



coll. ...
...

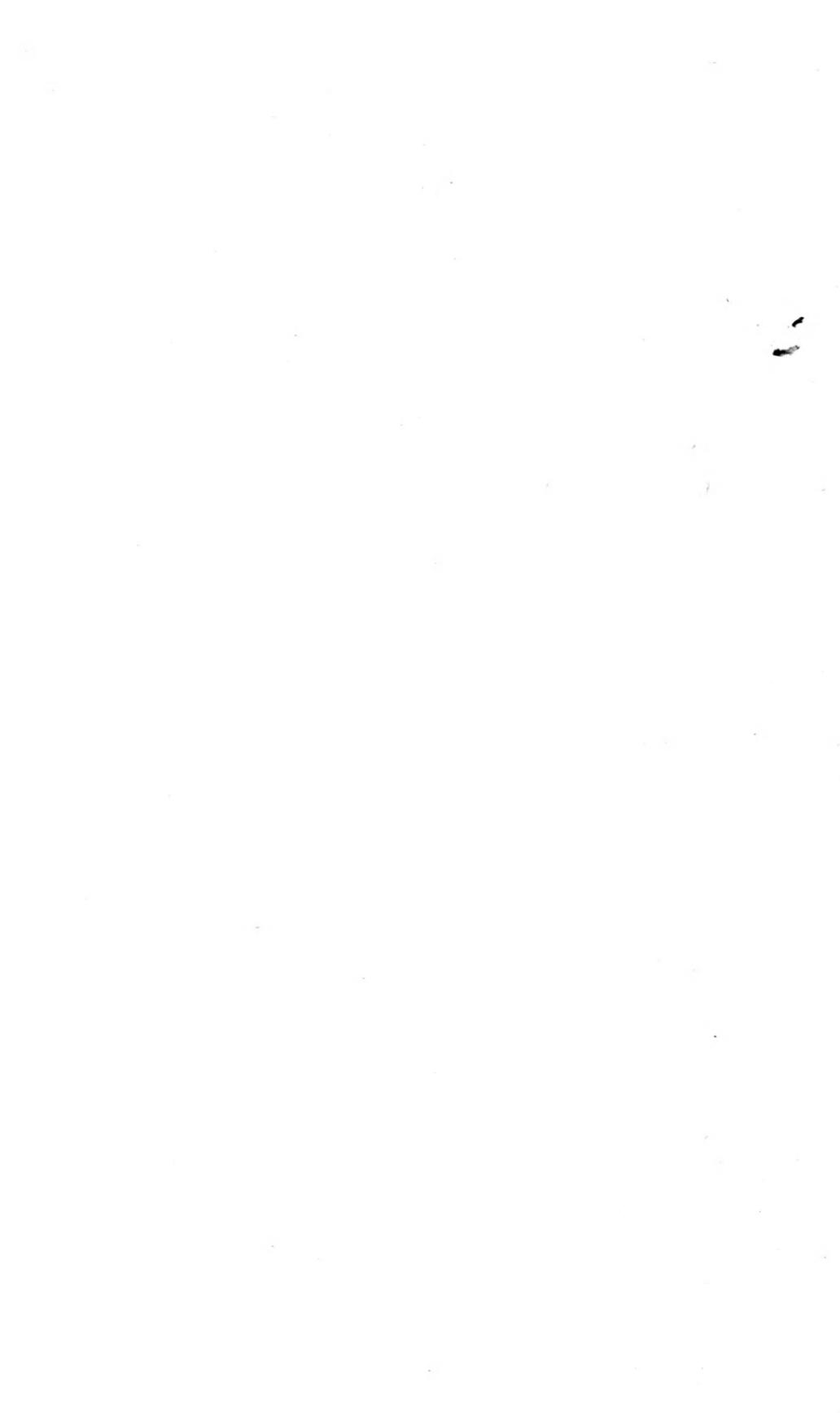
IE
2.15



6.

John G. ...

Dec 1895



L'ANIMA UMANA

E SUE PROPRIETA'

DEDOTTE DA' SOLI PRINCIPIJ DI RAGIONE

DAL P. LETTORE

D. ANTONMARIA GARDINI

MONACO CAMALDOLESE

CONTRO I MATERIALISTI

e specialmente contro l'Opera intitolata

*Le Bon-Sens , ou Idées Naturelles opposées aux
Idées Surnaturelles .*



IN PADOVA, MDGCLXXXI.

Nella Stamperia del Seminario

Appresso Giovanni Manfrè

Con Licenza de' Superiori, e Privilegio .

*Cum despiciere cœperimus , & sentire quid simus , &
quid animantibus cæteris differamus , tum ea insequi
incipimus , ad quæ nati sumus . Cicer. 5. de Finib.*

P R E F A Z I O N E .



CHE si diano Scrittori , i qua-
 li dirigano i loro studj ad esal-
 tare i pregj dell' Uomo , o che
 si rivolgano a rintracciare i
 veri di lui diritti non è nuo-
 vo in Filosofia ; ed ogni di-
 screto Filosofo saprebbe facilmente donare
 all'interesse della propria causa qualch' espres-
 sione , che per avventura eccedesse quell' esat-
 ta precisione , che dai Maestri della Scienza
 prescriveasi . Ma che si diano Filosofi , i quali
 si affatichino a tutto potere e coll' arte , e
 coll'ingegno di far decadere l' Uomo da quel-
 la dignità , che gode sopra tutto il Regno
 animale , e che sente ed esperimenta in se me-
 desimo , o che si studino d' involargli la mi-
 glior parte di lui , riducendolo a sola materia
 diversamente organizzata ; io non so come
 non abbia a fremere l' umanità tutta contro
 un sì ardito attentato . Eppure all' Idolo in-
 sensato del Materialismo non mancano ado-
 ratori profani ; profondonsi a lui sagrileghi
 incensi ; ed innocenti vittime dal vero culto
 vengono allontanate con menzognere lufin-
 ghe , con cavilloso raggiri per trarle poi al
 Nume bugiardo . Ma almeno il Tempio eret-
 to ad un tal Nume fosse l' asilo della ragio-

ne, ed i suoi adoratori fossero i privilegiati possessori del *Buon-Senso!* Il mio scopo anzi in quest' Opera farà di far vedere, che avvegnachè essi si pregino di *Buon-Senso* e di ragione, pure analizzando i loro sistemi sembra, che facciano illusione a loro medesimi nel non riconoscerla, o ch' entrando essa nelle loro assemblee debba soffrire in pace il sentire insegnarsi da lei, che adottar si possano idee incompatibili e ripugnanti allo stesso *Buon-Senso*. Ci studieremo per tanto di rilevare colla scorta della ragione, quali assurdi seguano dal vario modificato sistema del Materialismo tenendo dietro ai principali loro Autori. E benchè ci proponiamo di ribattere ad una ad una le difficoltà dell' Autor del *Buon-Senso* (siccome quegli che ha in un sol corpo raccolti sotto altro aspetto non solo, ma accresciuti in parte gli obbietti di altri Scrittori suoi pari contro l' Anima, e le sue proprietà) pure nello stabilire e provare le nostre Proposizioni in difesa delle combattute verità, ci è caduto in acconcio di versare particolarmente su i principj del Sig. Elvezio contenuti tanto nell' Opera *de l' Esprit*, quanto in quella postuma *de l' Homme*. Rovesciati questi, che sono come i fondamenti delle due accennate Opere, cade altresì l' edificio di tutto il suo Sistema. Si sviluppa da noi in seguito nelle sue idee primitive l' ottavo Saggio del Sig. Hume, in
cui

cui benchè sembri a chi non vuol prendersi la briga di penetrare dentro alle cose, ch'egli accordi la libertà all' Uomo, pure ne riconosce il nome soltanto negandola poi in sostanza. Si chiamano quindi in particolar esame alcune più vistose difficoltà del Sig. Collins per far vieppiù risaltare la libertà dell' Uomo, fonte secondo di fruttifere conseguenze. L'ultima parte dell' Opera finalmente è diretta a scoprire i luttuosi danni, che dai principj dei Materialisti seguono in danno del Corpo Civile e delle Sovrane Podestà, ed a far rilevare quanto ingiustamente si arrogano il fastoso nome di benemeriti dell' Umanità coloro, che colle loro dottrine tentano di sciogliere ogni più sagro legame, e che risguardano quali voci vaghe prive di senso la Giustizia, la subordinazione alle Superiori Podestà, i reciproci doveri verso i suoi simili; e che altri principj non adottano delle umane azioni fuori che una fatale necessità, o il proprio piacere, o il privato interesse. Questi Scrittori a dir vero meritano i più efficaci risentimenti di tutta l' umanità, e chiamano sopra di se le armate destre Sovrane a ribatterne l' orgoglio, la petulanza, l' ardire.

Fole io non racconto. Di alcuni Scrittori non del tutto privi di umano favore questi sono i dettati. Tra le ardite opere moderne di tal genere non occupano certamen-

te l'ultimo luogo *le Systeme Social, e la Politique naturelle*, le quali siccome sono state vittoriosamente abbattute dal celebre P. Richard nell'Opera intitolata: *la Defense de la Religion, de la Morale, de la Verrù, de la Politique & de la Societè*, così non meritano nuova confutazione. Ma siccome l'Autore del *Buon-Senso* ha voluto replicare alle ragioni di quegli Apologifti, che da lodevole zelo condotti hanno sostenuti gl'inviolabili doveri degli Uomini verso i loro Sovrani, e verso la Società, di cui sono membri, così il mio ultimo scopo farà di rintuzzare i nuovi colpi a difesa degli stessi incontrastabili doveri, ed a maggior illustrazione delle buone ragioni già prodotte dagli Apologifti.

Non può negarsi, che una sì sfrenata licenza di scrivere sì sfacciatamente contro il Trono, e contro il tranquillo vivere dell'umana Società non sia una vera disgrazia del Secolo. Ma scosso il salutar giogo della Religione (dalle cui fondamentali massime si comanda, che (a) *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit Itaque qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit. Qui autem resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt Ideo necessitate subditi estote non solum propter iram, sed etiam propter conscientiam*) non è maraviglia per Uom che ragiona, se quelli, che

(a) S. Paolo *Ep. ad Rom. Cap. XII. vv. 1. 2. 5.*

che vi hanno rinunziato, passino poi ad oltraggiare il Principato, la Società, e fino la propria medesima Natura. Non sentono più freno, e perciò qualor si lusingano di sottrarsi dall' altrui indignazione vomitano tutto quel veleno, che può suggerire la loro malizia senza riguardo ad alcun diritto. Ond' è, che da faggj Filosofi e Politici fin anco del Gentilesimo è stata sempre considerata la Religione, come mezzo il più valevole e per la sicurezza del Trono e per promuovere il buon ordine nella Civile Società. Su questo fundamental principio, benchè certi peripicaci ingegni tra i Gentili false rilevassero e menzognere le loro Divinità, pure le tenevano in somma riputazione presso il Popolo, ed erano sagri per loro ed inviolabili gli oggetti tutti di Religione, sapendo ben essi quai copiosi beni ridondino da un tal Fonte in favore della privata e pubblica tranquillità; e convenivano poi nello stabilire con Cicerone, che tolta la persuasione della Religione, *perturbatio vitæ sequitur, & magna confusio. Atque haud scio, an pietate sublata, fides etiam & societas humani generis, & una excellentissima virtus justitia tollatur* (a).

In vista per tanto di sì perniciose dottrine contenute in Libri conosciuti, e in vista di conseguenze sì funeste ho creduto non do-

(a) Cicerone *de Natura Deor. Lib. I.*

ver esser alieno da un discepolo della Verità il difenderla con non minor ardore al certo di quello far sogliano i Ministri dell' errore, del disordine, della desolazione. Faccia il Cielo adunque, che al desiderio nostro di altrui giovare corrisponda un qualche salutare effetto in chi legge, mentre abbondantemente compensata farebbe allora la nostra qualunque siasi fatica.



I N D I C E

Delle Parti, de' Capi, e de' Paragrafi.

P A R T E P R I M A

Della Spiritualità dell' Anima contro i Materialisti.

C A P O I.

Introduzione alla confutazione del Materialismo.

- I. *Si espone il Sistema dell' Autor del Buon-Senso in riguardo all' Anima Umana.*
- II. *Si riportano i varj Sistemi dei principali Materialisti sì antichi, come moderni.*
- III. *Si premettono tre incontrastabili principj; e se espongono le idee generali della confutazione de' predetti Sistemi. Del moto della materia.*
- IV. *Il moto viene considerato essenziale alla materia sì dall' Autore del Buon-Senso, come dal Mirabaud. Confutazione di tal dottrina.*
- V. *Altra confutazione dedotta dalle Leggi del moto, e dall' inerzia della materia.*
- VI. *Per varie vie si confuta quel moto interno ed occulto delle mollecule ideato dai Materialisti. Si rileva una contraddizione nel Sistema del Mirabaud relativamente a questo stesso moto interno ed occulto.*
- VII. *Nemmeno l' Autor del Buon-Senso è a se stesso concorde trattando dell' essenzial moto della materia.*
- VIII. *Si rileva sullo stesso argomento altra contraddizione comune ai due nostri principali Avversarj.*
- IX. *Si continua a ragionar contro l' essenzial moto delle mollecule. S' inferiscono i necessarj Corollarj.*

x INDICE DELLE PARTI, DE' CAPI,

- X. *Si abbattono le prove degli Avversarj tratte dall' universale Attrazione de' Corpi, e dalla Gravità.*
- XI. *Si ricercano le cause delle corruzioni, alterazioni, e dissoluzioni de' Corpi.*
- XII. *Recansi dai nostri Avversarj degli esempj di fermentazione, ai quali si risponde rintracciando la vera cagione di tali Fenomeni, ed escludendo quella supposta dagli Avversarj.*

C A P O I I.

Nè dalla combinazione o aggregato delle parti della materia, nè dalla loro diversa disposizione è ragionevole il ripetere il pensiero.

- I. *Si premette, che il pensiero è estraneo alle nozioni, che abbiamo della materia. Si prova con varj argomenti, che le proprietà della materia non possono accoppiarsi col pensiero nella medesima sostanza.*
- II. *Si rintraccia la vera nozione delle voci combinazione ed aggregato, dalle quali si trae la confutazione del Sistema avversario.*
- III. *Si continua la confutazione, e si risponde ad alcuni esempj opposti.*
- IV. *Nè dalla disposizione delle parti della materia può mai ripetersi il pensiero.*

C A P O I I I.

Nè la Fisica costituzione dell' Uomo, nè la sua Fisica sensibilità possono mai essere la causa efficiente del pensiero, o delle altre facoltà dell' Anima Umana.

- I. *Si confuta il Sistema Atomistico.*
- II. *Si ricerca diligentemente, se dai moti, che succ-*

cedono nell' umano meccanismo possa ripeterfi il pensiero. S' incomincia l' esame dal riflettere sulle sensazioni.

- III. L' interno attivo principio diverso dalla Fisica organizzazione è stato riconosciuto da tutti i Saggi dell' Antichità . Dal qual punto di Storia resta smentito l' Autor del Sistema della Natura, allorchè con tutta franchezza asserisce, che l' idea della Spiritualità era ignota agli antichi Filosofi, e a' primi Dottori del Cristianesimo.
- IV. Dall' idee astratte, le quali siamo conscj di formare, si trae un validissimo argomento contro l' efficienti cagioni de' pensieri assegnate da' nostri Avversarj.
- V. Il confronto tra due idee e la produzione di nuove, specialmente se versano sulle Matematiche semplici, dimostrano l' insufficienza delle cause prodotte dai Materialisti.
- VI. Si conferma il nostro ragionare anche da un lungo testo del Bayle.

C A P O IV.

Del Parallelo dell' Uomo coi Brutì, e dei caratteri di somiglianza e di disparità tra loro.

- I. Si premette la strana maniera di pensare dell' Autor del Buon-Senso relativamente a questo Parallelo.
- II. Distribuzione ed ordine delle materie da trattarsi.
- III. Del notabile abuso di alcuni fatto dalla parziale considerazione dell' Uomo.
- IV. Si fa vedere sotto qual vista convengono alcune proprietà sì all' Uomo, come ai Brutì.
- V. Di certe naturali inclinazioni comuni all' Uomo ed ai Brutì.
- VI. Dell' interno principio movente i Brutì.

VII. Col-

xii INDICE DELLE PARTI, DE' CAPI,

- VII. *Colle riflessioni del Sig. Buffon si risponde alla difficoltà tratta dalle piccole differenze, che si rimarcano dai Naturalisti nel passaggio da una ad altra specie di Esseri organizzati.*
- VIII. *Dell'attività della mente umana nel dedurre nuove e diverse idee da quelle ch'ella si ha formato coll'occasione degli oggetti esterni. Da quest'attività si rilevano l'origine ed i progressi delle Arti Meccaniche.*
- IX. *Si escludono le cagioni prodotte dai Materialisti, e coll'osservazione di una costante maniera tenuta da' Bruti nelle loro fatture a differenza dell' Uomo s' inferisce un diverso principio operante in lui.*
- X. *Dei prodotti della Fantasia umana nella invenzione delle Arti Liberali.*
- XI. *Dell'origine della Mitologia, della Musica, e della Poesia.*
- XII. *In quanta riputazione fossero tenute presso gli antichi Greci la Musica, e la Poesia.*
- XIII. *Si scioglie la difficoltà tratta dall'abilità di certi Scimmioni nel formar delle Case.*
- XIV. *Si esamina e si risolve un'altra difficoltà, che si desume dai canti di alcune specie di Uccelli.*
- XV. *Qual giudizio formar si debba dell'uso d'la favella relativamente a certi animali; i quali pronunziano voci articolate.*
- XVI. *Della differenza tra la memoria dell' Uomo, e quella dei Bruti.*
- XVII. *Nuova osservazione dedotta dalla Storia della decadenza e risorgimento delle Scienze; e delle Belle-Arti. Covollarj dedotti dalle cose fin ora esposte.*

C A P O V.

Delle caratteristiche facoltà dell' Anima umana a differenza dei Bruti, nel rilevar le quali si ribattono i principj del Sig. Elvezio.

- I. *Vera nozione delle voci Fisica sensibilità . Varie sono le facoltà dell' Uomo, le quali non dipendono dalla Fisica sensibilità.*
- II. *Della distinzione delle idee e dell' Astrazione . Dalle Astrazioni hanno origine le Matematiche pure e miste .*
- III. *Dell' origine dell' Ontologia , e della Fisica Generale e particolare .*
- IV. *Del raziocinio . Dei prodotti di esso , dai quali discendono la Meccanica , l' Idrostatica , la Dinamica , e l' Idrodinamica .*
- V. *Si riportano le assegnate facoltà dell' anima e i loro prodotti alla Fisica sensibilità , e si fa vedere quanto questa cagione sia sproporzionata per tali prodotti .*
- VI. *Si ricerca la vera cagione in noi di siffatte operazioni .*
- VII. *Di quale importanza ed utilità sieno le idee astratte .*
- VIII. *Della semplicità dell' Anima umana .*

C A P O VI.

Si espongono fedelmente le difficoltà dell' Autor del Buon-Senso contro la Spiritualità dell' Anima umana , e quelle altresì in favor dei Bruti con quell' ordine medesimo , con cui egli ce le propone , e a tutte si risponde .

- I. *Colle riflessioni del Sig. Buffon si risponde alla prima difficoltà .*

II. Si

INDICE DELLE PARTI, DE' CAPI,

- II. *Si risponde lungamente alla seconda difficoltà tratta dagli incomodi delle Intellettuali facoltà, e si fa vedere, che nulla ostante, che i Bruti sieno privi di tali incomodi, non per questo sono di miglior condizione dell' Uomo. Si rilevano pure i vantaggi dell' Uomo sopra i Bruti relativamente a quei sensi medesimi, che sono più squisiti negli Animali.*
- III. *Si scioglie altra difficoltà analoga alla precedente.*
- IV. *Si passa ora ad altra obbiezione contro la semplicità dell' Anima umana, e si scioglie.*
- V. *Si fa vedere, come le sole cagioni prodotte dall' Avversario non sono sufficiente ragione della diversità nelle Intellettuali facoltà.*
- VI. *Stravaganze dell' Autor del Buon-Senso. Si ritorce contro lui l' argomento.*
- VII. *Si spiega quell' apparenza di ragione e di previsione, che comparisce nelle Formiche, nelle Api, e ne' Castori.*

P A R T E S E C O N D A

Dell' Immortalità dell' Anima.

C A P O I.

E' congruo ed è desiderabile che l' Anima umana sia immortale.

- §. I. *Dall' inestinguibile desiderio di una permanente felicità, la quale qui non si ritrova, si argomenta, che vi sia fuori di questa vita altra cosa, che corrisponda a questa insaziabile brama; e che perciò l' Anima umana debba esistere dopo la separazione del Corpo per poter esserne partecipe.*
- II. *Del consenso di tutte le Nazioni nell' ammettere l' immortalità dell' Anima.*
- III. *L' opinione dell' Immortalità contribuisce al miglior essere*

essere della Società, e l'opinione contraria toglie grandissimi vantaggi. Si scioglie una obbiezione.

IV. *Nel Sistema avversario si toglie l'unico conforto agli afflitti. Si scioglie altra loro obbiezione.*

C A P O II.

E' conforme alla ragione, che l' Anima, dell' Uomo sia immortale.

- I. *Si premette la distinzione dell' Immortalità Essenziale, e dell' Immortalità puramente Naturale. Questa seconda, e non la prima può convenire all' Anima umana.*
- II. *Metodo da tenersi nel provare l' immortalità naturale dell' Anima.*
- III. *Non vi è nell' Anima principio alcuno intrinseco di annichilazione, nè di corruzione, ancorchè si riguardi la colleganza ch' essa avea prima col Corpo.*
- IV. *Si propone la più forte obbiezione degli Avversarij, e vi si risponde.*
- V. *Dall' indole dell' esteriori create cose resta esclusa la ragione di causa per l' annichilazione dell' Anima.*
- VI. *Non è conforme alla ragione, che la Sovrana increata cagione che ha la potenza di annichilare l' Anima agisca di fatto per la di Lei distruzione.*
- VII. *Si ragiona sul fine della Creazione, e si trae una nuova deduzione per la mortalità dell' anime de' Brutì, e si conferma l' immortalità dell' Anima umana.*

C A P O III.

Si espongono fedelmente le difficoltà dell' Autor del Buon-Senso contro l' Immortalità dell' Anima umana e si disciolgono.

I. *S' introduce l' Avversario coll' allegare la nostra ignoranza estesa più del dovere intorno all' Anima umana.*

II. Con-

- II. *Continua la stessa difficoltà traendo pessime conseguenze dall'ingenua confessione di quelli Filosofi, i quali non fanno spiegare in che consista l'unione dell'anima col corpo.*
- III. *Si ripete il primo obbietto contro l'immortalità dal riflettere sulla dipendenza totale che ha l'anima dal corpo nell'Ipotesi di sua esistenza. Dal che inferir vuole l' Autor del Buon-Senso che anche supponendo l'anima, questa dee finire alla morte del Corpo.*
- IV. *Da noi si ribatte una difficoltà dell'Autore contro un' esposta prova dell'immortalità.*
- V. *Meschine prove dell'annichilamento dell' Anima.*
- VI. *Si fa rilevare quai strane conseguenze tragga l' Autor del Buon-Senso dall' immortalità.*
- VII. *La vecchia obbiezione di Lucrezio riprodotta e confutata. Si svelano que' misterj supposti dal nostro Avversario.*
- VIII. *Introduce i Teologi inopportunamente, quasi si tratti di un Mistero, o della Rivelazione, o di un' oggetto sovranaturale.*
- IX. *Si pretende di rispondere alla rilevata utilità del dogma, che da noi si difende. Si scuopre il Sofisma, e si conferma vieppiù il dogma dell'immortalità.*
- X. *Si dissipa altro consimile Sofisma.*

P A R T E T E R Z A

Della Libertà dell'Uomo.

C A P O I.

Nozioni da premetterli alla difesa della Libertà
contro i suoi Oppositori.

- I. *Si espongono i principali Sistemi contro l'Umana Libertà.*
- II. *Si rintracciano le vere nozioni, che corrispondono alle*

alle voci di Necessità, e di Libertà, siccome di Volontà, e di Coazione. Si paragonano queste nozioni sincere con i sistemi dei nostri Arversarj.

- III. *Si stabiliscono le Proposizioni dirette ad abbattere i predetti Sistemi.*
- IV. *Per togliere l'equivoco introdotto da' Materialisti si rileva ciò, ch'è passivo in noi, e si distingue questo da tutto ciò, ch'è in noi attivo.*

C A P O II.

Proposizioni dirette alla difesa della Libertà.

- I. *Proposizione. L'azione o il potere della volontà di agire suppone essenzialmente, e in buona Metafisica la Potenza all'opposto, cioè la Potenza di non agire, o di sospendere l'azione.*
- II. *Proposizione. Per agire con libertà non si richiede da noi com'essenziale quella indifferenza, per cui non si senta inclinata l'Anima da motivi, nè da ragioni, nè da passioni verso una parte piuttosto che verso l'altra, ma è necessaria quella sola indifferenza, per cui l'anima ritiene l'antecedente potenza di agire o di non agire, di scegliere una cosa piuttosto che la sua opposta, o di sospendere ogni determinazione.*
- III. *Proposizione. Le cose materiali, il piacere o il dolore, i motivi o le ragioni, e le ultime percezioni dell'Intelletto non agiscono nell'Uomo come causa efficiente delle determinazioni della volontà.*
- IV. *Proposizione. La Libertà dell'Uomo cioè il potere di scegliere uno dei due opposti, o di sospendere ogni determinazione viene autorizzato dall'intimo senso, e comprovato dai fatti, e da oggi venire di Legislazione.*

C A P O III.

Obbiezioni dell' Autor del *Buon-Senso* contro la Libertà dell' Uomo difaminate, e difciolte.

- I. *Erronea dottrina apposta ai Teologi. Si scuopre la calunnia col riferire le varie sentenze delle Scuole Cattoliche, dalle quali tutte restano escluse le ingiuriose supposizioni dell' Avversario.*
- II. *Si fa vedere, come l' Uomo non è necessitato ad agire nel corso di sua vita a norma delle opinioni de' suoi Parenti e Maestri.*
- III. *Si risponde ad un' altra Teologica dottrina travisata dall' Autor del Buon-Senso.*
- IV. *Le nostre idee e le nostre opinioni non sono sempre fruttu necessarj dell' educazione.*
- V. *Dalla distinzione necessaria a premettersi tra le inclinazioni naturali, e gli atti della volontà; e tra i motivi di agire e la causa efficiente degli atti voluntarj segue, che le cagioni dall' Avversario prodotte niente pregiudichino alla libertà dell' Uomo.*
- VI. *Infelici risposte dell' Autor del Buon-Senso ad alcune dottrine degli Apologisti della Religione.*
- VII. *Quanto è meschina la risposta, ch' egli dà alla prova dedotta dall' intimo senso.*
- VIII. *Si prova, ch' è inetta la risposta, ch' egli dà ad altra ragione degli Apologisti.*
- IX. *I rimedj proposti dall' Autor del Buon-Senso sono superflui per togliere le funeste conseguenze, che discendono dal Fatalismo insegnato da Lui.*
- X. *Inadeguata idea del merito e del demerito, esposta dall' Autore.*
- XI. *Si ritorna dall' Autore al Fatalismo, il quale si attribuisce sacrilegamente allo stesso Dio. Si vendica la essenziiale veracità di Dio da tal calunnia.*
- XII. *Con*

- XII. *Con buone ragioni si rileva, ch' è immaginaria la contraddizione che l' Autor del Buon-Senso pretende di rilevare nelle Dottrine de' Teologi.*

PARTE QUARTA

Del confronto tra le massime dei Materialisti, e le Verità fin ora dimostrate in relazione ai beni, che ne ridondano all' Umana Società.

C A P O I.

Si fa vedere, quanto sia contrario il Sistema dell' Autor del Buon-Senso e degli altri Materialisti al ben essere della Civile Società; e quanto all' opposto la persuasione delle verità dimostrate fin ora contribuiscia alla tranquillità e sicurezza dell' Umana Società.

- I. *L' Autor del Buon-Senso affetta un appassionato trasporto per il bene della Società nel tempo medesimo, in cui le procura i maggiori danni. Divisione degli articoli da trattarsi.*
- II. *Scoperta contraddizione dell' Autor del Buon-Senso, e de' suoi Partigiani. Inevitabili conseguenze, che ridondano in vero danno dell' Umana Società, e che discendono dai principj dei Materialisti.*
- III. *Non v' ha Società più disordinata, nè più infelice di quella, che si dirige a norma dei principj dei Materialisti. Si riflette sui giuramenti, e sui fatti.*
- IV. *Quali conseguenze seguono dalla persuasione di un Dio nostro Creatore e Giudice.*
- V. *Dei doveri del Gius-naturale, dei quali l' osservanza può attendersi per via di principj da chi è persuaso delle verità dimostrate fin ora, ma non già dai Materialisti. Le Legislazioni di ogni Nazione sono fondate sulle verità da noi provate fin ora.*

- VI. *I Materialisti vengono considerati i comuni nemici dell' Uman genere dagli stessi begli Spiriti, e da' migliori ingegni tra gli Eterodossi.*

C A P O II.

Si propongono, e si risolvono nelle loro idee primitive i motivi, che hanno gli Atei per procacciare il bene alla Società. Questi sono ripetuti, e sotto altra sembianza esposti dall' Autore del Buon-Senso.

- I. *Sostituzione di fievoli motivi in confronto di quello di una vita avvenire per animare gli Uomini ad operare in vantaggio della Società. Questi motivi si esaminano in primo luogo sotto un' idea generale, poi si analizzano, e si esaminano parzialmente.*
- II. *Altro motivo prodotto dai Materialisti, e falsamente chiamato interno testimonio della coscienza. Si riduce al niente coi soli principj della sana Filosofia de' Pagani.*
- III. *Inutile sforzo del nostro Avversario nello studiarfi di sostenere il predetto motivo. La sua difesa lo fa cadere in contraddizione unitamente cogli altri Materialisti.*
- IV. *Falsa imputazione scoperta e vendicata.*
- V. *Inadeguata idea, che porge l' Autore de' principj della Morale.*
- VI. *Insufficienti motivi prodotti dall' Avversario per rettenere le umane Passioni nel debito ordine.*
- VII. *Incoerenza dell' Avversario.*



L'ANIMA UMANA

E SUE PROPRIETA'

DEDOTTE DAI SOLI PRINCIPIJ DI RAGIONE.

PARTE PRIMA

Della Spiritualità dell' Anima contro i Materialisti.

C A P O I.

Introduzione alla confutazione del Materialismo.

- I. *Si espone il Sistema dell' Autor del Buon-Senso in riguardo all' Anima Umana.*
- II. *Si riportano i varj Sistemi dei principali Materialisti sì antichi, come moderni.*
- III. *Si premettono tre incontrastabili principj; e si espongono le idee generali della confutazione dei predetti Sistemi. Del moto della materia.*
- IV. *Il moto viene considerato essenziale alla materia sì dall' Autore del Buon-Senso, come dal Mirabaud. Confutazione di tal dottrina.*
- V. *Altra confutazione dedotta dalle Leggi del moto, e dall' inerzia della materia.*
- VI. *Per varie vie si confuta quel moto interno ed oc-*

Tem. II.

A

cul-

PARTE I. DELLA SPIRITUALITÀ

culto delle mollecule ideato dai Materialisti. Si rileva una contraddizione nel Sistema del Mirabaud relativamente a questo stesso moto interno ed occulto.

- VII. *Nemmeno l' Autor del Buon-Senso è a se stesso concorde trattando dell' essenzial moto della materia.*
- VIII. *Si rileva sullo stesso argomento altra contraddizione comune ai due nostri principali Avversarj accennati.*
- IX. *Si continua a ragionar contro l' essenzial moto delle mollecule. S' inferiscono i necessarj Corollarj.*
- X. *Si abbattono le prove degli Avversarj tratte dall' universale Attrazione de' Corpi e dalla Gravità.*
- XI. *Si ricercano le cause delle corruzioni, alterazioni e dissoluzioni de' Corpi.*
- XII. *Recansi dai nostri Avversarj degli esempj di fermentazioni, ai quali si risponde rintracciando la vera cagione di tali Fenomeni, ed escludendo quella supposta dagli Avversarj.*



On mi farei immaginato giammai, che in un Secolo di tanta luce di cognizioni, chiamato perciò il Filosofico per eccellenza, in cui si erge Cattedra dovunque contro il Peripato, e contro ogni Filosofica illusione, si adottasse la più meschina tra le opinioni della Scuola Peripatetica, e il più inverisimile prodotto della seconda fantasia di Cartesio. Eppure quello, che io avrei tenuto per un tratto sprizzato di una tinta di facezia, lo veggio sostenuto in aria di serietà, e con un tuono decisivo da quelli medesimi, i quali sdegnerebbero la reconciliazione con Aristotele, e che si protestano i più giurati nemici di ogni chimerico sistema. Si fa oggidì da sofferta metamorfosi risorgere a luce novella la screditata opinione dell' Anima materiale de' Bruti insegnata
già

già nel Peripato; e le macchine di Cartesio ritornano a fare la loro comparfa nel Teatro del Mondo, con quella fola vita però ed azione, che può effer loro comunicata da quell'immaginario fpirito animatore dei principali Maeftri della moderna Scuola Filofofica d'Irreligione. Ma fe riflettiamo alle molte cognizioni tramandateci dal profondo Aristotele in tanti generi di scienze, e al merito di Cartesio nell' avere fcoffo quell'antico giogo che opprimendo l' Uomo inabile lo rendea a promuovere i progrefsi delle scienze, e nell' averci aperta la ftrada alla fana moderna Filofofia, fono degni di fcufa que' grandi Uomini, fe non hanno colpito nel segno in un' oscurità sì grande qual è l' interno principio movente i Brutti. Ma che fi pretenda di produrre qual monumento delle nuove fcoperte del Secolo l' eftensione di tali opinioni fu i Brutti all' efferè dell' Uomo, le di cui operazioni tutte faccianfi derivare dalla fola Fifica organizzazione, quefto a mio credere è un prenderfi giuoco della fua fpecie, e il confiderarla priva affatto di quel buon fenfo, di cui certi privilegiati ingegni ci danno ad intendere di efferè i più forti foftenitori. Imperciocchè chi è mai che perfuader poffa a fe fteffo che una macchina organizzata atta fia a ragionare, come per intimo fenfimento conofciamo efferè noi capaci? Eppure efaminando di tali Filofofi i fiftemi, quali verranno or' ora da noi prodotti, fi avvederà ognuno che le nuove fembianze, e gl' inviluppi di parole, con cui vengono efposti, riduconfi per la via di Analifi o a dar vita, fenfo, e ragione a mere macchine organizzate, o ad introdurre di nuovo ed ampliare la vietata opinione dell' anima materiale, immaginandofi cioè di unire in una fteffa e medefima foftanza le incompatibili proprietà dell' anima, e della materia.

I. Per dare intanto un piccolo faggio della maniera di pensare fu tal propofito del noftro principal Avverfario, il qual è l' Autor dell' Opera intitolata:

4 PARTE I. DELLA SPIRITUALITÀ

Le. Bon-Sens, ou Idées naturelles opposées aux surnaturelles, riportiamo le parole sue medesime, che si leggono al fine del §. 100. (a). „ E' il corpo, che sente, dic' egli, che pensa, che giudica, che soffre, e che gode, e tutte le facultà dell' Uomo non sono altro che risultati necessarj del suo proprio meccanismo, o della sua organizzazione. „ Ed al §. 104. (b). „ Nell' ipotesi medesima della Teologia, cioè supponendo un Motore Onnipotente della materia, con qual diritto i Teologi negherebbero al loro Dio il potere di dare a questa materia la facultà di pensare? Gli sarebbe dunque più difficile di creare combinazioni di materia, dalle quali risultasse il pensiero, piuttosto che Spiriti, i quali pensino? Almeno supponendo una materia che pensa, noi avremmo alcune nozioni del Soggetto del pensiero, o di ciò che in noi pensa, quando attribuendo il pensiero a un Ente immateriale, ci è impossibile di formarne la minima idea. „ Qui non si tratta già di una semplice Ipotesi; mentre l' Autor del Buon-Senso senza enigmi ne realizza la possibilità collo stabilire la materia pensante e coll' escludere ogni sostanza spirituale, com'è manifesto da tutto il complesso dell' Opera.

II. I Filosofi primi a noi noti, che incominciaron

no

(a) C' est ce corps qui sent, qui pense, qui juge, qui souffre, & qui jouit, & que toutes ses facultés sont des résultats nécessaires de son mécanisme propre, ou de son organisation.

(b) Dans l' hypothèse même de la Théologie, c' est-à-dire en supposant un moteur tout puissant de la matière, de quel droit les Théologiens refuseroient-ils à leur Dieu le pouvoir de donner à cette matière la faculté de penser? Lui seroit-il donc plus difficile de créer des combinaisons de matière dont la pensée résulteroit, que des esprits qui pensent? Au moins en supposant une matière qui pense, nous aurions quelques notions du sujet de la pensée, ou de ce qui pense en nous, tandis qu' en attribuant la pensée à un être immatériel, il nous est impossible de nous en faire la moindre idée.

no a spargere prima dubbiezza; e poi a definire contro una verità per l' addietro non mai feriamente rievocata in dubbio, furono Democrito, Dicearco discepolo di Aristotele, e la Scuola di Epicuro, la quale sul fondamento di una Poetica immaginazione ergeva la fabbrica del proprio sistema, e nelle varie combinazioni e moti degli atomi i piu sottili rifondeva qualunque operazione della mente. Dalla qual antica immaginazione non molto discostossi Lucrezio, che stabili non di altro essere composta la mente, se non se di minutissime, e sottilissime particole poste in isvariati continui, e velocissimi movimenti. Dopo di costoro l' Hobbes rimossa ogni sostanza spirituale, vanamente si è lunfingato di poter ispiegare quanto basta le varie operazioni dell' anima colla sola azione, e reazione del cerebro. Lo Spinosa poi ammettendo una unica sostanza estesa insieme e pensante, ha preteso che il pensiero e l' estensione sieno due modificazioni della medesima materia. L' Elvezio finalmente per tacere di alcuni altri, non solo nella nota sua Opera dell' *Esprit*, ma anche nell' Opera postuma intitolata l' *Homme*, colla sola fisica sensibilità comune anche ai Bruti s'ingegna, comunque indarno, di esporre, e dare ad intendere quanto con questo suo principio sia concorde, e si spieghi ogni proprietà, ed azion mentale dell' Uomo. Questi sono degli Autori accennati i principali sistemi, a' quali si possono ridurre i divisamenti di ogni altro Materialista subalterno.

III. Ricalcando noi per tanto le traccie segnate già nell' Opera precedente a questa, premettiamo alcuni principj concordemente riconosciuti per veri, cioè 1. che proprietà essenziale di un Ente quella si dice, la quale gli è sì inerente, che non si può pensare Ipotesi, in cui manchi quell' assegnata proprietà, senza che perisca l' Ente medesimo. 2. che l' essenze delle cose sono di lor natura immutabili. 3. che nell'

una cosa può produrre ciò che non ha in se stessa per verun modo: *Nemo dat, quod non habet*.

Posti questi incontrastabili principj ricercheremo quindi primieramente se dalla varia disposizione, e combinazione delle parti della materia possa giammai ripetersi il pensiero. In secondo luogo abbattuto il Sistema Atomistico passeremo a rintracciare, se nei moti della Fisica organizzazione dell' Uomo si possa mai rifondere la facoltà di pensare, riserbandoci poi a discorrere dell' opinione Lockiana. In ultimo luogo verferemo di proposito full' oltraggiante parallelo che forma l' Autore del Buon-Senso tra l' essere nostro e quello dei Brutì. Questi ci sembrano i veri punti di vista da contrapporsi alle dottrine degli antedetti Scrittori.

Prima però d' incominciare la trattazione dei proposti articoli, siccome rileviamo che i principali Maestri del moderno Materialismo (quali sono l' Autore del *Sistema della Natura*, e l' Autore del *Buon-Senso*) molto confidano nell' essenzial moto della materia, da essi ideato qual fundamental principio del loro sistema, così è pregio dell' Opera il trattarsi in questo Capo a rintracciare l' indole, ed il valore di siffatto principio, o piuttosto la sua insuffistenza. È vero che la nostra disputa che abbiamo coi Materialisti non esige necessariamente la confutazione di tale principio, poichè quando ci avvenga di provare a dovere quanto abbiamo proposto, resterà escluso sì l' accidentale, come l' essenzial moto della materia dalla serie delle cause efficienti il pensiero. Nulla di meno perchè l' applicazione, che fanno gli Avversarj nostri di questo loro insegnamento, è artificiosa, e seducen-
te per quelli che non sono addestrati nello scoprire le insidie di certi Scrittori, così per garantirli dalla seduzione, e per trar dei vantaggi alla causa che siamo per sostenere, crediamo opportuno di diriggere in primo luogo la falce alle radici stesse del loro Sistema,

acciò queste rimanendo non germoglino forse di nuovo a danno degli incauti.

IV. Come pensi il principal nostro Avversario, qual è l' Autor del *Buon-Senso* relativamente all' essenziale moto della materia si può bastantemente raccogliere dalle seguenti parole. „ Il moto, dic' egli, „ è così essenziale alla materia, quanto l' estensione, „ nè, a detto di lui, può concepirsi la materia senza il moto „ (a). In simil guisa si esprime anche l' Autore del Sistema della Natura sotto il finto nome di Mirabaud nel Tomo I. pag. 14. e seg.

Ma se „ il moto è così essenziale alla materia come „ è l' estensione „, dunque siccome implica contraddizione il poter concepirsi un corpo senza estensione appunto perchè gli è essenziale; così implicherà contraddizione parimenti il poter concepire un corpo in quiete, cioè senza il moto. Ma quando mai hanno provato i nostri Avversarij, o quando potranno provare giammai che vi corra una vera ripugnanza nel formarsi l' idea di un corpo in quiete? Questa se l' hanno pure formata i più illustri Filosofi dell' antichità, come i più celebri tra' Moderni, siccome è noto a chiunque non sia digiuno di Storia Filosofica. Dunque non è almeno impossibile il formar idea di un corpo in quiete; anzi formandocela noi medesimi quando ci piace, dirò che cadereffimo nel Pirronismo, qualor dubitaffimo di tale idea, sia poi essa corrispondente alla realtà, o no, del che ora non disputiamo. All' opposto non è possibile ad umana facoltà il formare idea di un corpo senza estensione, appunto perchè le cose di sua natura ripugnanti sono escluse dal regno dei possibili. Dunque è chimerico il dire, che non possiamo concepire la materia senza il

A 4

mo.

(a) Nell' Opera intitolata, *Le Bon-Sens* al §. 41. così si legge: *Le mouvement est aussi essentiel à la matiere que l' étendue, & que elle ne peut être conçue sans lui.*

moto; o che sia ad essa così essenziale il moto, com'è l'estensione.

V. Passando poi dalla possibilità alla realtà, e ritrovando varj Filosofi, che hanno vittoriosamente combattuto questo essenzial moto della materia (tra quali meritano esser accennati il Sig. Holland, ed il Sig. Abate Bergier, entrambi appunto contro il Sistema della Natura) noi ci contenteremo perciò di riflettere alle sole Leggi del moto, dalle quali ci sembra potersi bastantemente definire la questione. Già della verità di tali leggi non occorre tener discorso dopo quel che dietro alla scorta del profondo Newton ci lasciarono scritto un Gravesande, un Musschenbroek, e tanti altri sublimi Filosofi, essendo che il dubitarne solo dopo le robuste prove da essi prodotte, farebbe lo stesso, che il demeritarsi il nome di Filosofo, e il condannar se stesso a non essere ascoltato.

Consultando noi per tanto le leggi del moto due ne ritroviamo, che sono al proposito nostro opportunissime. La prima è la seguente. „ Ogni corpo ch'è „ in quiete persevera nello stato suo di quiete, ed ogni „ corpo ch'è mosso da una sola forza, continua a muo- „ versi con moto equabile per linea retta, finchè non ven- „ ga forzato da altre cagioni a cangiar lo stato suo pri- „ miero „ (a). Ma se ciaschedun corpo ch'è in quiete persevera nello stato suo di quiete; dunque la quiete non solo è possibile, ma è reale; e perciò cessa di essere il moto una essenzial qualità della materia. Più. La proprietà di perseverar nello stato, in cui si trova un Corpo o di quiete o di moto, qual altra cosa può significare, se non che il corpo di sua natura è indifferente alla quiete e al moto; e che perciò nè l'uno, nè

(a) La prima Newtoniana Legge del moto è la seguente: *Corpus omne perseverat in statu suo quiescendi, vel movendi uniformiter in directum, nisi quatenus a viribus impressis cogatur statum illum mutare.* Vide Newton Princ. Philosoph. Nat. Tom. 1. Edit. Gen. pag. 20.

nè l'altro stato può esser essenziale alla materia. In fatti se fosse tale, siccome nessun corpo può essere privo di sue essenziali qualità senza cessare di essere corpo, così ogni corpo o farebbe sempre in moto, o farebbe sempre in quiete, il che è contrario all'esperienza, vedendo noi dei corpi in moto, ed altri in quiete. Segue dunque, che l'essenzial moto de' corpi ripugni ad una conosciuta legge del moto.

La seconda Legge Newtoniana del moto è questa: „ Ogni cangiamento di moto è proporzionale alla „ forza motrice impressa, e segue sempre per quella „ linea retta, con cui gli è stata impressa, la forza „ (a). Dunque qualunque cangiamento, che sia per accadere al corpo in moto, non dee ripeterfi dall'intrinseca energia del corpo, ma da estranee cagioni, dalle quali come da causa efficiente onninamente dipende: e perciò la materia o sia in quiete, o sia in moto, per cangiare stato è sempre passiva all'esterne impressioni.

Questa stessa conseguenza discende altresì dall'indole e nozione dell'inerzia riconosciuta oggidì, e annoverata, dietro alle osservazioni del Newton e de' suoi seguaci, tra le universali qualità de' corpi, le quali nè aggiugnere, nè togliere si possono, e della quale abbiamo diffusamente trattato nel Capo III. della nostra *Teologia Naturale*. Questa proprietà, per cui ogni corpo persevera di sua natura nello stato suo di quiete, o di moto, finchè non sia forzato a cangiare lo stato suo primiero da estranea cagione, deporrà sempre contra l'essenzial moto della materia, il quale nella sua nozione esclude la stessa possibilità della quiete.

VI. Ma

(a) Il Newton nell'Opera stessa citata Tom. I. pag. 21. così espone la Legge seconda del moto: *Mutationem motus proportionalem esse vi motrici impressæ, & fieri secundum lineam rectam qua vis illa imprimitur.*

VI. Ma il Mirabaud (a) con altri Materialisti ci oppongono il moto interno ed occulto delle molecole della materia, il quale nel loro sistema dipende dall'energia propria dei corpi, cioè dall'essenza.

R. In primo luogo io chieggo in grazia dai nostri Avversarj, i quali si pregiano di buon gusto, come vogliono in tanta luce di Fisica introdurre una causa occulta, quando oggidì sono tanto screditate le cause occulte dopo la decadenza del Peripato. 2. Come si lusinghino di parlar aperto e definitivo su una cosa che ci è occulta per loro confessione medesima. 3. Come possa avvenire che questo moto interno nè acceleri in modo alcuno, nè ritardi la forza motrice impressa, nè faccia mai cambiar direzione ai corpi mossi. Quello tuttavia, che più dee rimarcarsi, si è, come comporre si possa in uno stesso e medesimo soggetto il moto essenziale delle parti coll'inerzia della massa. Forse le parti avranno una proprietà che sia in contraddizione con una proprietà universale del suo tutto, qual è la massa? Tale non è, nè può essere l'ordine della Natura. Le altre proprietà tutte universali de' corpi, quali sono estensione, solidità, figurabilità, divisibilità ec., sono comuni sì al tutto della massa, come ad ogni sua parte. E perchè dunque la proprietà sola dell'inerzia non dovrà convenire alle medesime parti componenti un corpo, quando essa è comune ad ogni genere de' corpi? La Natura non è così incostante, come si manifestano incostanti i nostri Avversarj nei loro stessi principj, come siamo
ora

(a) *Systeme de la Nature* Tom. I. pag. 14. *Nos sens nous montrent en general deux sortes des mouvemens dans les êtres qui nous entourent ; l'un est un mouvement de masse, par le quel un corps entier est transferé d'un lieu dans un autre ; le mouvement de ce genre est sensible pour nous . C'est ainsi que nous voyons une pierre tomber, un boule rouler, un bras se mouvoir, ou changer de position . L'autre est un mouvement interne, & caché, qui depend de l'energie propre a un corps, c'est à dire de l'essence . &c.*

ora per rilevare ; dal qual esame si diffonderà su tal argomento una luce novella , che dileguerà le tenebre di questo oscuro ed immaginario moto interno delle mollecule di nuovo introdotto dal Mirabaud , e dall' Autor del Buon-Senso . Il primo dopo aver distinti due moti , uno acquisito , cioè impresso ad un corpo da una cagione estranea , e l' altro spontaneo , il quale esce dall' intima essenza ed energia del Corpo medesimo (qual è appunto il moto delle mollecule componenti la materia) passa poi a definire „ ch' esami-
 „ nando la cosa più davvicino refteremo convinti ,
 „ che rigorosamente parlando non vi sono moti spon-
 „ tanei nei varj corpi esistenti in Natura , atteso che
 „ essi agiscono continuamente gli uni sopra gli altri „
 (a) . Riflettendo noi ora su d' una tal dottrina relativamente al moto occulto delle mollecule della materia non v' ha dubbio , che nel di lui sistema o questo moto è acquisito , o è spontaneo , giacchè a queste due classi egli stesso riduce ogni moto visibile , ed occulto . Se per tanto questo moto occulto delle mollecule è acquisito , dunque non discende dall' intrinseca energia , ed essenza della materia , come prima avea egli stabilito . Se poi lo vuole spontaneo , cioè risultante dall' intima essenza della materia , dunque egli è in contraddizione con se medesimo , dappoichè ha decretato che in Natura non vi sono moti spontanei
 a ri-

(a) *Système de la Nature* Tom. I. pag. 15. e seguente. *Les mouvemens soit visibles, soit cachés, sont appellés mouvemens acquis, quand ils sont imprimés a un corps par une cause étrangere, ou par une force existante hors de lui, que nos sens nous font appercevoir; c' est ainsi que nous nommons acquis le mouvemens que le vent fait prendre aux voiles d' un vaisseau. Nous appellons spontanés les mouvemens excités dans un Corps qui renferme en lui-meme la cause des changemens que nous voyons s' operer en lui . . . Cependant si nous regardons la chose de plus près, nous serons convaincus qu' a parler strictement il n' y a point des mouvemens spontanés dans les différens corps de la nature, ou qu' ils agissent continuellement les unes sur les autres.*

a rigor di termini, cioè propriamente, e precisamente parlando.

VII. Nè con minor felicità è a se stesso concorde l'Autor del Buon-Senso, il quale dopo aver fissato per principio al §. 39. e seg. che (*a*) „ l'Essenza „ della Natura si è di agire: che la materia si muove „ per sua propria energia, e che il moto è così essenziale alla materia quanto l'estensione „ (le quali parole significano il moto spontaneo in ogni specie di materia) al §. 45. soggiugne, che „ certe materie „ morte generano il moto da se tosto che sono a portata di agire le une sopra le altre „, (*b*). Se vi sono per tanto delle materie morte, cioè senz'azione, dunque il moto non è essenziale ad ogni genere di materia; siccome ciò ch'è essenziale ad una sostanza non può mai cessare di essere in essa. Di più. Se si genera il moto in queste materie morte dall'incontro di esse, cioè dall'azione delle une sopra dell'altre, dunque erano prima in quiete, ed il moto si è eccitato per l'accidentale incontro, e non dall'essenzial energia di muoversi.

VIII. Oltre di che se vi sono moti spontanei in natura sono quelli certamente dell'Uomo, che cammina, che parla; e se andiamo in traccia di azioni spontanee, non v'ha dubbio che tra queste si debbono in primo luogo annoverare il volere, il determinarsi, il giudicare: eppure sì quelli, come queste nel Sistema del Mirabaud, e dell'Autor del Buon-Senso vengono considerati quai semplici moti acquistati, cioè prodotti necessariamente da cause antecedenti, e da quella catena di movimenti, da quali essi

(*a*) *La Nature dont l'essence est visiblement d'agir, & de produire pour remplir ses fonctions... La matiere se meut par sa propre energie. Le mouvement est aussi essentiel à la matiere que l'étendue & qu'elle ne peut être conçue sans lui...*

(*b*) *Ainsi des matieres mortes engendrent le mouvement d'elles-mêmes.*

essi ripetono tutti gl'individuali effetti in Natura, come si rileverà chiaramente quando tratteremo dell'umana Libertà. Ecco per tanto quanto sieno concordi i nostri Avversarj co' loro stessi principj, quando trattano di combattere le nostre verità. Per il loro Sistema di Materialismo giova di supporre il moto essenziale e spontaneo della materia. Per combattere poi le azioni spontanee dell' Uomo si abbandona lo stabilito principio, e si ricorre ad una serie, e connessione di movimenti, per cui ogni effetto dipende non dalla propria energia, ma da un estraneo movimento, e con ciò si esclude ogni moto spontaneo.

IX. Ora da questo stesso loro principio ci sia lecito di ragionare su l' essenziale moto delle mollecule, contro cui continua ora a diriggerfi il nostro discorso.

Secondo il Mirabaud „ non v'è alcun movimento spontaneo nei varj corpi esistenti in natura, atteso che agiscono incessantemente gli uni sopra gli altri „ (a). Se ogni moto per tanto che succede in natura si dee ripetere dall' incessante azione di un altro corpo, dunque qualor si muova la mollecule di un corpo, il suo movimento farà l' effetto di un moto ricevuto da un' altra mollecule, e perciò non si muoverà per propria energia; poichè farebbe una contraddizione manifesta, che una mollecule si muovesse per l' essenziale energia della propria natura, e che per poter muoversi abbisognasse insieme di un moto acquisito. L' essenziale moto adunque delle mollecule già supposto dal Sig. Mirabaud resta abbattuto dall' esclusione, che fa egli stesso di ogni moto spontaneo in natura.

In

(a) *Systeme de la Nature* Tom. I. pag. 15. *Si nous regardons la chose de plus près, nous serons convaincus, qu' à parler strictement il n' y a point des mouvemens spontanés dans les differens corps de la Nature, ou qu' ils agissent continuellement les uns sur les autres.*

In oltre supposte eziandio queste mollecule eterogenee (al qual partito , come più comodo si appiglia il Mirabaud per evitare i gravissimi assurdi già rilevati da eccellenti Apologisti nell' Ipotesi delle mollecule omogenee) dimando allora qual direzione voglia ad esse accordare , giacchè non si dà moto assoluto (del quale solo si tratta) senza il passaggio da un punto ad un altro punto dello spazio . Se in forza per tanto della loro eterogeneità (per cui secondo il suo Sistema non si danno due cose del tutto uguali) ciascheduna di esse ha un moto diverso , come si potrà dare allora continuità di massa , giacchè ognuna dall' altre si discosterebbe ? Se poi queste mollecule hanno un moto uguale , come questa uguaglianza potrà verificarsi coll' eterogeneità della loro natura , e col moto acquisito ? Certamente il medesimo moto comunicato a corpi ineguali non ha da produrre il medesimo effetto di celerità . A qualunque partito per tanto si appiglino i nostri Avversarij , non eviteranno mai gli assurdi che ne seguono . Ma è ben cosa degna di compassione , che uomini , i quali si manifestano sì poco conseguenti a se stessi , ritrovino poi seguaci , i quali si facciano un pregio di proporli quai felici guide dell' umano sapere . Chi godesse di vedere rilevate tutte le contraddizioni , che s' incontrano nel solo Sistema della Natura (la qual Opera è oggidì il Codice degli Spiriti detti Spregiudicati) balterà , ch' egli legga l' Esame del Materialismo del Sig. Abate Bergier .

Raccogliendo noi ora i sommi Capi delle da noi esposte Dottrine , e restando in vigor di esse sì dalla massa della materia , come dalle mollecule di essa escluso tanto il visibile , quanto l' occulto ed interno essenzial moto ; e per l' inerzia della materia perseverando di sua natura ogni corpo nello stato suo di quiete , o di moto , finchè non venga da altre cause forzato a cangiar stato , segue di necessaria conse-

guen-

guenza , che il moto di qualsivoglia corpo d' altronde provenga , che dall' essenziale ed intrinseca energia di muover se medesimo , e che perciò il moto sia accidentale ai corpi , e non essenziale .

X. S' ingegnano tuttavia i nostri Avversarj in varie guise di altrui persuadere questo loro fondamentale principio dell' essenziale moto della materia col far uso di qualche Newtoniana dottrina , col produrre alcuni esempi , da' quali inferiscono , che il corpo ha l' intrinseca energia di dare il moto a se stesso .

Si credono per tanto di trovare un forte appoggio al loro Sistema nell' universale *Attrazione* de' corpi riconosciuta oggi da tutto il Mondo Filosofico dietro la scorta del gran Newton , siccome confidano assai nella *Gravità* , che viene pure considerata per una qualità universale de' corpi . Ma io dico che nè dall' *Attrazione* , nè dalla *Gravità* si può dedurre o l' essenziale moto della materia , o attività ne' corpi a muoversi da se stessi . Parliamo prima dell' *Attrazione* , da cui , come necessario Corollario s' intenderà la *Gravità* de' Corpi .

Primieramente quantunque l' *Attrazione* sia una proprietà universale , riconosciuta cioè in tutti i corpi , non ne segue perciò che sia una proprietà essenziale al corpo , giacchè può concepirsi il corpo come fornito di tal proprietà ; mentre non può concepirsi fornito di estensione .

In secondo luogo l' *Attrazione* non è un principio attivo ed intrinseco del corpo , che per se agisca nel medesimo , ma è un principio che estrinsecamente agisce da un corpo all' altro ; onde in vigor di tal principio un corpo ha bisogno di un altro corpo che lo attragga per esser mosso , e non può mai muovere se medesimo . Questo resta chiaramente dimostrato dal rinvenirsi l' *Attrazione* sempre proporzionale alla massa attraente , e non mai alla massa attratta ; quindi se nella macchina Boiliana si lascio contempo-

ranea-

taneamente in libertà un globo di metallo, ed una piuma, cadono contemporaneamente ancora senza che l'uno superi l'altra nella velocità; e ciò accade, perchè il Globo Terracqueo che attrae il metallo è quello stesso che attrae la piuma; onde ed il metallo e la piuma ubbidiscono ugualmente all'esterior forza che gli muove. Questa è l'Attrazione, la quale considerata nel corpo attraente si chiama appunto Attrazione, e considerata ne' suoi effetti, cioè nel corpo attratto si chiama Gravità.

Vero però è che bisogna distinguere la Gravità dal peso di un corpo, mentre il peso non è che la somma del moto, che tutte le particole componenti un corpo ricevono dalla massa attraente, le quali tutte cospirano a vincere una resistenza, e perciò un corpo che ha più particole come v. g. il metallo discende in mezzo all'aria più presto di una piuma che ne ha meno, prepondera nella bilancia, fa un colpo maggiore cadendo ec. Ma siccome la Gravità non è nei corpi un principio attivo, ma un effetto dell'Attrazione, come si è dimostrato, così non può esserlo neppure il peso, che non è che una conseguenza della Gravità.

Se quattro Cavalli sciolti vadano per una strada, niuno dirà che per esser quattro correranno più velocemente di quello che farebbero due o uno; ma ciascuno facilmente comprenderà che quattro Cavalli andranno più velocemente che due o uno, qualora debbano strascinare un peso ch'è quanto dire vincere una resistenza. Nel vacuo, in cui le mollecule di un corpo non deggiono che ubbidire alla forza che le chiama, sieno venti, sieno cento andranno colla stessa velocità; ma se per via incontreranno un obice, una resistenza, le cento la vinceranno più presto che le venti. Questi sono principj di Fisica chiari ed inconcussi, che possono anche esser confermati da quei calcoli Newtoniani, i quali sono fondati sulla quantità

tità della massa attraente per misurare gli effetti dell' Attrazione. Così il famoso Clairaut predisse il ritardo di tre Mesi della famosa Cometa, che da lui prese il nome, calcolando il suo ritardo sull' Attrazione, che dovea soffrir da Giove (in vicinanza di cui passò) misurata dalla massa di Giove direttamente, e dal quadrato della distanza inversamente. Così parimenti la quantità del flusso e riflusso vien misurata dalle masse dei due Luminari, e della loro situazione, i quali scemano la forza, con cui la Terra attrae l' onda del Mare (dalla qual diminuzione nasce il sollevamento dell' onda stessa) ciascuno in proporzione diretta della propria massa, e inversa del quadrato della distanza. Molti altri esempj potremmo produrre in conferma della nostra esposizione, i quali sarebbero superflui dietro a quello, che abbiamo detto fin ora. Che se, come abbiamo osservato, l' Attrazione estrinsecamente soltanto agisce da un Corpo all' altro, e se la Gravità non è che un semplice effetto dell' Attrazione, mi sembra poter a tutto diritto concludere, che nè dall' Attrazione, nè dalla Gravità può trarsi argomento in favore o del supposto essenziale moto della materia, o di quella intrinseca attività nei corpi, che vaglia a muoverli da se stessi.

XI. Passano poi i nostri Avversarj a produrre in campo le corruzioni, le dissoluzioni, e le alterazioni dei corpi, le quali non succedono senza il moto. Ma e chi nega che in tutti questi Fenomeni accennati non si ricerchi il moto? Anzi il celebre Boscovick nella sua Fisica prova quanto questi Fenomeni e qualunque altro moto, che succede nei corpi, s' accordino perfettamente coll' inerzia universale dei corpi anche in conformità del suo Sistema, del quale più di ogni altro si potrebbe far abuso dai nostri Avversarj. Le corruzioni per tanto, le dissoluzioni, e alterazioni dei corpi vengono felicemente spiegate

dal Muffchenbroek , e da altri seguaci del Newton coll' estrinseche cagioni dell' aria , e del fuoco (*a*) . Gl' incrementi , e le mutazioni di ogni vivente non si fanno senza il moto ; ma questo moto da altro intrinseco principio discende diverso affatto dall' indole ed essenza della materia . Che se il Mirabaud ; e l' Autor del Buon-Senso producono alcuni esempj tratti dalla fermentazione , a me sembra di poter dedurre tutt' altro che l' essenzial moto della materia . Ripor- tiamoli con sincerità ad uno ad uno .

XII. Il primo esemplo prodotto dall' Autore del Buon-Senso è il Piroforo , il qual dal contatto dell' aria si accende (*b*) . Ma potea bene egli stesso riflettere , che i Chimici ammettono bensì l' elemento del fuoco sparso in tutti i corpi , ma immobile e stagnante , finchè non sia sviluppato e riunito da una causa estrinseca , o da un misto corpo eterogeneo , idoneo a sprigionare e riunire il fuoco medesimo , come si raccoglie dalla Chimica di Boerhave . Dunque potea egli stesso dedurre , che non dall' essenza della materia , ma dall' assegnata causa esteriore dell' aria si dee ripetere l' indicata accensione .

In secondo luogo lo stesso Anonimo Scrittore (*c*) unitamente al Mirabaud recano l' esemplo (*d*) della fer-

(*a*) Muffchenbroek *Element. Phys.* Tom. I. Cap. I. §. 6. *Omnis hec mutatio inducta fuit ab aere , & igne liberime poros lignorum permeante , partes concutiente , aliquas avolente volatiliores , reliquas a se mutuo separantes .*

(*b*) §. 41. *Le pyrophore qui renfermé dans une bouteille , ou privé du contact de l' air ne peut point s' allumer , ne s' embrase t-il pas des qu' on l' expose à l' air ?*

(*c*) Continua l' Anonimo Scrittore in tal guisa : *De la farine , e de l' eau n' entrent-elles pas en fermentation dès qu' on les mêle ? Ainsi des matieres mortes engendrent le mouvement d' elles mêmes .*

(*d*) *Systeme de la Nature* Tom. I. pag. 23. *En humectant de la farine avec de l' eau , & renfermant ce mélange , on trouve au bout de quelques tems a l' aide du microscope qu' il a*
pro-

fermentazione , che nasce dalla mescolanza della farina coll' acqua . Ma è da ricercarsi se questa mescolanza sia la ragion sufficiente della fermentazione , o se questa debba rifondersi piuttosto in un' estrinseca cagione . Io so che allorchè si fa questa mescolanza nel verno per formare la birra , più debbono riscaldarsi le stufte , ove la detta birra si lavora , per eccitare in essa quel moto che la pigra aria del verno non è valevole a promuovere , altrimenti non segue la fermentazione . Dunque senza dipartirsi dall' assegnato principio dei Chimici , è ragionevole l' intendere come lo stesso calore sia la cagione di tale fermentazione ; atteso che posta una tal cagione a dovere si ha l' effetto della fermentazione nella farina temprata a misura coll' acqua secondo l' arte , e rimossa

B 2

una

produit des êtres organisés qui jouissent d' une vie dont on croyoit la farine & l' eau incapables . C' est ainsi que la matiere inanimée peut passer a la vie , qui n' est elle-meme qu' un assemblage de mouvemens . E nella Nota a piè di pagina così si legge : Pour un homme qui réfléchit la production d' un homme indépendamment des voies ordinaires seroit-elle donc plus merveilleuse que celle d' un insecte avec de la farine , & de l' eau . La fermentation & la putrefaction produisent visiblement des anime aux vivans .

Io non mi potea aspettar mai che oggidì si rinunziasse alla luce introdotta già dal Vallisnieri , dal Redi , e dai più celebri Fisici moderni , per ritornare agli antichi pregiudizj , cioè a credere ed asserire , che la putredine produca degl' Insetti , o degl' Esseri organizzati . Aristotele e i suoi discepoli erano scusabili , perchè alla Fisica mancavano allora l' esperienze , ed osservazioni fatte , e comprovate negli ultimi tempi . Ma che oggi in tanta luce tornino in iscena queste antiche favole , e che vengano introdotte da quelli medesimi , che si pregiano di essere i Maestri e Difensori della moderna Filosofia , e nemici dichiarati di ogni pregiudizio , ciò mostra e debolezza di causa , alla quale mancando forti sostegni , serve ogni mobile canna , e mostra insieme che va declinando la luce del corrente secolo , e si va disponendo ad una notte tenebrosa de' secoli d' ignoranza , qualora si seguano le traccie della miscredenza , la quale tanto fa meno ragionare , con quanta maggior franchezza suol definire .

una tal cagione non si ha più l'effetto della fermentazione. Alla stessa maniera il succo dell' uva matura, il quale senza il soccorso dell' arte tanto prestamente fermenta nell' Autunno, se serbinfi al più fitto verno le uve, quel medesimo succo se ne rimane tanto pigro, che lasciando cadere al fondo del vaso ogni impurità rimane limpido, e deffecato, nè dà il minimo segno di fermentazione, se non lo muova l' aria calda della novella stagione. Qualunque altra fermentazione poi potesse essere allegata, ancorchè procedesse da una causa a noi sconosciuta, non proverebbe giammai il moto universale delle molecole, nè la materia essenzialmente *se movente*, nè che sia impossibile la quiete in natura; le quali tre cose per altro sarebbero tenuti gli Avversarj a provare solidamente per potere stabilire il moto qual principal proprietà della materia.



C A P O II.

Nè dalla combinazione o aggregato delle parti della materia, nè dalla loro diversa disposizione è ragionevole il ripetere il pensiero.

- I. *Si premette che il pensiero è estraneo alle nozioni che abbiamo della materia. Si prova con varj argomenti che le proprietà della materia non possono accoppiarsi col pensiero nella medesima sostanza.*
- II. *Si rintraccia la vera nozione delle voci combinazione ed aggregato, dalle quali si trae la confutazione del Sistema avversario.*
- III. *Si continua la confutazione, e si risponde ad alcuni esempj opposti.*
- IV. *Nè dalla disposizione delle parti della materia può mai ripetersi il pensiero.*

I. **P**Remetto esser cosa già a tutti palese, che il pensiero è estraneo alle nozioni tutte che abbiamo della materia, e delle sue proprietà, le quali chiamando noi ad esame ci manifestano non poter con esse accoppiarsi il pensiero nella medesima sostanza, del che ne porgeremo qui un breve saggio.

La materia sotto qualunque aspetto si consideri; ella è sempre estesa, ed un composto di parti, come è manifesto dalle costanti esperienze fatte sopra corpi anco minutissimi, i quali o colla soluzione, o coll'attual divisione, o colla conversione in altra specie di corpi hanno fatto scorgere le innumerabili parti, delle quali era formato il composto loro, e come fino allo stupore, per così esprimermi, si rileva dai molteplici esperimenti del Leeuwenhoek, del Muschenbroek, dello Gravesande, e di altri diligenti osservatori. Laddove all'opposito la ragione e l'intimo senso ci avvertono, che il pensiero n'è, nè si

può mai dire lungo, lato, e profondo, com'è l'estensione della materia, nè può dividersi in dieci, cento, o mille parti estese, come le parti della materia son divisibili; e che finalmente esso pensiero non ha di comune alcuna proprietà colla materia. Dalle quali cose chiaro si scorge che nell'Ipotesi dei Materialisti verrebbero a comporsi in un soggetto medesimo qualità incompatibili tra di loro, quali sono la semplicità del pensiero; la composizione della materia.

In tanta luce di Fisica è cosa pure notissima, che la materia è di sua Natura inerte, come abbiamo noi pure osservato nel precedente Capo, e perciò passiva all'esterne impressioni; ma non attiva, nè capace di dare a se stessa il moto. Come dunque rimanendo inerte potrà insieme godere della intrinseca energia di produrre in se stessa le più nobili azioni del pensiero; della riflessione; del volere, del giudicare? Verrebbero allora a comporsi nel medesimo soggetto due incompatibili proprietà, quali sono l'essere *passivo*, ed insieme *attivo*.

Finalmente o conviene alla materia il pensiero come qualità essenziale, o come un modo. E se conviene come qualità essenziale, chi non vede che ogni corpo farebbe allora pensante; la qual cosa non dovrebbero mai però asserire i Materialisti, siccome debbono avvedersi; ch'esser possono in ciò smentiti fin'anche da un sasso, il quale secondo essi pure non avrà mai pensato, nè penserà in eterno. Che se poi si supponga convenir al corpo il pensiero, come un modo; chi di loro non sa, che i modi tutti sono fondati sulle proprietà essenziali delle sostanze, e che perciò non può aspettarsi mai dalle proprietà essenziali della materia un modo di diverso genere, anzi opposto in tutto alle dette proprietà? Che però ripugnando la semplicità, e l'azione del pensiero alla composizione, e all'inerzia della materia, ne dee seguì-

quire che lo stesso pensiero ripugni altresì alle stesse indicate proprietà, ancorchè si consideri esso come un modo della materia; siccome da una sostanza restano patentemente esclusi tutti quei modi, i quali non si accordano colle essenziali proprietà della medesima. Noi per tanto che portiamo molta opinione de' talenti di cotesti Signori, con molta ragione ci diamo a credere, ch' essi non abbiano mai abbracciato un Materialismo sì crasso, che tanto facilmente può essere confutato da evidenti ragioni, sulle quali siccome hanno versato i più perspicaci ingegni, così possono di conseguenza esser anche da ogn' uno agevolmente riscontrate. (a)

II. Passando noi ora alla difamina dell' esposta Proposizione, per procedere colla dovuta chiarezza ricerchiamo in primo luogo l' indole, e la nozione delle voci *combinazione*, ed *aggregato* di parti della materia, da cui come da causa efficiente si lusingano di poter far risultare il pensiero. E che significano mai i termini di *combinazione*, ed *aggregato* di parti, e quali saranno i loro più nobili risultati? Alle voci di aggregato, e combinazione corrispondono l' idee di un composto, o di un tutto risultante dall' unione, o mescolanza di parti, che prima erano separate, e i conseguenti effetti faranno di una maggior massa, o di un maggior peso, o di temprar talmente le prevalenti qualità feconde di una specie colla mescolanza delle contrarie qualità di altra specie, che si giunga ad ottenere un nuovo effetto, il quale non si avrebbe potuto attendere mai dalle parti separatamente prese, come veggiamo tutto di accadere mediante le Arti della Farmacia, e della Chi-

B 4

mi-

(a) Si possono vedere a questo proposito i celebri Moniglia nella Dissertazione contro i Materialisti, il Bergier nell' Esame del Materialismo Tom. I. Il Nonnotte nel Tom. II. del Dizionario Filosofico alla parola *Materia*. Il Sauri negli Elementi di Metafisica Parte I. ed altri.

mica . Che se poi parlar si voglia anche dell' aggregato delle sole forze di que' corpi misti , potrà ottenersi allora l' effetto soltanto di un maggior moto , o di una maggior energia . Così , a modo di esempio , la forza di un solo uomo non è sufficiente per produrre l' effetto di smuovere , e trasportare altrove un peso di dieci mila Libbre ; ma se si uniscano le forze insieme di parecchj uomini , e si applichino queste a smuovere un corpo di tal mole , allorchè l' aggregato di esse superi di gran lunga la resistenza del Corpo medesimo , non solo si otterrà l' effetto di smuoverlo , ma anche di trasportarlo altrove . Si rifletta per altro , che sebbene questo effetto ripeter si debba da questo aggregato di forze , o sia da questo tutto , non resta però quindi esclusa l' energia di esse forze separatamente prese , ma da loro necessariamente anzi dipende ; altrimenti si avrebbe un effetto dal nulla . Lo stesso dir si dee altresì ; allorchè si uniscono , e si mescolano insieme le specifiche qualità di corpi diversi per ottenere un Fenomeno differente da quelli , che si avrebbero attesi da ciascheduna parte isolatamente considerata . Codeste qualità erano prima disperse nelle parti , e ciascheduna di quelle è concorsa a produrre l' effetto colla propria attività unita a quella delle altre , nel che si accordano i Filosofi , e gli Osservatori tutti della Natura , siccome fanno benissimo non darsi effetto senza causa , o ragion sufficiente . E nella stessa guisa per appunto quando certi liberi Pensatori trar vogliono dalla combinazione delle parti della materia la facoltà di pensare , la quale sappiamo per la ragione e per l' esperienza esser estranea alla materia , debbono provare prima di tutto , come sia diffusa questa virtù , ed energia di produrre il pensiero nelle parti della materia . Finchè essi non giungano a questo , al che non arriveranno certamente giammai , noi avremo sempre il diritto di replicar loro , che una privazione moltiplicata anche

che all' infinito , qual si è dimostrata nelle parti del corpo , non arriverà mai a produrre una realtà qual è il pensiero ; e per la stessa ragione diremo loro , che un tal pensiero trae la sua origine dal niente , o dalla feconda loro Fantasia . In fatti consultando la sola ragione , e i suaccennati principj , ritroviamo che una causa qualunque si sia , e in qualunque modo si alteri , si modifichi , o si accresca , non può produrre giammai un effetto di diverso , e superior genere alla sua stessa natura ; altrimenti darebbe ciò , che non ha in se stessa . Ma se si supponga poter mai risultare il pensiero dalla combinazione , o aggregato delle parti del corpo , si avrà tosto un effetto di diverso genere insieme , poichè niente ha di comune colle parti e qualità corporee ; e si avrà insieme un effetto di gran lunga superiore all' essere di corpo . Dunque non può ripetersi mai il pensiero dalla combinazione , o aggregato delle parti materiali .

