beneficenza, i quali, come dicemmo, nascono dall'amore di beneficenza (504). Oltreacchè l'uomo da Dio è stato creato tale, che senza l'altro uomo non può vivere, non può bene vivere, non può continuare a vivere; dunque l'uomo è stato da Dio creato in beneficio dell'altro uomo. Or il beneficio porta con sè gratitudine, come in appresso sarà detto; dunque se gli altri beneficiano noi gratuitamente, lo stesso siamo tenuti a lor fare. Ma nel gratuito beneficio son riposti i doveri di beneficenza. Chi oserà negare che l'uomo deve all'altro uomo sì fatti benefici? È la natura adunque che gli uomini obbliga a prestare i doveri di beneficenza, o vogliamo dire, *donare*, che importa far spontanee largizioni.

619. E qui fa al proposito, prima di andare innanzi con le nostre riflessioni, meglio calcare la voce *Largizione*; giacchè dal precisare la sua idea dipende il retto ordine de' doveri di beneficenza. Infatti quello che i Latini dicono *Elargiri*, noi Italiani diciamo *Regalare*, *Donare*, *Beneficare*, *Far largizione*; e vuoi intendere, che colui il quale largisce o dona qualche cosa ad un'altro non intende mai di darla a prestito, o venderla quasi che fosse obbligato l'altro a restituire la cosa stessa a capo di tempo, oppure pagare l'equivalente in compensazione; sibbene ce la largisce o dona senz'alcun peso a tal che l'altro addivenendone assoluto padrone immediatamente può farne quell'uso che più gli talenta. Imperocchè ove nella donazione tai cose avessero a supporre, sia cioè compensare, sia comprare, sia restituire, allora un tal'atto non

più sarebbe una largizione, ovvero un beneficio; ma un' assoluto contratto, il quale nella largizione per niuna guisa vuol farsi esistere. Vero è che chi beneficia vuol cattivare l'altrui amore, e tacitamente il benefattore con la largizione si stringe il beneficiato; ma questo modo di operare è naturale al beneficio, e giammai può dirsi un contratto che distrugge la natura del dono. Dappoichè l'animo nostro è fatto di tal tempra che non può frenarsi a vista degli altrui favori per modo, che ricevuto il beneficio à da propendere pel benefattore, e l'atto di amore verso lui è doveroso dalla natura beneficiata. Si distruggerebbe la natura della largizione se un tale atto si elevasse a ragion di contratto; perchè allora si addosserebbe all'altro un peso, il quale, quantunque gli fosse naturale, pure l'è ingiunto qual compenso di quello che gli si largisce. Adunque ne' doveri di beneficenza si ricerca sempre una spontanea largizione, la quale nè compenso, nè restituzione ammette. Ascoltate come bene la discorre Seneca in tal faccenda, da cui più volte dobbiamo ricever lumi nella presente trattazione: « *Fusso affatto sotto silenzio coloro, il cui beneficio è mercenario, come quello che nel mentre si dà da taluno, non si bada a chi si dà, ma per quanto si dovrà ricevere: ond'è che lo rivolge tutto a suo profitto. Mi vende taluno del grano: io non posso vivere se non il compro: ma non perchè l'ò comprato debbo la vita a chi me l'è venduto. Nè valuto quanto sia stato necessario colui, senza del quale io non avrei potuto vivere: ma piuttosto quanto gratuito quello, che non avrei avuto, se non l'avevo comprato; nel che il mercatante non pensò al soccorso che mi avrebbe dato, ma qual fosse il suo guadagno. Non professo obbligazione ad alcuno per quello, che ò comprato* ».

1 *Illos ex toto praeteribo, quorum mercenarium beneficium est, quod qui dat, non computat, cui, sed quanti daturus sit, quod undique in se convertitur est. Vendit mihi aliquis frumentum, vivere non possum, nisi emero: sed non debeo vitam, quia emi. Nec quam necessarium fuerit, aestimo, sine quo victurus non fui sed quam gratuitum, quod non habuissem, nisi emissem, in quod mercator non cogitavit, quantum auxilii, adlaturus esset mihi, sed quantum lucrum sibi. Quod emi, non debeo. De Benef. 6. 14.*

doveri di beneficenza si fondano su la largizione (617), e questa indica beneficio, siamo ora nel caso di poter definire accuratamente la voce Beneficio.

620. Infatti è Beneficio (§ CCXXII.) ogni cosa, ogni azione, la quale presta a chi è diretta giova, cel si dà gratuitamente senza speranza di restituzione, o di compenso. L'impegno poi, con cui vuolsi prestare il beneficio si appella Beneficenza. La voce adunque beneficenza indica un beneficio, che si fa gratuitamente senz' attenderne l'equivalente, oppure qualche restituzione: e tale beneficenza è appunto quella, che da' Latini chiamasi *Largizione* (619). Imperciocchè se qualche cosa si dà per averne l'equivalente; oppure per esserne dappoi remunerato, come allora à luogo un contratto sia tacito sia espresso, non si avrà propriamente la largizione, la beneficenza, e quindi il beneficio; ma piuttosto una officiosità, come volle chiamarla Sidonio Apollinare ¹. Perchè la Officiosità presta al simile un favore, ma non un beneficio; perchè gli si presta una qualche cosa che gli giova, ma non gratuitamente. Così un venditore si compiace darvi la sua merce, la quale servemi per mangiare, egli mi fa un favore; ma siccome la sua merce me la dà mediante il prezzo che gli eroga; così il suo favore non può dirsi un beneficio, sibbene una officiosità. Epperò volendosi anche chiamare un beneficio in un senso larghissimo, desso à da dirsi un beneficio mercenario, giusta il precitato Seneca (619), cui noi dopo aver soddisfatto a niente altro siamo tenuti: « *Il mercenario, giova ripetere la parola di Seneca, non pensa al soccorso che mi avrebbe dato, ma qual fosse il suo guadagno. Non professo obbligazione ad alcuno per quello, che è comprato* » ². Dove adunque v'è mercede per quello che si dà, ivi a stretto rigore non può stare la idea di beneficio.

621. Epperò quantunque non meritano il nome di beneficio tutti quegli atti, che ammettono ricompensa; pure dove avervi gratitudine per tutti quelli che li prestano, e tanta

¹ Carn. 25. v. 472.

² *Mercator non cogitavit, quantum auxilii adlaturus esset mihi, sed quantum lucrum sibi. Quod mihi, non debeo.*

maggior debb' essere questa gratitudine, quanto maggior è stato l'impegno con cui si vogliono prestare. Non mi avrà fatto certamente un beneficio il venditore, il quale mi à dato la sua merce, perchè gli ò pagato quello ch'era suo; ma avrà sempre vantaggioso le cose mie, per cui non merita del disprezzo; ma piuttosto è mio dovere serbargli un'animo grato, e tanto maggior, quanta più grande è stata la sua cura nel rinvenire queste merci, come se rare, se preziose, se migliori, se fuori di stagione, o tutt'altro che possa occorrere in simili cose. La natura infatti à voluto imprimere nell'uomo tale sentimento, che ove scorge maggior impegno nell'altro uomo di produrre i suoi vantaggi, si crede sempre obbligato allo stesso, e vuol mirarlo con occhio cortese, malgrado abbia ricompensato ed il vantaggio, e l'impegno di procurare un tal vantaggio. Or la natura non opera all'indarno; altrimenti si ammetterebbe capricciosa, e non fornita di quella sapienza, di cui à proprio unire i mezzi al fine. Se dunque di tal tempo la natura produsse l'uomo, volle l'uomo obbligato alla gratitudine anche dopo abbia soddisfatto a' suoi interessi. Per la qual cosa peccano contra la legge di natura tutti quelli, che malmenano, disprezzano, ingiuriano il proprio simile dopo averne ricevuto de' favori protestandosi che dopo aver pagato niente altro lor resta a prestare al proprio simile. Son questi simiglianti al fuoco, il quale dopo di essersi nutrito delle legna, le riduce in cenere, facendole divenire il trastullo de' venti. Vestiamo migliori visceri a prò del simile, e non assopiamo quella voce di natura, che troppo sensibile si mostra al nostro cuore.

