

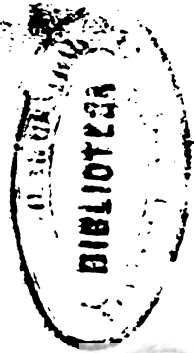
340.12
Ar 19

ELEMENTI

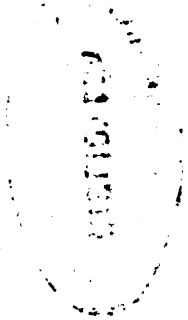
DEL

DIRITTO NATURALE

DELL' ABB. GR. AR.



N A P O L I 1787.



W A P O I

A SUA ECCELLENZA

IL SIG. D. FRANCESCO PIGNATELLI
 D' ARAGONA , DE' PRINCIPI DI
 STRONGOLI , CAVALIERE DELL'
 INSIGNE REAL ORDINE DI S. GEN-
 NARO , TENENTE GENERALE DE-
 GLI ESERCITI DI S. M. , E SUO
 AJUTANTE GENERALE , DIRET-
 TORE DEL REAL BATTAGLIO-
 NE, CASTELLANO GOVERNATORE
 DEL REGIO CASTELLO DI S. ERA-
 MO, VICARIO GENERALE DELLE
 CALABRIE &c. &c. &c.



Quantunque molti e grandi sie-
 no, Eccellentissimo mio Signo-
 re, le qualità lodevoli, on-
 de la rispettabilissima di Lei
 Persona è adorna, e che da ognuno,
 che la conosca, le meritano amor e
 rispetto: conciossiachè però altre di
 tali qualità più intimamente le appar-
 tengano, siccome da Lei acquistate;
 altre meno, perchè altronde in Lei
 provvenute: non da tutt'egualmente io
 sento l'animo mio spinto a voler con

IV

un segno esterno mostrarle quella divozione, che per l'E. V. io nutro, al suo immortal Nome questa mia operetta dedicando; ma dalle prime affai più, che non dalle seconde. L'esser Ella un germoglio illustre dell'Eccellentissima Famiglia PIGNATELLI, la quale più secoli conta di sua nobiltà, e più valentuomini in pace e in guerra famosi, che molte altre nobili Famiglie insieme non contano; è per Lei un pregio degno di estimazione e d'ossequio; ma non reca alla sua Persona, se non un esterno ornamento. I Camauri, le Porpore, e le Mitre; i Bastoni di comando, le Toghe, e le Spade; le Dignità, i Titoli illustri, i Dominj, che ne' fasti della Famiglia PIGNATELLI fan mostra cotanto bella e risplendente: il Valore, la Dottrina, le Virtù religiose, e morali e civili, onde i di Lei Antenati furono adorni; son tutte cose, le quali se hanno a ciascun di essi relativamente apportato il meritato lustro e ornamento, e quindi nobilissima la pro-

V
propria Famiglia han resa ; non han potuto a V. E. recare , che un estraneo splendore ; e solo una disposizione alla vera gloria e grandezza , la quale , perchè in Lei avesse prodotto vero merito e proprio , uopo era , che per sua opera fosse mandata ad effetto.

Quello , che veramente è in Lei da lodarsi , e che forma il suo maggior ornamento e lustro , è la virtù d'ogni maniera , di cui nella sua privata vita e pubblica si è l'E. V. mostrata sempre ornatissima. A chi non è nota la Religione sincera , la esatta Giustizia , il regolato Amore per gli Uomini , e per la Patria , la vastità della mente , l'ingegno penetrante e vivo , l'Intrepidezza , la Liberalità ; che così vagamente il di Lei grand'animo hanno adornato e adornano ? Le opere grandi prestate da Lei nelle molte e difficili cariche politiche , e militari dal nostro gran RE FERDINANDO addossatele ; che tutte e sempre tornate sono in vantaggio del Pubblico : la condotta savissima tenuta nel governo

VI

del Real Battaglione, e i buoni studj in esso introdotti con sommo vantaggio dell'Arte militare, e di que' Giovanetti gentili, che lo han formato: l'esatta giustizia, mista di severità e di clemenza esercitata sopra coloro, che sono al suo comando stati sottoposti: la magnificenza e integrità, con cui ha sempre portate le altre orrevolissime cariche, onde in Corte e fuori di essa ha voluto il SOVRANO onorarla; e tutto il resto delle sue Opere, mostrano ad evidenza la cura diligentissima, che sempre ha Ella avuta di meritare per fatti egregj quella nobiltà e grandezza, che da' suoi Avoli per lo sangue ricevuta già avea.

Ma soprattutto, come sovente avviene, che nelle ardue occasioni e nelle difficilissime imprese la Virtù di un Uomo ben nato con vie maggior forza sviluppa e cresce; quanto il di Lei animo e grande e valentissimo non ha Ella fatto, anche con maggior chiarezza, vedere, fin da che al Governo e ristoro della Calabria nostra, quas'inte-

VIF

teramente da' tremuoti distrutta, coll' onorevolissimo Carattere di VICARIO GENERALE del RE, fu l' E. V. preposta? Il provvedere a' fisici pressanti bisogni de' Popoli, e al disordine della pubblica economia; alla mancanza delle derrate più necessarie alla vita; alla comoda abitazione e sicura de' miseri abitatori di queste desolate Contrade; alla imminente decadenza dell' Agricoltura e delle Arti; mali tutti da quella terribile catastrofe in questa Regione avvenuti o minacciati: il percorrere indefesso la Provincia per apprestar rimedj agl' Infermi, per compartire cibi a' famelici, per dare opportuni ordini al comune sollievo, e alla ristorazione specialmente delle Città e delle Ville già al suolo adeguate: l'istituire un Magistrato, che secondo certe regole procurasse la restituzione della Provincia allo stato primiero non solo, ma ad un più fiorito e migliore; e a questo fine con somma avvedutezza far conspirare le pubbliche forze e private di quella: sono le grandi

VIII

di cose da Lei adoperate per nostro vantaggio, e che sopra ogni altra sua impresa sublime, mostrano la sua anima grande veramente, e di una straordinaria Virtù ornatissima. Così la Provvidenza, suprema regolatrice del tutto, ordini in maniera le cose, che quelle savissime disposizioni e progetti, onde vuol l'E. S., a seconda delle paterne idee del PRINCIPE, ridurre ad intera perfezione l'opera incominciata, abbiano tostamente il loro effetto; nè sieno da persone inimiche del pubblico bene attraversate! Noi vedremo dalle sue rovine risorgere del tutto più risplendente e bella la nostra Patria, siccome in parte l'abbiam veduta finora; e per Arti, per Scienze, per Commercio, e Agricoltura, e simmetria di Città, e salubrità di aria più fiorita assai di quel, che non la videro i nostri Avi; o non la resero i Crotoniati, i Caulonj, i Locresi nelle vetuste età. Vedremo le Popolazioni accresciute, incoraggiate le manifatture, e lo studio della Sapienza, e le leg-

leggi restituite al lor primo vigore : facilitato e sicuro l'interno commercio ed esterno ; ed estinte le malattie di costituzione provegnenti da' funesti effetti del patito disastro : rialzati in forma più augusta , che già non aveano , i Tempj al Gran Dio ; ed erette di nuovo Case ed Ospedali , in cui la Umanità abbattuta da vecchiezza o da morbo , o per nascosa colpa abbandonata al fato , trovi il necessario sollievo , e conforto , ed educazione . E tutto alla vigilanza e Virtù , e al grand' animo dell' E. V. attribuiremo , considerando la Persona di Lei come il più atto e degno Ministro , che la paterna clemenza del nostro RE abbia potuto impiegare ad opera così vasta e magnifica.

Or questa sublimità e grandezza di merito , che tutto è suo proprio , unita a quell'altro , che per lo resto delle qualità e operè sue ha Ella acquistato , tale impressione profonda sopra il mio animo ha fatto , che io non ho potuto impedirmi dal far comparire questo mio Libricciuolo fregiato dell'

Il-

x
Illustrissimo di Lei Nome, e alla dignità ed eccellenza sua dedicato . Per altro, un libro, in cui de' doveri dell' Uomo si tratta, considerato per tutti gli aspetti, secondo i quali la natura ce'l presenta a riguardare, non era egli convenientissimo, che ad un Valentuomo fosse consacrato, il quale così bene a' doveri di Umanità e di giustizia adempiendo nello sviluppo della natia forza e virtù, ha perfettamente seguito il regolo dell'ordine morale per la natura prescritto? E un Calabrese, partecipe piucchè altri del Regno, de' benefici effetti di tal sua virtù, non dovea egli, anche per altro titolo di gratitudine, la sua divozion dimostrare al Ristorator della Patria, con offerirgli in dono (poichè in altra guisa farlo non può) un' opera, che dall' oscurità delle dimestiche mura, ove finora si è giaciuta nascosta, ardisce comparire in pubblico, se non capace, desiderosa almeno di esser utile alla Umanità? Conciossiachè venga io con ciò a compiere per una via al dovere di
gra.

gratitudine e di rispetto, che da ogni buon Cittadino dee nutrirsì per Lei; e per l'altra, a concorrere insieme con Lei, quanto la ristrettissima facoltà mia lo permette, al vantaggio de' miei Compatrioti.

Da tali sentimenti animato oso io dunque presentare il mio libro all' E.V.; e la prego nel tempo stesso, che il povero dono riceva, siccome io glie l'offro, in monumento dell'ammirazione, con cui la sua Virtù io profiegno, e della divozion e riconoscenza, che nutro per l'Eccellentissima di Lei Persona; e ancora, che si compiaccia considerarmi me, comunque dappoco e in umile stato riposto, qual ho l'onore di protestarmi e di essere con sommo rispetto, e costantemente

Di V. E.

Catanzaro il dì 15. Settembre 1786.

Umiliss. e devotiss. Serv. vero oblig.
L' ABBATE GREGORIO ARACRI.

TAVOLA

DE' CAPITOLI.

I ntroduzione.	pag. 1
CAP. I. <i>Del Naturale Diritto, o Jus in generale.</i>	15
CAP. II. <i>Degli Uffizj di Religione.</i>	55
CAP. III. <i>Degli Uffizj, che l'Uomo deve a se stesso.</i>	93
CAP. IV. <i>De' generali diritti, e doveri dell' Uomo in rapporto a' suoi simili.</i>	118
CAP. V. <i>De' diritti e doveri primitivi dell' Uomo relativamente a' suoi simili.</i>	131
CAP. VI. <i>De' secondary Diritti e Doveri dell' Uomo inverso gli altri Uomini.</i>	146

S. R. M.

SIGNORE

Vincenzo Orsino pubblico Stampatore di questa Vostra fedelissima Città, supplicando rappresenta a V. M. come desidera dare alle stampe un libro intitolato; *Elementi del Dritto Naturale dell' Abate Gr. Ar.*; Pertanto ne supplica la M. V. commetterne la revisione a chi meglio stimerà, e l'avrà a grazia *quam Deus &c.*

Doct. D. Franciscus Marius Pagano in hac Regia Studiorum Universitate Professor revideat autographum enunciati Operis, cui se subscribat, ad finem revidendi ante publicationem, num exemplaria imprimenda concordent ad formam Regalium Ordinum, & in scriptis referat potissimum, an quidquam sit in eo, quin Regiis Juribus, bonisque moribus adversetur, & utilia statui pertractentur. Verum pro executione Regalium Ordinum idem Revisor cum sua Relatione ad Nos directe transmittat etiam autographum supradicti Operis, ad finem &c. Datum Neapoli die 8. mensis Januarii anni 1787.

T. E. STABIENSES C. M.

S. R. M.

GLi *Elementi del Dritto naturale dell' Ab. Greg. Ara.* propongono le vere e fode dot-

dottrine della naturale giustizia, le quali, lungi di offendere i dritti della Corona, e la pubblica ragione, son dirette a formare buoni cittadini, ed illuminati. Quindi, se la sovrana intelligenza altrimenti non giudichi, son io di avviso, che si debbano dare alla luce e per profitto della gioventù, e per gloria dell'autore, che pensa e non trascrive da servile compilatore. Napoli 29. Marzo 1787.

Fideliss. Vassallo e Servo
Francesco Mario Pagano.

Die 4. mensis Septembris 1787.

Viso Rescripto S. R. Majestatis sub die 1. currentis mensis, & anni, ac Relatione D. Francisci Marii Pagano de commissione Regii Consultoris D. Dominici Potenza, ordine præfata Reg. Maj.

Regalis Camera S. Clarae providet, decernit, atque mandat, quod imprimatur cum inserta forma præsentis supplicis libelli, ac approbationis dicti Dom. Revisoris; verum non publicetur, nisi per ipsum Revisorem facta iterum revisione affirmetur, quod concordat, servata forma Regalium Ordinum, ac etiam in publicatione servetur Regia Pragmatica. Hoc suum.

PATRITIUS.

SALOMONIUS.

VIDIT FISCUS REG. COR.

Illustri Marchio Citus Præses S. R. C., & ceteri Ill. Aularum Præfecti tempore subscript. imp.

Reg.

Athanasius.

EMINENTISSIMO SIGNORE

Vincenzo Orfino pubblico Stampatore di questa fedelissima Città, supplicando espone all' E. V. Reverendissima, come desidera dare alle stampe un libro intitolato : *Elementi del Dritto Naturale dell' Abate Gr. Ar.* ; Pertanto ne supplica l' E. V. commetterne la revisione a chi meglio stimerà, e l' avrà *quam Deus &c.*

Illustrissimus ac Reverendissimus Dominus D. Salvator Canonicus Ruggiero S. Tb. Professor revideat, & in scriptis referat.

Die 4. Decembris 1786.

ANTON. EPISC. ORTHOSIÆ V. G.

Joseph Roffi Can. Dep.

EMINENTISSIME PRINCEPS

Elementa Juris naturæ doctæ ac distincte conscripta nihil præferunt, quod fidei morumque regulis adversetur, quin etiam morum honestati constabiliendæ quam maxime conducunt. Ea igitur litterarum formis commissa in publicum emitti posse reor, siquidem per
Te

Te liceat . Cardinalis amplissime . Dat. Neapoli III. Id. April. MDCCLXXXVII

Eminent. Sux Reverendis.

Additis, atque obsequentis.
Salvator Can. Rogerius .

Attenta relatione Domini Revisoris imprimatur. Datum hac die 4. Aprilis 1787.

ANTON. EPISC. ORTHOSIÆ V. G.

Joseph Rossi Can. Dep.

INTRODUZIONE.

IC Hi ben riguarda in questo Universo ;
e sa riflettere un poco nel sistema ;
che in esso artificialmente espresso
si trova ; conoscerà due ordini dover
in quello distinguersi , uno de' quali
contiene e regola quelle cose , che operano
per sola forza di meccanismo ; l' altro quelle ;
le quali agiscono con cognizione e libertà ;
comechè sieno anche queste per certi aspetti
contenute nel primo ordine cengato . Noi chia-
miamo questo ultimo *Ordine morale* , e quello
Ordine fisico . Entrambi con infinita sapienza
insiem congegnati dal Creatore formano l' uni-
versal sistema del Mondo (a) .

Perchè tal sistema durasse , siccome conoscia-
mo aver voluto colui , che ordinollo dapprima ;
era bisogno , che avuto riguardo alla essenza o
natura di tutte le cose , che in esso entrano ;
in guisa fosse disposto , che per certe leggi
stabili e proprie all' intento i diversi generi
delle creature venissero regolati ad un fine ; sic-
chè ciascuna conservar si potesse , e tutte a
duran-

(a) Potrebbe originariamente esser uno l'
Ordine della cosa , e distinguersi pe' suoi ultimi
e sensibili rapporti generici ; conciossiachè po-
trebbe una esser la *Forza conservatrice* dell'
ordine universale , che sviluppata negli agenti
liberi e necessarij ne desse occasione di distin-
guere i cennati due ordini . Ma di ciò ne' no-
stri *Elementi di Metafisica* .

durando o cambiandosi in varie forme menassero sempre salda ed immutata l'armonia dell'Universo. Tanto dovette Dio adoperare. Imperciocchè oltre alla ragione *a priori*, che ce 'l persuade, non può concepirsi, come s'esseri potute conservar sempre le varie spezie degli esseri, come avvengano tutto giorno maravigliose trasformazioni in modi certi, nè mai confondasi la combinazione delle forme, e l'antico ordine di esse non mai s'essi perduto; se non si supponga aver l'Autore della natura, in fin d'allor che creolle, date alle sostanze, e quindi alle forme, onde la gran catena risulta, certe forze capaci di conservarle e dirigerle all'armonia universale. Le quali forze prese insieme (quando fossero originariamente diverse) formano ciò, che noi chiamiamo *Legge del Mondo*: onde avviene, che il tutto conservasi ed armonicamente procede sempre in ogni sua parte (b).

Queste leggi o vogliam dire forze volevansi alla natura delle sostanze e delle lor forme proporzionare, ed al fine e costituzione di esse; o a meglio dire derivar si doveano dall'essenza di quelle cose, che avevano ad entrar nel sistema. Altre dunque uopo era, che fossero me-

ramen-

(b) «*Legge lex* significò *raccolta*, unione, da *lego*: cioè chiamossi *lex* cioèchè unisce insieme più cose: *lex naturae* cioèchè unisce gli esseri naturali. Ogni specie di canto appellossi *legge*, ma *musical* per distinzione delle altre. *Plat. lib. 3. de leg.* Anche *aequum* si è detta la legge, perchè per essa mantienfi l'equilibrio fra le cose unite.

ramente *meccaniche*, per le quali a forza ovvero necessariamente, e senza cognizione di fatto o di fine fossero le cose portate a serbar l'ordine; altre *morali*, onde quegli enti, ch' eran per esser da lor regolati, potessero mantenersi nell'ordine, non ciecamente e per necessità di natura, ma per coscienza e per elezione. Certo non avrebbe mai potuto il sapientissimo Architetto dell' Universo alle creature non dare forze convenienti all'essenze loro, a' rapporti, ed al fine di esse. E sarebbe un contraddittorio il dire, che un libero agente sia nelle sue azioni regolato da sole leggi meccaniche e brute; cioè tali, che dovessero in ogni evento necessariamente avere l'effetto o ultimo sviluppo loro. Or è chiaro, che come tutto ciò ch'è corpo, sia o no provveduto di sensibilità, opera e si ritiene nell'ordine per certa legge, la direzion della quale debb'egli necessariamente seguire; così, supposto che nella catena degli esseri vi sono creature sensitive e brute in parte, in parte libere (c), dee aver si per certo, aver Dio dovuto dare a queste, oltre alle forze meccaniche appartenenti alla lor natura sensitiva e bruta, altre forze particolari, le quali servissero di norma alle libere loro azioni; e quindi, per ciocchè riguarda l'uso della ragione e libertà, fossero cotali creature indirizzate all'ordine.

E queste leggi o forze morali han dovuto esser date alle creature libere in quella maniera, in cui esse potean riceverle. Sono ragionevoli, e la lor libertà per la ragione si eser-

A 2 cita

(c) Che ci sieno, è dimostrato in *Metafisica*.

Introduzione.

4
cita (d), alla quale in questo stato di cose va unita la sensibilità; dovette quindi l'Autore della Natura per la ragione ed intimo senso (e) manifestarle agli uomini; sicchè impresse nella mente e nell'animo certe forze o proprietà, che dopo sentendo e ragionando conosce l'uomo l'esistenza di queste in se e ne' suoi simili, potesse quindi conoscere ancora, qual'è la via, per cui gli fa uopo procedere a svilupparle.

Il fine, cui l'Uomo è da Dio indirizzato per queste leggi, altro esser non puote, che quello, cui ogni creatura a suo modo aspira, la propria conservazione e ben essere, la felicità. Alla conservazione del nostro planetario sistema serve l'attrazione, la solidità, ed altre, che appellansi forze attive della materia; o vero una materia sottilissima e mobilissima, che tutto pervade ed agita, e la quale diversamente modificata procura la conservazione ancora degli altri corpi, e la costante trasformazione delle cose. Così tutte le fisiche leggi, che nella parte meccanica dell'Uomo espresse ritroviamo, tendono a far sì, che questo com-
posto

(d) Vuol dirsi, che il primo ed immediato uso della libertà farsi sulla ragione; e quindi sulla forza raggrice. Di che io parlo a lungo ne' miei Elementi di Metafisica. S. Tommaso dicea, che la libertà *radicaliter* sta riposta nella facoltà intellettiva.

(e) Nel presente stato la ragione nulla può fare senza la sensibilità. Lo sviluppo di quella suppone le idee, le quali per senso interno o esterno si acquistano. Queste sono i dati, sopra i quali la ragione istituisce i suoi calcoli. Tutto ciò è noto per la Metafisica.

Introduzione.

posso conservarsi, e faccia ordine cogli altri esseri, che lo circondano. A qual altro fine dovranno essere state dirette le leggi morali, che affettano la dilui ragionatrice potenza, se non a far sì, che procurasse egli col fatto suo, e con iscelta e conoscimento la propria conservazione e felicità, cui per le leggi meccaniche è egli necessariamente spinto? (f) Cosicchè e le meccaniche leggi e le morali cospirino, le une per un necessario impulso (g), le altre per una morale direzione al medesimo termine, ch' è la beatitudine umana. Era richiesto, poichè così fu fatto, che a questa creatura s' imprimeffe una forza meccanica, ond' ella venisse spinta sempre all' acquisto del proprio bene; la quale noi abbiain chiamato *Amor proprio* ne' nostri *Elementi di Metafisica e di Etica*. Ora, poichè; siccom' è detto, era impossibile che un libero agente per sole forze meccaniche fosse regolato; e che per la libertà sua e per la molteplicità delle apprensioni, di cui è capace, potea ben' egli in mille casi far tornare a suo danno lo sviluppo dell' amor proprio; uopo era, che non alle leggi soltanto della sensibilità foss' egli lasciato soggetto; ma che ancora una legge ragionevole a lui fosse data come per correzione di queste, che il dirigesse alla sua vera felicità, a' veri suoi

A 3

ogget-

(f) All' appetito del bene in generale l' uomo è necessariamente portato, dice S. Tommaso.

(g) *Impellere, spignere non è portare, trascinare*. Si avverte a taluno, che per ignoranza potrebbe prendere sbaglio nell' interpretare queste mie espressioni.

oggetti l'amor proprio di lui costantemente indirizzando.

Le leggi meccaniche adunque alla natura umana inerenti, che consistono nella sua *sensibilità* considerata indipendentemente dalla ragione, e le leggi *morali*, che riguardano la facoltà ragionevole ed elettiva dell' Uomo, e consistono nel *retto uso della ragione*, formano i due aspetti, pe' quali questa creatura può riguardarsi nelle sue azioni. Per le prime è egli spinto, e sovente anche portato; per le seconde è diretto, e quando egli il vuole, anche condotto ad operare.

Sono impertanto le forze meccaniche e morali, delle quali parliamo, tutte per natura loro cospiranti ad un termine, ch'è il bene dell'uomo, la esenzion da' dolori. Egli è il vero, che per una via la legge di collisione, cui l'uomo è soggetto, e per l'altra l'abuso delle proprie facoltà rendono questa creatura sovente infelice. Ma debb' esser vero altresì, che ritenendosi l'uomo nell'ordine morale per la osservanza delle leggi a tal ordine appartenenti, solo a que' mali è soggetto, che han l'origine dalla limitazione di sua natura, e che pur sono pochi; troppo maggiori dolori in lui inducendo il disordin morale, in cui volontariamente egli riponesi, che non il fisico disordine, cui fatalmente è soggetto.

Come le meccaniche leggi sono in tutti gli uomini, perchè tutti sensitivi; così tutti gli uomini debbono essere dalle morali affettati; perchè tutti son ragionevoli e liberi. Tutta la razza umana è allo stesso fine per natura indirizzata, e tutt' i suoi individui formano lo stesso anello nella gran catena degli esseri.

Dovea

Introduzione .

Dovea dunque a tutti lo stesso regolo darfi , perchè a quel termine potessero pervenire .

Dee però distinguerfi tra legge di ragione e legge di senso : le quali , avvegnachè sieno entrambe destinate a spignere l' Uomo ad uno stesso fine , l'una però senza l'altra o non potrebbe o non saprebbe dirigerlo : e debbono l'una l'altra ajutarsi e contemperarsi ; perchè possa ottenersi l'intento della natura. L'Autore di esse è Dio. Ma noi chiameremo legge naturale quella , che abbiain detta morale o della ragione ; e meccanica o sensitiva l'altra .