III. Egli è altresì un innegabile dettato di Metafisica , che un Ente qualunque siasi non può essere spogliato delle sue essenziali proprietà senza lasciar di esser di quel genere , a cui prima apparteneva . Ma tosto che dal complesso , o dalla combinazione varia delle parti della materia risultasse il pensiero , quella rimarrebbe tosto priva di sue essenziali proprietà , seppur altrimenti non vogliam dire , che in uno stesso soggetto si accoppino la semplicità , e la composizione , l' unità e la molteplicità , l' intrinseca inazione e l' azione la più nobile ; cose non solo inintelligibili , ma del tutto ripugnanti . Dunque non può venire il pensiero dalla materia senza ch' ella cessi di appartenere al genere a cui apparteneva , ch' è quanto dire , senza cessare di esser materia . Dunque inintelligibile del pari e ripugnante è il dire , che dall' aggregato delle parti della materia sorgere possa il pensiero .

So , che dagli Avversarj si recano in esempio al-

cuni fenomeni , onde sostenere la loro pretesione in contrario , ma da essi che vincon eglino , se non se che una specie di corpo cangiar soltanto si possa in altra specie , ciocchè non fa che esso non debba tuttavia sempre comprenderli dentro lo stesso genere de' corpi. Così il sugo recentemente espresso dall' uva ha la qualità di rinfrescare , e di rilassare , e mercè la fermentazione acquista le contrarie qualità di riscaldare , e corroborare , le quali convengono al vino . Ma non lascerà esso perciò mai d'appartenere al genere dei corpi , nè resterà mai privo di quelle proprietà , poste le quali il corpo s' intende , e rimosse che sieno , si toglie il corpo ; e così pur dobbiamo dire che mercè il fuoco , o le alterazioni , o le corruzioni , o le chimiche operazioni può un corpo cangiare stato , cioè o passar dallo stato di solido a quello di fluido , o vestir nuove specifiche qualità e appartenere ad un' altra classe di corpi , al che ridur si debbono gli esempj tutti , che vengono prodotti dai Materialisti ; ma nè fin' ora è stato , nè potrà mai essere prodotto esempio alcuno , per cui s' intenda poter passare un corpo fuori del suo genere corporeo , al che fare sono invitati i Materialisti seppur vogliono con meno d' irragionevolezza dedurre , che possa attendersi eziandio dall' aggregato di parti corporee un effetto di diverso genere dal corporeo , qual farebbe appunto il pensiero .

Oltre che se anco accordar loro potessimo , che un corpo per una nuova disposizione , e combinazione di parti formontar potesse il suo genere , e giugner potesse a produrre effetti che avanzassero , o discorressero dalla di lui natura , gli Avversarj uscirebbero tosto di questione , poichè la nostra disputa contro di loro a questo solo si restringe , se ad un aggregato di materia variamente combinata , o disposta possa giammai convenire il pensiero , il che , come si dice nelle Scuole , deve intendersi in *senso composto* , ri-

manendo cioè l' essere , o il genere di corpo ; mentre se per questa nuova supposta combinazione esso cangiasse la natura corporea in una spirituale , già cesserebbe allora ogni controversia tra di noi .

IV. Che se piacesse a qualche altro Materialista usare il termine di *disposizione* delle parti della materia , piuttosto che quelli di *combinazione* o *aggregato* , dirò che seguono nulladimeno gl' istessi inconvenienti , e assurdi accennati di sopra , perchè la nuova *disposizione* non potrà mai agire in modo di far cangiar natura , o qualità essenziali alle parti della materia , e perciò non potranno sottrarsi gli Avversarj dai dedotti Corollarj , allorchè ripeter vogliono il pensiero dalla disposizione delle parti corporee . Aggiungasi , che il termine di *disposizione* non offre altra idea alla mente , che nuovo ordine , nuovo collocamento di parti , mercè del quale possiamo noi formare l' idea della simmetria , della bellezza , dell' armonia di un tutto materiale , le quali idee per altro come spirituali non sono già nelle stesse parti della materia così disposte , ma si destano nella mente nostra coll' occasione ch' ella riflette al rapporto delle parti tra di loro in tal modo disposte , nella stessa guisa che coll' occasione di varj oggetti esterni , analoghi tra di loro , che agiscono nel senso , la stessa mente forma l' idee della proporzione , della simiglianza che scorge in essi . Dalle quali cose intendesi abbastanza , quanto contrario sia alla ragione il ripetere il pensiero dalla varia *combinazione* , o dalla *disposizione* delle parti della materia .

C A P O III.

Nè la Fifica costituzione dell'uomo, nè la sua Fifica sensibilità possono mai essere la causa efficiente del pensiero o delle altre facoltà dell' Anima umana .

- I. *Si confuta il Sistema Atomistico.*
- II. *Si ricerca diligentemente se dai moti, che succedono nell' umano Meccanismo possa ripeterfi il pensiero. S' incomincia l' esame dal riflettere sulle sensazioni.*
- III. *L' interno attivo principio diverso dalla Fifica organizzazione è stato riconosciuto da tutti i Saggi dell' Antichità . Dal qual punto di Storia resta smentito l' Autor del Sistema della Natura ; allorchè con tutta franchezza asserisce, che l' idea della spiritualità era ignota agli antichi Filosofi e a' primi Dottori del Cristianesimo .*
- IV. *Dall' idee astratte, le quali siamo conscj di formare, si trae un validissimo argomento contro l' efficienti cagioni dei pensieri assegnate dai nostri Avversarj .*
- V. *Il confronto tra due idee e la produzione di nuove, specialmente se versano sulle Matematiche semplici, dimostrano l' insufficienza delle cause prodotte dai Materialisti .*
- VI. *Si conferma il nostro ragionare anche da un lungo testo del Bayle .*

I. **P**rima di entrare in un argomento affai serio, è d' uopo dileguare i prestigj di quell' Ipotesi, in cui la facoltà di pensare viene considerata come una qualità inerente agli Atomi, de' quali viene secondo l' idea de' nostri Avversarj formato ogni Ente corporeo. E prima di ogni altra cosa io amerei, che con qual-

qualche esperimento almeno, ovvero osservazione sulla natura materiale mi si dimostrasse l'esistenza di questi atomi, poichè essendo cosa appartenente alla Fisica, non l'immaginazione, ma l'esperienza deve in ciò essere la nostra fedele scorta. Eppure gli esperimenti, e le osservazioni ch'esser debbono i fondamenti, su cui si aggira un sistema di Fisica, in vano si cercano nel Sistema Atomistico. Resta dunque, ch'esso sia piuttosto effetto di una mal appoggiata prevenzione, o una chimerica illusione. Ma accordandone anche l'esistenza chieggo in grazia, che mi si additino le prove, onde poter intendere colla ragione, che gli atomi godano delle facoltà di pensare qual inerente qualità. Che se frustranea riesce ancor di questo la ricerca, mi si concederà almeno di rintracciare, se un tal sistema contenga idea alcuna ripugnante al buon senso, e alla ragione; giacchè se esso in se la racchiude, non accorderebbe allora l' *Autor du Bon-Sens* che servir potesse nemmeno di pascolo alla Fantasia de' Poeti, temendo con ciò che si venisse insensibilmente a guastare quel naturale buon senso, che appo lui deve in ogni filosofica ricerca essere il nostro duce. Il perchè secondando noi in tal affare lo stesso di lui zelo, ci facciam da capo a considerare secondo un degli assiomi posti a principio, che inerente qualità quella si dice, la quale è sì propria della cosa, a cui appartiene, che posta la cosa si ha altresì la qualità inerente; e tolta questa, si toglie altresì la cosa indicata. Dunque se la facoltà di pensare è una qualità inerente agli atomi, dove troverannosi degli atomi, vi farà altresì la facoltà di pensare. Ma di atomi ogni cosa è formata nel sistema di cotesti Signori; dunque ogni cosa godrà della facoltà di pensare. Ma una asserzione di tal natura può essere smentita fino da un falso, o da un tronco, come lo rileva, e lo prova lo stesso Bayle nel testo, che produrremo al fine di questo Capo.

Ora

Ora consideriamo almen di passaggio questa facoltà di pensare in concreto, cioè nell' Uomo che pensa. Ogni pensiero, che insorge nell' Uomo, è egli comune ad ogni atomo, di cui è l' Uomo composto, oppure è disperso parzialmente negli atomi in guisa, che dalle parti insieme unite risulti un tutto, che si addimandi pensiero? Se il pensiero è comune ad ogni atomo componente l' Uomo, un solo atomo dunque farebbe al pensar di quest' Uomo sufficiente, e perciò gli altri tutti farebbero superflui, mentre tanto seguirebbe da ogni atomo, preso isolatamente, quanto da tutti presi insieme, e la natura allora prodiga troppo farebbe nelle cose superflue contro il comune assioma: *Natura non abundat in superfluis*. Che poi il pensiero sia disperso come per parti negli atomi, ciò ripugna all' intimo senso, che mi detta, esser l' Io che pensa, e che mi fa intendere non esser divisibile il pensiero, come lo è il corpo, in tante minutissime parti. Oltre di che se un' idea chiara, a cagion d' esempio, risulta da questo complesso di atomi, e non da un solo, dunque ogni atomo conteneva in se un' idea men che chiara, o sia oscura, giacchè meno del complesso non si richiede in tal Ipotesi per formar l' idea chiara. Ma e non avverte il buon senso, che l' unione, o l' aggregato d' idee oscure farà bensì un' idea più oscura, ma non mai un' idea chiara; giacchè questa è d' un ordine superiore, alla cui sfera non può giugnere giammai l' aggregato dell' idee oscure, benchè si supponessero moltiplicate all' infinito? Mi ritengo dal produrre ulteriori riflessioni su tal proposito, mentre una Filosofica illusione insultante lo stesso buon senso non merita oggidì più seria confutazione; tanto più che io sono stato già prevenuto in essa da parecchi sublimi ingegni.

II. Passiamo piuttosto alla disamina dell' altro proposto articolo ricercando primieramente qual sia nella Scuola de' Materialisti la causa efficiente delle facoltà dell' ani-

anima , che noi con tanta ragione riconosciamo per veramente spiritali . L' Autor del *Buon-Senso* unito a varj altri Materialisti , ed al Mirabaud particolarmente , da cui forse ha ciò appreso , non altra causa ne riconosce fuori del moto , il quale diversificato in varie guise forma secondo Lui nell' umano Meccanismo il pensiero , e le altre varie facultà , che noi nella virtù attiva dell' anima immateriale rifondiamo .

Ma per rilevare chi abbia la ragione , e chi il torto , prendiamo intanto ad esaminare alcuna di queste facultà dell' anima , e confrontiamole coi moti dell' umano Meccanismo , per rilevare se da questi come da causa efficiente possano provenire . E per incominciare dalle sensazioni , io credo che non mi negheranno nel loro sistema i Materialisti che posta la causa dell' azione dell' oggetto , il quale operi nel senso , e posta la tal oscillazione nel sensorio , non debba seguir l' effetto della sensazione , cioè l' effetto in noi della percezione dell' oggetto esterno , che agisce nel senso ; poichè per loro quest' azione Fisica nel sensorio è la causa totale ; posta la quale dee necessariamente seguir l' accennato effetto . Ma la quotidiana esperienza ci ammaestra , che in onta per appunto di quest' azione dell' esterno oggetto negli organi sensorj non sempre le sensazioni corrispondenti seguono in noi ; dunque l' azione dell' esterno oggetto negli organi non n' è almeno la causa totale , come vogliono i Materialisti . La minor proposizione si prova dai fatti . Chi tratta a cagion di esempio di concludere un affare , in cui abbia luogo un grande suo interesse , o qualche altra dominante passione , e trovifi in una pubblica strada , per la quale vadano , e vengano persone di varj ordini , molte delle quali sieno da Lui conosciute , quante volte potrà egli affermare di non averne di quelle ravvisata alcuna , benchè sieno passate innanzi a Lui , e perciò abbiano impressa di se l' immagine nel di Lui occhio ? Chi poi è applicato
con

con molta intensione a studj astratti, come di Matematiche semplici, non si accorgerà di canti, nè di suoni, e neppur di strepiti militari, che accaderanno nel tempo delle sue meditazioni, benchè il timpano dell' orecchio di Lui debba esser certamente stato agitato dalle oscillazioni gagliarde prodotte da quelli nell' aria. Sappiamo, che una meditazione ad Archimede (a) non costò meno della vita; poichè mentre stava egli applicato a studj matematici nel giorno, in cui i Romani presero di affatto Siracusa sua Patria, nè udiva lo strepito de' combattenti, nè il soverchiante rumor de' vincitori, nè le grida, e i gemiti dei vinti; entrò nella stanza di lui un Soldato Romano, il quale interrogatolo chi egli fosse, e avuto in risposta, *lasciatemi meditare*, riputandosi offeso, lo fe' barbaramente morire.

Troppo frequenti sono i casi, in cui non ci risentiamo a ciò ch' esternamente i nostri sensi percuote. Se un Uomo è colpito da un qualche pensier funesto, o da molesta sensazione, non ode sovente i discorsi, che fannosi alla sua presenza, nè sa discernere i sapori delle vivande, che gli si presentano. Questa induzione se d' uopo fosse, potrebbe estendersi affai più, percorrendo cioè i varj generi di circostanze distruttive, a cui non di rado va l' Uomo soggetto. Dal che segue intanto, come necessaria conseguenza, che dalla sola azione dell' oggetto esterno negli organi de' sensi, e dall' agitazion conseguente di questi non dipende la sensazione, ma che vi è in noi altro principio, per cui siamo conscj di ciò che si opera nel senso, senza di che non avvi sensazione alcuna.

Que-

(a) Il Moreri con altri Scrittori raccontano questo fatto precisamente nel modo, con cui l' abbiamo noi esposto. Sappiamo per altro, che altri Scrittori variano alquanto le circostanze di esso fatto, come può vedersi presso Plutarco in Marcell. Tito Livio Lib. I. 25. Calmet Storia Universale Tom. III. Lib. XXVI, §. 20.

III. Questo principio diverso dalla Fisica organizzazione, il riconobbero in noi, non dirò già un S. Agostino (a), un Lattanzio (b), un Origene, ed altri (i quali nomi benchè rispettabilissimi per ogni discreto Filosofo, pure odiati sono da' nostri Avversarj) ma il fior degl' ingegni tra i Saggj dell' Antichità, cioè un Socrate, un Platone (c), un Aristotele (d), un Cicerone (e), le cui parole mi piace qui di riportare.

„ Le cose che noi veggiamo, dic' egli, non le veggiamo già cogli occhi corporei, posciachè il sentimento nel corpo non è: quella che vede ed intende è l' anima. Le parti del corpo che servono a vedere, ed udire, non sono, per così dire, se non finestre, per cui l' anima riceve le immagini degli oggetti. Anzi nemmeno le riceve se non vi attende. „ Dal che si può raccogliere, benchè soltanto di passaggio, quanto a torto l' Autor del Sistema della Natura abbia sì francamente avanzato al Cap. 7. pag. 94. e 95. che l' idea della spiritualità è una produzione recente dell' immaginazione, ignota agli Antichi Filosofi, e ai primi Dottori del Cristianesimo. La qual proposizione dal celebre Bergier, dal Sig. Holland, e da altri fu poi ribattuta in modo da poter far arrossire quello Scrittore della sua meschina erudizione in questo proposito.

IV. Ora ritornando noi in cammino, affacciamoci a considerare in secondo luogo le diverse idee, che siamo conscj di formar noi medesimi, per vedere se riportar si possano alla Fisica costituzione, o sensibilità dell' Uomo, o ripeter debbanfi piuttosto da un principio del tutto immateriale. Noi formiamo idee dell'

Tom. II.

C

Ei-

(a) S. Agostino *contra Maximum* lib. 2. e *contra Faustum Manich.* lib. 22.

(b) Lattanzio *de opific. Dei* cap. 8.

(c) Platone nel Teoteto.

(d) Aristotele nel *Probl.* 35. sect. 11. e nel lib. 1. de *Anima* cap. 11.

(e) Cicerone nelle *Tuscul. Quest.* Lib. 1.

Essere su cui si aggira tutto lo studio dell' Ontologia. Ragioniamo sulla verità, sull' ordine, sulle virtù, e ancorchè dai Materialisti fossero queste tenute per idee chimeriche, farà sempre però innegabile, che noi stessi le formiamo. Dovranno essi accordare almeno per non comparire idioti, e per non essere scherniti dalle Genti di lettere, che gli studj delle Matematiche non sono già studj aggirantisi sopra idee vane, e chimeriche, nè che si sieno queste scienze introdotte per trattenere gli oziosi. Ora le Matematiche tutte si appoggiano alle astrazioni, cioè a idee generali, che noi formiamo della quantità numerica, o estesa. Nel trattare le varie parti delle Matematiche o semplici, o miste si stabiliscono assiomi, e definizioni. Si fa uso del raziocinio sulle medesime idee astratte. Con una semplice occhiata s' intendono più idee ad uno stesso tempo; si scuopre la relazione che corre tra loro, e si coglie in una, o più idee medie necessarie per giungere ad una dimostrazione, o alla soluzione d' un Problema. Arrestiamoci ora coi Materialisti, e cerchiamo, ma di buona fede, se tali operazioni, che sentiamo farsi da noi medesimi, possano mai ripetersi o dalla *Fisica costituzione dell' Uomo*, o dalla *sensibilità Fisica*. Ma nella prima di queste due cose io non ravviso, nè so rinvenire altro che organi materiali, circolazione di sangue, spiriti animali, e somiglianti cose, che presentano tanta analogia coll' *astrazione*, quanta per avventura ne avrebbe il Sì con il No. Per la *Fisica sensibilità* poi l' Uomo, a detta dell' Elvezio (a), non è suscettibile che di due specie di piaceri, e di pene. Una consiste nelle pene, e piaceri Fisici, l' altra è posta nelle pene, e piaceri previsti, o di ricordanza. E da tali sorgenti come mai, a chi vuol penetrare addentro nelle cose, nè suole contentarsi della sola corteccia, proveranno gli Avversari in qualche maniera plausibile, che derivar possano l' idee astrat-

(a) Elvezio nell' Opera *L' Homme* Cap. 8.

astratte dei Matematici, e dei Metafisici? In fatti ancorchè agli organi materiali, e al moto del sangue, o degli spiriti animali accordar potessimo l'attività di produr idee (il che abbiamo provato non poter accadere) al più giugner potrebbero tali cause a produrre idee corrispondenti agli eccitati moti. Ma gli eccitati moti vengono sempre prodotti da causa Fisica; è sensibile, poichè secondo i Materialisti, e l'Autor del *Buon-Senso* (a) *Tutte le nostre idee sono rappresentazioni di oggetti, che agiscono nel senso, e secondo l'Elvezio, l'Uomo non è suscettibile che di piaceri, e di pene sensibili.* Dunque anche l'idee prodotte da cotesti moti Fisici versar sempre dovrebbero intorno ad oggetti Fisici, e sensibili. Ma l'idee astratte della verità, della virtù, e della quantità estesa, e numerica non corrispondono in alcun modo ad oggetto Fisico, che in noi le tramandi, nè s'aggirano sulla Fisica sensibilità. Dunque da qual mai fonte discenderanno esse nel loro sistema? In oltre di tutte le operazioni di Aritmetica, e dell'intero studio dell'Analisi degl'infinitamente piccoli, vorrei che mi additassero un poco i Materialisti gli oggetti sensibili che ne imprimano le idee. Sappiamo anzi, che tutte le meditazioni sulle quantità negative sono fondate sulla negazione dell'esistenza reale. Si danno dunque in noi dell'idee, le quali non sono prodotte dalla *Fisica costituzione dell'Uomo*, nè dalla *Sensibilità Fisica*; e perciò è forza di riconoscere in noi un principio attivo di esse, veramente distinto dalla Fisica organizzazione, e dalla Fisica sensibilità.

V. Ma interniamoci vieppiù ancora nel sistema loro, e chiamiamo ad esame ciascheduna delle accennate operazioni della mente, le quali sogliono esercitare i Matematici, per raccogliere se accordar queste si possano co' principj de' Materialisti, o se piuttosto ripugnino

C 2

a quel-

(a) Le *Bon-Sens*: §. 4. *Toutes nos idées sont des représentations des objets qui nous frappent.*

a quella sana ragione, da cui come da scorta sicura ci danno ad intendere di lasciarsi eglino condurre. Egli è fuori di dubbio, che ad ogni determinato moto nel loro sistema dee corrispondere una tal determinata idea, e non più; affinchè non segua un effetto senza causa produttrice. Ora supponiamo il moto A che mi ecciti l'idea del corpo D, e il moto B che mi dia l'idea del corpo C. Voglio tra essi due corpi farne il confronto, per dedurne la relazione di somiglianza. E' forse il moto A che mi eccita l'idea del confronto? Ma questo non può essere, perchè il moto A era già determinato a eccitarmi l'idea del primo corpo senza più; e perciò non può estendersi al porgermi altresì l'idea del confronto, siccome allora produrrebbe ciò, che non ha in se stesso. Per la stessa ragione nemmeno può questo eseguire il corpo B. Dunque questa idea pel confronto esce fuori della sfera dei moti Fisici; e siccome siamo consci nulladimeno, che da noi si forma questo paragone, si trova in noi dunque oltre il Fisico, altro attivo principio, che n'è la cagione. Così andando innanzi, e che diremo noi delle terze idee astratte da una seria meditazione ritrovate per dedurre una dimostrazione; e di quelle dimostrazioni comprese interamente e tutte in un punto, e che si ravvisano come il fondamento di un Corollario Geometrico, che di soprappiù si vuol indi dedurre? In queste l'azione Fisica è esclusa del tutto, siccome nè vi è, nè si suppone nella dimostrazione oggetto Fisico, ch'eccitar possa l'idee astratte della medesima. La Fisica organizzazione poi, e il moto degli spiriti animali, e del sangue potrebbero bensì eccitarmi nel loro sistema varie idee di piaceri, o pene sensibili, o immagini diverse a norma delle varie impressioni ricevute dagli oggetti esterni; ma non mai potranno suggerirmi il modo di sciogliere un Problema Geometrico, o d'intendere una dimostrazione, la quale supponga molte idee astratte di verità
 inte-

intese ad un tempo medesimo . Di più i moti Fisici di qualunque genere si sieno , o successivamente operano secondo le successive impressioni , e allora l' idee eccitate esser potranno chiare , e distinte ; o i moti son varj , e composti ad un tempo medesimo , e allora l' idee eccitate esser debbono confuse . Ma da idee confuse come uscir potrà la chiara , e distinta intelligenza d' una dimostrazione ? Se si moltiplichino l' idee confuse anche fino all' infinito , non mai da quelle , come sopra notammo , uscir potranno idee distinte , siccome è impossibile , che una cagione produr mai possa un effetto di grado superiore alla sua propria natura . Eppure parecchie idee astratte senza confusione s' intendono da noi ad un tempo medesimo , specialmente nelle dimostrazioni di Geometria . Dunque è impossibile , che queste provengano o dai varj moti della Fisica organizzazione , o del sangue , o degli spiriti animali . E' dunque d' indispensabile necessità il riconoscere una sostanza distinta dalla Fisica nostra costituzione , e di natura semplice , e non composta , per evitare le tante ripugnanze che s' incontrano nel voler a modo de' Materialisti spiegare le varie operazioni , di cui noi siamo conscj a noi medesimi . Ma questa sostanza non può essere altro che spirito , siccome di niun' altra cosa reale abbiamo idea , che di corpo , e di spirito . Esiste dunque lo spirito umano , o vogliam dire l' Anima umana scevera d' ogni composizione e di corpo . Ad argomenti sì validi ad un' ora e tanto manifesti che mai potrebbe replicare l' Autor del *Buon-Senso* ?

VI. Ma io lo dispenso per ora da ogni briga ch' ei volesse prenderli per trovar qualche risposta suda al mio ragionare , e in quella vece il prego soltanto a porgere per un poco orecchio al grande oracolo della moderna Filosofia , di quella cioè intendo dire , ch' è solo la base della moderna miscredenza . Pietro Bayle , ch' è Maestro di quasi tutti i moderni liberi Pensato-

ti, e spesse volte è seguito dallo stesso nostro Autore del *Buon-Senso*, nel suo Dizionario al nostro proposito così ragiona. (a) „ Se voi stabilite una vol-
 „ ta, che l'anima non è distinta dal Corpo, e ch'
 „ essa è una facoltà di tutti i corpi viventi, per mo-
 „ do che non forma se non un solo e semplice Esse-
 „ re con i Corpi, che viventi si chiamano, o voi
 „ non sapete quello che dite, o siete obbligato a so-
 „ stenere, che questa facoltà è sempre propria di detti
 „ corpi; poichè ciò che non è distinto dal corpo è
 „ essenzialmente corpo, e secondo i primi principj
 „ ella è una contraddizione, che un Ente esista giam-
 „ mai senza la sua Essenza. Dal che segue manifesta-
 „ mente, che la facoltà di sentire non cesserebbe
 „ giammai nei cadaveri, e che le parti de' corpi vi-
 „ venti porterebbero seco la loro vita, e la loro ani-
 „ ma, allorchè si corrompono. Non v' ha dunque
 „ luogo a lusingarsi, che il sentimento cessi dopo mor-
 „ te, e che non abbia l' Uomo ad esser soggetto ad
 „ alcuna pena. Se un corpo è capace di dolore, al-
 „ lorchè è situato tra i nervi, lo dee essere altresì in
 „ qua-

(a) Bayle Dictionaire historique, & Critique Tom. II.
 art. Dicearque Nota C. *Si vous posez une fois avec cet Au-
 teur que l'ame n'est point distincte du corps, & qu'elle n'est
 q'une vertu également répandue sur toutes les choses vivantes, &
 qui ne fait qu'un seul & simple être avec les corps, qu'on nom-
 me vivans, ou vous ne savez plus ce que vous dites, ou vous
 êtes obligé de soutenir que cette vertu accompagne toujours le corps,
 car ce qui n'est point distinct du corps est essentiellement le corps,
 & selon les premiers principes il y a contradiction qu'être soit
 jamais sans son essence. D'où il résulte manifestement que la ver-
 tu de sentir ne cesse point dans les cadavres, & que les parties
 des corps vivans emportent chacune avec soi sa vie, & son ame,
 lors qu'ils se corrompent. Il n'y a donc point lieu de se flater
 que le sentiment cessera après la mort, & que l'on ne sera sujet
 à aucune peine. Si un corps est capable de douleur lors qu'il est
 placé dans les nerfs, il l'est aussi en quelque endroit qu'il se
 trouve, ou dans les pierres, ou dans les métaux, ou dans l'air,
 ou dans la mer. Et si un atôme d'air étoit une fois dénué de
 toute pensée, il paroît tres-impossible que sa conversion dans cette
 sub-*

„ qualunque luogo si trovi, o nelle pietre, o nei me-
 „ talli, o nell'aria, o nel mare. E se un atomo d'
 „ aria fosse una volta privo di ogni sorta di pensie-
 „ ri, sarebbe impossibile, che la sua conversione in
 „ quella sostanza, che si chiama Spiriti animali, lo
 „ rendesse giammai pensante. Questo sarebbe tanto
 „ impossibile, quanto il dare una presenza locale ad
 „ un Ente, che fosse stato per qualche tempo senza
 „ presenza locale. Così, per ragionare coerentemente,
 „ bisogna stabilire, o che la sostanza, che pensa, è di-
 „ stinta dal corpo, o che tutti i corpi sono sostanze
 „ che pensano, atteso che non si può negare, che gli
 „ uomini pensino..... Mi si dirà, che il sentimen-
 „ to potrebbe essere una modificazione del corpo:
 „ dal che seguirebbe, che la materia senza pregiudi-
 „ zio delle sue qualità essenziali, potrebbe cessare di
 „ sentire, tosto che non fosse più rinchiusa tra gli orga-
 „ ni di una macchina vivente. Al che rispondo, che
 „ questa dottrina è assurda, poichè tutte le modalità,
 „ delle quali si ha qualche cognizione, sono di tal na-
 „ tura, ch'esse non si cangiano, se non per cedere il luo-
 „ go ad un'altra modalità del medesimo genere. Non
 „ vi è figura, che si distrugga senza la sostituzione di
 „ altra figura, nè colore il quale si tolga senza la so-
 „ stituzione di altro colore. Confesso, che secondo l'

C 4

„ an-

*substance que l'on nomme esprits animaux, le rendit jamais pen-
 sante. Cela paroit aussi impossible que de donner une présence lo-
 cale à un être, qui auroit été quelques tems sans nulle présence
 locale. Ainsi, pour raisonner conséquemment, il faut établir, ou
 que la substance qui pense est distincte du corps, ou que tous les corps
 sont des substances qui pensent, attendu que l'on ne sauroit nier
 que les hommes n'aient des pensées..... On me dira que le sen-
 timent pourroit être une modification du corps: à' où il s'ensui-
 vroit que la matiere, sans rien perdre de ce qui lui est essentiel
 pourroit cesser de sentir dès qu'elle ne seroit plus enfermée dans
 les organes d'une machine vivante. Je répons que cette doctrine
 est absurde; car toutes le modalitez dont on a quelque connoissance
 sont d'une telle nature, qu'elles ne cessent que pour faire place à
 une autre modalité de même genre. Il n'y a point de figure qui
 soit*

„ antica Filosofia il caldo e il freddo non sono acci-
 „ denti della medesima specie ; ma per lo meno mi
 „ si accorderà, ch'essi appartengono al medesimo ge-
 „ nere delle qualità , che si chiamano *tattili* . Così
 „ per ben ragionare, si deve dire, che non v'ha fen-
 „ timento che si perda in una sostanza senza l'intro-
 „ duzione di qualche altro sentimento . Niuna cosa
 „ impedisce , che il sentimento non sia un genere ,
 „ che abbia sotto di se altri generi prima che si giun-
 „ ga a ciò, che si chiama *species infima* . A norma
 „ di ciò la mia obbiezione nulla perde per la ris-
 „ posta, che io confuto ; ed ho io sempre luogo a
 „ dire, che se gli spiriti animali non hanno fuori dei
 „ nervi il sentimento, ch'essi aveano, essi non l'han-
 „ no perduto , che coll'acquistare un'altra sorte di
 „ sentimento . Mi si dirà senza dubbio, che vi sono
 „ delle modalità, che cessano senza che un'altra mo-
 „ dalità positiva loro succeda : mi si proporrà l'efem-
 „ pio del moto ; poichè quello delle figure de' corpi
 „ non vi sarebbe più luogo a produrlo, siccome esso
 „ è troppo manifestamente contrario ai difensori di
 „ Di-

soit détruite que par une autre figure, ni point de couleur qui soit chassée que par une autre couleur. L'avoie que, selon la vieille Philosophie, le froid, & le chaud qui se chassent d'un sujet ne sont pas des accidens de la même espece ; mais pour le moins m'avouera-t-on qu'ils appartiennent au même genre des qualitez qu'on nomme tactiles. Ainsi pour bien raisonner, l'on doit dire qu'il n'y a point de sentiment qui soit basé de sa substance, que par l'introduction de quelque autre sentiment. Rien n'empêche que le sentiment ne soit un genre, qui ait au dessous de soi d'autres genres, avant qu'on arrive à ce qu'on appelle species infima. Selon cela mon objection ne perd rien par la réponse que je réfute ; & j'ai toujours lieu de dire que si les esprits animaux n'ont pas hors des nerfs le sentiment qu'ils y avoient, ils ne l'ont perdu qu'en aquevant une autre sorte de sentiment. L'on me dira sans doute qu'il y a des modalitez qui cessent, sans qu'un autre modalité positive leur succede : on m'alléguera l'exemple du mouvement : car pour celui des figures on n'osoit en parler : il est trop visiblement contraire aux defencurs de Dicearque. Mais je replique que le mouvement & le repos ne different pas, comme on

» Dicearco. Ma io replico, che il moto, e la quie-
 » te non differiscono tra loro nella guisa medesima
 » delle modalit  positive, e delle privazioni, come
 » si suppone. Il moto, e la quiete sono una presen-
 » za locale realissima, e la loro differenza consiste nei
 » soli rapporti esterni, e del tutto accidentali. La
 » quiete   la durazione della medesima presenza lo-
 » cale, il moto   l'acquisto d'una nuova presenza
 » locale: e per conseguenza quando un corpo cessa di
 » muoversi, non perde la sua modalit , senza acqui-
 » starne un'altra della stessa natura. Quando ci ver-
 » r  indicato un esempio di qualche corpo, il quale
 » perda un luogo senz'acquistarne un altro, noi ac-
 » corderemo che alcuni corpi potrebbero perdere un
 » sentimento senza acquistarne un altro. Ma siccome
 » un tal esempio   impossibile a prodursi, cos  noi
 » siamo sempre in diritto di sostenere, che ogni corpo
 » il qual sentisse una volta, sentirebbe sempre. La
 » conversione dell'essere al niente non   ella impos-
 » sibile nell'ordine di Natura? La conversione della
 » figura alla privazione d'ogni figura, o la conver-
 » sione della presenza locale alla privazion d'ogni pre-
 » senza locale, non farebbero forse una conversione di
 » qualche cosa reale, e positiva al niente? Queste

» con-
 » le suppose,   la maniere des modalitez positives,   des priva-
 » zions. Le repos,   le mouvement son l'un   l'autre une pr -
 » sence locale très-réelle,   très-positive: leur difference ne con-
 » siste que dans des rapports externes,   tout-a-fait accidentels.
 » Les repos est la durée de la même présence locale; le mouvement
 » est l'acquisition d'une nouvelle présence locale:   par consequent
 » ce qui cesse de se mouvoir ne perd point sa modalit , sans en
 » aquerir une autre de même nature: il a toujours une position  ga-
 » le à son étendue entre les autres parties de l'Univers. Quand on
 » nous aura donné l'exemple de quelque corps; qui perd un lieu
 » sans en aqu rir un autre, nous accorderons que certains corps po-
 » uvoient perdre un sentiment, sans en aquerir un autre: mais com-
 » me il est impossible, qu'on fournisse cet exemple, nous sommes en
 » droit de soutenir, que tout corps qui sentiroit une fois, sentiroit
 » toujours. La conversion de l'être au néant n'est-elle pas impos-
 » sible dans l'ordre de la nature? La conversion de la figure en priv-

„ conversioni dunque sono impossibili nell' ordine della
 „ natura : dunque il passaggio dal sentimento alla priva-
 „ zione d' ogni sentimento è impossibile ; poichè questo
 „ sarebbe un passaggio da una cosa reale e positiva al
 „ niente . „ Fin qui il Bayle , di cui l' autorità non può
 all' Autor del Buon-Senso non essere preziosa . Or ve-
 da egli con quanta eloquenza e solidità lo stesso suo prin-
 cipale Maestro lo confuta ne' suoi vani divisamenti .

Nè fia di ciò maraviglia , posciachè quando certe as-
 ferzioni sono , come quelle de' nostri Avversarj , molto
 stravaganti , a lungo andare non possono a meno di non
 ismentire ancora , dirò così , a se medesime , siccome
 la natura stessa richiama l' Uomo tratto tratto a do-
 ver confessare suo malgrado la verità . E in effetto gli
 stessi Maestri dell' Epicurea Filosofia , cioè Epicuro ,
 e Lucrezio (dalle cui torbide lacune attinse l' Auto-
 re del Buon-senso le limacciose dottrine esposte) ci
 tramandarono senz' avvedersi la notizia , che scorge-
 vano in noi un attivo principio diverso dalla Fisica
 organizzazione , allorchè ci fan sapere che insegnavano ,
 ed esortavano i loro seguaci a sgombrare da se
 colla ragione quelle funeste impressioni , che la Reli-
 gione e l' educazione aveano in loro eccitato . Imper-
 ciocchè se diverso da tali triste affezioni e movimen-
 ti esser dee quell' agente ch' egli ha da reprimere com'
 è di necessità , non potean essi certamente far le det-
 te esortazioni a lor Discepoli senza supporlo . Il sup-
 ponean dunque , se le faceano , e con ciò ne hanno in-
 segnato essi medesimi qual conto dobbiamo fare delle
 stravolte loro dottrine . Eh che neppur merita il no-
 me di Filosofia a detta del Sig. Pope quella che

Più in là de' sensi il suo saper non stende . (a)

Senza insistere più dunque sulla confutazione di ciò che
 non merita , passiamo noi ora piuttosto a dir qualche

cosa

*vation de tout figure , ou la conversion de la présence locale en
 privation de tout présence locale , ne seroient-elles pas une conver-
 sion de quelque chose de réel , & de positif au neant ?*

(a) Pope Princip. de Moral. Ep. I.

cosa sull' Opinione del Sig. Locke secondo la promessa, che abbiám data a principio.

E primieramente riguardo ad essa ci giova avvertire, ch' ella è estranea alla questione, la quale abbiamo coi Materialisti. Poichè per poter lusingarci della vittoria contro di loro, basta di aver provato a dovere, che nè dall' indole, e proprietà della materia, nè dalla varia disposizione delle sue parti, nè dalla Fisica organizzazione dell' Uomo, nè finalmente dalla varietà de' movimenti deriva, nè può mai derivare il pensiero, nel che conveniamo anche con lo stesso Locke, il quale ragiona in tal guisa nel Lib. IV. cap. X. §. 10. (a), „ Sarà tanto superiore „ alle forze del moto, e della materia il produrre „ una cognizione, quanto è superiore alle forze del „ niente il produrre la materia „. Ma è di una metafisica impossibilità, che le forze del niente produr possano la materia, essendo che sarà in ogni Ipotesi sempre vero, che *ex nihilo nihil fit*. Dunque sarà altresì impossibile, che le forze del moto, e della materia produr possano una cognizione, un pensiero. „ Io mi appello, (continua egli) a ciò che ciaschedun „ pensa in se medesimo: e dica pure se non è „ verissimo, ch' egli potrebbe così facilmente concepire la materia prodotta dal niente, quanto figurarsi, che il pensiero sia stato prodotto dalla semplice

(a) Locke de l'Entendement humaine Lib. IV. cap. X. §. 10. Il sera toujours autant au dessus des forces du Mouvement & de la Matière de produire de la connoissance, qu' il est au dessus des forces du Neant de produire de la Matière. P' en appelle à ce que chacun pense en lui-même: qu' il dise, s' il n' est point vrai qu' il pourroit concevoir aussi aisement la Matière produite par le Neant, que se figurer que le Pensée ait été produite par la simple matière dans un tems au quel il n' avoit aucune chose pensante, ou aucun Etre intelligent qui existat actuellement. Divisez la matière en autant de petites parties qu' il vous plaira (ce que nous sommes portés à regarder comme un moyen de la spiritualiser, & d' en faire une chose pensante) donnez-lui, dis-je, toutes les figures, & sous les différens mouvemens que vous

„ plice materia in un tempo , in cui non v' era al-
 „ cuna cosa pensante , o alcun Ente intelligente , che
 „ attualmente esistesse . Dividete la materia in quante
 „ piccole parti volete (ciò che noi siamo inclinati
 „ a riputar come un mezzo di spiritualizzarla , e di
 „ farne una cosa pensante) dategli eziandio tutte le
 „ figure ; e tutti i differenti moti che vorrete ; fatene
 „ un Globo , un Cubo , un Cono , un Prisma , un Ci-
 „ lindro ec. di cui i diametri non sieno che la 1000000.
 „ parte d' un asterisco , questa particola di materia non
 „ agirà altrimenti sopra altri corpi d' una grossezza
 „ a se proporzionata , che sopra quelli , che hannò un
 „ pollice , o un piede di diametro ; e voi potete spe-
 „ rare con altrettanta ragione di produrre il senti-
 „ mento , il pensiero , e la cognizione unendo insie-
 „ me grosse parti , che abbiano una tal figura , e un
 „ tal moto , quanto al mezzo delle più tenui , e pic-
 „ cole parti di materia , che sieno al Mondo . Queste
 „ ultime si urtano , si spingono , e resistono l' una all'
 „ altra quanto le più grosse parti ; e questo è tutto
 „ quello che possono fare . „ Se poi Iddio colla sua
 Onnipotenza abbia mai dato a certi ammassi di ma-
 teria tale disposizione , per cui possa convenirle il
 pensiero (nel che propriamente consiste la questione
 proposta dal Sig. Locke) ella è una cosa affai di-
 versa , da cui si può prescindere trattando contro de'
 Materialisti , i quali vogliono in realtà la materia
 pen-

*voudrez , faites-en un Globe , un Cube , un Cone , un Prisme , un
 Cylindre &c. dont les diamètres ne soient que la 1000000.^{me} par-
 tie d' un Gry ; cette particule de matiere n' agira pas autrement
 sur d' autres Corps d' une grosseur qui lui soit proportionée , que
 des Corps qui ont un pouce ou un pied de diamètre ; & vous
 pouvez espérer avec autant de raison de produire du sentiment ,
 des pensées , & de la connoissance en joignant ensemble de grosses
 parties qui ayent une certaine figure , & un certain mouvement ,
 que par le moyen des plus petites parties de matiere qu' il y ait
 au Monde . Ces derniers se heurtent , se poussent , & résistent l'
 une a l' autre , justement comme les plus grosses parties ; & c.
 est-la tout ce qu' elles peuvent faire .*

penfante per propria energia , e non difputano della
 poſſibilità ſoltanto , come ſono i Lockiani. Nulla di
 meno ficcome ſembra l' Autor confidare molto full'
 opinione del dotto Ingleſe , così vi aggiugneremo nei
 pure un qualche riſteſſo atto a indicare quello , che ra-
 gionevolmente ſi dee penſare ſopra un tale propoſito .

L' Autore del Buon-Senſo al §. 104. Si eſprime
 così: „ Con qual diritto i Teologi torranno al loro
 „ Dio il potere di dare a queſta materia la facultà
 „ di penſare? Sarebbe a lui dunque più difficile il
 „ formare combinazioni di materia , dalle quali ri-
 „ ſultaffe il penſiero, che creare ſpiriti, i quali pen-
 „ ſino? „ Un tal tenore di eſprimerſi ſembra preſo
 ed impreſtito da Sig. di Voltaire , il quale benchè
 negli Elementi Filoſofici confeſſi implicare contraddi-
 zione , che alla materia poſſa convenire il penſiero,
 nulladimeno nella *Piſtola Filoſofica* 13. così la diſ-
 corre „ Chi farà mai, che abbia l' ardire di afferire
 „ ſenza un' enorme empietà , che ſia impoſſibile al
 „ Creatore di dare alla materia il penſiero, e il ſen-
 „ timento? „ (a) In quanta conſiderazione ſia per
 altro da tenerſi la Filoſofia di Voltaire , ſi può co-
 pioſamente raccogliere dal Sig. Nonnotte, e dal Sig.
 di Luc (b), e in breve da quel vivo ritratto, che
 ne porge un dotto Proteſtante (c) mentre ragiona ap-
 punto

(a) Mr. de Voltaire Lettr. XIII. ſur Mr. Locke. *En ef-
 fet quel eſt l' homme, qui oſera aſſeurer ſans uſe impietè abſur-
 de qu' il eſt impoſſible au Createur de donner a la matiere la pen-
 ſée, & le ſentiment?*

(b) Mr. Jacques Francois de Luc nell' Opera intitolata:
Observations ſur le Savans Incrèdules.

(c) *Sur la nat. de notre ame, & ſur ſon immort.* a l' oc-
 caſion des *Lettrès Philoſoph.* de Mr. de Voltaire Lettr. I. la qual
 è anche inferita nei Giornali d' Olanda. In uno ſquarcio di
 queſta Lettera ſi legge così: „ Voi mi ſcrivete , che il Sig.
 „ di Voltaire è divenuto Filoſofo, e fareſte curioſo di ſape-
 „ re, come ſia avvenuta tal *Metamorfoſi*. Egli è queſto in
 „ fatti un Fenomeno ſingolare che merita ſpiegazione. Tutti
 co-

punto delle lettere di lui Filosofiche, quantunque niuno per altra parte gli neghi il merito di buon ingegno, d'una brillante vivacità, e di essere stato amico delle Muse. Siccome però qui si tratta di un punto di Metafisica, non dobbiamo certamente abbandonarci alle autorità esterne, le quali ben sappiamo quanto poco si abbiano a capitale dagli stessi Spiriti forti, ma è d'uopo che ne rimettiamo anzi la soluzione al Tribunale della Ragione, a cui essi c'invitano.

Si tratta per tanto di sapere, se Dio possa creare una materia pensante, o dare tale disposizione alla materia già creata, per cui possa convenirle il pensiero, senza però ch'ella cessi nell'una, e nell'altra Ipotesi di essere vera materia: poichè se supponiamo, che per la virtù di creazione esca dal nulla un Ente, il quale non sia del genere della materia, non vi è più questione tra noi, siccome anzi accordiamo noi di buona voglia, che l'Onnipotenza di Dio può creare un Ente di un genere a noi sconosciuto, a cui esso doni la facoltà di pensare; ma l'attuale questione consiste in questo, se senza distruggere l'essere di materia, possa a quello convenire il pensiero per virtù Divina. Posta la questione in tal punto di vista, mi sembra poter assolutamente negare, che possa l'Idio all'esistente materia in qualunque guisa disposta aggiungere la proprietà di pensare. E qui è necessario richiamare quei due principj da tutti i buoni Metafisici riconosciuti per veri, e da noi di sopra posti per base del nostro ragionamento, cioè I. Che l'Es-

senze

„ conoscevano da lungo tempo il talento poetico di detto
 „ Autore..... Ma fin ad ora nessuno, che io sappia, sospet-
 „ tava, ch'ei fosse faccente. Lodando quella immaginativa
 „ forte e brillante, che gli detta versi bellissimi, non si pen-
 „ sò mai di metterlo nella Classe degli uomini che pensano,
 „ e che ragionano,.... Bisognerà ora cangiar pensiero, se si
 „ presta fede ai magnifici elogi, che vengono profusi alle sue
 „ lettere *sur les Anglois*. „

fenze delle cose sono immutabili . II. Che proprietà essenziali d' un Ente quelle si dicono , poste le quali esiste l' Ente medesimo ; e quelle rimosse , si toglie pure l' esistenza di quell' Ente , per tal modo che non vi può essere caso , in cui manchi alcuna delle essenziali proprietà d' un Ente , e che insieme esister possa l' Ente di quel genere . Ora l' essenze , e l' essenziali proprietà di tutte le cose sono state immutabilmente come tali contemplate da tutta l' eternità dal Divino intendimento . Ma il Divino intendimento non può cangiar le sue idee , perchè cangiar non può la sua natura , ch' è immutabile ; dunque anche l' essenze , e le proprietà essenziali , che Iddio ha assegnate alle cose , sonò immutabili nell' Ipotesi della loro esistenza . Qualunque cangiamento per tanto si supponga dagli Avversarj poter prodursi per Divina Onnipotenza sull' essere della materia , non farà mai di tal' indole , che venga a distruggere l' essenza , o alcuna delle essenziali qualità di essa finchè persevera l' efficace volontà Divina sull' esistenza della medesima . Ora se si provi ripugnante di sua natura , ed incompatibile il pensiero colle cognite , e assegnate proprietà della materia (al che crediamo di avere soddisfatto abbastanza in questo Capitolo) anche colla Divina Onnipotenza dovrà ciò essere incompatibile . Imperciocchè quantunque riconosciamo essere la potenza di Dio senza limiti , talmente che si estende a tutto affatto il possibile , sappiamo però eziandio che essa non può discordar punto dalla di Lui Sapienza , e che perciò non può esso Dio volere , nè operare ciò , che ripugna alle sue esterne idee , cioè quello che di sua natura esprime manifesta implicanza . Ed anzi se il di lui potere si stendesse a cose ripugnanti , per questo appunto non saria Onnipossente come al nostro proposito riflette egregiamente S. Agostino quando dice : *Talia non potest , quia si posset , non esset Omnipotens* . Avvegnacchè qual poter sarebbe quello che cercasse di stendersi fuor

fuor del regno de' possibili, o volesse dar esistenza ad una cosa, che fosse insieme e non fosse? Può Dio forse mentir a se stesso? E se il volesse, farebbe forse questa una perfezione?

Un esempio di facile intelligenza renderà vieppiù sensibile e certa questa dottrina. Siccome non v' avrà persona, la quale non confessi che avrebbe potuto Iddio operare in modo, che in tutta l'università delle cose create non esistesse la figura del circolo, così non vi farà chi abbia timor di affermare, che lo stesso Iddio con tutta la sua infinita energia non avrebbe potuto mai formare un circolo quadrato. E ciò perchè le proprietà del quadrato escludono e disdicono affatto quelle del circolo, e perchè in tal ipotesi quella figura farebbe circolo insieme, e non circolo, cioè non può essere oggetto del veracissimo e perfettissimo divino Potere. Or fate ragione che le stesse contraddizioni si rilevano tra il pensiero e la materia qualunque volta queste due cose si vogliono insieme accoppiare, senza che la materia si spogli delle essenziali sue proprietà, e senza che le si tolga l'essere di materia. Imperciocchè, giusta l'avvertito, e provato innanzi, troveremmo allora manifestamente nel soggetto medesimo e l'inerzia, e l'attività di produrre idee e raziocinj, l'unità e la molteplicità, la semplicità e la composizione, l'indivisibilità del pensiero, e la divisibilità delle parti della materia. Del pari adunque un tal mostro di contraddizioni ci fa luogo a negare, che della perfettissima divina potenza possa essere oggetto l'accoppiamento del pensiero colla materia. Dunque soggiungo io, allorchè lo stesso Voltaire confessa negli Elementi suoi Filosofici, che tra la materia, ed il pensiero v' ha della contraddizione, dee confessare altresì, che v' ha della contraddizione nel dire, che *Iddio, il quale può tutto, possa far pensare un Ente materiale.*

L' Opinione del Locke suppone, che un Ente crea-

to possa esser elevato dalla Divina Potenza a produrre qualunque effetto; ciò che affatto generalmente non gli si può menar buono, e in particolare quando si riflette all' applicazione, ch' egli fa di un tale supposto suo principio. Un Ente creato può esser elevato a qualunque effetto, il quale tenga qualche rimota, ed imperfetta proporzione colla natura dell' Ente medesimo, oppure per virtù Divina può produrre degli atti, i quali eccedano le forze sue naturali, ma non potrà mai esser elevato a produrre un effetto, il quale contraddica alla sua natura, e ripugni alle sue essenziali proprietà. La nostra questione perciò non versa propriamente su la Divina Potenza, la quale sappiamo, che si estende a tutto quant' è possibile, ma tende a far vedere, che la composizione della materia col pensiero è esclusa dal Regno de' possibili, e questo appunto perchè Iddio ha creata la materia con quelle proprietà, che sono ripugnanti al pensiero, d' onde risulta che tal composizione non può esser più oggetto della Divina Onnipotenza.

Egli è vero che si dice l' intima natura della materia essere a noi sconosciuta, e che non sappiamo quali, e quante sieno le qualità di essa, le quali non è ancor giunto l'occhio perspicace de' Filosofi a scoprire, per la qual cosa neppur possiamo senza temerità (dicono i nostri Avversarj) giudicar come impossibile assolutamente questa composizione della materia col pensiero. Il voler decidere in tanta ignoranza dell' intima natura de' corpi, che neppur per Divino Potere possano essi pensare, non è egli un pretendere d' imporre limiti a questo potere medesimo? Quel Dio, che ha creata la luce, non potrà spogiarla delle proprietà, che agiscono nei miei sensi col fornirla di altre proprietà? Il pensare altrimenti sarebbe un pensare da empio. L' esempio, e la deduzione è dello scrupoloso Signor de la Mettrie (a).

Tomo II.

D

Ecco

(a) La Mettrie Tract. De l' Ame c. 10. §. 9.

Ecco l'argomento nel quale specialmente in aria di trionfo si levano contro di noi i Materialisti. Ma prima io amerei, che l'erudizione, la quale vantano essi su le Opere dei loro Partigiani, si estendesse altresì a sapere, ciò che sia stato loro risposto da ingegni di primo ordine. Così farebbero almeno in piena cognizione di causa, e perciò forse a portata di ravvedersi da se medesimi. Non per tanto io non intendo qui d'indirizzare i nostri Avversarj ad un Lamy nel suo Trattato *Della cognizione di se medesimo*, o ad un Moniglia nella Dissertazione contro i Materialisti, nè ad altri Cattolici Apologisti, i quali sdegnano essi di leggere, spacciandoli come prevenuti. Ma propongo loro due celebri Dottori Inglesi, uno de' quali è il Signor Stillingfleet, il quale ha di proposito versato su l'opinione del suo Nazionale Locke, e l'ha con forti ragioni ribattuta; e l'altro è il celebre Dottor Clarke, il quale nella eccellente confutazione del Signor Antonio Collins seguace di Locke ha trionfato contro la chimerica possibilità dall'accennato Locke sostenuta, e realizzata poi dai Materialisti. Oh! se vedessero essere imparziali, e non procedessero con quella prevenzione, di cui a torto accusano noi, e che per altro è in loro sì radicata, io son d'avviso, che molti di essi si farebbero astenuti dal ricantare le stesse difficoltà, siccome si farebbero avveduti non aver esse più luogo, dacchè sono state già da mani maestre abbattute interamente, e disciolte.

Noi per tanto esaminando in breve il peso, ed il valore delle proposte difficoltà, accordiamo primieramente di tutto buon grado, che l'intima natura della materia è a noi sconosciuta, e che le proprietà della materia non si sono tutte sviluppate alla nostra cognizione, nel che appunto consiste il maggior nerbo della prima obbiezione. Ma che ne seguirà da ciò? Forse che resti esclusa anche la cognizione di quelle
essen-

essenziali proprietà, le quali abbiamo di sopra annoverate, cioè estensione, solidità, figurabilità, inerzia? Ma tanto non sostengono gli stessi Materialisti; poichè anzi convengono, che di esse proprietà si abbia da noi una chiara, e distinta idea. Ora queste sole sono a noi più che sufficienti per poter con certezza affermare, che le sconosciute proprietà, sulle quali muovono essi tanto romore, esser non possono di tal indole, onde inferire la mentovata possibilità di composizione del pensiero colla materia. E in fatti se noi rimontiamo ai secoli addietro, sappiamo che gli Antichi Filosofi potevano con tanto maggior fondamento supporre ne' corpi delle ascosse proprietà, quanto che il fatto della reale scoperta fatta dal Newton, e dai suoi seguaci giustifica la ragionevolezza di una tal supposizione. Eppure la gravità, la forza d'inerzia, e qualunque altra qualità a di nostri scoperta, suppongono l'estensione solida, senza la quale nemmeno intender si potrebbero le nuove qualità assegnate. Ora quantunque noi accordiamo, che oltre alle otto proprietà de' corpi notate dai moderni Filosofi, altre discoprir se ne possano in appresso, sarà sempre incontrastabile, che queste di nuova futura scoperta non discaccieranno mai l'estensione solida, e le altre note proprietà, tolte le quali si toglierebbe il corpo stesso. Ma se queste rimangono, dunque l'incognite qualità da svilupparsi ancora, dovranno sempre andar di concerto coll'estensione solida. Ma così è, che la facoltà di pensare non solo non si accorda, ma anzi ripugna colle cognite proprietà della materia, come lo abbiamo già per varie vie fatto di sopra vedere. Dunque è vano il trionfo, che si pretende riportare dall'ignoranza delle ascosse proprietà della materia per dedurre almen possibile questa composizione della materia col pensiero.

Quanto poi all'esempio della luce prodotto dal Signor de la Mettrie, dirò, che può bensì Iddio ope-

rar nei miei sensi in modo d' impedir l' effetto della luce, ma non potrà mai cangiar le proprietà essenziali della luce, in guisa che ancora l' essere della luce rimanga, poichè in quel caso farebbe insieme luce, e non farebbe, il che implica contraddizione; e siccome le cose contraddittorie essere non possono oggetto della Sapiente Onnipotenza, così resta dileguato, qual sottil nebbia, lo scrupolo del Signor de la Mettrie, il quale poichè è comune anche all' Autor del Buon-Senso, concluderò col riflettere, che se questi Signori si avessero preso il pensiero d' investigare le Divine perfezioni, e formata ne avessero quella ragionevole, e giusta idea, la quale viene esposta da chiunque riconosce un Dio dotato di somma perfezione, avrebbero rilevato da per se, che cotesta possibilità di comporre il pensiero colla materia, suppone un Ente (e qui ben più ragionevole assai farebbe lo scrupolo di pronunciar bestemmie contro la Divinità) suppone, dico, un Ente imperfetto, cioè volubile, e mutabile nelle sue eterne idee, che sono gl' immutabili esemplari dell' essenze delle cose; il che ad un Essere perfettissimo, quale si è da noi dimostrato nelle Verità di *Teologia Naturale*, come al maggior segno disconvenga, non v' ha chi nol vegga. Riman dunque che possa bensì Iddio creare un Ente di un genere a noi sconosciuto, a cui convenga, o possa convenire la facoltà di pensare, ma non già che possa formar combinazioni di materia, dalle quali risulti il pensiero, perseverando ancora nel soggetto di tali combinazioni l' Essere di materia.

C A P O I V.

Del Parallelo dell' Uomo coi Brutì , e dei caratteri di fomiglianza , e di disparità tra loro .

- I. *Si premette la strana maniera di pensare dell' Autor del Buon-Senso relativamente a questo Parallelo .*
- II. *Distribuzione ed ordine delle materie da trattarsi .*
- III. *Del notabile abuso di alcuni fatto dalla parziale considerazione dell' Uomo .*
- IV. *Si fa vedere sotto qual vista convengono alcune proprietà sì all' Uomo , come ai Brutì .*
- V. *Di certe naturali inclinazioni comuni all' Uomo , ed ai Brutì .*
- VI. *Dell' interno principio movente i Brutì .*
- VII. *Colle riflessioni del Sig. Buffon si risponde alla difficoltà tratta dalle piccole differenze , che si rimarcano dai Naturalisti nel passaggio da una , ad un' altra specie di Esseri organizzati .*
- VIII. *Dell' attività della mente umana nel dedurre nuove e diverse idee da quelle , ch' ella si ha formato coll' occasione degli oggetti esterni . Da quest' attività si rilevano l' origine , e i progressi delle Arti Meccaniche .*
- IX. *Si escludono le cagioni prodotte dai Materialisti , e coll' osservazione di una costante maniera tenuta dai Brutì nelle loro fatture a differenza dell' Uomo s' inferisce un diverso principio operante in lui .*
- X. *Dei prodotti della fantasia umana nella invenzione delle Arti Liberali .*
- XI. *Dell' origine della Mitologia , della Musica , e della Poesia .*
- XII. *In quanta riputazione fossero tenute presso gli Antichi Greci la Musica , e la Poesia .*
- XIII. *Si scioglie la difficoltà tratta dall' abilità di cer-*

ti Scimiotti nel formar delle Case.

- XIV. *Si esamina e si risolve un' altra difficoltà, che si desume dai canti di alcune specie di Uccelli.*
- XV. *Qual giudizio formar si debba dell' uso della favella relativamente a certi Animali, i quali pronunciano voci articolate.*
- XVI. *Della differenza tra la memoria dell' Uomo, e quella dei Brutti.*
- XVII. *Nuova osservazione dedotta dalla Storia della decadenza, e risorgimento delle Scienze, e delle cose fin' ora esposte.*

I. **C**HE si diano uomini, i quali si studiano di degradare la propria natura, e che si affaticino insieme di esaltare quella dei Brutti, ella è una cosa degna del riso di Democrito, o se vi si rifletta seriamente, degna ella è piuttosto del pianto di Eraclito. Imperciocchè questa strana maniera di pensare non è già propria di alcuni uomini volgari, mentre allora o col dispregio, o col non farne conto caderebbe da se in un eterno obbligo; ma il male si è, che con aria di trionfo è sostenuta da certi Scrittori, a' quali non si possono negare i pregi d'ingegno, e di coltura, e che vengono inoltre da certuni considerati (non so poi con quanta giustizia) per i Filosofi del Secolo. Per altro io credo che avvenga ai nostri tempi quel ch' è accaduto alla Scuola di Epicuro. I dettati di essa non scoffero i Seneca, nè i Ciceroni, nè gli Epitteti, nè tutti quelli, i quali ebbero in costume di ragionare coll' intelletto, senza badare alle indiscrete voglie delle passioni. Così i Mirabaud, gli Elvezj, e i seguaci dell' Autore del *Buon-Senso* non faranno alcuna breccia negli animi di coloro, i quali seguendo le traccie di un Newton, di un Galileo, di un Keplero, di un Buffon sogliono contemplare la natura nelle sue native sembianze, o ricercar il vero colla scorta della retta ragione. Ma siccome non è da attendersi da
ognu-

ognuno questa purità di ragionare , e le prave inclinazioni del cuore si fanno spesso sentire , così se avvenga , che si accordino con queste certi nuovi sistemi , i quali allettano , e non pungano , ancorchè senta della ripugnanza quel natural lume che felicemente in noi risiede qual partecipazione della divina sapienza , pure dalle sofistierie , colle quali vengono avvolti , e che sono la peste della sana Filosofia , restano facilmente sedotti gl' incauti , e i mal disposti di cuore . Questa è la ragione , per cui benchè ci sembri , che dai precedenti Capi sia rimasto abbattuto il Materialismo sotto quegli aspetti medesimi , sotto cui ce lo presentano i suoi difensori , pure riputiamo ora nostro dovere di chiamar ad esame un loro argomento , su cui singolarmente confidano , perchè affalisce , e fa prestigio alla Fantasia ; e questo è la somiglianza che si rinviene tra le azioni de' Brutti , e quelle degli Uomini : dalla qual somiglianza inferiscono gli avvertarj nostri la parità di natura in entrambi con sole accidentali differenze procedenti da diversa tessitura degli organi . Così in fatti si esprime l' Autor del *Buon-Senso* al §. 96. (del quale riporteremo poi in seguito le precise difficoltà) ,, L' uomo non differisce dagli altri animali se non per la differenza della sua organizzazione ,, (*a*) . Ed al §. 97. ,, Le stravaganze umane fanno ben presto scomparire agli occhi della ragione la superiorità che l' Uomo gratuitamente si arroga sopra gli altri Animali ,, (*b*) . Tali espressioni offendono l' umanità tutta , poichè sono dirette a farla decadere da quello stato di dignità , che gode , e perciò dee scuotere ogni Uomo onesto , e amico dell' umanità a sostenere i diritti proprj , e di tutta la specie .

II. E per sostenerli a dovere a me sembra doverli

D 4

ricer-

(*a*) *L' Homme ne differe des autres animaux que par la difference de son organisation .*

(*b*) *Les extravagances humaines font bien-tôt disparaître aux yeux de la raison la superiorité que si gratuitement l' homme s'arroge sur les autres animaux .*

ricercare 1. Se quella somiglianza, che corre tra alcune operazioni dell' uomo, e quelle dei Bruti perseveri poi tale nella loro estensione, e varietà, o se vi corra piuttosto nei loro progressi una notevole disparità, e tale che manifesti un diverso, e più nobile principio, da cui sia l' Uomo animato. 2. Merita altresì di rintracciarsi se vi sieno altre più sublimi operazioni nell' Uomo, a differenza de' Bruti, le quali confermino il sovra indicato sublime principio. Già sulla Fisica organizzazione si siamo tratti abbastanza. Impiegheremo per tanto questo intero Capo nell' esame della prima ricerca. Verterà poi il seguente full' altra dimanda, e da entrambi i Capi unitamente presi mi lusingo che ognuno rileverà non essere altrimenti gratuita l' asserzione della superiorità di Natura che tiene l' Uomo sopra gli altri animali. Nelle soluzioni poi delle difficoltà che saranno da noi esposte nel Capo VI. sarà facile a chiunque l' intendere, come le stravaganze dell' Uomo non tolgano l' accennata superiorità. E siccome dalle cose a tutti palesi dedur si debbono le sconosciute, secondo il Metodo ragionevolmente introdotto, e adottato oggidì da ogni sprejudicato Filosofo, così noi in questo esame paragoneremo insieme le cognite azioni dei Bruti, con quelle degli uomini, rintracceremo le convenienze, e le discrepanze di tali azioni, e dalla fedele esposizione degli effetti raziocinando dedurremo l' occulta, e combattuta cagione di tali effetti.

III. Quanto sia utile, e dilettevole lo studio dell' Uomo, quei lo rilevano maggiormente, che più lo hanno meditato; ed ognuno agevolmente intender lo dee in qualche guisa almeno, qualor rifletta essere cosa assai interessante per l' Uomo la cognizione di se medesimo. Non si può dissimulare per altro che alcuni fervidi ingegni soliti a seguire i voli di una brillante Fantasia in luogo di tessere la Storia Naturale dell' Uomo formano in vece un dilettevole Romanzo per pascolo
di

di quelli che sono avvezzi a non fare il miglior uso dell'ozio, e delle Lettere. Altri poi da lodevole, e nobile genio trasportati dal riflettere la mirabile tessitura degli organi corporei si applicarono di proposito a volere rilevare la proporzione, l'armonia, l'ordine col ricercare diligentemente mercè l'Anatomiche osservazioni la struttura, e gli usi delle parti dell'umano Meccanismo, dal quale studio di Notomia utilmente introdotto, e coltivato da migliori ingegni del nostro Secolo ritrasse l'umanità notabili profitti. Ma o avvenga, che alcuni rimanessero troppo prevenuti in favore di uno studio sì proprio all'uomo, al quale siccome a centro condur voleffero le linee tutte delle umane cognizioni, o che invaniti da qualche scoperta venissero a sconcertare le più sicure nozioni, già da loro stessi prima adottate; o da qual altro si voglia motivo da noi altrove indicato, certa cosa è, che alcuni di loro fecero enorme abuso delle cognizioni dell'umano Meccanismo; mentre tanto ad esso tributarono di non considerarlo già qual parte dell'uomo, ma qual tutto, da cui come da causa efficiente ripeter si debbano i Fenomeni tutti dell'umana economia, e le facoltà stesse, che all'Anima convengono. Ma quanto sconcia, e fuor di ragione sia questa maniera di risguardar l'uomo col porre in non cale la parte più pregiata di Lui, si può agevolmente raccogliere da quanto abbiamo esposto nel precedente Capo, (alla cui maggior conferma aggiungiamo il presente; chiamando gli Avversarij alla diligente difamina delle proprie interne facoltà, delle quali dee esser conscio ognuno, tenendo per altro sempre fisso l'occhio al Parallelo co' Bruti.

IV. Seguendo noi per tanto quell'ordine, che tiene la natura nello sviluppamento delle nostre facoltà, si rileverà facilmente da ognuno, che voglia far seria riflessione sopra se medesimo, che la natura incomincia nella nostra infanzia dall'eccitare la facoltà che
sen-

sente, ed immagina, o mercè l'azione degli oggetti esterni, che feriscono i sensi (col qual mezzo s' eccitano in noi le sensazioni) o mercè l'immagini, che si dipingono nella fantasia. Queste vengono poi risvegliate dalla ricorrenza di altri oggetti a quelle proporzionati, o da segni analoghi all'immagini stesse già prima ricevute. Queste facoltà nel senso, in cui sono state da noi qui esposte, siccome dipendenti dall'esterne impressioni, e ad obbietti corporei limitate non temiamo di accordarle comuni anche ai Bruti, siccome dotati degli stessi organi de' sensi; e perciò veggono ancor essi, odono, gustano, odorano, e sentono. Manifestano pur essi visibilmente il piacere delle grate sensazioni come del gusto ne' cibi a loro convenienti, e mostrano altresì il dolore nelle sensazioni moleste. Inoltre dall'incontro, o dal ritorno degli stessi segni, come di una sferzata, o d'una tal determinata voce, si hanno le ripetizioni de' medesimi canti, o de' medesimi giuochi, o gesti. La fuga dei pericoli altra volta incontrati, i ritorni per le medesime strade altra volta battute, e mille altre osservazioni fatte già, ed esposte da Filosofi ingenui sulle operazioni de' Bruti (e che sarebbe superfluo di qui riportare trattandosi di cosa troppo palese, e che può agevolmente da chiunque osservarsi) ci persuadono aver essi memoria delle cose passate, e che ritornano in essi le medesime immagini di prima. Dunque è da concedersi anche ai Bruti la facoltà di sentire, d'immaginare, e la memoria. Se poi vi corra alcuna disparità, e forse anche notevole, in queste stesse facoltà tra l'essere dell'Uomo, e quello dei Bruti, è ciò su cui verferemo di proposito in appresso.

V. Intanto seguendo noi il metodo già intrapreso di rimarcare ciò, che v'ha di comune nell'Uomo col Regno animale, osserviamo sì nell'Uomo come nei Bruti certe naturali comuni tendenze alla propria conservazione, e difesa, ed alla propagazione della specie,

cie, e alla custodia e difesa dei proprj parti . Queste naturali tendenze erano una volta espresse col nome d' *Istinto* , la qual voce se ad alcuni dispiaccia , siccome usata da' Peripatetici , io risponderò loro , che non disputo del nome , purchè conveniamo nella cosa , cioè che si diano queste naturali tendenze inserite dall' Autor della Natura negl' individui d' ogni specie di Animali per supplire alle necessità , ed all' esigenze dellá vita , e per la conservazione della specie . In fatti noi veggiamo , che i bambini appena usciti alla luce senza precedente istruzione , della quale non sono suscettibili , ricercano smaniosi le poppe , e fanno spremere il latte loro cibo naturale . I Quadrupedi pure di fresco nati fanno il medesimo ; anzi se non è pronto il latte all' uscita , col capo danno di cozzo alla mammella per trarne il proprio alimento . Ma di tal Fenomeno qual altra causa può assegnarsi fuori della comune natural tendenza , o Istinto , che li porta a procurarsi in tal modo il cibo , e non in altra guisa ? Per la qual cosa la natural propensione a conservarsi incomincia a manifestarsi dall' appetito di cibarsi ; ond' è che il senso in ogni vivente da quel cibo viene stimolato particolarmente , il quale alla propria specie è il più conveniente . La natural tendenza però a conservarsi si rileva vieppiù negl' Animali coll' andar dell' età , specialmente quando cessa loro l' ajuto , e la difesa dei proprj Genitori . Imperciocchè subentra tosto l' Istinto , che li porta a procacciarsi i mezzi più adattati , acciò non manchi giammai loro il nodrimento , ed a fuggire ciò , che nuoce alla loro conservazione : per il che più benefica s' è dimostrata la natura verso molte specie di Bruti nel donar loro sensi più raffinati per supplire al difetto di non poter spiegare le proprie bisogna , ed una fantasia più fervida per apprendere più vivamente l' immagini dei pericoli , e delle insidie di tanti altri animali , che cercano la loro distruzione , onde poterli schermire colla fuga , o

colla difesa ; e perciò la natura li ha costruiti d' un Meccanismo , e d' armi proporzionate a taluopo . Così alla timida ed inerme lepore donò la natura asciutte ed agili le gambe per sottrarsi colla fuga alle altrui ricerche . I Carnivori poi , come sono le Tigri , le Pantere , i Leoni , armò la natura di terribili griffe , e di acuti denti per affrontare il nemico , per isbrannarlo , e per trarne il proprio cibo . Tal vigore e forza osserviamo nelle gambe de' Cavalli , che col tirar de' calci si difendono bastantemente dall' altrui insidie ; e così scorrendo la Storia Naturale , in tutte le specie de' Bruti si rileverà l' opportuna difesa contro gli affalti dei rispettivi loro nemici .

A norma poi che va crescendo il Meccanismo di ogni animale , e va accostandosi al suo maggior incremento , senza pure escludere l' uomo , va altresì sviluppandosi la natural inclinazione di propagar la propria specie . Questo appetito particolarmente si manifesta nell' incontro di altro oggetto della stessa specie , il quale rilevasi proporzionato a soddisfare questa natural propensione . Da un tal fonte discende il natural attaccamento alla prole , come proffimamente spettante a se medesimi : cosa che si conosce propria dell' uomo e di ogni genere di Bruti , su' quali possano versare l' osservazioni , e che per analogia deve estendersi a tutte l' altre incognite specie d' Animali . Tanto alle volte si fermenta in essi questo natural attaccamento ai proprj parti , che sovrastando ai teneri figli qualche imminente danno , dimentichi della propria esistenza s' avventano con furore , benchè inferiori assai di forza , contro chi vuol loro rapire , od offendere la prole .

VI. Finora non avranno certamente gli Avversarj ragione alcuna di dolersi di me , mentre non ho dissimulato quanto può contribuire a tessere l' elogio del Regno animale . Anzi di tutte l' esposte operazioni rintracciando il principio movente , benchè io riconosca esse-

essere affai malagevole cosa, e superiore al corto umano intendimento l'assegnare un principio, del quale se ne possa formare un'adequata idea, pure dall'anzidette proprietà questo mi sembra potersi ragionevolmente argomentare, 1. essere cioè uno scherzo di Fantasia le macchine di Cartesio, immaginate nei Bruti, nè potersi meritare la sua opinione una seria confutazione; poichè farebbe cosa da muovere le risa il pretendere che una macchina materiale atta sia a ricordarsi, ed a formarli delle immagini, a sentire i movimenti delle Passioni, come abbiamo rilevato essere capaci i Bruti. 2. racchiudere in se idee incompatibili la sentenza dell'anima materiale dei Bruti insegnata già nel Peripato. Imperciocchè abbiamo per varie vie dimostrato e nell'Opera precedente, e nel Capo II. di questa, che implica contraddizione l'accoppiamento delle facultà d'un'anima, colle proprietà della materia in una stessa e medesima sostanza. Nè giova già il dire, che il principio movente i Bruti non è l'anima umana. Poichè le sole facultà esposte, quali sono sensazioni, immaginazioni, memoria, benchè sieno dipendenti dalle impressioni degli oggetti esterni nei sensi, pure si considerano nell'uomo proprie dell'anima, e non del corpo, ancorchè non si riguardi quella loro estensione e attività, della quale discorreremo in appresso. E perchè dunque osservando noi gli effetti delle medesime operazioni nei Bruti, penseremo di rifonderle in un principio materiale? Questo non è ragionar da Filosofo, sapendo qualunque, che non sia digiuno dei sani principj di filosofare, che non è lecito assegnare a' medesimi effetti cause contrarie. Resta dunque, che dalle mentovate operazioni dei Bruti noi dobbiamo argomentare in essi un principio del tutto diverso dalla materia, dipendente per altro in tutte le sue operazioni da oggetti corporei, e a questi soli ristrette, e limitate. Che se mi si ricerchi qual sia l'Essenza di questo immateriale principio, dirò, che siccome

come l'Essenze di quelle sostanze medesime, delle quali siamo consicj essere noi formati, sono all'umano intendimento impenetrabili, per confessione de' più ingenui, e profondi Filosofi; così non dovrà recare meraviglia alcuna con molto maggior ragione, se io confessi sinceramente d'ignorare l'Essenza di quel principio immateriale, che anima i Brutì. Argomentiamo dagli effetti l'esposte operazioni nei Brutì, siccome nell'Uomo, il quale inoltre è di esse avvertito per intimo senso. Dagli effetti pure dedurremo altre più sublimi facoltà nell'Uomo, delle quali non ci è lecito ravvisare segno alcuno nei Brutì; e non scorgendo segno alcuno di simili effetti, non è da Filosofo il supporre le cause; mentre abbiamo premesso, che dagli effetti palesi si hanno da dedurre l'occulte cagioni, di cui si va in traccia.