622. Vi son però in mezzo agli uomini certi impieghi, i quali vantaggiano a meraviglia la umanità, son reali benefici, ed intanto ammettono qualche mercede, come far da medico, da avvocato, da maestro, e così via discorrete. E qui è da conoscersi che una tal mercede nè punto nè poco distrugge la natura del beneficio che si presta realmente al proprio simile. Conciosiacchè quella mercede non è prezzo dell'opera intrinseca che si presta (ciochè fa esistere il beneficio); sibbene è compenso di quella fatica materiale che s'impiega nel pre-

stata. Certamente se danni picciol somma ad un medico dopo che ti à cavato, direi, dal sepolcro, non gli avrai fatto gran cosa: ti à donata la salute, per la quale non vi sarebbe prezzo bastante per possederla. Gli avrai dato del danaro, ma questi non potendo giammai compensare quello che ti à dato, si cercato di alleggerire il peso di quella fatica, che per te à impiegata col continuo assisterti. Lo aveva già detto Seneca innanzi noi: « *In questo modo (son sue parole), tu mi dirai che non sei obbligato di dare altro al medico che una picciola mercede: nè sei di altro debitore al maestro, per avergli dato qualche paga: ciò non pertanto presso di noi professasi verso costoro un grande affetto, ed una somma ricorrenza. Contro di ciò si risponde, che molte cose valgono più di quello che si comprano. Si compra infatti dal medico una cosa inapprezzabile, la vita cioè, e la buona salute. Dal maestro poi gli studi delle utili scienze, e la coltura dello spirito. Quindi a costoro non si paga il prezzo della cosa, ma dell'opera, cioè i servigi che ci prestano; perchè lasciando da parte i loro propri affari, attendono a noi. Essi dunque ricevono la mercede non del loro merito, ma delle loro occupazioni* » 1. Ma l'istesso Seneca 2 vi aggiunge pure un'altra ragione per vie meglio confirmare il nostro assunto; giacchè, dice, quello si dà à tali persone è piuttosto in ragion di gratitudine, che di compenso dell'opera intrinseca. Si sono eglino mostrato a nostro favore i migliori amici col darci il meglio, che potevamo aspettarci dalla vita, e questi benefici ci spingono a riconoscerli volendo in tal guisa lor dare un'attestato del nostro sensibil cuore. « *Che perciò?* son sue parole, *Perchè al medico, ed al maestro conservo io sempre una carta*

1 Isto modo, ne medico quidquam debere te, nisi mercedulam, dices; nec praecptori, quia aliquid numeraveris. Aiqui omnium horum apud nos magna caritas, magna reverentia est. Adversus hoc responduatur, quaedam pluris esse, quam emuntur. Enis a medico rem inestimabilem, vitam ac valetudinem bonam: a bonarum artium praecptore studia liberalia, et animi cultum. Haque his non rei praetium, sed operae, solentur, quod deserviant, quod a rebus suis avocati nobis vacant. Mercedem non meriti, sed occupationis suae, ferunt. De Benef. 18.

2 Cap. 16.

obbligazione, che non posso mai togliere con alcuna paga? Perché il medico, ed il maestro, mentre ci prestano i loro uffici disamano nostri amici, e ci obbligano verso di loro non già con l'arte, che vendono, ma con la buona ed affezionata volontà, con cui ci trattano 1 ». La cosa è troppo chiara, per cui non à bisogno di ulteriori riprove; piuttosto esaminiamo il fine, che deve avere colui, il quale beneficia.

623. Chi beneficia non altro fine deve proporsi fuorchè quello di giovare il proprio simile (§ CCXXIII.); giacchè tal'è la natura del beneficio, come sopra è stato osservato (619 e segg.); perlocchè non adempie giammai i doveri di beneficenza colui, che non intende beneficiare il proprio simile. Quindi non beneficia in primo luogo chi ignora il bene che può produrre, o col fatto produce al simile: "così niun beneficio arrecherebbe colui, il quale conseguendo ad un'altro una falsa lettera, in pari tempo ignora il bene che in essa si conteneva. Questi tali possono assomigliarsi a quel servo, di cui parla Terenzio ², e di cui altrove abbiamo favellato (86), il quale se fa del bene, lo fa perchè nol sapeva, o perchè la sua imprudenza per ventura ce l'ha fatto produrre, mentre forse se l'avesse prima conosciuto, o ponderato, non lo avrebbe fatto. In secondo luogo non beneficia chi per nuocere agli altri presta a me un beneficio; oppure per nuocere a me stesso mi fa del beneficio. Così nel primo caso per purgare da' ladri un mio fondo è mestieri che si chiudesse una porta per la quale un'altro à il passaggio per maggiore utilità nel suo fondo, un terzo viene a chiudere questa porta sotto pretesto di farmi un beneficio, ma realmente per isfogare sue inimicizie contro colui, che aveva il dritto di passaggio, e quindi a nuocere questi beneficia me: nel secondo caso potrebbe servire di esempio se dicessi, che a fine di dominar solo in casa raccomandando un'altro ch'era con me presso qualche utile

1 Quid ergo? quare medico et praeceptorum plus quiddam debeo, nec adversus illos mercede defungor? Quia ex medico et praecceptorum in amicum transeunt, et nos non arte quam vendunt obligant, sed benigna et familiarum voluntate.

2 Heec: S. 4. v. 39.

persona, onde quest'altro fosse mandato altrove. In terzo luogo, finalmente non beneficia chi per produrre a sè un vantaggio si muove a far bene ad un'altro; qual beneficio risonda più a suo bene, che a bene di altri; così avverrebbe se alcuno per deliziarsi nella propria villa possesse vari albergi, i quali facessero ombra all'abitazione del suo vicino, il quale se gode di tale ombra non vi aveva intenzione. E quando voleva indicare Fedro sotto la favola della donzola presa dall'uomo, la quale vedendo il pericolo, in cui si trovava, pregò l'uomo che la volesse risparmiare, perchè in sua casa dava caccia a' sorci, e così non più era molestato. Ma sgrammatamente le fu risposto:

Se l'opera tua a mio prò fosse diretta

Saria riconoscenza il perdonarti.

Ma se la tua premura è per gli avanzi

Mangiar di mia dispensa, quindi i topi,

A che imputarmi ciò qual beneficio? 1

E l'istesso Fedro comentando questa sua favola dice: « *Sap-
piasi che oiv riguarda coloro, i quali, mentre attendono alla
loro privata utilità, vogliono far intendere a' poco accorti di
aver fatto un beneficio 2* ». Piacesse al Cielo che non vi fos-
sero di questi benefattori della umanità!! quanto meglio la
stessa umanità sarebbe servita da' spontanei, schietti, e dis-
sinteressati benefizi, di cui più volte, reclama la necessità?

624. Dalle promesse adunque c'è dato rilevare, che in o-
gni beneficio a meritarsi tal nome non devesi aver di mira
l'effetto che segue, e quindi il vantaggio che ne viene al
prossimo; ma devesi riguardare la intenzione, ossia il fine,
che il benefattore ha avuto nel beneficare. Conciosiachè ogni

1. *Favores si causa mei:*

Gratum esset, et dedissem veniam supplici.

Nam quia laboras, ut fruaris reliquis,

Quae sint roari, simul et ipsos devo res,

Nati imputare vanum beneficium mihi. Phaedri 1. 22.

2 *Hoc enim in se dictum debent illi agnoscere, quorum privata ser-
vit utilitas sibi, et meritum inane jactant imprudentibus.*

altra mira che si fa entrare nel beneficio fuorchè quella di unicamente gratificare il simile (620) rende il beneficio mercenario, e come tale non merita affatto il nome di beneficio, il quale vuol' essere gratuito (619). Perciocchè non il verace amore che devesi al simile si nutre nel proprio cuore; sibbene l'amor proprio interessante, il quale non può non essere opposto alla legge di natura; perchè contra ragione, com' è chiaro. Questi uomini cotali anzichè meritarsi il nome augusto di benefattori del proprio simile, a buon dritto sono da appellarsi nemici dello stesso; avvegnaochè non il bene di lui, ma il proprio bene e vantaggio hanno di mira. Dopo ciò non fa meraviglia se scoperti anzichè esigere gratitudine, ricevono amarezze, e crepacuori; giacchè abusarono del simile, e con vergognosa ipocrisia cercarono innalzare il proprio edificio.

625. Se non che nel prestare i doveri di beneficenza è sommamente necessaria (§ CCXXIV.) quella saggezza e prudenza, di cui facemmo parola discorrendo de' doveri di umanità (615, e segg.); dappochè si fatti doveri dovendo scaturire dall'amore, come da lor fonte (477), non possono ammettere cosa alcuna di riprensibile nella loro distribuzione. Per la qual cosa è proibita per legge di natura qualunque smodata liberalità, e dir vogliamo, qualunque prodigalità (405, e segg.); conseguentemente peccano contro la legge di natura tutti quelli che profondono i loro averi anzichè soddisfare a' loro creditori avendo debiti; giacchè l'amore porta che pria si soddisfi alla giustizia, poscia alla carità, e questa disimpegnando non ci riducessimo al verde mendicando il proprio pane.

Simiglievolmente peccano contra la legge di natura tutti quelli, che per ambizione, o per vile jattanza profondono le loro sostanze; giacchè ogni beneficio il quale non parte dall'amore come virtù morale, è vizioso e mica merita il nome di beneficio. Questi presuntuosi al pari che i prodigi ove avessero a riflettere su la rettitudine della legge di natura, di repente mirerebbero quale sproporzione passi tra le loro capricciose profusioni ed il principio morale dell'amore, base di ogni beneficio. In allora non più vi starebbero tante famiglie a deplorare le loro ruine, le quali ammiserebbero dal furore

de' loro maggiori non fanno che popolare il regno della povertà. infelici che vogliono accattar lede dal vizio, mentre avrebbero a deplorare il lor mal talento sovvertitore dell' ordine , nocivo alla società, preigno d' infiniti mali, di cui la catastrofe a numerare non basterebbe il più esaltato calcolatore !