Ora perchè tali leggi abbiano il loro effetto, uopo è che sviluppinsi. Il primo sviluppo loro è nell'impeto o interna azione, che fanno sull'anima, spignendo l' Uomo ad operare. Il che avviene per una determinazion dello spirito prodotta da riflessione. Il totale o secondo sviluppo avviene nell'operarsi poi consentaneamente a quella spinta. Non vi ha azione, che immediatamente non nasca da un affetto ; nè affetto, che non sia da una idea prodotto ed accompagnato, e non faccia un certo come impeto nell'animo, che ad agire lo spinga, o dall'azione il diverta. Questo interno impeto o primo sviluppo della legge morale, che io chiamo comando della legge, a me pare che formi ciocchè diceasi interna obbligazion della legge. Ma le azioni sovente ricevono impedimento da una eguale riazione o resistenza : ovvero una forza, nel volere svilupparsi totalmente, spesso nol può, per la opposta riazione di un'altra forza, che l'impedisce. Questo avviene in tutto il mondo fisico per la unione degli esseri. Gli uomini sono su questa terra, ed han da agire. Spesso la forza morale di uno non può svilupparsi, perchè

chè una simile ed egual forza di altrui le si oppone. E questo non poter agire per tale impedimento io chiamo *esterna obbligazione* della legge naturale. Vi ha dunque de' casi, ne' quali si opera, o si lascia di agire per sola interna obbligazione, e di quelli, ne' quali si opera o no per esterna obbligazione ancora. E se talvolta pare, che allo sviluppo di una interna obbligazione una obbligazion' esterna si oppone: questo è inganno della sensibilità e della non retta ragione. Tutto è simmetria ed ordine nel mondo. Dovunque si trova obbligazion' esterna, simile e cospirante debb' esser l' interna. Conciossiachè non possa un ente nel tempo medesimo dalla natura essere animato per due forze intime opposte diametralmente.

Questo mi pare, che avrebber dovuto dire que' Filosofi, che han definita la obbligazione un aggregato di motivi, che spingono la volontà ad operare: ma non l' han detto, perchè forse non l' hanno inteso. I motivi, onde la natural legge diviene obbligatoria, sono il fine, cui essa conduce l' uomo, che vi si uniforma colle sue azioni; e l' autorità del supremo Fattore, che l' ha stabilito. Sopra questi, riflettendosi, si produce quell' impeto, che abbiám detto, e quella limitazione di forza, che dal di fuori si fa allo sviluppo di una propria potenza. Par nondimeno, che l' autorità del legislatore non entra fra' motivi, che producono la obbligazione, se non in quanto si riguarda costui come potente a dare all' Uomo quel bene, cui tende la legge; o a fargli patire quel male, cui termina la trasgression della legge. In verità l' Uomo è così fatto, che non patisce commozione ad agire, nè soffre alcun freno,

Introduzione.

no, se non per lo desiderio di un bene o per lo timore di un male proprio. Così que' due motivi, ne' quali abbiain detto consistere la obbligazion naturale, si riducono ad uno, ch'è l'acquisto della beatitudine. E quando dico felicità in rapporto all' Uomo, intendo significare e la felicità temporale, di cui è suscettibile mentrechè ci vive, e la felicità eterna e perfetta, della quale siccome dotato di un' Anima immortale egli è stato da Dio fatto capace. Il Terbarfi nell' ordine suo morale per l' osservanza della legge di sua natura; questo è che rende l' Uomo in gran parte felice in questa terra. E come non può tal ordine, per divina istituzione, che terminare in un ordine eterno; quindi è che ritrovandosi l' Uomo in esso, allorchè dalla vita mortale passa alla immortale, dovrà ad una perpetua felicità far passaggio. Per contrario quanto più dall' ordine morale colle sue azioni l' Uomo si discosta di qua, tanto è più infelice, perchè è nel disordine: e terminando i suoi giorni in tale disordine, non potrà che esser misero di là; conciossiachè da un disordine impossibil sia il far passaggio in un ordine eterno.

Sono le leggi morali date a noi per norma delle nostre azioni. Che cosa è *norma*? E' un criterio, un lume, o sia regola, secondo cui per prescritto della natura dee l' Uomo operare. Così si vede, come la legge morale, secondochè altra volta si è cennato, non è che un lume dell' intima coscienza alla mente prestato; ovvero un criterio, per cui conoscere quali azioni debban farsi per lo conseguimento del fine, e quali no. Vi ha nell' Uomo la potenza sensitiva, da cui provengono le azioni sue pu-
ramen-

ramente meccaniche . Questa potenza e queste azioni non poteano lasciarsi così correre a caso ; era uopo dirigerle. al gran fine dell' Uomo , al minor suo possibile male ed al conseguimento del sommo bene . Hanno impertanto anch' esse una norma , cagione sufficiente del loro sviluppo , per la quale vengon dirette . Quali è dessa ? Il senso del piacere e del dolore . Ma questo senso (e parlo de' piaceri e dolori del corpo e dell' anima) può , siccome avviene in mille casi , ingannare l' Uomo , quivi piacer rappresentando , ove è male ; e quivi dolore , ove un ben si ritrova . Avviene ciò , perchè la sensitiva natura dell' Uomo può dalle molte idee , dalla costituzione del corpo , dagli abiti fisici e morali essere diversissimamente modificata : e conchiachè vero sia quel detto : *quidquid recipitur , ad modum recipientis recipitur* ; quindi ne avviene , che spesso gli oggetti buoni apportano un dolore , ed i mali un piacere . Sarebbe impertanto nell' Uomo troppo fallace regola , ed inconstante , e spesso dubbia il senso del piacere e del dispiacere , se questo solo fosse a lui , che di ragione è adorno , stato lasciato per norma del suo operare . Basta un tal senso a' bruti animali ; i quali , poichè privi di ragione , non sono così modificabili nella loro sensibilità , quanto lo è l' Uomo , Vi ha in questo ente una più o meno sviluppata coscienza del bene e del male , di ciocchè naturalmente è giusto , e dell' ingiusto ; o ch' è lo stesso , un' abituale cognizione de' rapporti delle cose ed azioni sue alla felicità propria ; la quale cognizione nasce dallo sviluppo della ragione , o sia dal raziccinio istituito sulle idee acquistate per interno senso ed esterno . Questa

Introduzione.

11

coscienza, che nella ragione risiede, unita all' intimo senso del piacere e del dolore, onde il bene ed il male almen per lo più ed in parte conoscesi, forma ciò, che *Norma* delle libere azioni umane appelliamo, ovvero *Legge della natura* (h): e per essa è egli posto in istato d' intendere, ove il voglia, quale azione sia per tornare in suo vero bene, e quale un vero male gli arreca, Nè dispiaccia ad alcuno, che io alla norma delle nostre azioni accompagno il senso del piacere e del dolore. La natura dell' Uomo apertamente dimostra, nulla da lui farsi, se non per un desiderio di bene, o per un timore di male; e i desiderj ed i timori non potere in lui eccitarsi, che per le idee o sieno sensi di piaceri e di dolori (i). E mi pare ancor evidente, che la sola ragione, distinta dalla sensibilità quasi nulla abbia che far con essa, posta per regolatrice dell' Uomo, sarebbe come una regina, la quale co' suoi sudditi non avesse rapporto alcuno mediato o immediato. Meglio: la ragione così riguardata sarebbe ragione in germe, in potenza, non in atto, sviluppata. Vi voglion certi dati, su cui pensare; e questi sono i sentimenti. Tra' principj motori dell' Uomo vi entra sempre il cuore. I suoi impulsi regolati, corretti, indirizzati dalla retta coscienza del bene

(h) Le potenze o forze possono bene appellarsi norme delle azioni fatte in vigor di esse. La legge naturale, ch' è una *forza o appetito ragionevole*, in virtù di cui alla felicità è l' Uomo indirizzato, può dunque dirsi propria *norma* delle azioni di questo essere.

(i) Vedi i nostri elementi di Etica.

bene e del male, o sia dalla riflessione della mente su i rapporti e fini delle azioni e delle cose; costituiscono l'intera regola o criterio delle umane libere azioni.

Così fatte azioni, e gli affetti dell'animo che sono alla legge morale conformi, diconsi *giusti*; siccome quelli, che convengono col loro regolo: *ingiusti* poi gli altri, che dalla legge sono difformi. E possono le giuste azioni dirsi anche *utili*, e *dannevoli* le ingiuste; conciossiachè vera utilità o danno dall'operare o non operare a norma della natural ragione debba nell'Uom derivarne. Anche l'aggiunto di *oneste* conviene alle azioni del primo genere, e d' *inoneste* alle altre; imperocchè quelle siccome conformi al senso comun naturale degli uomini, meritano estimazione a chi le fa; e queste per lo contrario recano vitupero (k). Questo utile o danno, onore o vitupero, che diconsi effetti della legge, possono chiamarsi *premio* o *pena*, che sieguono l'osservanza o trasgressione di quella; e consistono in un bene o male, piacere o dispiacere più o meno intenso, secondochè la legge, di cui sono effetti, è più o men grave, cioè più o meno interessante alla umana felicità. Doveva esser questo uno stabilimento della natura. L'Uomo è nell'ordine universale: coll'operar suo o cospira egli alla conservazione di quest'ordine, della sua armonia, perciò che a lui tocca; e debb'esserne contento, ricavandone utilità: o diverge da quel

(k) *Honos*, onde *Honestum*, è *Onore*; ovvero buona idea, che gli altri hanno di noi, la qual quando è vera, dee nascere dalla conformità delle nostre azioni con la legge.

quel fine, e perturba di quell'ordine l'armonia, relativamente a se; e non può non risentirne il dannevol effetto, riponendosi in un disordine (l). Il timore, la nemicizia, il pentimento, i desiderj, la turbazion degli affetti, le malattie corporee sono conseguenti di un disordine morale. Una equabile letizia, la soddisfazione de' bisogni, la cessazion de' timori, la salute corporea, l'amore degli altri, gli effetti della loro beneficenza sono spesso in Uomo prodotti dalla osservanza della legge. Gli uni e gli altri avvengono sovente all' Uomo per azioni non imputabili a lui (m); cioè non libere: il disordine fisico n'è la cagione; non essendovi moralità di azioni o di effetti di azioni, se non quivi, ove si agisce con libertà.

Questa legge regolatrice delle umane azioni se noi la prendiamo per l'impeto o obbligazione interna, che spigne o dirige l' Uomo ad agire; ed è tanto multiplice, quanto diversi sono i conati o spinte, che l' Uomo patisce dalle

(l) Come può essere suscettibile di perturbazione l'ordine dell' Universo da Dio stabilito? Non è egli immutabile? Lo è, ma nel suo tutto; e la turbazione, di cui parliamo, avviene in qualche parte, o secondo particolari rapporti. L'essere, che non si mantiene nella posizione sua naturale, è fuori dell'ordine; quindi la sua distruzione, peggioramento, danno; intanto l'armonia del tutto consiste. Vedi i nostri elementi di Metafisica.


(m) *Imputabili* diconsi le azioni fatte con consiglio e libertà, e che meritano perciò l'affetto della legge. Vedi il cap. ultimo de' nostri elementi di Etica.

dalle riflessioni sugli oggetti buoni o cattivi ; ovvero quanto diversi sono gli aspetti o rapporti, pe' quali le cose agiscono sulla fantasia, e la ragione riflettendo li verifica, tanto sono le leggi naturali diverse. Ma pare, che debba anzi questa legge prendersi per la potenza o forza, che ha la natura umana, di tendere al suo ben essere ; e che si sviluppa in guise diverse, e per diverse direzioni conduce l' Uomo, secondochè diversi sono i rapporti delle cose, le idee delle quali la determinano a svilupparsi. Uno in fatti è il fine, cui per essa è l' Uomo indirizzato, la propria felicità ; e le diverse determinazioni di essa, e quelle, che sembrano diverse potenze dell' Uomo, non sono che mezzi tendenti tutti a quel fine. Può dunque compararsi la legge morale ad una forza motrice, la quale secondo le circostanze spigne il corpo, in cui è, per diverse direzioni, e con velocità ed in modi diversi al centro medesimo di movimento. Le diverse determinazioni di questa legge o forza morale, che sono o producono immediatamente le varie spinte ad agire, che l' Uomo patisce, ridotte in generi o specie forman quelli, che chiamiamo *Doveri dell' Uomo*. De' quali un Trattato elementare noi intendiamo dare in questa Operetta.


E L E M E N T I
 D E L
DIRITTO NATURALE.

C A P. I.

Del Naturale Diritto, o Jus in generale.

§. I.  Tutte le Forme o Corpi, tutt' i Fenomeni dell' Universo non sono, che sviluppi o effetti delle azioni di quelle Potenze, che animano le sostanze formate o agenti. La collisione di questi sviluppi equilibra le forze; forma quell' aggregato di circostanze, che determina la quantità dell' azione; e 'l suo fine; e fa l' ordine degli eventi. Il primario fine, cui tendono le naturali potenze, si è la conservazione delle sostanze; e quindi la simmetria e durazione delle forme, e l' ordine de' fenomeni. I quali fini si ottengono prima per la natia attività delle forze medesime, e poi per lo scambievol partito, che queste si fanno in agire, e per certe determinazioni o modi, che gli attuali sviluppi loro quindi ricevono. Una forza o potenza, se vien riguardata in se stessa, sembra indeterminata ad agire in questo o quel modo, più o me-

o meno intensamente fino a certo segno, per questa o quella direzione; comechè tenda sempre ad un fine. Nel suo svilupparsi incontra per tutto resistenze, veicoli, determinazioni provvegnenti dagli sviluppi di altre forze. Queste sono, che gli effetti di quella modificano, dirigono, temperano. Così i raggi di luce, partendo dal punto radiante, da' corpi, ne quali s' incontrano, ricevono diverse modificazioni. Ove tal temperamento alcuna forza non riceva, così, come dovrebbe secondo l'esigenza della forma, che anima; lo sviluppo di essa, lungi dal recare all' agente un bene, o distruggelo, o lo ripone in un disordine, nel male.

§. 2. L' Uomo, la più rispettabile delle Creature a noi note pe' sensi, ha dalla natura una potenza o forza ricevuta, onde alla sua conservazione e felicità viene spinto; e da cui tutte le sue azioni derivansi. Questa è la sua *vita* (a); la quale sviluppandosi nell' anima fa il pensare e 'l sentimento; sul corpo il senso, la vegetazione, il moto. Ovvero, se vuol così dirsi, l' Uomo ha le potenze o forze di vegetare, sentire, pensare, le quali tendono alla di lui conservazione e ben essere, e dopo hanno origine tutte le sue azioni. Or agendo egli, uopo è, che collidansi i diversi sviluppi della sua forza vitale, e tra loro, e con le riagenti forze delle cose, sulle quali essi terminano; or resistendosi, or turbandosi o modificandosi scambievolmente; or cospirando al medesimo fine; onde ne

(a) E' detta da *Vis*, forza, attività; in greco *βίσις* da *βίσις*, *vis*. Quindi *virtus* in greco *αρετή*, onde *αρετή*, *Mars* il Dio della forza.

segue, che le sue azioni ora tornano a suo beneficio, or a suo male; secondochè serbasi nel conflitto, o si turba l'ordine stabilito dalla natura (b).

B

§. 3. La

(b) Se una fosse la forza, che anima la natura, pur dovrebb'esser distinta nelle forme singolari, ed individuata: ond'è, che diverse ben possono considerarsi le forze de' naturali agenti. Sia ogni potenza come nel foco, o centro di una curva, che chiudendo uno spazio fa la natural limitazione e l'atmosfera di sua attività: ed i suoi sviluppi sieno come raggi, che da quel centro si spargono all'intorno. Tal curva si deve intendere determinata dalla combinazione della intensità della potenza con le resistenze o riazioni delle circostanti forze sopra di essa. Trovansi nell'Universo combinate insieme queste curve, e questi raggi, o sieno le atmosfere delle attività delle forze; e perciò si collidono agendo: la qual collisione fa, che l'atmosfera di ogni potenza non sia se non relativamente alle altre determinata: e che perciò la estensione e direzione de' raggi sia variabile secondo le circostanze, che da quel conflitto ne nascono. Ove una potenza sviluppandosi esce de' limiti di sua atmosfera, ed entra nell'altrui per una certa energia non temprata dagli sviluppi di questa; già è nel disordine: se per riazione di un'altra alcun suo sviluppo non giugne al termine; o altronde determinata ad agire, non può, già è in un bisogno, ch'è anch'esso un disordine: ove poi sviluppandosi perviene al segno, cioè al fine per la natura inteso, in cui le circostanti for-

ze

§. 3. La parola *Jus* significa originariamente forza, attività (c). Considerata in rapporto all' Uomo si esprime per *Diritto*, *Jus*; ed è *Potenza di agire per procurare la propria conservazione e beatitudine*. Che tal potenza trovisi alla natura umana annessa e formi il più vero, generale aspetto della sua essenza o vita; nissun ne dubita. Tutti la sentiamo in noi, e ne veggiamo perpetuamente i fenomeni nei nostri simili; ed ogni ragione *a posteriori* ce ne rende testimonianza. Il primo sviluppo di essa, considerata per l'aspetto della sensibilità, farsi per lo *sentimento*, e vien determinato dai sensi e dalle idee: in una parola, è questa forza in prima posta in azione dal sentimento, cagionato o per calcolo dell'intelletto, o per un senso prodotto da qualunque causa fatale (d),
che

ze la ritengono riagendo, o agendo insieme con essa, e si ha quindi l'*equilibrio*; e la potenza è nell'*ordine*. In ogni disordine vi ha un *male*, effetto all'esigenza naturale contrario; come nell'ordine un *bene*, effetto alla natura uniforme. Nell'Uomo tale immagine può rappresentare l'ordine morale e 'l fisico.

(c) Prima, *quintessenza* di un cibo, *Succo sostanziale*. Cicerone *l. 2. de Invent. c. 53. p. 202. Natura Jus est, quod non opinio genuit, sed quaedam innata vis inseruit.*

(d) *Sentimento* è una sensazione sparsa per tutto il Sistema sensitivo, e resa piacevole o dolorosa: *sensò* è una sensazione, un'idea eccitata per una mutazione avvenuta in qualche organo sensorio. Il sentimento o accompagna, o è lo stesso, che l'affetto del Cuore; il senso
non

che agiti gli organi sensorj . Quindi derivasi l' esterna azione o sia moto corporeo , per cui si procura l' acquisto o allontanamento di ciocchè reputasi buono o cattivo relativamente al proprio ben essere ; ciocchè può dirsi *ultima* sviluppo della forza attiva . Senza questo la forma Umana conservare non si potrebbe .

Considerato in questo generale aspetto ed assoluto il jus della umanità , l' uomo dee avere dalla natura la potenza di agire sopra qualunque cosa per riportarne il suo vantaggio ; una forza per se non essendo in certo modo determinata (§. 1) . In questo senso può esser vero quel che un Filosofo disse , tutti gli Uomini aver diritto sopra tutte le cose del Mondo .

§. 4. Ma alla forza o jus di ogni uomo corrisponde il jus o forza di ogni altro simile : e le potenze degli altri esseri irragionevoli resistono anch' esse al jus dell' uomo , e sviluppandosi , colle azioni di questo si combinano , e le determinano , e modificano . Ecco la limitazione , che per natura la potenza dell' uomo riceve ne' suoi sviluppi . Questo è , che costituisce l' atmosfera di sua attività . E di qua nasce il *Juristitium* , o *Justitium* , *sospensione di jus* ; onde venne detta *justitia* ; perchè quindi ha la sua origine l' ordine morale , e la equità o iniquità delle umane azioni (e) .

§. 5. Questa resistenza allo sviluppo della forza

non già . Cagion *fatatale* chiamo quella , che agisce per fisica necessità .

(e) Quindi si vede , quanto è falso quel detto : *Nec natura potest justo secernere iniquum* . Ciocchè asserì anche Hobbes . *Leviath. p. 724. 138. De Cive C. 1.* ed altrove .

umana o si fa *fisicamente*, respingendola con la opposizione di un immediato reale impedimento; o si fa *moralmente*, tale idea o sentimento eccitandosi nell' uomo, che gli faccia sospendere o rivolgere altrove la sua azione. Sempre si produce in lui quella obbligazione di operare, o no, che interna o esterna li chiama.

Ma mille volte avviene, che operando l' uomo in vigor di sua forza, nessuna resistenza incontra inoltrandosi nell' atmosfera dell' attività o jus altrui. Questo non fa, che l' azione sia giusta. La natura, o sia il grande Architetto dell' Universo (e Dio sempre intendo io dire, quando dico *natura*), ha prescritti i limiti agli sviluppi di nostra forza vitale: e se fisica resistenza non s' incontra nell' agire volontariamente, debb' esservi e risentirsi la morale: coacciatiachè l' uomo sia ragionevole, e non operi per istinto solo, ma per calcolo e con consiglio (f). Quindi può trarsi la distinzione della

(f) Sopra tutte le cose irragionevoli può l' uomo agire affin di trarne vantaggio. Questa potenza è limitata parte per natura sua, cioè per la sua finità e per la costituzione dell' individuo; parte per la *fisica* resistenza o riazione, che le cose fanno sovente all' uomo nel volerne far uso. Così riguardata la forza Umana pone l' uomo nel *fisico* piano generale delle creature. Ma la resistenza e le modificazioni, che al jus di un uomo oppone il suo simile, non sono fisiche soltanto, ma *morali* eziandio, coacciatiachè collidansi, nell' agire l' uno sull' altro, non solo le forze lor corporali, ma le idee, gli

della potenza dell' uomo in *fisica e morale*. Sicchè non tutto quel che *potrebbe* uom fare o no in vigor della fisica potenza lo *possa*: o no in virtù della morale; e reciprocamente.

§. 6. *Legge* naturale può ben essere lo stesso, che *jus* o *forza*; ma più propriamente par che significhi *regola* delle azioni o sviluppi della potenza; che consiste in quell' ordine, o equilibrio che la natura ha stabilito dover serbarfi fra gli effetti delle forze, o risultarne dalla scambievole collisione e modificazione di questi. Il quale ordine, il comunè vantaggio delle creature agenti richiede, che serbifi; e questo vantaggio è quel legame, onde le cose vengono strette fra loro, e che vien disegnato per la parola *Lex*; siccome altrove abbiamo avvertito.

§. 7. Ho io il *diritto* di convertire a' miei usi qualunque cosa mi può esser utile, p. e. un animale bruto. Lo *sviluppar* questo diritto eternamente è lo agire in modo di applicare quell' animale a' miei servigj, e l' termine di tale sviluppo o suo ultimo compimento è lo applicarlo di fatto a quest' uso. Ecco la *forza fisica*; la quale riguardata per lo aspetto della sensibilità, da cui può esser posta in azione, dà a me una potenza fisica di agire. Se il bru-

B 3

to

gli affetti, gli sviluppi delle morali potenze; e quindi la forza morale di ciascheduno venga modificata per timori, compassione, speranza, desiderj &c., che svegliansi ne' loro cuori per l' uso della ragione e per la sensibilità. Sovente noi chiameremo *forza* o *jus morale* la potenza di usare liberamente della *fisica* forza del corpo o dell' animo.

to resiste; nè lasciarsi prendere; o non posso lo a miei bisogni adoperarlo, che in certi modi soltanto; ecco la *limitazione* o sia modificazione di quella mia potenza. Se per esperienza, o per calcolo io trovò essere quell'animale; o il tale suo uso a me nocivo, ovvero *utile* (g) impiegarlo così o altrimenti a miei servigi; nasce quindi una modificazione *morale* della mia forza; conciossiachè entri qui la ragione e libertà. Dopochè io avrò questa creatura occupato, mostrandò volerla per me; se altri vuol tormela, io ho la *moral potèssa* di resistergli, con una fisica riazione in sua violenza respignendo; o di procurare in altra guisa la riazione del danno; se egli, superando la fisica mia resistenza, me l'abbia tolta. Il timore della riazione del mio jus sopra di lui; le idee di altri mali; che in lui possono per tal fatto avvenire; come sono d'odio de' simili; la turbazione dell'animo &c; e sopra tutto il timore del gran Dio vindice supremo delle ingiuste azioni (h); limitano la
sua

(g) *Utile* chiamo tutto ciò; che reca all'uomo qualunque vero bene. In questo senso; ma in questo senso; presa la utilità; sarebbe vero il detto; *sola est utilitas justis prope mater & aequi*. Conciossiachè un'azione veramente utile non possa non esser giusta; fuori dell'ordine vero bene trovar non potendosi. E così non attacca questa sentenza con l'altra dello stesso Poeta; *Nec natura potest justo discernere iniquum*: v. la nota e. p. 19.