VII. Ne mi si dica già da Materialisti, che vi correrà quella sola piccola differenza tra l'Essere dell'Uomo, e quello dei Brutì, quale dagli studiosi della Natura si rimarca in ogni passaggio di una specie all'altra dei varj generi degli Esseri organizzati (a). Poichè il diligente ed acuto osservatore Sig. Buffon (nel
To-

(a) Non voglio passar sotto silenzio quel meraviglioso, che sogliono ammirare alcuni Osservatori della Natura in quella catena di Esseri da loro concepita. La Natura (dicono essi all'incirca) è un complesso di Esseri, i quali, come anelli di una sola catena si legano insieme con certe intime relazioni, analogie, corrispondenze, e proprietà che insieme considerate formano quell'Unità sorprendente, la quale vieppiù si rende palese in ragione delle maggiori scoperte di affomiglianza, e di analogia tra gli Esseri, delle quali è stato fecondissimo il corrente Secolo. Si osservino quei soli anelli della catena, che uniscono gli Esseri del Regno animale, e che connettono questo col Regno vegetabile (compresi entrambi nel solo genere degli Esseri organizzati dalli recenti Osservatori della Natura). Quegli stessi animali, che sembrano all'occhio nostro li più spregievoli, ed isolati, occupano nel Regno animale un posto onorevole, racchiudendo in se de' caratteri comuni alla specie, che li segue immedia-
tamen-

Tomo IV. della sua Storia Naturale, trattando dei Metodi a pag. 142. e seguenti) osserva che la distribuzione dei viventi in Classi, generi, e specie fatta da Naturalisti non è già un' opera della Natura, ma è un prodotto dell' umano intelletto, il quale perciò va soggetto a cambiamenti e ad errori, siccome ne rileva nella distribuzione fatta da Aristotele, dal Rai, dal Klein, e dal Linneo, e ch' è una vera illusione l' immaginarsi che tale ordine così cangiato se-

con-

ramente, ed insieme delle minute qualità speciali proporzionate alla sfera della propria attività per distinguersi da ogni altra. Si scorrono le vastissime serie degli Esseri animati, per quanto sembrano essi di una natura discorde, si troverà, che tutti sono in una reciproca dipendenza, e armonia; e le loro differenze sono altrettanti passi, che fa la Natura, la cui marcia è guidata sempre dal Geometra Eterno. Per quanto sia grande la diversità, che passa tra l' Ostrica, e l' Elefante, un lungo seguito di altre nature intermedie mette l' una, e l' altro in uno stretto rapporto. Che se riflettiamo alla stretta unione che corre tra il Regno vegetabile, ed animale, sappiamo, che le Pianta avvegnachè per la loro organizzazione, e per il grado di vita sembrano a prima vista tanto lontane dagli Animali, s' avvicinano però a questi per un buon numero di analogie: e qualunque vacuo ed ogni linea di separazione che vi potesse restare tra gli Esseri animali, e vegetanti, si è venuto a riempire da un terzo ordine di nature anomale, cioè dai Zoofiti, i quali accoppiando delle proprietà del vegetabile, e dell' animale, uniscono tutte le nature organiche in un solo Regno. Noi presentemente non possiamo vedere, che alcuni frammenti di tutte l' affinità, le gradazioni, i passaggi che mettono in armonia questo gran Regno. Quei vincoli di affinità, per cui si legano gradatamente insieme li suoi abitatori, s' assomigliano da Bradley, e da Bonnet ad una scala, dal Donati ad una rete, e da Pallas ad un albero. Tutti gli sforzi però de' due sovraccitati sommi uomini Bradley, e Bonnet sono ben lontani dal darci una compiuta scala della Natura, avendo essi spesso sostituite delle gradazioni arbitrarie alle reali tuttavia sconosciute. Gli studj della Storia Naturale sono ancora mancanti troppo di fatti, e di osservazioni su la struttura, e proprietà di un gran numero di viventi, per poter conoscere tutto il loro insieme; questa non può essere, che l' Opera de' secoli avvenire.

condo la varietà dei Sistemi sia Opera della Natura ; poichè questa continuando la sua marcia non altro ci offre, se non che la quotidiana produzione d'individui. Che se anche riconoscere vogliamo alcune certe gradazioni tra il Regno vegetabile ed animale, e nel Regno stesso animale (del che non moviamo alcuna lite) questa gradazione però (continua lo stesso Buffon) rimarrebbe estinta nel passaggio all' Essere dell' Uomo: il che si studieremo di far vedere di proposito colla fedele esposizione di quelle differenze , che dagli effetti si dedurranno relativamente a quelle stesse facoltà riconosciute già da noi all' Uomo comuni ed ai Brutti, e poi nel Capo seguente coll' ordinata serie delle facoltà proprie dell' Anima umana: seguendo poi le tracce segnate ci verrà il dritto di ampliare e d' illustrare l' origine di varie arti , e scienze assegnata già in parte dal Sig. d' Alembert.

VIII. E per non dipartirmi da quel ordine naturale , ch' esperimentiamo in noi medesimi nella serie delle nostre operazioni , possiamo facilmente osservare , che quando lo spirito nostro è arricchito d' idee ricevute dagli oggetti esterni col mezzo de' sensi , e quando la fantasia è pregna d' immagini eccitate pure dagli oggetti , che ci circondano , la mente nostra incomincia ad essere *attiva* , cioè madre feconda di terze idee , o nuovi risultati , che sono bensì relativi ad oggetti esterni , ma che da questi non sono giammai passati al senso , o alla fantasia . Da questo fonte si dee ripetere l' origine dell' arti meccaniche , le quali sono un prodotto della mente nostra mediante le sensazioni , e le immagini già ricevute . Le comuni , e le parziali necessità , i bisogni della vita , il comun genio di minorar la fatica , di procurarsi le comodità , ed il diletto hanno eccitati gli uomini a riflettere su i varj mezzi per ottenere fini sì naturali all' umanità . Dal che s' è spesso esercitata la loro fantasia , si sono risvegliate le immagini già ricevute ; s' è appli-

applicata maggior attenzione a quelle , che avevano maggior analogia con i bisogni della vita , o col desiderio d'una maggior comodità , o coll'oggetto d'accrescer il piacere. Dal confronto di queste due idee , cioè dell'immagine già ferma nella fantasia , e d'una determinata necessità della vita , e dall'intenderne l'intrinseca relazione si sono ritrovate le terze idee , cioè i primi esperimenti , o li primi principj d'un' arte ; coll'ajuto dei quali gli uomini hanno vieppiù migliorata coll'andar dell'età mediante l'istesso metodo tenuto , e mercè i nuovi esperimenti , e precetti , i quali fornendo poi i posterì di migliori mezzi per esercitare la riflessione danno fondamento altresì di sperare maggiori progressi , a' quali certamente nessun Ercole ancora pose i confini. In fatti se si ha da attendere , o sperare il futuro sul fondamento del passato e presente , sappiamo che l'umana industria ha saputo ritrovare tante maniere nell'esercizio d'ogni arte , che reca meraviglia il solo trattenerli a considerare le varie invenzioni , colle quali l'Uomo è giunto a fare uso d'ogni genere di viventi per satollare l'appetito di cibarsi. Egli coll'agricoltura è pervenuto ad arricchirsi di biade , le quali modificate da altre invenzioni costituiscono il necessario sostentamento d'una gran parte dell'umanità. Colla caccia poi signoreggia l'Uomo su ogni genere di Volatili , e di Quadrupedi ; e coll'arte e coll'ingegno giunse fino ad impadronirsi , e domare gli Animali più fieri , i quali di gran lunga superano l'Uomo di mole , e di forza . Con varie specie pure di reti , ed altri artifizj non si rende egli Padrone anco de' Pesci ? In somma egli ha saputo imbandirsi una mensa sì lauta , quanta ne offre la Natura nei molteplici suoi doni , ed ha saputo poi tali doni in tante nuove guise modificare , quante formano le vivande delle persone colte d'ogni nazione .

IX. Esaminiamo ora un poco da qual fonte ripetersi debbano le invenzioni , e progressi di queste Ar-

ti. Non altra cagione potrebbe esser assegnata dai Materialisti fuori che un principio Meccanico, e una natural propensione ed impulso chiamato *Istinto*, o finalmente da' saggi Filosofi un principio attivo, e d' invenzione. Ma la prima non si porrà mai in campo da Uomo che ragiona, poichè il principio Meccanico opera sempre necessariamente, e posta una tal causa dee sempre seguire un medesimo effetto, nè potrà mai avvenire la cosa altrimenti; ma varj sono i metodi, varj i mezzi, che l' Uomo adopera nell' esercizio delle arti meccaniche, e diversi spesse fiate secondo la diversità delle Nazioni. Dunque in un principio Meccanico non potrà mai risponderfi la cagione dell' invenzioni, e dei progressi dell' Arti meccaniche. Ma nemmeno l' *Istinto* farà una ragione sufficiente, onde poter intenderfi i varj prodotti dell' Arti, e invenzioni; poichè l' impulso, o la propension naturale chiamata *Istinto* tende sempre ad una determinata azione, o ad un tal determinato metodo. E appunto perchè nessuna specie di Animali si diparte mai dalla propria maniera di operare, nè altera, nè migliora mai le sue fatture, perciò è ragionevole il credere, che dal solo istinto vengano guidati nelle loro operazioni gli Animali tutti. In fatti quegli stessi, de' quali tanto si esaltano i pregi, come sono i Ragni per le Spirali, che tendono, e le Api per gli Esagoni, che formano colla cera, che raccolgono dalla rugiada nei fiori, e le Formiche per il copioso raccolto che fanno (delle quali cose discorreremo a lungo nello sciogliere l'ultima obbiezione del Capo VI.) in tanti secoli non si sono mai dipartiti dal loro costume, il che è manifesto dal riscontro degli Antichi, e Moderni Scrittori di Storia Naturale; dai quali altresì si rileva, che ogni altra specie di Bruti ha sempre tenuta la sua propria maniera sì nel procurarsi il cibo, come nelle loro difese. Così i Cornuti, i quali per proprio loro cibo non abbisognano degli altri Animali, cibandosi
dei

dei frutti della terra, sentono la loro difesa nelle Corna, e perciò danno di cozzo, allorchè sono affattati. I Lupi poi, le Tigri, i Leoni, e gli altri Carnivori, condotti da un istinto irrequieto e sdegnoso, e animati dal natural loro vigore s'avventano contro gli altri Animali, gli squarciano e li divorano. In somma ogni specie di Bruti è portata dal proprio impulso inferito loro dall' Autor della Natura a conservar se medesimi con tali determinati mezzi, e non altrimenti; nè in tanti secoli si è mai accresciuta la loro arte, nè ritrovate nuove maniere per ischermirsi dagli altrui affalti. L' Uomo all' opposto quanti modi di difendere se stesso non ha egli rinvenuto? Non contento di quella natural forza che sente in se medesimo, si è servito primieramente dei bastoni, e dei fiaschi, ed ha introdotto l' arte di lanciaarli, e di aggiungere forza col mezzo della Fionda, com' è noto dal celebre fatto di Davide. Poscia estratto il ferro dalle viscere della terra seppe lavorarlo in modo da formare armi di difesa, e di offesa coll' inventare gli Elmi, gli Scudi, i Dardi, le Spade, e tante altre specie d' armi. Nè pago ancora di tanti modi da garantire se medesimo giunse fino ad inventare la polvere accensibile, la quale diede poi motivo all' introduzione degli Schioppi, delle Bombarde, de' Cannoni, ec. In somma e sassi, e legni, e ferro, e nitro, zolfo, carbone ha saputo l' Uomo porre in opera per ritrovar sempre nuovi, e più vigorosi modi da signoreggiare su ogni sorta d' Animali, e per difendersi dall' oppressione de' suoi simili. Ma questi incontrastabili fatti dimostrano a chiunque non abbia rinunciato all' intimo buon senso ed alla ragione, dimostrano dico, nell' Uomo un principio attivo insieme e d' invenzione a differenza dei Bruti per cui ha, per così dire, migliorato il proprio istinto, e le naturali inclinazioni di conservarsi, e di difendersi. E' egli questo un piccolo gradino di differenza tra l' essere dell' Uo-

mo e quello dei Bruti in quelle cose stesse, che dipendono dai sensi e dalla fantasia?

X. Eppure se rivogliamo il pensiero all'origine, ed ai progressi delle Belle Arti si rimarcherà vieppiù l'attività, e fecondità della fantasia dell'Uomo a differenza dei Bruti, e le di Lei produzioni scuopriranno inoltre altra più nobile facoltà nell'Uomo. Incominciando per tanto dal rintracciare l'origine dell'Architettura ci sembra ragionevole il credere che la comune necessità di difendersi dalla inclemenza delle stagioni, e dalle meteori del Cielo abbia prima prodotto nell'Uomo il pensiero di costruirsi delle Capanne; ma siccome queste si sono conosciute insufficienti ai bisogni, e al comodo della vita, così a poco a poco si è accresciuta e migliorata la loro costruzione, e giunsero fino gli Uomini a formare delle Case imperfette. Si estesero quindi il pensiero alle regole, ed ai precetti di formare una fabbrica ordinata, le quali tanto crebbero colle nuove riflessioni da poter formare un regolamento di Arte Liberale, che si chiama Architettura. Nè mi si oppongano ora gli esempj di alcuni Animali, mentre verso alla fine del Capo ogni cosa proposta sarà esaminata in relazione ai Bruti. Continuando noi per ora l'intrapresa carriera, e ricercando l'origine della Scultura, e Pittura, non è lungi dal vero il pensare, che il genio di eternare per quanto è possibile a umana podestà la memoria di un Eroe, di un Padre benefico, di un amico dell'umanità, e il desiderio di render palesi anche ai più tardi Nipoti le memorande gesta di Uomini valorosi, e molto più il fanatismo degl'Idolatri per le menzognere loro Divinità abbiano scossa ed agitata la fantasia degli uomini a ricercar maniere di render presente a se stessi, quando volessero, ed alla posterità la memoria di ciò che tanto loro stava a cuore. L'attaccamento perciò ad oggetti sì interessanti per loro, e la voglia più volte inlorta e resa vieppiù accesa di voler perpetuarne l'
idea

idea diedero origine all' invenzione del disegno primieramente, poi della Scultura e Pittura (a); coi quali mezzi tributarono essi alle profane Divinità e ad altri oggetti da loro apprezzati la verace loro stima, e soddisfarono insieme l' infaziabile sete di tramandarne la memoria alle più remote età. E' vero, che queste arti incominciarono assai imperfette, ma fecero poi tali progressi, che alcuni de' suoi prodotti giunsero quasi a gareggiare colle opere della Natura. Nessun segno però di queste due arti, e molto meno degli effetti, che generano negli Spettatori, si è mai osservato nei Bruti, i quali anzi si manifestano sì indifferenti allo spettacolo d'una distinta Galleria, o d'una scelta raccolta di Statue, e bassi rilievi, come se si trovassero in una stanza del tutto spoglia di sì nobili corredi.

XI. Dalla fantasia pure dell' Uomo trae la sua prossima origine la *Mittologia*, poichè degli fatti Storici conosciuti col mezzo dei sensi la fantasia formando l'immagini, e spesso richiamandole, e paragonandole insieme si sono espresse da questa altre nuove immagini rivestite cioè di nuove divise, e abbellite di nuovi colori. Queste stesse immagini significate ad altri diedero occasione di aggiungervi decoro e splendore, ed accoppiarne di nuove, e con ciò giunsero gli Uomini a formare un corpo ordinato di *Mittologia*. Ma di tal attività di fantasia, la qual giugne fino ad es-

E 3 fere

(a) Nell' Accademia Reale dell' Iscrizioni, e delle Belle Lettere il Sig. Abate Fraguier nell' anno 1709. ha letta una sua Dissertazione sull' antichità della Pittura, la quale è citata con molta lode da Madama Dacier nelle sue annotazioni sopra il terzo Libro dell' Iliade d' Omero. Egli si restringe in questa a far vedere sull' appoggio dei testi d' Omero, che non solo l' intaglio e la Scultura (del che nessuno Storico dubita) ma che la Pittura eziandio era in uso a' tempi d' Omero. Egli non ignora per altro quanti lumi maggiori, e più rimoti ritrar si possano dai Libri Sagri, e quanta oscurità rimanga ancora sull' Epoca dell' origine di queste medesime Arti.

fere creatrice d'idee nuove, quando mai si è scoperto indizio alcuno nei Bruti?

Dal natural sentimento poi di armonia si dee ripetere l'origine della Musica. Siamo sì naturalmente disposti all'armonia, che indipendentemente da ogni istituzione si suscitano in noi i tali sentimenti da tali determinati suoni. Quanto meglio riuscirebbero i Professori di tal arte, se possedessero pria la Filosofia del cuor umano, per poter applicare le regole della Musica opportunamente, poichè la misura de' suoni ha il suo fondamento nella Natura, e perciò dee esser proporzionata la Musica ai sentimenti che uno vuole suscitare negli Uditori (a).

Che se poi al canto, o al suono si accoppj il metro della Poesia, allora molto più agevole è il modo di guadagnare il cuore; poichè essendo l'Uomo naturalmente portato al numero, ed al metro, e prestandosi dalla Poesia varj colori, (quasi alla stessa maniera, come suol produrli la luce nei corpi) e una cert'aria di novità alle comuni cose per l'uso, e la familiarità scolorite, e rese languide vengono scossi gli uomini dallo stato d'indifferenza, che li rendea inerti, e mercè l'immagini impresse dal Poeta nella loro fantasia non solo si risvegliano in essi le passioni, ma vengono altresì eccitati felicemente ad azioni

gene-

(a) Si vuole esprimere un argomento lugubre, ed eccitare la tristezza, le note lunghe, e una lenta armonia saranno i mezzi, i quali modificati da un perito nell'arte otterranno il fine proposto. Così la vivezza, e la varietà nella Musica muovono l'allegrezza e il diletto insieme, e fanno dimenticare le serie cure. Di questa abbisogna di più, chi più è applicato a' serj, ed importanti affari e studj. Tanta è l'influenza della Musica sul cuore umano, che la Medicina ha saputo farne un utile uso specialmente per i mali di fantasia, qualor producessero eziandio delle malattie reali nel fisico. Alcune di queste furono ostinate ad ogni altro rimedio, e cedettero solo alla Musica, forse per la ragione che scuotendo questa la Macchina, e insinuandosi nel cuore prestò altro tuono, e moto agli umori, e li distolse da quell'abitudine, ch'era la molesta cagione della malattia.

generose . Nè di minor forza è la Poesia , allorchè inspirar si voglia l'orrore al vizio . La Pittura di un uomo vizioso continuata specialmente nei tristi effetti , che sogliono seguire inspira tal avversione , ed abbo-minazione al vizio , che se l' immagine venga corredata da una rappresentazione in iscena , nè si temperi la vivacità dell' espressione colle regole assegnate da Aristotele nella Poetica , si può facilmente eccedere nella troppo gagliarda impressione , e giugnere fino al difetto notato dal medesimo Aristotele nella rappresentanza dell' Eumenidi d' Eschilo , cioè di far provare terribili ambascie ai cuori assai sensibili .

XII. L' influenza della Musica , e della Poesia sul cuore umano era talmente conosciuta nell' antica Grecia , che il canto e il metro erano come il veicolo per istruire i Popoli nella Religione , nella Morale , nella Legislazione . Sappiamo , che il culto prestato agli Dei era accompagnato dal canto e da' versi ; gli Oracoli e le risposte delle menzognere loro Divinità erano per via di versi significate da' Sacerdoti . Le leggi pure , e la Politica nei primi tempi della Grecia erano distese in metro . Le maggiori cure poi nell' istruire la colta gioventù erano da' Greci impiegate nell' insegnar loro la Musica e la Poesia , le quali in tanta riputazione erano tenute , che si recava a vergogna l' ignoranza delle medesime : ed era ben ragionevole l' insinuare , e coltivare un tal sentimento di estimazione per queste facoltà , essendo che gli oggetti più importanti , quali sono Religione , Legislazione e Costumi , erano col canto o col metro o con entrambi significate ed espresse . Ma l' introduzione stessa della Poesia , i metri diversi , i precetti , e le regole assegnate , e molto più l' arte di usarle opportunamente , e quella d' inclinare il cuor umano verso un oggetto astratto qual è la virtù ed il vizio , come spiegare si possono senza la facoltà ragionatrice , e insieme attiva ? Questa è quella , che nell' origine , e nei progres-

fi delle Belle Arti esposte si scuopre nell' Uomo a differenza dei Bruti , della quale si scorgeranno privi , allorchè si rifletterà su que' certi segni che ci somministrano alcune loro fatture . Intanto per far vieppiù rilevare quanto scomparisca agl' occhi della ragione il parallelo ingiustamente introdotto dai Materialisti tra l' Effere dell' Uomo , e quello dei Bruti , basta trattenerfi nella considerazione dell' uso fatto dall' Uomo e della voce , e del gesto , e delle passioni , e delle parole , e della facoltà ragionatrice per trarre al proprio sentimento gli altri Uomini . Già se non vi fosse l' arte , per cui potessero convenire gli Uomini nei pensieri , un' ordinata società non potrebbe sussistere . Ora l' Uomo ha ritrovato l' arte , e vi ha assegnati precetti relativi all' uso della voce , del gesto , delle passioni , delle parole , e del modo di ragionare , per cui in molte circostanze si può far Padrone dell' altrui cuore : e questa si chiama l' Arte Oratoria (a) .

XIII.

(a) Scorriamo almen di passaggio i precetti , ed i caratteri di essa per far rimarcare l' estensione di quello spirito d' invenzione e di ragionare proprio soltanto dell' Uomo . L' oratoria per tanto partecipa della Musica almen nella Magia dei suoni . Un argomento lugubre ricerca un tuono di voce , e un' inflessione diversa da un argomento di comun letizia . Un' invettiva fatta dall' Oratore contro un reo dee essere accesa , e piena di sentimento , e perciò dee esser sostenuta da una voce franca , libera , risoluta . Un' orazione , che chiegga pietà , dee essere espressa con voce fiocca e flebile . In fine ogni specie di argomento esige quasi di proprio diritto il tal determinato suono ; nel che per altro è riposto un solo carattere dell' Arte Oratoria ; poichè oltre ciò si richiede un gesto , e un' azione proporzionata all' argomento . Ma sopra ogn' altra cosa è da rimarcarsi la composizione , ch' è come il principal costitutivo e il nerbo dell' eloquenza . Questa non solo consiste nell' agguistatezza , ed ordine dell' idee , ma eziandio nella proprietà dell' esposizione , e nel decoro ; che si ha da aggiungere col mezzo d' immagini e figure , e nello spandervi in fine quella luce che attragga l' occhio dell' intelletto di chi ascolta , al che contribuisce molto anco la nitidezza dello stile . Il fine poi dell' Oratore ha da essere di persuadere e muovere il cuo-

XIII. Rivolgendo noi ora il pensiero ai Brutì , e rintracciando cosa vi sia tra loro e noi di comune relativamente alle accennate Belle Arti, ci si oppone l'abilità di alcuni Scimiotti nel formare delle case per proprio ricovero, come riferisce qualche Viaggiatore. Ma osservò in primo luogo, che i Materialisti esigono da noi le dimostrazioni a rigore in favor delle verità, e danno un' aperta mentita allorchè facciamo uso de' fatti, ancorchè appoggiati alle buone regole di Critica, qualor riesca loro di formare un sofisma in contrario. E in favor poi del loro Materialismo, e per degradar l' Uomo da quella dignità, che gode sopra il regno animale, è più che sufficiente ogni Storiella, che si legga nei Viaggiatori, dei quali pure sappiamo quante ne contino Storie atte a trattenerne i fanciulli, o le vecchierelle, non mai un Filosofo. Quali esami richiedansi, e quali regole di Critica debbano

re degli Uditori, e inclinarlo coll' arte in proprio favore. Il primo fine si ottiene col mezzo di buone ragioni disposte in guisa che vagliano a persuadere l' intelletto di chi ha l' uso di ragionare. Ma siccome l' uso di ben ragionare, e di penetrare la vera ragione atta a persuadere non si estende certamente alla maggior parte degli uomini, così con maggior profitto dovrà l' Oratore calcare le tracce segnate dall' altrui valore, quali sono di studiare il cuore umano, e ricercare le vie di risvegliare negli Uditori quella passione, di cui abbisogna l' Oratore. Il mezzo più valevole per guadagnare il cuore sarà di parlar più presto alla fantasia, che all' intelletto. Quella è sempre desta, ed è comune al dotto e all' idiota. Ond' è, che l' uso degli esempj, e delle Parabole ch' eccitano la sorpresa, e l' incantesimo nella fantasia faranno di ajuto non leggiero per ottenere un pronto effetto d' inclinare il cuore degli Uditori verso l' oggetto che l' Orator si propone. Ma siccome coll' andar del tempo l' immagini languiscono nella fantasia, e poi svaniscono, così scemano e poi perdono intieramente la loro forza per muovere il cuore in avvenire; e perciò se il fine dell' Oratore si è di ottenere un effetto permanente, qual sarebbe l' esercizio di qualche virtù sociale, e la fuga del vizio, dee allora fortificare assai più l' intelletto degli Ascoltanti con ragioni proporzionate alla loro intelligenza, piuttosto che parlare alla sola fantasia.

bano porfi in opera per poter far ufo con diritto delle notizie di quefto, o quel Viaggiatore lo abbiamo fatto vedere nel Capo IV. delle *Verità di Teologia Naturale*. Di quefte leggi di Critica per altro non fi fanno carico quelli, che fi approfittano di tal narrazione per pareggiar l' Uomo ai Bruti. Nulladimeno fiamo cortefi coi noftri Avverfarj, (benchè Eglino affai fcortefi fi manifefino verfo di noi) e accordiamo a que' Scimiotti non fo qual abilità di formar delle abitazioni per loro difefa. Ma finora io non rimarco maggior perizia di quella che ha ogni fpecie di animali nel formare i loro nidi. In fatti quefte fono formate fugli alberi per relazione degli ftelfi Viaggiatori. Ma ciò ch'è più da ricercarfi fi è la ftruttura delle medefime abitazioni per poter con qualche giuftizia dedurre la parità di artificio tra l' Uomo, e il Bruto. Si tratta perciò di ricercare qual ordine apparifca in quefte loro abitazioni. Si tratta della corrifpondenza della fabbrica coll' idee di Architettura. Si tratta di fapere quali fieno i loro principj, quali i progrefsi della loro arte. Qual perfezione abbiano aggiunto colla fucceffione de' fecoli alla material loro fattura, come ha fatto l' Uomo in quefta, e nell' altre arti. Ma a quefte ricerche non fi foddifera giammai; mentre ogni fpecie di Bruti non fa difcoftarfi dalla comun maniera di formar i fuoi nidi, e le fue tane; e quefta incapacità appunto di migliorare le loro fatture manifefta la loro irrazionalità, e il folo iftinto, da cui vengono moffi; quando all' oppofto la capacità d' inventare nuove arti, e di migliorarle in tante maniere manifefta nell' Uomo e la natural facoltà di riflettere e di ragionare. Dei Caftori fi difcorrerà a lungo nel Capo VI.

XIV. Paffiamo ora a ricercare, fe il fentimento d' armonia poffa attribuirfi almeno a qualche fpecie di animali. Io fento (dice taluno) i Canarj, gli Ufcignuoli, ed altre fpecie d' uccelli, i quali hanno la loro

ro cantilena, e con un po' di magistero si affuefanno a un canto regolato. A me sembra per altro che tanto provi il sentimento di armonia il gracchiare delle Cornacchie, e de' Corvi, quanto la cantilena degli Ufcignuoli, e de' Canarj. Ogni specie di uccelli ha la sua maniera di cinguettare; chi più aspra, chi più dolce, chi più forte, chi più lene, secondo la diversa disposizione delle parti organiche. Ma sì avverta però, che ogni specie di uccelli ritiene le sue proprie cantilene; che il loro canto non è ordinato; e che manca ad essi lo spirito d'invenzione. Che se con qualche industria degli uomini si addestrano i Canarj, e qualche altro uccello a qualche regolato canto, questa è una materiale affuefazione, la quale si riduce ad affai poco, ed è sempre ristretta alla tal determinata canzone, e non più; nè è sempre costante, cambiandosi d'improvviso da essi alle volte e note, e tuono, frapponendo cioè un canto disordinato ad una ordinata Canzone; e perciò lo spirito di armonia non si potrà giammai in essi rilevare, molto meno poi se si confideri questa come una scienza, che procede con regole, e con principj, i quali non è finora riuscito ad alcuno di poter ad essi insinuare, nè di rilevare nel loro proprio stato naturale. Un simil tenore di risposta dovrà tenerli in riguardo ad altri esempj, che si producono dai Materialisti, su i quali verferemo più diffusamente nel Capo VI.

Rapporto poi all'altre arti liberali farebbe cosa atta a nuovere le rifa il pretendere di scuoprire in loro segno alcuno di Pittura, di Scultura, di Eloquenza, di Poesia: dirò anzi che non è sperabile, sebbene con lunghe istruzioni, di far loro formare una menoma idea o di ottenere da loro un piccolo faggio di alcuna di queste arti, e nemmeno di quella, che farebbe meno distante dalla portata di alcune specie di Scimmioti, qual è la Pittura. Si prenda per tanto dai nostri Avversarj la più vivace Scimia, la qual dimo-
stri

fri la maggior abilità per le azioni esteriori, oppure uno di que' Scimotti chiamati Pongo, ed Enjokos ritrovati nelle foreste di Mayomba del Regno di Loango, i quali nella esterior forma molto si accostano all' Uomo, e di lui sono più grossi ed alti; o finalmente uno di quelli Orang-Otang, che trovansi nel Congo, e che vengono considerati da alcuni, come l'anello che viene ad unire la catena del Regno animale coll' Uomo. S' insegnino pure a questi la Pittura, e si replichino le istruzioni e colla voce e coll' esempio. Si giugnerà bensì a far loro prendere il pennello, a tirar dei segni disordinati, ma a formare una sola copia di Pittura, e molto meno una Pittura d' invenzione, non si otterrà giammai: poichè a ciò si ricerca l' associazione d' idea spirituale, formata cioè dalla stessa anima, ed espressa nella fantasia prima di dipingerla nel quadro; della qual cosa non hanno dato giammai i Bruti segno veruno, siccome procede nell' Uomo una tal espressione d' immagine da un interno attivo principio, del qual abbiamo di sopra provato essere privi i Bruti: e non scorgendo in essi segno alcuno di tal facoltà, non è da Filosofo l' introdurla.

XV. Circa poi l' uso della favella, che ci oppongono alcuni, è vano il cercare nella maggior parte degli animali l' uso di parole articolate. Urli, o cantilene all' incirca le medesime in ogni individuo di ciascheduna specie, o d' altra simile sono le sole cose che rilevar si possono relativamente all' uso della favella. Che se alcune specie di animali, come sono i Papagalli e le Gaze giungono a pronunziare alcune parole distintamente, quest' è effetto di una material affuefazione, e frutto dell' industria dell' Uomo. Ma questi animali vi associano perciò le idee, che corrispondano alle tali voci, come fa l' Uomo? Questo io lo nego assolutamente; poichè di ciò non abbiamo segno veruno, anzi i segni, che si possono rilevare, indica-

dicano tutto il contrario. In fatti il più delle volte le pronunziano fuori di proposito; e se alle volte escano le parole opportunamente, ciò è in forza della ripetizione di qualche segno sensibile, con cui è stata accompagnata l'istruzione, o è un mero accidente. In somma dai Bruti non possono esigersi che pure azioni materiali; e i mezzi per ottenerle sono forza, bastone, o carezze, e cibo adattato al loro palato; nè le facultà, che abbiamo rilevate nell' Uomo nell'esercizio delle comuni facultà di sentire e d'immaginare, e delle comuni inclinazioni per la propria conservazione e difesa possono mai a diritto applicarsi ai Bruti.

XVI. Resta solo di dire qualche cosa sulla facultà di ricordarsi. Ma oltrechè quella de' Bruti è limitata a sole cose sensibili, ed è assai corta e ristretta, nè mai paragonabile colla diversità e molteplicità di oggetti che abbraccia la memoria dell' Uomo, nè colla di lei estensione, si rileva in oltre nell' Uomo uno special carattere, qual è di comandare, quando vuole, alla sua memoria per richiamare tutte quell' idee, che sono analoghe all' oggetto, ch' egli si propone; quando all' opposto quella de' Bruti è sempre dipendente da soli segni sensibili.

XVII. Per compimento di questo capo aggiungiamo un'altra osservazione dedotta dalla Storia della decadenza e risorgimento delle Scienze e delle belle Arti, e da questa risulterà un altro carattere di discrepanza, che si rinviene tra il principio immateriale de' Bruti, e quello che anima l' Uomo. Sappiamo dalla Storia, quanto queste fiorissero presso i Greci, ed i Romani. Ma dall' invasione de' Goti, Vandali, e Longobardi non solo perdettero esse il loro natio splendore, ma anzi dominò talmente la massima ignoranza, che questa era considerata qual necessaria condizione per poter regnare. Ond' è, che i Goti costrinsero Amalafunta Madre di Atalarico ad abbandonare l' educazione colta, ch' ella faceva dare a questo suo

Figlio, che avea ad essere il Re d'Italia, e l'obbligarono a cacciare gli ottimi Precettori assegnati, per il motivo che le scienze infievoliscono il coraggio, e smorzano lo spirito guerriero. Prevalse talmente il pregiudizio dell'ignoranza nelle scienze, e nell'Arti liberali dall'invasione de' Barbari, che bandite, e profritte dalla prevalente opinione del secolo, e de' Potenti, si erano fuggiasche ritirate ne' Chioftri per loro asilo. Dal che avvenne, che per provvedere alla salute degli uomini, e per l'afficurazione dei contratti, e per comporre le liti, che inforgevano, gli Uomini si trovassero in necessità di ricorrere, e prevalersi di quei pochi, presso i quali erano le cognizioni, ed il sapere; e perciò nei Secoli X, XI, XII. specialmente, nei quali l'ignoranza si era vieppiù resa universale, i bisogni della vita, e della società obbligarono gli Uomini a servirsi dell'opera de' Monaci, o come Notaj, o come Causidici, e fino come Medici, e Chirurghi, come si rileva e dalla Storia, e molto più da incontrastabili monumenti, che si conservano ancor negli Archivy di alcuni Monisterj, ed anche da alcune antiche Pitture, e perciò i bisogni stessi della società impedivano, che il sapere di quei pochi si distendesse a coltivare le belle Arti, e gli studj di genio; per la qual cosa cadettero queste in una ignominiosa dimenticanza. Dunque la coltura delle scienze, e belle arti, le quali hanno fiorito presso i Greci, ed i Romani non procedeva da naturale istinto; mentre questo si conserva sempre alla stessa maniera nei Brutti, nè cessa di essere per serie di Generazioni. Essendo perciò cessata la coltura di queste nei secoli d'ignoranza, dunque non da istinto, ma da elezione, e da uno spirito d'invenzione procedettero queste nella loro origine, e progressi.

Stanco poi lo spirito umano di camminare tra le fitte tenebre d'una obbrobriosa cecità, si scosse finalmente e ritornò il gusto delle belle Arti, e lo spirito
d'in-

d' invenzione , mercè certe anime grandi nate per felicitare l' Uomo . Sanno queste penetrare nello spirito de' pregiudizj , e vedere le loro funeste conseguenze . Quindi rimirando i vantaggi delle lettere si proposero di formarne il sentiero , sul quale camminare , e avanzar si potessero i posterì . Si distinse il Dante tra questi , e poi nel XIV. Secolo (per nominarne alcuno) il celebre Francesco Petrarca , giudicato a tutta ragione il ristoratore della Lingua Latina , e delle belle Lettere in Italia , e introduttore del buon gusto nella Poesia . L' Architettura pure , e l' altre Arti liberali vestirono altra forma . Dunque l' Anima dell' Uomo a differenza di quella de' Brutì non cammina sempre sulle stesse traccie ; ma ha l' arbitrio di cessare dall' intrapreso metodo per alcune generazioni , e di riprenderlo di nuovo ; ha la facoltà di battere nuove strade sulle stesse Arti liberali , d' introdurre nuovo gusto , di abbellire con nuovi manti , e con nuovo decoro i prodotti dell' Arti medesime ; le quali cose mostrano nell' Uomo la facoltà di riflettere , di ragionare , e di eleggere ; e la diversità insieme che passa tra il circoscritto e necessario operare dei Brutì , e il libero operare dell' Uomo . Ora tutte queste facoltà dell' Uomo dedotte dalle sole osservazioni sull' origine e progressi delle Arti meccaniche e liberali (le quali tengono luogo di fatto , su cui si fonda il nostro ragionare) queste facoltà , dico , prese insieme non mostrano forse una notevole differenza tra il principio immateriale che anima l' Uomo , e quello dei Brutì nell' esercizio , e nei prodotti delle stesse comuni proprietà ed inclinazioni ? E non manifestano forse di aver noi a quest' ora oltrepassati gli angusti termini di quelle sole accidentali differenze , che tra il Regno animale e l' Uomo rimarcano alcuni de' nostri Avversarj ? Questi si danno bensì il vanto di essere gl' intimi segretarj della Natura ; ma a me sembra , che col porre essi in non cale quelle facoltà che abbiamo rilevato , e che sal-

tano agli occhi di ognuno che vuol ragionare senza prevenzione, a me sembra, dico, che smentiscano col fatto quel fastoso nome che si arrogano, e che meritino di essere dalla Natura stessa rimproverati, quai infedeli osservatori. Eppure fin' ad ora abbiamo notate le sole differenze che corrono tra l' immateriale principio che anima l' Uomo, e quello dei Bruti nell' uso e progressi delle comuni proprietà. Perciò nel seguente Capo passeremo collo stesso metodo all' esposizione di quelle caratteristiche facoltà, delle quali è dotata l' anima umana, e delle quali non si può rilevare segno alcuno nei Bruti.



C A P O V.

Delle caratteristiche facoltà dell' Anima Umana a differenza dei Bruti, nel rilevar le quali si ribattono i principj del Sig. Elvezio.

- I. *Vera nozione delle voci Fisica sensibilità . Varie sono le facoltà dell' Uomo , le quali non dipendono dalla Fisica sensibilità .*
- II. *Della distinzione dell' idee , e dell' Astrazione . Dalle Astrazioni hanno origine le Matematiche pure e miste .*
- III. *Dell' origine dell' Ontologia , e della Fisica generale e particolare .*
- IV. *Del raziocinio . Dei prodotti di esso , dai quali discendono la Meccanica , l' Idrostatica , la Dinamica , e l' Idrodinamica .*
- V. *Si riportano le assegnate facoltà dell' Anima , e i loro prodotti alla Fisica sensibilità ; e si fa vedere quanto questa cagione sia sproporzionata per tali prodotti .*
- VI. *Si ricerca la vera cagione in noi di siffatte operazioni .*
- VII. *Di qual importanza ed utilità sieno le idee astratte .*
- VIII. *Della semplicità dell' Anima Umana .*

I. **P**Er evitare l' idee vaghe e indeterminate (le quali hanno sempre servito d' infelice mezzo ai Miscredenti per disseminar la zizania della irreligione) è di mestieri in primo luogo determinare la nozione delle voci *Fisica sensibilità* , le quali sono come il cardine , su cui s'aggira tutto il sistema dell' Elvezio (*a*). Se prescindiamo da ogni prevenzione,

Tom. II.

F e con

(*a*) Già si sa , che il Sig. Elvezio nella sua Opera de l' *Esprit* pag. 2. stabilisce , che la *sensibilità Fisica e la memoria*
sono

e con indifferenza amiamo di ricercare la sincera nozione che corrisponde all' indole delle voci, senza rintracciare i Canoni della Metafisica, basta trattenerci nella sola considerazione di quegli Esseri organizzati, i quali suscettibili sono di sensibilità: L' erba sensitiva, l' Ostrica; e l' altre specie di Telline, qualor aperte vengano toccate, nel restringersi ci offrono bastantemente l' idea della Fisica sensibilità, la qual poi in altro non consiste; che in un eccitamento, o movimento del principio d' irritabilità, del quale sono forniti questi Esseri organizzati: e concepiamo l' idea della Fisica sensibilità qualor questo principio da qualche cagione viene mosso; o agitato nel corpo organizzato. Questa è l' idea naturale, che ci sembra poter dedurre dall' indole delle parole, e dalla natura delle cose, dalla quale; e non dall' arbitrio si ha da desumere la proprietà delle nozioni. Che se esaminiamo le sensazioni del piacere o passato o presente o futuro, oppure quelle del dolore, alle quali riduce l' Elvezio ogni operazione dell' Uomo, allora non è più il Fisico, ma è l' anima che sente, come l' abbiamo osservato nel terzo Capo; ed appreso altresì dai più sublimi genj sì del Gentilesimo, come della moderna Filosofia. Ma ancorchè accordassimo all' Elvezio essere il Fisico dell' Uomo, che sperimenta la sensibilità del piacere o del dolore, farà poi sempre una innegabi-

Sono due facoltà, o due potenze passive, le quali sono le cause produttrici di tutte le nostre idee, e la memoria nel suo Sistema non è altro che una sensazione continuata, ma indebolita, e che queste facoltà, ch' egli riguarda come le cause produttrici dei nostri pensieri, ci sono comuni cogli animali. L' Opéra postuma poi del medesimo dimostra abbastanza, che la sua ritrattazione presentata al Parlamento di Parigi nell' anno 1759. non è stata sincera; mentre in questa intitolata P' Homme uscita nell' anno 1775. impiega quattro interi Capi a provare, che la sensibilità Fisica è l' unica cagione delle nostre azioni, dei nostri pensieri, delle nostre passioni, e della nostra sensibilità. Ma in una parola, come mai una potenza passiva qual è la sensibilità Fisica può essere insieme attiva di pensieri, giudizj, ec.?

gabile conseguenza nel di lui sistema, che la manifestazione di questa Fisica sensibilità in ogni particolare evento sarà sempre circoscritta a determinati effetti provenienti da determinate Fifiche cagioni. Ora se giungeremo a far vedere colle semplici osservazioni sulle varie facoltà dell' Uomo, ch' egli indipendentemente dalla Fisica sensibilità esercita molte delle sue facoltà, e produce varj effetti superiori in se alla supposta cagione della Fisica sensibilità, avremo dimostrato altresì, che questa non è l' unica causa delle operazioni dell' Uomo, come vuole l' Elvezio. In iscorcio, e perchè l' argomento necessariamente l' esigea abbiamo già dato un breve saggio di queste sublimi facoltà dell' Uomo nello stesso terzo Capo. Ma ora il titolo del presente Capo richiede di proprio diritto, che di queste trattiamo più diffusamente, seguendo quell' ordine naturale tenuto nel precedente Capo; e continuando a svilupparle gradatamente, rintracceremo l' origine insieme delle scienze le più profonde. Queste operazioni io le chiamo proprie dell' Uomo, perchè non contengono alcun carattere comune coi Bruti, e queste manifesteranno insieme nell' Uomo un principio immateriale e semplice, e di gran lunga superiore a quello dei Bruti.

II. Nell' Uomo per tanto e dalla propria esperienza; e dai fatti si rileva quella facoltà, colla quale egli risolve l' idee composte nelle sue semplici; per la qual facoltà egli colla mente sua distingue ciò che dalla natura degli oggetti è realmente inseparabile. Da questa natural dote dell' Uomo discende l' altra che *Astrazione* si chiama, colla quale si eleva la mente a considerare come per se sussistenti, o come isolate una o più idee semplici, una o più qualità già prima concepite distinte in un oggetto, il quale ci porge l' idea complessa di molte qualità. Così dall' idea composta che forma la mente nella vista d' un corpo, io mi propongo di considerare la sola estensione, pre-

sciendendo dalla solidità, dalla forza d'inerzia e dall'altre proprietà universali de' corpi. Prescindo altresì da qualunque specifica proprietà, per la quale ogni specie de' corpi da ogni altra si distingue. Allontano pure il pensiero da ogni estrinseca ed accidentale qualità, colla quale va accompagnato ogni corpo, benchè a nessuna in particolare avvinto egli sia, come sarebbe il colore, la figura ed il sapore: le quali cose cangiar si possono o dall'indole varia della natura, o dalla mutabile volontà dell'Uomo senza cangiarsi o il genere di corpo, o di questo le cognitive classi. Dall'astratta per tanto o solitaria considerazione dell'estensione io mi formo l'idea d'un corpo matematico. E benchè quest'idea relativamente al corpo fisico sembri semplicissima, pure in se considerata si ritrova ancor suscettibile di nuova risoluzione; e perciò i Matematici l'analizzano in tre idee semplici, cioè di lunghezza, larghezza, e profondità. Allontanando perciò colla mente dal corpo matematico la profondità ne concepisco tosto una superficie, dalla quale pure togliendo la larghezza rimane la sola matematica linea. Questa potendosi considerare o retta, o curva viene quindi a costituire l'oggetto di quasi infiniti Teoremi, e Problemi della Geometria.

Sul fondamento dell'Astrazioni è appoggiato lo studio delle Matematiche pure e miste, l'oggetto delle quali s'è la quantità o estesa, o numerica. Già per quantità s'intende ciò che può essere accresciuto e diminuito. Questa o si considera soltanto astrattamente senz'alcuna relazione ad oggetti esterni, e forma l'oggetto della pura Matematica, alla quale si riferisce altresì l'Aritmetica, nella quale si considera la quantità rapporto al numero; o si esamina finalmente la quantità nei corpi fisici, e derivano quindi le Matematiche miste, delle quali parleremo in appresso.

III. Dalla distinzione dell'idee e dalla considerazione di queste, come per se sussistenti ne segue, che
la

la mente nostra spesso applica queste sue astrazioni a cose reali. Osservando ella per tanto, ch' alcune di queste sono comuni a tutti gli Enti, si è data origine allo studio di Ontologia col considerarle insieme sotto un' unica general nozione. Così dal comporre insieme alcune astratte idee dei corpi, cioè dal riconoscer, che alcune nozioni, quali sono l' estensione, la solidità, la gravità ec. convengono a tutti gl' individui dei corpi, si è dato principio alla Fisica Generale. Dalla considerazione poi d' altre speciali qualità, per le quali una specie di corpi dall' altre si distingue, discende lo studio della Fisica Particolare, la quale a guisa di pianta seconda erge i suoi molteplici rami, formando altrettante particolari scienze, quanti sono i generi, e direi quasi le specie degli oggetti fisici. Dal riconoscer poi che fa la mente nostra alcune proprietà astratte convenire ad alcuna specie d' oggetti piuttosto che ad alcune altre; e dal rilevare pure comuni a cert' uni altre accidentali qualità ne deduce l' intrinseca, o accidentale relazione, che corre tra essi, e la discrepanza pure rapporto a quelle qualità, nelle quali differiscono. Ond' è, che giudichiamo, cioè affermiamo o neghiamo la convenienza o la discrepanza tra loro secondo i varj rapporti.

IV. Dai giudizj, che ha formato la mente nostra o sulle astrazioni, o sulle realtà delle cose, o sulle loro qualità, o relazioni, o sull' idee già ammesse per vere, è diretto il raziocinio della mente, il qual si può considerate come una serie, o una catena di giudizj richiamati, ed introdotti da noi, come idee medie per dimostrar connesse due idee, che sembravano a prima vista disparate, o per farne rilevare più chiaramente la loro relazione, o finalmente per dedurre qualche nuovo risultato; il che spesso viene eseguito anche coll' ajuto d' una semplice idea media, purchè con quella prossimamente convengano entrambi i termini, o le idee, delle quali si vuole dimostrare la connessione.

Dal raziocinio sull' idee astratte delle quantità numerica, ed estesa si debbono ripetere i progressi delle Matematiche pure. Dal raziocinio poi sull' idee astratte delle quantità applicato ai corpi reali dipendono i progressi delle Matematiche miste, o vogliamo dire Fisico-matematiche, le quali hanno tanta estensione, quanti sono i corpi Fisici, su i quali può essere la quantità considerata. Poichè se ragioniamo sulle quantità de' corpi in quanto questi tendono al moto, noi entriamo nello studio della *Meccanica* genericamente presa. Se poi consideriamo la quantità nei corpi solidi, e fluidi in quiete, i quali possono soltanto esser da estrinseca causa agitati e mossi, discende allora lo studio della *Statica* relativamente ai corpi solidi, e dell' *Idrostatica* rapporto ai corpi fluidi. Che se si rivolgano le riflessioni, ed il raziocinio sulle quantità dei corpi solidi, i quali vengano attualmente mossi, forge allora quella parte di Meccanica detta *Dinamica*: se sotto la medesima vista si considerino i corpi fluidi, l' altra parte di Meccanica risulta allora, che prende il nome d' *Idrodinamica*. Coll' uso della riflessione, e d' un retto raziocinio sull' idee astratte si sono pure arricchite tutte queste scienze di principj, di assiomi, di teoremi, di dimostrazioni, le quali cose tutte altro poi non sono, che semplici risultati delle proprie operazioni della mente, siccome abbiamo finora considerato.

V. Dopo questo imparzial esame del modo, con cui agiscono le facoltà dell' Uomo, e dei prodotti delle naturali scienze le più sublimi, le quali sono state generate, nate, e cresciute sotto gli auspicj, e l' impero delle sole intellettuali facoltà, con qual diritto insorger potrà il Sig. Elvezio a darci ad intendere (alla Sess. 2. cap. VII. dell' Opera intitolata *l' Homme*) che *la sensibilità Fisica è l' unica cagione delle nostre azioni, de' nostri pensieri, delle nostre passioni, e della nostra sociabilità*. Che la sensibilità Fisica ir-

riti

riti qualche passione , o ci ecciti ad alcune azioni , non gli moveremo lite , purchè alla sensibilità Fisica non si accordi la causa totale , posta la quale segua necessariamente l'effetto. Ma che poi egli voglia nell' unica causa della Fisica sensibilità rifondere l' attive facultà assegnate , e il loro esercizio , e i nobili prodotti accennati , questo è ammettere in Natura effetti infinitamente più nobili della loro causa , cioè assegnare effetti senza cagione produttrice . In fatti accordando noi alla Fisica sensibilità la potenza di produrre degli effetti in noi , questi corrisponder dovrebbero sempre alla natura di questa causa , e perciò esser dovrebbero o Fisici , o al più appartenenti ad oggetto Fisico , siccome Fisica è la cagione . Ma le operazioni tutte da noi assegnate in questo Capo , e molti de' loro prodotti nè sono Fisici , nè s'aggirano su oggetti Fisici , ma su idee astratte , e spirituali prodotte dalla sola attività delle medesime operazioni , come sono i prodotti della Geometria , dell' Aritmetica , dell' Algebra . Dunque nell' Uomo oltre la Fisica sensibilità vi è altro principio più nobile , ch'è la cagione di tutte queste operazioni .

VI. Ma quale sarà poi questa cagione ? Egli è un principio oggidì concordemente accettato dai sani Filosofi , perchè appoggiato a costanti osservazioni , che dagli effetti si riconoscono le cause , o si hanno a dedurre . Ora io veggio , che tutte le operazioni assegnate e tutti i loro prodotti sono provenienti da un principio attivo , e che non può esser materiale , nè trarre origine da materia , perchè altrimenti gli effetti formontarebbero di gran lunga la loro cagione (il che non può accadere nell' ordine della Natura) . Dunque è d' indispensabile conseguenza , che il principio , che opera in noi siffatte astrazioni , giudizi , deduzioni , e scienze astratte , sia un Essere diverso , immateriale ed attivo che noi chiamiamo Spirituale ; e di molto miglior condizione del principio immateriale

dei Bruti , siccome questi incapaci sono di simili facoltà , ed operazioni . E a vero dire se mi si dica , che la Fisica sensibilità , o qualsivoglia altra cagione prodotta dai Materialisti , e da noi di sopra esclusa possa modificare le sensazioni , o l' idee , che nascono in noi col mezzo dei sensi , non lo negherò . Che mi si possano altresì di nuovo rappresentare nella Fantasia modificate , mediante nuovi oggetti o segni analoghi , l'immagini già ricevute prima per la via dei sensi , non è nuovo in Filosofia . Ma dalla materia in qualunque guisa modificata , o dalla Fisica sensibilità , ch' è poi un prodotto della stessa materia nel senso de' Materialisti , potrà giammai uscire , o una dimostrazione di Euclide , o un principio Newtoniano ? Qui è il varco , al quale attendo i Materialisti . Come dunque con i loro principj potranno comporsi i ritrovati dell' intero studio dell' Analisi , e i risultati sì profondi sulle quantità estesa e numerica , e il sistema di Copernico , e i scoperti principj de' moderni Filosofi ? Tutti questi prodotti risultano dalla volontaria applicazione d' attenzione ad alcune proprietà degli oggetti piuttosto che ad altre ; dal fare un confronto di un oggetto con altri per dedurre delle relazioni : o si generano in fine da lunghe meditazioni sulle quantità , o sull' idee astratte . La facoltà perciò di distinguere , di astrarre , di comporre , e di analizzare , di giudicare della relazione , o della dissonanza , che corre tra gli oggetti , e la facoltà di dedurre col raziocinio alcune terze idee , o vogliam dire nuove conseguenze dal confronto dell' idee già adottate , manifestano in noi chiaramente una sostanza del tutto spirituale ed attiva , quale diciamo appunto esser l' anima umana .

VII. Ma dirà taluno , di qual importanza è poi , che vi sieno o non vi sieno idee astratte ? Rispondo primieramente colle parole di un Filosofo acutissimo , e dai nostri Avversarj stessi considerato assai , e questo è il

è il Sig. Locke (a), il quale osserva,, che la facoltà formatrice di tali idee è una facoltà eccellente, che mette tra l' Uomo, e i Bruti una perfetta distinzione. „ E' di tal importanza, dico io, una tal facoltà, che tolta essa di mezzo in ogni sua estensione, non solo si spegne ogni scintilla di Religione, ma si scioglie il vincolo altresì d' ogni ben indiritta Civil Società. Fermiamoci soltanto nella molteplicità e varietà di quelle idee astratte, per cui si mantiene ogni regolata società, giacchè gli oggetti della Religione non fanno breccia negli animi de' nostri Avversarj. L' idee dell' ordine, i principj, e le regole per ben diriggere e governare una Società d' Uomini, i principj che determinano i Sovrani ad usar dei loro diritti verso i loro Sudditi, i doveri che legano gl' inferiori, e che li determinano ad eseguire le ordinazioni di chi è a loro superiore sono tutti dipendenti ed inseparabili dall' idee astratte. Di più le idee del giusto, e dell' ingiusto, dell' onesto e dell' inonesto, della virtù e del vizio, sono tutte idee astratte. Eppure tolte queste idee, ed anche la sola giustizia, secondo che lo avvertì Cicerone, si scioglie la Società (b). Di più l' idee di proporzione, di simmetria, di causa, di effetto, di verità, e tante altre, dalle quali ridondano tanti beni all' umana società, e delle quali non è necessario qui tessere il lungo Catalogo, non sono altro che prodotti della facoltà di astrarre. Si può dunque valutare sì poco una facoltà di tanta estensione ed uso, e che mette tanta distanza tra l' Uomo, e il Bruto? In questo non si può rilevare certamente segno alcuno di tali idee astratte. Dunque conclude il Locke nel luogo citato, idee astrat-

(a) Locke *Essai Philosophique* Lib. 2. cap. II. §. 10. *Cette faculté (de former des abstractions & de former des idées générales) est ce qui met une parfaite distinction entre l' Homme, & les Brutes.*

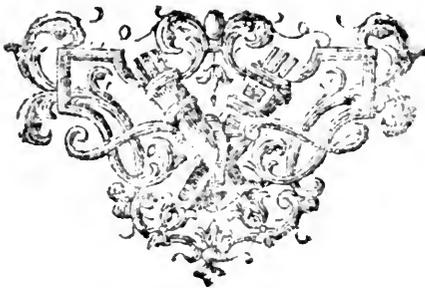
(b) Cic. *De Natura Deorum* Lib. I.

astratte in loro non vi sono; e perciò nemmeno la facoltà formatrice.

VIII. Che l'anima umana poi debba altresì essere semplice, dalle stesse operazioni già accennate facilmente si deduce. Poichè dai dettati di Metafisica sa ognuno, che ogni sostanza esistente o è semplice, o è un composto di parti. Esaminiamo per tanto se siffatte operazioni convenir possano ad un composto di parti. Tosto che io ammetto parti, ammetto estensione solida, ammetto divisibilità, ammetto figurabilità. Come dunque le astrazioni, ed i raziocinj de' Matematici compor potransi coll' estensione solida, la qual anzi resta esclusa in tutto nello studio delle Matematiche semplici? Più: se questa sostanza, che pensa in noi, sia un composto di parti, come sarà divisibile un' idea semplice, la qual anche nel modo di concepirla è indivisibile di sua natura? Inoltre o questa idea semplice è propria di una sola parte dell'anima, o conviene a tutte le parti di essa. Se è propria di una sola parte dell'anima, a che serviranno dunque l'altre parti? Rimarrebbero dunque superflue. Se poi conviene a tutte le parti, sarebbe allora divisibile, siccome una parte è sempre dall'altra divisibile, e rimarrebbe insieme indivisibile, come porta l'indole di un' idea semplice; oppure rimarrebbe moltiplicata l'idea semplice, quante fossero le parti componenti l'anima, e allora la Natura abbonderebbe nelle cose superflue, il che non si accorda da alcun buon Metafisico. Finalmente amerci, che mi si assegnasse la figura di un raziocinio, che versi sopra idee astratte; cioè se questa figura sia rotonda, o quadrata, o triangolare? In fatti a troppo inette, ed incompatibili conseguenze si passerebbe necessariamente, qualor si stabilisse questa sostanza pensante composta di parti. A scanso pertanto de' gravissimi assurdi, che seguirebbero da siffatta ipotesi, è indispensabile di riconoscer altresì semplice quella sostanza, ch' è in noi pensante, e spirituale.

Chiu-

Chiudendo finalmente il presente Capo con un solo riflesso rapporto ai Bruti dimando all' Autore del *Buon-Senso* , se di quelle operazioni , delle quali abbiamo tenuto fin qui discorso , si possa assegnare un solo monumento lasciato da' Bruti? Di più. Se si possa ragionevolmente dedurlo da segni , come chiaramente si rilevano in loro le sensazioni, e l'immagini nella loro Fantasia? Un ingenuo Filosofo amante della verità dovrà accordarci , che dell' astrazioni , e dell' altre proprietà , che da questa traggono origine , nessun segno si scopre nei Bruti , e molto meno prodotto alcuno di sì sublimi facoltà. Vada ora dunque l' Anonimo Autore a consultare il proprio *Buon-Senso* , e rifletta se dopo le ricerche qui prodotte si possa con quello accordare , che l' Essere dell' Uomo in riguardo appunto alle proprie esposte facoltà dell' anima non sia di una dignità , e d' un ordine di gran lunga superiore all' Essere dei Bruti.



C A P O V I.

Si espongono fedelmente le difficoltà dell' Autor del *Buon-Senso* contro la Spiritualità dell' Anima umana, e quelle altresì in favor dei Bruti con quel ordine medesimo, con cui egli ce le propone, e a tutte si risponde.

- I. *Colle riflessioni del Sig. Buffon si risponde alla prima difficoltà.*
- II. *Si risponde lungamente alla seconda difficoltà tratta dagl' incomodi delle Intellettuali facoltà, e si fa vedere, che nulla ostante che i Bruti sieno privi di tali incomodi, non per questo sono di miglior condizione dell' Uomo. Si rilevano pure i vantaggi dell' Uomo sopra i Bruti relativamente a quei sensi medesimi, che sono più squisiti negli Animali.*
- III. *Si scioglie un' altra difficoltà analoga alla precedente.*
- IV. *Si passa ora ad altra obbiezione contro la semplicità dell' anima umana, e si scioglie.*
- V. *Si fa vedere come le sole ragioni prodotte dall' Avversario non sono la sufficiente ragione della diversità nelle Intellettuali facoltà.*
- VI. *Stravaganze dell' Autor del Buon-Senso. Si ritorce contro lui l' argomento.*
- VII. *Si spiega quell' apparenza di ragione e di previsione, che comparisce nelle Formiche, nelle Api, e ne' Castori.*

DEgradar la propria specie, e invidiare la Natura dei Bruti non saprei come accordar si potesse con quel buon senso, che il nostro Avversario professa essere l' unica sua scorta. Pure seguendo egli le
trac-

traccie del Rorario (a) non lascia passare difetto alcuno, vizio, e disordine senza notarlo, affine di presentare l' Uomo in uno sgraziato e lagrimevole aspetto, e s'ingegna pur di vestire il suo discorso de' caratteri propriamente d'una Verrina per insinuare l'odio, e l'abbominazione contro la propria Natura. In seguito poscia spiega bandiera a favore dei Bruti, e inrima guerra al Cielo, agli Spiriti, e all' Uomo per porre in Trono quegli Esseri, che sono stati mai sempre finora soggetti al volere, e all'arbitrio di Lui. Io son d'avviso, che se l'università de' Bruti giugnere poteessero a sapere gli sforzi del loro Eroe Apologista, guari non tarderebbero ad accordargli lo Scettro, e dichiararsi tutti sotto il di Lui vessillo. Ma come mai far intendere loro il merito di un tal difensore? E se non può esso riscuotere gli omaggi dei Bruti, a che pro rinunziare ai diritti della propria specie per tributarli con aperta ingiustizia al genere brutale? Potrebbe essere, che il suo buon senso gli avesse dettati tali pensieri, e insinuato un tal impegno per solo amor della verità? E questo appunto è quello che ora verrem ricercando mediante una discussione accurata di quanto egli avvanza su tal proposito.

I. „ Tu ci parli (dic' egli all' Uomo §. 94.) della tua anima? Ma fai tu, in che consista l'anima?
 „ Non vedi, che quest'anima consiste nella sola unione dei tuoi organi, da' quali risulta la vita? Ricuserai tu dunque di concedere un'anima agli altri animali, i quali vivono, pensano, giudicano, pa-
 „ ragonano, e cercano il piacere, e fuggono il dolore,
 „ re,

(a) Rorario è giunto a tal Fanatismo nell'esaltare i pregi dei Bruti, che non dubitò di asserire, ch'essi pensino ancor meglio degli uomini nel Trattato ch'egli fece su d'un tal argomento. *Animalia bruta ratione utuntur melius homines.* Lib. I. pag. 57. edit. Amstelodami Anni 1654.

„ re, come fai tu, e i quali hanno sovente degli or-
 „ gani, che li servono meglio de' tuoi (a) „.

R. Gli organi materiali dunque a norma dei detta-
 ti del nostro Avversario sono la causa efficiente dei
 pensieri, dei giudizj, e dei confronti delle cose? Ma
 quanto poco ciò si accordi col buon senso, anzi per
 parlare propriamente, quanto ciò sia ripugnante al me-
 desimo, di leggieri lo rileverà chiunque abbia letti
 con qualche riflessione i precedenti Capi, ai quali ri-
 mettiamo i Lettori per evitare le inutili ripetizioni.

Circa poi gli organi de' sensi, da' quali spesso sono
 meglio serviti i Bruti che l' Uomo, sembrano oppor-
 tunissime le riflessioni prodotte dal celebre Sig. Buffon
 nel lungo discorso Preliminare al Tomo IV. della sua
 Storia Naturale. „ Non si può dire (dic'egli) gene-
 „ ralmente, che gli organi de' sensi sieno uguali, o
 „ migliori nei Bruti, che nell' Uomo. Fa d' uopo os-
 „ servare, che i gradi di eccellenza dei sensi seguono
 „ nell' Animale un altro ordine, che nell' Uomo. Il
 „ senso più relativo al pensiero, e alla cognizione è
 „ il tatto. L' Uomo (come noi l'abbiamo provato
 „ nel Trattato dei sensi, Volume III. di questa Storia
 „ Naturale) ha questo senso più perfetto, che gli
 „ animali. L'odorato è il senso il più relativo all'
 „ istinto, e all' appetito: l' animale ha questo senso
 „ infinitamente migliore dell' Uomo: così l' Uomo dee
 „ più conoscere che appetire, e l' animale dee più ap-
 „ petire che conoscere. Nell' Uomo il primo senso per
 „ eccellenza è il tatto, e l'odorato è l'ultimo; nell'
 „ animale l'odorato è il primo senso, e il tatto è
 „ l'ultimo; questa differenza è relativa alla natura
 „ dell'

(a) *Tu nous parle de ton ame ? Mais sçais tu ce que c'est
 q' un ame ? Ne vois-tu pas que cette ame n'est que l'assemblage
 de tes organes d'où resulte la vie ? Refuserois-tu donc une ame
 aux autres animaux qui vivent, qui pensent, qui jugent, qui
 comparent, qui cherchent le plaisir, qui fuient la douleur ainsi
 que toi, & qui souvent ont des organes qui les servent mieux
 que les tiens ?*

„ dell' uno , e dell' altro . Il senso del vedere non può
 „ servire alla cognizione , se non col soccorso del sen-
 „ so del tatto ; così il senso della vista è il più im-
 „ perfetto , o piuttosto acquista meno perfezione nell'
 „ animale , che nell' Uomo . L' orecchio quantunque
 „ forse sì ben organizzato nell' animale , come nell'
 „ Uomo , è tuttavia molto meno utile all' animale per
 „ la mancanza della parola , che all' Uomo ; siccome
 „ la parola nell' Uomo ha una dipendenza dal senso
 „ dell' udito , il quale è un organo di comunicazione ,
 „ organo che rende questo senso attivo , quando nell'
 „ animale l' udito è un senso quasi interamente passivo .
 „ L' Uomo ha dunque il tatto ; l' occhio , e
 „ l' orecchio più perfetti , e l' odorato più imper-
 „ fetto degli animali ; e siccome il gusto è un odo-
 „ rato interiore , e ch' è più relativo eziandio all'
 „ appetito , che alcun altro senso , si può crede-
 „ re , che l' Animale abbia ancora questo senso più
 „ sicuro ; è forse più squisito che l' Uomo ; e
 „ si potrebbe provarlo dalla ripugnanza invincibi-
 „ le , che hanno gli animali per certi alimenti , e
 „ dall' appetito naturale , che li porta a scegliere
 „ senza ingannarsi quei cibi , che loro convengo-
 „ no , quando non va così la faccenda rapporto
 „ all' Uomo , il quale senza istruzione prenderebbe
 „ per proprio cibo delle cose nocive anco alla sa-
 „ lute „

Se quei sensi per tanto , che servono all' esercizio del-
 le facoltà dell' anima , sono più perfetti nell' Uomo ,
 che nei Bruti , e se quelli , che servono all' istinto , e
 all' appetito (ai quali secondo il Sig. Buffon si re-
 stringono le operazioni dei Bruti) sono migliori nei
 Bruti , che nell' Uomo , a torto dunque si deduce la
 parità di natura tra l' essere dell' Uomo , e quello dei
 Bruti dalla osservazione , che si fa su gli organi ma-
 teriali degli uni in comparazione di quelli dell' altro .
 Eppure il Sig. Buffon non può esser tacciato dal nostro

Avversario qual uomo attaccato alla Teologia (a); dalla quale anzi egli prescinde sì nella sua Teoria della Terra, come in qualche altro articolo . Noi non neghiamo per tanto un principio immateriale nei Brutti, nè gli muoveremo lite se lo voglia chiamare *Anima* nel senso per altro da noi esposto di sopra, trattando cioè del principio interno movente i Brutti, e delle facoltà dell'anima umana; dal qual Capo si rileva altresì quali operazioni convengano ai Brutti, e quali restino escluse.

II. Ma avanziamo il cammino per tener dietro al nostro Avversario che vie maggiormente s' inoltra .
 ,, Tu ti glorj, o Uomo, (continua egli nello stesso
 ,, §. 94.) delle tue facoltà intellettuali; ma queste
 ,, facoltà, che ti fanno essere sì altero ti rendono per-
 ,, ciò più felice dell' altre creature? Fai tu spesso uso
 ,, di questa ragione, di cui tanto t' invanisci, e che
 ,, la Religione ti ordina di non ascoltare? Coteste be-
 ,, stie, che tu sdegni, perchè sono più deboli, o me-
 ,, no astute di te, sono esse forse soggette a' tedj, a
 ,, pene di spirito, a mille passioni frivole, a mille
 ,, bisogni immaginarj, da' quali il tuo cuore è conti-
 ,, nua-

(a) E' vero per altro, che appunto per il prescindere ch'ei fece dalla Sacra Scrittura, e dalle verità rivelate dalla Teologia egli è stato accusato in varj articoli dalla Facoltà Teologica di Parigi . Ma saranno sempre un irrefragabile testimonio, ch' egli non ha scritto almeno di mala Fede le dieci dichiarazioni da Lui indirizzate in risposta ai Signori Deputati e Sindaco della medesima Facoltà, e che sono stampate al principio del Tomo IV. della sua Storia Naturale . Merita tra queste di esser prodotta specialmente la prima per imporre un perpetuo silenzio a chi ha disseminate dubbiezze sopra di ciò .
Je declare 1. que je n' ai eu aucune intention de contredire le texte de l' Ecriture; que je crois tres-fervement tout ce qui y est rapporté sur la creation, soit pour l' ordre des temps, soit pour les circonstances des faits; Et que j' abandonne ce qui dans mon livre regarde la formation de la terre, Et en generale tout ce qui pourroit être contraire a la narration de Moïse, n' ayant présenté mon hypothèse sur la formation des planètes que comme une pure supposition philosophique.

„ nuamente bersagliato? Sono esse forse, come tu,
 „ tormentate dal passato, timorose sull'avvenire? Li-
 „ mitate unicamente al presente, ciò che tu chiami
 „ *Istinto*, e ciò che io chiamo la loro intelligenza,
 „ non basta forse ad esse per conservarsi, difendersi,
 „ e cercare tutti i loro bisogni? Questo *Istinto*, di
 „ cui tu parli con disprezzo, non serve loro molto
 „ meglio spesso fiate, che le tue sublimi facoltà? La
 „ loro tranquilla ignoranza non è loro forse più van-
 „ taggiosa di quelle stravaganti meditazioni, e di quel-
 „ le vane ricerche, che rendono te infelice, e per le
 „ quali tu avanzi il delirio fino a fare strage degli
 „ Enti della tua specie sì nobile „ (a)?

R. L' esaminar le cose sotto la sola faccia disgustosa, e il porre in non cale altre proprietà reali, le quali meritano di recarsi in veduta per dedurre dal confronto un retto giudizio, non mi sembra esame da Filosofo, nè da uomo imparziale. In fatti se noi ci proponessimo di esporre i soli incomodi, che spesso fiate sperimentano i Brutì per le loro facoltà sensitiva, e immaginativa, o per il loro *Istinto*, collo stesso metodo di ragionare del nostro Avversario sarebbe lecito inferire, che di miglior condizione deb-

Tomo II.