626. Or poichè nella distribuzione de' doveri di beneficenza deve serbarsi l' istessa regola, che a ragione modera i doveri di umanità (625); sarà chiaro che si fatti doveri debbonsi ugualmente distribuire al dabbene uomo ed al malvagio, al ricco ed al povero , al consanguineo ed all' estraneo. E come la saggezza vuol essere moderatrice degli stessi doveri, sarà sempre secondo ragione regolare più all' uomo probò che al malvagio, più al povero che al ricco, più al consanguineo che all' estraneo. Imperocchè l' amore tende maggiormente ove la virtù abbonda, ove il bisogno più richiede, ove infine il sangue più ci stringe, tal' essendo l' ordine che la natura impresse nel cuore umano a tal che, fare altrimenti sarebbe un' operare contro natura, e quindi contro la Volontà dell' eterno Legislatore. Anzi si aggiunga, che sussistendo collisione tra le persone mentovate, è nostro indispensabile dovere preferire l' uomo virtuoso al cattivo, il povero al ricco, il consanguineo all' estraneo. Dappoichè maggiore è 'l dritto dove più all' amore si avvicina l' oggetto del nostro dovere, e certamente a tal modo oprando ben si persuade l' umana ragione, la quale se dall' inganno si allontana non potrà non osservare la rettitudine della legge di natura. Ma soprattutto nelle necessità dobbiamo a preferenza di ogni altro aver di mira i nostri consanguinei come quelli, che la natura più di ogni altro ci raccomanda, avendoci innestato l' istesso sangue, datici più caldo l' affetto, fattoci ordinariamente commune il delineamento, l' istinto, il pensiero.

627. Ma quel trasandare che facciamo del buono, del consanguineo, del povero, per beneficiare il cattivo, l' estraneo, il ricco, è segno non equivoco che il nostro beneficiare non è schietto; e quindi non parte dal puro amore fondamento del beneficio, ed in tal caso le nostre largizioni non meritano il nome di benefizi, e tali non sono. Infatti se tu benefichi il

malvagio a preferenza del buono, l'altrui cattivezza ti compiacerà, oppur cerchi rendertela mallevadrice ne'maligni pensieri. E potrà sorreggere l'amore quella mano, che va a puntellare la iniquità? Beneficherai l'estraneo invece del conanguineo, e se odio non avrai pel tuo sangue, certo nutri della indifferenza per esso; e potrà stare che una tale indifferenza sia figlia di qualche speranza che avrai nutrito nel beneficiare l'estraneo. Queste cose ove vogliansi considerare con occhio filosofico all'ombra della legge di natura se non ci producono certezze, non saranno almeno vuote affatto di quei sospetti, che vogliansi fondati per dire non disinteressato il nostro amore verso del simile. In tale ipotesi, che alfine non è pura ipotesi, il dare che facciamo all'altro potrà dirsi senza interesse? Si dirà dunque non essere beneficio quello che beneficamente immaginiamo dare. Sarà l'effetto delle passioni, sarà lo sfogo de' capricci, sarà infine il risultato di quell'assopimento che avrem dato alla voce della natura. E con questo che avremo operato, o qual'applauso ci attenderemo dalla giustizia dell'eterno Legislatore? Come calpestammo le leggi di un giusto amore a prò del nostro simile; così la vergogna e la ignominia sarà tutto il retaggio che ci avremo acquistato con quel ben fare a modo nostro, e non già secondo i dettami della natura. Ma passiamo alla preferenza data ai ricchi.

628. Questa in verità ci presenta un pegno non equivoco, che qualche cosa da lui speriamo; perlocchè a dir proprio non può chiamarsi beneficio quel tanto, che spontaneamente gli offriamo: Ed a persuadercene basterà riflettere a due cose, la crudeltà che operiamo, il poco niun merito che ci acquistiamo. E per la prima il beneficio è per ragione della necessità; perchè vediamo il nostro simile bisognoso: aiam mossi al dovere di beneficiarlo. Or far marcire il bisognoso nella indigenza togliendo a lui il pane per darlo a chi ne abbonda, non la dite voi questa una crudeltà? E qual giustizia accompagnerà la vostra azione? Si dovrà dire che poichè abbiamo adocchiate le altrui sostanze volentieri ci priviamo delle nostre per meglio diffamarci delle altrui. E dunque un dare ad usura contra la natura del beneficio (630). Pel secondo poi

apprezza la cosa chi della stessa ne sente il bisogno a tal che, maggiore è la stima qualora maggiore è il bisogno. Dite ora per vita vostra, un ricco saprà apprezzare il vostro beneficio se di esso non ne sente il bisogno? Anzi al vedersi da voi beneficato tosto si pone in sospetto tra sé pensando quel beneficio esser gravido di misteri. In tal caso, che pur riesce ordinario, qual stima nutrirà per voi? Così sappiamo da Seneca ¹ che quei Corinti, i quali avevano in tanto pregio la loro cittadinanza, che a niuno volevano donarla fuorché ad Ercole ed Alessandro, quando ne fecero dono al secondo, questi si pose a ridere non curando il loro beneficio. Se dunque tal'è il fruttato, che al fine raccogliamo dal beneficare i ricchi, non dimentichiamo la verace istituzione de' benefici fatta dalla provvida natura a sollievo de' miserabili.

629. Sappiamo però che si danno de' casi, in cui siamo tenuti a beneficare i ricchi anche a preferenza de' poveri: ma è in tal circostanza una soddisfazione, e non già un mancamento de' propri doveri. Tali casi possono essere il dovere che abbiamo di beneficare i ricchi, la memoria de' benefici antecedentemente comandati da alcuno, infine le consuetudini che possono aver forza in qualche luogo. Così in Roma era statuito, che i clienti beneficassero i lor patroni, come abbiamo da Dionigi Alicarnasso ², da Plutarco ³, e da Polibio ⁴. Simiglievolmente nella Persia, come dice Eftano Varrone, v'era la legge, che tutt'i sudditi dovevano regalare al loro re attesi i loro averi: « *Che i Persiani (son sue parole) oiascuno secondo le sue forze, offerissero i loro donativi al Re &c.* ». In tutti questi casi non è contro natura regalare i ricchi; dappoichè non potrà mai agire in opposizione alla ragione colui, che adempie i suoi propri doveri. Ma altre cose restano a dirsi sul rapporto del beneficare, e che noi ne formeremo oggezione del vengente ragionare.

¹ De Benef. 13.

² Lib. 2. pag. 84.

³ Romul. pag. 24.

⁴ Hist. 6. pag. 459.

⁵ *Ut omnes Persae Regi, singuli pro suis facultatibus, munera offerrent.* Hist. 1. 31. s:q.

LEZIONE LIV.

SEGUONO I DOVERI DI BENEFICENZA, OVE SI DICE
DELLA GRATITUDINE.

§ 630. *Il beneficio suppone la indigenza relativa delle persona — non è beneficio quello, che non arreca vantaggio — che danneggia — che porta grave incomodo — principi su cui poggia la gratitudine — ingiustizia e crudeltà di chi nega la gratitudine al benefattore — al benefattore si deve gratitudine — ingratitude, e sue specie, e pena dovuta agl' ingrati — come deve prestarsi la gratitudine — devesi rendere beneficio per beneficio, ed in che senso — officiosità, e maniera di prestarla — se n' esaltati se vi fosse pericolo, a discapito delle cose proprie.*

630. Il beneficio a meritarsi un tal nome, due cose vuole abbracciare, la spontaneità, e la indigenza (§ 620, e segg.): la prima riguarda chi dà, la seconda chi riceve; ond'è che giammai può dirsi benefico colui, il quale dando una qualche cosa ad altri piuttosto il suo comodo, che l'altrui indigenza à in mira: o quand'anche guardasse solamente la necessità di altri non apparta col suo dare quel sollievo, di che il simile faceva premura. Or poichè della spontaneità nel beneficiare abbastanza abbiamo parlato; è giuoco forza soggiungere altre poche cose sul modo, con cui il beneficio debba soccorrere l'altrui indigenza.