(h) Quel; che ogni uomo sente in se; appetito di *vendetta*; o sia *di recuperare il perduto*; lo sente ogni altro; e ciascuno comprende

sua potenza, e lo pongono in istato di non potere moralmente torre a me quella mia cosa. Ecco l'equilibrio de' jussi degli uomini, e la legge ed ordine morale (§.4. segg.).

§.8. Or non è detta una la forza attiva dell' Uomo; unò il jus, ed una conseguentemente la legge? come dunque diconsi forze, jussi, leggi? I diversi generi di azioni relativamente a' diversi oggetti loro, e i differenti aspetti, se-

B 4

condo

de bene; questo appetito esser naturale a tutti gli uomini; conciossiachè anche ne' bruti se ne osservino alcuni fenomeni. Ognuno ancora intende, chè come egli per tutte le vie possibili tende al compimento di tale appetito, e di queste vie per la ragione e per la speriencia è capace di trovarne moltissime: così lo è ogni altro uomo, ove dallo stesso appetito venga per simili cause agitato. Or questo senso intimo, e questa cognizione debbono produrre nell' animo dell' uomo un timore di perdere il suo nel caso, ch' egli tolga l' altrui: timore capace di raffrenare la smoderata energia della sua concupiscenza. La idea del Dio conservatore dell' ordine, e perciò vindice de' malfatti, non è anch' essa capacissima di produrre un timore di gastighi, anche più attivo del primo? Finalmente la natura avendo prescritti i limiti agli sviluppi delle forze di ogni genere; il trasgredirli non può essere senza male dell' agente. Il primo dolore, che quindi si soffre dall' uomo, è la turbazione dell' animo già posto in disordine per l' ingiusto sviluppo della forza: *occultum quatiens animo tortore flagellum*. Di là altri mali di animo e di corpo. Tutto ciò dee sentirsi dall' uomo, e raffrenarlo.

Condo i quali si riguarda l'equilibrio delle forze degli Uomini, danno occasione di distinguere molte leggi e molte forze o potenze. Una è la natural potenza, per l'energia della quale tutto ciò che giustamente o ingiustamente si fa, può o non può moralmente farsi dall'uomo, la quale potenza sta nello spirito, e tende ad un fine generale ed ultimo, ch'è la conservazione e miglioramento della presente forma e la felicità eterna; di cui l'uomo esser capace, abbiamo in *Metafisica* dimostrato. Questa medesima forza riguardata p. e. in rapporto alla conservazione del corpo, costituisce un jus; relativamente alla quiete e perfezione dell'animo, un altro &c. (i). Ed i temperamenti, modificazioni, equilibrio, che nascono dalle collisioni degli sviluppi di questi due jussi con quelli di altre forze esistenti nel medesimo uomo, o in altri agenti, fanno due leggi diverse. In generale si può dirsi, che le leggi morali naturali sono *modi*, determinati per natura di sviluppare la propria attività, quando si opera per elezione, come le leggi fisiche sono modi dalla natura stabiliti, secondo cui sviluppano la lor forza gli agenti non liberi (v. app. §. 18.).

§. 9. Al fine generale ed ultimo testè cennato cospirano i molti particolari fini, che la natura ha stabiliti per le diverse specie di nostre azioni dover noi conseguire (k). E come di molte

(i) Così riguardati i *diritti* dell'uomo, senza relazione al loro esterno sviluppo o termine, sono *incorporali*, cioè si posseggon nell'animo.

(k) Al conseguimento di questi tendono le leggi particolari.

molte forze conspiranti altre con più intensità e direttamente, altre con intensità minore o indirettamente influiscono al moto di un corpo; così di tali fini altri immediatamente e direttamente, altri mediatamente o indirettamente conspirano al fine ultimo. Sicchè ove per qualunque cagione alcun di essi non si consegue; il male, che se ne patisce, sia maggiore o minore in ragion della influenza, ch' esso aveva a quel fine. Di qua nasce la diversa quantità de' diritti ed obbligazioni dell' uomo (1), e della giustizia, ingiustizia, utilità, danno, onestà, turpitudine di sue azioni.

§. 10. In tutte le forme individue della specie medesima par, che la forza attiva debba essere di una eguale intensità, considerata assolutamente in se stessa: cioè così fatta, che per se sia capace di ricevere pe' sibi sviluppi un' atmosfera di attività egualmente estesa in ognuna di quelle. In tal guisa possono l' essenze delle cose intendersi costituite eguali in tutti gl' individui

(1) Il diritto di difendersi da un, che ti voglia uccidere, è maggiore del diritto di vendicare una cosa nostra da un, che voglia impadronirsene. E troppo più ingiusta ed inonesta cosa è il privare altrui di tutto il necessario alla vita, che non il rubargli una cosa di lusso. Qualunque trasgressione de' limiti all' attività del proprio diritto prescritti dalla legge, diceasi *offesa*. La qual' è maggiore o minore, secondochè più o meno si turba per essa l' ordine; o vien chi la fa allontanato dal fine. Ma propriamente chiamasi *offesa* l' invadere un diritto altrui; ed è tal parola dal latino *offendere* preso in significazione traslata.

dui della medesima specie, e formato fra tutti gli esseri un ordine nascente da' loro rapporti essenziali. Le diverse circostanze, che concorrono a determinare la potenza fisica nella sua attual' energia; e nell' uomo consistono in ciò che dicesi fisico temperamento ed educazione; fanno la diversità dell' atmosfera di azione della natural forza; l' abito di agire; la facilità o difficoltà di svilupparsi in certi modi: Questo, almeno in parte osservasi in tutte le forme non ragionevoli. Ma nell' uomo scorgesi con chiarezza, se si riguarda la diversità, che nel vigore del corpo, e nella sensibilità, e ragione attuale di ognuno si scorge:

La forza di vegetare, sentire, ragionare in sé riguardata debb' essere in tutti gli umani individui di una eguale natia intensità: La corporal forma ossia organizzazione non presenta nel suo tutto diversità alcuna in qualunque di essi. Vi ha in tutti un amore innato per la esistenza e proprio ben essere; un senso di piaceri e di dolori; una ragione egualmente capace di estendersi: sono tutti allo stesso fine indirizzati dall' Autore della natura; e quindi nel medesimo piano riposti: Doveano dunque tutti avere una potenza di egual' energia, cioè una essenza, ed i medesimi primigenj rapporti (m). Ma la diversa educazione (n), e l' fisico tempera-

(m) Qui consiste il *jus morale* dell' uomo, e di qua, non dall' attuale ragione o sensibilità; debbono i diversi suoi diritti primordiali derivarsi, e gl' ingeniti suoi doveri relativamente agli altri uomini. v. §. 78. *Seg.*

(n) Per educazione intendo, non solo quelle modi-

peramento producono ne' diversi uomini la prodigiosa diversità di modificazioni delle loro potenze; onde ne nasce la cennata varietà; che nel vigore del corpo; nell'attuale sensibilità; nel modo di pensare s'incontra per tutto fra essi; in una parola; la *ineguaglianza fisica* tra gli uomini; o sia l'ineguaglianza degli *attuali* sviluppi delle lor forze: la quale però non importa ineguaglianza nella *natura*; la cui essenza e costituzione dalle ingenite potenze si forma, non dagli attuali sviluppi di esse.

§. II. Questo però non fa, che vi possa esser uomo, il quale, non essendo stupido per fisica struttura di organi; pur non mai ragioni affatto; e così resti in lui sempre in potenza la facoltà di calcolare (o). Si sono per la età
svi-

modificazioni corporee, e spirituali, che per altrui opera s'inducono nell'uomo fanciullo e giovane; ma quelle eziandio, che nel corso de' giorni suoi, usando di sue facoltà; egli cagiona a se stesso.

(o) Ciocchè suppone l'Illustre Autore delle *Riflessioni sopra l'ineguaglianza tra gli uomini P. III. pag. 107.* Non posso indurmi a credere, che un *vecchio* selvaggio sia stato sempre e *thuoja fanciullo*. Quel che Erodoto, Strabone, Diodoro, Pausania ci narrano de' costumi, religione, feste cicliche e apocalittiche degli antichissimi Sciti, Traci, Sarmati, Indiani, Greci, ed altri popoli ancora selvaggi; ed i nostri Viaggiatori de' selvaggi della Siberia, Tartaria; America, Africa, Asia, mi confermano nella mia opinione. Il che quando non fosse vero; non per questo non sarebbe uomo chi a-
vendo

Sviluppati i suoi organi? Si ricevono dunque per questi nell'interno sensorio comune le azioni degli oggetti esterni: la sensibilità quindi viene modificata per sentimenti, e l'anima trova que' dati, sopra cui possa istituire almeno alcuni calcoli. Sarà ristretta la quantità delle idee; pochi nel numero gli affetti; pochi i bisogni, e quindi gl' incentivi ad operare: con ciò si ha poche le circostanze e rare, onde la forza sensitiva è determinata a svilupparsi; e perciò limitatissima l'atmosfera de' suoi pensieri, e la potenza ragionevole poco sviluppata. Ma vi sarà però una ragione attuale, un intimo senso, una memoria e reminiscenza, che bastano a rendere anche il selvaggio un *essere pensante* (p): e vi ha in lui, indipendentemente dall'attuale uso, di queste facoltà, il *ius con-*

rendo la potenza di ragionare, nol potesse. Il diritto non nasce dall'uso, ma *si ha per natura*, e con l'uso si esercita solamente.

(p) Supposto vero, che l'uomo è un *essere fisico*, finchè la sua ragione sviluppata non lo renda *morale*, come vuole il cennato Signor Grimaldi *P. II. pag. 4*; pure sarebbe vero, che un abitatore p. e. della nuova Olanda, dopochè si saranno i suoi organi sviluppati, ha una *ragione attuale* bastevole a renderlo *pensante e libero*, e per conseguenza *morale*. Al che non fa uopo, che sia l'uomo posto in società civile, come par che richiegga il suddetto Autore (*P. III. pag. 100.*) per lo sviluppo delle facoltà umane. Bastano i parenti, e il conversare con loro, e con altri selvaggi; e pe' *solitarj*, le sensazioni, perchè si abbian da costoro i dati, sopra cui esercitar la ragione.

connesso alla umanità , che lo rende agli altri uomini eguale.

§. 12. Dunque non ostante qualunque ineguaglianza , si trovano in tutti gli uomini eguali diritti primigenj , egual forza , egual potestà di tutto fare per vivere e viver bene (q) . E le collisioni di tale forza producendo le obbligazioni reciproche , si vede , come in ogni individuo vi ha un dovere di non impedire il suo simile nel libero uso de' diritti suoi , e nel possesso delle sue cose . Onde nasce quel naturale precetto : *Quod tibi fieri non vis , alteri ne facito* ; che limita la energia della potenza di ognuno , ed è il regolo della naturale giustizia .

§. 13. E generalizzando anche più questa conseguenza , io dico , che ogni uomo stupido , matto , fanciullo , solitario , quantunque poco o nessun uso attuale abbia di ragione , pure gode de' diritti comuni alla umanità ; e nessun può toglieli o impedirlo dal goderne a suo modo , senza trasgredire la legge della natura . La forma essenziale di uomo fissato è simile anzi eguale a quella di tutti gli uomini ; simili sono

(q) Anche Hobbes *de Cive cap. 1. §. 3.* riconosce questa eguaglianza di natura fra gli uomini . Di qua egli deriva il timore scambievolmente , e la volontà di offenderli l'un l'altro . Che quindi nasce il timore lo comprende ognuno . Ma la volontà di offenderli ? Questa non può con quel timore , almen sempre , stare insieme , nè sempre da esso derivare . Anzi il timore frena in mille casi l'appetito ; e od affoga sul nascere la volontà di servirli illimitatamente della propria forza , o fa che non si abbia .

i suoi bisogni ; lo stesso è il fine , cui egli è indiritto per natura . Perchè non han da essere gli stessi i diritti , che , avuto riguardo all' attuale suo stato , necessarj sono alla sua conservazione e ben essere ? Ma onde può negli altri nascere la obbligazione di non estendere gli sviluppi della lor forza sopra uomini siffatti , che sino a certi termini ? Dalla cognizione del Divino comando (§ 7.), dalla compassione (r), dal timore . Se non ha luogo in questi la fisica riazione ; poco importa : Ognun può bene comprendere , come i sentimenti e le idee ora cennate bastano , o almeno debbon bastare a limitare l' atmosfera dell' altrui attività relativamente all' uomo , di cui parliamo (s) .

§. 14. L'

(r) Il sensitivo organismo di ogni uomo è così formato per natura , che ove in altro simile sente disturbo , si perturba anch' esso , mettendosi come all' unisono con quello . Ecco la *compassione* . La quale agisce ancora sull' animo , quando si crede per una propria azione e recare ad altrui un dolore ; e si lo frena dall' agire . Or a ciò non è uopo , che l' oggetto di tal passione sia adulto , o savio , o politico : basta l' esser uomo . Ma di questo ne' nostri Elementi di Etica .

(s) Il timore , onde vien ritenuto l' uomo dal recar male ad altrui , non nasce solo dall' idea della fisica riazione , che questi sopra quello può fare , o della vendetta , che in mille guise , può prender di lui ; ma dall' apprensione ancora , che altri uomini o per compassione , o per altro interesse facciano contra di lui quel che questi fare non puote . Alla veduta di un
uomo,

§. 14. L'uomo è libero, ed è capace per tanto di determinar egli stesso la sua forza attiva a svilupparsi in un modo o in altro; ch'è il caso, in cui liberamente agisce. Questa determinazione si fa per mezzo delle idee, e degli affetti, i quali vengono adoperati come circostanze, o motivi, onde la volontà si determina all'azione (r). Dee dunque ogni determinazione della mente, ed ogni azione esser preceduta da cognizione, perchè sia libera: e le libere azioni son quelle, che diconsi propriamente morali, e che sono imputabili all'uomo; conciossiachè queste sole potendo essere o no alla legge morale conformi, meritino a chi le fa di tal legge gli effetti (u).

§. 15. Uo-

uomo, che sia stato reso infelice da altri, si eccita in prima negli spettatori la pietà o compassione, quindi lo sdegno contra il crudele offensore, e si corre alla vendetta: Ed è natura, che produce questi sentimenti. Tra quali può avervi luogo l'amore conceputo per simpatia o per riflessione, il quale raffrena la voglia di offendere.

(t) La libertà si sente più tosto, che non si definisce con le parole. Se può dirsi alcuna cosa, direi parermi, ch'essa è riposta principalmente nel potere indeterminato, che ha l'anima di considerare per uno o altro aspetto l'azione di far sorgere questo o quell'affetto nell'animo, e quindi agire in questa o altra maniera. V. i nostri Elem. di Metafisica.

(u) Quelle azioni, che l'uomo fa non liberamente, e possono chiamarsi *Fisiche* o *Maccaniche*,

§. 15. Uopo è dunque, che ogni uomo conosca, qual' è la legge regolatrice del suo libero operare, perchè possa egli uniformarvi le sue azioni. Deve cioè ogni uomo essere in istato di poter vedere in tutt' i casi particolari, quali sono i limiti ed i modi di agire alla sua potenza prescritti dalla natura, sicchè fra questi ristretti, gnendosi serbi la giustizia, l'ordine, l'equilibrio. Di tanto non può venirsi a capo, se non per l'uso della *retta ragione*; il quale consiste in un calcolo ben condotto, e fondato sopra un principio chiaro, evidente, adeguato, semplice, universalmente conosciuto, e che nell'uomo stesso si trovi (x). Questo principio, che

scrive
niche, gli recano l'effetto della legge-fisica del Mondo. Ma come questo dall'effetto della legge morale distinguere? L'uno era in potestà dell'uomo il non meritarlo, l'altro no: perchè le *fisiche* azioni non libere derivano dal concorso di circostanze o motivi, che non fu dall'uomo procurato con scelta: le *libere* e *morali* produconsi per un aggregato di motivi procurato dall'anima con consiglio, e che perciò poteva esser altro, ed altr'azione, quindi derivarsene.

(x) Rettamente ragionarli, e si conchiude con certezza, quando il principio, onde il raziocinio si parte, è evidente e semplice, e con chiarezza conoscesi la sua relazione alle *idee*, fra le quali vuol vedersi il rapporto. In Matematica sempre si ragiona così. In Morale per ragionarsi conseguentemente da ogni uomo, dee dunque conoscersi da ogni uomo per natura un principio semplice, evidente, adeguato,

serve di dato alla facoltà ragionevole dell' uomo per conoscere le leggi alla sua naturale energia prescritte da Dio, è quello, cui da' Filosofi si è dato il nome di *principio conoscitivo* della legge naturale.

§. 16. Un tal principio qual sarà mai? I valentuomini, che sulle leggi della natura hanno scritto, sono stati pressochè tutti di diverso avviso su questo punto. Ugone Grozio lo ripose nel *comune consenso* delle nazioni; Samuele Pufendorff nella *sociabilità*; Tommaso Hobbes nella *Fisica forza*; altri nell' *utile*; nell' *amore* altri han creduto, che questo principio consiste. E mi pare, che costoro o non hanno dato al segno, o non si sono sufficientemente spiegati.

Il principio di Grozio, tanto è lungi, che sia semplice ed evidente, ed universalmente conosciuto; che anzi è compostissimo ed oscurissimo, ed anche a' più dotti appena noto in parte. Cosiffatto principio a qual uso potrà servire, ed a quali uomini? Finalmente non è principio quello, per cui conoscere fa uopo di lunga ricerca, e d' intrigatissimo calcolo. Avrà forse questo Illustre Autore voluto dar per criterio della legge naturale un *sentimento* del giusto e dell' onesto comune agli uomini di ogni nazione? Dovea spiegarsi in altra guisa. Che ogni uomo avrebbe nel cuore suo potuto

C

un

guito, il quale servendo di scorta in ogni caso particolare, possa far sì, che calcolando si trovi la relazione dell' azione alla legge. E dee questo principio esser *nell' uomo*, cioè connato alla natura di lui. Fuori di esso ove trovarlo? con qual certezza? e chi l' avrebbe potuto?

un tal sentimento ritrovare, senzachè lo andasse rintracciando fralle tenebre della Storia, fuori di se, per lunghe scabrosissime vie.

La sociabilità di Pufendorff non può essere un principio di cognizione in morale, perchè non è nè anch' essa un dato semplice e chiaro; nè può universalmente conoscersi. Comunque l' uomo si dica per natura portato alla società, non ne può conoscere i vantaggi, se non dopo lungo studio accompagnato da una educazione civile. Ed ei si voleva trovare un principio, che fosse nell' animo di tutti gli uomini anche selvaggi; se pur non si crede, che la legge naturale de' Cittadini sia diversa da quella degli uomini non Cittadini o solitarj (y). Di poi qual semplicità in questo dato, qual' evidenza?

§. 17. Per credere poi, che la fisica forza sia il

(y) Questo si è da qualche valent' uomo asserito. Ma non è vero. La legge naturale è più sviluppata nel Cittadino, che non nel selvaggio; perchè quello è nelle circostanze di dover usare del suo diritto in molte e varie maniere per le diverse collisioni, che patisce; questo in poche e più costanti forme usa della sua attività, perchè a poche collisioni soggetto. Del resto le medesime cagioni generali, che ajutano a svilupparsi o restringono l'attività della propria forza, e che determinano i limiti di questa, sono in entrambi per natura le stesse. Ma un solitario *non ragiona* affatto, solo *sente*. Se è così, farà un fanciullo, opererà fisicamente, non conoscerà legge morale, e siam fuori d'ipotesi; come lo siamo pe' fatui, che trovansi nelle Città. Ma è così veramente per uomini siffatti? Vedi la nota o §. 11.

il principio , di cui usando conoscesi il diritto e 'l dovere , è necessario in prima negare l'esistenza delle leggi morali ; e quindi non solo l'eguaglianza della umana natura , ma la imparziale provvidenza divina nel governo dell' uomo . Se le leggi morali esistono ; potrebbe esser principio conoscitivo di esse quella forza , la quale ed è diversa in tutti gli uomini , e varia nel medesimo uomo ? La natura non avrebbe provveduto alla umanità di una norma capace di farle ben conoscere i mezzi da pervenire al suo fine , se le avesse dato per criterio di tale cognizione il senso di una qualità , che tanto è incostante e varia , Di poi non sono tutti gli uomini di egual natura , di eguali proprietà , di eguali potenze adorni , ed allo stesso fine indirizzati ? Doveva adunque esser cura del gran Dio dell' Universo il provvederli di eguali diritti ed obbligazioni (§.13). Ora la forza fisica , che in tutti è ineguale , non potrà mai costituire in essi eguali diritti e doveri . I più forti sarebbero più cari a Dio , e i deboli l'oggetto del suo dispregio , Finalmente la fisica forza è un mezzo , onde il jus o diritto (§. 3. segg.) può svilupparsi ; un veicolo , di cui si fa uso per giugnere ad un fine ; il quale mezzo ove manchi , non si perde perciò la potenza morale (§.5.) , i cui limiti ed intensità di energia non sono dalla contraria fisica resistenza soltanto prescritti , ma molto più ancora dalla morale (§.6. 7.) : e la fisica debolezza di uno non può mai dare ad altrui la morale potenza d'invadere i diritti di quello , impedendone lo sviluppo contra l' esigenza della natura (§.12. 13.). Le quali cose negate , ogni ordine convien , che si neghi , ed ogni provvidenza .

§. 18. Forse si sono alla verità più accostati coloro, che nell' amore han trovato il principio, di cui parliamo. Ma mi pare, che avrebbero più chiaro dovuto parlare, e le idee dell' amore dall' intima natura dell' uomo derivando, al moral sistema applicarle nell' aspetto loro più generale. Ecco come io ragiono.

Una è la forza motrice del cuore umano, l' *amor proprio*; di cui ogni *sentimento* non è che una modificazione o sviluppo; e quello, che dicesi *amore de' simili*, è anch' esso un *amor proprio*, in vigor di cui è l' uomo spinto a recar bene ad altrui per toglier da se un dolore (2). Questo amor di se stesso è il primo sviluppo della forza vitale sensitiva, il quale dalle sensazioni e dalle idee de' beni e de' mali determinato e diretto presenta a noi varj aspetti da riguardarlo, e spinge l' uomo per vie diverse alla vera felicità, o apparente. Il più generale di questi aspetti è l' appetito della esistenza e della beatitudine; sentimento semplice, evidente, universale, adeguato; cui si riferiscono tutti gli altri appetiti, e tutte le azioni dell' uomo. La energia di cotal forza considerata in se stessa, sarebbe indeterminata (§.3); ma l' ordine dell' Universo, e la legge della union delle forme fa sì, ch' essa debba da altre forze simili o dissimili (§.2) patire tali riurti e modificazioni, che l' atmosfera di sua attività determinassero: onde l' uomo ritrarne potesse il maggior vantaggio possibile. Di cofisfatte modificazioni le più generali, io credo, che sieno la compassione e l' amicizia, sentimenti

(2) Io lo dimostro ne' miei Elementi di Metafisica, e di Etica.

sentimenti prodotti nell' uomo dal senso di certo unifono , in cui il proprio sensitivo sistema si pone relativamente a quello di altri, sia per simpatia , o per gratitudine , o per l' apprensione della propria debolezza alla veduta dell' altrui infelicità . E così ancora altrettante modificazioni dell' amor proprio sono il timore del Sommo Nume vindice delle ingiuste azioni , e degli effetti dello sdegno , che in altrui si eccita , ove sia offeso ; l' intima turbazione dell' animo , seguela del morale disordine , che si soffre dopo avere contra la legge operato ; l' appetito della vendetta in rapporto a un danno o offesa propria o di altri : i quali sentimenti tutti noi abbiám considerato (§. 7. 13.) qua' freni posti dalla natura al jus indeterminato di ognuno , e quaí motivi , onde nasce la obbligazione morale . Per tutti questi sentimenti , o sia per la stessa filauzia così sviluppata e modificata dalle sensazioni o da' raziocinj (a) l' uomo è , che si muove ad operare , sempre tendendo al vero utile proprio , cioè al suo ben essere (§. 7. not. g) . E di qua nascono que' due generali precetti della natura : *Quod tibi fieri non vis , alteri ne facito . Quod tibi fieri vis , alteri facito* . Per la osservanza de' quali la vera utilità si procura dall' uomo .

C 3 Or

(a) Le idee riflettute per calcolo producono sovente nell' animo degli affetti anche più intensi , che semplici sensazioni non fanno . Sono le sensazioni , ed i sentimenti i *dati* , sopra cui la ragione istituisce i suoi calcoli ; ne corregge i trascorsi , ne vuole le relazioni , ne modera la intensità e l' accresce , ne muta la direzione &c. ; e quindi , come , per un impulso di riflessione , eccita nuovi affetti &c.