G

ba

(a) *Tu nous vante tes facultés intellectuelles; mais ces facultés, qui te rendent si fier, te rendent-elles plus heureux que les autres créatures? Fais tu souvent usage de cette raison, dont tu te glorifies, & que la Religion t'ordonne de ne point écouter? Ces bêtes que tu dédaignes, parce qu'elles sont ou plus foibles ou moins usées que toi, sont-elles sujettes aux chagrins, aux peines d'esprit, à mille passions frivoles, à mille besoins imaginaires dont ton coeur est continuellement la proie? Sont-elles comme toi, tourmentées par le passé, allarmées sur l'avenir? Bornées uniquement au présent, ce que tu appelles leur instinct, & ce que moi j'appelle leur intelligence; ne leur suffit-il pas pour se conserver, se défendre & chercher tous leurs besoins? Cet instinct, dont tu parles avec mépris, ne les sent-il pas souvent bien mieux que tes facultés merveilleuses? Leur ignorance paisible ne leur est-elle pas plus avantageuse, que ces méditations extravagantes, & ces recherches futiles, qui te rendent malheureux, & pour les quelles tu pousses le delire jusqu'à massacrer les êtres de ton espèce si noble?*

ba riputarfi l'essere d'una Pianta, e d'un Saffo, che l'essere dei Brutì, poichè quelli non sentono la fame, che spesso provano i Brutì per la mancanza del pronto alimento; quelli non sentono le inquietudini, e gl'incomodi di una quasi continua guerra cogli animali Carnivori; non sentono le angustie degli animali pacifici; non temono il pericolo de' conflitti con animali loro avversarj e più vigorosi; non sentono le inquiete sollecitudini di star sempre sulla difesa, e di deludere le ricerche de' loro nemici; non sentono in fine quei patimenti, che hanno a soffrire i Brutì per l'inclemenza delle stagioni, e per il difetto delle pronte difese. Eppure dall'esposizione di tali incomodi nessun Uomo, che faccia uso di sua ragione, dedurrebbe che perciò il meccanismo delle Pianta, e molto meno l'esistenza d'un Saffo fosse in se più pregevole dell'Essere sensibile dei Brutì, poichè molti sono anche i vantaggi, e i piaceri che risultano appunto dall'appetito, e dall'Istinto; ed è sempre meglio per comune opinione degli Uomini l'essere sensibile, che l'essere di sensi privo. Così allorchè convertiamo il discorso alle facoltà intellettuali dell'Uomo, egli è un manifestarsi troppo prevenuto contro il proprio essere, il trattenerfi nella sola ricerca di quegli incomodi, da quali vengono spesso accompagnate nell'Uomo le sue facoltà intellettuali, e l'esagerare quei difetti, che sono come appendici dell'essere finito e limitato, per sua natura lontano infinitamente da un'intera e assoluta perfezione. Accordiamo per tanto al nostro Avversario, che l'Uomo in ragione delle sue facoltà intellettuali vada soggetto *a timori, a pene di spirito, a mille passioni frivole, a mille bisogni immaginarj*: Ma viene perciò nella descrizione di sì fatti mali esaurito l'uso di codeste facoltà? Io so, che mercè queste medesime facoltà, e coll'uso di sua ragione è giunto l'Uomo a signoreggiare mediante la caccia, le reti, ed altri artifizj, sopra quasi ogni sorta d'animali, alcune

ne specie de' quali gli prestano un utile servizio, altre un dilettevole trattenimento, altre gli offrono una lauta merca, più copiosa e più varia di quella che assaporarsi mai possa da alcuna specie di animali, siccome manca a questi del tutto quello spirito d' invenzione, che proprio è soltanto dell' Uomo. Col' uso delle medesime facoltà intellettuali è giunto l' Uomo a felicemente ritrovare le arti tutte Meccaniche e Liberali, dalle quali fa ognuno quanti beni e piaceri rondondino all' umanità: Egli collo studio dell' Astronomia è giunto a conoscere, e ragionare su i movimenti de' Corpi celesti, e sino a prevenire colla sua cognizione gl' utili, o dannosi futuri Fenomeni. Coll' uso della riflessione è giunto a rilevare le Leggi della Meccanica; della Statica, dell' Idrostatica, le quali non consistono al certo in vane ricerche, che rendono l' Uomo infelice. Colla Fisica particolare poi egli acquista distinte idee di animali, vegetabili, e minerali senza numero, e viene a conoscere la struttura del corpo umano dalle Anatomiche osservazioni, dalle quali quanta luce si diffonda sulla Medicina per mantener, e procurare la salute all' Uomo, non vi è oggidì persona dotta, che lo ignori. Ma omettendo anche di porre in ordinata schiera tanti altri vantaggi a pro dell' Uomo provenienti da queste facoltà, e i puri, ed innocenti piaceri, che esperimentano gli Uomini applicati alle scienze più sublimi, dimando, se l' uso delle facoltà dell' Uomo nelle sole accennate arti e scienze si possa spacciare per *istravaganti meditazioni*; o se piuttosto non manifesti con tutto il fondamento una Natura in noi più nobile e sublime di quella dei Brutti? L' apportar tanti vantaggi a se stesso, all' umanità; il trattenerli in dilettevoli, ed utili osservazioni sulle tracce della Natura, il procacciare tanti altri dilettevoli colle scienze e colle arti, è egli un render l' Uomo infelice e d' inferior condizione a quella delle Bestie? O si può forse dire con ragionevolezza-

za, che all' Uomo servano meno i sensi relativi alle cognizioni, che ai Brutì? Quando la felicità non si faccia consistere nel soddisfare le sole proprie passioni, e nel satollare i sensi (nel che pure io veggio più ampia strada aprtarsi dall' Uomo che dai Brutì) io non saprei certamente in qual altra cosa rifondere si potesse codesta bestiale felicità eccedente quella dell' Uomo . O più con verità se la maggior felicità de' Brutì non si faccia consistere nell' irragionevolezza, e in una indeclinabile ignoranza, i discorsi del nostro Avversario non ci somministrano certamente altri fonti, da cui ella dipenda. Ma di ciò poi può egli chiamarsi pago il buon senso, o non ne soffre piuttosto un giusto irritamento? Con qual fondamento adunque avvanzar si può, che serva meglio ai Brutì il loro Istinto, che all' Uomo la sua Ragione, e le sue facoltà intellettuali anche nel solo conservarsi, difendersi, e procacciarsi quanto gli abbisogna? E' vero, che i due soli sensi dell' odorato, e del gusto sono migliori nel Bruto che nell' Uomo, e perciò l' Istinto del Bruto serve a lui meglio nella ricerca de' cibi, che all' Uomo non fa; ma è vero altresì, che l' arte, l' industria, e le invenzioni dell' Uomo suppliscono con gran vantaggio all' Istinto migliore de' Brutì anche in questa parte, come abbiamo osservato. Così quantunque l' Istinto porti le bestie a cercare per alcuni mali ne' prodotti della natura gli opportuni rimedj, pure molte sono le malattie, alle quali se non apponga rimedio lo studio dell' Uomo (come spesso lo applica a quegli animali domestici, che gli danno trastullo, o che gli prestano qualche servizio) soccomber debbono alla forza del male. Quasi mai li garantisce poi abbastanza il loro Istinto dall' arte, e dalle industrie dell' Uomo, qualora ad esso venga talento di toglier loro la vita. Così, per servirmi di qualche esempio, quantunque la Noce Vomica sia un veleno specifico per i Cani, pure se questa si mescoli con un cibo a loro gra-

gradito, il loro Istinto non gl' istruirà di guardarsene, ma tranguggeranno bensì la morte con esso. Così pure benchè il Leone, e la Tigre sentano per Istinto la loro forza, ch'è maggiore affai di quella dell' Uomo, e benchè sieno formati dalla Natura con unghie più vigorose di quelle, ond'è fornito naturalmente l' Uomo, pure questi col suo spirito d' invenzione è giunto ad eludere le loro unghie, e la loro forza. Dell' odorato stesso de' Cani più risentito e vivo dell' umano nel ricercare certe specie di quadrupedi e di uccelli, de' quali però eglino da se soli non vagliono a far pressura, di cotesto odorato, io dico, fa trar profitto l' Uomo coll' aggiunta di altri mezzi, come di arco, o di archibuggio per renderli agevolmente sua preda. In fine se con diligente esame si considerino gli usi, ed i vantaggi dello stesso natural Istinto dei Bruti, ch'è dipendente dai sensi del gusto, e dell' odorato affai migliori di quelli dell' Uomo, e si riportino poi e si paragonino cogli usi e coi vantaggj procurati dall' Uomo, mercè lo spirito d' invenzione negli stessi oggetti di conservarsi, di difendersi, e di cercare provvedimento a tutti i suoi bisogni, si rileverà chiaramente essere solo effetto di mal concepita prevenzione quella superiorità, che vanta l' Autore del Buon-Senso in favor dei Bruti con depressione dell' umana specie.

III. Ma persiste ancora l' Avversario sopra lo stesso argomento in tal guisa al §. 95. „ In che mai differisce essenzialmente l' Uomo dalle bestie? Ci si risponde, che la differenza è riposta nell' intelligenza dell' Uomo, e nella facoltà del suo spirito, e nella sua ragione, per cui egli si mostra superiore a tutti gli altri animali, i quali in tutto ciò, che fanno, agiscono soltanto in forza delle impulsioni Fisiche, alle quali la ragione non ha alcuna parte. Ma in fine le bestie avendo bisogni più limitati degli Uomini, se la passano benissimo senza le intellettuali

„ facoltà dell' Uomo, le quali farebbero del tutto inu-
 „ tili nella loro maniera di esistere. L' Istinto loro
 „ basta, quando tutte le facoltà dell' Uomo bastano
 „ appena per renderli soffribile la sua esistenza, e per
 „ soddisfare ai bisogni, che la sua immaginazione, i
 „ suoi pregiudizj, e le sue istituzioni moltiplicano
 „ per suo tormento „ (a).

R. Convengo, che non abbisognano i Brutti delle
 facoltà intellettuali, e aggiungerò di più, che non sono
 perciò imperfetti nel suo genere. Poichè quando nien-
 te manca loro di ciò che conviene alla loro natura
 ristretta alle sole funzioni di una vita animalesca, non
 si possono giammai chiamar deficienti di perfezione
 nel loro genere. Ma questa non è già la questione,
 che abbiamo al presente col nostro Avversario. Il
 punto di controversia a questo si restringe, se le fa-
 coltà intellettuali dell' Uomo, e che mancano ai Brut-
 ti, manifestino in lui una natura più degna, più no-
 bile, più sublime della loro. E a questo articolo ci
 lusinghiamo di aver soddisfatto abbastanza nei prece-
 denti Capi. Che se poi l' Uomo spesso siate converte
 in proprio danno, e tormento le stesse sue intellet-
 tuali facoltà, ciò non proviene già dall' indole, o dal-
 la natura delle facoltà medesime, delle quali altri si
 servono a meraviglia in proprio vantaggio e della So-
 cietà; ma proviene bensì dall' abuso, e dal disordine,
 che l' Uomo stesso v' introduce per sua colpa. Questo
 stesso

(a) §. 95. *En quoi differe-t-il essentiellement des Bêtes? C'est, nous dit-on, par son intelligence, par les facultés de son esprit, par sa raison que l'homme se montre supérieur à tous les autres animaux, qui, dans tout ce qu' ils font, n' agissent que par des impulsions physiques, aux quelles la raison n'a point de part. Mais enfin les bêtes ayant des besoins plus bornés que les hommes, se passent très-bien de ses facultés intellectuelles, qui seroient parfaitement inutiles dans leur façon d' exister. Leur instinct leur suffit, tandis que toutes les facultés de l' homme suffisent à peine pour lui rendre son existence supportable, & pour contenter les besoins que son imagination, ses préjugés, ses institutions multi- plient pour son tourment.*

stesso buon uso però, ed abuso provano abbastanza in favor dell' Uomo, ch'egli non è condotto già, come lo sono i Brutti, nelle sue operazioni da uno stupido Istinto, il qual è sempre determinato a quelle tali funzioni, e non altrimenti; ma provano bensì in lui un'altra caratteristica proprietà, per cui da essi si distingue, e della quale più oltre dovremo ragionare.

IV. Intanto tenendo noi dietro alle tracce del nostro Avversario rileviamo in seguito, ch'egli passa a trarre pessime conseguenze dalla semplicità dell'anima umana. Egli così incomincia il §. 96. „ Si spaccia per cosa certa, che l'anima umana è una sostanza semplice; ma se l'anima è una sostanza sì semplice, ella dovrebbe essere precisamente la medesima in tutti gl'individui della specie umana, i quali tutti dovrebbero avere le medesime facoltà intellettuali: tuttavia ciò non è vero; gli Uomini differiscono tra loro tanto per le qualità di spirito, come per la Fisionomia. Nella specie umana vi sono degli Uomini sì differenti gli uni dagli altri, come l'Uomo lo è da un Cavallo, o da un Cane. Qual conformità, o somiglianza troviamo noi tra alcuni Uomini, qual infinita distanza non corre tra il genio di un Locke, di un Newton, e quello di un Paesano, d' un Ottentoto, di un Laponefe (a) ? „

G 4

R. Per

(a) *On nous assure que l'ame humaine est une substance simple; mais si l'ame est une substance simple elle devoit être précisément la même dans tous les individus de l'espece humaine, qui tous devoient avoir les mêmes facultés intellectuelles: cependant cela n'arrive pas; les hommes different autant par les qualités de l'esprit, que par les traits du visage. Il est dans l'espece humaine des êtres aussi differentes les uns des autres, que l'homme l'est ou d'un cheval, ou d'un chien. Quelle conformité ou ressemblance trouvons-nous entre quelques hommes? Quelle distance infinie n'y a-t-il pas entre le Genie d'un Locke, d'un Newton, & celui d'un Paysan, d'un Hotentot, d'un Lapone?*

R. Per amore del buon ordine io desiderarei prima di rispondere al nostro Avversario un poco di prova di quella sua proposizione, che perchè l'anima è semplice, debba perciò essere precisamente la medesima in tutti gl'individui della specie umana. Ma se vana fu di ciò riesce ogni ricerca di prove, con ugual franchezza può da noi negarsi la proposizione, con quanta viene dal nostro Filosofo avanzata. Né dalla connessione dei termini può giammai risultare la verità della proposizione stessa. Poichè qual connessione dei termini può giammai assegnarsi tra questi due enunciati: L'anima è semplice. Dunque esser dee la medesima in tutti gli Uomini? Io nego la conseguenza, poichè dalla semplicità dell'anima in niun modo segue come necessario corollario, ch'ella esser debba la medesima in tutti gli Uomini. E benchè io non sia tenuto a render ragione della mia negativa, ma sia bensì dovere del nostro Avversario il provare la sua proposizione, pure per manifestarmi con lui liberale gli dirò, che finchè farà vero il Leibniziano principio degl'Indiscernibili, cioè che non si danno in Natura due cose del tutto simili, e finchè non mi si produca una sufficiente ragione, onde intender si possa, perchè un'anima indicata a cagion d'esempio colla lettera A, piuttosto che qualunque altra anima supposta dall'Avversario pari in tutto affatto e somigliante alla prima informi il tal corpo umano B, noi avremo sempre il diritto di replicare all'Autor del Buon-Senso, che l'anima rimanendo semplice, non può anzi essere la medesima precisamente in tutti gli individui della specie umana; altrimenti cesserebbe il principio della ragion sufficiente nell'Ipotesi del nostro Avversario. E per appunto senza obbligarlo ad erger per ora il suo pensiero a volo, e senza farlo comparire qual forastiero in un Mondo a lui sconosciuto, di cui gli Abitatori son varj ordini di puri Spiriti, che

che per certo non sono medesimi precisamente tra loro, sia bene ch'io mi trattenga alcun poco nella sola difamina di quegli stessi esseri organizzati, de' quali egli è l'insigne Panigirista. In ogni individuo pertanto di questi esseri organizzati, che formano il Regno animale, da molti celebri Moderni Filosofi si riconosce un'anima, di una condizione però molto inferiore a quella dell' Uomo, siccome limitata ad oggetti sensibili solamente. Eppure l'anima della Talpa, benchè semplice, non sembra precisamente la medesima con quella d' altri più pregievoli Animali, poichè non ha la stessa vivacità, ed energia, nè la stessa sensibilità dell'anima, verbi gratia, d'un Cane, di un Cavallo, di una Scimia; ciò che manifesto appare dalle loro diverse operazioni, e dal vario modo di agire. Inoltre tra gl' individui della stessa specie, per esempio, di Cavalli, e di Cani non si scorge forse in alcuni più che in altri una naturale disposizione maggiore, una maggior facilità nell' eseguire quanto esige l' Uomo da essi, sia nel percorrere, a modo di esempio, le tali vie con quel determinato metodo e giro, sia nel fare que' determinati giuochi, nel mentre che altri se ne veggono del tutto inetti per tali azioni? Non se ne ritrovano forse nella stessa specie di feroci e di mansueti, di vivaci e di un utile uso e giocondo, ed altri tardi, balordi e d' inutile peso? Ma s' io non fallo, ad un Filosofo che ragiona, la varietà delle operazioni nelle diverse specie dei Bruti, siccome la diversa eccellenza nelle stesse facoltà degl' individui della medesima specie debbon dar fondamento di dedurre piuttosto la disparità delle loro anime, che la loro precisa uguaglianza. Imperciocchè per le ristrette, e limitate operazioni d' una Tellina, e di una Chiocciola non essendovi bisogno di tutte le facoltà dell'anima d'un Cane, o d' una Scimia, sembrerebbe che quelle facoltà in cui sono superiori i Cani e le Scimie, fossero superflue in un' Ostrica, e
in

in una Chiocciola , e secondo il comune Axioma *Deus & Natura nihil faciunt frustra* . Dunque è da credere , che l' anime degli animali differiscono tra loro o nelle qualità come nelle specie diverse , o nei gradi come negli Esseri della stessa specie . Il che supposto , qual meraviglia farebbe , se per analogia deduceffimo , che le anime degli Uomini eziandio e semplici e di superior condizione a quelle de' Brutti differiscano tra loro nei gradi di attività , nella prontezza di spirito , nel modo di riflettere , o in qualunque altra affai notevole loro proprietà ? Qual meraviglia perciò che certi Uomini , piuttosto che certi altri abbiano , per esempio , avuto in dono dalla Natura una maggior disposizione alle opere di spirito , che suppongono una natural vivacità , piuttosto che all' opere di meditazione e di raziocinio , del quale abbondano altri , perchè affai più raccolti , e che non si lasciano trasportare dall' empito della Fantasia ? La qual cosa potrà dirsi del pari rispetto ad ogni altra facoltà , in cui comparisce un Uomo dall' altro diverso , e non solo relativamente alle diverse facoltà , ma rispetto anche ai gradi d' una facoltà sola , in cui avvien talora , che un Uomo superi l' altro d' affai .

Ma non perciò deve , (seppur pretende di comparir ragionatore) nè può il nostro Avversario dalle cose dette inferire , che tra un Uomo e l' altro si rinvenga smisurata o essenziale distanza nelle qualità dello spirito , e tale , qual per avventura si scorge passare tra l' Uomo , ed un Cavallo , o un Cane . E di vero molto semplice si darebbe a veder quel Filosofo , il quale veggendo alcuni Uomini niente esercitati , e quali non aventi idea di quelle regole , su cui si agguira il raziocinio , o scorgendoli scarsi di quelle immagini , su cui può esercitarsi la fantasia , si facesse perciò le meraviglie , e si desse a credere , che di raziocinio e di attive produzioni di fantasia fossero quasi del tutto privi . Avvegnachè chi mai non sa , che
per

per il libero ed utile esercizio delle facoltà dell'anima più cose si ricercano? In primo luogo per la stretta unione, che corre tra l'anima, e il corpo, e per la mutua corrispondenza, che passa tra le loro operazioni, richiedesi, che la causa istrumentale della Fisica organizzazione non sia all'anima d'impedimento. In secondo luogo fa d'uopo, che l'anima sia ben disposta per benefico dono del Cielo, e non sia quand'è in procinto di operare agitata da qualche veemente o disordinata passione. Per terzo si ricercano di più i capitali d'idee ricevute o dall'altrui istituzione, o con altri mezzi; siccom'essa anima è per natura sprovvista d'idee, su cui esercitar si possano le di lei operazioni. Si ricerca in fine un ordinato esercizio delle facoltà della medesima, e perciò un Locke, e un Newton, ed altri sublimi ingegni, i quali ebbero dalla Natura in dono un'anima singolarmente disposta a riflettere e ragionare, e che fu arricchita per tempo d'idee proporzionate, e coltivata con assiduo esercizio, si distinsero per sublimi genj nelle scienze più profonde; e all'opposto un Paesano, un Ottentoto, un Lapone, tra quali se ne potrebbe forse contare taluno dotato dalla Natura di disposizioni uguali a quelle di que' grand'Uomini, pure perchè abbandonati, e privi di sane istituzioni, nè coltivati da un utile esercizio, si manifestano dagli stessi lontani cotanto nell'uso delle loro facoltà. Ma, torno a dirlo, si ha da dedurre perciò che quegl'idioti sieno privi della facoltà di comporre, o separare l'idee, di formare un buon raziocinio, di vedere le relazioni delle cose, e d'inferire una retta conseguenza? Una sì torta illazione non può trarsi se non da chi assai superficialmente riguarda gli oggetti, su cui vuol decidere, o da chi non è, o non vuol farla da Filosofo. E in effetto se prestassimo fede a ciò, che l'Autor del Buon-Senso ne viene dicendo, qual sorpresa non si dovrebbe in lui destare, se talora vedesse tra noi, e ne' nostri Tribunali de'

paesi-

paesani, e delle femmine affatto idiote difendere le proprie cause, addur ragioni valide, e riflettere giustamente in modo di persuadere i Giudici, in contraddittorio anche degli Oratori di professione? Qual maraviglia pure non si farebbe in lui eccitata se avesse poco fa veduto tra di noi un Ferracina uom di contado giunto senza scuola, nè studio ad inventar nuove macchine, che sono state considerate di grandissima utilità da più dotti professori di matematiche? Ma un vero Filosofo no, che non istupirebbe alla vista di cotali fenomeni, ma pronuncierebbe anzi in conformità delle osservazioni da noi fatte di sopra. Gli Ottentoti medesimi nell' arte della Caccia, nella quale si esercitano per provvedersi di cibo, non si manifestano già privi di riflessione, anzi sono acuti, e animosi in quella. Di più per quanto barbare ed incolte ci compariscano alcune Nazioni, sieno Ottentote, o Laponesi, si rilevano in loro delle idee astratte e di Religione da chi ha conversato lungamente con loro, ed ha procurato senza prevenzione di trar notizie sincere (a). Ma l' idee appunto astratte, e l' idee della Divinità, e della Religione manifestano quelle caratteristiche proprietà dell' anima umana, per cui si distingue da quella de' Bruti, e perciò viene a comparire molto ingiusto il Parallelo, che forma l' Autore, tra la differenza degli Uomini tra loro, e tra l' Uomo ed un Cavallo o un Cane. Ma queste sono le grazie, ch' egli suole compartire agli Enti della propria specie.

V. Ma non ci stanchiamo tuttavia di tener dietro a questo nostro Scrittore, il quale continua immediatamente lo stesso Paragrafo in tal modo. „ L' Uomo „ dif-

(a) Sarebbe qui utile l' osservar di nuovo il Capo IV. delle *Verità di Teologia Naturale*, nel quale si prova non solo l' universal consenso delle Nazioni nel riconoscer una Divinità, ma al Paragrafo VII. si liberano altresì con buone ragioni dalla taccia di Ateismo molte Popolazioni di nuova scoperta.

„ differisce dagli altri animali soltanto per la diversità della sua organizzazione, la quale lo rende idoneo a produrre degli effetti, de' quali non sono quelli capaci. La varietà, che si osserva tra gli organi degl' individui della specie umana, basta per ispiegarci le differenze, che corrono tra loro nelle facoltà, che intellettuali si chiamano. Maggior, o minor delicatezza di organi, più o meno calor nel sangue e prontezza dei fluidi, maggior flessibilità o durezza delle fibre e de' nervi debbono necessariamente produrre diversità infinite, che si osservano tra gli spiriti degli Uomini. L' esercizio, l' abito, l' educazione sono le cagioni, per cui lo spirito umano si sviluppa, e giugne ad essere superiore agli Esseri che lo circondano. L' Uomo senza coltura, e senza esperienza è un Ente così sprovvisto di ragione e d' industria come il Bruto. L' Uomo è uno stupido, qualora gli organi si muovono con istento, o quando il cervello è difficile ad agitarsi, o quando il sangue circola con poca rapidità: un Uomo di spirito è quello, di cui gli organi sono flessibili, il quale sente prontissimamente, e' l' di cui cervello si muove con celerità: un sapiente è quello, di cui gli organi, ed il cervello si sono lungo tempo esercitati sopra gli oggetti, che fanno la sua occupazione (a). „

R. Colla scorta del Sig. Buffon abbiamo osservato, che l' organizzazione dell' Uomo non è già più perfetta di quella dei Bruti in tutta la sua estensione, mentre intanto il senso dell' odorato, e del gusto è più delicato, e perfetto nei Bruti, che nell' Uomo; e perciò

(a) *L' Homme ne differe des autres animaux que par la différence de son organisation, qui le met à portée de produire des effets, dont ils ne sont point capables. La variété que l' on remarque entre les organes des individus de l' espece humaine suffit pour nous expliquer les différences, qui se trouvent entre eux pour les facultés que l' on nomme intellectuelles. Plus ou moins de finesse dans*

ciò in vigor d'argomento tratto dalla mera organizzazione non si può dedurre la superiorità dell' Uomo sovra i Bruti. Abbiamo osservato altresì, che l' Uomo non già in forza della sua organizzazione, (la quale come ho accennato, rapporto a questi due sensi è imperfetta comparativamente a quella de' Bruti) ma coll' industria, colla riflessione, coll' uso in fine di sua ragione è giunto a compensare con gran vantaggio il difetto della sua organizzazione relativa a questi due sensi. Gl'interi tre Capi precedenti poi, come ci sembra, smentiscono abbastanza l'asserzione del nostro Avversario, il quale nella sola diversità dell'organizzazione fa consistere la differenza, che corre tra l' Uomo e l' essere dei Bruti; e siccome tutto ciò, ch' egli espone nella prodotta obbiezione, è gratuitamente affermato e senz' alcuna valevol prova, così dopo aver noi per varie vie dimostrato il contrario negli accennati tre Capi, non avremmo alcun dovere di qui replicare. Pure per dimostrare a chiunque, che noi non battiamo la via del dispregio altrui, ma della sola ragione, soggiugniamo, che da noi non si sostiene già, che per quel vincolo d' unione che corre tra le due sostanze componenti l' essere dell' Uomo, e per quella reciproca corrispondenza, che per sentimento riconosciamo tra le operazioni dell' una, e dell' altra sostanza

dans ces organes, de chaleur dans le sang, de promptitude dans les fluides, de souplesse ou de roideur dans les fibres & les nerfs, doivent necessairement produire les diversités infinies, qui se remarquent entre les esprits des hommes. C' est par l' exercice, l' habitude, l' education que l' esprit humain se développe & parvient à s' elever au dessus des êtres qui l' environnent; l' homme sans culture & sans experience est un être aussi depourvu de raison & d' industrie que le Brute. Un stupide est un homme, dont les organes se remuent avec peine, dont le cerveau est difficile à ébranler, dont le sang circule avec peu de rapidité: un homme d' esprit est celui, dont les organes sont souples qui sent très promptement, dont le cerveau se meut avec celerité: un savant est un homme dont les organes & le cerveau se sont long-tems exercés sur des objets qui l' occupent.

za, debba esser posta in non cale la considerazione della diversità degli organi. Io convengo anzi, che per l'espedito uso delle facoltà dell'anima si richieda finezza di organi, regolato moto de' fluidi, e quante altre fisiche cagioni possa l'Autor del Buon-Senso produrre. Gli aggiugnerò anzi, che anche il clima diverso merita non lieve considerazione nelle opere stesse di spirito. Troppe sono le cose, che concorrono per l'esercizio delle nostre facoltà, le quali non debbono oltrepassarsi in un diligente esame. Ma che poi la sola varietà degli organi basti per ispiegarci le differenze, che passano tra gli Uomini nelle stesse facoltà intellettuali, questo è un rifondere nella sola Fisica organizzazione la causa totale, e delle intellettuali facoltà, e delle loro differenze; e questo è insieme un confondere la causa istrumentale delle operazioni dell'anima colla loro causa efficiente, ch'è la stessa anima, come abbiamo di sopra fatto vedere. Sarebbe cosa da far ridere, che rifonder volemmo nell'Istrumento, senza cui non si suona, tutto il valore della mano maestra, che fa perfettamente toccarlo. L'istrumento più, o men perfetto contribuisce molto a far comparire più, o meno l'abilità del Professore; ma l'istrumento non si dirà mai la cagion efficiente del valore, e molto meno dell'invenzione di una Suonata. Così del pari l'organizzazione, e il moto de' fluidi, e la flessibilità de' nervi sono istrumenti, senza il movimento de' quali non pensa l'Uomo, ma non partoriscono poi le invenzioni, nè le terze idee, nè l'idee universali, ed astratte; poichè sono questi prodotti dell'anima medesima. Così per contrario se sconcertata è quell'interna organizzazione, che serve all'anima, dessa allora non sarà idoneo istrumento, per cui passino al cervello ordinate le sensazioni, nè quindi saranno per conseguenza le immagini dall'anima stessa coniate a dovere, ma tale organizzazione in vece di servir ad esse di veicolo, dirò così, sarà anzi lo-

ro d'impedimento nella guisa, che un marmo troppo tenero, e che si sfaccia a primi colpi, ovvero i disadatti stromenti tolgono ad uno anche valoroso scultore il poter di fare quella statua, di cui ha egli divisato già in sua mente il perfetto modello. E che questa attitudine alle operazioni mentali sia favorita, o disturbata dalle buone o ree disposizioni del corpo nostro, lo sentiamo ben sovente in noi medesimi, o quando nelle infermità scorgiamo, che l'anima nostra non può più pensare colla solita robustezza, o quando da una lunga meditazione il nostro meccanismo se ne risente per tal modo, che poi la mente non si trova aver più vigore per ulteriori applicazioni. Siccome però tutto ciò manifestamente altro non prova, se non il mutuo commercio delle due sostanze, dall'unione delle quali l'essere dell'Uomo risulta, così non altro che cattivo Logico si dimostra chi pretenda inferire di più, che al corpo attribuir si debbano tutte le operazioni anche dell'anima. Imperciocchè quante operazioni dell'anima non si danno contrarie affatto alle attuali disposizioni e movimenti del Corpo? Qual rigorosa esultanza, a cagion d'esempio, non risente l'anima o per una scoperta da se fatta, o per una ben dedotta dimostrazione, o per un affare felicemente condotto al termine, benchè il Corpo per le sofferte fatiche si trovi indebolito e languido. Epicuro stesso, il quale da un medesimo principio ripeteva le operazioni dell'animo siccome quelle del corpo, insegnava dover essere noi forti e superiori ai mali di Natura e di fortuna; e la sua Scuola ne forma elogj per la tranquillità di spirito, e per la generosità, con cui ha sofferti gl'incomodi d'una dolorosa malattia. Ma i mali gravissimi di corpo non producono certamente da se serenità di spirito; ma bensì patimenti, noja e tedio, dunque la tranquillità da altro superior principio procede differente dalla fisica organizzazione; nè sempre, nè del tutto dal corpo dipende l'ani-

ma in tutte le sue operazioni, fecondo le dottrine stesse della Scuola Epicurea.

Finalmente, che l'esercizio, l'educazione, l'abito, e più di tutto i buoni principj, e le sane teorie delle scienze mirabilmente giovino a far sì, che un Uomo si distingua dalla folla de' suoi simili nel sapere, nella prudenza, e nella eloquenza, chi vi ha mai che nol sappia? Tutte queste industrie però adoperate foverte quasi in vano intorno a chi non è ben fornito di naturali talenti, di sode penetrazione, di brillante fantasia, mostrano anche chiaramente, che nell'anima spirituale, e non altrove è riposta la principal sorgente dell'abilità e valore degli umani individui; i quali se dopo tutto ciò, vuol pur l'Avversario insistere a metterli a livello delle Bestie, quando educazione non abbiano, nè esercizio in onta eziandio della ragione, della riflessione, delle idee astratte, che in essi ad ogni modo si riconoscono, altro con ciò non farà, se non additarci qual poco capitale far dobbiamo de' sentimenti ch' egli pronuncia, poichè al retto ragionare son tanto poco conformi.

VI. Eſso però non si contenta di favellar contro ragione, se non dà nell'eccesso, e per dir così, nel farnetico. Al parallelo ingiusto dell' Uomo colle Bestie aggiugne un insulto più oltraggioso ancora. Stiamo ad udir con sofferenza anche questa, che come stravaganza, non farà inutile al fatto nostro. „ L' Uomo, (egli dice nello stesso Paragrafo) senza coltura, senza sperienza, senza ragione non è egli più „ dispregevole, e più degno di odio che gl' Insetti „ più vili, o le bestie più feroci? Vi è forse in natura un Ente più detestabile d' un Tiberio, di un „ Nerone, di un Caligola? Que' distruttori del genere umano conosciuti sotto il nome di conquistatori „ hanno eglino dunque anime più stimabili di quelle „ degli Orsi, de' Lioni, delle Pantere? Vi sono

„ forse al Mondo animali più detestabili dei Ti-
 „ ranni (a ? „

R. Intende qui ognuno abbastanza, che l'atra bile del nostro Avversario contro l'umana natura gli ha fatto fino cambiare il termine di *compassione* in quello di *odio*. Qual è quell'Uomo, che concepisca odio contro un altro, il quale per sua mala ventura sia senza coltura, senza esperienza, e senza ragione, li quali caratteri tutti insieme esprimono un pazzo perfetto? Or questi merita compassione bensì, ma non odio; e chi odia un pazzo appunto per la privazione dell'uso di ragione, egli pure si manifesta di ragione sprovveduto.

E' poi forse la dialettica della ragione, o piuttosto del capriccio che lo ha indotto a scegliere gl'Individui della specie umana i più infelici o per infermità della propria natura, o per abuso delle proprie facoltà, per dedurre scaltro che l'Uomo è l'Ente il più detestabile di tutti i viventi? Ma se visse al Mondo un Tiberio, un Nerone, un Caligola, vi furono anche i Titi, i Vespasiani, gli Alessandri Severi, i Costantini, e tanti altri Imperatori, e Sovrani clementi, benefici, impegnatissimi a mantenere l'ordine, e promuovere il bene dell'umana società. I soli nomi, che di quelli registrar si volessero, riempirebbero non pochi fogli. Se ricerchiamo poi degli Uomini, che abbiano fatto buon uso dei loro talenti, le arti tutte, e le scienze ritrovate, cresciute, e di molto perfezionate deporranno sempre a favor dell'Uomo quali irrefragabili testimonj. Io potrei altresì produrre
 i no-

(a) *L'Homme sans culture, sans experience, sans raison n'est-il pas plus méprisable & plus digne de haine que les insectes les plus viles, ou que les bêtes les plus féroces? Est-il dans la nature un être plus détestable qu'un Tibere, un Neron, un Caligula? Ces destructeurs du genre humain connus sous le nom de conquérans ont-ils donc des amis plus estimables, que celles des Ours, des Lions, & des Pantheres? Est-il au monde des animaux plus détestables que les Tyrans?*

i nomi ora mai innumerabili di quei Letterati , che vivono nelle loro immortali Opere , le quali si conservano nelle copiose Biblioteche . Ma oime ! Dacchè si moltiplicano in questo Secolo gl' infelici parti di Opere mostruose , che contengono principj ripugnanti alla retta ragione , inforge il genio anche a me di argomentare alla stessa maniera del nostro Avversario . Vi ha Ente più detestabile di quello , il quale co' perversi suoi dogmi frange i vincoli più sacri ; per cui si mantiene unita l' umana società , il quale toglie dal Mondo ogni giustizia , ogni ordine , ogni legge , ogni onestà , il quale non ammette altri principj di operare che la forza , ed il piacere , ed una indeclinabile necessità proveniente dalla Fisica organizzazione ? No certamente . Ma tali sono per appunto i dettati dell' Autor del Buon-Senso , come si farà ben presto palese , e tali sono gl' insegnamenti di alcuni altri detti da noi per antifrafi Begli Spiriti del secolo ; dunque in questi , egualmente che nel Tiberio , e nel Caligola dall' Avversario allegati farà l' Uomo l' Ente il più detestabile di tutti i viventi . Ma niuno certamente , il quale sia iniziato ne' principj di Logica mi potrà menar buono un tal ragionare , poichè in questo stesso genere di sapere quanti altri , e in maggior copia non ve n' ha , i quali e pensano rettamente su tali articoli ; ed hanno scritto eccellenti Apologie in difesa della verità , ed hanno vittoriosamente combattuto contro sì fatti stravoglimenti di ragione ? Che s' ella è così , come reggere potrà il discorso del nostro Avversario , il quale analizzato che sia , si riduce a un dipresso allo stesso metodo , o piuttosto allo stesso disordine di ragionamento ?

VII. Ricerchiam' ora , se egli ritornando forse in se medesimo con meno d' inconvenienza discorra nell' ultima obbiezione espressa nei seguenti termini al §. 97.

„ Le stravaganze umane fanno ben presto sparire dagli occhi della ragione quella superiorità , la quale

„ sì gratuitamente l' Uomo si arroga sopra gli altri
 „ animali . Quanti animali fanno vedere più dolcezza,
 „ riflessione, e ragione dell' animale, che si chiama
 „ ragionevole per eccellenza ! Vi sono forse fra
 „ gli Uomini tanto schiavi sovente ed oppressi società
 „ sì bene stabilite quanto quelle delle Formiche,
 „ dell' Api, o de' Castori? Veggonfi giammai le Bestie
 „ feroci della medesima specie convenir insieme
 „ per lacerarsi, e distruggerfi senza utilità? Si veggono
 „ mai insorger tra loro guerre di Religione? La
 „ crudeltà delle Bestie contro l' altre specie ha per
 „ motivo la fame, il bisogno di nutrirsi: la crudeltà
 „ dell' Uomo contro l' Uomo non ha per motivo
 „ altro che la vanità de' suoi padroni, e la follia de'
 „ suoi pregiudizj impertinenti (a).

R. Se dopo la lettura del Capo IV, e V. nei quali si è da noi dimostrata e colla ragione, e coi fatti la superiorità, che tiene l' Uomo sopra gli animali, si possa ancora spacciare per gratuita questa superiorità, lascio a chiunque il giudicarne . Che alcuni animali poi dimostrino riflessione, e ragione più ancora dell' Uomo quest' è ciò, a cui ora ci chiama il nostro Avversario cogli esempj delle società delle Formiche, dell' Api, e dei Castori. E benchè altrove sia stato da noi provato il contrario, e non già gratuitamente affermato, come ora da lui si fa nel momento medesimo,

(a) *Les extravagances humaines font bien-tôt disparaître aux yeux de la raison la supériorité, qui si gratuitement l' homme s' arroge sur les autres animaux. Combien d' animaux font voir plus de douceur, de réflexion & de raison, que l' animal qui se dit raisonnable par excellence! Est il, parmi les hommes, si souvent esclaves & opprimés, des sociétés aussi bien constitués que celles des Fourmis, des Abeilles, ou des Castors? Vit on jamais les bêtes féroces de la même espèce se donner rendez-vous dans les plaines pour se déchirer & se détruire sans motif? Vou on s' elever entre elles des guerres de Religion? La cruauté des bêtes contre les autres espèces a pour motif la faim, le besoin de se nourrir; la cruauté de l' homme contre l' homme n' a pour motif que la vanité de ses maîtres & la folie de ses préjugés impertinents.*

fimo, in cui a torto ci rimprovera, pure perchè questi esempj possono forse colpire alcune deboli teste avvezze a trattenerfi nella sola corteccia delle cose, così mi fermerò di proposito sulla considerazione degl'anzidetti animali. Molti a dir vero hanno versato sulla fisica costituzione, e governo di queste specie di Bruti. Altri si sono distesi particolarmente sulla generazione, metamorfosi, e manifatture dell' Api, i quali oggetti formano una propria occupazione del Naturalista; ma altri hanno preteso di dedurre la morale, e fino la Teologia da quest' Insetti, e hanno ad essi adattate piuttosto le loro proprie idee, di quello che abbiano studiato di trarre ragionevoli conseguenze da diligenti osservazioni. Chi con occhio Filosofico le ha contemplate più da vicino, e con giusta comparazione rispetto all' Uomo, a me sembra che sieno stati il Sig. Buffon, ed il Sig. Bonnet profondi osservatori, e perciò da essi trarrò alcuni pezzi di osservazioni, i quali sparger possono molta luce sopra una materia, ch' era per l'addietro affai invilupata. E di vero non è forse abbastanza bella la Natura per riscuotere i nostri elogj, e la nostra ammirazione, senza aggiungerle pregi immaginarj? Ci si obietta particolarmente la intelligenza, e la previsione, o sia la cognizione dell' avvenire sì delle Formiche, come dell' Api rispettivamente ai lor lavori, e le copiose raccolte che fanno per l'invernata. Ma rapporto a ciò così riflette il Sig. Buffon (a).

„ La previsione delle Formiche altro non era che un
 „ pregiudizio; osservandole si era loro accordata, ma of-
 „ servandole meglio si è loro negata; esse sono stupide
 „ in tutto l' Inverno, dunque le loro provvisioni sono
 „ ammassi superflui, ammassi accumulati senza alcuna
 „ mira, senza cognizione dell' avvenire; poichè per que-
 „ sta cognizione medesima ne avrebbero prevista tutta l'

H 3

„ inu-

(a) Mr. Buffon Tom. IV. *Histoire Naturelle Discours pre-
 liminaire* pag. 105. dell' Edizione di Parigi in 4.

„ inutilità . Non è egli naturalissimo , che animali ,
 „ i quali hanno una dimora fissa , dove sono soliti a
 „ trasportare i cibi , de' quali hanno attualmente bi-
 „ sogno , e che eccitano il loro appetito , ne traf-
 „ portino in maggior quantità di quella che loro ab-
 „ bisogna , determinati anche dal solo sentimento , e
 „ dal piacere dell' odorato , o di alcun altro de' loro
 „ sensi , e guidati dall' abito che hanno preso di traf-
 „ portar i loro viveri per mangiarli in quiete ? Questo
 „ medesimo non dimostra forse ch' essi non hanno se
 „ non sentimento , e nessun raziocinio ? „ Una simi-
 „ le cosa osserva anche l' acuto Sig. Bonnet (a) . „ Si
 „ va ripetendo (dic' egli) da tre mille anni , che le
 „ Formiche ragunano le provvisioni pel Verno , che
 „ hanno raccolto nella buona stagione . Ma simili ma-
 „ gazzini sarebbero ad esse inutilissimi , giacchè dor-
 „ mono tutto l' Inverno come le marmotte , i ghiri ,
 „ e molti altri animali . Un mediocre grado di fred-
 „ do basta per istupidirle . Che farebbero esse dunque
 „ dei magazzini pretesi ? „ Innanzi poi di rispondere
 alla previdenza dell' Api , non sono da oltrepassarsi la
 loro così detta Società , l' apparente Gerarchia e le lo-
 ro manifatture ; le quali cose più attraggono l' occhio
 osservatore , e che più metter possono a tortura l' in-
 gegno il più penetrante per iscoprir le cagioni natura-
 li , con illazioni , che non abbiano origine dalla sola
 sorpresa , vera cagione dell' Entusiasmo , il quale dif-
 ficilmente si accorda con una seria meditazione . Pri-
 ma per altro d' ogni altra cosa tessiamone la breve Sto-
 ria per poterne trarre qualche plausibile conseguenza .
 Una sola Ape in ogni Alveare è la sola , che gene-
 ra ; e secondo l' osservazioni del Sig. Buffon (b) ,
 ella produce dieci mille individui in una sola volta ,
 e nel medesimo luogo . Il maggior numero tra questi
 è di

(a) Sig. Bonnet nel Tomo II. della *Contemplazione della Natura* pag. 162. dell' Edizione di Venezia .

(b) Sig. Buffon nel luogo citato pag. 94 .

è di Neutri, o vogliam dire *Api operarie*, le quali incapaci sono di generazione; e il loro officio è di raccogliere dai fiori il mele, e la cera dalle polveri delle stamigne; altre di queste s'impiegano a raccogliere da quelle, che si chiamano foriere, la cera; ed altre s'impiegano a costruire le cellette, od a pulire, e perfezionare i lavori. Ma oltre li Neutri si producono allo stesso tempo dalla fecondissima madre anche de' Maschj in buon numero, ma inferiore al numero de' Neutri, i quali non hanno parte nelle fatiche, ma il loro uffizio si restringe alla sola fecondazione; e perciò dal mese di Agosto fino alla Primavera divenendo questi inutili a un tale oggetto, vengono distrutti da Neutri. Si generano in fine nello stesso tempo ancor le femmine, ma in pochissimo numero, le quali divengono poi Regine, qualor alcune Colonie di Api per il troppo numero dipartendosi dall' Alveare vanno altrove a formarne un nuovo; ma una sola di esse per altro in ogni alveare ha da essere propriamente la Madre, da altri detta la Regina. Tutte queste tre specie hanno figura diversa; e perciò è ragionevolissimo, che l' Autor della Natura abbia in loro inserito un Istinto diverso corrispondente alla loro indole, e destino, cioè alle femmine di generare, ai maschj di cooperarvi, ai Neutri di raccogliere, ed operare. Ma la maggior difficoltà consiste nell'ispiegar gli uffizj diversi dei Neutri. Intanto osserva il Sig. Buffon, che non vi è intelligenza nella quantità della raccolta. Poichè a pag. 105. egli dice: „ Le Api ammassano molto più cera, e „ mele di quello che loro abbisogni; questo non è dun- „ que un prodotto della loro intelligenza: questi so- „ no effetti della loro stupidità, della quale noi ap- „ profittiamo; poichè l'intelligenza le porterebbe ne- „ cessariamente a non ammassare, se non quanto han- „ no bisogno all'incirca, ed a risparmiarsi il trava- „ glio per tutto il resto, sopra tutto dopo la ingrata „ esperienza, che questo travaglio è una pura perdita,

„ mentre loro si toglie tutto ciò di che abbondano;
 „ e che in fine questa abbondanza è la sola causa
 „ della guerra che loro si fa, e la sorgente della de-
 „ solazione, e del disordine della loro società. Egli
 „ è sì vero, che non vi è altra ragione, che il so-
 „ lo sentimento cieco, in virtù del quale lavorano,
 „ che si possono obbligare a lavorare, per così dire,
 „ finchè si vuole. Fin tantochè ritrovano fiori, che
 „ convengono loro nel paese che abitano, esse non
 „ cessano di trarre il mele, e la cera; esse non inter-
 „ rompono il loro travaglio, nè finiscono la loro rac-
 „ colta, se non che per la ragione, che non trovano
 „ più nulla a raccogliere. Hanno pensato alcuni di
 „ trasportarle, e farle viaggiare in altri Paesi dove
 „ vi sono fiori, allora esse tornan da capo alla fatic-
 „ ca, e continuano ad ammassare..... Il loro tra-
 „ vaglio non è dunque una provvidenza, nè una pena,
 „ ch'esse si diano in vista di fare delle provvisioni
 „ per se, ma è al contrario un movimento dettato
 „ dal sentimento; e questo movimento dura, e si rin-
 „ nova precisamente in ragione dell'esistenza degli og-
 „ getti, che a loro si riferiscono. „

Ma diranno alcuni: almeno la perfetta figura esa-
 gona delle lor cellette mostra in loro idea di disegno.
 Risponde lo stesso Sig. Buffon a pag. 99. „ Queste
 „ cellule, questi esagoni tanto vantati, tanto ammi-
 „ rati mi somministrano una prova di più contro l'
 „ Entusiasmo, e l'ammirazione: questa figura comun-
 „ que Geometrica, e regolare ci comparisca, e sia in
 „ effetto parlando specolativamente, non è nel nostro
 „ caso se non un risultato meccanico, e assai imper-
 „ fetto, che si trova spesso nella Natura, e che si of-
 „ serva nelle di lei produzioni le più ineleganti; i
 „ cristalli, e parecchie altre pietre, alcuni sali ec. pren-
 „ dono costantemente questa figura nella loro forma-
 „ zione. Si osservino le piccole scaglie della pelle di
 „ un pettirosso, si vedrà, che sono esagone, poichè
 „ cial-

„ ciascheduna scaglia crescendo nel medesimo tempo si
 „ fa ostacolo, e tende ad occupar il maggior spazio
 „ possibile in una data ampiezza : si vedono questi
 „ medesimi esagoni nel secondo stomaco degli animali
 „ ruminanti, si trovano nei grani, nelle loro capsu-
 „ le, in certi fiori ec., si riempia un vaso di pifel-
 „ li, o di qualche altro grano cilindrico, si chiuda
 „ esattamente dopo avervi versata tanta acqua, quan-
 „ ta vi può entrare negl' intervalli, che restano tra
 „ questi grani; si faccia bollire quest' acqua, tutti
 „ questi cilindri diveranno colonne di sei lati. Vi s'
 „ intende chiaramente la ragione, ch' è puramente mec-
 „ canica; ciascun grano, di cui la figura è cilindri-
 „ ca, tende in ragion del suo rigonfiamento ad oc-
 „ cupare il maggior spazio possibile in un dato inter-
 „ vallo; essi divengono dunque tutti necessariamente
 „ esagoni per la reciproca compressione. Ciascheduna
 „ pecchia cerca pure di occupare il maggior spazio
 „ possibile in un dato intervallo; è dunque perciò
 „ necessario che siccome il corpo delle pecchie è ci-
 „ lindrico, così le loro cellette sieno esagone per la
 „ stessa ragione degli ostacoli reciproci. „ E alla spie-
 „ gata verità avrà pur avuto mira il Sig. Bonnet quan-
 „ do ha riflettuto nella seguente maniera (a). „ Chi
 „ non vede che quanto più l' opera dell' Api è geo-
 „ metrica, altrettanto ella suppone meno di geome-
 „ tria nell' Artefice? Salta agli occhi, che in que-
 „ sto caso il Geometra è l' Autore dell' Insetto. „

Ma quello, dicono gl' Avversarj, che sorprende, è
 l' attaccamento, il rispetto, che mostrano l' Api per
 quella loro Regina. A me sembra per altro che senza
 immaginar le massime di un ragionato governo,
 i soli principj, da cui sono mossi, e condotti gli ani-
 mali, e che nel Capo IV. abbiamo assegnato, sieno
 più che bastanti ad ispiegare anche una tal condotta
 di

(a) Sig. Bonnet Tom. 2. Cap. 25. della citata Opera pag. 180.

di cotesti Insetti. La maggior parte delle Api, che sono in un Alveare hanno esistenza da cotesta lor madre. Si può dunque dedurre, che regni in loro un certo Istinto di attaccamento a chi li ha generati. Si aggiugne a questa conghiettura, che nelle Api si è osservato da diligenti Naturalisti un altro Istinto, il qual è di attaccamento alla propagazione della propria specie. Tanto è manifesto in loro questo Istinto, che se si divide un alveare in due, e manchi in uno la Regina, dalla qual sola attender possono la propagazione, i Neutri, o sia le Api lavoratrici desistono tosto dal lavoro, e periscono per inedia. Questa osservazione si riscontra presso il Sig. Bonnet nel luogo citato pag. 177., a cui va d' accordo anche il profondo Sig. Abate Spallanzani nell' annotazione, ch' egli aggiugne nella citata pagina. Dunque senza supporvi principj di moralità, e di regolato governo, il solo principio d' Istinto insinuato loro dall' Autore della Natura può bastare per render ragione di quei fenomeni, che hanno eccitato tanta sorpresa, ed hanno quindi impedito forse il ragionarvi sopra. Che se di questi, e d' altri Fenomeni il nostro corto intendimento non giugneste anche ad assegnar sufficienti ragioni sul fondamento da noi di sopra stabilito degli appetiti, e dell' Istinto, sarà perciò conforme al buon senso il ragionare dei nostri Avversarj, i quali ne' loro Panegirici delle Api particolarmente voglion riconoscere nel reggimento di quelle i principj di una ben divisa Repubblica, migliore ancora di quella di Atene; voglion supporvi previsione, ordine, gerarchia, in una parola una perfetta ragione; e poi convertendo il discorso verso l' Uomo lo vogliono in tutte le sue azioni condotto da necessità, e dai soli moti della fisica organizzazione? A me sembra che un tal tenor di procedere debba scuotere ogni ingiusto ammiratore di coloro che si credono i genj del secolo, nati per promuovere una crisi universale negl' ingegni umani, o
piut-

piuttosto, (dirò io) per disgrazia del Secolo comparfi
 quai tristi Fenomeni per dileguare dalle menti degli
 Uomini ogni vera cognizione, e per mettere a soqquadro ogni più giusto metodo di filosofare .

Non farà discaro al Lettore, che da noi si termini
 il discorso sulle Api con alcune belle riflessioni tratte
 dal Sig. Bonnet , le quali confermeranno vieppiù il
 solo principio di sensibilità, o d' Istinto, da cui sono
 esse condotte nelle loro operazioni. „ Sicuramente
 „ (dic' egli nel Tom. II. Cap. 25. della citata Opera)
 „ sono i Neutri, ch' esterminano i maschj, divenuti
 „ che sieno inutili al pubblico . Ma i maschj sono
 „ eglino, che lo indurrebbero in carestia se non si mo-
 „ lestassero? E più che probabile che le cognizioni de'
 „ Neutri non giungano fin là . Basterebbe ammettere,
 „ che viene un tempo, in cui i maschj producono sui
 „ sensi dei Neutri un' impressione che gl' irrita, e che
 „ gli spigne a disarsene. „

„ Finchè la stagione è favorevole alla raccolta del
 „ mele e della cera i Neutri non lasciano di raccor-
 „ ne, e di riempirne i magazzini . Nè tampoco può
 „ dirsi che preveggan da lungi, che succederà una sta-
 „ gione, in cui faranno ad essi vietate queste raccol-
 „ te . Sarebbe cosa poco filosofica l' attribuire a coteste
 „ mosche un tale prevedimento . Esseri che non han-
 „ no, nè aver possono altro che pure sensazioni, po-
 „ trebbero essi giudicare dell' avvenire? Il tutto è stato sì
 „ bene disposto, che l' Api sono provvedute, senza aver
 „ pensato, nè potuto pensare a fare delle provvisio-
 „ ni, Sono state istruite a ragunare la cera, e il me-
 „ le; danno opera a tale lavoro per tutta la buona
 „ stagione, e arrivando l' Inverno i favi sono già pie-
 „ ni di cera, e di mele. „

„ I favi, nei quali riluce sì profonda geometria,
 „ farebbero essi pure l' opera d' insetti geometri? „ E
 „ dopo aver esclusa con tutta ragione questa geome-
 „ trica cognizione dalle Api, così conclude: „ Questo
 „ solo

„ solo esempio bastar potrebbe, perchè il prudente
 „ lettore si accorgesse quanto noi andiamo errati, al-
 „ lorchè sì liberalmente diamo agli animali la nostra
 „ maniera di pensare, e di ragionare, e quasi l'inge-
 „ gno nostro stessissimo. A convincerne non dobbiam
 „ far altro che applicare alla costruzione dei favi dell'
 „ Api l'idea di ragionamento, che adottiamo con sì
 „ poca riflessione a favore degli animali, e d'improv-
 „ viso trasformeremo l'Api in sublimi geometri. „

Passando ora ai Castori, de' quali le manifatture non
 altrimenti, che quelle delle Api ci destano ammira-
 zione, dirò, che dal convenire insieme si suscita in
 cotesti animali l'idea del lavoro, o si risveglia l'Istin-
 to di lavorare in quel tal modo, come ha loro inse-
 gnato l'Autore della Natura, alla maniera stessa, co-
 me succede nell'Api *Neutre*, le quali vengono eccita-
 te al tal determinato lavoro tutto in se geometrico
 dalla presenza della loro Regina. In fatti se vengano
 dispersi dai Cacciatori li Castori, e le loro fatture
 vengano disordinate, questi vanno errando per le Fo-
 reste, perdono tutta la loro attività, e sembrano quasi
 stupidi. Per altro rapporto a ciò, che si ravvisa in
 essi di maraviglioso, e che sembra indicare riflessione,
 sono opportunissime le osservazioni del Sig. Bonnet,
 il cui nome su tal proposito merita di essere rispetta-
 to dagli stessi Avversarij. Queste tanto più volentieri
 trascriviamo, quanto che ci dispensano da ulteriori ri-
 cerche, e confermano i nostri principj già di sopra sta-
 biliti. Egli dunque nella più volte citata Opera Tom.
 II. pag. 193. così riflette. „ Le Opere de' Castori fo-
 „ no sicuramente di una natura affatto diversa da quel-
 „ la dei lavori dell'Api. Hanno esse tanta analogia
 „ colle nostre, che le giudicheremmo provenienti da
 „ riflessione se ci abbandonassimo alle prime impres-
 „ sioni, e se non analizzassimo l'idea, che la voce
 „ *riflessione* ci rappresenta. Certamente i Castori non
 „ sono più ingegneri, e architetti di quello che l'

„ Api

„ Api sieno geometre . Non veggiam noi , che se i
 „ Castori avessero le nostre nozioni di genio , e di
 „ architettura , i Castori d'oggiorno non fabbriche-
 „ rebbero precisamente come quelli del tempo di Ves-
 „ puccio ? Lo spirito umano combina , e perfeziona
 „ incessantemente : lo spirito de' Castori non combina ,
 „ nè perfeziona giammai . Se almeno una volta sola
 „ alzassero capanne quadrate ! Ma eternamente sono
 „ capanne rotonde , ed ovali . Muovonli come Pia-
 „ netti nel circolo , che loro ha descritto la Natura ,
 „ nè mai da quello si scostano . Ne qui varrebbe l'
 „ opporre che i Selvaggj presenti fabbricano come
 „ quelli di una volta . Se i Selvaggj non perfeziona-
 „ no i loro lavori , non è per questo , che non ab-
 „ biano il potere di farlo . Il loro cervello è orga-
 „ nizzato come il nostro ; hanno il dono della paro-
 „ la : usan tra loro un certo diritto delle Genti di
 „ gran lunga superiore a tutto il governo de' Casto-
 „ ri . E se mai tra queste nazioni grossolane nasce-
 „ ssero dei Vaubans , e dei Perraults , i loro borghi
 „ diverrebbero Città , e le loro Capanne Palagj . Af-
 „ petterete voi dei Vaubans , e dei Perraults presso i
 „ Castori ? Il limo onde la Natura si è servita ad im-
 „ pastare questi animali , non è lo stesso , che ha usa-
 „ to nell'impastar gli Architetti ? Ma ella sembra tal-
 „ volta far Architetti , e Geometri , quando non fa
 „ che manovali , ed automi . Ogni animale ha ricevu-
 „ ti i particolari suoi doni , e la sua misura d'indu-
 „ stria proporzionata al suo fine . Ve n'ha taluno , in
 „ cui il Meccanismo è sì palpabile , che dissimular nol
 „ possiamo . Ve n'ha d'altri , ove è travestito sotto l'
 „ apparenza di riflessione , e di genio , che ci seduce
 „ con sicurezza tanto maggiore , quanto più volentieri
 „ cerchiamo di esser sedotti . Per altra parte ci è assai
 „ più facile il far ragionar il Bruto da Uomo , che
 „ l'Uomo da Bruto . „ E in fatti se avesse a ragio-
 „ nare il Bruto , risponderebbe al nostro Avversario : e

non

non offervi tu, che la maggior parte delle nostre specie sono in una quasi continua guerra, e che le une servono di unico alimento all' altre specie superiori? Non vedi le stesse Api, da te recate innanzi, ogni anno in guerra per far macello di tutti i maschi? A che dunque esalti le nostre pacifiche società? L' Uomo è spesso in guerra perchè conosce le Leggi di giustizia, e di mio e tuo, le Leggi di mantenere i patti, non conosciute dai Bruti, le quali allorchè vengono violate chieggono ragione coll' armi. Cosa v'è qui d'insensato, o d'irragionevole? Se poi alcune fiato insufficienti ragioni danno motivo alla guerra, ciò pure farà una delle Appendici della Natura finita, ma non è questo già disordine universale.



PARTE SECONDA

Dell' Immortalità dell' Anima Umana.

C A P O I.

E' congruo ed è desiderabile che l' Anima umana sia immortale.

- I. *Dal' inestinguibile desiderio di una permanente felicità, la quale qui non si ritrova, si argomenta, che vi sia fuori di questa vita altra cosa che corrisponda a questa insaziabile brama; e che perciò l' anima umana debba esistere dopo la separazione del Corpo per poterne essere partecipe.*
- II. *Del consenso di tutte le Nazioni nell' ammettere l' immortalità dell' Anima.*
- III. *L' opinione dell' Immortalità contribuisce al miglior essere della Società, e l' opinione contraria toglie grandissimi vantaggi. Si scioglie una obbiezione.*
- IV. *Nel sistema avversario si toglie l' unico conforto agli affitti. Si scioglie un' altra obbiezione.*

I. **S**Iamo giunti finalmente alla più consolante, e utile verità, la quale sia valevole a rendere dolci i travagli, saporita la virtù perseguitata e derisa, e ch' è fonte insieme dell' azioni le più generose a favore della stessa civil Società. Ma è ella poi una verità (dicono a noi i Materialisti) quella, di cui andate in traccia, oppure una illusione? Ancorchè accordar loro volessimo, ch' esser può un' illusione, diremo loro intanto, ch' è almen congruo ed è desiderabile, che tale non sia per i veri vantaggi, ch' ella reca all' Uomo in se stesso, e per i beni, che ne derivano all' umana Società. Imperocchè da un intimo sentimento siamo stimolati a desiderare la felicità.

Niu-

Niuna cosa mondana è valevole a faziare questo desiderio. Lo dicano quegliino stessi, i quali sono immersi nei maggiori piaceri del Secolo. Non insorge forse loro un'irrequieta noja di ciò, che possiedono, e che aveano prima con tanta inquietudine desiderato? Qual è quella cosa umana posseduta, che non generi dopo qualche tempo una fastidiosa sazietà, e che non lasci dietro a sé un desiderio di uno stato migliore? Che se questo desiderio non può esser soddisfatto abbastanza in questo Mondo, vi dev'essere dunque altra cosa, fuori di questa vita, la quale corrisponda a questa insaziabile brama di essere felici. Ma come può essere l'Uomo di quella partecipe, se la sua anima al corpo non sopravvive? E se non sopravvive al corpo, come potrà accordarsi colla ragione questo desiderio invincibile della felicità, il qual è nell'Uomo? Un Dio adunque buono e saggio, quale abbiamo dimostrato essere la prima cagione della nostra esistenza, avrà in noi trasfuso un insuperabile desiderio chimérico? Ma ciò sarebbe ripugnante alla nozione di un Ente verace, e sapientissimo.

II. Il desiderio per tanto di una durevole felicità è in noi per intimo sentimento, che ci detta la stessa Natura. La voce poi della Natura, a cui non si oppone la ragione, è la voce del Creatore in ciò particolarmente ch'è comune a tutte le Nazioni, di tutti i Tempi, e luoghi, e di tutte le condizioni. Ma la voce della nostra immortalità è quella di tutte le nazioni, di ogni tempo, di ogni luogo (a). Dunque è la voce del Creatore. *Maximum vero* (dice Cicero-

(a) Questo argomento, che risulta dalla universal Tradizione, o piuttosto dalle diligenti ricerche su d'ogni Nazione è felicemente trattato dal P. Uberto Hayer nell'Opera intitolata *Spiritualità, e Immortalità dell'Anima* con una squisita erudizione dell'Antichità Sacra, e Profana; e perciò rimettiamo i Lettori, i quali volessero fornirsi di tal erudizione, a quell'Opera.

cerone) (a) *argumentum est naturam ipsam de immortalitate animorum tacitam judicare* . Ed altrove: *Permanere animos arbitramur consensu Nationum omnium* . In fatti si consulti la Storia de' Greci , de' Romani , e degli Egiziani , e si raccoglierà , ch' essi ammettevano un Tartaro per gli empj , e gli Elisj per le persone dabbene in un'altra vita . Gl' Indiani stessi , i Chinesi non riconoscevano forse l' immortalità ? In una parola ogni Nazione ha stabilita la sua Religione su questo fundamental dogma , come noi pure abbiamo rilevato nell' opera intitolata *Verità di Teologia Naturale* . Cap. X. §. V.

III. Ma prescindendo anche da questa indeclinabile voce della Natura , che ci annunzia l' immortalità (per l' unica ragione di far grazia ai nostri Avversarj) dimando , se il loro sistema meglio contribuisca al buon essere dell' Uomo , e della Società , o se piuttosto vengano tolti grandissimi vantaggi all' uno e all' altra senza la supposizione (la qual così per ora da noi si chiama per tener dietro passo passo ai nostri Avversarj) di una vita immortale ?

Egli è certamente un miglior bene l' essere eccitato da maggiori , e più forti motivi ad operare il bene , a tendere con animo magnanimo ad azioni generose , piuttosto che l' esser mosso da minori motivi . L' Ateo espone per motivo di operare il genio di rendere il suo nome immortale nella memoria de' posteri . Ma un' azione , la qual nel suo sistema è indeclinabile , e che non potea non farsi , è egli un bel merito per acquistare la stima dei posteri ? Non vi è merito , dove vi è necessità . Ma accordiamo anche questo loro motivo . Dunque farà meno fortemente condotto ad azioni magnanime quegli che oltre la speranza di sopravvivere nella memoria de' posteri , è persuaso di un' immortal vita ? Questo secondo motivo è sì forte , e sì robusto per eccitare gli Uomini ad azio-

ni generose, che se non è sostenuto da quella temperanza, con cui suole la vera Religione insegnare le sue massime, può far rinunziare allo stesso amor della vita. In fatti nel Giappone a motivo di questa verità mal' intesa è frequente il Suicidio, e i seguaci di Foè pure si ammazzano per più presto godere una vita sì felice. Quanto dunque è ragionevole il credere, che vengano gli Uomini più facilmente mossi a sacrificare ai proprj comodi, ed al privato interesse, ed alla vita medesima; qualor si tratti di giovare a' suoi simili ed alla Patria in vista di guadagnare una vita felice ed immortale!

IV. E' poi un dichiararsi amico dell' umanità il toglierle le dolci speranze d'una vita avvenire? Quelle speranze, che non di rado sono l'unico conforto, il qual tempera l' amarezza delle tristi vicende di un Uomo circondato da infortunj, afflitto da malattie dolorose? E' forse un asciugargli le lagrime, o scemargli la pena il dirgli, che ciò nasce per una fatal necessità, a cui è mestieri soccombere; od è piuttosto la vera via di avvilirlo, e di abbandonarlo ad una vile disperazione? Eppure tal è la risposta, che può attendersi da un Materialista. Ma se egli ama l' umanità, gli lasci almeno quella felice illusione, che lo toglie dal precipizio della disperazione sulla fiducia di un Dio giudice, che nella vita avvenire renderà a tutti giusta ragione delle Opere loro.

E' l' Uomo giusto e virtuoso invidiato, perseguitato, oltraggiato, fuggito da tutti, perchè non va a genio di certe persone potenti, qual compenso potrà egli sperare nel sistema loro? Diranno gli Avversarj coll' Autor del *Sistema della Natura*, che la compiacenza e il contento interno di aver operato bene, farà la sua ricompensa. Ma è ella una compensazione adeguata, e di tal vigore di trarre più persone alla virtù come nel nostro sistema? Questo è il varco, al quale attendo i Materialisti. Poichè noi non neghiamo, che
pos-

possa in alcuno far qualche breccia l'accennato motivo dei Materialisti, benchè per ottenere l'effetto possa per avventura aver luogo nella sola Repubblica di Platone; ma affermiamo, che il motivo, che da noi si aggiugne della speranza d'una vita felice futura, farà sempre più valevole per addolcire le pene di un Uomo sciaurato, e per renderlo più forte, e costante nel soffrire intrepidamente. E come no? Se l'interesse stesso, ch'è la gran molla delle umane azioni per gli stessi Materialisti, vi ha una gran parte nella speranza di una vita migliore. Non si dimostrino dunque crudeli i Materialisti nel tempo che vogliono comparire i più umani, collo studiarfi cioè di svellere dal cuore degli Uomini quel sentimento, che detta lor la stessa Natura di sopravvivere al corpo in uno stato fortunato futuro, e che riempie di gioja l'Uomo virtuoso in mezzo delle maggiori afflizioni. Ma già ci verrà il dextro di versare più di proposito su tal argomento al fine di questo libro. Per ora ci basti di avere accennati i sommi Capi per far rilevare che almeno è congruo, e che per il miglior essere dell' Uomo anche in questa mortal vita è al certo desiderabile, che non sia una illusione, una chimera questa natural persuasione di una vita futura. Passiamo tosto a far vedere, che non è altrimenti una chimera questa natural persuasione, ma ch'è una verità del tutto conforme alla ragione.

C A P O I I.

E' conforme alla ragione, che l' Anima dell' Uomo sia immortale.

- I. *Si premette la distinzione dell' Immortalità Essenziale, e dell' Immortalità puramente Naturale. Questa seconda e non la prima può convenire all' Anima umana.*
- II. *Metodo da tenersi nel provare l' immortalità naturale dell' Anima.*
- III. *Non vi è nell' Anima principio alcuno intrinseco di annichilazione, nè di corruzione, ancorchè si riguardi la colleganza ch' essa avea pria col Corpo.*
- IV. *Si propone la più forte obbiezione degli Avversari, e vi si risponde.*
- V. *Dall' indole dell' esteriori create cose resta esclusa la ragione di causa per l' annichilazione dell' Anima.*
- VI. *Non è conforme alla ragione, che la Sovrana increata cagione che ha la potenza di annichilare l' Anima agisca di fatto per la di Lei distruzione.*
- VII. *Si ragiona sul fine della Creazione, e si trae una nuova deduzione per la mortalità dell' anime de' Bruti, e si conferma l' immortalità dell' Anima umana.*

I. **P**ER evitare gli equivoci, e per procedere colla necessaria precisione d' idee fa d' uopo distinguere l' immortalità essenziale dalla immortalità puramente naturale. L' immortalità essenziale è una necessità assoluta di una perpetua e costante vita, di maniera che implicherebbe contraddizione l' Ipotesi della mortalità sotto qualunque aspetto. Questa perfezione discende dall' indole dell' esistenza dell' Ente perfettissimo, la quale essendo assolutamente necessaria, da se esclude come incompatibile, e ripugnante l' Ipotesi

tesi della non esistenza: e perciò siccome gli è essenziale di sempre essere inalterabilmente, così gli è essenziale pure di sempre inalterabilmente vivere. L'immortalità naturale poi consiste in una vita o durazione perpetua proveniente dalla mancanza di cause interne, ed esterne, le quali portino morte, o distruzione, benchè assolutamente parlando l'Ente, che gode dell'immortalità naturale, non sia di natura sua indestruttibile, siccome l'immortalità non gli è essenziale, quale appunto conviene al solo Ente Necessario. L'immortalità naturale è la sola, che conviene all'anima umana. E con una tal distinzione mi sembra aver prevenute molte difficoltà dei Materialisti, i quali menano gran fracasso sulla quasi comune prova predotta dagli Apologisti della Religione, cioè che perchè l'Anima è priva di parti, ed è semplice di natura sua, debba perciò esser immortale. Io confesso ingenuamente, e con ciò rileveranno gli Avversarij, se io sono sincero, che questa prova non mi sembra valevole abbastanza per dimostrare l'immortalità dell'anima; poichè al più proverebbe, che l'anima da se non si distrugge, ma non prova già, che non possa essere distrutta d'altra cagione.

II. Noi per tanto battendo le traccie già divisate diciamo, che meglio si prova l'immortalità nel seguente modo senza tema che sia posto in dubbio da chi ragiona un dogma cotanto importante ed utile. In fatti è comun dettato di Metafisica, che ogni Ente di sua natura ama d'essere, e conservarsi, e ch'è privo della podestà d'annichilarsi. Dunque allorchè dimostreremo, che all'anima umana manca ogni ragione esterna ed interna di distruggersi, o annichilarsi, avremo insieme provata la di Lei immortalità; poichè ad un Ente Spirituale, quale si è da noi di sopra dimostrata l'anima umana, è lo stesso il morire, che l'annichilarsi; non potendosi concepire Essere Spirituale senza vita. Dunque se colle prove giugne-

remo a far vedere, che resta esclusa ogni ragione intrinseca ed estrinseca di destruzione, o di annichilazione, avremo provato altresì, che dee sempre vivere l'anima nostra, e perciò essere immortale, il che non può essere però esteso alla vita corporea, cessando la quale resta ancor la materia, di cui era formato il Corpo, benchè sotto altra forma; e perciò non resta annichilato il Corpo.

III. Ma per non dilungarsi passiamo tosto alle prove. Non vi è nell'anima principio alcuno intrinseco di annichilazione, nè di corruzione, nemmeno se si riguardi la colleganza ch'essa avea prima col Corpo; al che precisamente c'invitano i Materialisti. Non ha per tanto l'anima in se principio alcuno, onde intender si possa, che venga annichilata; poichè questo ripeter non si può dall'intrinseca energia, poichè non vi vuol meno di una infinita Potenza per ridurre al niente ciò ch'esiste, nè minor potenza si richiede a creare, che a ridurre al niente una creata cosa. Ma finita è la potenza dell'anima; dunque è impossibile, che giugner possa ad annichilare se medesima. Oltre di che come abbiamo osservato, ogni essere vivente di sua natura ama di esistere, non di annichilarsi. Di più. All'anima manca ogni fondamento intrinseco di corruzione, o di separazione di parti, come avviene nella morte del corpo: poichè l'anima essendo semplice di natura sua, come abbiamo per l'addietro provato, esclude da se ogni composizione di parti, e perciò ogni cagione di morte, ch'è propria de' corpi viventi, come de' vegetabili e minerali.

Nè è già ragionevole il ripetere la morte dell'anima dalla corruzione del corpo, a cui era prima unita. Poichè acciò potesse influire la morte del corpo sulla morte dell'anima, farebbe d'uopo, che in ragione della corruzione, e separazione delle parti del corpo l'anima umana potesse pure nel medesimo tempo andar soggetta a simile corruzione, e separazione del-

le sue parti. Ma ripugna, che una sostanza semplice e indivisibile, qual è l'anima umana, possa mancare per corruzione e separazione di parti, delle quali è priva; dunque non è ragionevole il credere, che la corruzione del corpo tragga seco la morte dell'anima.

IV. Ma dicono gli Avversarj, che in tanto alla morte dee di necessaria conseguenza mancare anche quella sostanza più sottile da noi chiamata anima, poichè cessa allora necessariamente ogni operazione, ogni azione, in cui consiste propriamente la vita di un essere; dipendendo ogni operazione dell'anima dall'esterne impressioni degli oggetti, che agiscono nei sensi; e siccome i sensi mancano intieramente alla morte, così dee mancare pure ogni operazione all'anima, e perciò cessare d'esistere.

Io ben volentieri incontro una tal difficoltà per dedurre delle conseguenze forse inaspettate da loro a favore della causa che peroriamo. Si rammentino i nostri Avversarj ciò, che abbiamo lungamente provato nei primi Capi; cioè, che benchè le sensazioni, e l'immagini, che si risvegliano nella fantasia sieno dipendenti dalle impressioni degli oggetti esterni nei sensi, pure da ciò non segue, che le idee, che con tal mezzo da noi si formano, debbano rifonderfi nella causa fisica, come efficiente le idee.

Le cause fisiche agiscono nella nostra anima, e possono modificare le nostre operazioni, ma non perciò le creano; vi è una infinita distanza dal modificare al creare; ma nel sistema dei Materialisti segue, che la causa fisica crei le idee in noi, e le stesse operazioni dell'anima. Abbiamo in oltre osservato, che benchè l'azioni degli oggetti esterni nei sensi prestino i materiali all'anima, su cui possano aggirarsi le di Lei operazioni, pure abbiamo impiegato un intero Capo a far vedere, che l'anima indipendentemente dalle attuali sensazioni, e senza segno alcuno analogo all'idee, che si eccitano in mente, esercita spesso le

sue operazioni, cioè riflette, astrae, ragiona sulle virtù e i vizj, sull' idee spirituali di Metafisica, sull' idee astratte di Matematiche semplici ec., e tutto ciò ella opera per sua intrinseca energia, e senza alcuna attuale sensazione, o segno esterno, che risvegli le passate immagini. Sa in fine colla propria attività dedurre anche delle nuove idee senza dipendere da oggetti esterni, che tramandino alla mente l' immagini. Dunque colla stessa energia potrà l' anima medesima anche separata dal corpo esercitare quelle proprie operazioni, che non dipendono dall' attuale azione de' sensi, nè da' quei segni esteriori, che richiamano le passate immagini; potrà cioè aggirarsi sull' idee spirituali ed astratte, e solo le farà impedito l' uso delle sensazioni, e della passiva fantasia, siccome dipendenti dai sensi, dell' uso de' quali resta priva l' anima; e questo medesimo nota uno stato migliore, cioè il non dipendere in modo veruno da' sensi, e l' esercitarsi su oggetti più convenienti alla spiritual sua natura. Non ha dunque bisogno l' anima separata dal corpo dei sensi corporei per l' esercizio delle sue operazioni, come suppongono gli Avversarj.

V. Ma ritornando noi ora col pensiero alla anzidetta divisione, e lusingandoci di aver provato abbastanza, che nè dall' intrinseco dell' anima, nè dall' unione primiera col corpo si può ritrovar ragione, ch' esiga la di Lei distruzione, passiamo tosto a rintracciare le cause esteriori. Queste o sono create, o n' è la sola cagione la causa increata, ch' è il fonte di ogni esistenza. Ma ciascheduna delle create cagioni non potrà giammai nelle sue operazioni uscire dalla sfera della propria attività, e naturalmente produrre ciò ch' è in contraddizione colla propria natura. E' naturale alle cose create la limitazione, e l' essere finite. Ma per ridurre al niente una sostanza creata, non vi vuol meno di una potenza increata, e illimitata, come abbiamo testè osservato; dunque ripugne-

reb-

rebbe all' indole, e natura di ciaschedun Ente creato, ch' egli giugner potesse ad annichilare una sostanza, qual è appunto l' anima.