E per metterci sul cammino (§ CCXXV.) su le prime fa mestieri rammentare la natura del beneficio, che per le lunghe antecedentemente (§ 620, e segg.) svilupparammo. Ed infatti il beneficio è sollievo dell'indigente a tal che tolta la necessità di ricevere è distrutta la idea del beneficiare: il beneficio adunque è istituito per giovare il proprio simile. Or quello arreca propriamente sollievo, che toglie la necessità; dunque

allora propriamente si à il beneficio quando chi beneficia dis-
 trugge la necessità, che soffre il proprio simile. Sappiamo
 d'altronde per la esperienza, che la necessità non è la stessa
 in tutti, e quello ad uno può giovare, ad un'altro può es-
 sere superfluo, o mancante al suo bisogno; perciocchè nel
 beneficiare la quantità non influisce su la natura del beneficio;
 sibbene quello ne costituisce la forza e la essenza, che basta
 al reale sovvenimento altrui. Per la qual cosa siccome il bi-
 sogno è relativo alle persone; così il beneficio debb' essere
 relativo alle stesse: onde sarà legge sanzionata dalla natura,
 che nel beneficiare due cose riguardissimo, la necessità cioè
 del nostro simile, e la condizione di lui; dappoi che la mano
 del benefattore dev' essere guidata da una tale saggezza, che
 la pena sfugge di prodigo, e quella pare di spilorcio; vuoi si
 dire, non danneggiare sè stesso, reale giovamento arrecare al
 proprio simile.

651. Dalla statuta legge di natura (650) ci sarà dato rile-
 vare in primo luogo, che non possiamo chiamar beneficio
 quello, che niun vantaggio reca al simile. Sarà per vero un
 nobile precipitato nella miseria, che tu gli dai un'obolo, qual
 però gli avrai recato? È una gocciola di acqua versata su
 grande incendio! Il povero che momentaneamente à bisogno
 di pane non lo suffraghi col dargli una pietra preziosa, anzi
 gli porgerai un maggiore stimolo nel bisogno. Il sitibondo
 che à bisogno di acqua, che se ne farà della veste preziosa,
 che tu gli regali invece della bevanda? Il malato che va in
 cerca di salute niun vantaggio riaviene se tu gli apprestasi
 invece qualche cibo. Il beneficio vuol essere proporzionato al
 bisogno altrui, ed è vero beneficio allorchè strugge un tal
 bisogno: in contrario anzichè compatire il simile con le nostre
 opere gli daremo la più crudele beffa. Ma il simile vuol essere
 amato come noi stessi amiamo (482). Sarà un padre di fami-
 glia, col dargli picciol moneta, con cui gli riesce impossibile
 sostenere l'ammiserita sua famiglia, non provvediamo affatto
 alla sua necessità, e par ci volessimo trastullare della sua
 necessità. Vero è che il più delle volte occorre, che l'indi-
 gente soddisfi a' suoi bisogni con molti piccioli provventi

che mendicando rivivono; e nel caso è tale la nostra posizione che il poco e non il molto possiamo largheggiare: in allora poichè il nostro poco nell'aggiunzione perviene al distruggimento dell'altrui bisogno, e realmente giova al nostro simile, non può, nè deve negarsi il nome di beneficio a quel poco, che volentieri gli largiamo. Quindi peccano contra la legge di natura tutti quei che non fanno bene a' poveri sotto finto pretesto che non possono soccorrerlo in tutto quello che bisognano. Una briciola di pane certo non toglie la fame del prossimo; nè un sol carbone spegne il freddo; ma molte briciole di pane formano un gran pane, e molti carboni un gran fuoco, e col primo la fame si estingue, col secondo si ripelle il freddo.

632. Dalla stessa legge di natura (630) si rileverà in secondo luogo, che non è beneficio quello, che anzichè giovare il proprio simile lo danneggia. Imperocchè il beneficio è giovemente, e non danno del simile bisognoso, e se fosse danno la natura avrebbe dato mezzi di maggiormente angustiare l'infelice, e ciò sarebbe manifesta crudeltà, cui ripugna. Infatti non potrai giammai cogliere il vanto di aver beneficato un'ammalato, se per distruggergli le rimanenti forze gli fai regalo di un'ottimo cibo. A tal modo Besso volle regalare Dario, quando lo ligò con catene di oro, come disse Curzio ¹. Che forse la preziosità della catena non rovinava ugualmente il carcerato Dario, che se fosse stata di ferro, o di altro metallo? Quello che giovava Dario s'era la libertà, la quale veniva imprigionata con tutte le catene di oro, le quali erano di maggior tormento per lui; giacchè Besso con tal regalo aveva modo di vie più sfogare la sua passione, ed accrescere il suo piacere. Ma

*Opprimere gli oppressi
Questo è un barbaro piacere.*

Ci guardi il Cielo di trattare in tal foggia il nostro prossimo,

¹ Lib. 5. cap. 12. per num. 34. 35.

o di beare ov' egli si strugge nell' amarezza , e nel pianto. Meglio per noi non riguardarlo affatto , che per riguardarlo maggiormente lo affliggiamo.

635. Finalmente dalla stessa legge di natura (630) possiamo ricavare in terza luogo , che affatto può dirsi beneficio quella , che arreca al simile un grande incommodo. Infatti il beneficio è diretto a rendere piacevole la vita di colui , al quale si fa (633) ; conseguentemente vuol togliere quelle noie che rincresciosa la rendono. Or se vi aggiunga delle altre , come sarebbe il fastidio ad usar del beneficio , qual piacevolezza avrai dato alla vita altrui? Così non poteva dirsi benefico quel Romano , di cui menziona Seneca 1, se avuto a regalo la vita , era serbato intanto per servire di schermo a chiunque veniva mostrato. È vero che la vita è un beneficio , ed il massimo tra' i benefici (332); ma per quell' infelice qual pena non era vedersi in vita? Potrà dunque dirsi aver ricevuto regalo da colui , che ce la risparmiò al ferro , per donarcela alla vergogna? Certamente no ; per cui soggiunge l' istesso Seneca: « *Nihil esset egli a lui obbligato per averlo salvato, mentre aveva ciò fatto per far pompa, ed averne un' oggetto di ostentazione 2* ».

Abbiamo però detto con grande incommodo; giacchè se un tale incommodo è lieve niente osta alla natura del beneficio. Conciosiacchè è mestieri che ad usare del beneficio il beneficiario mettesse in opra tutti quei mezzi , che son conducenti a far fruttare il beneficio medesimo. Per mangiare à bisogno di masticare , per vestirsi à bisogno d' indossarsi gli abiti , e per scambiarsi una moneta è forza andarsi dal banchiera. Il prossimo che riceve una gemma invece del pane per soccorrere alla sua fame deve andare dal gioielliere per ricavarne del danaro , e con questo poterai comprare il pane. Malgrado queste fatiche non vorrassi dire beneficio il regalo della gemma a prò del simile? Avrebbeasi in contrario a cangiare tutto

1 De Benef. 2. 11.

2 *Nihil se illi debere, si servaverit, ut haberet, quam ostenderet.*
De Benef. 2. 11.

l'ordine delle cose, e niente più allora meriterebbe il nome di beneficio: cioè dire sarebbe grande stravaganza.

634. Fin qui i doveri di beneficenza, i quali congiunti con quelli di umanità l'uomo è sempre tenuto a prestare all'altro uomo (618), abbenchè gli fosse inimico (600, e segg.); giacchè poggiano sul gran principio di natura, ch'è l'amore, dovendo sempre l'uomo amare l'altro uomo come sè stesso (492), agli altri facendo quello che per sè vorrebbe (473), ed astenendosi da quello che per sè non vorrebbe. Or queste cose fin qui a sufficienza dimostrate ci manifestano ad una teoria quanto necessaria a dedursi in pratica dagli uomini, tanto dagli stessi trascurata nella pratica stessa. Ella è la dottrina della gratitudine verso i benefattori. Facciamoci dapprima a fissarne gl'inconcussi principi per poi dedurne veritiere le conseguenze, all'ombra di cui ci sarà dato scorgere quella mostruosità di affetti, che fatti palesi in mezzo alla umanità fanno agghiacciare il sangue nelle vene di ognuno, che appena fu iniziato alla scuola della reciproca corrispondenza di cuore. E per vero dire (§ CCXXVI.) la forza del nostro amore deve stendersi anche fin dove non trova corrispondenza, cioè fin verso i nostri nemici (618); perchè dobbiamo fare agli altri quello stesso vorremmo fatto a noi stessi. Dunque maggiormente dobbiamo amare quelli che ci amano; perchè è un adagio in bocca di tutti, che *Amore con amor si paga*. Per la qual cosa tanto più debbe crescere questo nostro amore, quanto l'altro più cercò di ruffinare il suo verso di noi. Certamente è più da stimarsi quegli che ci salvò la vita, che quegli ci medicò una piaga; e cresce la stima verso colui, che l'opera sua volle prestarci senza retribuzione, che quegli ce la prestò con retribuzione; giacchè il primo a preferenza del secondo sviscerò a meraviglia il suo amore verso di noi. Or di grazia, l'amore di beneficenza non è egli il distillato dell'amore; cioè il massimo dell'amore? Sì; ebbene il benefattore ci diede quel tanto, che più non potevamo sperarci dall'uomo. Ma all'amore si deve amore proporzionato alla forza manifestata. Dunque come nel benefattore v'è la forza maggiore di amore; così al benefattore

in corrispondenza si deve maggiore amore. Per la qual cosa se il benefattore ci ama, dobbiamo riamarlo; se ci ama con squisito amore, dobbiamo riamarlo con la forza maggiore del nostro cuore; se infine ci ama senza interesse, dobbiamo amarlo con tenerezza, e con la possibile pretezza. Ecco son tutti questi principi, cui la natura umana consente senza la menoma opposizione.