Or potrebbe l'amore così considerato servire alla ragion di principio, onde partendo le venisse fatto ne' casi particolari di conoscere per lo calcolo il termine alla facoltà di operare prescritto dalla legge della natura, la giustizia delle azioni individue (b)? Un dato o principio più semplice, più evidente, ed universale (§. 15.) di un sentimento, che in tutti gli uomini esiste per naturale costituzione, e che entra in ogni azione umana, par, che trovar non si possa. Or tale si è pocanzi veduto essere l'amor proprio. Sembra dunque, che questo sentimento esser possa il principio, che cerchiamo. In fatti, se ben si riflette, per esso, qual sia il diritto e la legge, par che possa trovarsi in tutt' i casi: ciocchè nel corso di questi Elementi si avrà luogo di fare scorgere.

Se non che potrebbe parere, ch' essendo l'amor proprio modificabile anche per semplici sensazioni false, o per idee tratte da mal condotti raziocinj; un principio fallace debba riputarsi ed incostante tal sentimento; conciossiachè

(b) Il Signor Grimaldi *P. III. pag. 126. segg.* vuole, che l'amore e la giustizia sieno i principj, che nascono dal sentimento sviluppato da' rapporti dell' uomo posto in società. Ma par che la giustizia delle azioni non si senta, e che sia necessario, che si conosca per calcolo. O se non è così, sarà almeno il sentimento della giustizia individualmente lo stesso, che quello dell' amor proprio; imperocchè se non per amor di se stesso nessun si ritiene fra' limiti della sua potenza morale. Finalmente perchè non potrà, se non in società civile, svilupparsi il sentimento? (§. 11. 13.) V. ancora §. 16. nota y.

chè non sempre dal vero bene o male dell' uomo determinato, non possa alla ragione presentare sovente, che un falso dato, onde false conseguenze tirarne. Questo avrebbe luogo, se l'amer proprio solo regolasse l' uomo nell' operare. Ma de' suoi impulsi, che sono per lor natura sempre diretti al gran fine della beatitudine, servendosi l' anima per l' uso di sua ragione, non dee temersi d' inganno, se non quanto la mente stessa il voglia, male di quel principio usando. Di poi questo sentimento, comunque modificato dalle particolari apprensioni de' beni e de' mali, non fa, che presentare alla mente il general fine del proprio bene, al quale comparando essa il così presente, può vedere, se il mezzo da pervenirvi è tale o no; e così regolarfi a suo talento. E' dunque sempre vero il sentimento, di cui parliamo, e costantemente dirige al fine; comechè la sua applicazione o le modificazioni possano esser false e varie per un abuso, che faccia di esso la ragione: la quale può male servirsiene, come di ogni altro principio di ragionare.

Come *so* io p. e. essermi per natura vietato il togliere ad un mio simile una sua cosa? Si risponde: perchè so, non dover io far ad altri, ciòchè non voglio a me fatto. Io replico: e questo perchè? La qual dimanda è ragionevole; conciossiachè non sia un *primo e semplice* interno sentimento quel; *Quod tibi non vis fieri, alteri ne facito*: potendosi anche qui dimandare, per qual ragione non debbo io fare ad altri &c.; quando anzi io mi sento spinto per l'appetito spesse volte a voler per altri ciòchè non voglio per me. Dee dunque

risponderfi : io fo effermi vietato il recare ingiuria ad altrui, perciocchè sento e conofco, che da 'cid me ne vengon de' mali, ed io per intimo sentimento non voglio per me alcun male. Ora quali fon quefti mali? La *ragione* adoperata sopra i fenfi dell' amor proprio trova toftamente, che I. contra l' offensore riagifce l' offeso nell' atto del conflitto, o anche dopo; e nol fa, che col recare a lui de' mali: II. e può in mille guife a lui ignote, rioffenderlo: III. che altri uomini per umanità o per giuftizia poffon accorrere all' ajuto dell' offeso, e quindi, oltre al timore, che lo agita, far patire altri mali all' offensore: IV. che dopo efferfi compiuto il suo disegno sentirà anche costui compassione, rimorso, disordine di animo: V. che Dio Autore dell' ordine gastigherà senza meno in lui la turbazion di equilibrio, ch' egli induce fra efferi della stessa natura &c. Così ragionifi intorno all' altro gran precetto, *Quod tibi fieri vis, alteri facito*. Che fe dimandafi: come io conofco voler la natura, che io dia cibo ad un famelico &c.? Rispondo I. il di lui patire eccita in me la compassione, che col foccorrerlo io fono spinto a torre da me: II. Se nol fo, sento poca de' rimorfi: III. farò stimato crudele, ed avuto in odio: IV. in simili miei bifogni non troverò foccorso: V. facendolo, acquifterò benignolenza: VI. soprattutto, avrò mercede da Dio &c. Tutti quefti motivi e simili, che poco mutati nel numero ed intensità ritrovansi per la ragione in ogni caso di dover l' uomo operare, o no, determinano nel di lui abito la maniera, in cui dev' egli regolare o frenar gli sviluppi di sua forza attiva. Or quefte maniere di operare così per le circostanze determina-

minate, sono appunto le leggi della natura. Le quali diconsi *morali*, perchè può l'uomo non contenersi a norma di esse; e questo il può, perchè può non aver riguardo a' cennati motivi (c).

§.19. Il sentimento o appetito dell'utile, cioè di tutto ciò ch'è bene per l'uomo, già è chiaro, esser lo stesso che l'amor proprio. Colore dunque, che l'utilità insegnarono essere il principio conoscitivo, di cui parliamo, a buon conto dovettero per utile l'*appetito del bene* significare, cioè l'amor di se stesso. E così la lor opinione sembra vera abbastanza: qual non sarebbe certamente, se altro per utilità avessero voluto intendere (d).

§.20. Noi abbiam di sopra (§.8. p.) cennato, come diverse possono considerarsi le morali potenze dell'uomo, tutte primi sviluppi della stessa unica forza, che informa questo essere, i quali cospirano per varie vie allo stesso ultimo fine. Queste potenze sono i diversi diritti, onde noi riguardiam l'uomo autorizzato dalla natura ad agire. Diconsi *primigenj* ed *innati*, ovvero *secondarj* e *derivativi*. I primi sono immediati sviluppi della forza vitale, che si fan sentire in ogni uomo, senzachè li procuri

(c) *Si quid novisti rectius istis, candidus imperti: si non, his utere mecum.*

(d) Perchè l'*attuale utilità* è un effetto dell'osservanza della Legge; e l'*amor proprio* è un sentimento a questa anteriore, per cui essa vien conosciuta dalla ragione. Lo stesso principio conoscitivo della Legge lo è dunque dell'*attuale utilità*. Chi disse assolutamente, l'*utile essere* tal principio, non bene spiegossi.

ri egli con alcun suo fatto. Tali sono il diritto di conservar la vita, di resistere alle cagioni distruggitrici della propria forma &c. I secondi sono come modificazioni de' primi, e non si hanno immediatamente dalla natura, sibbene mediatamente, cioè si acquistano per fatto proprio: come il diritto di esigere fedeltà ne' contratti, di usare a suo talento di una cosa acquistata &c. Similmente *primigenie* anch'esse o innate si appellano le obbligazioni (§.5), che agl'innati diritti corrispondono: le altre, che han relazione a' diritti secondarj, diconsi pur *secondarie* o *derivate*.

§.21. In oltre que' diritti e que' doveri, che per propria natura o per le circostanze più immediatamente tendono al ben essere dell' uomo, e con maggiore intensità il procurano, chiamansi *maggiori* in rapporto a quegli altri, che con minore intensità e mediatamente influiscono a quel fine (§.9); e diconsi per ciò *minori*. La qual distinzione vale, o che si comparino tra loro i diritti e i doveri di un uomo stesso, o di più uomini. Così maggior è il diritto di conservar la vita relativamente a quello, che si ha, di serbare illeso un sol membro: maggiore il diritto di nutrirsi per non morire, che la obbligazione di non servirsi dell' altrui roba &c. I diritti innati son sempre maggiori de' secondarj e derivativi.

§.22. Ora non di rado avviene, che nel volerli da un uomo, agire, tali circostanze accompagnano il suo stato, che ove per una via sembra da un diritto o dovere esser egli spinto ad operare; per l' opposto par che si trovi nella morale impotenza di farlo, o nella obbligazione di non operare, perchè un contrario drit-

to gliel vietì . Questo è , che comunemente si chiama *collisione di diritti* . Ma questo è ; appunto , che determina l' attività nel caso , in cui avviene (§. 4. *segg.*) ; e per conseguenza fa sì , che non più sia diritto uno de' due , nè si abbia per ciò la moral potenza di agire per quella direzione . Altrimenti vi sarebbero nell' ordine morale de' contraddittorj ; ciocchè è impossibile .

Ma come conoscere , qual sia il diritto o il dovere , che resta nel suo vigore in queste occorrenze , e quello , che perde sua forza ? I principj generali finora dati potrebbero a tanto bastare . Del resto ecco alcune regole per ben procedere in tali giudizi .

§. 23. Reg. I. *I diritti minori lasciano di esser diritti , ove collidansi con altri maggiori .* Si tende alla felicità per tutte le forze particolari, onde la potenza vitale risulta . Ove avvenga , che di queste non possa una svilupparsi , che toll' impedire lo sviluppo di un' altra ; volenti per la natura comandate , che si lasciasse nel vigor suo quella , che ha un più immediato e stretto rapporto al proprio bene , e s' impedisse lo sviluppo dell' altra , che meno intenzionalmente tende a questo fine , e per opposta via l' uomo dirige . Il minor male possibile si dee sempre dall' uom ricercare . E la quantità del mal che si soffre , è sempre in ragion diretta della quantità del diritto , il cui sviluppo impedisce . Se non posso conservar la vita , che col recidere un membro ; io debbo farlo recidere ; e se per non recare picciolo danno ad altrui servendomi di alcuna sua cosa , io son nel caso di dover perire : io farò uso legittimamente della robà di lui a proporzion del bisogno .

fogno. Così quelli, che diconsi doveri di umanità o di mera virtù, cessano di esser tali, ove eseguir non si possono, che con la trasgressione de' doveri di giustizia o di stretta obbligazione (e). Si vuol lasciar di soccorrere un pover uomo afflitto da non gravissimo bisogno, quando per farlo debbasi mancare alla osservanza di un patto. Nel caso di dover trasgredire una legge umana, o una naturale o divina rivelata, quella non obbliga, e solo questa rimane nel suo vigore. Prima si è uomo, e poi Cristiano, e Cittadino.

§. 24. Reg. II. *Cessa di esistere qualunque diritto, per lo cui sviluppo sia uopo far perdere un diritto eguale ad altrui.* Il Principio creatore dell' Universo a tutti ed a ciascun uomo ha date con egual liberalità le medesime forze; perchè ha provveduti tutti della stessa natura, e gli ha diretti al medesimo fine (§. 10. segg.) Non un uomo solo o alcuni entrano nell' ordine morale, o questi più, altri meno; ma tutti ed ognuno in egual maniera concorrono a formare quel piano, che diceasi della umanità. Quindi non questi o quegli, ma tutti in generale e singolarmente ciascuno dovevano esser l' oggetto della legge, che quell' ordine costituisce. Non può dunque trovarsi in un individuo alcun diritto primario, o alcuna potestà naturale di acquistarne de' secondari, che non si trovi colla stessa natia intenzione in ogni suo simile (§. 13.) : Sic-

(e) Io non distinguo gli uni doveri dagli altri, se non perchè i primi sono minori relativamente a' secondi; di adempiere ad entrambi, vi ha obbligazione nell' uomo, ma diversamente intesa.

Sicchè possa crederfi , che siesi in tal guisa per la natura procurata la felicità di tutti , alla quale si ebbe rimira nello stabilimento della legge morale. Di tali diritti per tanto l'ordine del Mondo esige la più intera conservazione , il più perfetto equilibrio , che sia possibile ; Conseguentemente non può non essere contra quest' ordine il voler conservare un diritto proprio con la distruzione di un equal diritto altrui . Il che se non fosse così , nulla vi farebbe di sicuro nelle proprietà dell' uomo : la conservazione di queste dipenderebbe dalla forza fisica e dal capriccio altrui : e la natura non avrebbe opportunamente provveduto al bene di ognuno. Cessa dunque di esser diritto quello, che in qualche caso usar non si può , se non col togliere un diritto eguale ad altri (f). E' Tizio inseguito da' nemici , che vogliono ucciderlo . Non ha egli altro modo di sfuggire la morte , che col passare , com' è , a cavallo per una via stretta , e privando perciò di vita un ragazzo , che quivi a caso ritrovasi ; e ne impedisce il presto passaggio . Tizio ha il jus di scansare la morte ; il Fanciullo ha il diritto di non essere ucciso . In tal caso non è più morale potenza quella , che ha Tizio di conservarsi ; e resta in lui la obbligazione di arrestare il corso al cavallo per non uccidere quel ragazzo ; ed anzi chè far questo , soffrir egli il male , che dall' altrui

(f) Si toglie un diritto , quando per una opposta resistenza o azione se ne impedisce lo sviluppo , o si fa soffrire a chi lo ha un effetto contrario a quello , che tal diritto avrebbe prodotto . Cessa di esser diritto quello , che nel caso non dà la potenza morale di agire o riagire .

altrui malizia gli si vuole inferire, se altra via non trova allo scampo, Si rompe in mare una nave: prendo io una tavola per salvarmi. Se corre a nuoto Cajo, e si sforza d'impadronirsene per liberarsi da morte; opera ingiustamente. Ed io uso del mio diritto se in altro modo conservar non potendo quel miserabil riparo, tuffo nel mare Cajo, e'l fo soffogare.

Nel caso, di cui parliamo, è *fisica* quella forza (g), la quale tenta di offendere il suo sviluppo fuori de' limiti alla moral potenza prescritti (§.2. segg.), ed entrar nell'atmosfera di un opposto altrui jus morale, ristriggendone la sua giusta attività. Ben si deve per tanto a quella forza una *morale*, ed anche *fisica resistenza* (§.5. 7.) tale, che per la riazione impedisca il compimento del conato di essa, e così il morale jus combattuto si serbi.

§.25. Reg. III. *Colui, che ha offeso, o ingiustamente tolto, o vuole offendere o togliere un diritto altrui, tanto perde o ha perduta del diritto suo, quanto ne ha tolto o vuol togliere.* La resistenza, che testè abbiain veduto doverci ad una forza, la quale voglia inoltrarsi nell'atmosfera dell'altrui attività, questo effetto dee cagionare; tale riazione potendo moralmente (§.5.) esser tanta e siffatta, che turbi, o impedisca lo sviluppo della contraria potenza agente quanto fa uopo, perchè la forza paziente non si perturbi, o tolgasi il suo giusto effetto; ovvero perturbata o impedita ritorni nel suo equilibrio. Questo esige l'ordine naturale per la conservazione dell'armonia

(g) Sen. L. I. de ira cap. 16. *Cum cervicibus noxi praecidi imperabo, eo vultu animoque ero, quo serpentes & animalia venenata percutio.*

monia fralle potenze, in che la legge consiste (§.6). Se tal facoltà o diritto, che di *giusta difesa* si appella, non avesse l'Autore della natura dato all'uomo, non l'avrebbe provveduto di tale moral potenza, quale per la conservazione della sua *vita* era necessaria: nè avrebbe proposto alla sfrenata cupidigia degli uomini anche per questa parte un freno, che li ritenesse dal volere invadere i diritti altrui (§.7. 13.) Un Uomo mi affale per privarmi di vita, senzachè abbia ragion di farlo. Io ho la potenza morale di ucciderlo, se altro mezzo nell'atto non trovo di conservarmi in vita. Veramente non può l'ordine universale garantire un diritto in colui, che delle sue proprietà abusa per privarne un altro. Sarebbe la natura *figra matrigna* per alcuni, e madre ingiustamente amorosa per altri. In oltre non può egli l'uomo ributar da se qualunque male, che da un bruto o da altra causa necessaria gli si stia per fare; e procurar il risarcimento di qualunque danno da coliffatte cagioni recatogli? E questo con inferire anche del danno alle potenze dannevoli, Ove il male gli venga da un suo simile non potrà egli della stessa maniera liberarsene col fare a questi soffrire altrettanto male, ove la necessità il richiegga? (§. 24. not. g.)

§. 26. Del resto non dee questa regola così strettamente intendersi, sicchè in ogni caso lecito si creda all'affalito il togliere all'aggressore, quanto da costui si è fatto, o si vuole far a lui perdere. La natura esige per lo possibile la conservazione de' diritti di ognuno: e nell'autorizzarsi per essa la forza di resistenza e di vendetta in tali casi, non tanto si vuole agli ingiusti aggressori dare un gastigo, quanto prov-

provvedere alla conservazione o risarcimento del diritto dell'assalito. Non è sempre necessario, che la riazione di una potenza morale sopra una forza, che la preme, o l'abbia premuta e turbata, si estenda fin là, ove giugner vuole o è giunta la forza premente. Basta che riagisca con tanta energia, quanta ne fa bisogno, perchè nel suo naturale stato conservisi, e ciocchè patito aveva di danno ne' suoi sviluppi, rifacciasi. Voglio dire, che, quantunque in se medesimo l'aggressore tanto si dica perdere, quanto vuol togliere o ha tolto, l'offeso nondimeno più esiger non può da lui, di quel che basta per la conservazione e risarcimento del diritto suo. Se più potesse, 'avrebbe più di quello, che perde, ciocchè non è secondo l'equità naturale. Sono io ingiustamente assalito da un uomo a morte. Se posso con la fuga, col gridare, o in altro modo salvarmi; io non potrò ucciderlo. Questo posso io fare, sol quando altra maniera non ho di conservar mia vita in quel conflitto.

§. 27. E' un poco difficile l'applicazione di questa Regola a' casi particolari; ne' quali non di leggieri può conoscersi, fin dove nell'atmosfera della nostra attività vuol estendersi l'altrui potenza; e quindi con quanta intensità di moral diritto si possa alla energia di questa resistere. E' Tizio assalito da Cajo, non per essere ucciso, ma o percosso o mutilato. Potrà quegli a questi dar morte, non avendo altro modo di liberarsi da quel male? Se Tizio è sicuro, che Cajo vuol mutilarlo o percuoterlo solamente, può egli garantirsi da quel danno con recare a lui altrettanto di male. Ma questo è vero in astratto. Imperocchè come può esser

Tizio

Tizio sicuro, che Cajo voglia solo percuoterlo o mutilarlo? E che nel conflitto in questa risoluzione persista, e non voglia passar oltre? Finalmente chi lo assicura, che dal patire quel grave male non sia poscia per avvenirgliene altro maggiore, o anche la morte?

In generale, perchè questa ultima Regola si verifichi, e si abbia il diritto di giusta difesa e di *vendicazione* (h), non è necessario, che i due diritti, i quali collidonsi, sieno del medesimo genere, ed eguali pe' loro effetti nel tempo stesso. La quantità di ogni diritto dee stimarsi dalla quantità del rapporto, che in se ed immediatamente, o per le sue necessarie conseguenze esso ha alla nostra beatitudine (§. 20. 21.). Se mi si vuol togliere un bene, senza cui io o tosto morirò, o dovrò vivere in perpetuo dolore; chi non dirà, poter ben io togliere all'invaseore la vita per conservarlo (i)?

D

§. 28.

(h) *Vendicazione* o *vendetta* io chiamo la ricuperazione di ciò che si era per altrui offesa perduto: (V. not. m §. seg.) e riguarda un fatto passato.

(i) Que' diritti, che sono ineguali, comparati tra loro assolutamente, possono divenir eguali per le circostanze ed effetti. Il jus di non esser turbato dal possesso di una cosa è minore del diritto, che altrui ha di non esser ucciso. Per questo è illecito per natura dare a morte colui, che una cosa nostra ci ruba. Ma se tal cosa è siffatta, che ove mi manchi io morirò, ovvero dovrò trarre i miei giorni dolorosamente: il diritto di conservarla, non è egli in questo caso eguale a quello della vita?

§. 28. Quella perdita, che per natura potrebbe l'ingiusto aggressore, di altrettanto, quanto vuol torre o ha tolto, è la pena detta del *taglione* (k). La quale pena, ove dall'offeso o da altri in sua vece (l) si fa fisicamente soffrire all'offensore nel modo spiegato (§. 25. 26.); può ben chiamarsi *vendetta* (m). Quel che poc'

(k) *Tab. VII. leg. XII. Tab. Si membrum rupsit, ni cum eo pacit, talio esto. Ed è talio da tale, perchè il simile si fa patire all'offensore. V. Gravina Orig. Jur. Civ. L. II. §. 56. Per natura par che non debba aver luogo il taglione in ogni caso, in cui si vuole il risarcimento della offesa patita. V. Pufend. Le Drois de la Nat, Liv. VIII. chap. 3. §. 27.*

(l) Può un terzo per lo comune vincolo della umanità esercitare a favor dell'offeso il diritto di giusta difesa, e di vendicazione: troppo alla natura essendo conveniente, che alla debolezza fisica di un uomo soccorra la forza altrui per garantire dall'oppressione il diritto morale di quello.

(m) Cicerone (*Lib. II. de Invent. cap. 22.*) definisce la vendicazione, per quam, vim & contumeliam, defendendo aut ulciscendo, propulsamus a nobis . . . & per quam peccata punimus. E' vendetta da vindicta, vindicta, che sono da vindicando, afferendo. Gravina loc. cit. §. 71. Onde vindices, i Pretori, che asserobant al Padrone la cosa controversa. Ovvero vindicari è vi addicere, che vale lo stesso. La legge del taglione de' Romani era civile. Ma la natura

anzi è detto, basta a far chiaro vedere, come tal vendetta è per legge naturale lecita, e la pena del taglione è dalla natura stessa asserita. Il Legislator degli Ebrei divinamente ispirato la permise al suo popolo (n). La natura non solo la esige per la sensibilità, ma la impone per la ragione. Nondimeno il dottissimo Wolfio (o), par che asserisca il contrario. *Per vindictam, dic' egli, intelligimus actus quoscumque, quibus alteri taedium creatur, propterea quod nos offendit.* Perchè non tenerfi alla definizione data dai antichi, e dalla più parte de' moderni Filosofi? Il *fastidio*, che recasi ad altrui nel prender di lui vendetta, è *conseguenza* di questa, non un *fine* ultimo, che si dà o si deve avere nel vendicarsi. Ma, dice, è illecito il prender piacere dall' altrui dispiacere. Lo è sempre, quando si faccia solamente affine di compiacerfi nell' altrui male; non già quando

D 2

nel

mi par che non saprebbe in ogni caso approvare, che sia p. e. troncato o rotto un membro a chi fece il simile ad altro uomo; confossiachè da questo niente a costui ne venga di utile. Se non che tanto par, che potrebbe farsi, ove fosse bisogno di presentare ad altri un esempio da eccitare il timore, o di porre il delinquente in istato di non più poter commettere simili delitti. V. Gell. *Noct. Attic.* l. 6. §. 14.

(n) Num. 35. 19.

(o) J. N. P. I. §. 948. e P. II. §. 640. Contro a lui ed a nostro favore sta il celebre Ugone Grozio *De J. B. & P. l. 2. c. 26. §. 8.*

nel vendicare il proprio diritto dall' ingiusto invasore, si sente il piacere, che naturalmente siegue la ricuperazione della cosa perduta, o l' allontanamento del male, che sovrastrava. E' illecito l' odiare un nostro simile. Ma l' esiger da lui il risarcimento del danno recatoci, o non è un odiarlo, o è un volergli giustamente un male, ch' egli ha meritato (p). L' odio è per natura dannevole, quando è indeterminato e generale. Se vuol chiamarsi odio quella tendenza, che si ha di recar giustamente un danno a chi lo ha meritato; egli è un odio singolare, e dalla natura permesso o comandato. In questo caso l' offensore perde il diritto all' altrui benevolenza, giacchè, offendendo la umanità, rompe per quel riguardo il vincolo, che a quella unito il teneva. E' abbastanza inclinato l' uomo a divenir crudele contra i suoi simili; senzachè abbia a togliersi dinanzi quell' argine, che il timor della pena alla sua cupidigia oppone (q). Il quale argine per altro non inten-

(p) E' giusto quel di Euripide, *Quoniam injusta facere ausus es, perfer & molesta*. Manut. in I. 38. offic. Cicer.