VI. Ora ricerchiamo, se sia conforme alla ragione, che quella cagione increata, che ha la potenza di annichilare l' anima, agisca di fatto per la di Lei distruzione.

La potenza di Dio opera sempre di concerto colle sue Divine perfezioni; e perciò rimanendo egli Onnipotente, non opererà mai ciò ch' è opposto alla sua Bontà, Giustizia, e Sapienza. Ora esaminiamo cosa esigano queste perfezioni rapporto all' anima, per poter senza taccia di temerità ragionare sullo stato futuro dell' anima medesima.

La Sapienza di Dio esige, che esser vi debba una notabil differenza tra la virtù e il vizio; e la sua Giustizia pure dimanda che sia premiata la virtù, e punito il vizio, per mantener l' ordine delle cose, e quell' armonica economia, per cui ogni cosa entra nell' ordine universale, che forma la vera bellezza del Mondo morale. Ora noi vediamo, che in questa vita non sempre viene accompagnata la virtù dal premio, nè il delitto dal meritato castigo; anzi spesso siate l' empio abbonda di delizie, e di comodi, e giace la virtù oppressa ed avvilita tra le miserie; dunque essendo Iddio giusto (come già abbiamo provato nelle *Verità di Teologia Naturale*) è necessario, che vi sia un' altra vita, in cui egli compensi la virtù, e punisca il vizio. Ma non si dà altra vita senza l' immortalità dell' anima: dunque dalla sapiente Giustizia di Dio risulta, che l' anima nostra esser debba immortale. Questo argomento ha colpito degl' ingegni di prim' ordine anche tra gli Spiriti forti., „
 „ do io non avessi (dice tra' questi il Rousseau) al-
 „ tre prove dell' immortalità dell' anima che il trion-
 „ fo del peccatore, e l' oppressione del giusto, ciò
 „ solo m' impedirebbe di dubitarne: una sì urtante
 „ dif-

„ difsonanza nell' armonia universale mi fermerebbe
 „ a determinarla . Io direi a me stesso : Tutto non
 „ finisce per noi colla vita , tutto rientra nell' ordine
 „ alla morte „ (a).

VII. Rivolgendo poi il pensiero alla Divina Bontà è fuor di dubbio , che da un tal fonte ripeter si dee l' amore , che porta il Creatore alle fatture ragionevoli della sua Onnipotenza : e amandole egli dee conservare la loro esistenza , finchè persevera il fine della loro creazione contemplato già dalla Divina Sapienza ; altrimenti potrebbe esser tacciato da qualche bocca profana per un Nume capriccioso , qualor con mano avara riprender ne volesse il dono dell' esistenza , perseverando ancora il fine primario della creazione . Dal qual principio mi sembra di poter prima dedurre una buona conseguenza rapporto all' anima de' Bruti . Dalle osservazioni prodotte nel Capo II. si vede a chiare note , che le loro operazioni sono ristrette alle sensazioni ed immaginazioni ; e perciò nel ragionevole sistema di quelli , che riconoscono nei Bruti un' anima , limitata però alle predette operazioni , s' intende altresì il fine , a cui sono esse destinate , ed è di animare e conservare il Corpo del Bruto . Mancando perciò questo colla morte , è conforme alla ragione , che abbia a cessare anche la vita della lor anima ; mentre cessando interamente il fine , per cui Iddio ha loro donata l' esistenza , diverrebbero queste interamente inutili . E la Sapiente Onnipotenza , siccome non manca mai nelle cose necessarie , così non abbonda nelle superflue ; e perciò è ragionevole , che Iddio tolga loro la donata esistenza , non avendo più luogo il fine della loro creazione . Si aggiugne altresì , che nell' Ipotesi della loro esistenza dopo la separazione del corpo , non si saprebbe in che consistere potesse la loro vita ed azione . Imperciocchè tutte le loro azioni

(a) *Esprit, Maximes, & Principes de Jean-Jacques Rousseau*
 ch. 1. art. de la Spiritualité de l' ame .

ni essendo dipendenti da' sensi esteriori, e versando su oggetti fisici, nè potendo questi più agire nei loro sensi, i quali mancano interamente alla morte del corpo; segue che vane, e senza azione alcuna rimarrebbero le loro Potenze, nè ciò succederebbe già per una eventual e temporaria cagione, ma per una necessaria e perpetua privazione. Ma questa necessaria e perpetua privazione di azione non si saprebbe come comporla con una perpetua e costante vita. E' dunque ragionevole il dire, che cessi l'esistenza delle anime dei Brutì colla morte del Corpo: quando non passassero nella sentenza di alcuni ad animare un altro Corpo (a).

Ma non corre già la stessa ragione, riportando il discorso all' anima umana. Nell' Uomo vivente oltre le funzioni dell' umano meccanismo comuni anche ai Brutì, ed oltre le sensazioni, e l' immagini dei passati oggetti, che ritornano alla mente mediante alcuni segni esteriori analoghi, non possiamo dissimulare, che la mente nostra suol trattenerfi in idee affai più nobili, alle quali benchè nella sua rimota origine abbiano data occasione gli oggetti esterni, pure questi non le hanno giammai impresse nei sensi, nè dai sensi sono mai passate alla mente; ma sono state espresse dall' anima medesima per l' intrinseca sua efficacia. Tali sono l' idee del giusto, e della rettitudine, l' idee degli oggetti spirituali, e l' idee delle scienze astratte. Queste sono idee vere, e delle quali per la maggior parte siamo conscj per intimo senso, e che superano con gran vantaggio l' idee relative a' soli oggetti sensibili; e perciò tra queste, piuttosto che tra le basse idee, che si mendicano per la via de' sensi, è ragionevole di ricercare il fine della creazione dell' anima. Tra queste noi veggiamo universale in tutti il desiderio di conoscere il vero. Questo non è mai
fa-

(a) Si veda il Boulier nel *Saggio Filosofico sopra l' anima delle Bestie* Par. II. cap. 13.

faziato in questa vita, anzi più che c' interniamo nell' acquistare le cognizioni del vero, più cresce in noi il desiderio di avanzarsi nella cognizione. Di più. Siamo naturalmente portati ad andare in traccia del vero bene, e di ciò che ci può rendere veramente felici. Queste due inclinazioni, non contenendo nella sua nozione disordine alcuno, è ragionevole il credere, che ci sieno trasfusi dal Creatore medesimo. Ma se queste inclinazioni tendessero di sua natura all' errore, o ad un oggetto chimerico, sarebbe l' errore allora da attribuirsi al Creatore medesimo; il che ripugna alla sua veracità, e sapienza.

Tendendo per tanto queste inclinazioni ad un oggetto vero; e trovandosi qui noi inceppati da' sensi, e dal tumulto delle passioni agitati ed impediti di qui ritrovarlo, e goderne; dunque il fine principale, al quale tende l' anima naturalmente, e per il quale è stata creata, non è ancor soddisfatto in questa vita. Per compiere per tanto il fine della creazione, ogni ragion vuole, che la Bontà di Dio portata già ad amare le ragionevoli fatture della sua mano, conservi l' esistenza dell' anime umane anche dopo la separazione del corpo, per far loro gustare in uno stato migliore, e meno sproporzionato alla purità, e grandezza dell' oggetto, quanto sia verace il Creatore, e quanto venga con vantaggio compensata la nostra aspettazione nel possedere quell' oggetto, che sazierà con perfezione ogni nostro desiderio, e nel cui godimento sarà bandita in eterno ogni noja.

C A P O I I I.

Si espongono fedelmente le difficoltà dell' Autor del *Buon-Senso* contro l'immortalità dell' Anima Umana, e si disciolgono.

- I. *S' introduce l' Avversario coll' allegare la nostra ignoranza estesa più del dovere intorno all' Anima Umana.*
- II. *Continua la stessa difficoltà traendo pessime conseguenze dall' ingenua confessione di quelli Filosofi, i quali non fanno spiegare in che consista l' unione dell' anima col corpo.*
- III. *Si ripete il primo obbietto contro l' immortalità dal riflettere sulla dipendenza totale che ha l' anima dal corpo nell' Ipotesi di sua esistenza. Dal che inferir vuole l' Autor del Buon-Senso che anche supponendo l' anima, questa dee finire alla morte dell' Uomo.*
- IV. *Da noi si ribatte una difficoltà dell' Autore contro un' esposta prova dell' immortalità.*
- V. *Meschine prove dell' annichilamento dell' anima.*
- VI. *Si fa rilevare quai strane conseguenze tragga l' Autor del Buon-Senso dalla immortalità.*
- VII. *La vecchia obbiezione di Lucrezio riprodotta e confutata. Si svelano que' misterj supposti dal nostro Avversario.*
- VIII. *Introduce i Teologi inopportunamente; quasi si tratti di un Mistero, o della Rivelazione, o di un oggetto sovranaturale.*
- IX. *Si pretende di rispondere alla rilevata utilità del dogma che da noi si difende. Si scuopre il sofisma, e si conferma vieppiù il dogma dell' immortalità.*
- X. *Si dissipa altro confimile Sofisma.*

Ella una bella gloria il porre in controversia non solo, ma negare eziandio apertamente una verità, che ci detta la stessa Natura; che ci viene tramandata dall' Universale Tradizione, e dalle menti le più illuminate (a), e che dalla stessa ragione ci viene insegnata; e sostenuta? Era forse riservato a questo Secolo illuminato una tale scoperta; la quale facesse smentire e i dettami di Natura, e d' intimo senso, e la credenza di tutti i secoli? Io non sono sì ingiusto, nè invidioso per detrarre all' estimazione dovuta al corrente Secolo sì per li rapidi progressi, che hanno fatto le Fifiche particolarmente; mercè un nuovo ed utile metodo introdotto, e nemmeno posso negare, che la Storia, e le Scienze non abbiano ricevuto un nuovo fregio, e non sieno con miglior Critica, e più utilmente oggidì trattate, che nei secoli d' ignoranza. Tutto ciò volentieri accordo, nè durrei gran fatica a tessere anche, se vogliono, un lunpo Panegirico. Ma che poi nel Senato degli Uomini illuminati del Secolo pretenda di aver luogo chi con piede profano tenta di conculcare, e seppellire sotterra quell' aura di luce Divina, che ci detta una verità

(a) Ancorchè si voglia prescindere dalla Divina Ispirazione dei Libri Santi, nessuno per altro, il quale con giusto discernimento abbia letti i Sapienziali, potrà negare a Salomone almeno un aperto ed illuminato ingegno. Egli per tanto nell' Ecclesiaste apertamente c' insegna l' immortalità dello Spirito umano nel Capo XII. v. 7. colle seguenti parole. *Et revertatur pulvis in terram suam unde erat, & Spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum.* Non finisce dunque tutto colla Morte.

Intanto mi è piaciuto di qui produrre l' addotto testo di Salomone per opporlo all' insegnamento del Sig. Elvezio, il quale nell' opera dell' *Esprit* arditamente pretende, che un tal dogma non conti un' Epoca superiore a quella di Gesù Cristo. Potrei altresì dal Vecchio Testamento ritrarre altri testi per ismentire una sì arbitraria proposizione, come a cagion d' esempio quello di Daniele al Capo XII. v. 2. e 3. ma ciò è stato eseguito già da altri Scrittori.

tà corredata dai più limpidi fonti dell' umane cognizioni, oh questo è quello, che dee giustamente scuotere, chiunque ha diritto di essere in quella meritevole Assemblea. No, non hanno diritto di appartenere al Secolo illuminato coloro, i quali si studiano con vani *soffismi*, e con illusioni (atte per altro a sedurre i semplici, o i mal disposti per corruzione di cuore) di convertire la luce del Secolo in una notte tenebrosa. Se meriti di esser escluso da quel rispettabil ceto l' Autor del *Buon-Senso* anche per i soli avvelenati dardi ch' egli scaglia contro l' inalterabile verità fino ad ora provata colla ragione, ne sia giudice ogni discreto Lettore.

I. Il nuovo Erostrate del Secolo così incomincia la sua satira contro l' immortalità dell' Anima al §. 100.
 „ La superiorità, che gli Uomini si arrogano sopra
 „ gli altri animali è principalmente fondata su l' opinione,
 „ in cui essi sono di possedere esclusivamente
 „ un' anima immortale. Ma tosto che si dimanda loro,
 „ cosa è quest' Anima, voi li vedete balbettare.
 „ Questa è una sostanza incognita, questa è una forza
 „ secreta distinta dal loro corpo, questo è uno
 „ spirito, del quale essi non hanno alcuna idea,, (a).

R. Questa è la solita introduzione di tutti coloro, i quali si propongono di togliere dalle menti degli Uomini le universali verità; spacciare cioè ignoranza e tenebre nel più bel meriggio di cognizioni, o estendere a tutto l' essere della cosa quelle parziali privazioni di sapere, le quali caratterizzano anzi l' ingenuità dei veri Filosofi. Liberamente confessiamo, che l' intima natura dell' anima è a noi sconosciuta. Dunque

(a) *La superiorité que les hommes s' arrogent sur les autres animaux est principalement fondée sur l' opinion, ou ils font de posséder exclusivement une ame immortelle. Mais, des qu' on leur demande ce que c' est que cette ame, vous le voyez balbutier. C' est une substance inconnue, c' est une force secrète distinguée de leur corps, c' est un esprit, dont ils n' ont nulle idée.*

que dell' anima non abbiamo alcuna idea ? Prima di giugnere a questa conseguenza io ritrovo dei gradi intermedj, i quali smentiscono una tal conseguenza . E acciò ognuno possa facilmente rilevarne il vigore, prendiamo per idea media quell' unica sostanza medesima, ch' è il Dio , l' anima , e il fonte di ogni esistenza per i Materialisti , cioè la stessa Materia . Abbiamo noi forse idea adeguata dell' intima natura di essa ? I Filosofi più sinceri, come abbiamo altrove osservato, non si arrossiscono di confessare, essere a noi del tutto ignota . Dunque non abbiamo idea alcuna della materia ? Pessima conseguenza, diranno a noi i Materialisti , e in vero a tutta ragione ; poichè abbiamo idea dell' estensione , della solidità , della gravità , della forza d' inerzia , e di alcune altre proprietà universali , le quali sono innegabili a chiunque non voglia travvedere ; e perciò dall' ignoranza dell' intima natura , ed essenza della materia non segue che resti esclusa ogni idea , la quale veracemente viene accordata dagli stessi Materialisti . Ora collo stesso metodo di ragionare confessiamo noi pure ciò ch' eccede la nostra cognizione, ed è l' intima natura dell' anima ; e non dissimuliamo insieme quell' idee , che l' intimo senso, e le cotidiane osservazioni a noi suggeriscono . Quali poi sieno l' idee che abbiamo delle facoltà dell' anima , può ciascheduno agevolmente raccogliere da quella sincera esposizione da noi fatta nei Capi IV. e V.

II. „ Dimandate loro (continua egli lo stesso Paragrafo) come questo spirito, ch' essi suppongono, per loro Dio, del tutto privo di estensione, abbia potuto combinarsi co' i loro corpi estesi, e materiali ? „ Essi vi diranno che non fanno cosa alcuna ; che „ questo è per loro un mistero ; che questa combinazione è l' effetto dell' Onnipotenza di Dio . Ecco „ le idee chiare, che gli Uomini si formano della sostanza occulta, o piuttosto immaginaria della quale „ han-

„ hanno fatto il mobile di tutte le loro azioni „ (a).

R. Se l'ingenua protesta d'ignorare il modo, con cui si combinano in un medesimo soggetto due sostanze del tutto diverse fra loro, traesse seco un'insuperabile ignoranza anche sull'essere dell'anima, ed escludesse ogni idea su le di lei facoltà, sarebbe forse tollerabile allora la conseguenza, che ne trae l'Autor del *Buon-Senso*, cioè di caratterizzare l'anima qual sostanza immaginaria. Ma se nulla ostante quella confessione, pure abbiamo delle vere e reali nozioni delle sue facoltà d'intendere, di riflettere, di astrarre, di giudicare, le quali abbiamo dimostrato non poter mai convenire alla materia, io non intendo come regger possa il buon senso, nel far passare qual Ente di ragione quella sostanza, della quale noi stessi sperimentiamo le anzidette facoltà. Che se possibile fosse in alcun caso l'Ipotesi, che alla materia convenir potesse il pensiero, io son d'avviso, che il torto ragionare del nostro Avversario sarebbe la più vevole prova. Ma non vogliamo dipartirci dal sentiero battuto fin ora, benchè ci tenti spesso l'Autore di discostarci colla sua troppo frequente satira, e repetizione degli stessi falsi principj.

Così egli prosiegue il medesimo Paragrafo 100.
 „ Se l'anima è una sostanza essenzialmente differente dal corpo, e che non può avere alcuni rapporti con esso, la loro unione sarebbe non un mistero, ma una cosa impossibile „ (b). Chi mai ha di noi insegnato, che l'anima non abbia alcun rappor-

Tomo II.

K

to,

(a) *Demandez leur comment cet esprit qu' ils supposent comme leur Dieu, totalement privé d' étendue a pu se combiner avec leurs corps étendus, & matériels? Ils vous diront qu' ils n' en savent rien; que c' est pour eux un mystere; que cette combinaison est l' effet de la toute puissance de Dieu. Voilà les idées nettes que les hommes se forment de la substance cachée, ou plutôt imaginaire dont ils ont fait le mobile de toutes leurs actions.*

(b) *Si l' ame est une substance essentiellement differente du corps & qui ne peut avoir aucuns rapports avec lui, leur union seroit, non un mystere, mais une chose impossible.*

to, alcuna relazione col corpo ch' ella informa? Anzi la più sana parte di quelli, che riconoscono un' anima nell' Uomo, confessano altresì, che a molti comandi dell' anima corrispondono certi determinati moti nel corpo; e che a tali determinati moti nel sensorio si eccitano nell' anima delle grate o delle molle sensazioni; o come altri spiegano, coll' occasione di certi moti nel senso si formano dall' anima dei pensieri relativi all' impressione fatta da oggetti esterni nel senso. In qualunque sistema poi di quelli, che ammettono l' anima umana, non è mai escluso ogni rapporto tra essa e il corpo. Falso è dunque il supposto del nostro Avversario, e perciò falsa altresì la conseguenza della impossibilità d' unione delle due sostanze, siccome dedotta da un chimerico supposto.

„ Quest' anima (continua egli) essendo d' un essen-
 „ za differente dal corpo, dovrebbe necessariamente
 „ agire in un modo diverso da quello: tuttavia noi
 „ vediamo che i moti, che prova il corpo si fanno
 „ sentire a questa supposta anima, e che queste due
 „ sostanze diverse nella loro essenza agiscono sempre
 „ di concerto. Voi ci direte ancora, che quest' armo-
 „ nia è un mistero, ed io vi dirò che io non vedo
 „ la mia anima, che non conosco, e non sento che
 „ il mio corpo; e ch' è il corpo che sente, che pen-
 „ sa, che giudica, che soffre, e che gode, e che tut-
 „ te le sue facoltà sono risultati necessarj del suo pro-
 „ prio Meccanismo, o della sua organizzazione,, (a).

R. Essendo in fatti l' anima di una essenza differen-
 te

(a) *Cette ame étant d' une essence differente du corps, devoit necessairement agir d' une façon differente de lui, cependant nous voyons que les mouvemens qu' eprouve le corps, se font sentir à cette ame prétendue, & que ces deux substances diverses par leur essence, agissent toujours de concert. Vous nous direz encore que cette harmonie est un mystere; & moi je vous dirai que je ne vois pas mon ame, que je ne connois & ne sens que mon corps, que c' est ce corps qui sent, qui pense, qui juge, qui souffre, & qui jouit, & que toutes ses facultés sont des résultats nécessaires de son mecanisme propre, ou de son organisation.*

te dal corpo , e ritenendo ognuna delle due sostanze le sue proprie facoltà , dee ciascheduna agire in un modo diverso sopra dell' altra , e benchè la nostra corta intelligenza non sappia rendere adeguata ragione di questa mutua armonia di operazioni , le quali per altro sperimentiamo per intimo senso , farà ella poi una bella ragione per negare e quest' armonia , e l' esistenza stessa dell' anima il dire che *Io non vedo la mia anima* ? Se l' esistenza delle cose si dovesse provare dal solo testimonio di propria veduta ; quante cose benchè reali negar si dovrebbero , perchè da noi non mai vedute ? Mi perdoni l' Autor del Buon-Senso , che questa non è prova da Filosofo . Sarà forse da giusto ragionatore il dire , ch' è il corpo , che sente , che pensa , che giudica ec. ? Ma quanto sia ciò fuor di ragione , ne giudichi chiunque ha letti i cinque primi Capi , e siccome qui non aggiugne l' Autore prova alcuna di sua proposizione , così ci dispensa dal dovere di replicare .

III. Seguiamo nulladimeno passo passo il nostro Avversario , e al Tribunale della ragione riportiamo le sue riflessioni . Così egli incomincia immediatamente il §. 101. ,, Quantunque gli Uomini sieno nell' im-
 ,, possibilità di formarli la minima idea della loro
 ,, anima , o di questo supposto spirito che li anima ,
 ,, si persuadono nulladimeno , che quest' anima inco-
 ,, gnita è esente dalla morte (*e questa persuasione*
ci sembra bastantemente fondata su buone ragioni da
noi già prodotte , e non già gratuitamente supposte .)
 ,, Ogni cosa prova loro , ch' essi non sentono , non
 ,, pensano , non acquistano idee , non godono , e non
 ,, soffrono che col mezzo dei sensi , o degli organi
 ,, materiali del corpo . Anche supponendo l' esistenza
 ,, di quest' anima , non si può negare , ch' ella dipende
 ,, dal corpo totalmente , e va soggetta unitamente al
 ,, corpo a tutte le vicende di quello ; e tuttavia si
 ,, vuole , che essa non contenga alcun' analogia di na-

tura con esso ; si pretende , ch' essa possa agire e
 „ sentire senza il soccorso di questo corpo ; in una
 „ parola si pretende , che priva del corpo e sprigio-
 „ nata dai sensi ella viva , soffra , goda della felicità ,
 „ o provi dei tormenti rigorosi . Su questo ammasso
 „ di assurdi si stabilisce l' opinione maravigliosa dell'
 „ immortalità dell' anima „ (a) .

R. Abbiamo già altrove osservato , che tutte quel-
 le operazioni dell' anima , le quali nel loro esercizio
 dipendono dall' actual azione degli oggetti esterni nei
 sensi , come sono le sensazioni , o che dipendono da
 alcuni segni analoghi , che richiamano alla Fantasia le
 ricevute immagini dai sensi , debbono cessare alla mor-
 te del corpo , siccome mancano allora gli oggetti cor-
 porei , che vagliano ad eccitare il senso o la fanta-
 sia , e perciò se tutte le operazioni dell' anima venis-
 sero esaurite dal senso , e dalla fantasia , non move-
 reffimo lite al nostro Avversario . Ma siccome le al-
 tre operazioni dell' anima da noi assegnate nel Capo
 V. nella loro nozione non comprendono questa neces-
 saria relazione ad oggetti corporei , nè nel loro eser-
 cizio abbisognano assolutamente dell' actual azione di
 cose sensibili , così non può correre il medesimo discor-
 so delle prime assegnate operazioni . In fatti le astraz-
 zio-

(a) *Quoique les hommes soient dans l'impossibilité de se faire la moindre idée de leur ame , ou de cet esprit prétendu qui les anime , ils se persuadent pourtant que cette ame inconnue est exempte de la mort : tout leur prouve est qu'ils ne sentent , ne pensent , n'acquirent des idées , ne jouissent , & ne souffrent que par le moyen des sens , ou des organes matériels du corps . En supposant même l'existence de cette ame , on ne peut pas refuser de reconnoître qu'elle dépend totalement du corps , & subit conjointement avec lui toutes les vicissitudes qu'il éprouve lui-même , & pourtant on s' imagine qu' elle n' a par sa nature rien d' analogue à lui : on veut qu' elle puisse agir & sentir sans le secours de ce corps ; en un mot , on prétend que privée de corps & dégagée de ses sens , cette ame pourra vivre , jouir , souffrir , éprouver le bien-être , ou sentir des tourmens rigoureux . C' est sur un pareil tissu d' absurdités conjecturales , que l' on bâtit l' opinion merveilleuse de l' immortalité de l' ame .*

zioni, i raziocinj, la distinzione delle idee, la composizione di esse, i giudizj non includono nella loro nozione una connessione necessaria coi corpi. Poichè verfar possono queste operazioni o su i numeri, o sugli oggetti delle Matematiche semplici, nelle quali bisogna anzi prescindere dai corpi; o distender si possono su l' idee generali de' Metafisici, o su i principj della Morale, o sulle nozioni delle virtù, o finalmente sull' eternità, e sull' Essere Divino, il quale abbiamo dimostrato non essere altrimenti chimerico, ma Fonte di ogni Perfezione. Dunque benchè possano queste operazioni estendersi anche ad oggetti corporei, il che non abbiamo mai negato, pure nella loro nozione non contengono alcuna necessaria dipendenza da essi. Che poi nel loro esercizio non abbisognino queste operazioni dell' actual azione degli oggetti esterni nel senso, oltrechè la precedente ragione n' è una bastante prova, mi sembra potersi comprovare a dovizia dall' enumerazione di tutti quei casi, ne' quali gli Uomini si determinano ad agire, o giudicare contro l' actual azione del senso. Si senta un Uomo stimolato, ed acceso verso un oggetto sensibile. Benchè la naturale inclinazione, e la proporzione, che ne rileva, lo porti verso di quello, pure l' idea astratta, ma vera della virtù, o della naturale onestà spesso da quello lo rimuove. Nodrisca un altro una naturale avversione verso di un suo simile, o un odio concepito per azioni, che gli recarono danno. Se gli venga il dextro di nuocere o di togliere la vita all' odiata persona, l' idea d' un Dio giusto, o altro idoneo motivo lo ritrarrà alle volte da quel sentimento, che gli suggeriva il senso, o il disordine della Passione. Di troppo lungo fiato sarebbe il discorso, qualor si estendesse a tutti quei casi, che caderebbero in acconcio.

Se per tanto le anzidette operazioni non suppongono nella loro nozione oggetti esterni, nè abbisognano nel loro esercizio dell' actual azione de' sensi nel tem-

po medesimo, che sia l'anima unita al corpo, cosa impedirà mai, che non possano dall'anima esercitarsi le predette operazioni, separata che sia dal corpo? Anzi il loro esercizio dee essere allora più spedito e libero, siccome non resta impedito dall'ingombro de' sensi, i quali sperimentiamo essere pur troppo d'impedimento alle proprie, e caratteristiche facoltà dell'anima. Non è dunque un tessuto di assurdi il dire, che l'anima possa vivere ed agire dopo la separazione dal corpo, a cui era prima unita.

IV. Tenta poi l'Autore di abbattere una delle prove dell'immortalità continuando lo stesso Paragrafo 101. in tal guisa: „ Se dimando quali motivi „ vi sieno per supporre l'anima immortale, mi si „ risponde tosto, che l'Uomo naturalmente desidera „ di esser immortale, o di vivere sempre. Ma io re- „ plicherò, perchè desiderate fortemente una cosa, se- „ gue forse che questo vostro desiderio abbia a resta- „ re soddisfatto? Da quale strana Logica si può mai „ inferire, che una cosa abbia necessariamente a suc- „ cedere, perchè si desidera con tutto l'ardore che „ succeda? I desiderj prodotti dall'immaginazione de- „ gli Uomini sono essi dunque la misura della reali- „ tà? Gli empj, voi dite, privi delle lusinghiere spe- „ ranze d'un'altra vita desiderano di essere annichi- „ lati. Ebbene. Non sono essi forse per parità di ra- „ gione autorizzati a concludere dietro questo desi- „ derio ch'essi faranno annichilati, come voi vi pre- „ tendete autorizzati a concludere che esisterete sem- „ pre, perchè lo desiderate „ (a)?

R. Pri-

(a) *Si je demande quel motif on a de supposer que l'ame est immortelle? on me répond aussitôt, c'est que l'homme par la nature desire d'être immortelle, ou de vivre toujours. Mais, repliquera-t-on, de ce que vous désirez fortement une chose, est-ce assez pour en conclure que ce désir sera rempli? Par quelle étrange Logique ose-t-on décider qu'une chose ne peut manquer d'arriver parce qu'on souhaite ardemment qu'elle arrive? Les desirs en sentés*

par

R. Prima di ogni altra cosa rifletta il nostro Avversario, che la prova, contro cui egli si scaglia, non è la sola da noi prodotta, nè la più valevole. In secondo luogo, che da questo desiderio, benchè universale presso tutte le Nazioni, e che si deduce trasfuso dall' Autor della stessa Natura nei cuori di tutti gli Uomini, non abbiamo dedotto, se non ch'è desiderabile, e congruo che l'anima esser debba immortale, essendosi riserbati allora d' immediatamente poi produrre le prove dedotte dall' intrinseco della causa. Pure per non sembrare di fuggire le difficoltà in contrario, richiamando noi ora a particolar esame le riflessioni del nostro Avversario, prodotte contro questa prova da lui presa separatamente, sembrami di poter far vedere, che queste non sono valevoli per far svanire una prova da quasi tutti gli Apologisti prodotta. Noi accordiamo per tanto, che i semplici desiderj isolatamente considerati non sono la misura della realtà; della qual cosa ne sono una bastante prova i desiderj che vengono dalla fantasia generati. Ma qui da noi non si tratta di tali desiderj vaghi. E per rilevarne la differenza che corre tra i desiderj, che insorger sogliono negli Uomini, e quello dell' immortalità, ci fa scorta il nostro Avversario col parallelo dell' empio, il quale desidera di essere annientato, pretendendo egli che l' empio cammini sullo stesso fondamento dell' altro, il quale desidera l' immortalità. Io ben volentieri seguo il nostro Avversario in questo parallelo, per farne conoscere la diversità grande, che corre. Degli empj intanto non si può asserire senza menzogna quell' universalità di desiderio di essere annientati, com' è di tutti in natura il desi-

K + de-

car l'imagination des hommes, sont-ils donc la mesure de la réalité? Les impies, dites-vous, priées des espérances platoniques à une autre vie, desirant d'être anéantis. Eh bien! ne sont-ils pas autorisés à conclure d'après ce desir, qu'il seront anéantis, que vous vous prétendez autorisés à conclure que vous existerez toujours, parce que vous le desirez?

derio dell' immortalità . 2. Gli stessi empj , che desiderano di ridursi un giorno al nulla prima che giungessero al misero stato dell' empietà , sentivano nei loro cuori col comune degli Uomini il naturale desiderio di esser sempre felici . 3. Dunque per corruzione di cuore si sono volontariamente allontanati dal comun desiderio , e tacitamente suggerendo loro la coscienza , che la cattiva condotta tenuta invola loro la speranza di essere felici nell' altra vita , amano meglio d' immergersi nell' eterno oblio del nulla , piuttosto che esistere , ed essere infelici . Ma il disordine delle passioni somministra egli forse fondamento alcuno per isperare , che soddisfar si possa il loro desiderio dell' annichilamento ? Oh ! Questo sì è un desiderio chimerico , e una vera illusione , fabbricata nel regno delle tenebre per oscurare ogni più chiara verità , e per introdurre nella Società i più perniciosi disordini , ed è sprovveduta insieme di ogni ragione ed autorità . All' opposto il desiderio dell' immortalità è fondato sull' universale credenza , non già degl' Idioti soltanto , ma dei più sublimi ingegni eziandio di ogni età , i quali hanno meritato il nome de' Filosofi . Questi hanno versato di proposito su d' un fissato argomento , e coll' occasione di qualche Epicureo , comparso qual tristo Fenomeno che minacciava stragge e ruina all' umanità , nel dileguare qual sottil nebbia le prestigie dei sofismi in contrario , si sono segnalati altresì nello spargere luce novella su d' una verità insegnataci dalla stessa Natura . Sappia inoltre l' Autore , ch' egli abusivamente usa del termine del desiderio parlando dell' immortalità dell' Anima ; mentre questo desiderio non è il fondamento di questa verità , ma è una conseguenza della universal persuasione . Questo in fine è un desiderio fondato su l' intrinseche ragioni da noi prodotte nel secondo Capo dell' immortalità . Si scuota dunque finalmente il nostro Avversario nello scorgere il notabile divario che corre tra il chimeri-

co desiderio di essere annichilato, e la fondata brama di essere immortale.

V. Passiamo ora ad udire le grandissime prove dell' Autore per fiancheggiare l' idea dell' annichilamento dell' anima . Così egli immediatamente profiegue il suo discorso incominciando il Paragrafo 102. „ L' Uomo muore tutto intero . Niuna cosa è più evidente per ognuno, che non sia in delirio „. Già il metodo seguito da' Filosofi suoi pari si è appunto di definire con un tuono più decisivo e insultante, quanto più si avveggonno di essere sprovveduti di sode ragioni . Ma noi andiamo in cerca di prove . Udiamole . „ Il corpo umano (così egli continua) dopo la morte non è, che una massa incapace di produrre dei moti, l' unione de' quali costituisce la vita ; non si vede più allora circolazione , nè respirazione , nè digestione , nè parola , nè pensiero . Si pretende, che sia allora l' anima separata dal corpo . Ma il dire , che quest' anima che non si conosce, è il principio della vita , è dire solo , che una forza incognita è il principio di moti impercettibili . Non vi è cosa più naturale e più semplice , quanto il credere, che l' Uomo morto non vive più ; niente vi è di più stravagante , quanto il credere, che l' Uomo morto è ancora in vita „ (a) .

R. Queste sono le grandissime prove della sua proposizione . Ma siamo poi ad una petizione di principio, cioè se nei soli moti Meccanici consistano la vi-

ta ,

(a) *L' Homme meurt tout entier . Rien n' est plus evident pour celui qui n' est point en delire . Le corps humain après la mort n' est plus qu' une masse incapable de produire les mouvemens , dont l' assemblage constituoit la vie ; on n' y voit plus alors ni circulation , ni respiration , ni digestion , ni parole , ni pensée . On pretend que pour alors , l' ame s' est séparée au corps . Mais dire que cette ame qu' on ne connoit point est le principe de la vie, c' est ne rien dire , si non qu' une force inconnue est le principe caché des mouvemens imperceptibles . Rien de plus naturel & de plus simple que de croire que l' homme mort ne vit plus , rien de plus extravagant que de croire que l' homme mort est encor en vie .*

ta, l'essere, e le operazioni dell' Uomo. Abbiamo già fatto vedere, che il corpo, e le leggi Meccaniche sono incapaci di quelle operazioni di pensare, di riflettere, di ragionare, le quali sperimentiamo nella vita dell' Uomo. Dunque procedono queste da altro principio diverso dal corpo; e perciò è forza di riconoscere nell' Uomo un principio attivo proporzionato per eseguire tali operazioni; e questo è appunto l'anima umana, la di cui esistenza non è meno comprovata dell'esistenza de' corpi. Se pretende poi ancora l'Autore di spacciare dopo le cose dette fin ora per sostanza incognita, e impercettibile quell'anima, chiederò da lui, se sia in alcun modo intelligibile, o sia piuttosto un ripugnante accozzamento il dire un pensiero ceruleo, o giallo, una terza parte, una vigesima di un giudizio, una riflessione quadrata, ovale? Queste sì sono chimere impercettibili, perchè vicendevolmente si escludono, eppure discendono dai principj dei Materialisti. Sarebbe poi stravagante in vero il dire, che l'Uomo morto insieme vive; poichè farebbe insieme affermare e negare del medesimo soggetto una stessa cosa secondo la medesima relazione; il che non è stato mai da veruno asserito sotto lo stesso rapporto. Ma il dire, che l'anima separata dal corpo ancor vive, benchè sia morto il corpo, a cui prima era unita, ciò non solo non è stravagante, ma è secondo la ragione, come abbiamo provato nel Capo precedente.

VI. „ Noi ridiamo (dice l'Autore allo stesso Pa-
 „ ragrafo) della semplicità di alcuni Popoli, de' qua-
 „ li è uso di sotterrare delle provvisioni coi morti,
 „ sull'idea che questi alimenti faranno loro utili, e
 „ necessarj nell'altra vita. Vi ha dunque cosa più
 „ ridicola, e più assurda, quanto il credere, che gli
 „ Uomini mangieranno dopo morte, quanto l'imma-
 „ ginarli ch'essi penseranno, che avranno dell'idee
 „ aggradevoli, o dispiacenti, ch'essi goderanno o sof-
 „ „ fri-

„ friranno, che proveranno del pentimento, o della
 „ gioja, allorchè gli organi proprj a trasmettere loro
 „ le sensazioni, o l' idee faranno una volta disciolti,
 „ e ridotti in polvere? Il dire, che le anime degli
 „ Uomini faranno felici, o infelici dopo la morte
 „ del corpo, egli è un pretendere, che gli Uomini
 „ potranno vedere senza occhi, intendere senza orec-
 „ chj, gustare senza palato, odorare senza narici,
 „ toccare senza mani, e senza pelle. Eppure Nazio-
 „ ni, che si credono ragionevolissime adottano non-
 „ dimeno tali idee „ (a)?

R. E' una cosa in fatti da far ridere, ed atta a trat-
 tenere soltanto i semplici fanciulli soliti a gustare le
 favole, il dire che gli Uomini dopo morte mangie-
 ranno, o faranno altre simili meccaniche funzioni.
 Ma non corre già la stessa ragione, allorchè dica-
 mo, che le anime dopo la morte penseranno, gode-
 ranno, o patiranno. Ripugna forse, che l'anima pen-
 si, goda, o patisca senza il corpo, come ripugna,
 che l' Uomo possa mangiare senza il corpo? In tanto
 quest' ultimo è ripugnante in se stesso, perchè nella
 sua nozione racchiude necessariamente la supposizione
 di corpo. Ma il pensiero, l' idee aggradevoli, o dis-
 piacenti, e l' altre facoltà dell' anima da noi altrove
 esposte non suppongono nella loro nozione una neces-
 sa-

(a) *Nous rions de la simplicité des quelques peuples, dont l'usage est d'enterrer des provisions avec les morts, dans l'idée que ces alimens leur seront utiles & nécessaires dans l'autre vie. Est-il donc plus ridicule ou plus absurde, de croire que les hommes mangeront après la mort, que de s'imaginer qu'ils penseront, qu'ils auront des idées agréables, ou facheuses, qu'ils jouiront, qu'ils souffriront, qu'ils éprouveront du repentir, ou de la joie, lors que les organes propres à leur porter des sensations ou des idées seront une fois dissouts, & réduits en poussière? Dire que les ames des hommes seront heureuses, ou malheureuses après la mort du corps, c'est prétendre que les hommes pourront voir sans yeux, entendre sans oreilles, goûter sans palais, flâner sans nez, toucher sans mains & sans peau. Des nations qui se croient très-raisonnables adoptent néanmoins pareilles idées?*

faria relazione col corpo, e perciò non ripugna, che possano esercitarsi senza il Corpo. Non sperimentiamo noi forse anche in questa vita degl' innocenti piaceri di spirito nell' intendere la intima *conneffione*, che vi è tra varie idee astratte, o nel ritrovato di una dimostrazione Matematica? Non sentiamo forse del rammarico, e del dispiacere qualor dopo lunghi studj sulle pure Matematiche, o sulle quantità negative non siamo ancor giunti a fare alcuna scoperta, o alcuna nuova deduzione? Eppure l' applicazione delle facoltà dell' anima a tal genere di studj non solo non suppone oggetti corporei, che per la via de' sensi tramandino all' anima le dimostrazioni Matematiche, ma anzi li esclude totalmente in questo loro esercizio. Non ripugna dunque, che l' anima indipendentemente dai sensi eserciti almeno alcune delle sue operazioni. L' anima dunque senza dipendere dall' impressioni degli oggetti esterni nel senso può pensare, riflettere, ragionare, provar gioja o pena, e perciò non ripugna, che anche senza il corpo ella eserciti queste sue operazioni, come all' opposto sarebbe assurdo, se essa mangiasse senza bocca, se odorasse senza naso ec.

Passa poi l' Autore al §. 103. in tal guisa. „ Il „ dogma dell' immortalità dell' anima suppone, che „ l' anima sia una sostanza semplice, in una parola „ uno spirito: ma io dimanderò sempre, cosa sia questo spirito? Egli è secondo voi una sostanza priva „ di estensione, incorruttibile, che non ha cosa alcuna comune con la materia (a).

R. Ma gli Apologisti della Religione non stabiliscono già la spiritualità dell' anima sulle sole negazioni, come vuole l' Autore, ma sulle reali proprietà, qua-

(a) *Le dogme de l' immortalité de l' ame suppose que l' ame est une substance simple, en un mot, un esprit: mais je demanderai toujours ce que c' est qu' un esprit. C' est, dites-vous, une substance privée d' étendue, incorruptible, qui n' a rien de commun avec la matière.*

quali abbiamo già svilluppate nel Capo V. di quest' Opera.

VII. „ Ma se la cosa è così, (continua l' Autore) come nasce la vostra anima, e cresce, e si fortifica colla medesima progressione del corpo, (a)?

R. Questa, come ognuno si avvede, è l' antica, e rancida obbiezione espressa da Lucrezio nel suo terzo libro coi seguenti versi:

*Præterea gigni pariter cum corpore, & una
Crescere sentimus, pariterque senescere mentem.
Nam, velut infirmo puer, teneroque vagatur
Corpore, sic animi sequitur sententia mentis.
Inde, ubi robustis adolevit viribus ætas,
Consilium quoque majus, & auctior est animi vis:
Post, ubi jam validis quassatum est viribus ævi
Corpus, & obtusis ceciderunt viribus artus,
Claudicat ingenium, delirant linguaque, mensque,
Omnia deficiunt, atque uno tempore desunt.*

Ma questa difficoltà è stata già abbattuta da parecchi Apologisti, i quali hanno già risposto, che benchè l'anima nè cresca, nè si fortifichi coll' andar dell' età, ma ritenga sempre le sue medesime facultà, pure per il libero, ed attuale esercizio di queste abbisogna di tal costituzione di corpo, che non le sia d' impedimento. Così (come riflette tra moderni il celebre Sig. Abate Sauri negli *Elementi di Metafisica* Part. I. cap. 2.) „ La debolezza degli organi dei
„ bambini, la mollezza del loro cerebro, la vivacità
„ degli spiriti animali, o sia del fluido nerveo, fan-
„ no sì, che le concussioni del sensorio sieno troppo
„ irregolari, e troppo poco durevoli, di modo che l'
„ anima ha dell' idee, le quali si succedono le une
„ all' altre con troppa rapidità, ond' ella le possa con-
„ frontare, onde possa giudicarle, e sia capace di ra-
„ gionare in quella guisa, che si ragiona in una età
„ più

(a) *Mais si cela est, comment votre ame naît-elle, s'accroît-elle, se fortifie-t-elle dans la même progression que votre corps?*

„ più avanzata . A questo possiamo aggiungere la
 „ penuria delle cognizioni , le quali non si acquistano
 „ dall' Uomo , che per mezzo del tempo , e sappia-
 „ mo , che senza cognizioni non è possibile il para-
 „ gonare . Allorchè gli organi ed il cerebro hanno
 „ più consistenza , gli scuotimenti prodotti nel senso-
 „ rio sono più regolari , e più durevoli . L' idee si
 „ seguono più ordinatamente , e permettono all' ani-
 „ ma di paragonarle , e di combinarle a suo piaci-
 „ mento . Nella vecchiaja le fibre si ostruiscono , e
 „ diventan più ruvide ; il corso degli spiriti animali
 „ si rallenta ; l' impressioni sopra il sensorio sono me-
 „ no distinte , l' idee sono più rare , e quindi ne vie-
 „ ne la imbecillità dei vecchj decrepiti . Negli Uo-
 „ mini ubbriachi , o frenetici la troppo enorme agi-
 „ tazione del fluido nerveo , la irritazione dei nervi
 „ prodotta dagli scuotimenti irregolari e violenti so-
 „ pra il sensorio eccitano delle idee , le quali si pro-
 „ ducono rapidamente e senza ordine , e delle sensa-
 „ zioni troppo vivaci , per le quali l' Uomo non ha
 „ più il poter di riflettere con una certa libertà a
 „ tutto quello che opera . Nel letargo gli Spiriti ani-
 „ mali troppo imbarazzati di umori , o troppo crassi ,
 „ o in troppa quantità , non iscorrono abbastanza li-
 „ beramente : il sensorio è quasi senza alcun moto :
 „ sono immobili i nervi , e l' Uomo rimane immer-
 „ so in profondissimo sonno . Ma tutto quello , co-
 „ me si vede , non impedisce , che l' anima sia la me-
 „ desima in tutti i riferiti stati varj del corpo . Ella
 „ soltanto non può esercitare le sue funzioni colla
 „ medesima sua libertà „ . E ciò , come osserva il
 „ dotto Cardinal Polignac (a) La mente

„ Sol dimostra col corpo esser congiunta :

„ Chi 'l negherà ? Ma non dimostra mai

„ Ch' una la mente e il corpo abbian natura .

La stretta unione , che l' Autor della Natura ha posto
tra

(a) Antilucrezio Lib. V. Trad. del Ricci .

tra l' anima, e il corpo, fa sì, che nell' esercizio di alcune sue operazioni essa dall' umano meccanismo dipenda, non già come da causa efficiente, ma come da causa istrumentale a una simil guisa, come dal suo Musico istrumento dipende il Suonatore, il che viene espresso dall' istesso Cardinal di Polignac coi seguenti versi (a):

- „ Tal, chi nell' Aonia arte è maestro,
- „ Pende così dalla sua Cetra istessa.
- „ Se tace rotta o per caduta è guasta,
- „ Se troppo tesa, e troppo lente il tono
- „ Perdon le corde, o l' una, o l' altra manca,
- „ Se n' empieron fozzure il cavo grembo,
- „ E il suon rendon ottuso, ecco rimansi
- „ Il Ceterista inerte, e in van perito.

Così qualor l' umano meccanismo non è a portata, o per la troppa mollezza delle fibre, come nei fanciulli, o per il disordinato moto del sangue, e del succo nerveo, come nei frenetici, e negli ubbriachi, o quando si ostruiscono le fibre, e sono meno elastiche, come nei vecchi, l' esercizio delle operazioni dell' anima non può svilupparfi a dovere, nè manifestarsi con tutta la propria energia, benchè le facultà dell' anima rimangan le medesime nella loro natura; nella stessa guisa, come rimane il valore medesimo del Suonatore, benchè manifestar non si possa, sconcertato essendo l' istrumento. Dunque non cresce, nè si fortifica l' anima colla progressione del corpo, rimanendo essa colle medesime proprietà in tutt' i diversi stati; ma la progressione, e la robustezza che va esso acquistando di giorno in giorno, va togliendo all' anima gl' impedimenti, e si rende il corpo un più idoneo istrumento a servire alla medesima nelle di lei proprie operazioni.

„ Voi ci rispondete (continua l' Autore) a tutte „ queste questioni, „ (le quali per altro nè sono

tan-

(b) Il medesimo nel Luogo citato.

tante, nè sì difficili, siccome da ciò che da noi è stato fedelmente trascritto può ognuno raccogliere), „ che „ sono altrettanti misterj: ma se sono misterj, voi „ dunque non comprendete cosa alcuna di esse: se non „ comprendete, come potete decidere affermativamen- „ te una cosa, di cui siete incapaci di formarvi la „ minima idea? Per credere, o per affermare qualche „ cosa, bisogna almeno sapere in che consista ciò, „ che si crede, e ciò che si afferma. Credere all' esi- „ stenza della vostra anima immateriale, egli è un di- „ re, che siete persuasi dell' esistenza di una cosa, di „ cui vi è impossibile formare alcuna vera nozione: e „ questo è un credere a parole senza poter attaccarvi „ alcun senso: affermare, che la cosa è come voi di- „ te, è il colmo della follia, o della vanità „ (a).

R. Giacchè egli ripete fino alla noja una stessa cosa già battuta, e ribattuta, e giacchè egli introduce mistero, dove non è, e ci vuole sprovveduti di ogn' idea sull' anima, il che è stato già dimostrato falso colla sola enumerazione delle proprietà dell' anima, chiederò da lui se pretenda aver privatamente idea adeguata della intima natura della materia? Se lo pretende, gli replico coi più avveduti Filosofi della moderna Filosofia, ch' egli vanamente si lusinga, e che la sua cognizione è una chimera, e che non abbiamo maggior cognizione della materia, che dello spirito.

Mi

(a) L' Autore du Bon-Sens al §. 103. Vous nous repondez à toutes ces questions que ce sont des mysteres: mais si ce sont des mysteres vous n' y comprenez rien: Si vous n' y comprenez rien, comment pouvez-vous décider affirmativement une chose dont vous êtes incapables de vous former aucune idée? Pour croire ou pour affirmer quelque chose, il faut au moins savoir en quoi consiste ce que l' on croit, & ce que l' on affirme. Croire à l' existence de votre ame immaterielle, c' est dire que vous êtes persuadés de l' existence d' une chose dont il vous est impossible de vous former aucune notion véritable: c' est croire à des mots sans pouvoir y attacher aucun sens: affirmer que la chose est comme vous dites, c' est le comble de la folie, ou de la vanité.

Mi sia scorta il Sig. Locke considerato da' nostri Avver-
 farj uno spregiudicato Filosofo. Egli così riflette (a).
 „ E' manifesto coll' ultima evidenza, che non aven-
 „ do della materia altra idea, che come di una co-
 „ sa, in cui sussistono molte qualità sensibili, che
 „ feriscono i nostri sensi, così parimenti tosto che
 „ suppongasi da noi un soggetto, in cui esistano il
 „ pensiero, la cognizione, il dubbio ec. abbiamo un'
 „ idea tanto chiara della sostanza dello spirito, quan-
 „ to di quella del corpo. „ Altri poi sono d' opinio-
 „ ne, che più presto si abbia idea più chiara dello
 „ spirito, che dei corpi. Il celebre Abbadie tra questi
 „ insegna. „ Falso è il pregiudizio di chi s' immagina
 „ di conoscere i corpi, e non gli spiriti, quando an-
 „ zi tutto al rovescio può dirsi, che si conoscono gli
 „ spiriti, e non i corpi. „ O l' una o l' altra di que-
 „ ste opinioni sia la vera, è incontrastabile per tanto,
 „ che non siamo privi di ogni idea vera, e reale sull'
 „ anima, e che perciò è un voler sbandire la luce, e
 „ introdur le tenebre nell' affermare, ch' è impossibile il
 „ formare alcuna nozion vera dell' anima.

VIII. Sentiamo ora quanto a proposito introduca i
 Teologi in tale argomento. „ I Teologi (dic' egli al
 „ §. 104.) non sono forse strani ragionatori? Allor-
 „ chè non possono spiegare le cause naturali delle co-
 „ se, ch' essi chiamano sovranaturali, essi immagi-
 „ nano degli spiriti, delle cause occulte, degli agenti
 „ inesplicabili, o piuttosto delle parole più oscure an-
 „ cora delle cose, che si sforzano di spiegare. Non
 „ si dipartiamo dalla Natura, quando vogliamo ren-
 „ der conto dei fenomeni della Natura (b). „

Tom. II.

L

R. Se

(a) *Essai sur l'Entendement humaine* Lib. II. cap. 3.(b) *Les Theologiens ne sont-ils pas d' étranges raisonneurs? Des qu' ils ne peuvent deviner les causes naturelles des choses, ils inventent des causes qu' ils nomment sovranaturelles; ils imaginent des esprits, des causes occultes, des agents inexplicables, ou plu-*

R. Se l'esistenza dello spirito umano sia un essere reale, o una chimera, consulti ciascheduno in se medesimo il proprio intimo senso, e ne giudichi: consulti i Capi precedenti, e si avvederà dall' indole delle prove estranee ai proprj fonti della Teologia, quanto siamo lungi dal ricorrere a cause soprannaturali. L' esistenza dell' anima umana è in Natura, non è oltre la Natura; e i fenomeni di essa, quali si siamo studiati di esporre, non oltrepassano le leggi della Natura, nè le cognizioni, che si acquistano col mezzo delle scienze umane, coll' ajuto delle quali soltanto abbiamo tuffato il nostro ragionare.

Il Paragrafo 105. si aggira sulla ignoranza, in cui noi siamo rapporto alla nostra anima, e siccome non contiene, che una ripetizione di cose già dette, e da noi disciolte, così non vogliamo abusare della pazienza dei Lettori col riprodurle. Nel Paragrafo poi 106. l' Autore rifonde la cagione della stima, che abbiamo per la nostra anima, nell' impossibilità in cui siamo di conoscerla; ed ecco di nuovo in campo l' ignoranza; e la cagione del disprezzo, che abbiamo per la materia, viene da esso attribuita alla familiarità che abbiamo con essa. Ma non è a noi forse tanto familiare l' anima, quanto il corpo, siccome di tutte due le sostanze è formato l' essere dell' Uomo?

IX. Passiamo per tanto al §. 107. e 108. nei quali si propone l' Autore di abbattere alcune prove degli Apologisti relative all' immortalità dell' anima. „ Si „ spaccia continuamente (dic' egli) l' utilità del do- „ gma dell' altra vita: si pretende che ancorchè que- „ sta fosse una finzione pur sarebbe vantaggiosa, poi- „ chè essa impone agli Uomini, e li conduce alla „ virtù. Ma è egli vero, che questo dogma renda „ gli Uomini più saggj e più virtuosi? Le Nazioni „ pref-

tot des mots bien plus obscurs que les choses qu' ils s' efforcent d' expliquer. Demeurons dans la Nature, quand nous voudrions nous rendre compte des phenomenes de la Nature.

„ presso le quali questa finzione è adottata, sono per-
 „ ciò degne di ammirazione per i loro costumi, e la
 „ loro condotta? Il Mondo visibile non prevale for-
 „ se sempre al Mondo invisibile? Se quelli, che so-
 „ no incaricati d'istruire, e governare gli Uomini,
 „ avessero cognizioni e virtù, li governerebbero mol-
 „ to meglio colle realtà, che colle vane chimere;
 „ ma furbi, ambiziosi, e corrotti i Legislatori hanno
 „ ritrovata una via più breve di addormentare le na-
 „ zioni colle favole, di quello, che insegnar loro del-
 „ le verità, e sviluppare la loro ragione, ed eccitar-
 „ li alla virtù col mezzo di motivi sensibili e rea-
 „ li, o governarli in fine con una maniera ragione-
 „ vole (a). „

R. Benchè il dogma dell'immortalità sia per se
 valevole a ritrarre gli Uomini dal male, ed inclinar-
 li al bene, non segue però, che gli Uomini tutti da
 una tal verità penetrati, sieno perciò incorrotti nei
 costumi, e nella loro condotta. Sanno pur troppo gli
 Apologisti, che nulladimante questa persuasione gli Uo-
 mini non sono mai spogli di passioni, e che restano
 pur troppo per l'infermità dell'umana natura nel mo-
 mento colpiti da un oggetto, o da un motivo sensi-
 bile, e si lasciano trasportare al male contro gli adot-
 tati principj. Nè ciò dee recare alcuna maraviglia;

L 2 men-

(a) §. 107. *On nous vante sans cesse l'utilité du dogme de
 l'autre vie: on prétend que quand même ce ne seroit qu'une fi-
 ction, elle est avantageuse, parce qu'elle en impose aux hommes, et
 les conduit à la vertu. Mais est-il bien vrai que ce dogme rende les
 hommes plus sages, & plus vertueux? Les nations où cette fiction s'est
 établie, sont elles donc remarquables par leurs mœurs, & leur con-
 duite? Le monde visible ne l'emporte-t-il pas toujours sur le mon-
 de invisible? Si ceux qui sont chargés d'instruire, & de gouver-
 ner les hommes, avoient eux-mêmes des lumières & des vertus,
 ils les gouverneroient bien mieux par des réalités, que par de vai-
 nes chimères; mais fourbes ambitieux & corrompus les législateurs
 ont par tout trouvé plus court d'endormir les nations par des fa-
 bles, que de leur enseigner des vérités, que de développer leur rai-
 son, que de les exciter à la vertu par des motifs sensibles, &
 réels, que de les gouverner d'un façon raisonnable.*

mentre ragionando secondo gli stessi principj de' Materialisti , le sostanze , la salute , la vita sono beni reali , e il perder ciascheduno di questi viene considerato anche da essi un male reale , eppure l'attual passione suole spesso vincere contro il futuro danno o di salute , o di vita , o di perdita di beni , che si fa d' incontrare nel secondare un disordinato appetito . Dunque una persuasione di un mal reale futuro non ritiene sempre gli Uomini dal mal operare , ma non lascia per altro di ritrarne alcuni , o meno abituati nel male , o meno agitati dall'attual passione . Diciamo per tanto , che il dogma dell'immortalità dell' anima , benchè non sia il solo motivo che agisca nell' Uomo , pure per ritrarre molti dal mal morale negl' incontri particolarmente , che mancano ad essi i testimonj delle loro private azioni , è il più valevole motivo sopra ogni altro prodotto dai Materialisti . Diciamo inoltre , che vi è tutto il fondamento d' attendere un buon Cittadino utile a' suoi , ed alla Patria in chi riconosce un Dio giudice , a cui dee un giorno render ragione delle proprie azioni , e che ammette insieme una vita avvenire ; e che vi è tutto il fondamento di temere ogni danno ed al Pubblico , ed al privato da colui , che nega un Giudice Supremo , e l' immortalità dell' anima ; ciò che sarà da noi provato diffusamente nei due ultimi Capi .

Se sieno poi state da noi spacciate favole finora , o se sieno state piuttosto a rigor di metodo rintracciate delle verità , come conviene col solo uso d' una ragione sviluppata , ne giudichi chiunque abbia lette le nostre riflessioni sull' essere di Dio , e dell' anima umana . Tanto è lungi , che dagli Apologisti della Religione si voglia addormentata la ragione degli Uomini negl' insegnamenti delle verità da noi finora provate , o che si tenti di lasciar sepolta la ragione nel suo primiero ingombro , che anzi l' arte di ragionare , la Critica , e la Geometria sono le prime vie , per cui s' intro-

introducono gli Uomini a filosoficamente ragionare per diriggerli a versare poi sulle verità appartenenti alla Teologia Naturale , e alla Psicologia ; nè senza lo sviluppo della ragione possono essere giammai intese , nè gustate le prove delle medesime ; e Iddio volesse , che il nostro Avversario fosse stato addestrato nella Geometria , o nell' Arte Critica piuttosto che nella mala avventurata arte di accozzare sofismi , mentre egli stesso si sarebbe avveduto allora , quanto infelicemente abbia confuse le nozioni delle cose , e quanto ingiustamente abbia spacciata per chimera tutto ciò , che non è corporeo , a guisa degli antichi Antropomorfiti .

Ora il nostro Avversario continuando lo stesso Paragrafo , introduce di nuovo i Teologi in tal guisa :
 „ I Teologi hanno avuto senza dubbio delle ragioni
 „ per far l' anima immateriale : essi aveano bisogno
 „ di anime , e di chimere per popolare le regioni im-
 „ maginarie , che essi hanno scoperte nell' altra vita .
 „ Le anime materiali sarebbero state soggette come
 „ tutti i corpi alla dissoluzione ; ora se gli Uomini
 „ credano , che tutto dee perire con quelli , i Geo-
 „ grafi dell' altro Mondo perdono evidentemente il di-
 „ ritto di guidare le loro anime verso quel soggiorno
 „ sconosciuto ; essi non ritrerebbero alcun profitto dal-
 „ le speranze delle quali essi le pascono , e dalli ter-
 „ rori dei quali li opprimono . Se l' avvenire non è
 „ di alcuna utilità reale per il genere umano , lo è
 „ almeno della maggior utilità per coloro , che si so-
 „ no incaricati di condurvelo (a) .

L 3

R. Que-

(a) *Les Theologiens ont eu sans doute des raisons pour faire l' ame immatérielle ; ils avoient besoin d' ames , & de chimeres pour peupler les regions imaginaires qu' ils ont decouvertes dans l' autre vie . Des ames materielles auroient été sujettes , comme tous les corps , à la dissolution : or si les hommes croyoient que tout doit perir avec eux , les geographes de l' autre monde perdroient évidemment le droit de guider leurs ames vers ce séjour inconnu :*
 ils

R. Questa è una di quelle grazie, delle quali non sono mai avari i Miscredenti, ed alle quali foggiono appigliarsi appunto, perchè si avveggon di non aver sode ragioni in favor della lor causa; e siccome queste mancano lor di frequente, così gl'insulti, i sarcasmi, la satira tengono di frequente il luogo di ragioni. Ma qui non si tratta già, se un tal dogma sia utile o no a chi lo insegna, si tratta di sapere se i dogmi della spiritualità, e dell'immortalità dell'anima sieno veri, o no, e se vengano corredati da convincenti prove. Quando queste vi sono, come può ognuno raccogliere dai precedenti Capi, cosa conclude poi, che sieno utili o no a coloro che sono destinati banditori di tai dogmi? L'utilità supposta o reale di una cosa può togliere forse la di lei realtà dimostrata?

X. Passa finalmente l'Autore all'esame di una prova degli Apologisti per l'immortalità, e considerandola isolatamente, ne trae delle conseguenze analoghe alla sua foggia di ragionare. Così egli incomincia il §. 108. „ Ma mi si dirà, il dogma della immortalità dell'anima non è egli consolante per esseri che si trovano qui in terra spesso infelicissimi? Se questo dogma fosse anche un'illusione, non è ella dolce e gradita? Non è forse un bene per l'Uomo il credere, ch'egli potrà sopravvivere a se medesimo, e godere qualche giorno di quella felicità, che gli è negata in terra? Così, poveri mortali! voi fate dei vostri desiderj la misura della verità? Perchè desiderate di viver sempre, e di esser più felici, voi tosto concludete, che vivrete sempre, e che sarete sempre più fortunati in un Mondo sconosciuto, di quello che nel Mondo cognito, il quale spesso non vi procura altro che pene? Acconsentite

„ dun-

ne tireroient aucun profit des esperances dont ils les repaissent, Et des terreurs dont ils ont soin de les accabler. Si l'avenir n'est à aucune utilité réelle pour le genre humain, il est au moins de la plus grande utilité pour ceux qui se sont chargés de l'y conduire.

„ dunque di lasciar questo Mondo , il quale cagiona
 „ più pene , che piaceri al maggior numero di voi .
 „ Rassegnatevi all' ordine del destino , che vuole , che
 „ non duriate sempre , siccome gli altri Enti tutti .
 „ Ma che diverrò io ? Mi dimandi , o Uomo ? Ciò ,
 „ che tu eri da alcuni milioni di Anni . Tu eri al-
 „ lora non so che ; risolviti dunque a ritornare in un
 „ momento quel ch'eri prima „ (a) .

R. Questa difficoltà è consimile ad altra già pro-
 dotta , e da noi disciolta in questo stesso Capo . Un
 desiderio universale in tutti gli Uomini , di tutt' i tem-
 pi e di tutte le condizioni è assai diverso da un de-
 siderio parziale , che può inforgere in qualche Uomo
 soltanto . Il primo porta seco una moral certezza , che
 al desiderio corrisponda una realtà , quando il secon-
 do è spesso fabbricato dalla propria fantasia degli Uo-
 mini ; e siccome il desiderio dell' immortalità nella
 sua nozione non si oppone ad alcun diritto , nè può
 giammai da alcun Uomo ragionevole chiamarsi disor-
 dinato ; così essendo universale , è da crederci , che l'
 Autore stesso della Natura lo abbia in noi trasfuso ;
 nè egli siccome verace , e sapientissimo ci avrà volu-

L 4 to

(a) §. 108. *Mais dira-t-on, le dogme de l' immortalité de l' ame n' est-il pas consolant pour des êtres qui se trouvent souvent très-malheureux ici bas? quant ce seroit une illusion n' est elle pas douce & agréable? N' est-ce pas un bien pour l' homme de croire qu' il pourra se survivre à lui-même, & jouir quelque jour d' un bonheur qui lui est refusé sur la terre? Ainsi pauvres mortels! Vous fuyez de vos souhaits la mesure de la vérité? Parce que vous desirez de vivre toujours & d' être plus heureux, vous en concluez aussi-tôt que vous vivrez toujours, & que vous serez plus fortunés dans un Monde inconnu, que dans le monde connu qui souvent ne vous procure que des peines! Consentez donc à quitter sans regrets ce monde qui cause bien plus de tourmens que de plaisirs au plus grand nombre d' entre vous. Resignez-vous à l' ordre du Destin qui veut qu' ainsi que tous les êtres vous ne duriez pas toujours. Mais que deviendrais-je? Me demandes-tu, o homme? Ce que tu étois il-y-a quelques millions d' années. Tu étois alors j' ne sçais quoi, resous-toi donc à redevenir en un instant je ne sçais quoi, que tu étois alors.*

to imporre certamente coll' inferire in noi un desiderio chimerico. Ma noi non ripetiamo già da ciò la maggior prova dell' immortalità contro i miscredenti. Sappiamo, che per loro non è sufficiente ciò che acquieta e persuade ogni Uomo saggio e prudente, mentre l' orgoglio d' intelletto è di loro caratteristico; e perciò abbiamo riservate contro loro le più vaevoli prove per l' immortalità nel Capo precedente. Ma ancorchè accordar loro potessimo, che non fosse provata a dovere una tal verità, è perciò consolante, vero, e provato il piano dell' annichilamento introdotto dal nostro Avversario?

Per fare smentir la voce della Natura, l' unanime consenso delle Nazioni, e le intrinseche prove, che fiancheggiano il dogma dell' immortalità, vi vuol altro, che un tuono decisivo sprovvaduto di vere ragioni! E' invitato il nostro Avversario ad abbattere prima i fondamenti tutti, da cui deriva una tal verità, e non attaccarsi soltanto a qualche isolata prova, ed alla meno valevole contro loro. E' invitato pure a produrre delle buone ragioni, che provino questo annichilamento, e noi poi ci verremo dietro con un diligente esame. Ma finchè egli asserisce soltanto, e non prova, noi siamo dispensati dall' aggiugnere di più; mentre i precedenti Capi manifestano abbastanza i specifici caratteri dell' anima umana, per cui esser debba immortale, a differenza degli altri viventi, il di cui essere è ristretto e limitato ai soli uffizj d' una vita temporale.

P A R T E T E R Z A .

Della Libertà dell' Uomo.

C A P O I.

Nozioni da premetterfi alla difesa della Libertà
contro in suoi Oppositori,

- I. *Si espongono i principali Sistemi contro l'Umana Libertà.*
- II. *Si rintracciano le vere nozioni, che corrispondono alle voci di Necessità, e di Libertà, siccome di Volontà, e di Coazione. Si paragonano queste nozioni sincere con i sistemi dei nostri Avversarj.*
- III. *Si stabiliscono le Proposizioni dirette ad abbattere i predetti Sistemi.*
- IV. *Per togliere l'equivoco introdotto da' Materialisti si rileva ciò, ch' è passivo in noi, e si distingue questo da tutto ciò, ch' è in noi attivo.*

I. **L**A Storia degli errori in ogni genere di sapere umilia l' umano orgoglio in chi vi riflette, e ci desta una viva immagine della nativa nostra ignoranza. Ma che l' Uomo giunga a negare l' assento a ciò, ch' esperimenta tutto di in se medesimo, e nei suoi simili, e a ciò che gli detta il proprio intimo senso, a me sembra una delle maggiori prove della cecità e della debolezza dell' umano ingegno a se stesso abbandonato. Eppure a non sentire più le voci della natura, e a non vedere ciò che gli si presenta tutto giorno sotto gli occhj, si riduce in ultima Analisi l' opinare di coloro, che negano all' Uomo il libero arbitrio, come si farà ben presto palese. Intanto io non posso dissimulare di avere sperimentata tal sorpresa al primo udire un sì strano vaneggiamento,
che

che mi sentiva stimolato a riguardarlo come una favola, o una invenzione di bello spirito atta a trattenere gli oziosi. Ma quando io stesso ho riscontrato un pensar sì torto nell' Opere de' più rinomati Capi-Scuola de' Liberi pensatori (di quelli cioè, che si danno il vanto di aver prodotta una crisi universale nelle menti di coloro, che seguono i loro dettati) allora m'avvidi a quale strano eccesso giugner possa la corruzione del cuore, e l'orgoglio dell'intelletto lasciato in balia di una fervida immaginazione. Io riporterò ciò, che ho fedelmente raccolto da tali Scrittori, tra' quali si presenta Spinoza il primo, il quale colla similitudine di una pietra in moto s'immagina di spiegare la libertà dell' Uomo, la quale non in altro può consistere, che nell' essere conscj degl' appetiti, che nascono in noi da cagioni sconosciute, nè maggior libertà secondo Lui gode un sano di mente, che un pazzo, od un ubbriaco. *Ma siccome*, dic' egli, *il pregiudizio di esser liberi è innato in tutti, così non è sì facile il liberarneli (a).* L' Hobbes poi vuole persuadere, che non v' ha maggior libertà nell' Uomo che negli altri animali, cioè nessuna (b). L' Elvezio sì nell'

(a) Lo Spinoza Ep. 62. così scrive. *Porro concipe jam, si placet lapidem, dum moveri pergit, cogitare, & scire se quantum potest conari, ut moveri pergat. Hic sane lapsus, quandoquidem sui tantummodo conatus est conscius, & minime indifferens, se libertinum esse & nulla alia de causa in motu perseverare credit, quam quia vult. Atque hec humana illa libertas est, quam omnes habere putant, & que in hoc solo consistit, quod homines sui appetitus sint consci, & causarum, quibus determinantur, ignari. Sic infans se hic libere appetere credit, puer autem iratus vindictam velle, & timidus fugam. Ebrius deinde credit, se ex libero mentis decreto ea loqui, que postea sobrius saciusse vellet. Sic delirus, garrulus, & hujus farinae plurimi, se ex libero mentis decreto agere, non autem impetu ferri credunt. Et quia hoc præjudicium omnibus innatum est, non ita facile eodem liberantur.*

(b) L' Hobbes De Homine Cap. 6. *Quando in humano animo appetitus, aversio, spes, metus circa rem eandem oriuntur alterna-*

nell' Opera *De l' Esprit*, come nell' altra postuma *De l' Homme* col suo principio della *Fisica sensibilità*, da cui come da causa efficiente ripete tutti i pensieri, ed operazioni dell' Uomo, viene a togliere all' anima ogni facoltà di poter agire in diversa guisa, da ciò che opera (a). E per tacere di altri come di un Bayle (b), d' un Collins (c), e dell' Autore dell' Opera intitolata *Code de la nature* par. 2. Udiamo come s' introduce su tal articolo l' Autore *Du Bon-Sens* al §. 80.

„ Per poco che si rifletta, saremo obbligati a rico-
 „ noscere, che l' Uomo è necessitato in tutte le sue
 „ azioni, e che il suo libero arbitrio è una chi-
 „ mera (d).

II. Chiamando noi per tanto ad esame i divisa-
 menti di tali Scrittori ci faremo in primo luogo a
 rintracciare le giuste idee, che corrispondano ai ter-
 mini di *necessità*, e di *libertà*, poste le quali stabi-
 lire-

*ternatim, veniuntque in animum faciendi, omittendique bonae ma-
 leque consequentiae successive; atrox interdum appetamus, inter-
 dum fugiamus, interdum speremus, interdum metuamus; tunc to-
 tum illud passionum aggregatum euenus durans dum res effecta sit
 vel rejecta, vocatur deliberatio. Alterna haec aversio, appetitus
 avertionis, & communis est homini cum animalibus ceteris. Nam
 deliberant etiam bestiae.*

(a) Helvetius nell' Opera *De l' Esprit* Tom. I. Discours
 I. Chap. 1. pag. 9. *Je dis, que la sensibilité physique & la
 mémoire, ou pour parler plus exactement que la sensibilité seule
 produit toutes nos idées.* Lo stesso Autore nel Cap. 4. dello stes-
 so Discorso si studia di far vedere, che l' idea, che tutti gli
 Uomini formano della libertà è un' idea impossibile. E nell'
 Opera postuma intitolata *l' Homme* Tom. 1. Sess. 2. Chap. 1. pag.
 97. *Dans l' Homme tout est sensation physique: peut-être n' aj-je
 pas assez développé cette vérité dans le livre de l' Esprit. Que
 dois-je donc me proposer? De démontrer rigoureusement ce que je
 n' ai peut-être fait qu' indiquer, & de prouver que toutes les ope-
 rations de l' esprit se réduisent à sentir.*

(b) Bayle Tom. III. *Operaum* part. 2. *Réponse aux Quest.*
 d' un Provin. part. 1. Chap. 13. & 140.

(c) Collins dans *Les Recherches sur la Liberté*.

(d) L' Autore *Du Bon Sens* §. 80. pag. 84. *Pour peu qu' on
 réfléchisse, on sera forcé de reconnoître que l' homme est nécessaire
 dans toutes ces actions, & que son libre arbitre est une chimère.*

liremo le Propofizioni, che fieno diametralmente oppofte agli efposti errori, onde colle prove fi confermi nell' Uomo quella facoltà, ch'è la forgente feconda delle più importanti confequenze sì in ogni genere di Legislazione, come in ogni colta Società di Uomini.