635. Se dunque reclama tutta la giustizia l'amore dovuto a' benefattori (634), quali saranno le conseguenze per quelli che danno perfida ripulsa ad un tale amore? Prima conseguenza: Son uomini ingiustissimi; dappoichè sopprimono nel proprio cuore quei sentimenti, che larga la natura v'infuse, e ricevono benefici per non ricordarsi più del benefattore, a tal che se nol dicono inimico, peggiore dell' inimico passano a trattarlo. Seconda conseguenza: Son uomini ferocissimi, e delle bestie peggiori; dappoichè in luogo di concepire amore, concepiscono indifferenza per colui che li beneficò, mentre il beneficio è in sè tanta forza, che attira l'amore, e la benevolenza degli stessi esseri irragionevoli; onde diceva Seneca: « *Anche le bestie sentono il peso de' benefici* »¹. Una mica di pane porta ad un cane il renderà affezionatissimo al suo padrone, e di repente gli va appresso, lo lecca, gli dimena la coda, in somma gli offre tutti quei segni, pe' quali va bene argomentare, che colui gli fece bene è di già in possesso del suo affetto. E l'uomo che nega amore al suo benefattore non si porrà al di sotto della condizione delle stesse bestie? Tant' è la forza della ingratitudine!

636. Ad evitare intanto l'infame nota d'ingiusto, e di crudele (635), fa mestieri amare il proprio benefattore (634). Or l'amore che l'uomo deve al suo benefattore è quello che dicesi Animo Grato, che comunemente appellasi Gratiudine (§ CCXXVII.). È dimostrato che deve amore sincero al suo benefattore (634); dunque è di già dimostrato che gli deve gratitudine, la più bella epigrafe che porta in fronte scolpita l'umano cuore, ed è tale questo dovere per parte

¹ *Beneficia etiam ferae sentiunt. De Benef.*

del beneficato, che in siffatta guisa può sfuggirlo. Quindi è, che allorchando diciamo il dovere di gratitudine essere un dovere imperfetto, ciò è soltanto inteso per parte del benefattore; giacchè questi non può costringere l'altro uomo all'adempimento di un tal dovere, salvo se mai la legge civile al benefattore accordasse un diritto di pretendere la gratitudine dal beneficato, come vigeva presso i Persiani a testimonianza di Senofonte ¹. In tal caso il dritto di costringimento verso la parte inosservante l'imperfetto dovere riduce in dovere perfetto, com'è chiaro. Ed allorchando la legge civile mette mano per frenare la indifferenza de' beneficati dà forte una mentita a quel vizio, che l'uomo dovrebbe abborrire senza l'altra spinta. Garantisce nella circostanza quella legge di natura, che vuol vendicar' i suoi torti a traverso della umana iniquità, e detestando la ferocia degli uomini vili l'offesa arrecata ai benefattori vuol purgata, la quale tanto maggiore riesce, quanto maggiore è l'obbligo, che devonsi professare agli stessi benefattori; come se fossero parenti, maestri, superiori, cui sempre poco riesce quel tutto loro possiamo dare. Ma l'uomo onorato, e che sente in sè stesso la forza dell'amore, non à bisogno di essere spinto alla gratitudine; la sola legge di natura scolpita nel suo cuore l'è stimolo bastante a riconoscere le proprie obbligazioni, e sviscerarsi pe' suoi benefattori.

637. Al contrario l'uomo il quale non ama il suo benefattore avendo per lui della indifferenza vuoi si dire Ingrato, e l'azione sua appellasi Ingratitudine, la quale è Semplice o Pregnante. Si dice Semplice quando il beneficato non fa bene al suo benefattore: si dice poi Pregnante quando il beneficato fa male al suo benefattore. Dice Puffendorf ² che la prima non può cadere sotto la forza delle leggi civili, la seconda poi può e deve cadere sotto una tal forza. Infatti la ingratitude semplice essendo riposta nella privazione dell'amore dovuto al benefattore, si ripone tutta nell'atto interno solo sotto-

¹ Cyropæd. 1. 2. 7. p. 9. Edk. Ozon.

² De jur. nat. et gent. 3. 8. 17.

posta alla legge di natura, come quella che guarda e regola il cuore dell'uomo. La ingratitude poi pregnante essendo riposta nella ingiuria esterna fatta al benefattore si assoggetta come alla legge di natura; così pure alla legge civile, di cui è proprio arcostare i mali, punire i delinquenti, far risarcire le offese a mantenimento del bene comune dei cittadini, e per mantenersi l'interna pace congiunta con la pubblica floridiana. Per la qual cosa se non spetta alla legge civile punire i semplici ingrati, dove però punire gli ingrati pregnanti, ed in tal caso, a dir vero, ella non mira propriamente la ingratitude, ch'è atto del cuore, ma l'azione ingiuriosa che fa l'ingrato, come contraria all'ordine pubblico di maniera che, l'istessa percosuzione darebbe a quell'uomo il quale abbeccò non ingrato; pure avesse oltraggiato il suo simile. E poichè atteso il delitto tale deve irrogarsi la pena, non sarà difficile concludere dalle proposte nozioni, che ove maggiore è la ingratitude, ivi maggiore dev'essere la pena. Chi mai sarà sì scemo di mente che dirà eguale il peccato di colui che non ama il benefattore, e di colui che non solo non l'ama, benanche gli rende male per bene? Il secondo quindi merita una pena maggiore a preferenza del primo; ed il dritto civile, castigando appunto i secondi debba aver di mira i gradi differenti della ingratitude, i quali vogliono desumere dai gradi stessi del beneficio. Imperciocchè merita maggiore amore chi più fece bene, e minore chi meno beneficcò; e certamente beneficarono a preferenza di ogni altro i parenti, i maestri, i difensori. Applicando ora la pena agl'ingrati tai cose debbonsi premeditare; altrimenti la pena essendo la stessa per tutti, ognuno si studierebbe a rendere il male possibile maggiore al suo benefattore. Intanto siccome chi oltraggia merita una pena civile; così questa pena deve anche livellarsi dall'amore, con cui l'offensore doveva ligarsi con l'offeso: certamente dovendosi amare più il benefattore che l'estraneo, per l'offesa accagionata debb'essere punito maggiormente chi offese il benefattore. Ma queste cose dette qui di passaggio saranno meglio riflettute dai Civilisti. Per noi ci basta aver mostrato la cattivezza della ingratitude, e che merita una

pena da Dio, e dell' uomo stesso, per cui ritornando con miglior frutto alla gratitudine ci facciamo a segnare la maniera, con cui debba prestarsi.

636. E per dire il vero la gratitudine (§ CCXXXVII.) porta amore al benefattore (636): l'amore si compiace della felicità dell' oggetto amato (164): dunque la gratitudine si può e deve prestare a quel modo stesso, che l'amore a tal segno, che gli effetti della gratitudine sono gli stessi dell'amore, di cui si parla nella Filosofia morale, e che qui volentieri supponiamo come non formanti oggetto del nostro dire: Per la qual cosa a voler essere ognuno grato verso il suo benefattore è necessario dapprima, che pigliasse compiacimento della perfezione insieme e felicità, che gode il benefattore; giacchè è istinto del cuore umano tendere al vero, ed al bene; per cui è fatto, onde amare il vero, ed il bene sia proprio, sia di altri. Dappoi bisogna presentire la benevolenza, che il benefattore s'è compiaciuto manifestare, e questa mollezza nel più bello aspetto innanzi agli altri, e da per tutto tubbettarla; giacchè come del male non può dirsi bene, così del bene non può dirsi male: or essendo il beneficio un bene come quello che viene a vantaggiare l'altra felicità, dovrà sempre dirsi bene del benefattore. Quindi è, che da questi primi due modi di manifestare la gratitudine al benefattore possiamo rilevare il gran torto che anno gl' ingrati allorquando concepiscono odio pe' loro benefattori, e si smascellano a dir male di essi. Qualunque si fosse il torto abbiano potuto ricevere dagli altri, coll'addivenire benefattori di già anno preso dritto al nostro amore; conseguentemente si debbono aspettar lode, e mai vitupero per quello anno operato a vantaggio del simile. Quel cuore che non resta legato dalla forza del beneficio nega la sua natura, e vuol agire contra ragione disturbando l'ordine universale del bene, e questo vuol dire tracotanza, ferocia, indegna della natura umana, condannata dalla legge di natura, la quale è legge di amore ammaestrando gli uomini a fratellevole carità. Ma passiamo innanzi nella manifestazione della gratitudine.