(q) Massimo Tirio *Diff. II. an ref. injur.* dice, che non vi farebbe termine alla vendetta se si concedesse all' offeso il vendicarsi contra l' offensore. *Si concedis ei, qui malum pertulit, vindicari in eum, qui fecit; sequitur, ut rursus ab hoc ad illum se referat ultio; est enim justum par utrique parti.* Qual' idea aveva egli della giustizia? cosa è per lui il diritto dell' uomo? Qual' è la legge?

intende togliere l' illustre Autore citato, giacchè altrove ammette il diritto di giusta difesa (r).

§. 29. Ma noi veggiamo dalla natura stessa, sovente per vie remote e sconosciute, farsi a trasgressori delle sue leggi soffrire la pena del lor peccato (s). O che l'azione termina in altrui offesa, e da questi o da altri uomini se n' esige il risarcimento (§. 28. not. l.): e se per debolezza o per altra ragione ciò non avviene, o che l'azione peccaminosa non in danno altrui, ma in solo danno proprio sia terminata, non son da stimarsi una vendetta, che la natura prende del mal fatto, l' inquietudine dell' animo, che quindi si patisce (§. 7. not. h); il timore (§. 13. not. s); il pentimento; l' abito o forte pendio al mal fare, che acquistasi; i mali fisici; l' odio e 'l dispregio degli uomini e simili conseguenze di un morale disordine? Le quali sono sempre alla intensità della colpa proporzionate, ove la natura stessa le rechi a chi trasgredisce sue leggi (t). Direbbe Tolando

D 3

e Man-

(r) *J. N. P. I. c. 3. d. 1.*

(s) *Peccato* è propriamente la inosservanza della legge, e diceasi anche *colpa*. Consiste nel non isviluppare, quanto conviensi, la propria forza morale, o nello svilupparla più del dovere (§. 2. not. b. e §. 9. not. l.). Di qua può capirsi, perchè il peccato o vizio siesi detto da Filosofi consistere nell' eccesso o difetto, e la virtù in un mezzo tra loro.

(t) *Nac vincet ratio, tantundem ut peccat idem.*

e Mandeville, esser questi effetti di educazione, o della fisica necessità degli eventi di questo Mondo. Falso. La loro intensità, certi lor modi, la combinazione possono esser seguele di certa educazione. Ma la umana costituzione li produce in ogni uomo, purchè non sia stupido. Nè son da dirsi eventi necessarj quelli, che sieguono da certe ragioni, le quali era in potestà dell' uomo il porre, o no, in atto.

§. 30. I pensieri, affetti, o esterne azioni libere nascenti dalle attive potenze dello spirito umano, o che han per oggetto il gran principio di tutte le cose Dio, o il proprio individuo, o gli altri uomini, Questi sono i termini, a' quali ogni nostro interno o esterno operare va ultimamente a ferire. Le leggi dunque, onde tali azioni vengono regolate, altre riguardano Dio, altre noi stessi, altre i nostri simili. Con quest' ordine noi parleremo degli *Uffizj dell' Uomo*; disegnando per questa parola i doveri, che l' uomo ha di regolarli a norma di quelle leggi relativamente a que' tre generali oggetti di sue azioni.

CAP.

idemque = Qui generos caules alivni frangit honti, = Et qui nocturnus Divum sacra legere. I naturali effetti son sempre proporzionati alla forza risultato delle fosse, che li producono;

§. 31. **L**A contingenza dell' uomo e di tutte le forme dell' Universo dimostra, com' egli, egualmente che le altre creature, dipende per una naturale necessità dal suo Creatore. La natura di lui ragionevole e libera lo lega in certo modo anche più strettamente, che le altre non sono, al Fattore Sovrano, ed induce in lui certe obbligazioni, le quali esigono dal fatto suo opere dimostratrici di quel rapporto. Il quale, siccome dagli altri esseri per necessarie azioni regolari ed alla propria potenza infallibilmente conformi, si sviluppa e dimostra: così dall' uomo dee per libere azioni manifestarsi; conciossiachè non bruto e necessario egli sia, ma libero agente e ragionevole.

Negli Elementi di Metafisica tutto ciò abbiamo noi dimostrato, dopo aver fatto dimostrativamente vedere l' esistenza di un necessario Principio creator di ogni cosa: e si è anche provato, non dal timore, nè dalla politica aver la religione avuta sua origine. Ma da quel poco, che qui si è detto, ben si può sufficientemente comprendere, per sua natura esser l' uomo spinto alla Religione; che veramente non poteva essere, che laddove le piante, i sensitivi, le forme brute, per un cieco necessario impeto le fisiche leggi seguendo, rendono testimonianza della loro soggezione al provvido Creatore del Mondo; l' uomo poi, il quale per la legge del senso e del corpo dimostra da una banda total dipendenza da Dio, con azioni

ni libere e per coscienza non fosse dall' altra banda obbligato di renderne testimonianza , e di slanciarsi per riflessione , come fuori del corpo suo , verso quel grande Principio , onde ha egli avuta sua origine, ed a cui tende sempre ad unirsi (a).

§.32. Il sentimento, che si ha dall' uomo della sua dipendenza da Dio , e tutt' i doveri , che quindi per la retta ragione conoscesi dirivarne, formano ciò , che *natural religion* appelliamo. Dal senso della propria debolezza e bisogno , dall' appetito di uno stato miglior di quello , che può in questa terra godersi , dalla idea del sovrano potere , e della benefica provvidenza del Creatore , l' uomo vien indotto a venerarlo , ad amarlo , a porgergli i suoi omaggi e le preghiere , a sperare da lui soccorso e felicità , o a temerne gastighi . Queste idee e sentimenti producon nell' uomo i doveri di religione ; a' quali corrisponde in Dio , per la ragion di quegli attributi , che lo adornano , il diritto di esiger da questa Essere, ragionevole il culto religioso , che nell' adempimento di que' doveri consiste (b): cioèchè costituisce il *regno natura-*
la

(a) *Fecisti nos Domine ad te , & inquietum est cor nostrum , donec requiescat in te .* Sentenza , che dalla sublime Filosofia , e meglio dalla Cristiana dottrina rivelata trasse S. Agostino . Legg. il *Timeo di Platone* , e l' c. 6. del *Compendio* , che ne premette Marsilio Ficino .

(b) Non è la sola idea della potenza irresistibile , che in Dio si concepisce , la quale gli dà questo diritto , come vuole Hobbes (*de Civ. cap.*

te di Dio, a differenza dell' altro regno, ch' è detto *profetico*, e vien formato dalle leggi da lui rivelate (c).

§. 33. Il culto di religione, o che si riguarda nella mente e nell' animo, e dicesi *interno*; o che si considera per parole ed opere esternamente esercitato, e si chiama *esterno*. Il primo, ch' è la principal base ed il germe della Religione, consiste nella persuasione della esistenza di Dio, della sua perfezione infinita, del dominio di lui sopra il mondo fisico, e morale, della sua onnipotenza, e della bontà relativamente all' Uomo, in fine del sommo bene, ch' egli reca a chi perseverantemente vive nell' ordine: *accedentem ad Deum*, dicea S. Paolo, *oportet credere quia est, & quia inquirentibus sa remunerator fit*: E l'altra parte del culto interno è riposta nel nutrire per Dio affetti a queste idee corrispondenti. L' esterno culto non è, che uno

cap. 15. §. 5. pag. 272. e Leviath. cap. 31. pag. 167.) : che non è il solo timore, onde nasce la religione, ma il resto ancora di sopra cennato. Regna Dio per natura sugli uomini, non solo perchè questi dipendon da lui nell' esistere, ma ancora perchè egli lor diede per la ragione e pe' sentimenti le leggi, che sono la sua volontà.

(c) *Religio*, onde religione vien da *religo*, *obligo*, *stringo*; o da *religo*, raccolgo; perchè vien per essa l' uomo al suo principio legato; e molti uomini sotto il medesimo regno naturale o profetico sono raccolti a venerar Dio della stessa maniera. V. Ficin. *argum. in Enthyphr. Plat. pag. 37. Opp.*

uno sviluppo dell' interno; e consiste in far pat-
 lesi con le parole ed azioni le idee sopraccenna-
 te della divinità, e gli affetti di divozione, di-
 pendenza, servitù a quell' Ente sovrano.

§.34. Due parti ha la religione, una, che dicesi
teoretica, e consiste nell' aver di Dio quelle idee,
 che sono alla di lui natura convenienti; e le
 quali si possono ricavare o dall' ordine e feno-
 meni del mondo, per naturali argomenti; ov-
 vero dal diritto uso ancora della rivelazione
 divina; l' altra, che appelliamo, *pratica*, e
 contiene le regole, secondo le quali dobbiam
 noi dirigere le interne nostre azioni, e le ope-
 re esterne riguardo a Dio. La prima dee sem-
 pre precedere alla seconda: conciossiachè nul-
 la possa ben farsi per l' adempimento di un do-
 vere, se questo prima non si conosce; nè si co-
 noscerà mai un dovere, se la natura, il dirit-
 to, le relazioni non sieno note di colui, ch'
 è di tal dovere l' oggetto.

§.35. Il primo e massimo de' doveri, che la parte
teoretica della Religione riguardano, si è dunque
 l' aver di Dio nozioni o idee vere, quali dalla
 cognizione di sua natura, e de' suoi rapporti al-
 le Creature possono derivarsi. Primieramente
 dee l' uomo credere, come esiste una eterna So-
 stanza necessaria, indipendente, intelligentissima,
 ottima, onnipossente, immutabile, perfettissi-
 ma, onnipresente: come tal sostanza debb' esser
 unica, ed in lei trovarsi il principio (d), o ra-
 gio-

(d) Cic. Tusc. quæst. I. *Principii nulla est
 origo: nam ex principio oriuntur omnia, ipsum
 autem*

zione sufficiente di ogni cosa, e per l' azione della di lei potenza tutte le forme dell' universo conservarsi e succederli regolarmente : che ad essa per tanto compete il sovrano ed assoluto diritto di signoria sopra il Mondo e le sue parti ; e quindi ha ella la sovrana autorità di esiger dagli uomini ubbidienza e rispetto, rappresentando loro premj e pene, siccome Autore dell' ordine morale, che risulta dalla libertà dell' uomo, e dalle leggi a lui imposte : finalmente che questo Dio è quegli, che secondo l' esigenza di quell' ordine comparte a' mortali felicità o miserie, giusta ciò che avranno essi bene o male operato (e).

§. 36.

autem nulla ex se alia nasci potest. Platone disse, il tutto aver avuto principio dal logo di Dio. Così Amelio Platonico da' primi versi del Vangelo di S. Giovanni prese occasione di dire: *Per Jovem Barbarus iste cum nostro Platone sentit, Verbum Dei in ordine apxvs esse constitutum* (Euseb. *Praep.* L. XI.). La divina religion cristiana parla più chiaramente del *Verbo di Dio*, principio di tutte le creature (*Apocal.* 3. 14.), per cui tutto si è fatto. Vedi *Orig. Hom. I. in Genes.* Theophil. Antioch. in *II. ad Autolyc, &c.* Il riposo delle anime de' fedeli, ovvero il fine, cui terminano dopo la morte del corpo, in questo principio trovarsi, è ancora cristiana dottrina. *Dormit in pace & Principio* era una clausola d'iscrizioni sepolcrali degli antichi fedeli. V. Mazoch. *Spicil. in Genes. I. v. 1. pag. 12.*

(e) *Epict. in Enchiridion cap. 38. τὸς τοῦ θεοῦ οὐστῶ*

§. 36. Contra un tal dovere pecca , ohi o per incuria , o per pravo affetto dell' animo errando , crede di Dio cose della di lui natura indegne . Chi negasse la provvidenza , o la imparziale giustizia a questo Ente supremo , o la infinita potenza , o qualunque altro suo attributo : chi lo credesse esteso , mutabile , debole , soggetto a sensibilità , come gli uomini ; e più chi negasse la sua esistenza , o lo credesse soggetto alle leggi di un fato fisico , o multiplice nella sostanza : costui sarebbe un *empio* (*f*) , nemicò della Divinità , e meritevole di vendetta ,

§. 37. Comechè debba l' uomo (e parlo sempre di religion naturale) sopra se stesso e sulle sensibili cose ragionando sforzarsi di conoscere Dio ed i suoi attributi il più chiaramente che può ; deve egli nondimeno essere persuaso , che stretti limiti vietano alla di lui ragione il troppo in cosiffatte ricerche inoltrarsi : Perchè fa uopo , ch' egli contentisi di tanto conoscer di Dio , quanto basta a far sì , che in suo cuore affetti di riverenza , di amore , di giusto

επισβειας , ιδιοτι το ευρυτα τον εκεινο εση , ορθας υποληψεις περι αυτων εχειν , ως ορθων , και διοικουτων τα ολα καλως , και δικαίως &c. Religionis erga Deos immortales praecipuum illud esse scito , rectas de eis habere opiniones ; ut sentias , & esse eos , & bene justeque administrare universa &c.

(*f*) *Empietà* è il negare a Dio ciò che gli conviene , o attribuirgli quel che non gli conviene . E' l' opposto di *pietà* , che significò *religione* , *divozione per Dio* .

giusto timore per lui si eccitino ; nè voglia curiosamente ricercar la ragione delle apparenti contraddizioni , che tra certe cose del Mondo fisico e morale , e la provvidenza e bontà di Dio sembrano ritrovarsi . Come potrebbe una forza finita comprendere la infinita potenza ? In un ente creato capire l' Essere increato ed eterno ? O come delle relazioni tutte delle sostanze , e degli eventi tra loro , ed al Sovrano Fattore potrebbe una parte , che in rapporto al tutto è infinitamente picciola , render ragione ? Io posso dunque ascrivere ad empietà il troppo curiosamente voler inquirere nella divina natura , e nelle relazioni , che passano tra lei e l' ordine delle cose e degli eventi del Mondo . Dio *melius scitur nesciendo* , dicea saggiamente Agostino (g) . E dovrebbe nel cuor di ognuno star sempre fissò quel detto di Tacito (h) : *Sanctius est ac reverentius de actis Deorum credere , quam scire* . Non può non inciamparsi in errore , ove nella ricerca delle proprietà ed azioni di Dio voglia troppo avanti procedersi .

§. 38. Il pratico interno culto consiste generalmente in nutrire per Dio , amore , speranza , timore ; i quali affetti rispondono alle idee , che debbonfi avere della di lui beneficenza e bontà , e del suo potere e provvidenza . Una natural conseguenza di questi effetti ed idee si è la costante disposizione dell' animo di ubbidire alle leggi di lui . Appena è uopo avvertire , che non puossi credere Dio tutto bontà per

(g) Lib. II. de ordine cap. 16.
 (h) De moribus Germanorum cap. 34.

per noi, e non amarsi (i); potentissimo, e non temersi (k); provvidentissimo, e non avere speranza di acquistarsi de' beni per l'ordine de' suoi decreti. E non è egli evidente, che un animo, il quale nutrice amore, speranza, timore per questo Ente supremo, non può essere ingiusto, crudele, empio, in una parola non risoluto ad ubbidirgli in ogni suo comando?

Quin datus id superis demagna, quod dare lance

*Non possit magni Messalae Lippa propago?
Compositum jus fasque animi, sanctosque recessus*

*Mentis, & incœctum generoso pectus honesto?
Haec cedo ut admoveam templis, & farretabo (l).*

§. 39. Pare, che non possa andare disgiunta la religione del cuore da quella della mente, siccome gli affetti dell' animo non possono mai esser difformi dalle idee dello spirito. Nondimeno Pietro Bayle (m) dice di sì. „ Io credo, son

(i) Ma Dio non è oggetto sensibile. Si può render sensibile all' animo per la riflessione. Così la gratitudine si sveglia; questa è amore. L' appetito di unirsi a Dio, al sommo bene, è impresso nel cuore umano. v. §. 57. seg.

(k) La gran potenza o forza, che Dio dimostra esercitare sull' Universo, è uno de' suoi attributi più facili ad intendersi. Or è naturale, che la idea della forza, com' eccita amore in chi ne spera buoni effetti, così sveglia il timore in colui, ch' è all' azione di questo soggetto, ed è capace di sperimentarne gastighi.

(l) Persio *Sat. II. v. 71.*

(m) *Diction. Histor. & erudig. artis. Spinoza, remarq. M.*

„ son fue parole, poter esservi di coloro, che
 „ hanno la religione nel cuore, e non nello
 „ spirito. Essi la perdono di veduta da che la
 „ cercano per le vie del raziocinio umano :
 „ Ella scappa alle sottigliezze e sofismi della
 „ loro dialettica. Non fanno ove sono, men-
 „ tre che né comparano il pro ed il contra .
 „ Ma non si tosto essi lascian di disputare, e
 „ solo si contentano d' intendere le pruove di
 „ sentimento, gl' istinti della coscienza, il
 „ peso della educazione &c., e rimangono per-
 „ suasi di una religione, vi conformano la lor
 „ vita &c. “. Quest' uomo famoso, solito a
 sparger tutto di dubbj, parla qui come se cre-
 desse o volesse dare ad intendere, che la reli-
 gione è un risultato della educazione e delle
 modificazioni; che questa è la sensibilità va-
 riamente affetta possono indurre nell' animo e
 nella mente umana; non già un sistema d' idee,
 e di affetti nascente da raziocinio e da intima
 innata coscienza. Si usi, in ragionando sulla
 natura divina, e sopra i suoi rapporti all' uo-
 mo, la moderazione qui sopra cennata; e si
 avrà la religion nello spirito e nel cuore. Che
 poi, se pur si volesse sostenere, quel che il
 Bayle asserisce, dovrebbe provarsi, come possa
 uom nutrire amore, rispetto, timore &c. in
 cuor suo per un oggetto, di cui egli o non
 sa, o nega, o dubita, se è ottimo, potente,
 provvido &c. relativamente a lui.

Più probabile sembrar potrebbe quel che di-
 ce il Sig. Abb. d' Angueau (n), esservi di quel-
 li, che hanno religion nello spirito, non nel
 cuore. Sarebbero cosiffatti gli Atei, che di-

confi

(n) *Dialog.* III. presso lo stesso Bayle *l. c.*

confi *pratici*. Tutta volta io credo, un uomo naturale, non modificato da ciò, che nelle Società influisce sulla umana costituzione, piuttosto poter esser privo di ogni religione per una certa stupidità, che tenga oppresse le sue potenze, che non religioso in mente, ed empio nel cuore. Gli Atei pratici sembrano tali, perchè conducono il loro cuore, ed operano, come se non credessero la provvidenza, nè temessero i giudizi di Dio, tuttochè, dicono, e la giustizia divina credano, e la provvidenza. Mi sembra falso. Se spiamo un poco nella mente di costoro; troveremo, che se essi non negano ostinatamente l'ordine della provvidenza e della giustizia divina, lo hanno almeno dimenticato affatto; e nel caso di ricordarsene, ne dubitano, ed hanno delle idee intorno a questo articolo oscurissime o false. Or non è questo un non aver religion nello spirito? Anzi dalla corruzione del cuore facilissimo ed immediato è il passaggio alla irreligion della mente: laddove la irreligion dello spirito, s'è accompagnata dalla irreligion del cuore, non è però immediatamente e di leggieri seguita da una totale sua corruzione (b).

 §. 40. II

(b) Guasto l'animo da' vizj, vorrebbe, che non vi fosse il Dio vindice de' mali fatti. Il timore ed i rimorsi, che la credenza di questo Ente giustissimo produce, recano un peso noiosissimo alla cupidigia divenuta sfrenata, il quale si vuol torre via. A forza di volerlo, si crede, che questo Dio non esiste, o non ha che fare delle azioni dell'uomo. Al contrario, persuaso per false teorie l'intelletto, che Dio non esiste,

§.40. Il culto *esterno* consiste nel fare certe azioni, e dir tali parole, che significhino in chi le fa, e le dice, un animo penetrato, di stima, di venerazione, di amore, di speranza, di timore per Dio, ed una mente ripiena delle più vere idee di sua natura..

Una delle principali parti di questo culto debbesi riputar la *preghiera*, ch'è come uno sviluppo della speranza nella Divina bontà, e della idea del potere e provvidenza di Dio, che dobbiamo internamente nutrire. Consiste nel chiederè anche colle parole a questo Ente sovrano grazia ed ajuto per ben condurci all'acquisto della beatitudine, e soccorso alle nostre miserie. E' stata la preghiera sempre riputata, e lo è, dagli uomini, anche selvaggi (p), parte

E

di

esiste, o che non provvede alle umane cose, o che non vi ha, che temere o sperar dopo morte; può nondimeno per temporali motivi praticarsi la giustizia ed altre virtù naturali; le quali, comechè non sieno vere e perfette, fanno però, che il cuor non sia guasto, nè l'animo vizioso. La Storia ci addita molti Atei positivi, i quali furono umani, temperanti, giusti ec.

(p) Si riferisce da lor praticata, comechè diretta a false divinità, e mal conceputa. Leggansi i Viaggiatori; e gli Storici antichi. Par che sia stata comune sentenza quel detto: *Qui fingit sacros auro vel marmore vultus, Non facit ille Deos; qui rogat, ille facit.* E' voce della natura il ricorso ad una invisibile potenza superiore, che credesi tenere il governo del Mondo. V. *Des erreurs. & de la verité ec.* par un Ph. Inc. à Edimbourg 1782. page 319.

di quella pietà, che debbesi avere per Dio ; Veramente dall'essere la umana creatura dotata di libertà, e di ragione circoscritta da certi limiti, e quindi capace d'ingannarsi nella scelta de' beni, e suscettibile di mille mali ; nasce in lei il bisogno o la obbligazione di pregar Dio ; che voglia per la sua provvidenza illuminarla, e dirigerla all'acquisto del vero bene, e nelle sue necessità prestarle soccorso :

§. 41. Potrebbe qui alcun dire : Non avvengono gli eventi tutti nel Mondo in vigore di leggi immutabili ; ed i bisogni dell' Uomo sono anch'essi contenuti nella immutabil serie di tali eventi. Come potrebbe Dio salva la sua immutabilità far sì, che altrimenti alcuna cosa avvenga di quel, che le cennate leggi richieggono ? O si vuole per le preghiere mostrare a Dio ciocchè egli dee fare, quasi non lo sapesse ? O si vuole indurre a farlo, quasi non lo volesse ? I Siamesi seguaci e adoratori di Sommona-Codom credono, esservi tra la virtù, e la felicità, tra 'l vizio e la miseria una necessaria e cieca corrispondenza ; e perciò esser la preghiera inutile (q) : tuttavolta indirizzano essi certe preghiere al loro Sommona-Codom per una contraddizione facile a trovarsi in gente superstiziosa. Pietro Bayle dice, che ; prescindendo dall'ordine della grazia, se si fosse nella persuasione, che vi ha una necessaria corrispondenza tra 'l chiedere a Dio divotamente una cosa buona, e l'ottenerla ; non si dubiterebbe giammai, che una

(q) La Loubere *Relation de Siam*. T. I. Chap. 24.

una preghiera ben fatta non fosse efficace . E dic' egli questo , perchè vuol pruovare , che l' idea della provvidenza , che abbiamo noi Cristiani , meno influisce alla virtù , che quel Dogma de' Siamesi . E con ciò voleva egli dire ancora , che sapendo noi , come la provvidenza dirige le cose a suo grado , e secondo gli eterni decreti della divina mente , non può averfi riguardo alle nostre preghiere , e noi facendole , siamo contraddittorj con noi medesimi (r) .

A quell' argomento de' Fatalisti , dopo quel che detto si è ne' nostri Elementi di Metafisica , per lo presente uopo rispondiamo : Che non conoscendo noi , qual è in tutte le sue parti l' ordine delle cause e degli effetti , che nell' Universo si è da Dio stabilito , non abbiamo ragione alcuna di credere , che nella disposizione e successivo corso della serie delle cause e degli effetti naturali non possa avervi luogo , quandochè sia , la provvidenza , con dirigere alcune cagioni o eventi in nostro vantaggio o pena (s) : E che la preghiera può troppo bene in quell' ordine essere contenuta , sicchè sia come una condizione , da cui la provvidenza prenda occasione di dirigere in questa o quella guisa i naturali

E 2

eventi

(r) *Article Somma-Codom* : A. pag. 238. *remarg.*

(s) I miracoli sono eventi da Dio preordinati , che nascono da un ordine non contrario , ma superiore al naturale ; e pe' loro effetti entrano sovente nella serie naturale delle cose . Può esser quello de' miracoli un *ordine soprannaturale* da Dio riposto nel *naturale* . Ma di ciò in *Metafisica* .

eventi in rapporto a noi ; e quelle nostre opere, che sono libere, in questa o in altra maniera ordinate al nostro bene o male (t). Non supponiamo dunque mutabile il gran Dio, quando di alcuna grazia lo preghiamo; nè vogliamo detargli ciocchè dee egli fare: sibbene adoperiamo colla preghiera uno di que' mezzi o eventi, che nella gran serie delle cause ed effetti contenuti, si son da Dio potuti ordinare ad un nostro bene. Anche la riuscita di un negozio si contiene nella serie immutabile degli eventi; e pure non si lascia perciò di adoperar diligenza accurata, perchè ben riesca (u). Per le quali cose chiare
ap-

(t) Non solo per la *grazia*, di cui ogni Uomo ha bisogno per operar bene, come insegna la nostra divina Religione; ma perchè per *operar bene* si vuole *conoscere* il bene, e per conoscere si ha da essere in circostanze, per cui dell' eterna luce della verità invisibile si possa esser fatto partecipe. A questo è necessaria la provvidenza: ed una di quelle circostanze perchè non potrà essere la preghiera? Almeno i gentili Poeti ed i Filosofi lo conobbero, e l' insegnarono. In Platone per tutto s' incontrano segni di tal credenza, in Esiodo, Orfeo, ne' versi aurei di Pitagora, ne' suoi simboli ec.