Per *Libertà* per tanto confiderata nell' Uomo mortale (a) intendo un' intrinfeca potenza, di cui è dotata l'anima, per cui può volere, o non volere una cofa, o fofpendere la fua determinazione. Si eftende altresì l' ifteffa idea di libertà alle azioni efteriori, qualora quefte fono effetti della volontà libera, e non fieno effe impedita da efrinfeche cagioni. Per *Volontario* poi s'intende comunemente ciò che procede da principio intrinfeco dell'anima, e con previa cognizione del fine, per cui così vuole. All'idea di *libertà* fi oppone la *neceffità* di volere e di agire; provenga poi quefta neceffità da principio intrinfeco, o da cagione efrinfeca. Poichè fe procede la neceffità da un principio intrinfeco s'intende per effa rapporto all'anima una intrinfeca determinazione di volontà ad una cofa,

(a) Qui da noi fi rifguarda la *Libertà* in quanto è propria foltanto dell' Uomo viatore. Poichè fappiamo effer Dottrina dei Padri e Dottori della Chiefa, che fotto altra nozione fi poffono dire liberi anche i Beati, e gli Angeli, in quanto fono giunti alla perfezione della Libertà, qual è appunto di non poter difcoftarfi da quell' abitual rettitudine e carità, di cui fono ftati da Dio immutabilmente dotati. Dietro ad una tal Dottrina infegnano altresì, che il poter abbandonare nello ftato di viatori quella rettitudine, nella quale fono ftati creati gli Angeli e l' Uomo, ed il poter fare il male, è un difetto della libertà; il quale per altro non reca maraviglia in una Creatura, la qual dovendo effer defertibile per indole di fua natura (come abbiamo altrove offervato) non può renderfi indefertibile per propria energia, ma folo per aggiunto dono da Dio in premio della perfeveranza nel bene, potendo in vita da quello allontanarfi. Mirabilmente e fottilmente tratta della furriferita perfezione di Libertà S. Anfelmo Arcivefcovo di Cantorbery, nel lungo Dialogo *De Libero Arbitrio* tra le Opere riftampate unitamente in Venezia nel 1744. da Giufeppe Corona Tom. I. pag. 174. e fequenti.

cosa, esclusa l'antecedente potenza di volere altrimenti; e perciò questa necessità non si oppone al volontario, ma bensì al libero, poichè il volontario nella sua nozione non include necessariamente la previa potenza all'opposto, come la include il libero. Così per illustrar la cosa con un, esempio, i Beati amano Dio in Cielo volontariamente; ma siccome non possono non amarlo, così lo amano anche necessariamente, e perciò non liberamente nel senso esposto, poichè manca a loro la facoltà di scegliere tra i due contraddittorj di amare, o di non amare, nel che propriamente consiste la libertà d'indifferenza, o sia di esercizio. Ma poichè per troppo deplorabile disavventura d'uopo ci è di trattare con chi a questi di si ride forse e d'Inferno e di Paradiso, e di premio e di pena dopo di questa vita, di altro esempio perciò ci ferviremo. Egli è certo che tutti gli Uomini amano la propria felicità, e perciò desiderano di essere felici, e l'amano e la desiderano volontariamente: ma poichè non possono non volerla e desiderarla, nè l'amano, nè la desiderano liberamente. E quindi è, che questo amore, e questo desiderio è assoluto e generale della propria felicità, tutto che volontario sia, non è già libero, ma necessario. Se poi la necessità provenga da sola cagione estrinseca, allora si chiama *coazione*, la quale ha luogo nelle sole azioni esteriori, ma non mai negli atti interiori della volontà; essendo che l'atto volontario non può essere insieme contro la volontà; e la coazione è sempre contro la volontà. Dalle quali cose potrà ognuno di leggieri rilevare, quanta confusione abbiano introdotto i Materialisti nell'uso di tali voci. In fatti pretendono alcuni di essi, che le azioni volontarie sieno soggette alle stesse Leggi di necessità, come le operazioni materiali in vigore di una catena continuata di cause necessarie, la quale dalla prima cagione di tutto ciò ch'esiste, si estenda sino alle individuali volizioni di ciascheduna intel-

intelligenza umana (a), e da ciò segue, che non vi sia più contingenza nell'univerſo, nè indifferenza, nè libertà. Altri poi pretendono, che ogni volizione ſia un effetto neceſſario proveniente da cauſe materiali, o dalle ragioni e motivi, o dal piacere, e dal dolore: alle quali cauſe tutte ſi attribuiſce la vera ragion di cauſa effettrice operante l'effetto neceſſariamente, ed in tal guiſa ſi toglie all' Uomo in ogni particolare evento la potenza di volere e di agire altrimenti da ciò che vuole, ed opera, che val lo ſteſſo, che togliere all' Uomo la libertà. In fatti il Sig. Hume nel momento medefimo, in cui ſi protesta di ammettere la libertà nell' Uomo, in quello ſteſſo gli toglie queſto prezioſo dono del Cielo. Riconoſce egli per tanto quella libertà, per cui l' Uomo può mandare ad effetto le determinazioni della volontà; ma nega poi, che la volontà ſia libera nelle ſue determinazioni. Coſì in fatti definiſce egli la libertà nel ſuo ottavo ſaggio Filoſofico Tom. I. pag. 239. „ Non ſi può intendere dun-
 „ que per libertà, ſe non che il potere di agire, o
 „ di non agire a norma delle determinazioni della vo-
 „ lontà, „ (b). Se queſte determinazioni poi della vo-
 „ lontà ſieno propriamente libere o neceſſarie ſecondo i
 „ principj di lui, giudichi ognuno dal conteſto, di cui
 „ ne porgerò qui un ſaggio. Alla pagina 209. dello ſteſ-
 „ ſo citato Opufcolo coſì leggiamo: „ Ogni Uomo con-
 „ viene, che le operazioni della materia ſono prodot-
 „ te da forze neceſſarie, e che gli effetti ſono deter-
 „ mina-

(a) Tra gli altri l' Autor del *Sistema della Natura* chiaramente difende queſta Catena, la qual ſecondo lui è preordinata, neceſſaria ed immutabile nella Natura, onde tutte le noſtre azioni ſono ſoggette alla fatalità; la neceſſità, che regola i moti del Mondo Fiſico, regola anche tutti quelli del Mondo Morale; e con ciò viene egli a ſoſtituire la fatalità alla libertà. Queſto è il preciso Eſtratto della pag. 203. e ſequenti del Tom. I. del *Sistema della Natura*.

(b) *On ne peut donc entendre par liberté, que le pouvoir à' agir, ou de n'agir pas conformément aux déterminations de la volonté.*

„ minati con tanta precisione dalla natura , ed ener-
 „ gia delle loro cause , che in ogni data circostanza
 „ non avrebbe potuto esistere altro effetto , che quel-
 „ lo , che s'è manifestato „ (a). E poco dopo:
 „ Tanto è vero , che questa uniformità universalmen-
 „ te riconosciuta nelle operazioni dei corpi si estende
 „ ancora ai motivi , e alle azioni degli Uomini „
 „ (b). Alla pagina poi 224. così conclude. „ E dun-
 „ que chiaro , che il legame dei motivi cogli atti
 „ della volontà non è meno regolare , nè meno uni-
 „ forme di quello delle altre cause naturali coi lo-
 „ ro effetti „ (c). Ma gli altri effetti naturali so-
 „ no stati da lui stesso stabiliti propriamente necessarj .
 „ Dunque di tal natura sono anche gli atti della volon-
 „ tà a norma de' suoi principj .

III. Dico per tanto , che l'azione , o l'essere di
 Agente suppone essenzialmente , e in buona Metafisi-
 ca la Potenza all'opposto , cioè la Potenza di non agi-
 re , o il poter sospendere un'azione. II. Che per agire
 con libertà non si richiede da noi come essenziale
 quella indifferenza per cui non si senta inclinata l'
 anima da ragioni , nè da passioni verso una cosa piut-
 tosto , che verso un'altra , come suppongono gli Av-
 versarj . III. Che le cose materiali , ed il piacere e il
 dolore , ed i motivi e le ragioni non agiscono nell'
 Uomo come causa efficiente delle determinazioni della
 volontà . IV. Che la libertà dell' Uomo , cioè il potere
 di scegliere uno de' due opposti , o di sospendere ogni deter-

(a) *Tout le Monde convient que les operations de la matiere
 sont produites par de forces necessaires , & que les effets y sont
 determinés avec tant de precision par la nature , & l'energie de
 leurs causes , que dans chaque circonstance donnée , il n'eut pu exi-
 ster d'autre effet que celui qui s'est manifesté .*

(b) *Tant il est vrai que cette uniformité , universellement re-
 connue dans les operations des corps , s'étend encore sur les motifs ,
 & sur les actions des hommes .*

(c) *Il est donc clair que la liaison des motifs avec les actes
 de la volonté n'est ni moins reguliere , ni moins uniforme , que
 celle des autres causes naturelles avec leurs effets .*

determinazione viene autorizzato dall'intimo senso, comprovato dai fatti, e da ogni genere di Legislazioni di tutti i tempi e luoghi.

IV. Ma prima di ogni altra cosa per procedere colla dovuta chiarezza gioverà rilevare ciò, ch'è passivo in noi da ciò, ch'è attivo, per togliere l'equivoco di cui si servono i Materialisti per diffondere tenebre nel più bel meriggio; essendo che essi bene spesso recano per prova della necessità di tutte le nostre azioni quegli esempj, che noi stessi accordiamo non provenire da libera elezione. All'esterne impressioni per tanto di oggetti esterni nei sensi noi siamo passivi. L'immagini pure, che si dipingono nella Fantasia senza comando della volontà, o che si risvegliano novellamente dall'Analogia che corre tra gli oggetti presenti e le immagini di altri oggetti veduti in passato; queste immagini, dico, sono estranee all'azione della mente, la quale non è che passiva in tali incontri. Parimenti il piacere, ed il dolore, qualor non sono ricercati e procurati dalla volontà, sono mere percezioni passive. L'intelletto altresì nel suo attuale esercizio è spesso fiate passivo all'evidenza delle cose, a una conosciuta verità, ad una intesa dimostrazione, ed a certi principj, i quali per la sua intrinseca verità e chiarezza tosto che sono all'intelletto proposti, non possono non essere da esso approvati, e adottati per veri, come farebbe: *Il tutto è maggiore di una sua parte: a cose eguali aggiunte parti uguali, ciò che risulta è pure uguale: le cose uguali ad una terza sono pure uguali tra di loro (a)*. Così in Morale: *E' cosa*
lode-

(a) S. Tommaso in Summ. Theolog. Prima Parte quæst. 82. art. 2. *Considerandum est, quod sicut intellectus naturaliter est ex necessitate inheret primis principiis, ita voluntas ultimo finis, ut jam dictum est (art. præc.). Sunt autem quedam intelligibilia, que non habent necessariam connexionem ad prima principia, sicut contingentes propositiones, ad quarum remotionem non sequitur remotio primorum principiorum: Et talibus non ex necessitate*

lodevole il far del bene a suoi simili . Il vender male a chi ci ha beneficati è cosa vituperevole . A queste, ed altre simili verità non può negare l'assenso l'intelletto, tosto che ne rilevi l'indole loro; mentre della cognizione di tali verità è indivisibile compagna la persuasione. Questa persuasione dell'intelletto è estorta dalla conosciuta evidenza di tali verità; e perciò l'intelletto è passivo in tali casi; altrimenti, se potesse l'intelletto conoscere l'intrinfeca verità di tai principj, e non essere insieme persuaso della loro verità, seguirebbe una manifesta contraddizione, che conoscerebbe insieme, e non conoscerebbe la stessa verità; poichè conoscere una verità per tale, e non essere persuaso che sia una verità, egli è lo stesso, che il conoscere, e non conoscere insieme la stessa verità, l'essere persuaso, e non esser persuaso della stessa verità; ciò ch'è un manifesto assurdo . Da queste premesse mi sembra, che restino dileguate le nebbie di quella insidiosa confusione di termini introdotta dal Sig. Collins nelle sue *Ricerche Filosofiche sulla libertà dell' Uomo*. Questo Scrittore confondendo ciò ch'è attivo in noi, con ciò ch'è passivo, dice alla pag. 314. Che se l' Uomo ,, avesse la libertà di agire, non fa-

Tomo II.

M

,, reb-

sitate assentit intellectus. Quaedam autem propositiones sunt necessariae, quae habent connexionem necessariam cum primis principiis, sicut conclusiones demonstrabiles, ad quarum remotiorem sequitur remotio primorum principiorum: & his intellectus ex necessitate assentit, cognita connexionem necessariam conclusionum ad principia per demonstrationis deductionem. Non autem ex necessitate assentit antequam hujusmodi necessitatem connexionis per demonstrationem cognoscat. Similiter etiam ex parte voluntatis. Sunt enim quaedam particularia bona, quae non habent necessariam connexionem ad beatitudinem, quia sine his potest aliquis esse beatus: & hujusmodi bonis voluntas non de necessitate inheret. Sunt autem quaedam habentia necessariam connexionem ad beatitudinem, quibus scilicet homo Deo inheret, in quo solo vera beatitudo consistit. Sed tamen antequam per certitudinem Divinae visionis necessitas hujusmodi connexionis demonstratur, voluntas non ex necessitate Deo inheret, nec his quae Dei sunt. Sed voluntas videntis Deum per essentiam de necessitate inheret Deo, sicut nunc ex necessitate volumus esse beati.

„ rebbe determinato necessariamente a dare il suo as-
 „ senso, se non che alla verità; non farebbe neces-
 „ sariamente determinato ne' suoi giudizj da ciò che
 „ gli sembra ragionevole; tutti i generi di Proposi-
 „ zioni gli farebbero indifferenti, per quanto fossero
 „ ragionevoli; potrebbe rigettare ciò, che gli sembra
 „ vero, e approvare ciò che gli sembra assurdo; fa-
 „ rebbe indifferente a ricevere la verità; potrebbe giu-
 „ dicare contro la sua ragione; e l'evidenza la più
 „ forte non potrebbe determinarlo necessariamente a
 „ ricevere la verità (a). „ Queste conseguenze non
 possono risultare dalla libertà di agire. Poichè questa
 suppone nella sua nozione un principio *Se morvente* per
 sua propria virtù ed energia, il qual rimane intera-
 mente nell' Uomo verso quegli stessi oggetti, intorno
 a' quali il suo intelletto viene necessariamente attratto
 all'assenso, alla persuasione o dall'evidenza della co-
 sa, o dalla cognizione della verità. Tanto egli è ve-
 ro, che l'esser convinto, persuaso necessariamente l'
 intelletto dalla chiarezza delle prove, o l'approvarsi
 e addottarsi dall'intelletto l'evidenza della verità non
 nuoce alla libertà di agire dell' Uomo, la qual consi-
 ste nella Fisica Potenza d'incominciare un'azione, o
 di sospenderla; consiste in una intrinseca energia di
 poter comandare anche alle altre facoltà dell'anima,
 e di applicare il loro esercizio, cioè l'attual riflessione,
 li confronti, i raziocinj, i giudizj a norma delle
 determinazioni della volontà. Ma qualora l'intel-
 letto esercitando le sue operazioni colla riflessione, o
 col

(a) *Recherches Philosophiques sur la Libertè de l'Homme*
 pag. 314. e seg. *Si l'Homme avoit la libertè d'agir, il ne se-
 roit pas determinè necessairement à ne donner son consentement qu'
 à la verité; il ne seroit pas necessairement determinè dans ses ju-
 gemens par ce qui lui paroît raisonnable; toutes sortes de Propo-
 sitions lui seroient indifferentes, quelque raisonnables qu'elles fus-
 sent; il pourroit rejeter ce qui lui paroît vrai, & approuver ce
 qui lui paroît absurde, il auroit de l'indifference à recevoir la ve-
 ritè; il pourroit juger contre sa Raison; & l'evidence la plus for-
 te, ne pourroit pas le determiner necessairement à recevoir la verité.*

col raziocinio giugne a vedere una dimostrazione, a scoprire l'evidenza di una verità, non può non essere persuaso, nè può non assentirvi, poichè altrimenti se formare si potesse l'Ipotesi, che l'intelletto conoscesse l'evidenza di una verità, o di una dimostrazione di Euclide, e insieme potesse non rimanere persuaso, seguirebbe, ch'egli farebbe insieme persuaso dell'evidenza di una verità, poichè come tale la riconosce, e non farebbe insieme persuaso dell'evidenza della stessa verità secondo la data Ipotesi, ciò che ripugna manifestamente. Nulla ostante per altro di questo essere passivo dell'intelletto rapporto all'evidenza ed alla verità, la volontà può dissentirvi, e vi dissente spesse volte di fatto colle sue operazioni a quelle verità pratiche specialmente che si riferiscono ai costumi; il che viene espresso felicemente da quell'antico detto: *Video meliora proboque, deteriora sequor*. Si conosce dall'intelletto ciò ch'è migliore, e da esso si approva, ma la volontà spesso seguendo le prave inclinazioni del cuore si appiglia al peggio. Non è dunque vero, che la volontà segua necessariamente l'ultima approvazione dell'intelletto, come pretende lo stesso Collins nell'Opera citata dalla pag. 275. sino alla pag. 294. Intorno alla qual cosa è da rifletterci per ora, che se corrispondesse sempre la determinazione della volontà ai dettati dell'intelletto, farebbe dall'Uomo esclusa quell'interna pugna, per cui si sente in parte inclinato alle richieste della ragione, e in parte alle contrarie richieste del cuore; farebbero bandite quelle grida interiori, e quella ripugnanza, che si sente nel seguire i pravi affetti del cuore, e che manifestano l'abbandono, che fa la volontà dei dettati, e della persuasione del suo intelletto. Ma già di ciò in altro luogo, cioè verso il fine della Proposizione terza.

Rivolgendo noi ora il pensiero alle quattro proposte, ci facciamo tosto a versare sulla prima, la qual è concepita in tal guisa.

C A P O II.

Proposizioni dirette alla difesa della Libertà.

- I. *Proposizione. L'azione o il potere della volontà di agire suppone essenzialmente, e in buona Metafisica la Potenza all'opposto, cioè la Potenza di non agire, o di sospendere l'azione.*
- II. *Proposizione. Per agire con libertà non si richiede da noi com'essenziale quella indifferenza, per cui non si senta inclinata l'Anima da motivi, nè da ragioni, nè da passioni verso una parte piuttosto che verso l'altra, ma è necessaria quella sola indifferenza, per cui l'anima ritiene l'antecedente potenza di agire o di non agire, di scegliere una cosa piuttosto che la sua opposta, o di sospendere ogni determinazione.*
- III. *Proposizione. Le cose materiali, il piacere o il dolore, i motivi o le ragioni, e le ultime percezioni dell'Intelletto non agiscono nell'Uomo come causa efficiente delle determinazioni della volontà.*
- IV. *Proposizione. La Libertà dell'Uomo cioè il potere di scegliere uno dei due opposti, o di sospendere ogni determinazione viene autorizzato dall'intimo senso, e comprovato dai fatti, e da ogni genere di Legislazione.*

PROPOSIZIONE PRIMA.

L'azione, e il potere della volontà di agire suppone essenzialmente, e in buona Metafisica la Potenza all'opposto, cioè la Potenza di non agire, o di sospendere l'azione.

NOi si siamo determinati a stabilire questa Proposizione in relazione all'espressioni usate da molti Materialisti su tal proposito, i quali non si arrosfiscono

fiſcono di chiamare l' Uomo un *Agente neceſſario*, e *azioni neceſſarie* quelle della volontà, come ſi eſprimono i Signori Collins (a), Hume (b), ed altri. Ma queſti Signori, i quali accusano sì facilmente gli altri nelle medefime citate Opere di mancanza di preciſione, e di proprietà di termini, vorrei ch'egliſto ſteſſi poſeſſero in pratica i precetti, che con tuono Filoſofico agli altri impoſgono, ſpecialmente quando ſi tratta dello ſtato della queſtione. Ma quanto poi ſieno eſſi fedeli nell' eſeguire ciò che agli altri preſcrivono, lo rileverà facilmente il Lettore dalle ſeguenti riſſeſſioni ſulle voci medefime, con cui combattono la verità, che ſoſteniamo. A parlar dunque propriamente e ſecondo la comune preciſione Filoſofica da loro ſteſſi richieſta, dico, che *Agente neceſſario*, ed *azione neceſſaria*, ſono termini che ſi eſcludono ſcambievolmente; poichè quello, che agiſce *neceſſariamente*, non è un Agente di fatto, ma è il ſoggetto ſu di cui verſa l'azione, e perciò è un puro paziente: egli non ſi muove per propria energia, ma è moſſo da cauſa efficiente, ed irreſiſtibile, e perciò ſoffre ſoltanto in ſe medefimo l'azione dell' Agente, il quale è la cauſa totale di un tal moto. Ma l' eſſere *Agente* importa l' avere in ſe il potere d' incominciare l' azione, e la potenza d' incominciare un' azione rac-

M 3 chiude

(a) Nell' Opera che porta il titolo *Recherches Philoſophiques ſur la Liberté de l' Homme*, ricerca l' Autore ſi l' Homme eſt un *Agent libre, ou Neceſſaire*? Egli ſoſtiene, ch' è un Agente neceſſario.

(b) L' ottavo *Effai ſur la Liberté, & la Neceſſité* del Sig. Hume è diretto a ſoſtenere l' accennata dottrina. Tra le altre coſe così conclude alla pag. 232. *Etant donc une fois bien convaincus que toutes nos connoiſſances en fait de Cauſalité, de quelque genre qu' elle ſoit, ſe reduiſent à la conſonction conſtante, & à l' inducition qui ſ' y fonde, & voyant ces deux circonſtances univerſellement reconnues dans les actes volontaires, il ne nous en coûtera plus tant d' admettre une même neceſſité commune à toutes les cauſes. Ce raiſonnement qui rend les determinations de la volonté neceſſaires, paroitra oppoſé aux ſyſtemes de pluſieurs Philoſophes.*

chiude nella sua nozione essenzialmente la potenza ancor di non agire; poichè se non la includeffe, l'azione farebbe allora indeclinabile, ed irresistibile, e perciò dal supposto Agente non potrebbe essere impedita in alcun modo. Ma tosto che ad un Agente manca la Potenza di resistere ad un'azione, ch'è per sperimentare in se stesso, egli non è certamente l'Autore di quell'azione, ma da altronde in lui deriva. Dunque l'essere di Agente include nella sua nozione essenzialmente la Potenza all'opposto, cioè la Potenza antecedente di non agire, o di sospendere l'azione.

Ma allorchè riportiamo questa nozione di Agente a cose necessarie, le quali procedono come effetti da cause antecedenti indeclinabilmente, come vogliono gli accennati Autori, allora o resta distrutta l'azione, e la nozione di Agente; o se queste perseverano, non è più lecito di applicare ad esse il termine di necessità. Questo è un Corollario, che inevitabilmente discende dalle dottrine precedenti. Dunque allorchè gli Avversarij accoppiano i termini di *Agente necessario*, o di *azione necessaria* nel combattere la libertà dell'Uomo, essi uniscono termini, e nozioni incompatibili di lor natura, e che si distruggono l'un l'altro; in una parola cadono in manifesta contraddizione.

PROPOSIZIONE SECONDA.

Per agire con libertà non si richiede da noi com' essenziale quella indifferenza, per cui non si senta inclinata l'anima da motivi, nè da ragioni, nè da passioni verso una parte, piuttosto che verso l'altra; ma è necessaria quella sola indifferenza, per cui l'anima ritiene l'antecedente potenza di agire o non agire, di scegliere una cosa, piuttosto che la sua opposta, o di sospendere ogni determinazione.

NON viene già da noi riguardato l'Uomo, come una macchina insensibile all'esterne imprefioni, e indolente ai motivi, e spoglio di Passioni. La Libertà, che da noi si difende, è in Natura, nè si spoglia da noi la Natura de' suoi diritti per innalzare la Libertà. Anzi rintracciandosi da noi il vero sinceramente, avremo sempre in riflesso, che non rimanga violato diritto alcuno dell'Uomo. Ma qual modo sincero di procedere è quello de' nostri Avversarj, il quale ci obbliga a trattenerci sull'esposta Proposizione? Dice il Collins nella citata Opera. Ci si rappresenta la Libertà, come una facoltà arbitraria, che sceglie senza alcun riguardo alle qualità degli oggetti. Dalla pag. poi 314. fino alla pag. 330. si suppone l'Uomo in una perfetta Apazia, o vogliam dire insensibilità qualora sia libero; e precisamente alla pag. 324. „ Se l'Uomo non è un Agente necessario, il piacere e il dolore non lo toccano punto; egli è nell' „ indifferenza in riguardo a questi, e in riguardo alla „ virtù ed al vizio. „ Si pretende inoltre, che sarebbe inutile rappresentare ragioni agli Uomini, se fossero liberi. Quasi che per difendere la libertà supponiamo gli Uomini senza ragione, e senza passioni, e che non vi sia mezzo alcuno tra la necessità e l'Apazia. Diciamo per tanto, che l'Uomo essendo ragione-

vole per natura, i motivi e le ragioni, che persuadono l'intelletto non possono da lui non vederfi ed intenderfi, qualor si presentano alla sua mente. Questi motivi, e queste ragioni siccome uniformi al più nobile carattere, di cui è dotato l'Uomo per natura, qual è di esser ragionevole, non possono non inclinare l'anima verso il vero, il buono, il giusto, e l'onesto. Ma questa inclinazione non è poi tale, che tolga alla volontà dell'Uomo il diritto di agire, come proveremo nella seguente proposizione. Ora quante più volte la volontà si determina a norma di queste nobili inclinazioni, tanto più dimostra colle operazioni il suo essere ragionevole. Ma il fatto è, che non sempre la volontà segue gl'incorrotti eccitamenti dell'intelletto, o il dettame di una retta ragione; e questo avviene, quando i movimenti del cuore non si accordano colle proposte dell'intelletto; e quante volte la volontà segue i movimenti del cuore contro la retta ragione additata dall'intelletto, tante volte è una prova, che la volontà può dissentire alla retta ragione; poichè secondo il comune assioma adottato anche dal Bayle, *ab actu ad potentiam valet consequentia*.

Ma non solo nel nostro sistema si sente inclinata l'anima da ragioni, e da motivi, quando si determina la volontà verso ciò, ch'è conforme alla retta ragione; ma si può dire in qualche senso, ch'essa opera per ragioni, e per motivi anche allora quando essa segue le prave inclinazioni del cuore. Poichè allora la temporale utilità, o il diletto verso il sensibile, da cui il cuore si sente tratto ed inclinato, tiene luogo di motivi, di apprese ragioni rapporto alla determinazione della volontà. In questo senso si difende la libertà dell'Uomo da tutti i saggi Apologisti.

PROPOSIZIONE TERZA.

Le cose materiali, il piacere, o il dolore, i motivi e le ragioni, e l'ultime Percezioni dell'intelletto non agiscono nell'Uomo come causa efficiente delle determinazioni della volontà.

PER togliere gli equivoci introdotti dagli Avversarij nella trattazione di una tal materia abbiamo stabilite le precedenti Proposizioni, le quali possono tener luogo di premesse inservienti alla chiarezza ed alla precisione dell' idee su d' un argomento, il qual esige di proprio diritto un' illustrazione atta a sgombrare le tenebre di una Filosofica e sottile illusione. Tale io la chiamo negli scritti del Sig. Hume, e forse anche in quelli del Sig. Collins, ma non già nell' Autor dell' Opera *du Bon-Sens*, nel quale si scorge una voluta cecità.

Il Sig. Hume dalla pag. 209. fino al fine del suo ottavo Saggio si propone di provare, che l' idee stesse di necessità, e di vera ragion di causa, dalle quali si ripetono le Opere della Natura, si estendono altresì agli atti della volontà, ed alle operazioni dell' intelletto (a). Le stesse anomalie, egli dice, degli
atti

(a) Monfig. Hume *Essai VIII. pag. 211. Les idées de Nécessité, & de cause derivent uniquement de cette uniformité observable dans les oeuvres de la Nature; d' où résulte l' union constante des objets similaires* (cioè quell' union necessaria di cause ed effetti esposta già dall' Autor medesimo a pag. 209. per la quale gli effetti sono determinati con tanta precisione dalla natura, ed energia delle loro cause, che in ciascheduna assegnabile circostanza non avrebbe potuto esistere altro effetto, che quello, che si è manifestato) *& l' habitude où nous sommes d' inférer l' existence des uns de l' existence des autres. C' est donc sur ces deux circonstances que se fonde toute la Nécessité, que nous attribuons à la matière: & sans elles nous n' en aurions pas la moindre notion.* Si propone per tanto di provare (continuando il medesimo discorso) che *personne n' a jamais douté, que ces deux circonstances n' aient lieu dans les actes de la volonté, & dans les opérations de l' entendement.*

atti della volontà non sono meno uniformi, nè meno connesse colle loro cause (benchè forse a noi sconosciute) di quello sieno le altre cause naturali coi loro effetti (a). Dalle prove, che ne adduce si rileva l' abbaglio d' intelletto, da cui si è lasciato affascinare. I principj poi del Sig. Collins sono, che l' Uomo è un *Agente necessario: che le azioni sono determinate da cause antecedenti: che in ciascheduna particolar azione l' Uomo è invincibilmente determinato da circostanze, in cui si trova, e da cause che lo muovono a fare precisamente ciò che fa, ed a non poter fare altrimenti; che la prima azione necessaria è la percezione, la quale è il fondamento e la causa di tutte l' altre azioni intelligenti dell' Uomo; che il dolore ed il piacere sono le cause, che determinano la volontà dell' Uomo (b).* Queste ultime cause sono le medesime assegnate dal Sig. Elvezio. L' Autor poi del *Buon-Senso* in conseguenza dell' erroneo ed ardito modo di opinare in riguardo alla libertà dell' Uomo, da lui riguardata come una chimera, stabilisce che *le nostre azioni sono conseguenze necessarie delle nostre volontà, e de' nostri desiderj, i quali non sono mai in nostro potere; che gli Esseri tutti di questa Macchina Mondiale hanno un tal legame tra loro, ch' è impossibile che agir possano in diversa guisa, finchè sono mossi dalle medesime cause, le quali operano sempre necessariamente, e determinano irresistibilmente la volontà in tutti i casi (c).* Sicchè convengono tutti e tre nel riconoscer gli atti della volontà, come effetti necessarj di vere cause efficienti.

Ora io dico, che nè le cose materiali, nè i motivi, o le ragioni, nè il piacere, o il dolore, nè l' ultime percezioni sono la causa immediata, efficiente,
o ne-

(a) Pag. 220. e seguenti nel citato *Essai VIII.*

(b) *Recherches Philosophiques sur la Liberté de l' homme* dalla pag. 275. sino alla pag. 294.

(c) L' *Autor du Bon-Sens* dalla pag. 84. sino alla pag. 94.

o necessaria delle azioni della volontà. Esaminiamo ad una ad una le accennate cagioni, per rilevare se sia conforme alla ragione il ripeterfi da alcuna di esse come da causa efficiente le azioni della volontà.

Chiamando per tanto ad esame le cause materiali in primo luogo prodotte, ricerchiamo, se da esse derivino necessariamente le azioni della volontà, come vogliono alcuni de' nostri Avversarj. E' qui opportuno il rammentarsi ciò che abbiám provato nella prima Proposizione, cioè che l'azione, o l'essere di Agente racchiude essenzialmente nella sua nozione e la Potenza d' incominciare un' azione, e la Potenza insieme di non agire, o di sospendere un' azione. Eppure se le cause materiali operano gli atti della volontà è innegabile, che a tali cause dee convenire la nozione di Agenti. Ma ripugna, che alle cose materiali convenga la nozione di Agenti. Dunque ripugnerà altresì, che alle cose materiali possa convenir la vera ragione di causa efficiente degli Atti della volontà. La minor proposizione è manifesta da tutto ciò, che abbiám detto nel primo e secondo Capo di questo Libro per escludere le cose materiali dalla ragione di cause efficienti delle operazioni tutte dell' Anima. Forse la materia, la qual è di sua natura inerte, e che viene eccitata al moto, o da cieche impulsioni, o dagli Agenti dotati di vita e sentimento potrà ritenere in se l' intrinseca energia o d' incominciare un' azione, o di sospendersela a piacere? Questa Potenza ai due opposti è ripugnante all' indole, e alle proprietà universali della materia già esposte, per cui viene determinata da cause impellenti al tale determinato moto in ogni particolar evento, e non altrimenti. In fatti ogni essere qualor non cangi natura, e non esca dalla propria sfera, non può giammai produrre un effetto, il qual non si contenga in qualche modo nella sua causa per quel noto principio: *Nemo dat, quod non habet*: molto più avrà luogo questo principio, se si tratti d' un

d' un effetto di gran lunga superiore alla sua causa ; come farebbe l' azione del volere prodotta da un Fonte privo essenzialmente di forza attiva. Questo sì farebbe più sorprendente, inintelligibile, e ripugnante di quello sia che un Uomo naturalmente vegga senz' occhi, o parli senza lingua. Io non mi estendo su tal Articolo, mentre la maggior parte delle prove prodotte specialmente nel Capo terzo della Prima Parte hanno pure qui luogo opportunamente.

Passiamo perciò all' esame della seconda causa prodotta dagli Avversarj, cioè dei motivi, e delle ragioni, a cui si possono accoppiare anche i motivi del piacere, o del dolore. Noi abbiamo già premesso nella seconda Proposizione, che farebbe ingiusto il porre in non cale il più pregevole dono naturale, di cui vada dotato l' Uomo, qual è quello di ragionevole, per sostenere i diritti della Libertà. Noi abbiamo anzi osservato, che qualora l' Uomo sceglie la ragione per sua guida, egli seguirà sempre ciò ch' alla ragione stessa è più consentaneo. Ma siccome il puro e nobile diletto, che trae l' anima dal limpido fonte della ragione, non è il solo, che la ecciti ad agire, ma è spesso combattuta da un opposto diletto d' inferior tempra, proveniente cioè dalle lusinghiere attrattive dei sensi; così l' anima si ritrova spesso fluttuante tra i dettami della ragione, e le irragionevoli richieste dei sensi. Dopo lungo contrasto supponiamo, che prevalga uno dei due partiti, e supponiamo altresì, che l' anima sempre segua quel partito, ch' è il più preponderante di vere, o apprese ragioni, o motivi. Io dico, che anche in questa sentenza le ragioni, o i motivi prevalenti non sono la causa efficiente, e necessaria dell' azione della volontà. Poichè per esser tale si dee dimostrare dagli Avversarj una connessione, un legame Fisico, e necessario tra le maggiori ragioni, o il maggior diletto e l' azione della volontà, al che non giugneranno giammai colle pro-

ve.

ve. In fatti le ragioni, i motivi, gli argomenti, che altro sono se non che idee astratte? Ma come mai un'idea astratta può produrre un moto Fisico, od essere causa efficiente e necessaria di un'azione? Ancorchè si moltiplichino l'idee astratte allo infinito, non produrranno giammai una sostanza; e non vi vuol meno di una sostanza per essere la causa efficiente d'un moto Fisico, o di un'azione nell'Uomo. Vi è tanta distanza tra le ragioni, i motivi, e gli argomenti che si presentano all'intelletto, e tra le potenze di muoversi, o sia l'azione effettiva di volere, quanta vi è dal vedere una strada, e dal potere di muoversi, e di camminare per essa. L'intelletto non può non vedere le ragioni, gli argomenti, e le prove qualor si presentano all'intelletto; ma il potere di muoversi, o di agire non vi è compreso; egli è una cosa del tutto separata; e vi corre tanto divario, quanto passa dall'essere passivo all'essere attivo. Passivo è l'intelletto nel vedere le ragioni; ma la volontà nel determinarsi opera per un principio attivo, per cui essa incomincia l'azione del volere; nè vi è proporzione alcuna tra quest'azione, e l'essere passivo dell'intelletto in tali circostanze.

Il piacere pure e il dolore in quanto sono sensazioni passive in noi, come mai possono operare come causa effettrice un'azione, quale viene chiamata dagli stessi Avversarj l'atto del volere, e quale per intimo sentimento siamo conscj noi di produrre? La grata sensazione, a cagion di esempio, che uno sperimenti nel vedere altri a camminare, potrà mai produrre la potenza, o l'azione di camminare in chi è privo di mani e di piedi? Le sensazioni passive grate, o moleste che nascono in noi, sono sprovvedute di azione, e di potenza di volere. Come dunque la possono produrre come causa efficiente nella volontà? Eppure secondo i principj del Sig. Hume il piacere, ed il dolore, e le morali circostanze agiscono nell'Uomo

come causa efficiente delle determinazioni della volontà. Nè giova già, ch'egli usi i termini di Morale necessità rapporto agli atti della volontà. Poichè è da rifletterfi che nella sostanza, e nella spiegazione egli la fa convenire colla Necessità Fisica, poichè tanto gli effetti naturali provenienti da necessità Fisica, quanto gli atti della volontà procedenti da morale necessità vengono da lui considerati come veri effetti provenienti da cause efficienti, o di temperamento, o di educazione ec., e perciò queste azioni di volontà sono allo stesso modo indeclinabili, come ogni altro effetto naturale nel di Lui sistema; e perciò la distinzione da Lui usata ha luogo per distinguere soltanto la varietà delle cause, da cui dipendono sì fatte volizioni, ma non connota nelle cause assegnate il modo di agire diverso da qualsivoglia altra causa efficiente.

Che se si usano da alcuni i termini di *Necessità Morale* per significare soltanto la certezza dell'evento sul fondamento della maggior persuasione dell'intelletto verso un oggetto piuttosto, che verso l'altro, o sul fondamento della prevalente dilettazione, su cui si può contare, e dedurre delle giustissime conseguenze, allora il termine di *necessità* è preso in un senso assai diverso, e dir potrebbeasi *traslato*. Nè ciò pregiudica in alcun modo all'indole e natura della libertà umana, mentre a parlar propriamente e con precisione Filosofica questa non è vera necessità, (la qual esclude dalle azioni volontarie dell'Uomo tutta la ragion di causa efficiente, e tutta l'energia di poter agire altrimenti) ma è così detta impropriamente, poichè lascia all'Uomo la Potenza Fisica d'incominciar l'azione, e perciò anche di sospenderla. Le stesse Operazioni Divine *ab extra* cioè che si riferiscono al mondo Fisico, e Morale tanti sono argomenti, che provano a chi le contempla nella sua origine, e la libertà Fisica nel Divino Agente, e insieme la certez-

tezza, anzi l'infalibilità di tutto ciò, ch'egli ha decretato di operare rapporto alle creature. Imperciocchè trattenendosi anche sulla sola Opera della creazione, siccome l'Ente perfettissimo è sufficientissimo a se stesso, nè abbisogna delle Creature per la sua compita felicità, (poichè da se solo non è stato meno perfetto, nè meno felice da tutta l'Eternità prima della Creazione) così s'intende, ch'egli non potea esser mosso da alcuna estrinseca cagione efficiente, che lo determinasse a dare esistenza a cose possibili. Ma tosto ch'egli ha determinato *ab aeterno* di creare il mondo, sul fondamento dell'immutabilità dei suoi Decreti si può dire, ch'era infallibile l'esistenza del mondo. Ma forse perciò mancava egli della Potenza Fisica di non crearlo, anche nel momento stesso, in cui l'ha creato? Nessun retto Filosofo potrà a lui negare l'intrinseca, e inalienabile Potenza all'opposto. Di più: la Divina prescienza conosce in ogni particolar evento, a che l'umana volontà si determinerà; e siccome la Divina prescienza è infallibile, così accaderà certamente ciò, ch'egli ha previsto. Ma siccome quegli atti volontarj di ordine naturale, nei quali ha luogo la sola prescienza, sono previsti secondo l'indole, e natura delle cause libere, le quali non vengono in alcun modo alterate dalla Divina Prescienza, così può anche esser l'evento infallibile, e libera la potenza, che agisce.

Tutto ciò è diretto a provare soltanto, che la certezza dell'evento quantunque anche infallibile rapporto a Dio, nè dee confonderfi colla causa efficiente dell'evento medesimo, nè colla Fisica Potenza di agire. Così riportando ora la nozione traslata della *necessità morale* agli atti umani, si possono alcuni di questi prevedere certamente, e senza nessun probabile dubbio in contrario, sul fondamento dei motivi prevalenti, e della maggior dilettazione, senza tema che resti scemata la Fisica Potenza di volere una cosa, o l'

al-

altra, di agire in un modo, piuttosto che in altro. E a dir vero chi dubiterà, ch'essendo proposta una carica onorevole ad un Uomo di Corte con lucro conveniente, non sia egli per accettarla? Prevale in lui la massima di accrescere onori alla famiglia, il progetto adula di troppo il suo amor proprio. Dunque proposto che gli sia un tal posto onorevole e lucroso, egli lo accetterà certamente. Dunque perciò gli mancava la Fisica Potenza di rifiutare un tal onore? Niun Uomo di senno avvanzerà giammai una tal proposizione. Infiniti sono gli esempj, che produr si potrebbero in conferma della nostra proposizione.

Dalle cose dette fin ora si deduce altresì, quanto male a proposito inferiscano i nostri Avversarj, che tra l'ultima Percezione dell'intelletto, e l'atto di volere corre quella medesima connessione, che passa tra una causa Fisica, e il suo effetto. Ancorchè sempre di concerto andasse l'ultima Percezione dell'intelletto colla determinazione della volontà, non segue da ciò, che correr vi debba una necessaria, e indeclinabile connessione, quale vi passa tra una causa Fisica, e il suo effetto. Troppe sono le cose certe future, le quali non dipendono da questa necessaria connessione, come abbiamo testè osservato. L'ultima Percezione può essere bensì un'occasione per cui si determini la volontà, ma la Percezione non può mai operare come causa efficiente l'atto del volere. Imperciocchè il volere o è un'azione, o è una cosa passiva. Se è un'azione, dee esser prodotta da un Agente infallibilmente. Ma la Percezione ultima per universal giudizio di ogni Uomo ragionevole non è un Agente. Dunque la Percezione non può produr l'azione del volere. Che se anche si supponga dagli Avversarj il volere, come un effetto passivo, dunque vi ha da esser un Agente, che la produca. Poichè la Passione è un termine relativo, il qual suppone un Essere, che abbia tutta l'energia di causa per produrre

re il supposto effetto . Ma la Percezione , come abbiamo notato non è un Agente . Dunque ancorchè si considerino le volizioni , come passive non possono mai essere prodotte dalla Percezione .

PROPOSIZIONE QUARTA.

La libertà dell' Uomo , cioè il potere di scegliere uno dei due opposti , o di sospendere ogni determinazione viene autorizzato dall' intimo senso , e comprovato dai fatti , e da ogni genere di Legislazione .

UNA più vigorosa prova in favor della libertà per mio avviso non credo rinvenirsi , ed atta insieme a sgombrare dalle menti degli Uomini la pernicioso idea di una fatale comune necessità , quanto se si provi a dovere , che l' Uomo , quando vuole , può fare uso di sua libertà nelle cose per lui indifferenti , e in quegl' incontri particolarmente , nei quali per la mancanza di ragioni , di motivi , e di moti di Passioni , nel determinarsi non si sente inclinato più ad una cosa che all' altra , e in que' casi altresì , nei quali si sente mosso da uguali motivi verso i due opposti .

Egli è vero , che questi casi di un perfetto equilibrio vengono giudicati impossibili dal Sig. Leibnizio (a) ; e se si fingessero possibili , a norma dei di Lui sistema l' Uomo rimaner dovrebbe nell' inazione , a guisa di quell' asino da lui riferito , il quale sentendo

Tom. II.

N

ugual

(a) Leibnit. Theodic. Tom. II. P. I. §. 49. pag. 649. edit. Francf. & Lipsiæ : *Ob eandem rationem sane verum erit, etiam in homine casum perfecti æquilibrii inter duas partes esse impossibile, & Angelum, vel saltem Deum, semper posse rationem reddere, cur homo potius hoc, quam illud elegerit assignando causam aliquam sive rationem inclinantem, que revera cum ad hoc amplectendum permovet; licet hæc ratio sæpe sit valde composita, & nobis ipsis incomprehensibilis, eo quod nexus causarum, sibi mutuo copulatarum, longissime procedat.*

ugual propensione verso due Prati si morrebbe di fame, qualora gli mancasse un motivo prevalente, che lo determinasse (a).

Ma è da rifletterfi in primo luogo, che questa impossibilità da lui difesa è una conseguenza necessaria di quella connessione di cause da Lui sostenuta in tutti i Mondiali eventi, benchè liberi, ed accennati da lui stesso nel primo testo da noi prodotto nella nota a piè di pagina.

In secondo luogo è da notarsi, che questa impossibilità dal Sig. Leibnizio supposta occupa uno spazio di quella illimitata estensione, ch'egli dà al favorito principio della *Ragion sufficiente*, rapporto al quale egli esclude ogni eccezione (b). Veramente dell'illimitata estensione di un tal principio rintracciando le prove nella Teodicea ci è accaduto ciò, che avvenne al Sig. Clarke, cioè di ritrovar appoggiato tutto ciò, che dice su tal proposito, alla supposizione, che sia vero in tutta la sua estensione, e in tutti i casi l'addotto principio, ciò ch'appunto era in questione tra loro; e benchè il Sig. Clarke per persuadersi ne abbia chieste le prove per lettera, non per questo le ha ricevute, come si rileva da una Raccolta di Lettere (c), e dall'Autore delle Note al-

(a) *Hinc etiam fit, ut casus de asino Buridani inter duo praeae equaliter ad utrumque propendentis fictio sit, quae locum habere nequit in universo in ordine naturae, licet Bælius aliter sentiat. Verum quidem est, si casus iste possibilis foret, dicendum esse, asinum moriturum fame.*

(b) Leibniz. Theod. Tom. II. pag. 642. *Vis principii rationis determinantis (seu sufficientis) est nihil unquam evenire, cujus non existat aliqua causa, vel saltem ratio aliqua determinans, hoc est aliquid, quod inservire possit ad reddendam a priori rationem, cur haec res potius existat, quam non existat, & cur hoc modo potius, quam alio quolibet. Magnum hoc principium locum habet in omnibus eventibus, nec unquam exemplum in contrarium adferretur . . . neque exceptionem ullam patitur hoc principium.*

(c) *Recueil de diverses Pièces par Mons. Leibniz, Clarke, Newton.*

alla Teodicea (a). Non è perciò, che vogliamo contendergli il merito d'aver introdotto un utile principio, e insieme di una grande estensione. Io ne riconosco la verità, e ne confesso i vantaggi, che da esso ne possono ridondare a maggior incremento delle scienze; ed io stesso mi sono studiato di farne un utile uso dimostrando l'esistenza di Dio. Intanto gli effetti tutti di ordine naturale indipendenti da cause libere, risultano da questo principio, come da sua vera cagione. Nemmeno gli moviamo lite qualora insegna, che la volontà umana eccitata da motivi si determina per quella parte, verso cui si sente più inclinata da ragioni, o da motivi prevalenti, o da una maggior dilettazone (purchè a questi non si applichi mai la vera ragion di causa) confessando egli stesso (b) apertamente, che per salvar la libertà, basta che la ragion prevalente inclini soltanto, e non necessiti la volontà (c). Io tanto più volentieri aderisco ad una tal sentenza concepita in questi termini, quanto che oltre di riconoscerla conforme alla ragione, ed all'esperienza, la rilevo chiaramente insegnata dai Dottori delle più rispettabili Scuole, quali sono S. Agostino, e S. Tommaso (d). Quello per tanto,

N 2

in

(a) Teodic. Tom. II. luogo citato pag. 622.

(b) Leibnit. Theod. Tom. II. pag. 645. *Neque existimandum est futura contingentia libera ab hac generali rerum nature regula exempta esse. Præsto semper est aliqua ratio prevalens, quæ voluntatem ad eligendum permovet, cujus libertati salvanda sufficit, quod ratio ista inclinet, non necessitet.*

(c) Come poi si componga questo testo del Leibnizio con quel primo prodotto nella nota, e tolto dalla stessa Teodicea di Leibnizio alla pag. 649. cioè come possa restar esclusa la necessità da quella perpetua connessione di cause, da Lui stesso stabilita, lascio a' Leibniziani il pensiero.

(d) S. Agostino per provar, che l'uomo è tratto dal diletto ad operare nel Trattato 26. in S. Giovanni num. 5. e in altri luoghi fa uso di quel antico detto. *Trahit sua quemque voluptas*: e produce il testo dei Cantici 12. *Trahe me post te: curremus in odorem unguentorum tuorum*; e al num. 7. del-

in cui mi sembra non poter convenire col Sig. Leibnizio, è relativo alle eccezioni, le quali vengono da lui assolutamente escluse; e perciò afferma, che sempre, e in tutti i casi la volontà si determina per il motivo il più prevalente, e perciò vengono considerati impossibili i casi in contrario. Ma se questi saranno provati reali, *a fortiori* saranno provati possibili.

Mi sieno scorta gli stessi accennati Dottori: nè sdegnino i nostri Avversarj di risguardarli come Filosofi in tale articolo, siccome ad essi senza un' aperta ingiustizia non può negarsi il pregio d'ingegni di primo ordine, e di veri Pensatori in Metafisica. S. Tommaso per tanto con tutta equità distingue il semplice esercizio dell'atto di volere da quelle particolari determinazioni, che includono l'antecedente azione di un qualche oggetto, la quale inclina la volontà verso di esso. Per il semplice esercizio dell'atto di volere non abbisogna la volontà dell'azione di qualche oggetto, da cui venga eccitata, come abbisogna nel se-

lo stesso Trattato dice: *Videte quomodo trahit Pater: docendo delectatur, non necessitatem imponendo: E nel lib. de Spiritu & littera cap. 35. Esset autem tanta (Justitia) si et nihil eorum, que pertinent ad Justitiam, nos lateret, & ea sic delectarent animum, ut quidquid aliud voluptatis, dolorisve impedit, delectatio illa superaret: Ed al Capo 29. del medesimo Libro avea detto: Infirmata Gratia suavitate per Spiritum Sanctum facit (Deus) plus delectare quàm precipit, quam delectet, quod impedit: E nel Sermone VI. de Verbis Apostoli, il qual è ora il 155. al capo 1. Quidquid est peccatorum in dictis, in factis, in cogitationibus, non exoriantur nisi ex mala cupiditate, non exoriantur nisi ex illicita delectatione: E nel Sermone 17. de Verbis Apostoli ora il 159. Amanda est justitia, & in justitia amanda gradus sunt proficientium. Prius est ut amori justitie non praeponantur omnia, que delectant, ipse est primus gradus. Quid est quod dixi? Ut inter omnia, que delectant, plus se delectet ipsa justitia, non ut alia non delectent, sed prius ipsa delectet.*

S. Tommaso poi riconosce espressamente per il motivo movente la volontà ora la ragione, ora la grazia, ed ora il tentò. Si leggano gli articoli quarto, e seguenti della Questione IX. nella Somma *Prima secundæ*.

secondo caso (a). I casi appunto di cose indifferenti, verso le quali non si senta l' Uomo inclinato da alcun motivo prevalente per la scelta di una cosa piuttosto che dell' altra, e i casi di un ugual equilibrio di propensioni, o di motivi, sono quelli, nei quali l' Uomo si determina, o agisce per il semplice esercizio dell' atto di volere; e questi sono quei casi, dai quali benchè non facciamo dipendere l' essenza della libertà, pure perchè da essi si ritrae un validissimo argomento in favor di una tal verità, così meritano, che si rintracci da noi diligentemente, se si diano di fatto, e se l' Uomo posto in tali circostanze di vera indifferenza, o di equilibrio operi realmente.

L' intimo senso in primo luogo, e le osservazioni sulla propria condotta ci avvertono, che l' uomo spesso si trova in tale situazione di circostanze, nelle quali si determina senz' altra ragione, che la sua volontà. Inoltre vi sono parecchi casi, nei quali benchè sia mosso l' Uomo da una prevalente ragione ad operare, pure non ne sente alcuna, che lo inclini ad agire piuttosto in un modo, che nell' altro, o a scegliere una cosa piuttosto, che l' altra. Mi sieno guida in tal proposito tre riputati Filosofi, e da lor detti pregiudicati, cioè il Newton, il Clarke, ed il Voltaire, su quali non può cader dubbio, ch' essi ragionino alla nostra maniera per aderire alle dottrine della Cattolica Chiesa. Io li produrrò tutti e tre colle parole del Sig. Voltaire, il quale nella breve *Metafisica di Newton, o Parallelo de' Sentimenti del Newton, e del Leibnizio* al Cap. IV. così discorre: „ Secondo il Newton, e

N 3

„Clar-

(a) S. Tommaso prima secundæ Quæst. X. art. 2. *Voluntas movetur dupliciter; uno modo quantum ad exercitium actus; alio modo quantum ad specificationem actus, que est ex objecto. Primo ergo modo voluntas a nullo objecto ex necessitate movetur: potest enim aliquis de quocumque objecto non cogitare, & per consequens neque actu velle illud. Sed quantum ad secundum motionis modum voluntas ab aliquo objecto ex necessitate movetur, ab aliquo astens non.*

„ Clarke, l'Ente infinitamente libero ha comunicato
 „ all' Uomo sua creatura una porzione limitata di questa
 „ libertà; e non s' intende qui per libertà la sempli-
 „ ce potenza di applicare il suo pensiero ad un tale,
 „ o tal altro oggetto, e di dar principio al moto;
 „ non intendesi solamente la facoltà di volere, ma
 „ quella di volere liberissimamente con una volontà
 „ piena, ed efficace, e di volere ancora talvolta senza
 „ altra ragione che la sua volontà. Non avvi Uomo
 „ alcuno, che qualche volta non senta, ch' egli pos-
 „ siede questa libertà. In quanto a me (dice il Sig.
 „ Voltaire) parmi, che se si può trovare un sol caso,
 „ in cui l' Uomo sia veramente libero d' una libertà
 „ d' indifferenza (qui vien presa la libertà d' indiffe-
 „ renza nel senso di vero equilibrio d' inclinazioni, per
 „ cui l' Uomo non si sente tratto da alcun motivo pre-
 „ valente, come nei casi de' quali si tratta), „ questo so-
 „ lo basta per decidere la questione „.

Giacchè a sì poco è ridotta la questione, io mi
 potrei presto liberar d' impaccio col produrre un caso
 proposto da S. Agostino (a) nei termini più precisi.

„ Si

(a) S. Agostino nel lib. XII. della Città di Dio cap. 6. *Si
 aliqui duo aequaliter affecti animo & corpore videant unius corpo-
 ris peccatum, qui visa tenet eorum ad illicite perfrendum
 incitantur, alter in voluntate pudica stabilis perseveret, quid pu-
 nis esse cause, ut in illo fiat, in illo non fiat voluntas mala?
 Qua illum fecit, in quo facta est? Neque enim pulchritudo il-
 li correns; hanc eam non fecit in ambobus: quandoquidem am-
 bonum non dispariter occurrit aspectibus. An caro inuentis in
 causa est? Cur non & illius? An vero animus? Cur non utrius-
 que? Ambos enim ex animo & corpore aequaliter affectos fuisse
 praediximus. An dicendum est alterum eorum occulta maligni spi-
 ritus suggestioni tentatum, quasi non eadem suggestioni, & quali-
 cumque suasioni propria voluntate consenserit? Hanc igitur consen-
 sionem, hanc malam, quam male suadenti adhibuit voluntatem,
 que in eo res fecerit, querimus. Nam ut hoc quoque impedimen-
 tum ab ista questione tollatur, si eadem tentatione ambo senten-
 tia, & unus ei cedat, atque consentiat, alter idem qui fuerat,
 perseveret; quid aliud apparet, nisi unum voluisse, alterum no-
 visse a cogente a facere? Unde nisi propria voluntate, ubi eadem
 fue-*

„ Si diano due Uomini ugualmente disposti di animo,
 „ e di corpo, i quali veggano uno stesso oggetto di-
 „ lettevole, uno de' quali si determini d' illecitamen-
 „ te possederlo, l' altro perseveri nella casta volontà:
 „ qual è la cagione, che nel primo abbia prodotto
 „ la cattiva volontà, e non nell' altro? E qual cosa
 „ l' ha mai prodotta nel primo? Non certamente l'
 „ attraente bellezza dell' oggetto, poichè questa non
 „ in entrambi ha prodotta la cattiva volontà, eppu-
 „ re l' oggetto era presente agli sguardi di ambidue
 „ ugualmente. Forse n' è la cagione la particolar dis-
 „ posizione di corpo del risguardante? Ma e perchè
 „ la stessa cagione non l' ha prodotta ancor nell' al-
 „ tro? Forse le disposizioni dell' animo? Perchè la
 „ stessa causa non ha operato anco nell' altro? Poichè
 „ abbiamo anzidetto, che entrambi aveano uguali af-
 „ fezioni di animo, e di corpo. Forse si dee dire,
 „ che uno di loro è stato tentato da una occulta sug-
 „ gestione dello spirito maligno, quasi non abbia egli
 „ acconsentito colla propria volontà alla medesima
 „ suggestione? Cerchiamo dunque, qual cosa abbia
 „ prodotta questa cattiva volontà di acconsentire alla
 „ tentazione. E per togliere ogn' impedimento da tal
 „ questione, se entrambi vengano tentati dalla mede-
 „ sima tentazione, ed uno di loro ceda, e acconsen-
 „ ta alla tentazione, e l' altro perseveri il medesimo,
 „ ch' era prima, cosa altro apparisce in questa discre-
 „ panza di assenti, se non che uno ha voluto, e l'
 „ altro non ha voluto abbandonar la castità? Per la
 „ qual cosa non resta altra cagione da poterli affe-
 „ gnare, che la propria volontà, mentre in tutti due
 „ v' erano uguali affezioni di animo, e di corpo. La
 „ stessa bellezza è stata veduta da entrambi, ad en-

N 4

„ tram-

*fuerat in utroque corporis & animi affectio? Amborum oculis vi-
 sa est eadem pulchritudo, ambobus pariter insitit occulta tentatio:
 propriam igitur in uno eorum voluntatem malam, que res fecerit,
 scire volentibus si bene intueantur nihil occurrit.*

„ trambì inforse la stessa tentazione . Per la qual
 „ cosa non è assegnabile alcun motivo da chiunque ,
 „ il quale voglia rintracciarlo , onde intendere qual
 „ cagione abbia prodotta la propria cattiva volontà
 „ in uno di loro „ (a).

Ma mi si può opporre , che questo non è un fatto , ma un' Ipotesi possibile . Ed io risponderò loro , che con tal relazione , io non intendo dedurre altro appunto , che la sola possibilità contro il Sig. Leibnizio . Ora poi vengo all' intimo senso , ed alla esperienza dei fatti . Egli è indubitato , che si danno i dubbj pratici , e le uguali Probabilità ; altrimenti sarebbero da cassarsi dalle Scienze quelle regole , e precetti , che vengono prescritti agli Uomini , i quali sono in attual dubitazione . Il dubbio poi propriamente detto è quello , che ritrova uguali ragioni per i due partiti opposti , o sieno poi esse reali , o sieno apprese , mentre rapporto all' inclinazione della volontà fa il medesimo , che l' apprensione della uguaglianza di ragioni , o di motivi sia corrispondente alla realtà , o sia soltanto appresa dalla mente . Qualor per tanto l' Uomo o per ragion di ministero , o per altro motivo dee determinarsi ad uno dei due partiti , verso alcuno dei quali non trova maggior ragione , nè sente maggior inclinazione , o è tratto dalla natural impazienza di operare per non rimaner nell' inazione , ha bensì una ragion prevalente per agire , ma non ha maggior ragione per determinarsi ad uno che all' altro dei due partiti , e l' inquietudine , e il rammarico inter-

(a) E' da notarsi , che da S. Agostino in quel Capo contro i Manichei si cerca soltanto il principio della cattiva volontà ch'è in noi , per escludere il principio cattivo immaginato dagli stessi Manichei . Per la qual cosa nel Capo seguente egli esclude la *causa efficiente della mala volontà* , il qual Capo oltre essere contro i Manichei è altresì contro i Materialisti . Ma S. Agostino in questi Capì non cerca la cagione della buona volontà , della quale egli tratta di proposito in altri libri .

terno, che sente nel lasciare l'altro partito prova abbastanza, che non vi era un antecedente motivo che in lui prevalesse; altrimenti si sarebbe determinato all'opposto; e questi casi hanno luogo tanto nei dubbj negativi, quanto nei dubbj positivi. Dei dubbj negativi, sarebbe un esempio quegli, ch'essendo inseguito a morte da un nemico, e nella fuga vedendo da lungi due strade, nelle quali non ravvisa differenza alcuna per una più spedita fuga, nè alcuna maggior ragione determinante per la scelta, senza altro consultare ne sceglie una, poichè l'amor di salvar la vita è quello, che lo muove ad agire. Un esempio poi d'un dubbio positivo sarebbe la proposta ad un Negoziante di due vantaggiosi contratti sotto l'aspetto di uguaglianza da Lui appresa, e che dopo un breve esame non sapesse a quale dare la preferenza. Finalmente dovendo ad uno appigliarsi per non perdere entrambi colla dilazione nel decidere, siccome da altri ricercati, ne sceglie uno per la sola ragion d'interesse, ma non per alcuna maggior ragione, che prevalga per la scelta.

Se poi ricerchiamo le occasioni, nelle quali rapporto alla scelta di cose indifferenti si ritrova l'Uomo nella privazione di qualunque ragione ed inclinazione, troppo feconda è la materia di fatti. Io ne sceglierò alcuni soltanto per non essere soverchiamente prolisso in un affare, che può ogn'uno sperimentare in se medesimo. Io voglio far prova della mia libertà, e per il solo esercizio dell'atto di volere senz'alcuna altra particolar ragione determinante io voglio ora chiuder gli occhj alla luce, ed ora aprirli; voglio ora sedere, ora alzarmi; voglio rivogliermi ora a destra, ora a sinistra. Quando io abbia spediti gli organi de' sensi, e non venga impedito da estranee cagioni, chi mi può negare, ch'io far non possa simili prove? Così per solo uso della facoltà ricevuta in dono dal Cielo voglio prendere dieci vova da!

numero di mille senz' alcuna particolar ragione , che mi determini piuttosto a questi , che a dieci altre . E quel che dico di dieci vova o più , si estende altresì per la stessa uguaglianza di ragione agli esempj di molte monete di ugal valore , di molte frutta della stessa specie , di molte bottiglie dello stesso liquore , delle quali ne prendo dieci piuttosto che dieci altre per la sola ragione , che io sono già nella determinazione di prenderne dieci ; ma non già per alcuna ragion prevalente , che mi determini a queste piuttosto che a dieci altre . In fatti non si lascia spesso in arbitrio al Banchiere , e al Mercadante di scegliere e le monete , e la tal quantità di merci , quando si è nella persuasione , che l' una cosa , o l' altra scelta sia dello stesso valore nella stima degli Uomini , o nella propria apprensione ? La propria esperienza adunque , e la condotta stessa degli Uomini in molti casi provano abbastanza , che l' Uomo nella scelta d' una cosa , piuttosto che dell' altra non è condotto da alcun motivo prevalente . Quanto avea perciò di ragione il celebre Bossuet di avanzare , che per essere noi convinti della nostra libertà basta , che consultiamo noi medesimi , e ritroveremo , che non è minore l' intimo senso , che ci detta di esser ragionevoli , di quello che ci rende conscj di essere noi liberi (a) ?

Obj. Pretendono tuttavia i Signori Collins , ed il Leibnizio , che in tutti i casi che produr si potessero , vi abbia ad essere qualche ragion prevalente *impercettibile* , ed *occulta* , che muova la volontà alla scelta anche nel caso , in cui uscendo alcuno dalla propria stanza metta avanti piuttosto un piede , che l' altro ; e la grandissima ragione si è , ch' è impossibile , che l' Uomo posto in un perfetto equilibrio possa agire , o determinarsi per veruna parte .

R. Ma qui invece di soluzione non ravviso altro , che

(a) Bossuet nell' Opera intitolata *Del libero arbitrio , e della Concupiscenza* . Trattato I. Cap. 2.

che una mera repetizione di ciò appunto , ch'è in questione tra noi , e loro , e che da noi è stato ribattuto colla esposizione sincera dei fatti . Egli è un bel supporre contro l' intimo sentimento , e contro quell' esperienza , che può ognuno fare in se medesimo ? *L' impercettibile , e l' occulto* è a noi sconosciuto . Dunque non può essere il motivo che muova la volontà , poichè la tendenza , e la determinazione della volontà suppone essenzialmente qualche cognizione dell' oggetto verso cui tende ; poichè secondo l' antico detto : *Voluntas non fertur in incognitum* . Se per tanto i motivi immaginati dai nostri Avversarj per togliere l' equilibrio sono *occulti , ed impercettibili* , non possono dunque mai essere la ragione adeguata , o sufficiente delle determinazioni della volontà . Io ben intendo , che in molti casi vi è la ragione , per cui mi determino a camminare piuttosto che a starmene in quiete , ma determinato ch' io sia da qualche ragione , o anche dal solo motivo di volere far uso della facoltà dell' arbitrio , non intendo poi , perchè io non possa avanzare prima un piede piuttosto che l' altro , solo perchè voglio così . Io lo sperimento di fatto quando mi forge in pensiero di fare uso d' una tal facoltà , e mi determino ad esercitarla , come negli esempj prodotti . Dunque la cosa è possibile .

Inforge di nuovo il Collins con altri Avversarj a produrre tra i motivi occulti , e moventi la volontà , il clima , il temperamento , l' abitudine di corpo .

R. Ma questi motivi hanno bensì luogo in moltissimi casi , i quali non neghiamo , ma non provano ch'è impossibile il contrario , cioè che manchi ognuna delle assegnate ragioni alla volontà , nè abbattono i particolari esempj da noi prodotti . Chi amasse di vedere una particolar risposta legga il celebre Moniglia nella Dissertazione contro i Fatalisti parte 1. tess. 4.

S' appoggiano altresì gl' Avversarj sul principio degl'
indi-

indiscernibili, cioè che non si danno in natura due cose perfettamente simili; e perciò la intrinseca disparità, che corre tra due oggetti, uno de' quali vien scelto dalla volontà, è per essi la ragion sufficiente, da cui vien mossa.

R. Non ci è necessario il rilevare, se sia vero o no il principio degl' *indiscernibili* per decidere la questione, di cui si tratta. In molti casi da noi prodotti vi è anzi una negazione di motivi per l' una, e l' altra parte, nè si considerano i caratteri di somiglianza, o della disparità, poichè l' anima è indifferente verso l' uno, o l' altro oggetto, eppure la volontà opera per il solo esercizio dell' atto di volere. In altri casi poi come nei dubbj, o in uguali probabilità, diciamo, che da noi si apprendono uguali gli oggetti, o uguali le ragioni, ma non diciamo, che tali sieno nella realtà. Dalla realtà dell' inuguaglianza degli oggetti noi prescindiamo; e tosto che questa non è conosciuta, nè rilevata da noi, non può essere mai per le nostre azioni un motivo determinante.

Rintracciando noi finalmente l' indole dell' ultima prova da noi proposta in favore della Libertà, si aprano i Codici delle Legislazioni di ogni Nazione, e di ogni età, se ne scorrano con occhio anche fugace i dettati, se ne indaghi di esse lo Spirito, e si rileverà che tutte convengono nel genere di comandare e di proibire, di punire e di premiare. E' vero che i voti de' buoni concorrono in desiderare, che i premj sieno più frequenti nelle Legislazioni, sulla qual parte affai interessante sembra che non si sieno impiegate le migliori cure, e che perciò la Legislazione sia suscettibile di un nobile e fruttifero incremento. Ma non essendo nostro scopo di versare ora sopra tale argomento, nè volendo discostarci dagli articoli dell' esposta Proposizione, ci facciamo tosto a riflettere su i vantaggi, che traggonfi a difesa dell' umana libertà dalla considerazione dell' idee generali di comandare,
proi-

proibire , punire , o premiare , comuni ad ogni Legislazione .

Sarebbe frustranea , e ridicola ogni Legge , che imponesse precetti da osservarsi a quelle persone , le quali fossero necessitate in ogni particolar evento a soffrire in se medesime le azioni di cause inevitabili , o che fossero prive della potenza di agire in opposto a ciò , a che sono esse determinate da quella connessione , o catena di cause , dalla cui energia fanno dipendere i Materialisti , come da causa efficiente gli effetti di ogni individuale volizione . Sarebbero parimenti atte a muovere il riso , nè mai comparirebbero quai felici parti di Uomini , che ragionano , quelle Leggi , le quali proibissero quegli atti umani , che non dipendono dalla scelta dell' Uomo , ma che risultano o da cause esteriori indeclinabili , o da una Fisica organizzazione , che da noi non dipende . Ma è egli probabile , che sieno concorsi i Legislatori di ogni Nazione e barbara e colta , ed ingegni i più sagaci a formar Codici di Leggi tutte superflue e vane , siccome fatte per Uomini , da' quali non avrebbero diritto i Legislatori di esigere l' osservanza , tosto che sieno privi della facoltà di scegliere o l' osservanza , o la trasgressione delle promulgate Leggi . Se per tanto vi sono Leggi precettive e proibitive nelle Legislazioni di ogni Nazione , concorrono dunque i Legislatori d' ogni Nazione a supporre gli Uomini dotati della facoltà di poter ubbidire alle Leggi , e di poter violare i precetti , ch' è lo stesso , che riconoscere negli Uomini , ai quali s' impongono le Leggi , il libero arbitrio .

Inoltre le Leggi penali essendo conseguenze delle precettive e proibitive , e concorrendo tutte le Nazioni a considerarle giuste nel suo genere , debbono perciò esser proporzionate ai delitti . Ma farebbero tosto fuori della serie delle proporzioni , e farebbero manifestamente ingiuste , qualor avessero per iscopo azioni non colpevoli . Se convengono per tanto le Nazioni nel

nel riguardar le Leggi punitive , come un genere di Leggi giuste , convengono dunque altresì nel giudicar colpevoli quelli , che si sono meritate le pene prescritte dalle Leggi . Ma niuno si merita a buon diritto una pena per una colpa inevitabile , ed a cui non vi sia stato libero l' assenso . Convengono dunque le Nazioni nel riconoscere libero l' Uomo nelle trasgressioni alle Leggi . Lo stesso dir si dovrà delle azioni dette virtuose , o che ridondano in notevole vantaggio della Società , le quali se fossero sole conseguenze di un meccanismo meglio organizzato , o essendo per qualunque causa necessarie , non vi avesse parte alcuna la libera elezione dell' Uomo , si renderebbe allora chimerico ogni merito , e perciò anche il diritto di esigere il premio decretato dalle Leggi alle azioni virtuose . Ma già delle conseguenze , che si traggono dai sistemi dei Materialisti , tratteremo più diffusamente negli ultimi Capi verso il fine dell' Opera . Se per tanto l' intimo senso ci detta , e l' esperienza lo dimostra , e ogni genere di Legislazione suppone , che gli Uomini sieno dotati della facoltà del libero arbitrio , vano adunque è il trionfo de' nostri Avversarj , il che meglio s' intenderà dalla soluzione delle difficoltà , che nel Capo seguente faranno proposte .

C A P O III.

Obbiezioni dell' Autor del *Buon-Senso* contro la Libertà dell' Uomo difaminate, e disciolte.

- I. *Erronea dottrina apposta ai Teologi. Si scuopre la calunnia col riferire le varie sentenze delle Scuole Cattoliche, dalle quali tutte restano escluse le ingiuriose supposizioni dell' Avversario.*
- II. *Si fa vedere, come l' Uomo non è necessitato ad agire nel corso di sua vita a norma delle opinioni de' suoi Parenti e Maestri.*
- III. *Si risponde ad un' altra Teologica dottrina travisata dall' Autor del Buon-Senso.*
- IV. *Le nostre idee e le nostre opinioni non sono sempre frutti necessarj dell' educazione.*
- V. *Dalla distinzione necessaria a premettersi tra le inclinazioni naturali, e gli atti della volontà; e tra i motivi di agire e la causa efficiente degli atti voluntarj segue, che le cagioni dall' Avversario prodotte niente pregiudichino alla libertà dell' Uomo.*
- VI. *Infelici risposte dell' Autor del Buon-Senso ad alcune dottrine degli Apologisti della Religione.*
- VII. *Quanto è meschina la risposta, ch' egli dà alla prova dedotta dall' intimo senso.*
- VIII. *Si prova, ch' è inetta la risposta, ch' egli dà ad altra ragione degli Apologisti.*
- IX. *I rimedj proposti dall' Autor del Buon-Senso sono superflui per togliere le funeste conseguenze, che discendono dal Fatalismo insegnato da Lui.*
- X. *Inadeguata idea del merito e del demerito, esposta dall' Autore.*
- XI. *Si ritorna dall' Autore al Fatalismo, il quale si attribuisce sacrilegamente allo stesso Dio. Si vendica la essenziale veracità di Dio da tal calunnia.*

XII. *Con buone ragioni si rileva, ch' è immaginaria la contraddizione che l' Autor del Buon-Senso pretende di rilevare nelle Dottrine de' Teologi.*

I. **G**iacchè le insidie tese dai nemici della libertà si sono scoperte nei loro principj, e mercè i fonti delle sole naturali cognizioni, i quali hanno somministrato una luce novella, si sono sgombrate anche nei loro progressi le imponenti dottrine da quella lusinghiera comparfa, che tenea desta ed occupata la fantasia dei Semidotti, e dei mal disposti di cuore; col richiamarle alla loro natia miseria sembrerebbe, che non fosse d' uopo di rintracciare i particolari sofismi. Pure per non comparire di sfuggire le difficoltà, e per non abbandonare il metodo fin ora seguito, pensiamo di tener dietro al nostro principal Avversario fino nei più segreti suoi nascondiglj, traendo fuori ciò che non si potea prevenire colle prove. Così egli incomincia il §. 80. „ I Teologi ci dicono, e „ ci ripetono che l' Uomo è libero, quando tutti i „ loro principj cospirano a distruggere la libertà dell' „ Uomo. Volendo essi giustificare la Divinità, l'ac- „ cusano realmente della più nera ingiustizia. Eglino „ suppongono, che senza la Grazia l' Uomo è neces- „ sitato ad operar male, ed eglino stessi assicurano, „ che Iddio lo castigherà per non avergli data la gra- „ zia di fare il bene „ (a).

R. La ragione, l' esperienza, le osservazioni sull' azioni umane non sono autorità di Teologi, nè fonti proprj di Teologia. Eppure sono tante sorgenti, dal-

(a) L' Autor du Bon-Sens. al §. 80. *Les Théologiens nous disent, & nous répètent que l' homme est libre, tandis que tous leurs principes conspirent à détruire la liberté de l' homme . En voulant justifier la Divinité ils l' accusent réellement de la plus noire des injustices . Ils supposent que sans la grace l' homme est nécessaire à mal faire , & ils assurent que Dieu le punira pour ne lui avoir point donné la grace de faire le bien .*

dalle quali derivano inalterabili prove in favore della libertà. Perchè dunque il nostro Avversario non si è rivolto piuttosto ad aguzzare e dirigere i suoi dardi contro le intrinseche prove, e contro i fonti naturali, dai quali discende una tal verità? E perchè possi quelli in non cale viene egli a declamare contro i principj Teologici, de' quali non abbisogna, nè fa uso l' Apologista delle verità naturali? Eh! si farà avveduto ch'è cosa assai malagevole, e d'una infelice riuscita il proporsi d'intorbidare le limpide prove tratte da quegli stessi fonti, che accordano i nemici della Rivelazione; ma che essendo poi da questi accolta ogni satira contro i Teologi, si farà lusingato con un tal mezzo, e col travisare le loro dottrine, di poter introdurre almeno il Pirronismo su di tale verità presso di essi.