637. Colui che vuol esser grato verso il suo benefattore è

tenuto a rendere beneficio per beneficio ; dappoichè l'amore si rende con l'amore, essendo di sua natura un continuo far del bene. Non è mestieri che si rendessero gli stessi benefici al benefattore ; perchè l'amore essendo fruttice in se stesso non à una sol maniera di far del bene ; basta però che si faccia del bene al benefattore e in modo uguale, oppure maggiore ; cioè in quante noi possiamo manifestare il nostro amore all'istesso benefattore , il quale squisitamente ci avrà col beneficarci (634). Quindi è tenuto il beneficiato a dar segni di rispetto e di venerazione alla persona del benefattore ; fargli de' benefici sempre che può; del continuo pensare come corrispondere al gratuito amore ricevuto. Perlochè meritano tutta la riprensione della legge di natura quei beneficiati , i quali a' loro benefattori rendono male per bene, disprezzo per amore , quasi che i loro benefattori si fossero lor capitali nemici. Un cuore inciso in pietra avrebbe forse maggior sensibilità di questi sciagurati !

Allorquando poi non abbiamo la possa di retribuire ai nostri benefattori facendo corrispondere i nostri a' loro benefici, ci sarà bastevole se per essi nutriamo una buona volontà di essergli sempre grati ; avvegnacchè quella natura che l'uomo obbligò alla gratitudine , è la stessa che l'uomo non obbligò a rendere l'impossibile. In tal caso il valore sarà fruttice di una squisita lode ; giacchè è proprio degli uomini guardar meno alla mano, che al cuore , e ben volentieri si mostrano soddisfatti alla buona altrui intenzione , che per deficienza non si rende effettiva.

640. A tal modo esaurita l'intera diceria riguardante i doveri tanto di umanità , quanto di beneficenza , non altro restaci che qualche cosa soggiungere in ordine a' doveri che riguardano la Officiosità (§ CCXXIX.). Dessa , fu segnato antecedentemente (620), si presta con qualche retribuzione, la quale però non agguaglia il dovere per la cosa che si dà. Or l'uomo è tenuto a prestare la officiosità ugualmente ch'è obbligato a prestare la umanità e la beneficenza; dappoichè ella si poggia all'istesso modo sull'amore. Quello , che vuoi per te , devi anche volerlo per gli altri ; certamente se ignorate

vorresti la scienza, se malato la guarigione, se perseguitato la difesa, e tutte sì fatte cose le vorresti anche col dare del tuo per gratificare l'altrui opera. Dunque lo stesso dovendo tu volere per gli altri, sei tenuto il tuo sapere agli altri comunicare, la scienza di medicare versare a prò degl' infermi, la forza di difendere impiegare a tutela dell' inerme, e dell'afflitto. Per tai cose ov' esigi un compenso ti è ben dovuto non per la cosa che presti, ma per l'incomodo e la fatica, cui soggiaci. Epperò sia il tuo animo disinteressato, e non venale, retta la intenzione, pronto il soccorso. Imperocchè la nobiltà dell'opera, che imprendi a trattare non vuol essere pregiudicata da un sordido guadagno, e quell' amore che deve rifulgere a vantaggio degl' infelici non vuol essere macchiato dalla nota di esattore quanto più rigido, tanto più abominato dalla specie umana. Sii lesto a porgere la officiosità; giacchè la natura senza tua richiesta con te largheggiò; e largheggi con gli altri nell' istesso modo senz'addivenire innanzi al simile un'idolo, cui fa mestieri offrir sacrifici. Quell' amore, che stringer ti deve con l' uomo, sia questo infine l' unico, il più forte stimolo a farti operare, e giammai dopo l' evento avrai a pentirti di quanto facesti a vantaggio del tuo prossimo.

641. Epperò ad esser giusti tutti quant' i doveri di officiosità l' uomo non è tenuto a prestarli sempre che incontrasse pericolo o discapito nelle cose sue. Imperocchè quello non vogliamo per noi, neppure agli altri dobbiamo volerlo (475); e come niuno vuole il suo proprio danno; così neppure gli altri debbono volerlo. Laonde la officiosità posta in collisione col danno nostro non debbe giammai prevalere: in tal caso il simile nostro pretenderebbe l'ingiusto, ch'è contro natura, e vorrebbe essere amato più di noi, ch'è contro il bene universale di ordine (482). Infatti prego il mio amico, che voglia disimpegnare i miei affari in tutto quel tempo, che a motivo di salute mi trattengo in campagna, promettendogli in pari tempo un qualche compenso. Egl' il mio amico deve prestarmi questo dovere di officiosità (640): ma se per rendersi a me officioso ne venisse a sentir danno, per cui ricusa

di favorirmi ; chi sarà così mentecatto che voglia accagionargli inurbanità , e quindi mancanza di dovere ? Siamo ragionevoli nel ponderare le altrui azioni , e non sempre quello che sembra ingiusto si rinverrà tale nelle bilance della giustizia. L' uomo è fatto per l' altro uomo (482), ma non a distruggere sè stesso , e le cose sue per impiegarsi a vantaggio dell' altro uomo.

FINE DEL 2.° VOLUME.

INDICE

ESPOSIZIONE SISTEMATICA DE' DOVERI, CHE ASSISTONO L'UOMO.

CAPITOLO IV.

DE' DOVERI DELL' UOMO VERSO DIO.

Lezione XXV. — Preliminare.

§ 259. La voce *dovere* riguardata nel senso grammaticale — chi fu il primo ad usarla — riguardata nel senso filosofico, e morale — insufficienza della definizione degli Stoici — il dovere suppone la legge — non può imporsi a sè stesso — cessa distrutta la legge — riguarda quelli, cui mira la legge — è perfetto ed imperfetto — naturale, cristiano, civile — può riguardare Dio, noi stessi, gli altri — ordine, con cui debbansi trattare i doveri 3

Lezione XXVI. — Natura, e perfezione di Dio.

§ 271. Necessità di un punto di partenza nella trattazione de' doveri — il principio della felicità è la fonte de' doveri teologici — primo dovere dell' uomo è conoscere Dio — modo di acquistare una tal conoscenza — necessità di prat-

ticare tali mezzi—la ignoranza, e l'errore non si ammettono in ordine alla conoscenza di Dio—non può conoscersi Dio senza conoscersi la sua essenza—in che si ripone questa essenza—da essa emerge la cognizione delle divine perfezioni—e prima la esistenza—si fanno note le rimanenti perfezioni—epilogo delle perfezioni. 15

Lezione XXVII. — Si proscrive l'Empietà e si fissa l'amore dovuto a Dio.

§ 285. Chi dicesi empio—chi bestemmiatore — l'empietà, e la bestemmia son due vizi contra la legge di natura — l'uomo deve manifestare la gloria di Dio — questa manifestazione è bene dell'uomo— doveri verso gl'ignoranti, traviati, empì, e bestemmiatori—e s'essi possono castigarsi con pene, e supplizi — è impossibile la esistenza di un ignorante teoretico di Dio — l'istesso giudizio si rifonde su l'ateo teoretico negativo — l'uomo deve amare Dio— questo amore dev'essere sommo— doppio motivo perchè l'uomo deve darlo a Dio—che importa beneficiare Dio— come invocarsi il nome di Dio — benevolenza di Dio verso l'uomo . . . 27

Lezione XXVIII. — Esistenza, e Necessità della Religione.

§ 297. L'uomo deve a Dio un sommo ossequio — non che una somma servitù — il timore verso Dio dev'essere

filiale, e non servile — in che si ripone la religione — l'uomo deve a Dio la religione — la vera religione — che cosa è la superstizione, e sue specie — deve fuggirsi — se differisce dall'Ateismo — torti che fa la superstizione — l'uomo deve la vera religione al solo vero Dio — e si deve da tutto l'uomo — si definisce il culto interno, ed esterno — si ribattono gl'Ippocriti — conseguenze del culto interno — l'avvilimento de' buoni, e la prosperità de' cattivi non deve sminuire nell'uomo la fiducia in Dio. 40

Lezioni XXIX. — *Si combattono i Deisti, ed i Macchiavellisti.*

§ 315. Necessità del culto esterno — falsa pretesa dei Deisti — si riconferma dalla stretta armonia dello spirito col corpo — nuova pretesa de' Deisti, si ribatte — si riconferma dal bisogno della società — si conclude contra di essi — conseguenze del culto esterno — necessità delle orazioni vocali — altre conseguenze del culto esterno — falsità del Politicismo — mire, e sistema del Macchiavelli — i Principi debbono dare a Dio una intiera religione — non possono fingerla a' loro popoli — la vera religione è base del trono. 53.

Lezione XXX. — *Si combattono gl' Indifferentisti, e si mostra la insufficienza della Religione naturale.*

§ 327. La vera religione è una — assurdità dell' Indifferentismo — prima ragione — seconda ragione — terza ragione — la società reclama la necessità della religione — necessità della preghiera, e del ringraziamento — de' sacri Tempî — del Sacerdozio — doveri de' popoli di alimentare i Sacerdoti — necessità de' giorni sacri — insufficienza della religione naturale, prima ragione — seconda ragione — terza ragione — necessità della rivelazione, ch' ella sia, e qual dovere assista l' uomo in ordine ad essa — bontà di Dio nel rivelare, e gratitudine dell' uomo verso Lui 65

CAPITOLO V.