(u) Si sa per la *Metafisica*, ogni evento esser *infallibile* relativamente alla Divina Intelligenza, che lo prevede così, come per la connessione delle naturali cagioni doveva avvenire, non già *necessario*, conciossiachè ve ne sieno di quelli, che dirivansi da cause libere: e che la *infallibilità* non importa quindi *necessità* nell' effetto

apparisce essere la preghiera un uffizio, per cui nell'atto stesso, che noi riconosciamo il supremo dominio e provvidenza di Dio, adempriamo ad un dovere, che la limitata nostra natura c'impone.

Quanto poi è falsa la opinion de' Siamesi intorno alla necessaria connessione della felicità con la virtù, e del vizio con la miseria; se intendasi di una connessione assoluta, cioè non determinata dalla Sapienza divina: altrettanto falso sarà quel che potrebbe quindi dedursi, nulla giovare a noi le preghiere, conciossiachè contra il fato non vaglia rimedio. Che parlando di quella connessione relativamente alla determinazione infallibile da Dio fattane: se l'ordine delle cause e degli eventi fu da lui liberamente stabilito, ed è regolato con somma sapienza; in tale ordine entrando la preghiera, potrà ben essere per noi cagione di ottimi effetti. Crisippo l'avrebbe chiamata *cagione causale* di certi eventi (x).

Non mai però sarà, come par, che Bayle voglia insinuare, inutile o irreligioso il porgere

E 3

a Dio.

fetto naturale o soprannaturale. L'essere immutabile la serie degli eventi è lo stesso, ch'essere *infallibile*: e come la *infallibilità* non toglie la contingenza delle libere azioni; così la immutabilità non esclude, nè rende fruttranea la libera posizione di quelle condizioni, che l'ordine stesso può esigere come cause, onde in quella serie ne provenga un effetto. Una di tali condizioni è la preghiera.

(x) V. Cic. *de fato* cap. 13.

a Dio delle preghiere, per le quali, siccom' è detto, a tal bene può pervenirsi, o rimuoversi tal male, che altrimenti avere, o fuggir non si sarebbe potuto. Il che quando anche non si conseguisse, resta all' Uom religioso il merito di avere adempiuto a questa parte del culto, che a Dio egli dee; del quale merito per esigenza dell'ordine non potrà egli non esserne ricompensato. E resta per tanto conchiuso, che la connessione delle cause e degli eventi non toglie il dovere della preghiera; e che anche in bocca di un fatalista non ateo è un sofisma il dire il contrario; dovendo per lui esser vero quel di Crisippo presso Cicerone, purchè sanamente s' intenda: *Sive tu adhibueris medicum, sive non adhibueris, convalesces. Captiosum. Tam enim est fatale, Medicum adhibere, quam convalescere.*

§. 42. Perchè la preghiera sia vantaggiosa, e come alla religione convienfi, debb' esser tale, che tenda all' onor di Dio, ed al vero bene dell' Uomo. Hobbes (y) vuole, che la formola di pregare sia non solamente grave e seria, ma eziandio elegantemente composta. Convengo riguardo alla gravità e serietà, con cui dee la preghiera profferirsi. Ma la pulitezza delle parole e la eleganza dell' espressioni par che non possa aver luogo nello stato di natura, nè sia interessante

in

(y) *Leviath. cap. 31. pag. 171. In precationibus dictiones, verba, & oratio tota si subita, levia, aut rustica sint, & cultu divino, ubi omnia pulchra; & decenter composita esse debent, ejicienda sunt: nam Deum aliqui non honoramus.*

in una preghiera indirizzata a colui, che più il cuore e la mente riguarda del supplicante, che non la lingua. Seronchè nelle società pare conveniente, che le pubbliche preghiere sieno espresse in modi non barbari, che stuoينو le orecchie di chi ascolta.

E' ancor necessario il non chieder mai cosa, che sia dalla legge vietata. Stolta ed empia sarebbe ogni preghiera siffatta, e contraria, anzichè conveniente, al culto religioso. Bel sentire . . . *pulchra Laverna, = da mihi fallere, da justum sanctumque videri, = noctem peccatis, & fraudibus objice nubem* (2). Così non dee la preghiera riguardar cose, che sieno a chi prega dannevoli. Quel culto, che tende al male dell' Uomo, è superstizioso, è a Dio orribile. Bella e sapientissima è la formola di pregare a noi dettata da Gesù-Cristo. Quanto bene quivi si dice: *Fiat voluntas tua. sicut in caelo & in terra!* Gran male! Che per tra' Cristiani vi sieno di quegli, i quali *casito mala vota susurro concipiunt* (a).

In terzo luogo fa d'uopo, che l'animo di colui, che prega, sia puro da ogni inordinata affezione, e scevro il cuore e la mano di ogni delitto, perchè sieno cari a Dio ed esauditi i suoi voti. . . *Immunis aram si tetigit manus, = Non sumptuosa blandior hostia = Mol. libit aversos Penates = Ferre pia & saliente mica* (b). La cristiana dottrina dà delle regole

E 4

anche

(2) Hor. Ep. 17. Lib. I. V. 59. seq.

(a) Lucan. L. V. V. 104.

(b) Hor. L. III. Od. 23. V. 17. seq.

anche più chiare e proprie intorno a questa parte del culto religioso (c).

§. 43. Affine alla preghiera è l'altra parte del culto religioso, che dicesi *ringraziamento*. Il quale consistendo nel rendere con parole a Dio grazie de' ricevuti favori, e nel dichiararvene grati e contenti, è uno sviluppo della interior

(c) Marsil. Ficin. in *Tim. Plat. cap. 6. pag. 457.*
*Ad voti profectioem quinque præcipua pertinent. Primum quidem est notio quaedam ejus, quod adorandum est, & qua ratione colendum. Secundum vero assimilatio quaedam vite nostrae ad divinam vitam, puritate, castitate, sanctimonia, disciplina, ordine proficiscens, divinam captans benevolentiam, & animas divinae largitioni subjiciens. Tertium est contactus aliquis, per quem essentiam divinam ferre jam attingimus, & in ipsam summitate quadam animae vergimus. Quartum ingresso quaedam in luminis divini vestibulum. Quintam demique unio, unitatem animae propriam divinae unitati insinuans penitus & connectens; unamque jam actionem eandem animae Deique conflans ad se, ut nec ultra nostri juris, sed Dei simus, splendore abruati & circumfusi divino. . . . solus vir bonus, ut Plato scribit in legibus, Deum decenter feliciterque precatur. . . . ab hac flagitiosi omnino sunt alieni (a consuetudine cum Superis) & tamquam profani a votis & sacrificiis segregandi. Et Merita esser letto il cap. 56. del Lib. I. des *Essais* del Signor di Montaigne, ch'è des *Prières*. Pittagora insegnava, ch'è si adorasse nudis pedibus. V. Dacier *Pyth. t. 1. p. 265.**

terlor gratitudine, che a lui dobbiamo, Basta considerare la natura e 'l fine di quest' azione, perchè si vegga esser l' Uomo tenuto a farla. Dee però esser Dio ringraziato di 'que' beni, che in noi da lui veramente provengono: imperocchè sarebbe anzi un offenderlo il rendere a lui mercè di alcun evento, che a noi sembra utile e buono, ma è in verità dannevole, ed ha origine dalla nostra malizia o altrui; come se alcuna ringraziasse Dio di essergli felicemente riuscito quel furto, o stupro ec. Sarebbe ciò uno stimare Dio autore del mal morale. Ne debbesi credere, che per ben compiere a questo dovere si richiegga offerta di oro, o di altre cose pregevoli. Iddio contentasi di un casto affetto di riconoscenza, e di semplici esterni segni, che lo dimostrino. *Ad Divos caste adeunto, pietatem adhibento, opes amovento; qui secus faxit, Deus ipse vindex erit. (d).*

§. 44. In breve oltre alle due cennate, può la ragione a noi dettare queste altre parti della esterna pietà religiosa. I. Parlar di Dio con sommo rispetto e con onore: II. Manifestare ad altrui i suoi attributi, e per la via della persuasione cercar di eccitare in lor cuore o di accrescere lo spirito della Pietà: III. Laudarlo, e magnificar le sue opere innanzi agli altri Uomini: IV. Riprendere, e quando si può, convincere di falsità, gli empj, i superstiziosi, i bestemmiatori. V. Giurare con le dovute cautele per lo gran nome di Dio. Non vi ha bisogno di esposizione o di pruova per questi capi del culto

(d) Cic. L. II. De legibus.

culto religioso: e del giuramento altrove sarà il luogo di parlarne.

E de' sacrificj e delle vittime - nulla parola? La ragione sola intorno a questi poco vede (e). Nelle società gentili per fini politici si sono talvolta istituiti. La divina religion degli Ebrei li comandò per simboli de' grandi misterj, che dovevano avvenire. E la religion Cristiana per divino comando impone a' suoi seguaci tutto quel resto di culto esterno, che la umana mente per se non avrebbe giammai potuto conoscere.

Contraria per diametro alla religione, e vera distruggitrice di essa è la *superstizione*; di cui possiamo dire, *tristius haud illo monstrum, nec saevior ulla = Pestis, & ira Deum stygiis sese extulit undis*. E' questa un vizio della mente e del cuore, per cui credesi Dio un tiranno, il quale si compiaccia del male nostro; e quindi qual crudele si teme: un interessato, cui sia più a cuore una offerta di oro, o di alcun sacrificio di animali, che non la esatta osservanza delle leggi; e perciò gli si presta un culto, nè alla natura di lui, nè a quella dell' Uomo conveniente. Il superstizioso, dice elegantemente Pietro Charon (f), non lascia in pace nè Dio, nè gli Uomini. Egli stima Dio collerico, dispotico, difficile a contentarsi, facile a cor-
ruç-

(e) Vede chiaro però, che le vittime umane sono a Dio odiose, e pessime conseguenze della più orribile superstizione: e che le vittime di animali possono esser segni di riconoscenza del supremo dominio di Dio.

(f) *De la sagesse* Liv. II. Chap. 5. §. 10

rucciarfi, tardo e difficile a placarfi; ch'etamina le nostre azioni da giudice crudele, che ci spia ed attende al varco. Egli si dà continua pena di adular Dio per placarlo; lo importuna con insulse preghiere ed offerte; immagina miracoli, e crede facilmente gl'immaginati da altri; prende tutt' i naturali eventi come fatti apposta contra di lui o per lui. *Duo superstitionis propria, nimius timor, nimius cultus.*

Sembra, che la superstizione nasca per l'ordinario dall'ignoranza e dagli errori intorno alla divina natura. *Heu primae scelerum causae mortalibus aegris, = Naturam nescire Deum (g).* Ed oltre agl'inordinati affetti, che prodotti dalla ignoranza e dagli errori cennati han potuto insuire alla superstizione; un'altra causa di questo vizio enorme noi sappiamo essere stata sempre ed essere tuttavia l'astuzia e l'interesse di Uomini impostori, per le loro circostanze capaci a farsi credere dalla moltitudine. Qual maniera di oro, quali vie da poter la propria ambizione sviluppare non si è trovata sempre da questa razza di Uomini nella superstizione del Popolo? Tale fu ed è la Religion de' Gentili. Il credere Dio malfattore, amante di guerre, fautore di vizj, crapulone; il crederlo desideroso di doni temporali, e capace a placarsi con sacrificj di oro (h), di cibi, e bevande, e
con

(g) Sil. Ital. Lib. IV.

(h) *Dicite Pontifices, in sancto quid facit aurum? = Nempe hoc, quod Veneri donatae a Virgine puppar: Pers. loc. cit.*

con la uccisione anche di Uomini, il celebrare le feste a Dio consacrate con giuochi turpi e dannevoli, con prostituzioni di donne, con riti, e cerimonie affatto ridicole, o illecite: queste e simili cose costituiscono il culto da' Gentili a Dio prestato. Il quale se nell' esterno ha qualche apparenza lontana di culto (i), nell' interno poi non dee riputarsi, che una mera preta superstizione. Tale ancora dee riputarsi il Maomettismo, e la presente Religion degli Ebrei; siccome negli Elementi di Metafisica abbiamo a lungo dimostrato.

§. 46. La divina religion Cristiana, siccome da Dio per lo suo eterno Logo istituita, è purissima da ogni menoma ombra del vizio, di cui parliamo. E tal fu sempre ed è tuttavia nell' animo e nella condotta de' veri Cristiani. Ma nella pratica di molti, che dicono di professarla, vedesi per somma disgrazia sfigurata, ed empivamente deturpata da idee, e da costumanze superstiziose. Ben dicea S. Paolo: = *Rationabile obsequium vestrum* = . E' una superstizione quel credere, che Dio si compiace ed appaga di certe formole di preci recitate, a fior di labbra, mentrè che sta il cuore ripieno di pravi affetti; quel macerare il proprio corpo con danno della salute, e nel tempo stesso sfogare l' odio o l' amore mal conceputo per altrui, o cercar di faziare l' animo collo sfogo d' illeciti appetiti: quel dare le sue ore al vizio, e
le

(i) V. Fontenelle *Histoire des Oracles Diss.*
I. Chap. 8. Bayle *Contin. des Pensées* Tom. III.
pag. 230. *suiv.*

le sue ore a Dio , come per compensazione o convenzione : il celebrar delle feste apparentemente indirizzate all' onore di Dio , ma in realtà per uno spirito di ambizione e di partito ; e barattar così quel danaro o quelle opere , che si farebbero dovute impiegare alla soddisfazione de' debiti , al soccorso de' bisognosi , alla economia della famiglia . E' una superstizione quell' indiscreto , e fiero zelo , che falsamente chiamano di religione ; quella sete di sangue , e quel voler morti , o infami , o calunniati per amor di Dio coloro , che non pensano o non fanno , com' essi credono ed operano (k) . Lo sappiamo , quanti orribili danni al politico , al morale , al fisico di questo mondo ha in tutt' i tempi ed in tutte le nazioni recati questo vizio enorme (l) .

§. 47. Vi sono certi superstiziosi di un genere particolare . Non credono in Dio , o almeno
 nol

(k) V. Pufend. *Droit de la Nat.* liv. II. chap. 4. §. IV. 8. Charr. *de la Sagesse* Liv. II. Chap. 5. n. 28. „ N' aimer point , regarder de „ mauvais oeil comme un monstre celui , qui „ est d' autre opinion que la leur , penser estre „ contaminé de parler ou hanter avec luy , c'est „ la plus douce & la plus molle action de ces „ gens : qui est homme de bien par scrupule „ & bride religieuse , gardez-vous-en , & ne „ l' estimez gueres : & qui a Religion sans „ prud' hommie , je ne le veux pas dire plus „ méchant , mais bien plus dangereux , que ce- „ luy , qui n' a ny l' un , ny l' autre &c. „

(l) *Saepe enim Relligio peperit scelerosa at- que impia facta .* Lucrezio .

noi pregano, non lo temono, non se ne ricordano, che ne' grandi pericoli e bisogni. Tal dicessi, che sia stato il Signor Des-Barreaux, il quale non mai credeva in Dio, se non quando era ammalato: Costoro non volendo confessare una deità per non temerla; il timore delle cose più picciole la fa loro confessare (m). Tal era ancora Cajo Caligola, il quale in tempo di pace insultava alla divinità colle più esecrande bestemmie; e poi *nemo miserius trepidavit, cum aliquod irae divinae indicium se proferebat* (n).

§. 48. Alla superstizione può aggiugnersi; qual altro vizio alla Religione opposto, l' *Ipocrisia*. Questa consiste in una ostentazione di virtù procurata affin di procacciar fama di onesto Uomo e religioso, ma che non è costante, nè conforme agli affetti del cuore, o alle idee della mente. Si mostrar colle parole e con esterne pratiche quella religione, che non si ha nell'
ani-

(m) Charr. *Des trois verites chap. III.* „ S'il „ se présente quelque grand & subit prodige, „ montre de l'ire de Dieu, ils deviennent „ plus effrayés & plus pâles que les autres, „ se cachants à un éclair de tonnerre, à une „ tempête. Et ainsi ne voulants confesser une „ Dété pour ne la craindre, la crainte des „ moindres choses la leur fait confesser. „ V. Bayle Art. *Des-Barreaux*.

(n) Suet. *in Cal. C. Just. lib. 1. c. i. legg.* il *Milvus aegrotans*, ch'è la favola prima dell' Appendice annessa alle favole di Fedro da Marguardo Gudio: e la bellissima Traduzione fattane dall' Autore dell' *Esopo alla Moda*.

animo, e quel rispetto per le leggi divine, che di soppiatto e lungi dalla veduta degli Uomini si trascura; questo è che chiamiamo ipocrisia. La quale si estima vizio alla religione contrario, perchè colui, che n' è infetto, o crede, o mostra di credere tutto falso, ciocchè insegna la religione intorno alla sincerità e giustizia nell'operare, ovvero Dio non onniscio, e giusto conoscitore dell'interno degli Uomini (o). E qual male non recan gl' Ipocriti alla vera Religione? (p).

§. 49. Una pessima ipocrisia la più a Dio ingiuriosa, e dannevole alla umanità si è quella, che possiam chiamare *religiosa impostura*: il servirsi cioè della propria potenza, o eredito, o arte

(o) Charr. de la Sageffe liv. II. ch. 5. §. 25. suiv. „ Seulement ay je icy á donner „ un advis necessaire . . . qui est de ne separer la pieté de la vraye prud' hommie . . . se contentant de l' une; moins encore les confondre & mesler ensemble. Ce sont deux choses bien distinctes & qui ont leurs ressorts divers, que la pieté & la probité, la Religion & la prud' hommie, la devotion & la conscience &c. „ Apparente divozione senza probità di vita vi ha negl' Ipocriti. Son detti dal greco *υποκριται*.

(p) Un Indiano ad uno Spagnuolo, che lo esortava ad arrolarsi alla sua Religione, rispose: Io non crederò mai a còtesto tuo Dio, il quale ti comanda; che vadi per lo mondo a rubare, distruggeré, uccideré ec. V. *Benzonis Histor. novi orbis c. 13. lib. II.*

arte di persuadere , per ingannare altrui con false dottrine di religione , affin di trarne quindi emolumento . Questo è o un vero ateismo , o il vizio più raffinato ed empio contra la divinità ; di cui nel praticarlo si fa un abuso nefando , perchè serva a' proprj interessi . Per somma disgrazia questo vizio è stato sempre nel mondo ; conciossiachè a coltivarlo facile abbian sempre trovata la via gli uomini astuti , ed irreligiosi (q). I Preti de' Gentili e molti degli antichi Legislatori furono di questa fatta , quando contra coscienza diedero ad intendere a' Popoli la molteplicità degli Dei , matrimonj , furtivi congressi , guerre tra loro , la necessità di renderli propizj con ricche offerte , con giuochi , con feste , ond' essi traevano gran vantaggio ; la efficacia della divinazione , la veracità degli oracoli , e cose simili . Quindi potè in alcuni dirivarsi la somma premura , che aveano di non divulgarsi per lo popolo i loro misterj (r). Anche tra gli antichi Legislatori e Capi-

(q) Montaigne *Essais Liv. I. chap. 31. pag. 249. Tom. II.* „ Le vray champ & subject „ de l'imposture sont les choses inconnues : d' „ autant qu'en premier lieu l'estrangeté mesme „ donne credit ; & puis n'estants point subje- „ ctes à nos discours ordinaires , elles nous „ ostent le moyen de les combattre „ . Vedi Plat. *in Critia init.*

(r) Per altri , e ne' primi tempi della idolatria , potè essere un giusto motivo di non palesar al volgo una dottrina , che l'avrebbe abba-

Capitani, vi furon di quelli, che cercarono accrescere la lor potenza e l'onore con far credere, da Dio, che in loro o per loro agito avesse o parlato, aver avuta la origine le leggi da loro dettate, le ottenute vittorie, la buona condotta degli eserciti, o delle repubbliche (s).

§ 50. Anche tra' Cristiani vi sono stati e vi sono di quelli, che obbligati per lo carattere loro di mostrare schiettamente col costume e colla dottrina i dogmi della Religione, son soliti coprire col velo della santità i vizj più e-

F

nor.

abbagliato o offeso. Questa p. e. sarebbe stata l'Unità di Dio; sopra cui avendo Socrate liberamente parlato, n'ebbe la morte. La segretezza, che si serba in conservare certe cognizioni o far certe cose, non è per se sola un indizio di male. Anche i primi Cristiani di nascosto e furtivamente celebravano i loro misteri, e facean le loro istruzioni. Chi direbbe, che perciò commettevano essi de' delitti, o insegnavano false dottrine? Quindi a ragione da quegli antichi esigeasi profondo silenzio, e si aveva in orrore chi rotto l'avesse. *Horat. Od. II. lib. III. Est & fideli tuta silentio = merces: vetabo, qui Cereris sacrum = Vulgarit arcana, sub iisdem = fit trabibus, fragilemque mecum = solvat phaselum.*

(s) Così fece Timoleone, siccome narra Plutarco, dopo aver liberata la Sicilia dalla tirannide: Cicerone, avendo dissipato la congiura di Catilina: Silla, dopo aver riportata vittoria sopra

normi (t), ed insegnare le proprie opinioni, quai dottrine Cristiane, a' proprj comodi acomodando sempre la Religione. Quant' eresie e scisme, e dimestiche liti, ed abasi, e superstizioni da tale impostura non si sono in ogni tempo prodotte! Le tante false opinioni sulla natura ed opere de' Demonj (u), sulla forza della Magia, sulla morale, sugli energumani &c. forse non riconoscono altra forgente. Così da molti impostori si è avuto l'agio di rendersi despoti degli animi timorosi del popolo, giudici del Mondo, e spirituali Medici di corporei maggiori (x).

§. 51.

sopra Mitridate; ed altri. V. M. l' Abbè de Saint Real de l' Usage de l' Histoire disc. VII. Questi eran di coloro, *qui, comedice Montaigne, font à croire au Monde, qu'ils croient ce qu'ils ne croient pas.* Essais liv. II. chap. XII.

(t) Juvenal. sat. VIII. v. 144. = *Nocturnus adulter = Tempora sanctonico velat adopena cussillo.*

(u) Tale potenza si è da molti attribuita al Diavolo, che sembra, che tacitamente il credano autore primo de' mali di questo mondo. Ecco un Manicheismo, almeno materiale. Il Diavolo è stato autore di quella lite, dicono, mantiene quella nimicizia, eccita le tempeste &c. Qual parlare!

(x) Brutto il vedere un Ministro di una Religione di pace e di carità condannare a carcere perpetuo, o alle fiamme un miserabile, che abbia errato nel pensare! Altri, che affet-

tan-

§. 51. Non dissimile dalla descritta finora si è la impostura di quelli, che ostentando particolar commercio con Dio, ed alla gente ignorante facendosi credere ispirati, senzachè lo sieno: si sforzano di trarre quindi onore, e vantaggi. Illustre in quest' arte si fu Maometto. Ebb' egli l' abilità di far credere prima a sua moglie, e poi a tutt' i suoi seguaci, accessi dell' Angelo Gabriello, che lo ispirava, ed effetti della sua presenza, le convulsioni epilettiche, che diceasi egli pativa (y). Quanti nella Storia non incontriamo, che, per meglio imporre agli uomini, in certi luoghi e tempi si contorcevano, trasformavansi, facendosi credere di una virtù divina ripieni, simili alla Sibilla di Cuma, che rispondendo ad Enea, il qual era andato a consultarla, *poscere fata = tempus, ait Deus, ecce Deus: cui talia fanti = Ante fores subito non vultus non color unus, = Non comptæ mansere comæ, sed pectus anhelum; = Et rabie fera corda tuent* (z). Più sfrontati ancora son quelli, che vantano ispirazioni occulte, senza mostrarne al di fuori que' segni pretesi. Il ce-

F 2

le.

tando zelo e divozione svergognano, opprimono con calunnie, con persecuzioni coloro, che hanno il vantaggio di non essere ipocriti o impostori, com' essi sono! Il volgo siegue ciecamente i lor dettami. Quante rovine! Del resto qui non si parla delle pene legittime prescritte a' contumaci e sediziosi da' Canonici.