Esaminiamo per tanto, se l'Autore del Buon-Senso abbia almeno fatto uso di mezzi proporzionati per riuscire nel fine. *Suppongono i Teologi, (dic' egli) che senza la grazia è necessitato l' Uomo ad operar male, ed assicurano che Iddio lo castigherà per non avergli data la grazia di fare il bene.* Quando le calunnie possono tener luogo di veri mezzi per tacciare una dottrina, egli ha scelta la vera strada da battere. Anzi essa è la sola, che rimaner gli potea. Qual è mai quella Scuola di Teologi Cattolici, la quale supponga essere l' Uomo necessitato a peccare senza la grazia? Vi è anzi la Scuola dei Teologi Molinisti, i quali gli negheranno il supposto, cioè che si dia caso, in cui manchi all' Uomo la grazia attuale, siccome accordano a tutti una stessa natura di grazia, la qual si rende efficace, o inefficace dal solo arbitrio dell' Uomo. In questo sistema è impossibile l'Ipotesi dell' Avversario, siccome non si dà caso, in cui manchi mai la grazia ad alcuno. La Scuola poi dei Tommisti ammettendo due specie di grazia attuale d'intrinseca disparità (una delle quali è detta sufficiente,

l'altra intrinsecamente efficace) difendono molti di loro, che la sufficiente si accordi a tutti senza eccezione. Meritano una special menzione tra questi i dottissimi, Cardinal Gotti (*de Reprob. part. 1. dub. 3.*) il Maestro Avila (*de Auxiliis cap. 8.*) e l'Alvarez (*Lib. XI. disp. 112.*) con molti altri. Anche nella sentenza di questi resta esclusa l'Ipotesi dell'Avverfario.

Non neghiamo per altro esservi parecchi altri Teologi Tommisti colla Scuola Agostiniana, i quali benchè riconoscano esser di fede, che non manca mai ai Giusti l'interior grazia attuale, vogliono tuttavia, che non a tutti gl'Infedeli e peccatori si conceda l'attual grazia benchè inefficace; ed avvegnachè il benefizio sia a tutti preparato, difendono tuttavia, che non a tutti si applica, e specialmente ai più indurati ed acciecati peccatori; e ciò in pena della loro ostinata prevaricazione. Di questa sentenza sono difensori, oltre l'accennata Scuola, anche l'Herminier Tom. IV. pag. 406., L'Abulente al Cap. IV. dell'Esodo, ed i Teologi Lovaniesi nella Censura all'Afferzione 7., e nella Giustificazione c. 12. con parecchi altri, i quali rilevano una tal dottrina in parecchi Libri di S. Agostino, e in S. Prospero (*Carm. de Ingratis cap. 32.*) e in San Fulgentio (*de Verit. Prædest. Lib. II. Cap. 20.*) Ma in questa sentenza medesima, e in ogni modificazione di essa dipendente dalla diversa spiegazione della grazia detta sufficiente, nessun Teologo in senso Cattolico può mai dire, che l'Uomo è necessitato a far male, quando non si voglia manifestare per seguace di Calvino; e molto meno dirà un Teologo Cattolico, che Iddio punirà un adulto per la ragione di non avergli data grazia di far il bene; ma lo punirà per l'abuso fatto del libero arbitrio peccando, e per la colpevole causa, per cui si è demeritata la grazia. E a vero dire, come mai con giustizia può dirsi, che nella sentenza de' Teologi l'Uomo senza l'attual grazia è necessitato a fare il male, quando

do. Essi anzi di proposito provano, ch' anche senza l' actual grazia l' Uomo per l' indole del libero arbitrio, di cui è dotato, ritiene la potenza di ritenersi dalla tal determinata azione peccaminosa per soli naturali motivi o di ragione, o di salute, o di proprio onore, come veggiamo tutto di accadere; quando può interrompere l' azione, o cessare da essa a talento, le quali condizioni incompatibili sono colla necessità, la qual consiste in una indeclinabile determinazione ad una cosa nel tal modo, e non altrimenti (a)? E' dunque

O 2

que

(a) Giacchè con una falsa supposizione l' Autor del Buon-Senso provoca i Teologi, dee egli soffrire che gli presentiamo le dottrine dei principali Dottori delle Scuole per garantire la sana dottrina da sì falsa imputazione. Colla scorta dei principali Maestri, cioè di S. Agostino, e S. Tommaso, difendono i Teologi, che l' Uomo benchè privo di grazia attuale pure è libero nel peccare; poichè non è necessitato ad alcuna determinata azione. S. Agostino per tanto nel *Lib. I. Oper. Imperf. n. 98.* prova, che Iddio quantunque sottragga ad alcuni indurati peccatori la Grazia attuale, pure non li necessita a peccare, perchè *Homo & peccare, & non peccare potest; sed alterum horum non facit nisi adjutus a Deo.* Si veggia anche il libro *De corrept. & Grat. cap. 6.* e la *Questione 50. in Deuteron.* e la *Pistola ad Sixtum* dello stesso Santo Padre. Altri Teologi dalla dottrina di S. Tommaso (*3. p. q. 18. art. 4. ad 3.*) deducono, che siccome Gesù Cristo non poteva peccare, e nondimeno non cessano di essere state libere le sue azioni, perchè la sua volontà benchè non potesse tendere al male, pure non era necessariamente determinata a questa, o quella azione buona, così l' Uomo ostinato nel peccato e pervicace, essendo privo della Grazia, benchè non possa operare il bene, pure non è determinato necessariamente a questo o a quel male, e perciò opera liberamente. Il testo di S. Tommaso è il seguente. *Quod voluntas Christi licet sit determinata ad bonum, non tamen est determinata ad hoc vel illud bonum; & ideo pertinet ad Christum eligere per liberum arbitrium.* Si veda pure S. Prospero in *Carmin. de Ingratis Cap. 32.* Dalle dottrine di questi Santi Dottori il Petavio così ragiona nel *Lib. IV. De Opif. Sex dierum cap. 9. num. 3.* *Mibi quidem profecto insulsam & absurdum videtur iis hominibus, qui alieni sunt a Christi gratia, liberum inesse voluntatis arbitrium ob id negare, quod vel boni nihil suscipere possunt,*
vel

que un imporre al Pubblico l'addossare a' Teologi dottrine che vengono da loro stessi anzi confutate.

II. Seguiamo ora a passo a passo il nostro Avversario nelle difficoltà, che ci propone. Così egli prosegue il medesimo Paragrafo 80. „ Per poco che ri-
 „ flettiamo faremo forzati a riconoscere, che l' Uo-
 „ mo è necessitato in tutte le sue azioni, e che il
 „ suo arbitrio è una chimera eziandio nel sistema dei
 „ Teologi „ (a). Sia Giudice ogni discreto Letto-
 re, se abbiamo soddisfatto abbastanza a questa gene-
 rica obbiezione nei due precedenti Capitoli. Per non
 istancare perciò la pazienza de' Lettori, passiamo to-
 stito ad esporre le grandissime prove del nostro Av-
 versario.

„ Dipende forse dall' Uomo (dic' egli) il nascere
 „ e il non nascere da tali, o tali Genitori „ (b)? E
 facciamo noi forse dipendere la libertà dell' Uomo dal-
 la scelta di nascere da tali, o tali parenti? Sarebbe
 ella cosa ben graziosa, e da muovere le risa il tro-
 var persone che difendessero la libertà dell' Uomo an-
 che prima ch' egli uscisse alla luce. Una verità con-
 testata da tanti fonti delle umane cognizioni non ab-
 bifogna di simili inezie per sostenersi. Ella è troppo
 robusta da se per ributtare con isdegno le imposture.
 Continua egli: „ Dipende forse dall' Uomo di riceve-

„ re

*vel ejus saltem boni quod nature superat captum: ex eoque col-
 ligere determinatam, & uni alicui sic alligatam voluntatem, ut
 indifferentiam non habeat. Quid enim? Non saltem eo ipso habet
 ancipitem & indifferentem motionem, quod vel in malis unum
 quidem optare potest e pluribus; vel cum istis naturalia bona &
 honesta comparare? Quod ad electionis arbitriique suspensionem,
 hoc est libertatem, sufficit. Si legga pure l' Estio nel lib. 2.
 Sent. dist. 7. §. 5. e dist. ultima lib. 4., ed il Bellarmino Lib.
 V. de Gratia & lib. arb. cap. 14. ad tertium, ed i Teologi Lo-
 vaniesi Justificat. cap. 12. ed altri.*

(a) *Pour peu qu' on réfléchisse on sera forcé de reconnoître que
 l' homme est nécessaire dans toutes ses actions, & que son libre
 arbitre est une chimere, même dans le système des Théologiens.*

(b) *Dépend-il de l' homme de naître, ou de ne pas naître de
 tels, ou de tels parents?*

„ re , o di non ricevere le opinioni dei suoi Paren-
 „ ti , e de' fuoi Maeftri „ (a) ? Non neghiamo , che in
 quell' età , in cui non è del tutto fviluppata la ragio-
 ne dell' Uomo , e in cui s' aggirano quafi tutte le
 azioni fovra oggetti fenfibili , non neghiamo , dico ,
 che l' Uomo in quella età non fia a portata di efa-
 minare le opinioni , che gli vengono propofte , e per-
 ciò le adottò senz' efame sì per la privazione delle co-
 gnizioni in oppofto , ficcome anche per una certa de-
 ferenza , e favorevole prevenzione , ch' egli ha per i
 fuoi Parenti e Precettori . Ma quefte opinioni riman-
 gono poi in tutto il corso della vita neceffariamente
 indelebili , ciò che farebbe mestieri acciò avesse vigo-
 re l' oppofizione dell' Avverfario ? Accordo bensì , che
 quefte opinioni fanno in noi una grande impreffione ,
 e ch' è malagevole cofa il rinunziarvi . Ma molti per
 altro rinunziarono , e fcoffero il giogo dei veri pre-
 giudizj contratti nell' infanzia e nell' adolescenza ; e
 tra quefti meritano d' effere annoverati tutti quelli
 che hanno fequito i dettati del celebre Bacon di Ve-
 rulamio nel Trattato de' pregiudizj , o che hanno fat-
 to un retto ufo della natural rifleffione . Ma fenza
 rintracciare la ferie di quelle anime generofe , che con
 cognizione di caufa , e per libera fcelta hanno abbrac-
 ciate le opinioni contrarie a quelle ricevute dall' edu-
 cazione , bafte trattenerfi a riflettere fu la condotta
 tenuta dagli fteffi Spiriti forti , i quali ci fommini-
 ftrano il più robufto argomento . Educati e crefciuti
 nella vera Religione , inftruiti nelle fane e vere dot-
 trine , pure abbandonandofi alle ingiufte richiefe del
 cuore corrotto , o all' inquieto orgoglio dell' intellet-
 to , vi hanno poi rinunziato , e fi fono dichiarati
 Teifti , o Atei . Dunque fi può rinunziare alle maf-
 fime tramandateci nell' educazione da' Parenti e da'
 Maeftri .

O 3

„ Se

(a) *Depend-il de l' homme de prendre , ou de ne pas prendre
 les opinions de fes parents , & de fes instituteurs ?*

„ Se fossi io nato (continua l' Avversario) da' „ Genitori Idolatri , o Maometani farebbe forse da „ me dipenduto il divenire Cristiano „ (a)? Dunque l' Uomo non è libero? Questa conseguenza, che l' Autore vuol trarre da quell' antecedente , non segue in modo alcuno . Le opere libere di ordine naturale , quali sono il camminare , lo scrivere , e infinite altre , non sono già della stessa classe delle opere libere di ordine sovranaturale , quali sono il convertirsi a Dio , il fare azioni meritorie , ed accette a Lui . Quelle di ordine naturale dipendono dalla nostra facoltà coll' ajuto delle sole cause naturali , le quali per altro se sieno necessarie e manchino , l' Uomo in quel caso non potrà far uso del suo libero arbitrio , benchè non ne resti perciò privo . Così l' occhio sano ha la facoltà di vedere ; ma se non vi sia la luce , che illustri gli oggetti , e che muova l' occhio sano , questo non vederà giammai . Ma le opere di ordine sovranaturale , tra le quali si considera quella di divenire Cristiano , non possono volersi , nè eseguirsi , siccome di un ordine superiore , co' soli ajuti delle cause naturali ; ma si richiede necessariamente l' interior Grazia , che illustri l' Intelletto , e muova la volontà a convertirsi a Dio ; alla qual grazia per altro può dissentire il libero arbitrio dell' Uomo . Questo è il dogma Cattolico , il quale niente ripugna alla libertà ; poichè se manca la Grazia non può , è vero , divenir Cristiano ; ma non è perciò necessitato a far la tal , o tal altra determinata azione peccaminosa , il che sarebbe d' uopo supporre per poter dire con giustizia , che manca all' Uomo il libero arbitrio . Che se la Grazia interiore agisce nell' Uomo ; siccome questi può ad essa dissentire , così non si scema , ma si perfeziona anzi colla Grazia il libero arbitrio dell' Uomo . E per insistere sull' esempio stesso accennato , la luce naturale , senza la

(a) *Si j'étois né de parents Idolatres , ou Mohometans , eut-il dependu de moi de devenir Chretien ?*

la qual non può vedere l'occhio sano , toglie forse all' Uomo la facoltà di chiudere gli occhj alla luce medesima ? No certamente . Neppure la luce sovranaturale della Grazia , senza la quale non può l' Uomo credere , nè operare virtuosamente , toglie all' Uomo la potenza all' opposto . Dunque benchè senza la grazia non possa l' Uomo divenir Cristiano , non si toglie perciò il libero arbitrio dell' Uomo .

III. ,, Tuttavia (dice l' Autor del Buon-Senso) gra-
 ,, vi Dottori ci assicurano , che un Dio giusto con-
 ,, dannerà senza pietà tutti coloro , ai quali egli non
 ,, avrà fatta la grazia di conoscere la Religione dei
 ,, Cristiani ,, (a) .

R. Non solo gravi e gravissimi Dottori , ma tutti anzi i Teologi Cattolici si accordano in questo , che Iddio giusto non castigherà alcuno per la ragione di non avergli fatta la grazia di conoscere in verun modo la Religione de' Cristiani ; poichè allora l' infedeltà è negativa , e non colpevole , perchè procede da un' ignoranza invincibile . Questa ignoranza intanto lo scusa dal peccato , perchè gli toglie la libertà intorno a un tale articolo . Imperciocchè come mai può dirsi libero ad abbracciare la vera Religione chi non solo non la conosce , ma non ha mai potuto conoscerla in verun modo ? Dunque Iddio appunto perchè giusto non lo punirà per un' Infedeltà che non è peccato ; e perciò è falso , che Iddio castighi o condanni alcuno per la ragione che non gli ha fatta la grazia di conoscere la Religione dei Cristiani . Li condannerà bensì per peccati attuali , e di origine , e per l' infedeltà quando fosse colpevole .

Ma ,, La nascita dell' Uomo (dic' egli) non di-
 ,, pende già dalla sua scelta ; non gli si è dimandato
 ,, se voleva venire o no al Mondo . La Natura non

O 4

,, lo

(a) *Cependant de graves Docteurs nous assurent qu' un Dieu juste damnera sans pitié tous ceux à qui il n' aura pas fait la grâce de connoître la Religion des Chrétiens .*

„ lo ha consultato intorno al Paese, ed i Parenti ch' effa gli ha dati (a).

R. Chi è mai che difenda la libertà dell' Uomo in un tempo, in cui non è possibile l' uso del libero arbitrio? Era meglio, che l' Autore consultasse con sincerità il suo intimo senso in un' età, in cui potea farlo con frutto, più tosto che penetrare col pensiero in quel carcere, in cui esisteva prima di uscire alla luce. Poichè da quello stato non può trarre, che tenebre e oscurità, e nessun vantaggio in favor dell' infelice causa da Lui difesa.

IV. „ Le sue idee acquistate (così egli seguita) „ le sue opinioni, le sue nozioni vere, o false, sono „ frutti necessarj dell' educazione, che ha ricevuto, e „ di cui non è stato padrone „ (b).

R. Vuol forse il nostro Avversario contro la comune innegabile esperienza rendere inerte l' Uomo, e passivo soltanto all' impressioni, che in Lui succedono „ quali frutti necessarj dell' educazione „? Noi non siamo così inerti di soffrire dalla sua opposizione una simile impressione con indolenza, senza fargli vedere insieme colla risposta, che la mente è attiva di fatto, e che può, quando vuole, allontanare da se simili stravolte fantasie. Forse che le attive operazioni dell' anima non sono state disopra da noi sviluppate abbastanza, e non si è forse e colla ragione, e coi fatti provata a dovere la loro realtà? Non si è forse tenuta fin ora, e provata per una verità costante, che più che si va perfezionando lo sviluppo della ragione, e che si va fornendo l' anima di vere cognizioni apprese o dalla lettura de' buoni Libri, o dal conver-

fare

(a) *La naissance de l' homme ne depend aucunement de son choix; on ne lui a pas demandé s' il vouloit venir ou ne pas venir au monde. La nature ne l' a pas consulté sur le pays, & les parentes qu' elle lui a donnés.*

(b) *Ses idées acquises, ses opinions, ses notions, vraies ou fausses, sont des fruits nécessaires de l' education qu' il a reçue, & dont il n' a point été le maître.*

fare con persone dotte e saggie , essa si trova più a portata di fare un maggior e migliore uso della riflessione ; e perciò può anche scuotere da se il giogo di molte false idee contratte da una cattiva educazione? E non veggiamo forse altri mal augurati Cittadini, i quali benchè sieno stati arricchiti del prezioso dono di una buona e saggia educazione; e benchè non gli sieno state introdotte nell' animo che rette e giuste massime , pure resi adulti da quelle si scostano , e poi vi rinunziano del tutto? Ci racconta dunque delle sole il nostro Avversario col dirci , che tutte le opinioni , e le idee sono frutti necessarj dell' educazione.

V. Ma non si sgomenta perciò il nostro Avversario; mentre anzi prosegue in tal guisa. „ Le sue passioni, i suoi desiderj sono conseguenze necessarie del temperamento, che la Natura gli ha dato, e dell' idee che gli sono state ispirate. Durante il corso intiero di sua vita, le sue volontà, e le sue azioni sono determinate dalle sue relazioni, dalle sue abitudini, da' suoi affari e piaceri, dalle sue conversazioni, e dai pensieri che se gli presentano involontariamente; in una parola da una folla di avvenimenti, e di accidenti, che sono fuori del suo potere. Incapace di prevedere l' avvenire non sa cosa vorrà, nè ciò che farà nel momento, che dee seguire immediatamente il momento, in cui si trova. L' Uomo dal principio del suo nascere giugne al fine della vita senza essere stato libero per un istante „ (a).

R. Bi-

(a) *Ses passions & ses desirs sont des suites nécessaires du tempérament que la nature lui a donné, & des idées qui lui ont été inspirées. Durant tout le cours de sa vie, ses volontés & ses actions, sont déterminées par ses liaisons, ses habitudes, ses affaires, ses plaisirs, ses conversations, ses pensées qui se présentent involontairement à lui, en un mot, par une foule d'événemens, & d'accidens qui sont hors de son pouvoir. Incapable de prévoir l'avenir il ne sçait ni ce qu'il voudra, ni ce qu'il fera dans l'instant qui doit suivre immédiatement l'instant où il se trouve. L'homme arrive à sa fin sans que depuis le moment de sa naissance jusqu'à celui de sa mort il ait été libre un instant.*

R. Bisogna distinguere le passioni, e i desiderj dalle azioni, e dagli atti della volontà. Le inclinazioni delle passioni e gl' inavvertiti desiderj nascono dal temperamento e dall' idee adottate necessariamente. Ma gli atti della volontà differiscono in tal modo dalle passioni, e dagli accennati desiderj, che l' Uomo spesso vuole ed agisce contra le richieste delle passioni, e contro il naturale desiderio. Combattere il disordine delle passioni e i proprj desiderj è la miglior prova della libertà. Confonde poi perpetuamente l' Autore i motivi, e le occasioni del volere e dell' operare colla causa efficiente e totale. Tutte le cagioni esposte sono occasioni, o motivi per i quali l' Uomo si determina ad agire; e ciò proverebbe, ch' egli opera con ragion sufficiente; ma è poi l' Uomo, che col suo principio attivo è la prossima ed efficiente cagione del volere e dell' azione: e le passioni, gli abiti, gl' interessi particolari lo eccitano, lo inclinano più o meno al tal atto di volontà, o alla tal' azione; ma non lo necessitano, nè gli tolgono la potenza di agire in diversa guisa, siccome abbiamo per lo innanzi diffusamente provato.

VI. Passa ora il nostro Avversario a proporci delle difficoltà, alle quali crede di rispondere. Sarà poi a ricercarsi, se risponda sufficientemente, ancorchè non giunga ad un' adeguata risposta.

„ L' Uomo, direte voi, vuole, delibera, sceglie,
 „ si determina, e voi ne concluderete, che le sue
 „ azioni sono libere? E' vero, che l' Uomo vuole,
 „ ma non è padrone della sua volontà, o de' suoi de-
 „ siderj, non può desiderare, nè volere se non che
 „ ciò, ch' egli giudica vantaggioso per se medesimo;
 „ egli non può amare il dolore, nè detestare il pia-
 „ cere „ (a).

R. Non

(a) *L' Homme, direz-vous, veut, delibere, choisit, se determine, & vous en concluez que ses actions sont libres? Il est vrai*

R. Non bisogna confondere il giudizio dell' intelletto, e le inclinazioni dell' animo colla potenza fisica di agire. Queste sono cose del tutto distinte; e l' Autore fa di esse una sola cosa. Non si ricerca per la difesa della libertà nè la sospensione del giudizio dell' intelletto, nè una perfetta indifferenza d' inclinazioni. Basta, che nulla ostante il giudizio dell' intelletto, e le inclinazioni naturali, per le quali egli ama il piacere, e fugge il dolore, egli ritenga la potenza d' incominciare l' azione del volere, e della scelta, e dell' azione in ogni caso particolare, come abbiamo provato nella terza delle quattro proposizioni. Questa potenza d' incominciare un' azione include essenzialmente anco la potenza all' opposto. Le inclinazioni, le quali sono in noi passive, non possono esser la causa efficiente di una azione, qual è il volere. Eccederebbero l' indole della loro natura.

„ Mi si dirà (continua egli) che l' Uomo qualche volta preferisce il dolore al piacere; ma allora egli preferisce un dolor passeggero colla vista di procurarsi un piacer maggiore, o più durevole. In questo caso l' idea d' un maggior bene lo determina necessariamente a privarsi di un bene meno considerabile „ (a). In seguito dello stesso Paragrafo con l' esempio d' un amante pretende, che la resistenza ch' egli fa alle volte alla sua inclinazione verso l' oggetto amato e al suo desiderio viene prodotta necessariamente da un impulso più potente del disonore, o della pena alla quale si affoggetterebbe secondando
la

vrai que l' homme veut, mais il n' est pas maître de sa volonté, ou de ses desirs; il ne peut désirer & vouloir que ce qu' il juge avantageux pour lui même; il ne peut pas aimer le douleur, ni detester le plaisir.

(a) *L' Homme, dira-t-on, préfère quelque fois le douleur au plaisir; mais alors il préfère une douleur passagere dans la vue de se procurer un plaisir plus grand, ou plus durable. Dans ce cas l' idée d' un plus grand bien le determine necessairement a se priver d' un bien moins considerable.*

la sua passione. In oltre le deliberazioni stesse, e la scelta di uno tra tanti oggetti si ripetono dall' Autore dai maggiori motivi prevalenti, dalla maggior diletta- zione, o dal maggiore interesse, le quali cause ope- rano necessariamente nell' Uomo a di lui sentimento.

R. Prima di ogni altra cosa abbiamo provato nel- la quarta proposizione, che molti sono i casi nei qua- li l' Uomo si determina ad un partito senza la pre- valente ragione antecedente, come nelle cose indiffe- renti, per le quali si sente ugual affezione d' animo. In secondo luogo da tutti quei casi, nei quali l' Uo- mo segue ciò ch' egli apprende il più utile, o il più dilettevole, si dedurrebbe, ch' egli opera a norma del principio della ragion sufficiente nel senso di so- pra esposto. Ma opera egli perciò necessariamente? Questa è la sola questione tra lui e noi. So bene, che la volontà dell' Uomo per una irresistibile incli- nazione brama e vuole il bene in generale, come l' Intelletto è portato necessariamente alla cognizione del vero. (Già per bene in generale qui s' intende la felicità o vera o appresa, o ciò che conviene, o può convenire al buon essere, al vantaggio, ed al piacere dell' Uomo). Ma è da riflettersi, che verso il bene particolare la volontà non è mossa necessaria- mente, com' è mosso l' Intelletto a necessariamente as- sentire al vero particolare. E la ragione si è, che tra il vero generale e il vero particolare, *ex. grat.* tra una conseguenza particolare dimostrativa discendente da un principio evidente vi è una connessione neces- saria, in modo che se per Ipotesi esser falsa potesse la conseguenza particolare, cesserebbe di esser vero il principio generale, al quale quella è unita con indis- solubile nodo; e perciò l' Intelletto non può non as- sentirvi. Non così è mossa la volontà nell' elezione del bene particolare, poichè le particolari volizioni non hanno questa necessaria e indispensabile dipendenza da quella general inclinazione di volere il bene e la felicità

reale, o apparente. In fatti si può prescindere da queste particolari volizioni, e resta ancor vera quella generale inclinazione; quando dai Corollarj particolari dimostrativi intellettuali non si può in verun modo prescindere senza togliere il general principio; perchè vi passa tra questi e quello, in cui si contengono, una necessaria ed intrinseca connessione. Se dunque senza le particolari volizioni resta immutabile la general inclinazione al bene, dunque non vi è una necessaria connessione tra quelle e questo; e perciò per quanto sia prevalente questo general principio o nella vera felicità, o nell'apparente, come nell'interesse o nel piacere, da questo non discendono necessariamente le particolari determinazioni di volontà. E a vero dire, è necessaria in noi l'inclinazione ad esser felici: eppure sono varie le strade per cui alla felicità si tende. Molti la rintracciano con lungo studio e riflessione; altri s'appoggiano sull'altrui esempio soltanto; altri abbandonano l'ipso quella via, che aveano prima scelta. Dunque non sono necessitati al tale determinato mezzo; nè è tolta agli Uomini la potenza di tentar altre vie. Di più. Ogni Uomo o dalla propria Fisica costituzione, o dal clima, o dai Parenti porta seco qualche inclinazione, o qualche passione. Eppure dai frequenti combattimenti tra l'attual passione e la ragione tra i varj mezzi che va ponendo in pratica, per riportar vittoria contro la passione, si rileva che ritiene l'Uomo la potenza di resistere alla passione, e che perciò non è necessitato. Dunque benchè l'Uomo sia solito a seguire ciò, che più lo diletta, o gli è utile, non ne viene perciò ch'egli vi sia condotto da una necessità.

VII. Passa poi l'Autore nello stesso Paragrafo alla difamina della prova dedotta dall'intimo senso; e per ribatterla non fa altro, che ripetere ciò, ch'è in questione premessa una similitudine in tal modo. „ Ma „ voi direte, io mi sento libero. Questa è un' illu- „ fio-

„ fione , che si può paragonare a quella della Mosca
 „ della favola , la quale situata sopra il timone di
 „ una gran barca si vanta di diriggere il viaggio del-
 „ la barca che la trasporta . L' Uomo che si crede li-
 „ bero è una mosca che crede esser Padrone di muo-
 „ vere la macchina dell' universo nel tempo , in cui
 „ egli medesimo è mosso senza sua saputa . „ (a) .

R. Ma di grazia un po' di prova che questo inti-
 mo senso , che ci detta essere noi liberi , sia poi un'
 illusione . Ci vuol altro che raccomandarsi ad uno de-
 gli Insetti i più vili per abbattere un nobile edificio
 di prove formato dagli Apologisti ! Veramente io non
 trovo argomento più proporzionato all' indole dei pen-
 samenti del nostro Avversario , quanto gli esempj trat-
 ti dalle favole , siccome favoloso e chimerico è pure
 il suo sistema . Ma che poi una Mosca gli abbia da
 servire di scudo in una causa così seria , e ch'è il
 fondamento di gravissime conseguenze relative alla Re-
 ligione , al Governo , e alla Società , mi sembra cosa
 degna di riso o di compassione . Ma giacchè egli c'
 invita a rispondere con tal obbligante mezzo , si tra-
 ga la Morale dalla Favola . Acciò regga l' esempio ,
 poniamo al timone di questa gran barca e la mosca
 e l' Uomo . Nella Mosca vi farebbe una vera illusione
 , se far si potesse l' Ipotesi , ch' ella si credesse di-
 rettrice della Barca . Ma l' Uomo al timone dirige
 con principj , con scienza , e con ragione la Barca ;
 può scegliere la via ; che più gli sembra spedita , o
 quella che più gli piace . Questa è una verità di fat-
 to . Di più . Per il solo motivo di fare uso del suo
 libero arbitrio può diriggerla come vuole . Qualunque
 de-

(a) *Mais , direz-vous , je me sens libre . C' est une illusion
 que l' on peut comparer à celle de la mouche de la fable , qui
 placée sur le timon d' une courde voiture , s' applaudissoit de diri-
 ger la marche d' un coche qui l' emportoit elle-même . L' homme
 qui se croit libre , est une mouche qui croit être le maître de mou-
 voir la machine de l' Univers tandis qu' il en est lui-même entraî-
 né à son insçu .*

determinazione egli prenda in questa direzione, egli non può fingere a se medesimo; e perciò debb'esser confcio, ch'egli antecedentemente potea dirigerla altrimenti. Dunque non è mosso l'Uomo senza sua saputo, quasi fosse un Ente passivo.

VIII. Si propone ora altra difficoltà da sciogliere nel §. 81. „ Se le azioni degli Uomini sono neces-
 „ sarie, se gli Uomini non sono liberi, con qual di-
 „ ritto la Società punisce i malfattori che la inquietano? Non è forse ingiustissimo castigare Enti, che
 „ non hanno potuto fare altrimenti? Se i malfattori
 „ agiscono necessariamente dietro alle impulsioni del
 „ loro cattivo naturale, la Società punendoli, agisce
 „ per parte sua necessariamente per il desiderio di
 „ conservarsi. Certi oggetti producono necessariamente
 „ in noi il sentimento del dolore, per il quale la
 „ nostra natura ci sforza di odiarli, e c'invita a toglierli da noi. Una Tigre affamata si lancia full'
 „ Uomo, che vuol divorare; ma l'Uomo non è Pa-
 „ drone di non temere le Tigre, e cerca necessariamente i mezzi di sterminarla „ (a).

R. Ma colla sua risposta l'Autore non rimette già la Giustizia ne' suoi diritti, anzi in altri termini viene a confessare, che qualunque violazione di Legge Naturale, come il latrocinio, l'omicidio, e qualunque sfogo di passione disordinata in danno del terzo, non viene ad essere un'ingiustizia la quale meriti castigo,

(a) *Si les actions des hommes sont nécessaires, si les hommes ne sont pas libres de quel droit la Société punit-elle les méchants qui l'insultent? N'est-il pas très injuste de châtier des êtres qui n'ont pu agir autrement qu'ils n'ont fait? Si les méchants agissent nécessairement d'après les impulsions de leur méchant naturel, la Société en les punissant agit de son côté nécessairement par le désir de se conserver. Certains objets produisent nécessairement en nous le sentiment de la douleur; des lors notre nature nous force de les haïr & nous invite à les écarter de nous. Un Tigre pressé par la faim s'élance sur l'homme qu'il veut dévorer; mais l'homme n'est pas le maître de ne pas craindre le Tigre, & cherche nécessairement les moyens de l'exterminer.*

figo, ma solo dalla molesta sensazione che produce un'azione dannosa alla Società viene necessitato ognuno ad odiare l'Autore dell'azione, ed a toglierlo di vita. Dunque se un Uomo avveduto saprà cogliere i vantaggi del silenzio, e della solitudine per togliere da se i testimoni e l'odio della Società, non sarà mai colpevole nel commettere qualunque più atroce delitto, siccome in ogni particolar azione viene necessitato a norma dei principj del nostro Autore. Con tale dottrina verranno meglio assicurate le vite, e i beni di ogni privato? La Fedeltà dei Sudditi alla sagra persona dei Sovrani verrà inviolabilmente mantenuta? La pudicizia delle Figlie sarà meglio custodita, nè violati si spesso i diritti del Talamo? La felicità e tranquillità pubblica, che consiste nel mantener l'ordine e la subordinazione, si otterrà più facilmente con tali principj? O non piuttosto si tolgono in un momento questi ed altri infiniti beni dall'umana Società, (per il miglior esser della quale per altro egli affetta di esser tanto appassionato) qualor si adottino le torte massime del nostro Avversario? Eppure i doveri di Giustizia, che ha l'Uomo verso i suoi simili non sono meno appoggiati che nella inalterabile legge di Natura, la quale grida all'orecchie di tutti.

IX. Continua l'Avversario a proporci altra difficoltà da sciogliere nel §. 82. in tal modo. „ Se tutto è
 „ necessario, gli errori, le opinioni, e l'idee degli
 „ Uomini sono fatali, e in questo caso come, e per
 „ qual modo pretendere di riformarli? Gli errori de-
 „ gli Uomini sono conseguenze necessarie della loro
 „ ignoranza, la loro ostinazione, e la loro credulità
 „ sono conseguenze necessarie della loro inesperienza,
 „ della loro negligenza, della loro poca riflessione al-
 „ la medesima maniera come il delirio, o la letar-
 „ gia, sono effetti necessarj di alcune malattie. La
 „ verità, l'esperienza, la riflessione e la ragione sono
 „ rimedj proprj a guarire l'ignoranza, il fanatismo
 „ e le

„ e le follie, allo stesso modo come la fanguigna è „ propria a calmare la pazzia „ (a).

R. Adagio un poco. Non si è stabilito replicatamente dall'Autore che il tuttoproce de in Natura, e nella macchina dell' Uomo da sole cause fisiche necessariamente? Perchè dunque ora per torfi d'impaccio ricorre alle sole cause morali, quali sono la verità, la riflessione, la ragione? Amerei più coerenza tra i principj del nostro Avversario, e le conseguenze che ne inferisce. Orsù. Riduciamo l'argomento in un dilemma. O queste riferite cagioni chiamate rimedj agiscono neil' Uomo moralmente, cioè secondo la loro propria natura; o agiscono necessariamente, cioè secondo l'ordine, e la catena delle altre cause fisiche stabilite dagli stessi Materialisti. Se agiscono moralmente nell' Uomo, egli allora con noi conviene, mentre una causa morale influisce bensì nell'azione, cioè eccita, e inclina l'anima ad abbracciare il rimedio proposto, ma non la necessità. Che se poi questi rimedj proposti entrano come anelli nella catena delle cause fisiche, come vogliono i nostri Avversarj, e non vede egli, che il censurare l'ignoranza e gli errori, e il pensar di riformarli è una stessa cosa, che il pretendere di sciorre questa indissolubile catena, o il voler far cangiar l'ordine della Natura, il ch'è impossibile nel loro stesso sistema? Dunque egli ci propone rimedj, che sono in contraddizione coi principj stabiliti dai suoi stessi partigiani. Che se egli anche prescindere voglia da questa catena, e consideri ogni effet-

Tomo II.

P

to

(a) *Si tout est nécessaire, les erreurs, les opinions, & les idées des hommes sont fatales, & dans ce cas comment ou pour quoi prétendre les reformer? Les erreurs des hommes sont des suites nécessaires de leur ignorance; leur entêtement, leur crédulité sont des suites nécessaires de leur inexpérience, de leur nonchalance, de leur peu de réflexion, de même que le transport au cerveau ou la lethargie sont des effets nécessaires de quelques maladies. La vérité, l'expérience, la réflexion, la raison sont des remèdes propres à guérir l'ignorance, le fanatisme & les folies; de même que la saignée est propre à calmer le transport au cerveau.*

to come proveniente da causa fisica e materiale. dall' altre tutte sconnessa; dirò che le idee astratte, quali sono la verità, la riflessione, la ragione non sono, nè sono state mai considerate in buona Metafisica per cause materiali, e perciò nel suo stesso Sistema, nel quale si ripete ogni effetto da cause fisiche, sono i rimedj proposti per se insufficienti a produrre i supposti effetti. Dunque quando egli rinunziar non voglia ai suoi stessi principj, resta la difficoltà degli Apologisti nel suo pieno vigore.

X. Così poi incomincia il §. 83. „ Togliere all' „ Uomo il suo libero arbitrio egli è lo stesso, a „ detto degli Apologisti, che il fare una pura mac- „ china, un automa: senza libertà non vi sarà più „ nell' Uomo il merito, nè il demerito. Ma in che „ consiste il merito dell' Uomo? Consiste in un mo- „ do di operare, che lo rende stimabile agl'occhi „ degli esseri della sua specie. Cosa è poi la virtù? „ Questa è una disposizione che ci porta a far bene „ agli altri. Cosa mai di spregievole possono avere „ macchine, o automi capaci di produrre effetti si „ desiderabili „ (a)?

R. La definizione che l' Autore forma della virtù, e del merito, è almeno incompleta e insufficiente, poichè comprende al più una sola specie di virtù e di merito, in luogo di definire l' una e l' altra cosa con un genere comune a tutte le specie. Poichè una disposizione, che porta l' Uomo a far bene a' suoi simili, e l' esser da essi stimato è una virtù, ed è un merito vero, quando nell' atto di agire si propone l' Uo-

(a) Oter à l'homme son libre arbitre c' est, nous dit-on, en faire une pure machine, un automate: sans liberté il n' existera plus en lui ni mérite, ni vertu. Qu' est-ce que le mérite dans l' homme? C' est une façon d' agir qui le rend estimable aux yeux des êtres de son espece. Qu' est-ce que la vertu? C' est une disposition qui nous porte à faire le bien des autres: Que peuvent avoir de méprisable des machines ou des automates capables de produire des effets si désirables?

Uomo un motivo buono e virtuoso, e un retto fine senza la mescolanza di circostanze che guastino l'azione, perchè *bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu*. Ma quanti non sono portati a far bene notoriamente a suoi simili, per motivo di vanagloria, e superbia? Questa condotta non può essere considerata certamente per virtù da nessun Filosofo di buon senso. E nemmeno può ad essa accordarsi merito vero. Dunque le definizioni addotte non sono per se sufficienti a dare idea della virtù, e del merito. Oltre di che quanti vi sono, i quali operano di fatto virtuosamente proponendosi un oggetto, e fine virtuoso, e usando mezzi che non sono in verun modo repressibili? Le quali cose tutte, e specialmente la scelta de' mezzi suppongono essenzialmente la facoltà del libero arbitrio. Eppure se parliamo della esecuzione dei doveri verso Dio, e verso se stesso, e di una parte dei doveri verso la Società, o di atti puramente interni, questi siccome non sono tante volte noti agli Uomini, nè ridondano in loro vantaggio, così nè sono stimati da essi, nè riscuotono la loro lode. Nulladimeno non cessano di essere azioni virtuose, nè possono essere tradotte per virtù chimeriche, se non che dall' Autore del *Sistema della Natura*, e del *Sistema Sociale*, e dal nostro Avversario, e da quei pochi altri, i quali non riconoscono che sensi e corpo, e che sono come sepolti nella materia. Ma questi prescindendo da quella seduzione, che esige di essere scoperta e rintuzzata, meriterebbero piuttosto un materiale dispregio.

XI. „ Il Mondo (così ripiglia il nostro Avversario al §. 84.) è un agente necessario : tutti gli „ Enti che lo compongono sono legati gli uni e gli „ altri, e non possono agire altrimenti da ciò che „ operano, finchè sono mossi dalle medesime cause e „ forniti delle medesime proprietà. Perdono essi alcu- „ ne proprietà? Essi agiranno necessariamente in dis-

„ferente maniera. Iddio medesimo, ammettendo per
 „un momento la sua esistenza, non può essere ris-
 „guardato come un Agente libero; se esistesse un
 „Dio, la sua maniera di agire sarebbe necessariamen-
 „te determinata dalle proprietà inerenti alla sua na-
 „tura: nessuna cosa sarebbe capace di sospendere, o
 „di alterare le sue volontà. Ciò posto, nè le nostre
 „azioni, nè le nostre preghiere, nè i nostri sacrificj
 „potrebbero sospendere, o cangiare la sua marcia in-
 „variabile, e i suoi disegni immutabili: dal che si
 „è sforzato di concludere, che ogni Religione fareb-
 „be perfettamente inutile „(a).

R. Questa concatenazione di cause e di effetti è stata poco fa da noi disciolta, e in altro luogo parimenti; e perciò è inutile ora rispondere. Passando noi per tanto all' Essere Divino ho diritto di esigere una qualche prova di quella sua proposizione, con cui ardisce di togliergli una proprietà, senza la quale non sarebbe più la somma perfezione, quale abbiamo dimostrato nelle Verità di Teologia Naturale dover esser l'Ente da se esistente. Se l'Autore fosse iniziato nelle verità Teologiche si arrossirebbe di avere aggiunta quella sua miserabile riflessione, la quale siccome è un abuso della Teologia, così ci obbliga di ricorrere appunto alla Teologia medesima per svilupparne l'infidia e la frode. Chi non è novizio affatto nel-

(a) *Le Monde est un agent nécessaire; tous les êtres qui le composent sont liés les uns aux autres, & ne peuvent agir autrement qu'ils ne font tandis qu'ils sont mus par les mêmes causes & pourvus des mêmes propriétés. Perdent-ils des propriétés? Ils agiront nécessairement d'une façon différente. Dieu lui-même, en admettant pour un moment son existence ne peut point être regardé comme un agent libre; s'il existoit un Dieu, sa façon d'agir seroit nécessairement déterminée par les propriétés inhérentes à sa nature: rien ne seroit capable d'arrêter, ou d'alterer ses volontés. Cela posé, ni nos actions, ni nos prières, ni nos sacrifices ne pourroient suspendre ou changer sa marche invariable, & ses desseins immuables, d'où l'on est forcé de conclure que toute Religion seroit parfaitement inutile.*

nelle facoltà Teologiche fa, che fa d' uopo distinguere in Dio le operazioni dette *ab intra*, da quelle che si manifestano al di fuori dette *ab extra*. Quelle *ab intra*, quali farebbero a cagion d' esempio l' eterna generazione del Figlio, e il vicendevoles amore tra le Divine Persone, non sono libere, e perciò la maniera di agire rapporto ad esse è in Dio necessaria. Ma l' esistenza di tutti gli Enti creati, e il loro modo di esistere, siccome sono di lor natura contingenti, così non portano seco un' antecedente necessità di esistere, nè di esistere nel tal modo; e perciò s' intende come Iddio con un' antecedente volontà potea non crearli, o crearli in altra guisa; e perciò s' intende altresì, come egli sia libero nell' opera della creazione, e in tutte quelle altre, che connotano un termine, il quale non è Iddio. Ma posto il Decreto Divino di creare il Mondo, e di fare quanto egli opera nel tempo, e di ordine naturale, e soprannaturale è di necessità conseguente, che si eseguisca, quanto negli alti consigli della Divina Sapienza è stato stabilito, poichè Iddio è costante ed immutabile nei suoi Decreti. Ma questa necessità conseguente nè toglie il nostro libero arbitrio, nè rende vane e superflue le nostre preghiere, i nostri incensi, i nostri sacrificj; poichè questi stessi voti e sacrificj sono stati contemplati nei Divini Decreti, non sono stati esclusi negli Eterni Consigli. Ma siccome ignoriamo quali rapporto a noi essi sieno, benchè connessi colle nostre azioni medesime, così si dobbiamo diportare in modo, quasi abbia da dipendere il nostro buon essere presente e futuro dal nostro retto vivere, e da quegli atti di Religione, i quali a rigoroso titolo di Giustizia sono dovuti dalla Creatura al Creatore, e dall' osservanza in fine di quei doveri, ch' egli stesso ci ha imposti verso di Lui, e verso la Società, e verso noi stessi. Questi doveri tutti, per i quali sussiste ogni ben ordinata Società, diverrebbero un' illusione, un in-

ganno continuamente sostenuto dal fonte della verità (il ch'è impossibile in un Dio saggio , conseguente , e verace per natura) se l' Uomo privo fosse del libero arbitrio.

XII. Con una sognata contraddizione compie finalmente l' Autor del Buon-Senso la sua declamazione contro la libertà dell' Uomo . „ Se i Teologi (dic' „ egli) non fossero sempre in contraddizione con se „ medesimi riconoscerebbero , che dietro alle loro Ipo- „ tesi l' Uomo non può esser riputato libero un mo- „ mento . Non suppongono forse , che l' Uomo è in „ una continua dipendenza dal suo Dio ? E' egli for- „ se libero , quando non ha potuto esistere e confer- „ varsi senza Dio , e quando egli cessa di essere a „ norma della di Lui volontà suprema ? Se Iddio ha „ creato l' Uomo dal niente , se la conservazione dell' „ Uomo è una creazione continuata , se Iddio non „ può perdere di vista per un sol momento la sua „ creatura ; se tutto ciò , che gli succede , è una con- „ seguenza della Divina volontà ; se l' Uomo non può „ cosa alcuna per se medesimo ; se tutti gli avveni- „ menti , ch' egli prova , sono effetti dei Divini De- „ creti ; se non fa bene alcuno senza la grazia Divi- „ na , come si può pretendere , che l' Uomo goda del- „ la libertà in un sol momento di sua vita „ (a) ?

R. Se

(a) §. 85. *Si les Théologiens n' étoient pas sans cesse en contradiction avec eux mêmes, ils reconnoîtroient que d' après leurs hypothèses l' homme ne peut être réputé libre un instant . L' homme n' est-il pas supposé dans une dépendance continuelle de son Dieu ? Est-on libre, quand on n' a pu exister, & se conserver sans Dieu ; & quand on cesse d' exister au gré de sa volonté suprême ? Si Dieu a tiré l' homme du néant , si la conservation de l' homme est une création continuée , si Dieu ne peut un instant perdre de vue sa Creature , si tout ce qui lui arrive est un suite de la volonté divine, si l' homme ne peut rien par lui-même , si tout les evenemens qu' il éprouve sont des effets des décrets divins, s' il ne fait aucun bien sans une grace , d' en haut , comment peut-on prétendre que l' homme jouisse de la liberté pendant un instant de sa durée ?*

R. Se tutte le contraddizioni fossero di tal indole, quali vengono dall' Avversario nostro espòste in questa obbiezione, io sono di avviso, che o saremmo privi dell' idea di contraddizione, o almeno non sarebbe adattabile l' idea ad alcun caso. E per togliere dalle menti degli Uomini ogni sospizione, che vi entri alcuna contraddizione nelle dottrine de' Teologi riportate alla Libertà dell' Uomo, fa d' uopo separare dall' obbiezione tutto ciò ch' è estraneo alla libertà, da ciò che a prima vista può fare qualche impressione ai semplici, comechè non sieno a portata di sviluppare l' equivoco.

Qual connessione per tanto, qual legame, qual relazione vi può essere tra l' idea di libertà, che difendiamo, e la causa della nostra esistenza e della conservazione? *Non siamo liberi*, dice l' Autore, *perchè non abbiamo potuto esistere nè conservarsi senza Dio, e perchè cessa la nostra esistenza a norma della di Lui volontà suprema*. Qual Canone di Metafisica ha mai insegnato, che per esser noi liberi sia mestieri che la nostra esistenza sia necessaria, e da se, com' è quella di Dio? Quando la libertà dell' Uomo, e la esistenza necessaria fossero tra loro connesse in modo, che la prima supponesse l' altra, varrebbe allora l' argomento. Ma siccome la libertà dell' Uomo non suppone la sua esistenza necessaria, così niente ripugna, che l' Uomo sia libero, e sia insieme creato e conservato da Dio; anzi è secondo la ragione, che siccome Iddio nella creazione ha dotato l' Uomo d' una porzione della sua Intelligenza, così lo abbia reso partecipe altresì della sua Libertà.

Se Iddio (continua l' Autore) ha cavato l' Uomo dal niente, se la conservazione dell' Uomo è una creazione continuata, se Iddio non può perdere di vista per un solo istante la sua Creatura; Dunque l' Uomo non è libero? Qui non vi è connessione.

Esaminiamo per tanto in che consista il Sofisma.

Se l' Uomo è in una continua dipendenza dal suo Dio , se l' Uomo non può nulla da se solo , se tutto ciò che gli succede è una conseguenza della volontà Divina , se tutti gli avvenimenti ch' egli prova , sono effetti dei Divini Decreti , se non fa alcun bene senza la Divina Grazia , dunque l' Uomo non è libero un momento . Rispondo , che fa d' uopo distinguere primieramente il general concorso di Dio , senza il quale nessuna Creatura agir potrebbe , dalla cagion effetrice e totale d' un' azione . La dipendenza continua della Creatura dal Creatore è una conseguenza necessaria della virtù Divina Creatrice , e della creazione continuata , ed è un vincolo indissolubile , dal qual ne deriva nell' Uomo la potenza di agire . Ma tra il dono d' una potenza , e l' esser causa totale ed effetrice di un' azione vi è una bella differenza . Ora dicono i **Teologi** , che per la dipendenza , che ha la Creatura dal Creatore l' Uomo non può nulla da se solo , e che ha bisogno dell' azione continuata di Dio per poter agire ; ma dicono altresì , che quest' azione di Dio sull' Uomo non impedisce l' applicazione , o sia l' esercizio libero della ricevuta potenza nei casi particolari ; come per un vivo sentimento intimo , ed inalienabile siamo conscj non esser noi puramente pazienti , e come lo dimostrano le addotte prove dei Capi precedenti . Dunque la dipendenza della Creatura dal Creatore secondo i **Teologi** non toglie il libero arbitrio .

Nè gli avvenimenti tutti dell' Uomo sono già effetti dei Divini Decreti antecedenti , o di un' assoluta volontà , della qual sola intende parlare l' Autore , mentre la volontà conseguente sempre suppone il libero arbitrio . In fatti il male morale non procede certamente dalla Divina volontà assoluta , nè da Decreto assoluto antecedente a norma della **Dottrina Cattolica** ; ma siccome niente può sfuggire alla Divina prescienza , così sul fondamento , che l' Uomo farà per abusarsi del suo libero arbitrio nelle tali e tali cir-

circostanze, senza pericolo di errore Iddio ha previsto qualunque azione peccaminosa . Nè questa prescienza influisce già nella moral azione , mentre la prescienza non è causa dell' azione in modo alcuno ; ma piuttosto l' azione stessa peccaminosa è causa della prescienza : *Non ideo hæc futura sunt quia præscita*, dice S. Agostino, *sed ideo præscita, quia futura* . Dunque intanto le azioni moralmente cattive non sono effetti di un' assoluta volontà Divina , come intende l' Autore .

Gli altri eventi poi di ordine naturale connessi colla libertà dell' Uomo già provata di sopra , sono da Dio previsti insieme e decretati ; e non sono assoluti antecedentemente , cioè senza riguardare la volontà dell' Uomo , perchè Iddio nelle sue eterne idee sempre concorde a maraviglia , non vuol distruggere la Natura umana creata libera , nè toglierle questo prezioso dono una volta concesso ; e perciò riguardando la creata volontà dell' Uomo , e prevedendo cosa farebbe per agire nei casi particolari ha decretato cosa avea da accadere . Rapporto poi all' opere buone di ordine sovranaturale , quantunque sia infallibile , che l' Uomo senza gli ajuti della Grazia attuale far non possa alcun bene vero , pure in nessun sistema di Teologi Cattolici questa grazia ci toglie il libero arbitrio , o ci rende soltanto passivi ; nè in questo articolo vi può esser controversia tra Cattolici . Felicamente espone questo articolo S. Agostino in più luoghi , e specialmente nel *Lib. de Sp. & Litt. Cap. 17.* con quelle auree parole : *Intelligent, si filii Dei sunt, Spiritu Dei se agi, ut quod agendum est, agant. Aguntur enim ut agant, non ut ipsi nihil agant* . L' azione adunque della Grazia , senza la quale non può fare l' Uomo alcun' Opera buona , non toglie ad esso la potenza di agire , nè lo rende soltanto passivo , come pretende l' Autor del Buon-Senso . Gli altri eventi poi d' ordine naturale e sovranaturale indipen-

den-

denti da cause libere sono bensì effetti dei Divini Decreti assoluti; ma non diminuiscono in modo alcuno la facoltà del libero arbitrio fin ora difesa; e perciò mi sembra, che con tutta ragione si possano riguardare come chimeriche le contraddizioni sognate dal nostro Avversario nelle Dottrine de' Teologi.



PARTE QUARTA

Del confronto tra le massime dei Materialisti, e le Verità fin ora dimostrate in relazione ai beni, che ne ridondano all' Umana Società.

C A P O I.

Si fa vedere, quanto sia contrario il Sistema dell' Autor del Buon-Senso e degli altri Materialisti al ben'essere della Civile Società; e quanto all' opposto la persuasione delle verità dimostrate fin ora contribuiscia alla tranquillità e sicurezza dell' Umana Società.

- I. *L' Autor del Buon-Senso affetta un appassionato trasporto per il bene della Società nel tempo medesimo, in cui le procura i maggiori danni. Divisione degli articoli da trattarsi.*
- II. *Scoperta contraddizione dell' Autor del Buon-Senso, e de' suoi Partigiani. Inevitabili conseguenze, che ridondano in vero danno dell' Umana Società, e che discendono dai principj dei Materialisti.*
- III. *Non v' ha Società più disordinata, nè più infelice di quella, che si dirige a norma dei principj dei Materialisti. Si riflette sui giuramenti, e sui fatti.*
- IV. *Quali conseguenze seguono dalla persuasione di un Dio nostro Creatore e Giudice.*
- V. *Dei doveri del Gius-naturale, dei quali l' osservanza può attendersi per via di principj da chi è persuaso delle verità dimostrate fin ora, ma non già dai Materialisti. Le Legislazioni di ogni Nazione sono fondate sulle verità da noi provate fin ora.*
- VI. *I Materialisti vengono considerati i comuni nemici dell' Uman genere dagli stessi begli Spiriti, e da' migliori ingegni tra gli Eterodossi.*

I. Con

I. **C**ON quanta buona fede , e con quali trionfi l' Autore *Del Buon-Senso* agogni alla gloria di benemerito dell' umana società , è ciò , che ora ricercheremo diligentemente , per togliere quella larva , sotto cui comparisce penetrato dall' amore de' suoi simili , per il cui miglior essere va spacciando di aver diretto ogni suo studio . Quando egli per altro , siccome nodrito d' idee gigantesche , e di voli di Fantasia , non si contenti d' una gloria simile a quella d' Icaro , non altra a Lui certamente ne può derivare . La credenza degli augusti dogmi di un Dio provvido , che veglia su tutte le azioni umane , ed insieme Giudice Sovrano , che farà per retribuirne dopo una breve vita eterni premj , o castighi a norma di una vita buona , o rea qui condotta , è la sola , che riporterà la verace palma di avere introdotto , e procurato uno stato felice nella Società , per quanto si può avere nei brevi giorni di questa vita . Forse questa felicità si potrà attendere da chi fu le traccie dell' Ateismo , e Materialismo si finge di formar sistema d' Irreligione ? Si potrà giammai a questi accordare 'il titolo di benemerito della Società ? Io ho sempre udito , che benemerito della Società è quello Scrittore , il quale coi suoi studj contribuisce alla maggiore sicurezza , e tranquillità della Società civile , e de' suoi individui . Benemerito è pure quegli , il quale sa far rimarcare o con nuove ragioni , o con una maniera più efficace , o con una più esatta Analisi gl' indispensabili doveri dell' Uomo Sociabile , ed a cui non mancano arte , ed ingegno per fare conoscere il pregio dell' ordine risultante dall' esatta osservanza dei comuni , e privati doveri . Benemerito finalmente è quegli , il quale sa dipingere la virtù in aria maestosa , e dilettevole per iscuotere i neghittosi a farne acquisto , e sa togliere il velo al vizio per farlo comparire nella sua propria deformità coll'

coll' oggetto di eccitarne orrore , e ritrarne quelli , che ne sono contaminati , o per rattenere in disciplina coloro , i quali agitati da una forte passione si sentono stimolati a violare i diritti più sacri delle Leggi , e della Natura . Ad ogn' uno di questi l' umanità si chiamerebbe a tutta ragione debitrice . Ma qual bene possa venire alla umana Società dallo studiarfi di far passare qual Ente di ragione il Nume Sovrano , e col sostituire quai fondamentali principj di un capriccioso sistema la materia , e il moto , co' quali si pretenda di spiegare l' ordine morale della Società , e degl' Individui , e si presume insieme d' introdurvi una miglior forma , ben presto potrà ogn' uno esserne il Giudice . Un sistema , in cui ogni atto umano ripeter si dee da una antecedente necessità di temperamento , di organizzazione , di disposizioni , in una parola dalla sola varietà , e combinazione di moti meccanici e necessarij , come potrà mai essere adattato a procurare la miglior felicità dell' Uomo socievole ? L' Ateismo , ed i Materialismo non sono mai stati i fonti delle virtù , nè da quelli ha mai dipenduto il migliore stabilimento delle Nazioni . Io me ne appello agli stessi Filosofi del Gentilesimo , e a quello altresì , ch' è il più screditato , com' è Epicuro , se mai alcuno di loro sia giunto ad un eccesso sì mostruoso di dottrina , al quale pur giungono certi Filosofi de' nostri tempi . *Clamat Epicurus non posse jucunde vivi , nisi sapienter , honeste , justeque vivatur (a)* . Ma qual Sapienza , Onestà , e Giustizia insinuar si possano agli Uomini con isperanza di frutto , o attender da essi sui principj del nostro Autore , è ciò appunto , su cui verferemo di proposito . Oh ! sarebbe ben cosa graziosa , che il moderno Filosofismo , ch' erge Tribunale , e decide su gli oggetti più importanti , avesse poi a ricevere lezioni di temperanza di ragionare anche da un Epicuro . Eppure non andrà altrimenti la faccenda .

(a) Cic. lib. 1. *De finibus boni , & mali* n. 18.

da . Si faremo dunque a considerare I. che l' Autore non è concorde a se stesso nello studiarfi col suo sistema, di procurare il miglior essere dell' umanità . II. Che non si dà Società d' Uomini più infelice di quella, la quale si governasse secondo i principj, e i dettati del nuovo Filosofo del Buon-Senso . III. Che la credenza delle verità dimostrate fin ora è il miglior mezzo, da cui attender si possano la tranquillità, e la sicurezza in una società di Uomini . *Quam sancta sit civium inter ipsos societas Deo immortalì interposito tum iudice, tum teste (a)!* Sarà poi corredata la stessa dottrina dai fatti, facendo vedere non esservi stata Nazione alcuna barbara, o colta, la quale non abbia esecrato, e severamente punito l' Ateo, come il maggior nemico della società .

II. Ma prima di ogni altra cosa io vorrei donargli come uno scherzo ad un Filosofo, che ragiona, qualor egli ci dice di studiarfi di sgombrar dalle menti degli Uomini i pregiudizj dell' infanzia, dell' educazione, e i vani timori, se ognuno non si avvedesse dalla semplice lezione dell' Opera di Lui, ch' egli parla con troppa serietà, proponendosi qual suo principale scopo di voler dileguare dalle menti degli Uomini queste ombre nocive al bene della Società . Io avrei amato piuttosto di poter essergli cortese per risparmiargli la confusione, piuttosto che prendendo il suo discorso in tuono positivo e fermo dovergli scoprire una manifesta contraddizione, a cui va soggetta tutta la sua Opera . Se dalle necessarie combinazioni, e disposizioni della materia, e da diversi suoi moti dipende tutto il sistema Civile, e Morale della Società, cioè se tutte le operazioni dell' Uomo dipendono inevitabilmente da cause antecedenti meccaniche e materiali, poste le quali non ritiene l' Uomo la potenza all' opposto di ciò, a cui questi moti lo dirigono; a che dunque studiarfi di dar lezioni per ri-

(a) Cic. *De legibus* .

formare l'umanità? Se i vantati pregiudizj, contro i quali egli combatte, sono inevitabili nel suo sistema, a che dar precetti a quelli, i quali da se sgombrar non possono quegli errori, che occupano la loro Fantasia, e che a detta di Lui presentano oggetti chimerici di Religione? A che tessere aspre invettive contro di quelli, che professano le verità fin ora dimostrate, se nel sistema di Lui non debbono, nè possono pensare altrimenti? Sebbene fa di mestieri, che i moti di quella materia, della qual sola vuol egli essere formato, fossero molto sconcertati per doverne poi uscire una contraddizione sì manifesta. Tutta la sua opera deporrà sempre contro i suoi stessi principj di materia, e di moto, dai quali soli ripete ogni umana azione. Poichè se egli inveisce contro gli Apologisti della Religione, e li carica d'ingiurie, egli contro ogni ragione, e giustizia l'odiosa parte sostiene, perchè nel suo sistema nè poteano pensare, nè scrivere diversamente. In vano altresì pretende di bandire i timori di un Dio Giudice, e vendicatore, e di una vita avvenire, se quelli che sono penetrati da tali verità, non possono non esserne appieno convinti. Le sue lezioni pure d'Irreligione, siccome nate da strana fermentazione, la quale ha prodotto un moto disordinato nella sua Fantasia, doveano necessariamente produrre un sì strano effetto di vaneggiamenti, i quali perciò non meritano d'esser uditi. Ed ancorchè fossero tollerabili, sarebbero sempre frustranei nel suo sistema. Poichè si debbono dar lezioni a quelli, che sono in potere di riceverle, e farne uso, non a quelli, che sono condotti in ogni loro pensiero ed azione da un' antecedente necessità, come abbiamo osservato stabilire egli in più luoghi della sua Opera. Potea egli perciò risparmiar a se stesso e il travaglio dell'Opera, e l'obbrobrio insieme, che a lui ne viene per una sì sfrenata licenza di pensare in materia di Religione, la quale oltraggia altresì la Civile So-

cietà col togliere da essa le virtù, e i vincoli più facili, che sono di quella la maggior sicurezza e difesa. E a vero dire ella farebbe cosa affai ridicola ed incoerente nel sistema dei Materialisti il proporre regole di Morale, e di condotta di vita, la qual fosse plausibile, e ordinata al bene della Società. Sarebbero altresì il porre in vaga mostra quelle virtù sociali, alle quali sole oggidì si profondono tanti inopportuni elogj dai Materialisti con una sì strana dissonanza dai loro stessi principj. Sarebbe finalmente cosa da far ridere il proporre motivi per frenare l'orgoglio di quelle passioni almeno e di quei desiderj impetuosi, i quali non possono essere soddisfatti senza turbare la quiete della Società. Poichè coerentemente ai loro principj, se la Natura ha fatto a taluno il dono funesto di un sangue impetuoso, il di cui moto irregolare lo porti alla crudeltà, come fu in un Nerone, la sua legge e condotta di vivere farà necessariamente di sacrificare quante vittime avrà in suo potere, e le quali crederà proporzionate a diffettare la sua barbara sete di umano sangue. Se alcun altro abbia sortito un'organizzazione, che lo porti alla gloria, e a grandeggiare su tutti i suoi simili, la sua virtù sociale sarà allora in ragion di sistema l'agire, quando la forza non manchi, in quella guisa che tenne Alessandro nel saccheggiar Città, nel distruggere Imperj, e nel guardar con occhio di compiacenza l'oppressione, e la strage de' suoi simili, le quali però odiar si debbono, e fuggirsi da chi ama le virtù sociali. Un Uomo organizzato per la crapula, e per le dissolutezze, quando non manchi di potenza, e di modi non potrà fare a meno di non tenere una vita di un Sardanapalo, o di un Epicureo (a). Oh quanti

(a) Io parlo dei soli Epicurei, de' quali non vi ha dubbio, che non fossero viziosi, e che non sentissero rossore delle maggiori dissolutezze; e non già intendo parlar d'Epicuro, della cui vita frugale, e ordinata so esservi qualche dif-

ti Sardanapali, ed Epicurei vivono nella moderna stagione seguaci de' principj d' un Elvezio, di un Mirabaud! Un' immaginazione troppo accesa, ed infiammata farà uscire necessariamente i stravaganti sistemi di un Anassagora, di un Lucrezio, e di tanti moderni Pensatori, o piuttosto Sognatori. L' educazione, l' esempio, l' esperienza a norma del loro sistema faranno sempre insufficienti motivi contro un' immaginazione fervida, contro un veemente moto di spiriti animali, contro il solletico di una tenera Passione; mentre secondo loro l' Uomo in ogni occasione dovrà agire secondo il moto de' suoi organi, e la modificazione del suo temperamento; essendo che la Natura forma ciascuno qual è; nè ha altro vero interesse, che di seguire i differenti moti di sua Fisica costituzione, ch' è quanto dire il far comune la nostra natura a quella de' Bruti. Oh! quanto si verifica de' moderni Libertini, più che in ogni altro tempo, quel detto del Profeta: *Homo cum in honore esset, non intellexit: comparatus est jumentis insipientibus, & similis factus est illis* (a).

III. Ma prima, che il nostro Autore discenda ad accomunarsi coi Bruti (ciò, che nel suo sistema è inevitabile) io lo consiglierei a riflettervi seriamente, e prima di determinarsi, mi avanzo a pregarlo, (siccome gentile egli è, e cortese) ch' egli stesso erga Tribunale, e secondo i fani principj della retta ragione decida, se chimeriche sieno pure da tenersi quelle osservazioni, che presenteremo or' ora al di lui esa-

Tom. II.

Q

me

senfore, come un Pietro Gassendo, un Brukero, ed altri; ma Diogene Laerzio nel suo decimo Libro, e il dottissimo Cardinal di Polignac nel suo Anti-Lucrezio dipingono la vita, e le massime di Epicuro coerentemente alla vita, e alle dottrine seguite da' suoi discepoli; tra le quali quella era la fondamentale: *Voluptatem principium, ac finem dicimus beatæ vitæ*. Così scrivea in una sua Epistola lo stesso Epicuro a Menecce, come abbiamo dal Libro X. di Laerzio.

(a) *Psalm.* 48. v. ult.

me, e poi ci additi, ma di buona Fede, quale felicità egli abbia procacciata all'umanità, togliendo di mezzo una Divinità, una Provvidenza, un Dio Giudice, e Vindice delle umane azioni, ed un'anima immortale. Io proverò anzi, che immaginar non si può una società più disordinata, e più infelice di quella, da cui è bandita la credenza di sì utili verità. In fatti è da considerarsi felice quella società, in cui è in vigore quella massima, ch'è mestieri frenare l'impeto delle ribelli Passioni, acciò non si ergano a soverchiare la ragione, ed a violare i diritti del giusto e dell'onesto. Felice è pure quella società in se stessa considerata, i di cui membri si rendono reciprocamente quegli uffizj, i quali ognuno amerebbe, che verso se medesimo fossero praticati. Felice finalmente è quella Città, in cui vegliano i Cittadini alla di lei sicurezza, ed a mantenere la pace, e la tranquillità, ed il bene dell'ordine. Ma il sistema del Autore, e dei Materialisti tende a rovesciare da imo a sommo questi grandi oggetti; ed all'opposto la credenza di un Dio, che saprà ragguagliare un giorno le buone, e le prave azioni di ciascheduno, può procacciare all'umanità questi gran vantaggi. Dunque non già il sistema del nostro Avversario, ma bensì le verità dimostrate finora tendono a procurare il miglior bene della Civile società. E a vero dire, per poter rilevare qual sia il sistema più acconcio, se quello dei Materialisti, o il nostro, per procurare questi gran beni alla società, fa d'uopo considerar l'essere dell'Uomo non già astrattamente, o qual essere dovrebbe, ma in concreto, cioè agitato dalle Passioni, tratto da un amor disordinato verso se medesimo, e da oggetti lusinghieri spesso stimolato a frangere quei legami, che lo stringono colla società. Ora si consideri un tal Uomo, e nel sistema del Materialismo, e poi nel sistema nostro. In quello dei Materialisti io non veggio altro, che materia e moto, Fisica organizzazione, neces-

necessaria modificazione di temperamento; le quali co-
 se tanto è lungi, che mettano freno a quel disordine
 di Passioni, che qual destriero indomito si avventa
 contro la ragione, che anzi non si può a meno nel
 loro sistema di non secondarlo; mentre questi moti o
 tendono verso il dilettevole, o verso l'utilità pro-
 pria, e queste sono per loro quelle gran moli diret-
 trici delle umane azioni, le quali ajutate dalla forza
 vengono a formare la misura del lecito. Allora sì,
 che la passione dominante farà la regola delle proprie
 azioni, ed avrà luogo il detto di Polifemo di Euripi-
 pide, che *il mio Dio è il mio ventre*. Ed altri Poli-
 femi forgeranno con voce ardita ad esclamare: *il mio
 Dio è la mia ambizione*, a cui si dee sacrificare tutto
 ciò, a cui può giugnere la mia forza. I discepoli di
 Epicuro non faranno mai satolli di soddisfare la più
 sfrenata ed infaziabile tra le Passioni sul principio,
 che *il loro Dio è la voluttà*: e insidieranno l'innocen-
 za, ed i talami senza riguardo all'onestà, o alla Giu-
 stizia. Queste per loro sono voci, alle quali non cor-
 rispondono idee, se non in forza de' pregiudizj. Da
 tutti questi dettati convertiti in suco, e sangue di un
 Cittadino, si avrà poi un Uomo temperante, modera-
 to, ragionevole, e qual esser dee un regolato Citta-
 dino? Ma è qual uso in tal sistema farà egli di sua
 ragione, ch'è la miglior porzione di noi? Sarà ella
 forse la direttrice delle umane azioni; o non farà im-
 prigionata piuttosto nell'Uomo, e resa inutile, qual-
 ora questi condur si lasci qual vile giumento dal di-
 sordine delle Passioni, sostenuto soltanto dalla forza,
 e dal piacere? Questo è il gran bene, che ha procu-
 rato all'Uomo il benemerito dell'umanità. E questi
 poi è quel medesimo, che tanto esalta i diritti della
 ragione. Quanto è sempre concorde a se stesso l'Au-
 tore del Buon-senso? Da lui per altro non sono dis-
 cordi tanti Libertini Filosofi. I doveri poi sociali,
 quali sono il mantener le promesse, il seguire la

Giustizia, l'osservare la Fede ne' contratti, ed altri simili, i quali bramarebbe ciascheduno, che verso se medesimo fossero praticati, in ragion di sistema, come potranno mai attendersi da chi professa un puro Materialismo? Io scorgo intanto, che le Nazioni tutte per assicurarsi delle altrui promesse aveano in costume di confermarle coi giuramenti, cioè chiamavano le loro adottate Divinità in testimonio, e per aver diritto di esigere credenza, e per altrui prestarla: *Nullum vinculum ad adstringendam Fidem Majores nostri jurando arctius esse voluerunt* (a). Dunque tutte le Nazioni giudicavano, che fossero meno sicuri gli Uomini dell'altrui promesse senza il giuramento. Ora io chieggo, quale sia il fondamento, su cui si appoggiava questa maggior fidanza de' nostri Maggiori, allorchè vi era interposto il giuramento? Non altra fondamentale ragione si può assegnare certamente, che dir si possa adeguata, fuori della persuasione dell'esistente Divinità, per cui giuravano; e della diretta offesa, che giudicavano a quella ridondare allorchè avessero violata la promessa. Ma tolta la persuasione della Divinità, una vana parola e senza senso diviene allora il giuramento, nè merita, che alcuno si prenda la briga di esigerlo. In fatti qual sicurezza potrà concepire giammai un Sovrano dal giuramento di fedeltà, che prestano i Sudditi, se questo si riguarda qual complimento solito a praticarsi? E pure tale addiviene, qualora si neghi l'esistenza di quel Nume, per cui si giura. Come potrà attendersi da un Giudice in vigor del giuramento prestato alle Leggi, che i suoi giudizi conformi sieno alle giurate Leggi, se il suo giuramento sia di un valor ideale e chimerico? Qual fede potrà sperarsi allora ne' contratti, benchè per assicurarsene accetti ognuno anche da un Pagano il giuramento per quelle false Divinità, che adora, supponendosene in lui l'intima persuasione? La sicurezza, e la

(a) *Cicero*: Lib. 3. de Offic. Cap. 31.

e la pubblica tranquillità farà forse ben corredata dal giuramento de' Soldati, i quali avendo la forza in loro balia, nè credendo un Dio vendicatore, si lasciano guidare dal proprio interesse, o dalla maggior dilettazione?

La mutua fidanza poi, ch'è il vincolo della Società, come farebbe ella osservata in ragion di sistema? Nessuno avrebbe diritto allora di lagnarsi dell'altrui Fede violata, nè della frode nei contratti, allorchè tratto alcuno dal folletico del piacere, o della propria utilità, gli tornasse in grado di così agire, nè potesse operare altrimenti, siccome in fatti nel sistema dei Materialisti necessaria riconoscesi ogni azione dell' Uomo. Per via di principj potremo noi ragionevolmente persuadersi dell'osservanza delle Leggi, del Giusto, e dell'Onesto, in una parola delle Virtù Sociali (a fior di labbra esaltate bensì da loro, ma contraddette poi dalla intima loro persuasione, o almeno dai loro fondamentali principj) da coloro, i quali non ammettono altro onesto fuori di quello, che piace, nè altro giusto fuori di quello ch'è utile a loro medesimi? Si avrà finalmente da sperare, ed attendere dal loro affettato amor sociale, che sieno essi per contribuire alla pubblica tranquillità, e che sieno per attenersi alla via dell'ordine sì necessario alla conservazione, e buona direzione di una Società, se per essi è in ordine anche la sfrenata soddisfazione delle Passioni? Ma già la stessa esperienza mi porge un nuovo argomento. Questa viene esposta con sinceri caratteri da Edmondo Gibson Vescovo di Londra alla vista di quei medesimi, che ne poteano essere testimonj, a' quali descrive gli strani effetti prodotti dalla persuasione di sì torti principj coll'oggetto di rattenere almeno alcuni dentro i limiti dei proprj doveri. Egli dunque così si esprime (a).