DE' DOVERI DELL' UOMO VERSO SÈ STESSO.

Lezione XXXI. — *Amore, e Perfezione di sé, cui l' uomo deve mirare.*

§ 343. Dal principio della felicità emergono i doveri di proprio interesse — genuina idea dell' amor proprio, Dio vuole che l' uomo si amasse — in che riponsi un tale amore — è necessario conoscere sè stesso, ed i simili — conoscere il proprio stato, il quale è interpo, ed esterno — si ribatte un

errore di Socrate con altri filosofi — falsa opinione di Einneccio, si confuta — si numerano i mancamenti nei doveri all'ombra delle regole di collisione — dovere dell'uomo di perfezionarsi nella vita — dritti dell'uomo in ordine alla vita — abusi da evitarsi nella conservazione della vita — l'uomo dev' evitare la morte per quanto gli è possibile — procurarsi la morte è contra natura — dar la vita per la felicità è secondo natura: si definisce il suicida. 77

Lezione XXXII. — *Quistione sul Suicidio.*

§ 357. Motivo, donde parte il favore pel suicidio — il suicida è l'uomo ingiusto — il suicidio è proibito dalla legge di natura, prima ragione — seconda ragione — terza ragione — quarta ragione — quinta ragione — sesta ed ultima ragione — prima obbiezione e sua risposta — seconda obbiezione e sua risposta — tre casi di morte non sono suicidio — se 'l condannato a morte possa uccidere se stesso — è suicida pur anche chi pone mezzi onde si abbrevia la vita — questi non apprezzano il gran beneficio della vita. 89

Lezione XXXIII. — *Doceri riguardanti lo perfezione dello stato interno dell'uomo.*

§ 371. Quali cose abbraccia lo stato interno dell'uomo — ch'è l'intelletto dell'uomo, e dove riponsi la sua per-

fezione — l' uomo deve perfezionare il suo intelletto — due cose lo perfezionano — si sviluppa la prima — si sviluppa la seconda — per questa si propongono vari mezzi — questi mezzi non sono tutti per tutti — passaggio da' generali a' particolari doveri perfettivi l' intelletto — conoscere la propria vocazione — che cosa è la vocazione, la quale è differente negli uomini — elezione del proprio stato — contra i protestanti si mostra la sublimità dello stato religioso, prima ragione — seconda ragione — oggezione, e risposta — vantaggi socievoli dello stato religioso 100

Lessione XXXIV. — *Sieguono gli stessi doveri perfettivi lo stato interno dell' uomo.*

§ 386. Qual'è l' ufficio della volontà — quale la sua tendenza — che cosa la perfeziona — regole, che l' uomo deve proporsi in questa perfezione — come regularsi nella collisione — si continua — si confuta la falsa opinione, che vuole riporre la felicità ne' beni di quaggiù — si propongono i mezzi adatti al perfezionamento della volontà — si continua — pel corpo deve l' uomo conservare la vita — serbare la integrità del corpo — badare alla salute del corpo — mezzi per la salute del corpo — s'è lecito pigliare medicine preservative 111

Lezione XXXV. — *Doveri riguardanti la perfezione dello stato esterno dell'uomo.*

§ 400. Esistenza dello stato esterno dell'uomo, e quali cose lo compongono — che s' intende per comodo, cui l'uomo deve mirare — patrimonio, facoltà, ed oggetti donde risultano — l'uomo deve procacciarsi un comodo — gli è lecito farsi ricco, ed in qual maniera — due vizi nella ricchezza, che l'uomo deve fuggire: si dice dell'avarizia — che cosa è la prodigalità; deve fuggirsi dall'uomo — la ricchezza deve conservarsi con prudenza — sulla limosina; la natura umana è limosiniera — la limosina deve accompagnarsi colla prudenza — la limosina appartiene alla legge preceittiva — come debba intendersi il superfluo da darsi a' poveri — abominio all'ozio, causa della povertà — abominio al giuoco, scialacquo delle ricchezze 122

Lezione XXXVI. — *Sieguono gli stessi doveri perfettivi lo stato esterno dell'uomo.*

§ 414. La stima è bene dell'uomo — che cosa è la stima — l'uomo deve procacciarsi la propria stima — s' è meglio aver la stima e non ottenerla, o non aver la stima ed ottenerla — lode, onore, fama e sue specie — quali cose l'uomo deve procacciarsele — attendere la opportunità per maggiormente aumentarle — la virtù produce

il vero onore — oltraggi che fa la calunnia alle tre vite dell' uomo , guardarsene — si definisce la calunnia , e se ne assegnano le specie — qual norma devesi serbare nella calunnia manifesta — e nella calunnia speciosa — regole per schivare la calunnia . . 134

Lezione XXXVII. — *Si completano i doveri perfettivi lo stato esterno dell' uomo.*

§ 437. Si definisce la fortuna — si distinguono le sue specie — la fortuna non dipende dall'arbitrio dell' uomo — come condursi nella fortuna prospera — come nell' avversa — rispettare la prospera , cercare di uscire dall' avversa fortuna — definizioni varie dell' amicizia — l' amicizia si piglia in senso generale o particolare : bisogna essere amico con tutti — base dell' amicizia è la virtù — doveri dell' amicizia — l' amicizia deve reciprocare soccorso — difficoltà di un vero amico. 145

Lezione XXXVIII. — *Impero della necessità in fatto di collisione de' doveri.*

§ 439. Si prepone un dubbio di collisione tra' i doveri teologici e quelli di proprio interesse — si risponde al dubbio — non è sempre vero, che la necessità non à legge — quando riesce vero — necessità, e sue varie specie — altre specie di necessità — quando godesi il favore della necessità — si continua — se nella necessità minore —

se nella rispettiva — anche quando è voluta dall' uomo — si ribatte un' esempio proposto da Einneccio — il capriccio non merita favore in tutte le necessità, 156

Lezione XXXIX. — *Continua l'istesso argomento relativo all' impero della necessità.*

§ 452. Diversità di legge, e favore della necessità all' ombra della legge umana — si conferma — favore della necessità all' ombra della legge divina affermativa — purchè non viensi ad oltraggiare la divinità — i doveri teologici non possono godere il favore della necessità — si scende al pratico — in che modo possono goderlo quei di proprio interesse — come quei di socialità, essendo la legge affermativa — e come se la legge è negativa — se a motivo di accrescere la propria felicità — continua. 167

Lezione XL. — *Impero della necessità impostaci dall' uomo, e risoluzione a vari casi di necessità.*

§ 463. Due fini spingono l' umana malizia ad imporre necessità: si sviluppa il primo — si sviluppa il secondo — contraddizione di Tommasio — ne' casi di necessità molte cose son meglio rimesse al giudizio di Dio — caso primo e sua soluzione — caso secondo e sua soluzione — caso terzo e sua soluzione — caso quarto e sua soluzione —

caso quinto e sua soluzione — caso
 sesto e sua soluzione — caso settimo
 e sua soluzione — conclusione. . . 178

DE' DOVERI DI SOCIALITA'

PORTE PRIMA

CAPITOLO VI.

DE' DOVERI ASSOLUTI E PERFETTI VERSO GLI ALTRI, E
 SPECIALMENTE DEL DOVERE DI NON OFFENDERE AL-
 CUNO.

*Lezione XLI. — Partizione generale de' doveri di so-
 cialità.*

§ 475. Passaggio — fondamento de' do-
 veri sociali — i quali sono perfetti ed
 imperfetti — definizioni sì degli uni,
 che degli altri — i doveri perfetti so-
 no assoluti, ed ipotetici — e gli as-
 soluti son pure conati, gl' ipotetici
 acquisiti — ordine di trattazione — i
 doveri sociali nascono dal principio di
 felicità, e primo dovere è trattare il
 simile come uomo — immediata con-
 seguenza che ne deriva — introduzione
 a' doveri sociali perfetti assoluti —
 quale perfezione si deve al simile. . 199

Lezione XLII. — Esposizione del Dritto di difesa.

§ 486. Devesi rispettare la vita del simile — come rispettarla — chi dicesi omicida : specie dell'omicidio — si precisa la idea del dritto di difesa giusta — varietà di opinioni su la legittimità del dritto di difesa — esso è lecito nella ingiusta aggressione, prima ragione — oggezione e sua risposta — seconda ragione — terza ragione — condizioni per una giusta difesa, si sviluppa la prima — si sviluppa la seconda, e terza — si sviluppano le rimanenti — epilogo . : 201

Lezione XLIII. — Quistioni sul dritto di difesa riguardate nel santuario della giustizia.