(y) *Prideaux vie de Mahomet. Naudé Coups d'etat chap 3.*

(z) *Æneid. L. VI. v. 46.*

lebre Jurieu, Kotter, Comenio, quante rivelazioni non ismaltirono sul fine del secolo scorso. Un Frate Spagnuolo, per indurre Ferdinando di Aragona Re di Napoli a cacciar via gli Ebrei, si finse Profeta, ed interprete di un altro Profeta più antico detto Cataldo (a). Sappiamo a' giorni nostri, quanto fece con questa razza d'impostura in Napoli ed altrove la notissima Isabella Melone, la quale fu forse peggiore della Francese Demoiselle Bourignon. Si dà così occasione agli avversarj della Religion vera di porre in ridicolo, o di far passare per falso, ciocchè troppo è venerabile e verissimo (b) Basterebbe a dimostrar ciò quel che disse il Satirico D' Aubigné contra (c) i Cattolici in occasione di aver letta la pretesa visione di S. Domenico avuta da una certa Maria Monica (d).

§. 52.

(a) Pontan. *Lib. II. cap. ult. de ferm.*

(b) V. Sancy *Confes. Cathol. lib. 1. ch. 6.* ed' altrove. D. H. C. t. 2. p. 589.

(c) *Conf. Cath. L. 1. ch. 2. D. H. C. Kuhlman.*

(d) Altri si son serviti di tali imposture per muover sedizioni nello stato. Di certo Eunus narra Floro (Lib. III. cap. 19,) che = *Fanatico furore simulato, dum Syrae Diae comas jaciat, ad libertatem & arma servos, quasi numinum imperio, concitavit. Idque ut divinitus fieri probaret, in ore abdita nuce, quam sulphure & igne stipaverat, leniter inspirans flammam inter verba fundebat.* E chi non sa le finte visioni

§. 52. L' *Ateismo*, o sia la negazione dell' esistenza di Dio, e la *bestemmia*, che consiste in attribuire a lui qualche proprietà opposta alla sua natura, o negargliene alcuna, che gli è propria; sono altri due vizj, de' quali il primo toglie radicalmente la Religione; il secondo la deturpa, e per poco non la estingue affatto. Quello, che attribuiva, presso Plutarco (e) agli Dei il genio d'ingannare gli uomini, e di far loro del male, era un solenne bestemmiatore. Una bestemmia è il credere, che anche senza l'ajuto di Dio può farsi alcuna cosa (f): il negare la provvidenza: l' associare a Dio altre divinità, l' attribuirgli delle passioni &c. Onde si vede, la superstizione e gli altri vizj finora cennati contenere in se questo della bestemmia; ed approssimarsi tutti più o meno all' *Ateismo*.

F 3

§. 53.

sioni, ispirazioni &c. adoperate dal Savonarola per suscitare turbe in Firenze, e fortificare il suo partito? V. Bayle artic. SAVONAROLA, e Macchiavelli *disc. L. 1. cap. II.* Costui meritò i fulmini del Vaticano.

(e) De aud. Poet. *Multis Dii formis*, diceva colui, *homines sophismatum, quod bis potentia praestant, infraudem agunt*: ed ancora *heu! malum mortalibus divinitus venit, ut bonum videant, non utantur tamen*.

(f) Sofocle in Ajace: *Ego vero, vel absque auxilio divino, confido me istam attracturum esse gloriam*. Così rispose Ajace al Padre, che lo esortava ad implorare dagli Dei ajuto per rimanere in guerra vittorioso.

§. 53. Contra la religione ancora è il parlar di Dio con dispregio, o con nissun rispetto. La parola *Dio*, dice Montaigne (g), è troppo divina, perchè non ad altro uso si adoperi, che ad esercitare i nostri polmoni, e compiacere le nostre orecchie. E' veramente un mancare di culto alla divinità, o anzi un dispregiarla, il far entrare il santo nome di Dio in tutt'i nostri discorsi leggiermente, e promiscuamente, come per esclamazione o per uso, e senza pensarvi, o tumultuariamente e per vanità. Fa uopo, che di rado e sobriamente, ma con serietà, con rispetto e timore si parli di Dio e delle sue opere. Che altro vizio alla Religione opposto egli è il voler esaminare minutamente le opere di Dio, e giudicarne, forse ancora condannandone alcuna. Così e si mostra di credere le divine opere capaci di essere perfettamente comprese; o si vuol farla, anche da giudice della divinità, e condannarla d' insipienza, di debolezza o di malizia.

§. 54. Non fia qui inutile o fuor di proposito l' esaminare, donde propriamente derivasi il diritto, che Dio ha di essere da noi profeguito con culto Religioso. Tommaso Hobbes dice (h), che la potenza irresistibile, onde Dio è adornò, dà a lui tal diritto, siccome quello di prescrivere all'uman genere le altre leggi morali. Pa-
re

(g) Liv. I. Chap. 56. E' un simbolo di Pitagora. *Εν δακτυλίῳ εἰκὼνα θεοῦ μὴ περιφέρειν. In annulo Dei imaginem ne circumfero.*

(h) *De cive* cap. XV. p. 272. seqq.

te a prima vista, che per l'aspetto della potenza Iddio sia stato dagli Uomini dapprima riguardato: e si vuole da alcuni, che questa idea siasi espressa dalle antiche nazioni per le parole, con le quali espressero la divina natura. Pure l'asserzione di Hobbes non è vera, almeno per ogni lato, e secondochè da lui nel *Leviathan* (i) si enuncia, sembrami assolutamente falsa. Una delle idee o interni sensi, onde l'Uomo naturale può essere spinto a riconoscere e venerare Iddio, si è quella della di lui potenza; non la sola; nè perchè riguardata come incapace d'incontrar resistenza; sibbene come infinita, e cagione dell'Universo, e di ogni bene, ch'egli ha o può sperare. Per qual ragione non deve fra quelle idee e sentimenti avere il primo luogo la innata tendenza al Sommo bene, ossia a quell'eterno Principio; onde può l'Uomo conoscere per la sua ragione, aver avuta la origine, e dover la perfetta sua felicità ritrovare? Quindi come dirassi, che la sola potenza costituisce in Dio il diritto di esser dall'Uom venerato? La potenza riguardata per l'aspetto della incapacità di ricevere resistenza, ed insieme per l'aspetto della creazione o governo, che Dio per essa procourò e procura nel Mondo, e della beatitudine, che può dare a' mortali; e con essa congiunta la qualità di Creatore, di benefattore, di giusto, sapientissimo vindice e remuneratore delle umane azioni; danno entrambe a quell'Ente sovrano il diritto di esiger da noi un culto religioso.

F 4

Re.

(i) Cap. XXXI. p. 167.

Regni divini naturalis jus, dice Hobbes, *quo Deus illos, qui leges naturales violant, affligit, non ab eo derivatur, quod illos creaverit, cum non essent; sed ab eo, quod divinae potentiae resistere impossibile est*. Dal dir così non siegue egli, che senza ragione alcuna Dio ci governa, e castiga o premia a capriccio? Questo in fatti più chiaramente egli ne deduce altrove (k). Or non è il così credere un' empietà? Se Dio ci diede le leggi, lo fece perchè ci aprisse la via da pervenire alla beatitudine. Se la sua potenza ha avuta in ciò parte, l'ha avuta e l'ha, perchè così mi spieghi, come mezzo, onde le minacce e le promesse sue eseguire. Ma la sapienza e bontà di lui non poteano non fargli riguardar come fine dello stabilimento di tali leggi la umana felicità.

§. 55. Da questa verità può dedursi facilmente la risposta a quella dimanda: Nulla giova a Dio un culto; non ne ha egli bisogno alcuno: Perchè dunque prestarglielo? Il culto religioso non può recar giovamento a colui, ch'è beatissimo, nè suscettibile di miglioramento: quindi Dio non ne ha bisogno alcuno. Ma il venerarlo con tale culto giova all'uomo. Imperciocchè I. gli fa osservare un natural dovere, che a Dio lo stringe; II. gli presta de' pungoli alla virtù, e de' freni alle inclinazioni viziose; III. concilia e lega vicendevolmente gli animi di molti Uomini; IV. spigne e dirige l'uomo al suo

Prin-

(k) *De civ. cap. XV. §. VI. Leviathan cap. XXXI. pag. 168.*

Principio, al sommo Bene (1). E se si dice, che perciò al più si richiede e basta il solo culto interno; e che quindi non si ha per legge di natura obbligazione di culto esterno: io soggiungo, che non può l' Uomo nutrire in mente le idee, ed in cuore gli affetti, che l' interno culto costituiscono, senza volere esternarli con le parole ed opere, nelle quali, è detto, consistere per natura il culto esterno (m).

§. 56.

(1) S. Iren. L. IV. *adver. haer.* cap. 19. *Servitus erga Deum, Deo quidem nihil praestat, nec opus est Deo humano obsequio . . . propter hoc autem exquiris Deus ab hominibus servitutem, ut quoniam est bonus & misericors, benefaciat eis, qui perseverant in servitute ejus.* V. ancora Cicer. *de Leg.* lib. II. c. 7.

(m) Tomasio *Jurisprud. Div. Lib. II. cap. I. §. II. seqq.* dice; che per natura non è l' Uomo tenuto a prestare a Dio un culto esteriore: 1. perchè Dio non ha bisogno di esterni omaggi, bastando gl' interni a chi è scrutatore de' cuori: 2. perchè l' omissione di tal culto non nuoce al genere umano, nè alla società civile. Ma 1. non ha Dio bisogno nè anche del culto interno: 2. se per sua confessione l' interna religione è necessaria alla società, come non lo sarà l' esterna? V. Barbeyr. *not. 2. al §. III. Lib. II. cap. 4.* di Pufendorff. Riflettasi a questo pensiero di Montaigne *Liv. II. cap. 12. Tom. V. pag. 55.*
 „ Si Numa entreprint de conformer a ce pro-
 „ ject (la Religion di Pitagora tutta speculati-
 „ va) la devotion de son Peuple, l' attacher
 „ à unq

§. 56. Anche un' altra dimanda mi si potrà fare. Se il principio conoscitivo de' naturali doveri è l' interno appetito del proprio bene, ossia l' amore; di questo, come di un dato servendosi la ragione, in qual modo potrà conoscere i doveri di religione? L' appetito del bene, onde l' uomo per natura è affetto, è appetito di una perfetta felicità, del Sommo Bene; che può dirsi forza impulsiva, la quale dirige e spigne questa creatura ad unirsi a colui, ond' ebbe sua origine (n), e da cui per intima coscienza conosce dipendere, a sperar da lui la beatitudine temporale ed eterna, ed a meritarsela (o). Ecco l'amor

à une Religion purement mentale, sans objet prefix, & sans meslange materiel, il entreprint chose de nul usage. L' esprit humain ne se scauroit maintenir vaguant, en cet infini de pensées informes: il les lui faut compiler à certaine image à son modèle. La Majesté divine s' est ainsi pour nous aucunement laissé circonscrire aux limites corporels, &c.

(n) Si richiami qui a memoria quel detto memorabile di S. Agostino: *Fecisti nos, Domine, ad te, & inquietum est cor nostrum donec requiescat in te.* Come un grave tende al centro, così l' Uomo tende a Dio suo *Alpha & Omega*, Principio e Fine. Legg. il *Filebo* di Platone, e l' *Lib. VI. de Repub.* La Dottrina Cristiana, veramente divina, insegna tal cosa assai più chiaramente, che la natura non fa.

(o) In Metafisica si è provato, la finale direzione di tal forza essere alla *felicità eterna*; e meritarsi questa colla osservanza delle leggi divine.

l'amor di Dio, che matteggiato dalla ragione fa conoscere all'Uomo i doveri già descritti del culto interno ed esterno; i quali son capaci di soddisfare alle sue tendenze verso quell'Ente sovrano. Viene modificato dalla coscienza della propria dipendenza da lui; del bisogno perpetuo, che si ha della di lui provvidenza; della gratitudine a' suoi benefizj dovuta; dell'eterno bene, che si spera dalla sua liberalità (p). Questo sentimento o appetito, questo amore per Dio, che ben può da' vizj e da' pravi affetti essere guasto, vuol far rivivere in noi e restituire alla sua primiera (q) energia Gesù Cristo nel proporci replicatamente l'amore, la beneficenza, la misericordia divina inverso l'uomo, e la felicità, che sta per noi preparata nel Cielo.

(p) Un Figlio per natura riceve tale modificazione di sensibilità, che lo spigne ad amare i suoi Genitori. L'anima dell'Uomo è una immediata produzione della divina Potenza: e però appartiene più ella a Dio, che non qualunque effetto naturale alla sua causa. V. Plat. in *Protag.* e *Xenoph. Memor. Socrat.* L. I. c. IV. n. 13.

(q) A quella, che avea nello stato della innocenza dell'Uomo, e che dopo la di lui caduta non ha più. Verità sublime, conosciuta, almeno per barlume, dalla ragione ancora. V. *Tableau natur. des Rapp. entre Dieu, l'homme, & l'univ. Part. I.* n. 5. Questa dottrina, e quella di una eterna felicità dopo morte destinata a' religiosi Uomini, erano ne' *Misterj* degli antichi insegnate. Legg. il *Fedone* di Platone, ed *Eusebio Praep. Ev.* lib. 2. c. 3.

lo. Il che vollero anche a lor modo fare alcuni filosofi; come Platone, Pittagora, gli Stoici.

§.57. Non sarà inutile l' esporre qui sotto certi punti generali di veduta quel che abbiamo osservato finora, dall' Uomo doverfi per natura a Dio.

I. Abbi di Dio rette opinioni, nè voler troppo inoltrarti nel ricercare la di lui natura e le opere (§.35. 37.). Riconoscilo per creatore e provveditore del tutto, per principio d' ogni tuo bene, per tuo signore assoluto, cui da te si deve ubbidienza, omaggio, rispetto, culto interno ed esterno (§.55).

II. Venera dunque cogli affetti del cuore (§.38) questo gran Dio: amalo, temi i suoi giudizi, abbi in Lui confidenza e speranza. Procura di avviar sempre più, e non estinguere il desiderio di unirti a lui, che nel tuo cuore ha egli impresso (§.31. not. a. §.56.). Sieno la religion della mente, e quella del cuore uniformi (§.39).

III. Fa, che al culto interno corrisponda l' esterno. Di Dio parla con rispetto, e con timore (§.53). Usa della preghiera con saviezza (§.40. seqq.). Magnifica le opere e le perfezioni di lui innanzi a' tuoi simili (§.44). E spesso ricordati di ringraziarlo de' benefizj da lui ricevuti (§.43).

IV. Lungi da te ogni superstizione (§.45. seqq.), l' ipocrisia (§.48. seqq.), l' impostura o fanatismo (§.51). Lungi dal tuo cuore e dalla bocca l' empietà e la bestemmia (§.52). E sia sempre la tua religione accompagnata dalla probità della vita (§.48. not. h).

Se così farai, dal gran Principio (§.35. not. d), onde sei derivato, aspetta con confidenza quella beati-

beatitudine, che in lui solo potrai (r) ritrovare
(§. 56. not. a b).

C A P. III.

Degli Uffizj , che l' Uomo deve a se stesso ,

§. 58. **O**ggetto interessante delle leggi morali, all' Uomo date per norma delle sue azioni, doveva essere l'Uomo stesso. Voglio dire, che alla di lui felicità essendo state quelle leggi indirizzate; uopo era, che per esse con particolar' energia fossero regolate le azioni, che immediatamente terminano nel proprio individuo: comeché tutte le altre opere di questo libero agente, sebbene riguardino prossimamente Dio o gli altri Uomini, mediatamente finiscono poscia in lui, recandogli bene o male. Ecco ciò, che andrem noi disegnando in questo capitolo: la maniera per natura prescritta all' Uomo di governare se stesso nell' uso di sue potenze; di procurare la perfezione della vita vegetativa, sensitiva e ragionevole in guisa da pervenire per queste alla felicità. La quale maniera di condursi terrebbe sempre l' Uomo per esigenza del proprio appetito, se non fosse libero, e capace quindi di allontanarsi per elezione dal vero suo fine. Si vuol dunque esaminare, quali sono i diritti suoi e i doveri relativamente a se stesso; quali sono i limiti dalla natura a lui prescritti per l' uso di queste sue facoltà; quali i modi

(r) Del *Giuramento* e dello *Spergiuro* si parlerà altrove,

i modi di servirsi della forza vitale per l'acquisto del vero ben essere proprio.

§. 59. E' dimostrato in Metafisica, esservi nell' Uomo una forma materiale, un corpo, in cui ritrovasi la base, e come la materia, o formale sviluppo della vita vegetativa e sensitiva; ed un' anima, la quale contiene la vita ragionevole, ed in cui è la forza di vegetare e sentire. Quella forma corporea, e questa incorporea sostanza unite insieme fan tutto l' Uomo; cui danno il primigenio appetito della propria felicità. Alla quale, come per una via egli è spinto per la legge del senso, e per le azioni sue necessarie tenta d'indirizzarsi; così per la legge morale deve ancor farvi tendere le sue libere azioni; per le quali assai più, che non per le necessarie, può rendersi beato o misero. Il general comando adunque, che questa legge gl' impone, e l'ufficio più universale, che l' Uomo deve a se stesso, si è: = In siffatta guisa operare, o far operare il proprio corpo e l'anima; sicchè in lui non mai per lo possibile dalle sue azioni o inazioni dolore alcun vero ne derivi. =

§. 60. Primieramente, per quel che riguarda il corpo, conciossiachè sia questo la sede o organo della vita vegetativa e sensitiva, e perciò suscettibile o capace di recar all' Uomo molti e grandi dolori, per l'impedimento di quegli sviluppi della forza vitale, che formano la vegetazione e sensazione, o per una collisione contraria alla natural' esigenza, o per una falsa direzione di essi: chiara cosa è, doverli aver somma cura di questa macchina, perchè nello stato suo natural si conservi, si rifaccia delle sue perdite, si perfezioni; e tale uso facciasi della

fa-

facoltà sensitiva, che non solo la forma corporea non divenga peggiore, ma anzi sempre più atta si renda alle funzioni vitali; per quanto la legge fisica lo permette.

§. 61. L'ordine richiede, che il corpo umano fosse bisognoso di cibo e di bevanda (a). Dovea dunque imponersi all' Uomo la morale obbligazione di tali e tante cose operate per la nutrizione del suo corpo, quante e quali il senso e la riflessione può insegnare, che sieno bastanti a quel fine. O si farebbe potuta a lui dare la moral facoltà di lecitamente distruggersi o conservarsi, di procurare il suo bene o mal'esser fisico a capriccio? (b) Vero è, che dal naturale bisogno è spinto l'uomo a prendere il suo nutrimento. Ma egli è vero ancora, che abusando di sua libertà e ragione può egli operare contra la direzione di quella spinta, o non seguendo i veri suoi impulsi per qualunque falsa idea o affetto; o mal soddisfacendo alla esigenza di quel bisogno. Dunque per legge di natura;

(a) E' una di quelle collisioni, che tralle forme materiali, in diversi modi secondo i diversi rapporti loro, si esige dalla legge cosmica generale per lo sviluppo delle forze individue, e per la conservazione e riproduzione di ciascuna.

(b) Può la meccanica tendenza alla vita essere per una giusta ragione così ripressa dall' Uomo, sicchè vogliasi anzi morir, che vivere. Il fatto lo dimostra. L'ordine morale potrebbe costesse follie approvare? Ma del suicidio, qui appresso,

ra, siccome è comandato il cibarsi moderatamente a proporzion del bisogno reale ; così è vietato l'eccedere^a oltre questi limiti nella quantità o qualità de' cibi e bevande . E 'l peccato contra questa legge tanto è più grande , quanto maggiore è il danno , che dalla trasgression di essa se ne ritrae .

§. 62. Ogni altra azione o inazione , la quale possa influire al mantenimento di nostra salute , ne viene dalla natura comandata : conciossiachè tutto s'intenda ingiunto a chi vien imposto il conseguimento di un fine , il che a questo fine conduce . E la obbligazione , chè quindi in noi diriva , tanto è maggiore , quanto l'azione , o inazione più immediatamente riguarda il nostro ben essere fisico .

Di qua siegue , un moderato esercizio del nostro corpo essere a noi per la stessa legge imposto ; siccome quello , che molto aiuta la macchina a ben fare le sue funzioni . Appena è bisogno avvertire , che l' eccesso in questo esercizio è per ragion contraria vietato ,

Ne siegue ancor esser l' Uomo tenuto secondo le circostanze starsi alternativamente in veglia o in sonno . Tal'è la di lui costituzione , che il lungo agir della macchina egualmente , che il farla troppo stare inerte col sonno , gli recano danno .

Finalmente , poichè dal cielo non piove all' Uomo in bocca il nutrimento ; dev' egli dunque trarlo con la sua opera dalla terra , dagli animali , e da' loro prodotti . Or questo non può ottenersi senza una maggiore o minor fatica , secondochè le circostanze il richieggono . L' ozio adunque , che potrebbe ad alcun sembrare più piacevole , che l' inedia non è , doloroso , ne viene

viene da quella stessa legge vietato (c), per cui ne si comanda, che procuriamo la propria vegetazione.

§. 63. In generale riguardo agli uffizj, che noi dobbiamo al nostro corpo, si abbia in mente questa regola: = Tutto ciò che si conosce, o si è in obbligo di conoscere giovevole alla vita ed al vero ben essere fisico della nostra macchina corporea, tanto riguardo al nutrimento, quanto in rapporto all'uso de' sensi e di tutta la sua attività, si dee per noi porre in opera al possibile. E per contrario quel che si conosce o dee conoscersi nocevole alla vita o ben essere, deve rimuoversi ed abborrirsi =

§. 64. Non potrebbe dall' Uomo tutto questo mettersi in opera, se non gli si fosse dato dalla natura stessa quel diritto morale, che chiamiamo di *proprietà*. Consiste nella potenza di tenere a sua disposizione alcune cose, ed usarne ed abusarne a proprio talento, e di escludere dall'uso di quelle ogni altro qualunque. Di questo noi parleremo altrove. Per ora si avverta, che non tutto ciò, che serve all'uomo per la sua conservazione, può essergli o divenir suo proprio. Le cose, delle quali egli ha bisogno per conseguire quel fine, se sono finibili, e capaci di

G essere

(c) Anche perchè altre dannevoli conseguenze dall'ozio ne nascono. V. Montaigne *Liv. I. Chap. 8. Tom. I.* E' degno di memoria il simbolo di Pittagora *Χαίρειν μὴ ἐπιχαιδίσαι*, in *choerice ne sedet*. Dacier *Pyth. Tom. I. pag. 232.* Legg. ancora M. Antonin. *τῶν εἰς αὐτοῦ* L. V.

essere consumate per l'uso, possono esser proprie di un Uomo. Ma se sono di un uso infinito, cioè tali, che possono a' bisogni di molti egualmente essere adoperate, senzachè si diminuiscono o manchino; è chiaro non poter l'Uomo acquistar sopra alcuna di esse proprietà o dominio (d).

§. 65. Non potendo sovente l'Uomo eseguire un interessante dovere, o servirsi di un diritto, che col non osservarne un minore: uopo era, che gli si fosse data la obbligazione o potenza di non servirsi di un diritto, o di non eseguire un dovere minore, ove ciò far non si potesse, che colla perdita o trasgressione di un maggiore, Ecco l'ordine. I. E' l'Uomo tenuto di conservare la vita: II. Di serbare intero il suo corpo: III. Di mantenersi per lo possibile sano: IV. Di godere de' leciti piaceri anche minori. Dalle quali cose si trae, essere un uffizio, che l'Uomo deve a se stesso quel che negli Elementi di Etica abbiamo insegnato: = un dolor minore dover soffrirsi per iscarsarne un maggiore: dovere abborrirsi un piacere, dal quale un dolore

(d) *Proprio* è ciocchè fa parte della propria forma, e si è per propria libera azione, come negli adulti e savj, o per un necessario sviluppo della potenza naturale, come ne' fanciulli e stupidi, applicato o riserbato alla soddisfazione degli attuali, o futuri bisogni. Debb' esser dunque tale una cosa, che possa venir meno, perchè si abbia diritto di farla propria.

lore maggiore di esso risultane = (e).