Q 3

„ a per-

(a) Lettre Pastoral de Mr. L' Eveque de Londres sur la cause morale des tremblemens de la Terre pag. 27. L' experience plus

„ a persuadere degli stessi raziocinj , ci ammaestra ab-
 „ bastanza che quelli , i quali vivono senza il timore
 „ di una vita avvenire , si abbandonano senza rimorsi
 „ alle passioni più abominevoli , e che non si ha
 „ più alcun riguardo per la Società , dacchè si ha una
 „ volta appreso a non averne per Iddio . Giudichi
 „ ognuno da ciò , che vede e intende , e da ciò , che
 „ dee vedere ed intendere , se egli vive tra noi , se
 „ lo stato che ho dipinto , sia quello appunto , in cui
 „ trovasi quest' Isola sfortunata Non vi ma-
 „ ravigliarete già più , che persone così abbandonate
 „ sieno nella disposizione di commettere tutte le vio-
 „ lenze , che possono turbare la pubblica tranquilli-
 „ tà : una Città senza Religione fu ella mai l' asilo
 „ della Società ? Ma la nostra malizia non era giun-
 „ ta ancora al suo colmo : sembra , che la Natura fos-
 „ se divenuta troppo debole per supplire a tutta la
 „ depravazione de' nostri cuori . Si è giunto fino alla
 „ brutalità ec. „ E qui egli accenna quegli eccessi ,
 che ispirano orrore , e che erano pure introdotti
 in quell' Isola . Le stesse funeste conseguenze , che si
 hanno ragionevolmente da temere dal sistema d' Irre-
 lligione , sono state rimarcate da altri Protestanti . Nell'
 Anno 1772. la Camera de' Comuni di Londra ha es-
 posti i varj disordini , che si hanno da attendere dall'
 intro-

*plus forte que les raisonnemens ne nous apprend que trop , que ce-
 ux qui vivent sans crainte d' un avenir , s' abandonnent sans re-
 mords aux passions les plus criminelles , & qu' on n' a aucun égard
 pour les hommes , dès qu' on a une fois appris à n' en point avoir
 pour Dieu . Que tout homme juge par ce qu' il voit , & par ce
 qu' il entend , & par ce qu' il doit voir , & entendre s' il vit par-
 mi nous , si la situation que je viens de depeindre , est celle de
 notre Isle infortunée Vous ne vous étonnez plus , que des
 personnes ainsi abandonnées soient dans la disposition de commettre
 toutes les violences qui peuvent troubler la tranquillité publique :
 une Ville sans religion fut-elle jamais l' asile de la Société ? Mais
 notre malice n' étoit point encore à son comble : il sembloit que la
 nature étoit devenue trop faible pour fournir à toute la deprava-
 tion de nos coeurs , on est allé jusq' à la brutalité*

introduzione , e lettura dei Libri di empietà , tra quali vengono accennati gli scritti di un Rousseau , di un Voltaire , di un Bolingbroke , e di altri . „ Le „ fregolatezze (dice il Sig. Graves) che seguono dalla „ lettura di simili opere , dovrebbero renderci ritenuti sopra tutto ciò , che potrebbe fomentare questo spirito di libertinaggio , e di cui non si possono „ no abbastanza temere gli effetti . Gli scritti de' Moderni Evangelisti , e de' loro seguaci , di un Rousseau , di un Voltaire , di un Bolingbroke esigono „ dalla Camera uno sforzo di premura , e di attenzione per prevenire la confusione , che ne potrebbe „ risultare . „ Meriterebbe su tal proposito , che fosse riportata tutta per esteso la celebre Memoria presentata dall' Assemblea Generale del Clero di Francia alla Maestà Cristianissima di Luigi XV. nell' Anno 1770. relativamente al *Sistema della Natura* . Ma avendo riguardo alla brevità ci contenteremo di riferire questo solo Paragrafo . „ Soffrirete , o Sire , che „ la massa intera del vostro Popolo si corrompa e „ prevarichi ? Che il vostro retaggio diventi preda „ dello Spirito delle tenebre ? Che quel Dio , per cui „ regnate , non sia più conosciuto nel vostro Impero ? Che la Fede de' vostri Predecessori si estingua „ nel cuore de' vostri Sudditi , e con essa tutti i sentimenti di amore , di sommissione , e di fedeltà , „ che la medesima Fede vi avea impressi per la vostra sacra Persona ? L' empietà non restringe il suo „ livore , ed i suoi progetti sterminatori contro la „ la Chiesa ; ma gli spinge nel tempo stesso contro Dio e gli Uomini , contro l' Impero e il Santuario ; e non sarà soddisfatta , se non quando avrà „ distrutta ogni podestà Divina ed Umana . „ Nè dee già recar maraviglia ad Uomo che ragiona , che per via di principj seguir ne debbano tali conseguenze , le quali accennate fino si ritrovano presso un Gentile Filosofo , qual era Cicerone . Egli apertamente c' in-

tegnà, che tolta la persuasione di una vegliante Provvidenza, e il culto sincero verso la Divinità, da noi s'invola pure la mutua fidanza, la Giustizia; s'introduce il disordine e la confusione, e si scioglie fino la stessa Società. Così ci riflette: *Sunt enim Philosophi, & fuerunt, qui omnino nullam habere censerent humanarum rerum procurationem Deos: quorum si vera sententia est, quæ potest esse pietas? Quæ sanctitas? Quæ religio? Hæc enim omnia pure, ac caste tribuenda Deorum numini ita sunt, si animadvertuntur ab his, & si est aliquid a Diis immortalibus hominum generi tributum. Sin autem Dii nec possunt nos iuvare, nec volunt, nec curant omnino, nec quid agamus animadvertunt, nec est quod ab his ad hominum vitam permanere possit: quid est, quod ullos Diis immortalibus cultus, honores, preces adhibeamus? In specie autem fictæ simulationis, sicut reliquæ virtutes, ita pietas inesse non potest, cum qua simul & sanctitatem, & religionem tolli necesse est: quibus sublatis perturbatio vitæ sequitur, & magna confusio. Atque haud scio, an pietate adversus Deos sublata, fides etiam, & societas humani generis, & una excellentissima virtus iustitia tollatur (a).*

IV. Passiamo ora a svolgere le conseguenze relative al buon ordine, e tendenti al vero bene della Società nel nostro sistema, le quali saranno sostenute dalla ragione, e dal consenso delle Nazioni. Allorchè in una Società di Uomini è sparfa e radicata la persuasione di una Divinità, che veglia sopra tutte le umane azioni per dimandare stretta ragione un giorno delle azioni buone o ree, per compenfarle generosamente, se buone, con un' eterna remunerazione di beni, e con un' eternità di supplizj, se ree, allora sì, che dee essere eccitato ognuno per ragion di principj a vegliare su i movimenti delle Passioni, per tenerle alla ragione soggette e non al senso, onde fuggire il

vizio,

(a) Cic. De natura Deorum. Lib. 1.

vizio, ed amare e seguire la virtù; nel che il retto e tranquillo vivere consiste, e i veri beni alla umana Società ne derivano. Conosce essere ben giusto, e indispensabile tributo di gratitudine, e di riconoscenza l' eseguire quanto l' Autore di noi stessi, ed il benefico donatore di tutti i beni ci ha imposto di osservare, nulladimane gli assalti delle ribelli suggestioni, le quali esser debbono soffocate nel loro stesso nascere, onde mantenersi nella via dell' ordine da Dio stesso stabilito, per non commettere la maggiore delle ingiustizie verso il nostro Sovrano Autore. E non vediamo forse a nostra confusione negli stessi Bruti questa subordinazione, questa dipendenza ai cenni di quello, da cui ricevono il giornaliero sostentamento? Un destriero generoso, il quale per un certo irritamento di umori s' indigna, che alcuno a lui s' accosti, pure avvicinandosi il suo benefattore dà segni di gioja, rizza gli orecchi, nitrisce, lo guarda, e sembra mancargli solo la parola per poter a' suoi cenni rispondere. Ei si lascierà qual agnello mansueto non solo da lui guidare, ma anche lo porterà, benchè per natura ricusi ogni altro. E l' Uomo dotato di un' anima ragionevole, e il più beneficato tra gli Esseri Mondani farà il solo, che secondando la corruzione del cuore, e il disordine delle passioni voglia ad occhi aperti rinunziare alla subordinazione del Supremo Benefattore, che lo ha ricolmato di favori, e dalla cui fonte deriva, quanto in lui è di bene? Anime sensibili a voi me ne appello. Si può forse udire con indolenza la violazione di quei doveri, che Iddio per il supremo dominio, ch' egli gode sulle sue creature, avea tutto il diritto d' imporci sì verso di Lui, sì verso noi stessi, come verso la società, di cui siamo membri? Lo sconvolgere l' ordine morale, ed il frangere quei vincoli, che l' Autore della Natura ci ha imposti a beneficio di noi stessi, e dell' umana società, (e non già perchè egli sotto alcuna relazione ne abbisognasse, essendo in

se beatissimo, e perfettissimo senza l'ossequio delle Creature) non è egli uno spegnere in se stesso quel sentimento di sensibilità, e di riconoscenza tanto naturale e indispensabile verso chi ci ha insignemente beneficiati?

V. Tra i doveri, che Iddio ha con indelebili caratteri scolpiti nei nostri cuori rapporto alla società, e de' quali siamo conscj per intimo sentimento, questi sono i massimi ed universali: *non fare ad altri ciò, che non vorremmo, che a noi fosse fatto: e fare, o procurare agli altri quel bene, che amaremmo fosse a noi praticato*; cioè non recare alcuna offesa, o danno al prossimo, ma essere verso di Lui giusti, liberali, e benefici. Questi doveri sono tanto naturali, ed universali, ch'ebbe a dire anche il Rousseau (a): „ Che „ tutti i Popoli furono concordi, ed armonici su tal „ punto. O Montaigne tu, che ti vanti di sincerità, „ e di franchezza, sii sincero e verace, se pure un „ Filosofo tuo pari può esserlo „ (quanto acconciamente adattar si potrebbero le stesse parole al nostro Avversario), „ e dimmi, se vi sia qualche paese so- „ pra la terra, dove si creda un delitto il mantener „ la promessa, l'esser clemente, benefico, dove in „ somma l'Uomo dabbene sia disprezzabile, e dove „ venga onorata l'iniquità. „ Quella sarà sempre una società felice, in cui non già l'appetito, e la forza regolino il diritto (come vorrebbe un Ateista, o uno Spinosista), ma in cui la forza venga bilanciata colla giustizia, e l'appetito venga regolato dalla ragione, e dagli altrui diritti; in cui finalmente il proprio, e privato interesse giammai si procuri coll'altrui danno, od oppressione, nè con pregiudizio della società, ma a norma del giusto, e dell'onesto. Questa sarà davvero una società bene ordinata e felice, la quale si potrà per via di principj attendere solo da Uomini, i quali vengono nudriti con massime sì giuste

(a) Rousseau nell'Emilio. Tom. III.

ste e ordinate al pubblico, e privato vantaggio, e sostenuti nella loro osservanza o dal nobile genio di seguire i dettami della retta ragione conformi del tutto alle Divine ordinazioni, e che nel fermento delle passioni vengono rattenuti dal timore di un Dio Giudice, equo calcolatore della virtù e del vizio. Ma non già per via di principj ragionevoli potrà mai attendersi ordine, armonico governo, felicità sociale, da chi non altra regola di diritto riconosce fuorchè la forza, l'appetito, e il proprio interesse, come stabilisce il nostro Avversario. Il rispetto poi, e l'ubbidienza dovuta ai Sovrani in miglior guisa non si difendono, quanto colla credenza di un Dio Sovrano Provvisore, che veglia su tutte le umane azioni, e che vieta di togliere quella subordinazione dovuta alle Sublimi Podestà, da cui molto dipende il buon ordine nel Corpo Civile. Non v'è difesa più vigorosa della vita, e dei diritti di un Principe, quanto la persuasione nel Popolo, che l'occhio penetrantissimo di un Dio Giudice giugne ad osservare le umane azioni tutte, benchè avvolte in dense tenebre, e superiori ad ogni umana ricerca; ed il sapere, che benchè l'acuta malizia di chi tende occulte insidie alla sagra vita de' Sovrani, o sconvolge con torti fini la pubblica tranquillità, e quiete, deluder possa qui in terra la vigilanza di chi presiede, e garantirsi dal meritato castigo, non potrà però mai fuggire la giusta vendetta di un Dio. Queste massime fondamentali, allorchè sieno mantenute in quella riputazione, che loro è dovuta, e sieno radicate negli animi de' Sudditi, rendono più forte, e sicuro riguardo a' suoi Sudditi un Principe imbecille, di quello esser possa un Re potentissimo in mezzo ad innumerabili Sudditi senza Religione. Queste verità partorirono sempre Sudditi fedeli, e zelanti Cittadini, e delle Leggi gelosi custodi. Su questi sodi principj stabilirono pure i Legislatori di ogni tempo, e di ogni Nazione la consisten-

za delle loro Repubbliche , e la costituzione delle Leggi. Così *Licurgo i Lacedemoni*, e *Numa i Romani*, e *Jone antico gli Ateniesi*, e *Deucalione quasi tutti i Greci consecrarono agli Dei con voti , con giuramenti , con vaticinj , per la speranza , e per il timore li assoggettarono loro (a)*. Tale essere stato il tenore tenuto dagli altri Legislatori , cioè di piantare la loro Legislazione fu la base di una Provvidenza , e delle pene , e de' premj in un'altra vita , si raccoglie da Platone , e Cicerone , come con isquisita erudizione lo dimostra il Warbruton (b). In ogni tempo e presso tutte le Nazioni e barbare , e colte questi motivi di Religione sono stati giudicati i più efficaci e per far osservare le leggi , e per rendere i Popoli più operosi. La Storia Greca , e Romana abbondano di esempj fu tal proposito. Non vi era guerra , che i Romani in-

tra-

(a) Plutarco contro Colote Tom. II. delle sue Opere dell'edizione di Francfort dell'anno 1599. pag. 1125. Καὶ Λυκούργος Λακεδαιμονίων , καὶ Νουμάς Ρωμαίων , καὶ Ἰών ὁ Παισαίων Ἀθηναίων , καὶ Δευκαλίων Ἑλλήνων ἕκαστος τῶν πάντων καθιστάσασαν , δόξαν καὶ εὐνοίας , καὶ μακρῆς μακρῆς , καὶ φόβου , ἰμπαθείας πρὸς τὰ θεῖα δι' ἐπιθέτων ἅμα καὶ φόβου κατατίσαντες .

(b) Cicerone seguendo l'esempio di Platone , e di altri , i quali sogliono piantare la legislazione sul fondamento della Religione , così si esprime. *Sic igitur hoc a principio persuasum civibus , dominos esse omnium rerum , ac moderatores Deos , eaque que geruntur , eorum per iudicium , ac numine : eosilemque optime de genere boninum mereri , & qualis quisque sit , quid agat , quid in se admittat , qua mente , qui pietate colat religionem intueri : plerumque & impiorum habere rationem . His enim rebus imbutæ mentes hæc sane abhorrebunt ab utili , & a vera sententia . Quid est enim verius , quam neminem esse oportere tam stulte arrogantem , ut in se rationem , & mentem putes inesse , in celo , mundoque non putes ? Aut ea , que vix summa ingenii ratione comprehendat , nulla ratione moveri putes ? Utiles esse autem opiniones has quis neget ? Cum intelligat , quam multa firmantur iurejurando , quantæ salutis sint fæderum religiones , quam multos Divini supplicii metus a scelere revocavit ? Quamque sancta sit societas Civium inter se ipsos Diis immortalibus interpositis tum Iudicibus , tum Testibus ? Habes legis præmium : sic enim hoc appellat Plato .*

Lib. II. de Legibus Cap. π.

traprendessero senza prima consultare i loro oracoli, dalla cui risposta dipendeva il coraggio, e il valore, con cui combattevano i Soldati. A nostri tempi stessi l'Impero Ottomano fa dipendere la risoluzione della Guerra dal suo Mufti, cioè dal suo gran Sacerdote, considerato come interprete del Cielo. Gl'Imperadori Gentili si servivano dell'organo de' Sacerdoti, siccome giudicato il mezzo più valevole per dare ad intendere al Popolo, che le loro strane risoluzioni erano voleri del Cielo. Quegli stessi Gentili più illuminati, i quali non credeano alle cieche loro Divinità, pure faceano mostra di avere in esse la maggior fidanza, e prestavano loro le maggiori testificazioni esterne di culto, per non togliere giammai dal Popolo il maggior fondamento di loro sicurezza, e del buon ordine nella società. Che se quegli stessi, che hanno avuto, ed hanno un falso culto, pure tanto deferiscono ai loro Numi menzogneri e favolosi, giudicando essi che da una tal credenza grandissimi beni ridondino nella Civile Società, noi che abbiamo per gran ventura il culto del Dio vero e vivo, faremo poi indifferenti sulla Religione; e si penserà oggi, che sia più felice e saggia quella Società, che rinunzia sfacciatamente ad ogni Religione e culto, ed alla credenza della Divinità? Io non avrei mai pensato, che in tal luce di cognizioni si giugneste a stranezza di pensare sì ributtante, che farebbe maraviglia agli stessi Gentili Filosofi. Tra i saggi del Gentilesimo è stato considerato sempre qual mostro nemico della Società, e del Pubblico bene chiunque avesse ardito di negare la Divinità; e fu anche con isquisiti supplizj punito, siccome con molti esempj lo abbiamo provato nell'Opera precedente.

VI. Lo stesso sentimento di riguardare i Miscredenti quai comuni nemici dell'uman genere, viene pure confermato nella moderna Stagione dagli Spiriti i più elevati tra gli Eterodossi, per tacere dell'unanime

nime consenso de' Padri della Chiesa , e de' veri Ortodossi , ai quali sdegnano costoro di prestare orecchio per tema forse di restar convinti . Comparisca per tanto Rousseau il primo Scrittore per loro non sospetto , anzi molto riputato . Egli dunque nel suo *Emilio* così esclama . „ Fuggite coloro , i quali sotto pretesto „ di spiegare la Natura , feminano nel cuore degli „ Uomini desolanti dottrine , il setticismo apparen- „ te , delle quali è cento volte più assertivo , e „ dogmatico , che il tuono decisivo dei loro avversa- „ rj . Sotto il superbo pretesto , ch' eglino soli sono „ gl' illuminati , i veritieri e di buona fede , essi ci „ sottomettono inoperosamente alle loro acute deci- „ sioni , e pretendono darci per veri principj delle co- „ se certi inintelligibili sistemi fabbricati nella loro im- „ maginazione : del resto rovesciando , distruggendo , „ calpestando tutto ciò , che gli Uomini rispettano , „ essi tolgono agli afflitti l' ultima consolazione delle „ loro miserie , ai potenti ed ai ricchi il solo freno „ delle loro passioni ; fradicano dal fondo dei cuori „ i rimorsi della colpa , la speranza della virtù , e si „ vantano ancora di essere i benefattori del genere „ umano . Giammai , dicono essi , la verità è nociva „ agli Uomini : io lo credo quanto loro : e quest' è , „ a mio credere , una prova appunto , che non è ve- „ rità ciò , ch' essi insegnano „ (a) .

Pari-

(a) Rousseau nel suo *Emilio* Tom. III. pag. 197. *Fuyez ceux qui sous prétexte d'expliquer la nature, sement dans le coeur des hommes des désolantes doctrines, & dont le scepticisme apparent est cent fois plus affirmatif, & plus dogmatique, que le ton décidé des leurs adversaires. Sous le hautain prétexte, qu'eux seuls sont éclairés, vrais, de bonne foi, ils nous soumettent imperieusement à leurs décisions tranchantes, & prétendent nous donner pour les vrais principes des choses les inintelligibles systèmes qu'ils ont bâtis dans leur imagination: du reste, renversant, détruisant, foulant aux pieds tout ce que les hommes respectent, ils ôtent aux affligés la dernière consolation de leurs misères, aux puissans, & aux riches le seul frein de leurs passions, ils arrachent du fond des coeurs*

Parimenti due celebri Professori di Diritto , quali sono il Grozio , e il Pufendorffio insegnano , che „ deestefarfi e con graviffime pene abbatteffi l'empie-
 „ tà di coloro , i quali tentano in qualsivoglia modo
 „ di togliere la perfuafione del culto dovuto alla Di-
 „ vinità „ (a). In una lettera pure riferita dal Clerc
 (nella fua Biblioteca Univerfale Tom. XV.) della
 quale fi tiene per Autore il celebre Locke , fi leg-
 ge (b) „ che i Principi non debbono tolerar dogmi ,
 „ che fieno contrarj alla Società Civile , di qualun-
 „ que forte effer poffano..... Gli Atei non poffo-
 „ no pretendere di effer tolerati , poichè non avendo
 „ Religione , non fi fanno cofcienza di cofa alcuna
 „ fuori di ciò , che le leggi civili punifcono. „ Del
 medefimo intendimento è pure un Cristiano Wolfio
 in una fua Opera fcritta in lingua Tedefca riportata
 dal celebre Gio. Alberto Fabricio nel Cap. 14. della
 fua Opera intitolata : *Delectus argumentorum , & Syl-
 labus fcriptorum , qui veritatem Religionis Christianæ
 afferuerunt* . Chi amaffe perciò una maggior copia di
 erudizione fu quefta materia , potrebbe facilmente rac-
 coglierla nello fcorrere l'eruditiffima Opera accenna-
 ta , in cui tra i varj Scrittori , che vengono riferiti ,

ve

*coeurs le remords du crime , l'efpoir de la vertu , & fe vantent
 encore d' être les bienfaiteurs du genre humain . Jamais , difent-
 ils , la verité n'eft nuisible aux hommes : je le crois comme eux ;
 & c'eft à mon avis une preuve , que ce qu'ils enfeignent n'eft
 pas la verité .*

(a) Pufendorffio *De Officio Hom. , & Civis* Cap. 4. §. 2.
*Omnium eorum , qui iftam (de cultu Numinis perfuafionem)
 convellere quocumque modo aggrediuntur , impietas maxime eft de-
 reftanda , & graviffimis penis coercenda . Non in diffimil gui-
 fa insegna il Grozio de jure belli , & pacis . Lib. II. Cap.
 20. §. 46.*

(b) *Les Princes ne doivent fupporter des dogmes , qui foient
 contraires à la Société Civile , quels qu'ils puiſſent être..... Les
 Athées ne peuvent pas demander , qu'on les tolere : parce que n'
 ayant point de Religion , ils ne font confcience de rien , que de
 ce que les Loix Civiles puniffent .* Bibliothèque Univerfelle
 Tom. XV.

ve ne sono parecchi, che ricalcano le medesime tracce degli altri Scrittori qui riportati.

Che se l' Ateismo, dalla cui infausta radice è sorto lo sgraziato germoglio del sistema dell' Autore del Buon-Senso, allorch' è diretto a procacciare un miglior Essere alla Civile Società, è in contraddizione con se medesimo; e se per ragione di principj non si può immaginare Società di Uomini più infelice di quella, in cui fossero abbracciate le velenose massime de' Materialisti; e se finalmente la persuasione delle verità dimostrate finora è la più soda base, su cui eriger si possa il nobile e sontuoso edificio delle virtù sociali, della pubblica e privata tranquillità e sicurezza, resti una volta dalla ragione, e dall' autorità avvilito, sbandeggiato, e conculcato il desolante Sistema degl' Atei, Deisti e Materialisti. Ogni umana Potenza, allorchè intende i proprj interessi, dee allarmarsi contro un mostro, che insidia la sicurezza del Trono, e il tranquillo vivere della Società. Troppo ha da importare a chiunque ama l' ordine, la giustizia, e la sussistenza del Corpo Civile, che sieno dissipate queste larve nocive, e queste tenebre insidiatrici, le quali se per mala ventura giungano a signoreggiare su i cuori umani, è già introdotta la cagione di veri ed irreparabili disordini.



C A P O II.

Si propongono, e si risolvono nelle loro idee primitive i motivi, che hanno gli Atei per procacciare il bene alla Società. Questi sono ripeteruti, e sotto altra sembianza esposti dall' Autore del Buon-Senso.

- I. *Sostituzione di fievoli motivi in confronto di quello di una vita avvenire per animare gli Uomini ad operare in vantaggio della Società. Questi motivi si esaminano in primo luogo sotto un'idea generale, poi si analizzano, e si esaminano parzialmente.*
- II. *Altro motivo prodotto dai Materialisti, e falsamente chiamato interno testimonio della coscienza. Si riduce al niente coi soli principj della sana Filosofia de' Pagani.*
- III. *Inutile sforzo del nostro Avversario nello studiarfi di sostenere il predetto motivo. La sua difesa lo fa cadere in contraddizione unitamente cogli altri Materialisti.*
- IV. *Falsa imputazione scoperta e vendicata.*
- V. *Inadeguata idea, che porge l' Autore de' Principj della Morale.*
- VI. *Insufficienti motivi prodotti dall' Avversario per rattenerne le umane Passioni nel debito ordine.*
- VII. *Incoerenza dell' Avversario.*

I. **B**Enchè la ragione, l' autorità, e gli esempj ci abbiano fatto toccar con mano le funeste conseguenze, che ridondano in danno della Società dai principj degli Atei, e Materialisti, pure si studiano questi a tutto potere di rintracciar motivi, di mendicar pretesti, di sparger tenebre, onde oscurare, se sia possibile, e indebolire nelle menti degl' incauti,

e mal avveduti la chiarezza e robustezza di quei principj di verità già dimostrate, che tanto contribuiscono a procurare il buon ordine, e tranquillo sistema in una Società. Ben si avvegono costoro, che allorchè venga scoperta e dimostrata la loro frode nel principal fine, al qual aveano dato ad intendere d'indirizzarsi coi loro studj; già vacilla e minaccia ruina il sistema intero, siccome non sostenuto, che da questi lusinghieri, e insufficienti motivi presso soltanto coloro, che prevenuti da un cuore guasto e corrotto amano di travvedere. Incomincia per tanto l'Autore dall'escludere il dogma di una vita avvenire, sostituendo altri motivi di operare a beneficio della Società. „ Ci assicurano, (dic' egli al §. 177.) che il dogma di „ un'altra vita è della maggior importanza per la „ quiete delle Società, s'immaginano, che senza quello gli Uomini non avrebbero quei motivi per ben „ operare. Ma qual bisogno vi è di terrori, e di „ favole per far sentire ad ogni Uomo ragionevole „ la maniera, con cui dee diportarsi sulla terra? „ Ciascheduno di noi non vede forse, che dobbiamo avere il maggior interesse per meritarcì l'approvazione, la stima, la benevolenza degli Esseri, che ci circondano, e per astenerci da tutto „ ciò, che può procacciarci il biasimo, il dispregio, „ e il risentimento della Società? „ Ricalca poi le stesse tracce nel suffeguente §. 178. procedendo in tal guisa. „ Si dimanda quai motivi può avere un Ateo „ per ben operare? Egli può avere il motivo di piacere a se medesimo, di piacere a' suoi simili, di „ viver felice e tranquillo; di farsi amare, e considerate dagli Uomini, l'esistenza, e le disposizioni „ de' quali sono più sicure, e più conosciute di quelle „ d'un Ente impossibile a conoscersi. Quegli, il quale non teme gli Dei, può egli temere qualche cosa? Può temere gli Uomini, può temere il dispregio, il disonore, i castighi, e la vendetta delle Leg- „ gi;

„ gi ; finalmente egli può temere se medesimo , ed i
 „ rimorsi , che provano tutti coloro , che sono con-
 „ scj di avere meritato l'odio de' suoi simili (a) . „

R. Già si avvede chiunque abbia lette l' Opere del Bayle , che questi mendicati motivi sono presi per la maggior parte da quel comune Maestro di false dottrine (b) . Rispondiamogli nulladimeno generalmente , e poi in particolare . Incominciamo dallo svogliere l' equivoco di quella proposizione , cioè che senza la credenza d' una vita avvenire , gli Uomini vengono dagli addotti motivi condotti a ben operare ; vale a di-

R 2 re ,

(a) *On assure que le dogme d' une autre vie est de la plus grande importance pour le repos des Sociétés ; on s' imagine que , sans lui , les hommes n' auroient plus ici bas de motifs pour bien faire . Qu' est-il besoin de terreurs & de fables pour faire sentir à tout homme raisonnable la façon dont il doit se comporter sur la terre ? Chacun de nous ne voit-il pas qu' il a le plus grand intérêt à mériter l' approbation , l' estime , la bienveillance des êtres qui l' environnent ; & de s' abstenir de tout ce qui peut lui attirer le blâme , le mépris & le ressentiment de la Société ? §. 178 . On demande quels motifs un athée peut avoir de bien faire ? Il peut avoir le motif de se plaire à lui-même , de plaire à ses semblables , de vivre heureux & tranquille ; de se faire aimer & considérer des hommes , dont l' existence & les dispositions sont bien plus sûres & plus connues que celles d' un être impossible à connoître . Celui qui ne craint pas les Dieux , peut-il craindre quelque chose ? Il peut craindre les hommes ; il peut craindre le mépris , le deshonneur , les chatimens , & la vengeance des loix : enfin il peut-se craindre lui-même & les remors qu' éprouvent tous ceux qui ont la conscience d' avoir encouru ou mérité la haine de leurs semblables .*

(b) *Pierre Bayle I. Eclaircissement . Sour les Athées . La crainte , & l' amour de la Divinité ne sont point l' unique ressort des actions humaines . Il-y-a d' autres principes , qui font agir l' homme : l' amour de la louange , la crainte de l' infamie , les dispositions du temperement , les peines & les recompenses proposées par les Magistrats ont beaucoup d' activité sur le coeur humain . . . III. Cela étant , il ne faut point considérer comme un Paradoxe scandaleux , mais plutôt comme une chose très-possible , que des gens sans Religion soient plus fortement poussés vers les bonnes moeurs par les ressorts du temperement accompagnés de l' amour des louanges , & soutenus de la crainte du deshonneur , que d' autres gens n' y sont poussés par les instincts de la conscience .*

re, vengono spesso fiate condotti ad operar bene apparentemente agli occhi degli Uomini, lo accordiamo volentieri: vengono dagli addotti motivi condotti gli Uomini a propriamente operar bene, cioè secondo i dettati almeno della Morale Filosofia, abbiám diritto di apertamente negarlo. Noi non moviamo contesagiammai sulle verità. Sappiamo che gli Uomini vengono parecchie volte rattenuti dal recar danno alla società, ed a lor simili, o per il timore de' Magistrati, o per non incorrere l' infamia, e il dispregio degli altri. Intorno a ciò tutti convengono. Non ignoriamo altresì, che gli umani riguardi, e l'onor della gloria, e l' insaziabile brama di riscuotere i voti di approvazione contribuiscono, anzi producono azioni, che ridondano in vantaggio della Società. Nemmeno sopra di questo gli facciamo alcuna lite. Da noi si dimanda, se questi sieno sufficienti per potere attende dagli Atei un viver onesto, e virtuoso secondo la Morale Filosofia; cioè se sieno quegliino per soddisfare ai proprj doveri verso se stessi, e verso la Società, di cui sono membri, nel che consistere dee il ben operare da Filosofo, (giacchè qui non è luogo di tener discorso della virtù teologicamente considerata). Io dico per tanto, che tanto è lungi, che gli addotti motivi condur possano l' Ateo a vivere onestamente, o virtuosamente nel senso esposto che anzi proverò esser ciò impossibile. Imperciocchè secondo la Filosofia nessuno opera giammai onestamente, nè virtuosamente, quando non sia accompagnata la sua azione da una sincera persuasione di rettitudine nell' azione medesima. Questa rettitudine non potrà giammai convenire all' azione, quando questa non sia conforme alle Leggi precettive, e proibitive, le quali sono propriamente tali, quando vanno d' accordo colla legge eterna, e con quel Divino esemplare, da cui prendono origine e vigore le leggi tutte. Riconobbero quest' alta origine fino i Gentili Filosofi, tra' quali Cicerone insegnò;

gnò, che la vera legge e principale atto a comandare, ed a vietare è la retta ragione del sommo Giove (a). Ma nessuno degli addotti motivi degli Atei, prodotti dal nostro Avversario, comprende, o suppone l'intrinseca rettitudine delle azioni, nè la conformità di queste colla Legge Eterna: le quali cose anzi vengono attribuite dall'Autore a giuoco di umana Fantasia. Non è dunque possibile, che gli addotti motivi condur possano l'Ateo a vivere onestamente, e molto meno virtuosamente. Inoltre l'azion esteriore anche ordinata al bene della Società, acciò applicar le si possa il nome di virtù Filosofica, non dee giammai esser contraddetta dall'affetto del cuore; altrimenti quantunque risonar possa l'azione medesima in vantaggio della Società, farà sempre in se un'azione viziosa, e da Ipo-crita, siccome smentita dal pravo affetto del cuore. E che di tal indole abbiano ad essere le azioni tutte degli Atei prodotte dai motivi proposti, lo imparino essi non già dai Padri e Dottori della Chiesa, i quali concordi sono sopra tal argomento, ma da un Filosofo Gentile, qual era Cicerone, la cui autorità non dee essere da loro ricusata. „ Sono dunque co-
 „ storo innocenti, dice' egli, e verecondi per acquistarli
 „ buona fama, e per raccorre l'approvazione, la sti-
 „ ma, le lodi? Ma e come mai possiamo chia-
 „ mare pudici coloro, i quali si ritraggono dallo stu-
 „ dio per timor dell'infamia? Forse le deformità del
 „ corpo, se saranno assai sconcie, saranno biasimevo-
 „ li, la deformità poi dell'anima non lo farà „ (b)?
 Dal fin qui detto risulta intanto, che un Ateo co'

R 3 suoi

(a) Cic. Lib. II. de Legibus cap. 4. *Quamobrem lex vera, atque princeps, apta ad iubendum, & ad vetandum ratio est re-
 Etæ summi Jovis.*

(b) Cicerone Lib. I. de Legibus cap. 19. *Innocentes ergo & verecundi sunt, ut bene audiant, & ut rumore bonum colligant? Quid enim possumus eos, qui a supro arcentur infamiae metu, pudicos dicere? An corporis pravitates, si erunt perin-
 signes, habebunt aliquid offensionis, animi deformitas non habebit?*

suoi proposti motivi non soddisferà giammai ai doveri verso se stesso; mentre quando non si regolino i pravi affetti dell'animo, e quando non si affoggettino i sensi alla retta ragione secondo i dettati del giusto e dell'onesto, (al che non attendono gli Atei, e i Materialisti) è impossibile l'esecuzione de' doveri verso se stesso. E per non dipartirmi dagli stessi prodotti motivi del nostro Avversario, dimando, a che in ultima Analisi vadano poi a risolversi il timore di non incontrare il biasimo, il disprezzo, l'infamia presso i suoi simili, e il timor delle pene minacciate dalla Civile Podestà? E non terminano forse nel solo proprio interesse? Ma se consultiamo la ragione, ella ci detta, che il motivo, che ci dee ritenere dal mal fare, ha da esser l'orrore concepito contro del vizio per la sua intrinseca deformità, e perchè contrario alle Leggi dell'ordine, e non già il proprio interesse, a cui finalmente ogni motivo dell'Ateo riducesi? Saranno forse più nobili, e virtuosi i motivi di piacere a se medesimi, ed a' suoi simili, di condurre una vita tranquilla, di farsi amare, e considerare dagli altri? Ma tutti questi motivi non sono poi altro alla fin fine, che germogli d'un radicato amor proprio. Dove traluce in essi alcun seme virtuoso? Io so, che la ragione c'istruisce, che per lodevolmente operare, siamo tenuti ad agire per solo amore della virtù, e per i di Lei sublimi caratteri. I pregi dell'ordine, l'altrui felicità, i gran beni, che ridondano nella Società dal seguire la Giustizia, e l'altre virtù debbono essere i lodevoli motivi, che ci stimolino ad operare in favore della Società, per poter inferire, che il lor procedere è onesto, e virtuoso nel senso della morale Filosofia. Ma tutti questi motivi non solo non vengono accennati dall'Autore, ma anzi restano esclusi dagli stessi suoi principj; siccome suol egli riguardare le virtù quai sogni ed illusioni fabbricate dalla propria Fantasia, e trasfuse negli Uomini coi pregiudizj

dizj dell' educazione . Dunque o l' Autore contraddice a se stesso , o almeno si lusinga in vano , qualor pretende , che i suoi addotti motivi possano condur l' Ateo a bene operare , cioè onestamente , e virtuosamente .

Ma inoltriamoci vieppiù nell' indole degli addotti motivi , anzi chiamiamoli distintamente ad esame , onde ognuno possa da se stesso rilevare quanto fiacco , e vacillante sia il fondamento , su cui appoggiano gli Atei l' esecuzione dei doveri verso la Società , e quanto per conseguenza sia ragionevole , che i Sovrani , e la Società non sperino , che sieno costoro su tali stabiliti principj per contribuire alla pubblica felicità coll' osservanza di quegli uffizj , che sono tenuti a tributare . Si presenti il timor de' Principi , de' Magistrati , e delle pene al cuore dell' Ateo , e vediamo quanto esso in lui agisca per poter attendere l' osservanza di quei doveri , che lo legano col Sovrano , e colla Società . Intanto è comune sentimento degli Uomini di buon senso , ch' è proprio d' un' anima vile , e non d' un Filosofo , l' astenersi dal mal fare per solo timore delle pene civili ; poichè un tal motivo include essenzialmente l' altra proposizione , che se non vi fossero queste pene , l' animo loro pronto farebbe a violare gli altrui diritti , e commettere ogni sorta di sceleratezza , poichè questo solo timore li ritiene ; e perciò non esclude , anzi suppone l' affetto nell' animo al mal fare , posto il quale non si potrà mai dire con equità che quegli opera bene . In secondo luogo molti sono i doveri dell' Uomo rapporto agli altri , sulle cui mancanze non vegliano i Principi , nè i Magistrati ; siccome lo spirito delle loro leggi il più delle volte è diretto a procurare , e mantenere la tranquillità , e quiete pubblica e certi diritti di giustizia , e non già a chieder ragione di ogni privata azione . Di un tal genere sarebbero molte specie d' impudicizie , l' ingratitude verso chi ci ha beneficati , il dispregio degl'

inferiori, la prodigalità con danno eziandio de' legittimi Eredi, varie specie d'ingiustizie, e tante altre somiglianti violazioni degli altrui diritti. Un Ateo non ritenuto dal timor delle pene civili, le quali in alcuni Governi non sono state stabilite per simili colpe, si crederebbe in diritto di commetterle, cessando la cagione, ond' egli era rattenuto. Nè gli potrà giammai essere di sufficiente remora alcuno degli altri esposti motivi, come ben presto si vedrà. Circa poi i doveri medesimi, alla cui violazione minacciate sono le pene dai Magistrati, come potrà assicurarsene allora la Pubblica Autorità, o la Società, che osservati sieno da un Ateo, allorchè affidato alla propria scaltrezza si persuada o di occultare il delitto, o di evitare il meritato castigo? „ Cosa farà mai (dice opportunamente Cicerone) un Uomo tra le tenebre, „ che non altro teme fuorchè il testimonio, ed il „ giudice? Cosa farà in un luogo deserto incontrando „ un altro Uomo debole, e solo, cui spogliare possa „ di molto oro?.... Voi ben vedete cosa sia costui „ per fare „ (a).

Nè vale già il dire, che lo ritrarranno dal mal fare il timor di perder la stima, la benevolenza de' suoi simili, o la tema di acquistarsi il disprezzo, il biasimo, che a Lui ne verrebbero dalla Società. Inetti faranno sempre questi motivi, allorchè l' Ateo gode il beneficio di potere star celato all' altrui cognizione. Ma allora cangieranno forse natura i furti, gli omicidj, i tradimenti, gli adulterj a misura che sono occultati o pubblici? Eppure l' Ateo, il quale non riconosce alcun' intrinseca onestà o giustizia, viene senza avvedersi ad introdurre questo stravolgimento di far passare i delitti per azioni indifferenti o lodevoli, allorchè

(a) Cicerone Lib. I. de Legibus cap. 54. *Nam quid faciet is homo in tenebris, qui nihil timet nisi testem & judicem? Quid in deserto loco nactus, quem multo auro spoliare possit, imbecillum atque solum? ... Videtis, credo, quid sit acturus.*

chè con sagacità sa trovar maniera di schifare l'altrui offervazioni. Che se per l'autorità, o potere, o per la copia dei beni di fortuna sia in grado di sprezzare l'altrui opinioni, e disapprovazioni, egli non si cura di perder la benevolenza di chi egli offende. Se non viene amato da chi egli disgusta ed offende, può procurarsi la stima degli altri; e perciò quando crede di contribuire alla sua felicità il diminuire, o togliere la buona fama, che gode nella Società un suo rivale, l'impadronirsi o colla forza o con mendicati pretesti dell'altrui facoltà per procurarsi uno stato più comodo e agiato, o per lussureggiare ne' piaceri, poco si curerà allora dei rimproveri, e della disistima di chi egli affligge. Non mancheranno alla sua acuta malizia arti e maniere per dare ad intendere agli altri i supposti titoli, e l'immaginata giustizia di così operare per iscemare, o togliere le giuste prevenzioni, che hanno alcuni contro di Lui concepite dalle sue violente ed ingiuste procedure.

Ma egli avrà, dicon essi, i motivi a ben operare, tratti dal genio di piacere a se stesso, e a' suoi simili, e dal desiderio di un vivere felice, e tranquillo, e dalla voglia di farsi amare, e considerare dagli Uomini. Ma in che mai ha da consistere primieramente questo desio di piacere a se stessi nel sistema degli Atei e Materialisti? Ha egli da riporsi nella compiacenza delle vittorie ottenute dalla ragione contro i movimenti del senso, e dirette e sostenute nel loro combattimento dall'amore della virtù, limpido fonte delle buone azioni secondo la sana Filosofia. Ma questo amore della virtù, come abbiain veduto, per gli Atei e Materialisti è un nome chimerico, a cui non corrisponde alcuna idea reale. Resterà dunque, che questo genio di piacere a se medesimi risulti dal secondare i movimenti del senso, i quali in fatti a norma de' loro dettati sono le gran molle direttrici delle umane azioni. Si consideri per tanto questo Uomo adescato, e stimola-

molato da una Passione a frangere quei doveri , de' quali è debitore a' suoi simili , ed alla Società . Sia egli stimolato a cagion di esempio a far vendetta contro chi lo ha in qualche modo offeso , e si presenti a questo opportuna l' occasione di vendicarsi con vantaggio . Egli piacerà a se stesso allora soltanto , quando avrà satollato quei disordinati movimenti d' odio e di vendetta , che lo tormentano , e si giudicherà infelice , finchè non avrà fatto aspro governo del suo Avversario . Non piacerà giammai a se stesso , nè vivrà mai felice , finchè nutra in se stesso il desiderio della vendetta , il quale per i riguardi alla Società venga sospeso nell' esecuzione . Resti un altro colpito nel senso da un oggetto lusinghiero , che non è lecito di godere ; gl' insorga altresì il malnato desiderio di possederlo . L' Ateo si crederà felice , e piacerà a se stesso soltanto , quando giugnerà a diffetarsi nell' immonda tazza di Babilonia ; e se lo ritengono gl' insuperabili impedimenti , o il timor del più forte , egli farà sempre infelice , quando non gli venga fatto di spegnere , o moderare il disordinato affetto . Ma quali motivi potrà avere l' Ateo per frenar quel disordine in se stesso , che lo renderà sempre inquieto , disgustoso , infelice ? Forse le testè accennate cagioni , che sogliono essi produrre in iscena ? Nullameno . Queste possono al più ritener l' Uomo dalla prava azione esteriore , ma non mai tendono a regolare l' interno disordine . Perciò finchè non pervengano gli Atei a ritrovare sufficienti motivi , che vagliano a bilanciare i disordinati interni movimenti , a' quali tutti gli Uomini più , o meno vanno soggetti (al che è impossibile , che giugner possano giammai) non vi farà stato più infelice di quello degli Atei ; poichè a norma delle loro dottrine la vita felice consiste nel secondare quelle inclinazioni , e movimenti , ai quali ci sentiamo stimolati . Ma spesso mancano il potere , ed i mezzi di soddisfarli , e dall' altra parte sono privi gli Atei di
aju-

ajuti , e di mezzi proporzionati a porre in calma i tumulti del senso . Dunque allorchè concorrano anche tutti i motivi prodotti dagli Atei a sospendere l' esterna soddisfazione di qualche disordinato appetito , non vi farà stato più inquieto , nè più turbato di quello dell' Ateo . All' opposto nel sistema della Morale Filosofia v' è l' intimo senso , e la sincera persuasione dei proprj doveri , l' amore della virtù , che operano di concerto per por freno all' impeto delle Passioni , e tenerle nella debita subordinazione alla ragione , e per conciliare con tai mezzi la bramata calma allo spirito . Oltredichè i motivi di farsi amare , e stimare , ed altri simili , da' quali venga condotto un Ateo ad operare in beneficio della Società , faranno poi sì forti , e sì robusti a farlo rinunziare al solletico , ed allo stimolo di una passione ? Dirà taluno , che se i gradi dell' attual passione , dalla quale viene agitato , superino quelli dell' altra passione di cercar l' altrui stima ed affetto , i motivi prodotti dagli Avversarj dovranno cedere allora alla tumultuante passione dominante . Che se poi l' irritamento della passione della vanagloria , e di distinguerfi sopra degli altri , o qualunque altro motivo prodotto dagli Avversarj , da cui resta posseduto il cuore dell' Uomo , prevalga all' attual fermentazione d' una novella passione , allora i motivi testè accennati non solo potranno distoglierlo dall' operare in danno della Società , ma potranno altresì condurlo a cercare vantaggi alla Società medesima . Ma io richiederò poi se sieno perciò a riputarsi questi motivi di tal indole , che vagliano a caratterizzare un Uomo per onesto , ed in cui comparisca alcun seme virtuoso . Questo è il gran punto , a cui dobbiamo poi ridurci per veder chiaro sopra tal argomento . Concludiamo dunque in tal guisa brevemente . Quegli opera lodevolmente secondo la sana Filosofia , ed onestamente a favore de' suoi simili , il quale segue i dettati del Gius naturale risultanti a ca-
gion

gion d' esempio da quel principio , che non si debbono , nè in pubblico , nè in privato negare a' suoi simili quegli uffizj , i quali vorremmo , che verso di noi fossero praticati ; e ciò con costanza , ed in tutti i casi , nei quali non abbia luogo una ragionevole eccezione . Ma chi opera in pro della Società col solo oggetto di mendicar le lodi , di esser preffo gli altri in riputazione e stima , egli per via di principj esclude tutti quei casi di giovare , nei quali non si lusinga di poter riscuotere una tal usura di applausi , di estimazione , e di lodi dalla Società . Secondariamente se si analizzi ciascheduno degli adottati motivi , si risolvono finalmente nell' amore di se stesso , nel proprio interesse , e non nell' amore de' suoi simili , e della virtù ; e perciò l' Ateo con una viziata radice di operare egli contamina tutte l' azioni prodotte a favore della Società . Dunque i principj dell' operare degli Atei , e i motivi da loro esposti non provengono da principio di onestà , molto meno poi da seme virtuoso ; e perciò in ragion de' principj non si potrà mai da loro attendere un ben operare a favore della Società .

II. Passa poi l' Autore a proporci un nuovo motivo giudicato dagli Atei assai robusto per contenere gli Uomini dentro i limiti dei proprj doveri verso la Società . „ La Coscienza (dic' egli continuando il §. „ 178.) è l' interno testimonio , che rendiamo a noi „ medesimi di avere operato in guisa di meritare la „ stima , o il biasimo di quelli , coi quali viviamo . „ Questa coscienza è fondata sulla cognizion evidente „ che abbiamo degli Uomini , e dei sentimenti , „ che le nostre azioni debbono in loro produrre „ (a) .

R. Si

(a) *La Conscience est le temoignage interieur que nous rendons à nous mêmes d' avoir agi de façon à mériter l' estime ou le blâme des êtres avec qui nous vivons . Cette Conscience est fondée sur la connoissance évidente que nous avons des Hommes , & des sentimens que nos actions doivent produire en eux .*

R. Si tien discorso della coscienza , con cui debbono essere fatte l'azioni , e nemmeno si accenna la coscienza della rettitudine dell'azioni , cioè che debbano queste essere conformi ai principj del Gius di Natura , ed alle Leggi del giusto , e dell'onesto , nel che consistere dee la retta coscienza dell'operare , che degno sia di lode secondo i dettati della Morale Filosofia? Indarno per altro cercheremo in un Ateo di professione tali motivi , che dirigano una coscienza retta . Ma e quando non siamo conscj a noi stessi della bontà e rettitudine delle nostre azioni , come possiamo aver coscienza di aver giustamente meritata la stima , l'approvazione de' nostri simili ? Anche la sola Filosofia sana de' Pagani non ha mai così lusingato il cuor umano di persuaderlo a pretendere stima per quelle azioni , le quali non sieno in se rette , e accompagnate da una retta intenzione , e prodotte dall'amore per la virtù . Ma l'Ateo nè si cura dell'intrinseca rettitudine dell'azioni , nè del fine dell'operante , nè dell'affetto per la virtù . Con qual diritto adunque può pretendere , che la sua coscienza gli detti di meritare dagli altri vera stima ? S'arresti dunque l'Ateo nella sola corteccia dell'azione in quanto può comparire agli altri degna di lode . Quest'esterna lodevole apparenza può bensì nutrire l'orgoglio dell'Ateo per cercar di riscuotere la stima , e per pretenderla , ma non già per meritarsela ; mentre sarebbe una ingiusta profusione il lodare quell'azione , ch'è degna di biasimo per il pravo affetto di chi opera ; cioè per una vana ostentazione , per un principio d'interesse , di disordinato amor proprio , e di vanagloria , ad uno de' quali si riducono in fine i motivi prodotti dagli Atei .

Ma concediamogli finalmente per essere cortese anche con chi non ha titolo di meritar cortesia , che questa apparenza possa eccitare l'Ateo a persuadersi di meritare l'altrui stima ; quanto efficace sia poi per essere

effere questo motivo per attendere dall' Ateo , che sia egli per soddisfare ai doveri verso la Società esternamente soltanto , allorchè gli manchino i testimonj del suo operare in danno de' suoi simili , o quando si lusinghi sottrarsi dalle pene Civili , o quando finalmente sia dominato dai principj dell' utile , o dilettevole , o dal solletico di una Passione , qualunque siasi , lo abbiamo già testè osservato . Potranno ben gridare le Leggi Civili , ma il senso si farà sentire con tuono più orgoglioso , e con più gagliardo eccitamento ; e perciò questo riporterà l' obbrobriosa vittoria contra le Leggi , e la ragione . Ma rintracciamo di più il fondamento di questo novello motivo di agire , introdotto dagli Atei . *Questa Coscienza* , (dice il nostro Avversario) *è fondata sulla cognizion evidente , che abbiamo degli Uomini , e dei sentimenti , che le nostre azioni debbono in loro produrre .* Ma io dimando , se egli intenda formare la sua coscienza a norma dei sentimenti di alcuni , o della maggior parte degli Uomini , o di tutto il genere umano ? Se a norma dei sentimenti di alcuni soltanto ; quando questi non formino la porzione più sana degli Uomini , la sua coscienza non verrà certamente dai saggi riputata per retta . Forse la porzione più sana avrà da giudicarsi quel piccolo numero di Uomini , i quali ripugnando ai dettami della retta ragione , e dell' intimo senso negano Iddio , e la parte più nobile di noi medesimi , qual è lo spirito , ed ogni intrinseca rettitudine delle azioni , come sono gli Atei ? Ne giudichi ogni ragionevole , e discreto Lettore . Se poi intende il nostro Avversario , che si debba formar la propria coscienza , e dirigere le sue azioni secondo i favorevoli sentimenti , che di esse ne concepisce la maggior parte degli Uomini , rifletta il nostro Avversario , che la maggior parte ammette tutte quelle verità , che abbiamo finora dimostrato , e ce lo ha altrove accordato egli stesso ; e perciò , siccome i sentimenti della
mag-

maggior parte degli Uomini , e particolarmente di quasi tutti i Filosofi dell'antica e della moderna età, e della Gente di buon senso convengono nell'accordare lode, ed approvazione a quelle azioni, colle quali propriamente vengono soddisfatti i doveri verso Dio, verso se stessi, e verso la Società, così negano pure alla finzione, alla menzogna, alla Ipocrisia il loro voto. Ma abbiamo osservato nel Capo precedente, che le stesse azioni degli Atei, le quali ridondano a vantaggio della Società, vengono a risolversi o in una vile Ipocrisia, o in una detestabile finzione per i torti sentimenti dell'animo, da' quali vengono contraddette. Dunque la coscienza dell'Ateo non è giammai fondata, nè diretta dai saggi sentimenti della maggior parte degli Uomini.

III. Ricerchiamo ora la profondità di pensare del nostro Avversario nello studiarli di togliere una delle ragioni da noi esposte. Così egli prosegue lo stesso §. 178. formando a se stesso la difficoltà in tal guisa.

„ Un Ateo, dic'egli, può forse avere coscienza?
 „ Quali sono i motivi per astenersi dai vizj occulti,
 „ e dai delitti segreti non conosciuti dagli altri Uo-
 „ mini, e su i quali non hanno provveduto le leg-
 „ gi? Ognuno può assicurarsi sopra una costante espe-
 „ rienza, che non v'è vizio, il quale per la natura
 „ delle cose non resti punito da se medesimo. Si
 „ vuole la propria conservazione? Si schiferanno al-
 „ lora gli eccessi, che potrebbero nuocere alla salu-
 „ te, nè si vorrà condurre una vita languida, e iner-
 „ te, che sarebbe di aggravio a se medesimo, e agli
 „ altri. Rapporto ai delitti segreti egli se ne asterrà
 „ per il timore di essere forzato ad arrossire ai pro-
 „ prij suoi occhi, ai quali non può sottrarsi. Se è for-
 „ nito di ragione, conoscerà il prezzo della stima,
 „ che un Uomo onesto dee avere per se stesso. Egli
 „ saprà allora, che inaspettate circostanze possono
 „ svelare agli occhi altrui la condotta, la quale dal

„ pro-

„ proprio interesse viene stimolato ad occultare „
(a).

R. Grazie al Cielo, che accordano una volta gli Atei medesimi, che il vizio resta almen da se stesso punito. Cerchiamo ora quanto questa dottrina sia concorde coi loro principj. Da noi, i quali riconosciamo un' intrinseca deformità del vizio, e la sostanzial rettitudine dell' azioni, s' intende come nemmeno qui in terra resti impunito il vizio a motivo dei fieri rimorsi, che lacerano la coscienza, e che avviano il colpevole esser egli reo dei violati diritti del giusto e dell' onesto, e perciò egli ha in se medesimo un costante motivo di arrossirne per la natura medesima della cosa. Ma in bocca dell' Ateo cosa è mai vizio? Un vero disordine, una deformità, una dissonanza dalla Legge eterna? Nozioni son queste, a detta di loro, fabbricate dalla sola immaginazione degli Uomini. Come dunque per ragion di principj potrà dalla natura stessa della cosa essere punito, o concepir rofore un Ateo, che commette il vizio in secreto, e che si persuade di sfuggire l' altrui vista, ed in cui è spento ogni germe di Religione? Se a tal grado di pervertimento non fosse ancor giunto l' Ateo, esser potrebbe, che almeno nei maggiori disordini udisse la voce della Sinderesi; ma l' Ateo, di cui parliamo,

(a) *Un Athée peut-il avoir de la conscience? Quels sont ses motifs pour s'abstenir des vices cachés & des crimes secrets que les autres Hommes ignorent, & sur les quels les loix n'ont point de prise? Il peut s'être assuré par une expérience constante qu'il n'est point de vice qui, par la nature des choses, ne se punisse lui-même. Veut-il se conserver? Il évitera tous les excès qui pourroient endommager sa santé; il ne voudra point traîner une vie languissante qui le rendroit à charge & à lui-même & aux autres. Quant aux crimes secrets, il s'en abstiendra par la crainte d'être forcé d'en rougir à ses propres yeux, aux quels il ne peut se soustraire. S'il a de la raison, il connoitra le prix de l'estime qu'un honnête Homme doit avoir pour lui-même. Il sçaura d'ailleurs que des circonstances inespérées peuvent dévoiler aux yeux des autres la conduite qu'il se sent intéressé de leur cacher.*

mo, a forza di una lunga lotta è già arrivato a soffocare, togliere ed estirpare ogni salutare moto della coscienza. In vano dunque si tenta di togliere da un Ateo di Professione i delitti occulti col mendicato pretesto della propria vergogna e rossore, o perchè il vizio per la natura delle cose resta punito da se medesimo. Forse questa pena, dalla quale restano angustati i colpevoli, farà il timore che vengano un giorno svelati i loro delitti da inaspettate circostanze? Ma queste inaspettate circostanze farebbero forse quelle sognate dal Bayle, cioè *di pubblicare forse egli stesso i propri delitti, o mentre dormono, o mentre delirano per calda febbre (a)*? Ma se io mi potessi compromettere, che il nostro stesso Avversario si ponesse in istato d'indifferenza, vorrei chiedere a lui stesso, se egli si possa persuadere, che un siffatto motivo valevole sia a ritenere l'Uomo dal mal fare, allorchè viene da una Passione adescato. Si suole prudentemente e con ragione temere di quegli eventi, che spesso avvengono, o che sono molto probabili. Ma l'evento di manifestare in sogno, o nel furor della febbre i propri occulti delitti, ed è rarissimo, ed è insieme pochissimo probabile, che accada. Adunque non dee essere in se un valevole motivo per rinunciare all'attuale solletico di una Passione. L'evitare poi gli eccessi, che sconcertano la salute, e l'odiare una vita inerte e languida, è egli forse il togliere ogni vizio? Ciancie son queste da trattenere fanciulli privi di osservazione, non già da raccontarsi ad Uomini che riflettono. Non resta forse spaziosa e libera la via a tante altre abominazioni, le quali nè offendono la salute, nè suppongono una vita desidiosa? A trattenersi di più su tal argomento farebbe un far torto ad ogni mediocre lettore.

IV. Passa ora l'Oppositore a disimbarazzarsi da quella difficoltà; per cui i nostri Apologisti trionfano

Tom. II.

S

nel

(a) Bayle *Pensées divers* §. 179.

nel far vedere , che tolto il timore di un Dio ; i Principi ed i Ministri si darebbero in preda ad ogni sorta di eccessi i più orribili , nè vi sarebbe più freno a rattenerli : Egli s'immagina di liberarsi dall'impaccio in tal guisa al §: 179. „ Qualunque depravazione si possa supporre in un Ateo sul Trono , può
 „ essa giammai essere più forte ; e più dannosa di quella di tanti conquistatori , tiranni ; persecutori ; ambiziosi , cortigiani perversi , i quali senza essere Atei ,
 „ ma essendo anzi spesso religiosissimi e devotissimi ,
 „ non lasciano di far gemere l'umanità sotto il peso dei loro delitti „ (a)?

R. Rifletta il nostro Avversario in primo luogo , che nessun Apologista di Religione ha mai insegnato , che un Teista , ed anche un Cristiano Cattolico , allorchè non tenga in freno le Passioni , non possa passare ad eccessi di disordini , e di depravazione ; nè alcuno di essi ha mai negato ; che nella serie de' secoli non vi sieno stati parecchi ; i quali nulladimante li principj della Religione si sono abbandonati ai maggiori fregolamenti , e alle più abominevoli sfrenatezze . Io accorderò a lui anche di più ; che siccome non si dà Uomo talmente disordinato ; in cui abbia luogo ogni genere di vizio , come di avarizia insieme e prodigalità , di superbia e di vile connivenza ; di crudeltà e di mollezza ; così se il Teista senta una Passione più veemente , che l'Ateo , o alla quale per disposizione di temperamento non sia questi inclinato , come a cagion d'esempio se il Teista sia posseduto dal vizio della crudeltà ; il quale ripugni all'indole , e natura mite di un Ateo , non v'ha dubbio ;

(a) *Quelle que l'on pouisse supposer la depravation d'un athée sur le trône , peut-elle jamais être plus forte , & plus nuisible que celle de tant de conquérans , de tyrans , de persécuteurs , d'ambitieux , de courtisans pervers , qui sans être des athées , qui même étant souvent très-religieux & très-dévots , ne laissent pas de faire gémir l'humanité sous le poids de leurs crimes ?*

bio, che il Teista farà fiero e crudele, e passerà a tali eccessi, a' quali non è mai giunto l' Ateo. Io dico anzi, che secondo che il Teista lascia la briglia sciolta alle Passioni, e secondo che il disordine di queste dagli assenti replicati riceve forza e vigore, in ragion inversa decresce, e scema la forza, che nell' animo del Teista faceano i motivi della Religione; e l' abito vizioso può talmente radicarsi nell' animo del Teista, che arrivi fino a coprirsi di dense tenebre l' intelletto, nè scorga più quella luce benigna, che gli additava il retto sentiero. Tutto ciò gli accordiamo volentieri. Ma la questione tra lui, e noi questa esser dee: in pari circostanze di viziosa inclinazione, e di disordinati moti dell' appetito, e incontrandosi insieme ugual forza per poter effettuare quanto il senso suggerisce, s'abbia da attendersi minore fregolamento nell' Ateo, o nel Teista sul Trono, o avente le redini del ministeriale governo? Intanto può ognuno rilevare quanto irragionevole e ingiusta sia l' accusa, che l' Avversario addossa a tanti di quelli che sono i più religiosi, e devoti, cioè di far gemere l' umanità sotto il peso de' loro delitti. La Religione e i loro Ministri non hanno mai riguardata per Gente devota e religiosa coloro, i quali coi loro delitti aggravano l' umanità; anzi questa è la prima a condannarli, e considerarli quai mostri dell' umana specie, e indegni Figli di quella tenera Madre, la quale ha appoggiato sempre le massime sue sulla base di un sincero e puro amore disinteressato sì nel procurare gli altrui vantaggi, come nel promuovere la privata, e pubblica tranquillità, nell' essere in una parola giusti, benefici e liberali. Quelli adunque, i quali dipartendosi da queste salutari massime inquietano la Società con uno Spirito di divisione e turbolenza, o le sono di molesto peso coi loro delitti, non sono già accarezzati quai devoti Figli dalla Religione, ma vengono da essa avvisati, corretti, puniti col lodevole oggetto di pro-

muovere in loro un sincero ravvedimento. E' falsa dunque l'imputazione, quale viene esposta dall'Avversario.

Passando ora a considerare la difficoltà stessa sotto una vista non così acerba, come ce l'ha con false tinte dipinta l'Autore del Buon-Senso, ma sotto faccia più benigna e sincera, dico, ch' esaminandosi il semplice parallelo delle circostanze additate, nelle quali si ritrovino sì l'Ateo, come il Teista sul Trono, o nel Ministero, per ragion di principj e di sistema avrà sempre più freni il Teista dell'Ateo per poter essere distolto dagli eccessivi fregolamenti. In fatti nessun motivo può prodursi dall'Ateo, che valevole sia a ritrarlo dal mal fare, dal quale pure non possa esser ugualmente mosso, ed eccitato il Teista. Si espongano pure in luminosa comparfa l'onor della gloria, l'amor delle lodi, il desiderio d'esser amato, e di coprir un posto eminente nella stima e riputazione de' suoi simili, o qualunque altro immaginar si voglia motivo. Questi potranno sempre per ugual ragione essere comuni sì all'Ateo, come al Teista, siccome ciascheduno di essi motivi può agire in entrambi. Ma il Teista oltre i predetti motivi viene stimolato altresì dalla credenza di un Dio giusto insieme e benefico, dalla Divina retribuzione a norma della vita buona o rea qui condotta, dall'orrore del vizio, dall'amore della virtù. Dunque il sistema del Teista situato in uguali circostanze dell'Ateo farà più adattato, siccome più copioso, e robusto di motivi, a por freno alle Passioni, di quello esser possano i soli principj, e motivi dell'Ateo. E ancorchè non corrispondesse la realtà agli aggiunti motivi del Teista, come vanamente pretendono gli Atei, ma venisse soltanto scossa, agitata, e riscaldata la fantasia del Teista dalla persuasione delle immaginate verità, farà sempre vero, che questa persuasione, dalla quale nascono quei vani timori dell'avvenire, quelle moleste oscil-
lazio-

lazioni (così precisamente fogliono gli Atei esprimerfi), almeno in qualche caso impedirà lo sconcerto di una Passione nel suo primo insorgere e fermentarsi , o lo ritarrà dal secondare a briglia sciolta il disordine , o almeno vi farà maggior fondamento da temersi minori disordini , ammettendo tali motivi , di quello che rinunziando ad essi . Dunque farà sempre cosa più vantaggiosa , che nell' animo di un Regnante , o di un Ministro sia radicata la credenza degli speciali motivi del Teista rapportati anche cogli stessi termini dell' Ateo , piuttosto che non operino in modo alcuno i predetti motivi nell' animo di chi regge , come avviene appunto agli Atei .

V. Ma teniamo dietro al nostro Avversario anche allora ch'egli va calcando un'altra via ., Ogn' Uomo ,, (dic' egli al §. 180.) di cui lo spirito è dedito ,, alla riflessione , non può essere impedito di conoscere i suoi doveri , di scoprire i rapporti reali tra ,, gli Uomini , di meditare la sua propria natura , di ,, conoscere i suoi bisogni , le sue inclinazioni , i suoi ,, desiderj , e di rilevare ciò , di cui è debitore agli ,, Enti necessarj alla sua propria felicità . Queste riflessioni conducono naturalmente alla cognizione della Morale essenziale per gli Esseri , che vivono in ,, società ,, (a) .

R. Ma se l' Uomo ha naturalmente questo special dono di giugnere coll' uso di sua riflessione a conoscere i doveri dell' Uomo verso i suoi simili , vana cosa è dunque cercare l' altrui istruzioni per addottrinarsi su tal argomento . *Si tales vos natura genuisset , ut sam ipsam intueri , & perspicere , eademque optima duce*

S 3 cur-

(a) *Tout Homme dont l'esprit se livre à la reflexion ne peut s'empêcher de connoître ses devoirs , de découvrir les rapports subsistants entre les hommes , de méditer sa propre nature , de démêler ses besoins , ses penchans , ses desirs , & de s'appercevoir de ce qu' il doit à des êtres nécessaires à son propre bonheur . Les reflexions conduisent naturellement à la connoissance de la morale essentielle pour des êtres qui vivent en Société .*

cursum vitae conficere possemus, haud erat sane, quod quisquam rationem, ac doctrinam requireret, cum natura ipsa sufficeret (a). Ma le altrui istituzioni, come continua Cicerone, ci sono a tal uopo necessarie, poichè la natura nostra non è già perfetta, nè lo può essere perchè creata; e di più è ingombrata da sì dense tenebre d'ignoranza, della qual dee essere conscio chiunque non è cieco adulatore di se medesimo, che senza gli ajuti dell'altrui cognizioni e direzione, e senza lunga fatica non può lusingarsi di fornirsi di tal corredo di cognizioni. In fatti quanto vaglia la sola riflessione a se stessa abbandonata, lo sappiamo dalla Storia degli antichi Filosofi sì Greci, che Romani, e dalle loro opinioni discrepanti in guisa, che reca maraviglia, come Uomini dotati d'ingegno, e di lungo uso di ragionare sieno arrivati a lodare come virtù vizj turpissimi, e a stabilire per doveri verso i suoi simili azioni abbottevoli e detestate dalla stessa sana ragione, come abbiamo fatto vedere nel primo Capo della *Teologia Naturale*, a cui si può opportunamente ricorrere per averne una più estesa idea. Resterà inoltre sempre a carico degli Atei il dimostrare; come i loro assegnati doveri verso la Società sieno quei doveri, che ci detti una retta ragione, nè che altri se ne debbano aggiugnere. Dal fin qui detto può per altro ognuno raccogliere gl'impuri fonti, e la infetta radice, da cui sorgono; cioè nel loro sistema ogni dovere nasce o dal proprio interesse, o dallo fregolato amore verso se stessi, o è diretto a secondare il senso, e non i dettami di una sana ragione, Anche nella stessa obbiezione ora proposta si legge, *che l'Uomo colla riflessione viene a rilevare ciò ch'egli deve agli Enti necessarj alla sua propria felicità*. Ma quei doveri, i quali è tenuto l'Uomo tributare a' suoi simili, dall'eseguire i quali non segue alcuna propria felicità, ma anzi un vero e isolato incomodo, come faran-

(a) Cicerone *Tuscul. Quæst.* Lib. 3.

faranno soddisfatti nel sistema dell' Ateo? Troppe sono le funeste conseguenze, che seguono a danno della Società dalla Morale dell' Autore, come nel Capitolo precedente si è da noi osservato.

VI. „ Ogni Uomo (continua così l' Autore lo „ stesso Paragrafo 180.) che ama di riflettere sopra „ se medesimo , d' istudiare , e di cercare i principj „ delle cose , non ha per ordinario passioni molto „ pericolose: la sua passione più forte sarà di cono- „ scere la verità , e la sua ambizione di mostrarla „ agli altri. La Filosofia è propria a coltivare il cuo- „ re, e lo spirito. In riguardo ai costumi, e all' one- „ stà quegli che riflette e ragiona , non è egli evi- „ dentemente in vantaggio sopra di quello , che si fa „ un principio di non ragionare „ (a) ? E poco dopo : „ Meno gli Uomini ragionano, e più essi sono cat- „ tivi „ (b).

R. Se in ragione, che si scuote da noi l' ignoranza mediante l' uso della riflessione, e delle notizie, che si vanno acquistando, seguisse la moderazione delle Passioni, o se ne scemasse il loro impeto orgoglioso, ottima sarebbe la deduzione del nostro Avversario. Ma siccome il disordine delle Passioni nasce il più delle volte non dall' ignoranza, ma dagli affetti disordinati, e da un troppo prestare orecchio ai movimenti dei sensi, in una parola dal cuore contaminato, così allorchè il cuore è prevenuto, o dal solletico di una Passione viene eccitato e stimolato a frangere l' or-

(a) *Tout homme qui aime à se replier sur lui-même, à étudier, à chercher les principes des choses, n'a pas pour l' ordinaire des passions bien dangereuses: sa passion la plus forte sera de connoître la vérité, & son ambition de la montrer aux autres. La Philosophie est propre à cultiver le coeur & l'esprit. Du côté des mœurs & de l'honnêteté celui qui réfléchit & raisonne n'a-t-il pas évidemment de l'avantage sur celui qui se fait un principe de ne point raisonner?*

(b) *Moins les Hommes raisonnent, & plus ils sont méchantes.*

l'ordine, poco o nulla gioverà a ritenerlo, o il fare i principj delle cose, o il ragionare, o l'esser inclinato per la Filosofia; poichè ogni buona Filosofia c'insegna, che l'Uomo suol d'ordinario seguire ciò ch'egli più ama, non ciò ch'egli più fa, e conosce. Dunque altra via si dee cercare per moderare gli affetti, non la sola assegnata dall'Autore. In fatti quanti non sono Letterati soliti a far uso di riflessione, e pure non sono i migliori Cittadini, nè regolati nelle loro Passioni, nè utili alla Società? E quanti all'opposto vi sono, ai quali benchè sia molesto il raziocinio, come è molesta la fatica delle braccia ad un Uomo di lettere, pure o perchè hanno fortito un cuore bene inclinato per la Società, o perchè in forza dell'educazione, e delle prime istituzioni lo hanno riformato in guisa di odiare quanto può nuocere al bene della Società, e di amare ciò, che promuove i di lei veri vantaggi, si diportano lodevolmente rapporto a' suoi simili. I veri fonti, e le prossime cagioni delle azioni buone, o ree sono l'amore, ed il timore, come abbiamo altrove osservato. Quelle assegnate dall'Autore sono soltanto remote, e restano sempre formontate e soffocate dall'attuale inclinazione ed affetto per una Passione. Il mezzo dunque proporzionato, da cui convenga sperar la moderazione delle Passioni, sarà l'amor per la virtù, e un ragionevole timore nel secondare il vizio sì in pubblico, come in segreto. Ma quanto più copiosi e sodi motivi ci porga la Religione per amare la virtù, e odiare il vizio, e per temerne di questo, benchè secretissimo, i tristi e funesti effetti lo abbiamo di sopra fatto vedere. Dunque i motivi, che ci propone la Religione faranno le prossime cagioni, che varranno a ritenerci dal disordine delle Passioni, e non le sole opinioni dedotte dallo studio sopra se medesimo, o dal cercare i principj delle cose.

VII. Ma già l'Autore del Buon-Senso viene a distrug-

struggere nel prossimo seguente Paragrafo, ciò ch'egli stesso avea stabilito nel §. 180. „ Nessuna cosa (egli dice) è più rara al Mondo , quanto ritrovar Uomini conseguenti. Le loro opinioni non influiscono sopra la loro condotta , che allora quando esse si trovano conformi ai loro temperamenti , alle loro Passioni , ai loro interessi „ (a). Dunque non ogni Uomo , il quale studiando , e riflettendo sopra se medesimo ha formate delle giuste opinioni relativamente ai proprj doveri verso i suoi simili , non ogni Uomo , dico , farà per ordinario il meno disordinato nelle sue Passioni ; poichè secondo l' Autore è cosa rarissima , che gli Uomini sieno conseguenti , cioè che corrispondano i loro costumi agli adottati principj , mentre a detta di lui influiscono soltanto le opinioni nei costumi , quando quelle favoriscano i loro interessi , o le loro Passioni , o il temperamento . Per la qual cosa fa d'uopo concludere , che la Fantasia dell' Autore fosse molto riscaldata per non avvedersi di una contraddizione sì manifesta . Ma egli avea in animo , che queste ultime parole gli servissero di fondamento per la Satira , ch'egli forma in questo Paragrafo alla Religione , e a' suoi Ministri ; la quale siccome è sprovvista di ragioni , ed è un solo ammasso di chimere dissipate già abbastanza dalle cose dette fin ora , così ci dispensiamo di produrla , tanto più che l'ardire , e la sfrenatezza , con cui s'espone , eccitano la bile a chiunque è dotato di ragione , e di buon senso . Rifletto soltanto , che siccome l'errore è spesso in ripugnanza con se medesimo , e la verità non lo può essere giammai , così non mi reca meraviglia alcuna , che anche in tanta vicinanza , cioè in due seguenti Paragrafi , contraddica a se medesimo l'Autore del

Buon-

(a) §. 181. *Rien de plus rare au Monde que des hommes conséquens. Leurs opinions n'influent sur leur conduite que lors qu'elles se trouvent conformes à leurs temperaments , à leurs passions , à leurs intérêts.*

Buon-Senso, tanto più, ch'abbiamo osservato non esser egli a se stesso concorde parecchie altre volte: la qual cosa è stata pur rilevata da altri Apologisti di Religione nell' Opere di Pensatori a lui simili.

I L F I N E .



*D. Petrus Urfeolus a Ponte Abbas S. Michaelis de
Muriano Venetiarum, Vicarius Generalis & Visitator
Monachorum Benedictino-Camaldulensium in
Serenissimo Venetorum Dominio &c.*

Opus, cui titulus: *L' Anima*, ec. a D. Antonio M. Gardini Presbytero & Monacho hujus Monasterii ac S. T. Lectore conscriptum, & a duobus Theologis; quibus eam curam demandavimus; recognitum, votoque eorum probatum; tenore præsentium, quantum nostra interest, facultatem typis consignandi impertimur.

Datum Venetiis ex nostro Monasterio S. Michaelis de Muriano Pridie Kalendas Maii 1781.

(D. Petrus Urfeolus Abbas.

D. Raynaldus Carminati Cancell.

NOI

NOI RIFORMATORI

Dello Studio di Padova.

AVendo veduto per la Fede di Revisione, ed Approvazione del P. F. Gio. Tommaso Mascheroni Inquisitor General del Santo Offizio di Venezia nel Libro intitolato, *L' Anima umana, e sue proprietà ec. del P. Lettor D. Antonio Maria Gardini Monaco Camaldolese ec. Ms.* non v'esser cosa alcuna contro la Santa Fede Cattolica, e parimente per attestato del Segretario Nostro, niente contro Principi, e buoni costumi, concediamo Licenza a *Giovanni Manfrè* Stampatore di *Venezia*, che possa essere stampato, osservando gli ordini in materia di Stampe, e presentando le solite Copie alle Pubbliche Librerie di Venezia, e di Padova.

Dat. li 31. Maggio 1781.

(*Andrea Querini* Rif.

(*Alvise Vallareffo* Rif.

(*Girolamo Ascanio Giustinian Kav.* Rif.

Registrato in Libro a Carte 9. al Num. 70.

Davidde Marchesini Seg.



81/PVB