§ 499. Quistione prima, riguarda le persone con cui possasi usare il dritto di difesa — si specificano le persone, e si vuol risparmiata la vita del Sovrano — quistione seconda, riguarda il tempo da durare il dritto di difesa nello stato naturale — si considera il tempo nello stato civile — quistione terza, riguarda le cauzioni da adoperarsi nel dritto di difesa — s'insinua la fuga prudente come migliore cauzione — quistione quarta, riguarda le cose, su cui aggirasi il dritto di difesa — si specificano le cose, che possonsi assomigliare alla morte — quistione quinta, riguarda la pudicizia se mai può reclamare il dritto di di-

fesa — mezzi per non eccedere i giusti limiti della difesa. 212

Lezione XLIV. — *Dritto di difesa a favore altrui, e quistione importantissima sul Duello.*

§ 509. Si propone la quistione, se mai il dritto di difesa militi a vantaggio di un terzo — si risponde col dimostrare l' affermativa — conseguenze della data risposta — quistione sesta, riguarda il dritto di difesa circa l'onore, e la stima — maggiormente è proibita la vendetta a sangue freddo — duello, e sue specie — si combatte la ingiustizia del duello, prima ragione — seconda ragione — terza ragione. 223

Lezione XLV. — *Doveri riguardanti la perfezione della mente e del corpo del nostro simile.*

§ 518. Devesi badare alla perfezione dello stato interno, ed esterno del simile — come procurasi la perfezione dell' intelletto del simile — si scende al dettaglio de' mali, che si producono contra l' intelletto del simile — si continua per parte de' cattivi maestri — come procurarsi la perfezione della volontà del simile, danni che le si accagionano — continua specialmente per parte del cattivo parlare — si pigliano di mira i corruttori dei costumi — si conchiude per tutti che trascurano un tal dovere — non devesi arrecare lesione al corpo del si-

mile — si conferma — pena del taglio-
ne , e s' è secondo natura — epilogo. 234

Lezione XLVI. — *Doveri riguardanti la perfessione dello
stato esterno del nostro simile.*

§ 530. Non devesi ostacolare l'altrui
commodo — tre generi di persone ne-
miche dell'altrui comodo — devesi
serbare la stima del prossimo — ca-
lunnia , ed ingiuria — son da abbo-
minarsi — corruttori dell'altrui pud-
cizia , si oppongono alla legge di na-
tura — ancorchè il simile vi consen-
ta — rispettare l'altrui fortuna — due
specie di uomini nemici dell'altrui
fortuna — non insidiare l'altrui ami-
cizia — male di quei , che fomentano
le perfide amicizie. 245

Lezione XLVII. — *Precisa idea del discorso , e doveri
essenziali dello stesso.*

§ 542. Non devesi offendere il simile
cogli atti sì interni , ch' esterni —
come si offende cogli atti interni , e
come cogli esterni — si ribatte una
falsa opinione in contrario al propo-
sto dovere — opinione varia su la o-
rigine della favella — Dio autore del
discorso — si conferma dalla natura
della società — si espone in che sen-
so Dio è autore del discorso — si con-
futa la pretensione di Pittagora —
ch' è la favella , ed in quanti modi
può manifestarsi — qual fine ebbe
Dio nel darla all'uomo — come debba

l'uomo usaria — deve parlare sempre
il vero 256

Lezione XLVIII. — *Questione su la Bugia.*

§ 554. Verità, e sue varie specie: veriloquo e falsiloquo: simulazione, reticenza, dissimulazione, e bugia — dritto dell'uomo alla verità — opinioni de' Naturalisti intorno al falsiloquo — è proibito dalla legge di natura, prima ragione — seconda ragione — terza ragione — quarta ragione — quinta ragione — sesta ed ultima ragione — prima opposizione di Einneccio, e risposta — seconda opposizione di Einneccio, e risposta — se l'uomo è obbligato a dir sempre la verità — conseguenze della esposta dimostrazione — distinzione tra veracità e verità. 269

Lezione XLIX. — *Asseveranza, e sue varie specie.*

§ 568. Asseveranza, e sue specie — Contestazione, e sue specie — benedizione, e maledizione — casi in cui è lecita l'asseveranza — imputazione di quei, che senza motivo asseverano — quando possono usare le contestazioni, ed uso delle benedizioni — abominazione delle maledizioni — delle imprecazioni — rispetto dell'antichità al giuramento — quando è lecito giurare — si applica a qualunque specie di giuramento — il giuramento assertorio nelle sue specie del dritto civile — è sempre da rispettarsi . . . 282

Lezione I. — *Conseguenze della dottrina del giuramento, e Soddisfazione.*

§ 581. Chi giura deve credere, che Dio esista a difesa della verità — non deve usar riti ingiuriosi alla divinità — puossi giurare a norma della propria religione — s'è lecita la restrizione mentale nel giuramento — devesi giurare pel lecito, e per l'onesto — si riuniscono le ultime conseguenze spettanti il giuramento — si spiega la idea della soddisfazione — obbligo di soddisfazione, ed ordine delle persone da dovere soddisfare — si definisce la soddisfazione — l'offeso se mai possa chiedere la soddisfazione — si definisce il danno, e si assegna il modo da risarcirsi 294

CAPITOLO VII.

DE' DOVERI IMPERFETTI VERSO GLI ALTRI.

Lezione II. — *Doveri di umanità.*

§ 592. Ragione di trattazione — donde partono i doveri imperfetti di socialità — perchè debbonsi prestare — hanno per oggetto la felicità — l'uomo deve prestare i doveri di umanità, onde risulta barbaro nella negazione di es-

si — maggiormente risulta questa bar-
barie vista la natura dell' uomo, e la
consuetudine di prestare tali doveri —
specialmente se l' uomo abbondasse di
beni — i quali son soggetti a deperi-
mento — due vizi da evitarsi nella
prestazione de' doveri di umanità —
se debbonsi prestare a' nemici nel ca-
so che se ne avvalessero contra di
noi, o de' nostri amici — si conside-
ra l' inimico nello stato naturale —
nello stato civile — epilogo. . . . 306

Lezione LI. — *Dilezione degl' inimici.*

§ 608. Odiare l' inimico è contro natu-
ra — la legge di natura vuole, che
si amasse: prima ragione — seconda
ragione — terza ragione — quarta ra-
gione — all' inimico non devesi uno
speciale amore — si precisano i do-
veri dovuti all' inimico — in qual cir-
costanza gli dobbiamo segni partico-
lari di amore — nello stato civile dob-
biamó amare l' inimico malgrado abu-
sasse de' nostri benefici a danno no-
stro: prima ragione — seconda ragio-
ne — in che modo debbansi prestare
i doveri di umanità — caso di colli-
sione nella scarsezza dei mezzi, che
ci fa trasandare l' inimico 319

Lezione LIII. — Doveri di beneficenza.

§ 617. In che propriamente consiste l'amore di beneficenza — si deve al simile l'amore di beneficenza — che importa la voce largizione, la quale è sempre spontanea ne'doveri di beneficenza — che importa beneficio — si deve gratitudine anche a quegli atti, che ammettono ricompensa — la mercede in cert' impieghi non distrugge la natura del beneficio — non beneficia chi non intende beneficiare — nel beneficio devesi riguardare il fine di beneficiare, che à avuto il benefattore — la saggezza, e la prudenza debbono accompagnare il disimpegno dei doveri di beneficenza — i quali debbonsi prestare a tutti — ma con quella preferenza voluta dalla natura — iniquità nel beneficiare il ricco a preferenza del povero — tre casi, in cui cessa tale iniquità : 334

Lezione LIV. — Seguono i doveri di beneficenza; ove si dice della Gratitude.

§ 630. Il beneficio suppone la indigenza relativa delle persone — non è beneficio quello, che non arreca vantaggio — che danneggia — che porta grave incommodo — principi su cui poggia la gratitudine — ingiustizia e crudeltà di chi nega la gratitudine al benefattore — al benefattore si deve gratitudine — ingratitude, e sue specie,

e pena dovuta agl' ingrati — come
deve prestarsi la gratitudine — devesi
rendere beneficio per beneficio, ed in
che senso — officiosità, e maniera di
prestarla — se n' eccettui se vi fosse
pericolo, o discapito delle cose pro-
prie 343

CONSIGLIO GENERALE

DI

PUBBLICA ISTRUZIONE

Napoli 14. Gennaio 1853.

Vista la domanda del Tipografo Agostino Grimaldi con che ha chiesto di proseguire dal foglio 5 in poi l'opera intitolata — *Emneccio alla Cattedra, ossia Lezioni di Dritto di Natura e delle Genti* — del Signor Ventre.

Visto il parere del R. Revisore Sig. D. Giuseppe Canonico.

Si permette che la suddetta opera si continui a stampare ; però non si pubblichino senza un secondo permesso, che non si darà se prima lo stesso R. Revisore non avrà attestato di aver riconosciuto nel confronto esser l'impressione uniforme all'originale approvato.

Il Presidente

FRANCESCO SAV. AFUZZO

Il Segretario Int.

GIUSEPPE PIETROCOLE