§. 66. La superstizione e la impostura stabilirono tra gli Uomini certe pratiche, che, sebbene contrarie alla legge della natura finor descritta, hanno avuto ed hanno presso alcune nazioni il nome di religiose. Il flagellarsi, che facevano e fanno alcuni Sacerdoti gentili in onore de' loro Dei; lo star lunga pezza ignudi a' raggi del sole; il severo digiuno, o anzi astinenza di ogni cibo per molti giorni; il puntecchiarsi con lancette le carni; lo stare senza muoversi in una tormentosa situazione per lungo tempo; ed altrettali stravagantissime costumanze tendenti alla distruzione della vita, che facevansi una volta da' Bracmani (f), e fansi ora da' Faquiri, da' Bonzi, da' Talapoini, da' Lamas, da' Bramini (g),

G 2

ed

(e) Le singolari potenze, immediati sviluppi della forza vitale dell'Uomo son come raggi cospiranti al miglior bene o minor male di lui, come al lor centro. Altri però vi tendono con maggiore intensità e direttamente, altri con forza minore ed indirettamente. Ove occorre per le circostanze, che spiegandosi alcun di questi ultimi si viene ad arrestare un di que' primi, la natura esige, che non si faccia; ma a costo del minore il più intenso e diretto sviluppisi (§. 24.).

(f) Strab. *Lib. XV.* Arrian. *de expedit. Lib. VII.* Plin. *Lib. VII. cap. 2.*

(g) Tavernier *Tom. IV. Lib. 3. cap. 5.* & 6. Boul. *Tom. I. Liv. 2. cap. 2.*

ed altri Idolatri, non sono, che fiere trasgressioni della legge di natura. alcuna di queste pratiche trovasi messa in opera da certi della plebe cristiana; siccome facile è l'offerarlo. Nondimeno i digiuni ed altre opere afflittive, che sono dalla Chiesa prescritte, o rettamente esercitate da' buoni Cristiani, non possono essere che laudevole; conciossiachè fervono di freno alla disordinata concupiscenza.

§. 67. E' qui luogo di dire alcuna cosa sopra il *suicidio*. E' stato fin da' tempi antichi controverso, se, ed in quali circostanze sia lecito all'Uomo l'uccider se stesso: e varie al solito sono state le opinioni de' Filosofi intorno a questo punto. Gli Stoici apertamente credeano potere l'Uomo, quando si trovasse disposto, liberar l'anima da' vincoli del corpo. E' noto quel detto di Seneca: *Ubique mors est; optime hoc cavet Deus. Eripere vitam nemo non homini potest; at nemo mortem: mille ad hanc aditus patent (h)*. Al contrario gli Aristotelici (i) e Platone co' Platonic (k) afferirono per natura vietato il *suicidio*. Lo cenna Seneca (l): *Invenies etiam pro-*

(h) *Thebaid. Ast. I. Sc. I. V. 151.* Legg. le riflessioni di Antonino Imperadore T. I. Lib. III., il *Manuale di Epitteto* ec. v. Cicer. *de fin.* Lib. III. c. 18. Diog. Laert. in *Aristippo* ed in *Speusippo*.

(i) Aristot. *Moral. Nicomac.* L. V.

(k) In *Phaed.*, Macrobr. L. I. in *somn. Scip.*

cap. 13.

(l) *Epist.* 70.



professos sapientiam, qui vim afferendam vitae suae negent, & nefas judicent ipsum interemptorem sui fieri: Expectandum esse exitum, quem natura decrevit. Lo stesso chiaramente ne insegna la nostra Religione: ond'è, che ne' sacri libri, e presso gli Scrittori cristiani la morte è detta *dimissio* dell'anima dal corpo suo o da questo Mondo.

Antica è stata la costumanza di ucciderfi per propria azione in certe contingenze. Nell'Isola di Ceos, ora Zea, vi era il costume di dar la cicuta a chi avesse finiti i sessant'anni di età; e questo da' pazienti con prontezza eseguivasi, per non proseguire, dicevano, a vivere miseramente (m). Un simile costume esservi stato tra' Marsigliesi, racconta Valerio Massimo (n). Sentiamo ciocchè dice Charon (o). „ Sembra che il suicidio provenga „ da virtù, e da grandezza di coraggio, es- „ sendo stato praticato anticamente da' più „ grandi Uomini e Femmine di ogni nazio- „ ne e religione, Greci, Romani, Egizj, „ Persi, Medi, Galli, Indiani, Filosofi di ogni „ setta, Giudei, testimonio quel Razia e quel- „ le Femmine, che sotto Antioco si andava- „ no a precipitare ec. (p); Cristiani, testi-

G 3

„ mo-

(m) *Ælian. Var. hist. Lib. III. cap. 1. 37.*
Menandro presso Strabone Lib. X. *optimum Ciorum institutum est, Phania, qui non potest vivere bene, non vivat male.*

(n) Val. Max. Lib. II. c. 6. n. 7.

(o) *De la Sagesse Lib. II. cap. 11. §. 18.*

(p) II. Machab. 14.

„ monj quelle due Sante Pelagia e Sofronia ,
 „ di cui la prima insieme con sua Madre e
 „ Sorelle si precipitò nel fiume , e questa si
 „ uccise , per evitare la forza di Mezenzio ee.
 „ Perchè attendere io da altrui , ciocchè mi
 „ posso dare io stesso ? La morte più volonta-
 „ ria è più bella „. Poco dopo richiede il nostro
 Signor Calonico certe condizioni , perchè il
 suicidio sia laudevole . Bisogna , dice , seco
 portarsi *cum moderamine inculpatae tutelae* ; cō-
 gliere il tempo e la occasione per liberarsi
 dalle pene di questa terra ; massimamente ove
 la vita sia venuta a carico , sicchè più leggier
 male sembri il morire , che non il vivere .

Tra' moderni Filosofi sappiamo esservene sta-
 ti alcuni di opinione conforme alla testè ri-
 ferita . L' Abate di Saint-Ciran nel suo *Ca-
 sus Regius* difese il suicidio ; siccome al cele-
 bre Pascal di lui collega lo rimbrotta l' Auto-
 re della risposta alle Lettere Provinciali . Il
 notissimo Fra-Paolo Sarpi , si vuole , che sia
 stato di questo parere (q). Pufendorff (r) non
 si dimostra decisivo in questa controversia ,
 siccome fa anche Grozio (s) .

§. 68.

(q) V. la sua Vita pag. 194. Leid. 1661.

(r) *Liv. II. cap. IV. §. 19.*

(s) *Lib. II. cap. 19. §. 5.* Tra' difensori del
 Suicidio sono Montaigne *liv. II. cap. 3.* ed al-
 tri . Vi ha un tal Donne Inglese , che di pro-
 posito vuol dimostrare vera questa sentenza
 in un' Opera intitolata *A declaration of that
 paradoxe or Thesis that self homicide Is not
 so naturally sin .*

§. 68. Pare, che tutti coloro, i quasi han creduto lecito, ovvero doveroso in certi casi il suicidio, sieno a ciò stati indotti principalmente da due ragioni. I. Può o deve l'Uomo sottrarsi da un male maggiore, anche coll'affoggettare se stesso ad un male minore. Molti casi occorrono, ne' quali più doloroso assai è il vivere, che non il morire. In tali casi adunque può l'Uomo dare a se stesso la morte, o anzi, il deve: II. Vi ha un certo che di grande e di magnanimo nel torre a se stesso la vita, quando per avverso fato, o per insuperabile altrui malizia si è nel caso di non potere oltre vivere, se non a grande stento. Quanto non è da laudarsi il coraggio di Catone! E quanto non è ammirevole la fermezza di Lucrezia! Altri poi han potuto essere indotti a questa credenza da un pregiudizio di Setta. Gli Stoici ragionavano conseguentemente nel dire giusto, e tal volta necessario il suicidio. Gli Ebrei lo credevano anche tale, quando sopravvivere non si potesse se non in maniera da risultarne ingiuria alla divinità (t).

§. 69. Prescindendo dal precetto della divina Religion nostra; se noi da' dettami più chiari della ragion naturale vogliam prendere argomento, troveremo, essere anche per legge di natura illecito in qualunque caso il suicidio.

L'Autore dell' Universo ci ha posti in questa

G 4

ter-

(t) Joseph de bell. Jud. Lib. III. cap. 8.

terra; perchè faceffimo ordine col reffo delle Creature; ne provvide di leggi meccaniche e morali, onde fpinti veniffimo ed indirizzati alla propria confervazione e beatitudine. Questo dimoftra, effere una esigenza dell' ordine univerfale, che noi effiteffimo in queffa terra il più che per noi fi puote. In ogni altra forma creata trovansi delle potenze capaci a confervarla, nessuna abile a distruggerla per uno fpontaneo fuo fviluppo. Il che dimoftra, come la *Fifi* del Mondo effige, che tutte le cofe per le proprie azioni tendono a confervarfi, non mai a distruggerfi. Sarebbe al folo Uomo data per natura la morale potenza di distrugger fe fteffo con l' ucciderfi? E' queffo un contraddittorio: quel che avrebbe il fapientiffimo Architetto dell' Univerfo edificato con una mano, distrutto l'avrebbe nel tempo fteffo coll' altra. Se, a tanto aveffe Charron badato, non avrebbe conchiufa la fua aringa con dire, che la criftiana Teologia foltanto condanna il fuicidio, e la ragion lo permette.

La forza di queffa legge naturale fi può anche dal fatto evidentemente rilevare. Tutti coloro, i quali hanno fe medefimi dati a morte, han dimoftrato effersi a tanto fare indotti per un difordine della ragione cagionato da una difperazione terribile, o da altra forte ed intensiffima paffione di animo. Il fuicidio, come avverte il Signor di Formey (u), è ordinariamente preceduto dalle più funefte agita-

zio-

(u) *Melang. philof. Tom. I. pag. 217.*

zioni , ed eseguesi co' sintomi di una orribile disperazione . Costa infinitamente il sormontare la ripugnanza , che sente la natura per la sua distruzione : ed alcuni Filosofi non han potuto , che fingere un contegno , il quale nondimeno non è stato sufficiente a nascondere del tutto le loro angosce . La morte di Catone tanto ricantata dall' antichità non fu visibilmente preceduta da una battaglia terribile ? L' orgoglio , che l' impediva di sottomettersi a Cesare trionfò dell' amor per la vita : ma la ragione non ebbe parte a quell' opera . Lo stesso possiamo afferire di Bruto , Lucrezia , Cleopatra , Nerva , Ottone , Vibio-Virio , e cento altri (x) ; i quali si sono uccisi o per isfuggire una onta o un gastigo , o per non viver soggetti all' altrui aborrito dominio , o per acquistare una gloria , che vivendo non avrebbon potuto godere . Tutti da un grande affetto han dovuto esser privati in quel tempo del retto uso di ragionare (y) .

Quel

(x) V. Montaigne *Liv. II. cap. 3.* Tacit. *Anal. VI. cap. 29.*

(y) Altrimenti l'innato appetito della presente esistenza si farebbe fatto sentire . Per non risentirne i clamori , deve l'animo essere in grande sconcerto ; e la ragione conseguentemente offuscata in guisa , che nulla vegga . Questo si fa per l' azione di affetti intensissimi . Non potrebbe un prigioniero , se non divenuto furioso , per riporsi in libertà , voler demolire la sua prigione , e farla cadere sopra di se :

Quel che si dice dover l' Uomo disfarsi della vita, quando questa per grande calamità divenisse più dolorosa della morte medesima, non è vero; purchè al lume della retta ragione si esaminino. Chi potrà mai creder con sicurezza la morte un fine de' proprj dolori? O che l' anima si stima immortale, e deve crederci ancora una vita futura beata o misera: e nessuno può saper certamente qual sarà la sua sorte. Se non si conosce o si nega la immortalità dell' anima, dee crederci conseguentemente, che la morte riduce tutto l' Uomo al nulla o almeno ad uno stato d' insensibilità. Ma questo terribile abisso a qual Uomo ragionevole non reca alto spavento? E lo stato di non tal' esistenza ossia d' insensibilità a chiunque sana ha la mente deve sembrar sempre peggiore del presente stato di sensibilità, comechè doloroso (z). Del resto chi potrà
mai

(z) Per misero che sia lo stato di un Uomo, ha nondimeno degl' intervalli piacevoli, che non permettono, che tale stato sia noiosissimo e degno di abborrimento per ogni aspetto; e fan sì, che la vita tuttavia si desideri: come un Amante, il quale sebbene conosca e senta i dispiaceri, che dall' amore in lui si derivano, trova nondimeno in questo amore medesimo de' motivi da confermarvisi, e compiacersene. Con la morte, direbbe uno Stoico, mi urisco al tutto, e finisce il mio patire. Falso. *Les malheureux, qui se donnent la mort, craient en vain échapper aux maux &*
aux

mai riputar tanto grande ed irrimediabile il male o la somma de' mali, che patisce, che per conseguenza di un raziocinio stimi più a se vantaggioso il morire, che non il vivere, nè ascolti la voce della natura, per cui la propria conservazione intimata gli viene? La speranza, dolce rimedio ne' mali; la veduta di una possibilità morale della mutazione dello stato presente; la fermezza dell'animo; la confidenza in Dio e 'l timore de' suoi gastighi, e simili idee ed affetti posti in opera da una ragione ben regolata, possono recar sollievo ad un cuore anche affittissimo; ed esentar l' Uomo da quel furore (a), che precede sempre il suicidio (b).

La speranza di quegli altri, che han creduto per una morte da lor procurata acquistar fama di coraggiosi e valenti, non è provvenuta, che da una falsa idea di fermezza e di onore. E' anzi una gran debolezza di spirito il voler uscire del mondo per non più poter du-
rar-

aux pàtimens; ils ne peuvent détruire ni éviter une loi, qui condamne l'homme injuste à souffrir &c. Tableau naturel Part. I. n. 6. p. 97.

(a) Marz. Lib. II. epigr. 80. *Hic, rogo, non furor est, ne moriari, mori?*

(b) Montaigne Liv. II. cap. 3. pag. 293. „Dieu, nous donne assez de congé, quand il nous met en tel estat, que le vivre nous est pire que le mourir „. Che intende egli per quel congedo di Dio? L'Ente sovrano, ove non parla per rivelazione, parla per la natura.

rarla in uno stato di angoscia: *Rebus in adversis facile est contemnere mortem* = *Fortiter ille facit, qui miser esse potest* (c). La savia antichità stimò più forte e degno di laude Regolo, che non Catone. E quel Bruto medesimo, che poi disperatamente si fece uccidere, avea già biasimata la condotta di quel Romano; *nec pium censens*, come riferisce Plutarco, *nec virile cedere fortunæ, & imminenzia adversa, quæ ferenda fortiter erant, subterfugere*. Lo stesso dee dirsi di coloro, che per falsi principj di Religione si spinsero al suicidio, o il credettero lecito.

L'errore poi preso da que' Popoli o da que' gli Uomini, che praticarono, o con leggi o con ragioni vollero autorizzare il suicidio; nulla pruova in favore degli Avversarj; come vorrebbe il Dottor Donne poc'anzi citato. Da' fatti anche generalmente praticati non può sempre trarsi alcuna pruova di diritto. Del resto, se vale nella presente controversia l'autorità, quante nazioni non negavano la sepoltura a' corpi de' suicidi? Tra' Romani, i Milesj, i Giudei, i cadaveri di costoro erano impiccati, o trascinati, e fatti in pezzi; e la loro memoria era colmata d'ignominia (d). Quel di Virgilio (e): *proxima deinde tenent*
moe-

(c) Marz. L. XI. *Epigr.* 57. *V.* 15. V. Lucan. L. VII. *V.* 104. Lucret. L. III. *V.* 79.

(d) Aristot. *Nicomac.* L. V. *Cap.* 15.

(e) *Æneid.* L. VI. *V.* 434. La *Metempsychosi* fu da' Savj adoprata soprattutto a far concepire orrore per questo delitto.

*moeſti loca, qui ſibi lethum = Infontes pepere-
re manu; Lucemque perofi = Projecere animas;*
contiene la più comune opinione degli uomi-
ni intorno alla ingiuſtizia del ſuicidio.

Diam termine a queſto ragionamento con
l'avvertire, che tanto è reo di ſuicidio chi in
un colpo ſi dà a morte, quanto chi volonta-
riamente, ma a lenti paſſi il fa; o lo proc-
cura per mano altrui; o ſi pone ad evidente
pericolo di morire (f).

§. 70. Interſſanti ſono gli uffizj, che l'Uo-
mo deve al ſuo ſpirito, anche più di quello,
che il ſono i ſuoi doveri relativamente al cor-
po; concioſſiachè dal buono o cattivo uſo
delle facultà di quello la maſſima parte dipen-
da de' beni o mali corporei. Ed è vero, che
ſe la ſpirituale ſoſtanza non può dall' Uomo,
come da neſſun' altra creatura, eſſer diſtrut-
ta, è però ſuſcettibile di perfezione o imper-
fezione: cioè ſono le ſue potenze tali, che ſe
oltre o contra la naturale eſigenza ſi ſvilup-
pano, male, per così dire, educandoſi l'ani-
mo; grandi miſerie quindi naſcon nell'Uomo.
E' dunque un generale uffizio, che l'Uomo
deve a ſe ſteſſo il procurare la perfezion del
ſuo ſpirito e del cuore, o ſia dell'intelletto e
della volontà; uno ſviluppo tale delle forze
attive di queſta ſoſtanza, qual dalle morali
leggi è richieſto.

Si

(f) Chi ſi fa, vuol morire: è dunque per
lui commeſſo il ſuicidio, ancorchè poi non
avvenga. La legge, che vieta un'azione, ne
vieta ancor l'appetito. V. il ſeg. §. 75.

Si vuole impertanto per legge di natura bene coltivar l'intelletto, istruendolo nell'arte di ragionare, e conservandolo per lo possibile esente di errore, massime di quelli, che hanno immediato rapporto alla beatitudine propria. Fa uopo pascere questa potenza ed occuparla in cose utili e serie; nè deve tanto attendersi ad innalzarla o estenderla nella facoltà o energia, quanto a regolarla bene, ordinarla, pulirla. E perchè a tanto fare richiedesi un retto e perpetuo uso de' sensi e dello stesso intendimento; per la legge medesima si comanda all' Uomo, ch' eserciti i suoi organi, la memoria, la ragione in guisa, che alla maggiore possibile perfezione della intelligenza pervenire quindi si possa. In tutti questi modi è necessario attendere sempre a se stesso, saggiarsi, esaminare le proprie facoltà, le loro tendenze, le azioni; non istar mai fuori di se; e trovando tortuosità nella mente o nel cuore, tutto correggere con dolcezza. Lo studio e profonda cognizione, e la diligente coltura del proprio animo è la principale e più interessante opera, cui deve attendere ogni Uomo (g).

Vero è, che questa obbligazione di perfezionar il proprio intelletto è più o meno estesa relativamente allo stato, che nell' Universo, o nella società civile qualifica l' Uomo.

Chi

(g) V. Charron *Liv. III. cap. 6. de la Sagesse*. V. Dacier *Commentaire sur les vers de Pythag.* &c. t. 2. pag. 319.

Chi direbbe , che un Selvaggio è egualmente tenuto ad adempiere a tal dovere , che un Cittadino ? Un Plebeo egualmente che un Nobile ec. ? Le circostanze personali determinano la quantità di questa obbligazione .

§. 71. Del resto come all'acquisto della propria felicità è necessaria ad ogni Uomo la cognizione delle leggi morali naturali ; ognuno può ben comprendere , che un general dovere relativamente all' intelletto si è , il faticarsi a conoscere , quali sono i proprj diritti naturali , quali i lor limiti , e i doveri , che quindi ne nascono : quali , almeno i più rimarchevoli uffizj , che a Dio , al proprio individuo , agli altri Uomini si debbono ; qual la maniera di regolare il cuore ne' suoi affetti . Il che potendosi conoscere anche dal Caffro , dall' Illinese , e da qualunque altro Selvaggio ; anche in costoro vi debb' essere la obbligazione di apprenderlo (h) .

§. 72. Come per la mente l'Uomo è suscettibile di errori ; così per la sensibilità egli è capace di falsi affetti , e di que' dolori , onde la sua vita è più miseramente dilacerata . Il procurare , che il cuor nostro al vero ben s' indirizzi per le modificazioni di quella forza , e si allontani dal vero male , doveva esser dunque un precetto della natura . L'osservanza del quale sta per lo più in nostra mano ; poche essendo le passioni , che si eccitano in noi o perdurano , mal grado la volontà nostra

(h) V. Bazin *Phil. de l'Hist. ch. 7.*

stra; all' eccitarsi o durare delle altre avendo noi sempre per la libertà una mediata o immediata influenza (i). Il buono o cattivo uso della forza di ragionare, che liberamente da noi si fa, dà all' anima de' freni, o de' pugnoli, con cui reggere per vie dirette o oblique, e indirizzare al bene o al male la propria sensibilità. Se l' animo non ben si governa, prende l' amor proprio l' impero dell' Uomo, e lo trascina al disordine. *Animum rege, qui nisi paret imperat; hunc tu frenis, hunc tu compesce catena.*

§. 73. Quindi nasce nell' Uomo la obbligazione di praticar la virtù morale, in cui abbiamo dimostrato negli Elementi di Etica trovarsi la più feconda sorgente della umana felicità. E' dunque ognuno tenuto ad acquistare la temperanza, la giustizia, la fortezza, e quella, che alle altre tutte dà il tuono, la prudenza: in queste come in compendio tutte le morali virtù contenendosi (k).

§. 74. Nel voler l' Uomo far uso o sviluppare que' diritti e que' doveri, che tendono al di lui bene, può sovente avvenire, che o non possa egli provvedere, o meglio non provvegga ad un suo bisogno, che col cedere
ad

(i) Si è di questo parlato negli Elem. di Etica. La riflessione può farlo conoscere ad ognuno.

(k) V. I nostri Elementi di Etica. Sotto il nome di virtù intendiamo ogni uffizio, che all' Uomo per qualunque legge è imposto,

ad un suo diritto, permutandolo, o trasferendolo. Semprechè in tali circostanze Uomo si ritrovi, che non possa ad un dover maggiore adempire, o un maggior bene acquistare, senza cedere o trasferire un diritto minore, o una minor' obbligazione lasciar inosservata: è chiaro, ch'egli è nel diritto o nel dovere di farlo (1). Quindi si ha la origine de' contratti e de' patti di ogni maniera; de' quali noi parleremo a suo luogo.

§. 75. Ma potrebbe l'Uomo cedere a un diritto suo in altrui beneficio, e con proprio danno? Molto dovrebbe dirsi per rispondere adeguatamente a tal quistione (m). Io dirò in

H

bre-

(1) Perchè per la Legge della natura in ogni caso dev' egli, o almeno può procurare il suo miglior bene, o allontanar da se il maggior male (§. 23. 65.). Ma quindi egli è chiaro, che non può l'Uomo privarsi, trasferire, cedere ad un suo Diritto *maggiore* per godere di un *minore*.

(m) Par che sia lo stesso il dimandare: *dove* l'Uomo per morale obbligazione far ciò che può *moralmente* fare? Intrigatissima dimanda. Alla quale però, considerata nel suo più generale aspetto, mi par, che potrebbe risponderli di sì. Conciossiachè sembri non poter concepirsi *morale potenza*, o *diritto* di agire, onde non si produca una *morale obbligazione*. Ma le individue potenze morali posson ricevere infinite diverse modificazioni. Quindi è che ne' casi particolari si avvera, non tutto *doverfi*, far ciò che *potrebbe* moralmente farsi.

breve : O che il dritto è primigenio , o che è acquistato . A un dritto secondario , mi par non doverfi dubitare , che si possa in mille casi dall' Uomo cedere in beneficio d' un suo simile . In tal cessione consistono gli uffizj di semplice umanità . Che se dal far questo ne viene un danno attuale all' agente , può nondimeno derivarne in lui dell' utile fisico o morale ; cui si ha riguardo ancor nell' agire . Ma trattandosi di un dritto originario , come quel della vita , della integrità e salute del corpo &c. , sembra , che , generalmente parlando , la natura non permetta il cedervi . Son dritti , che immediatamente riguardano l' esistenza e la felicità ; de' quali non è in libertà dell' Uomo il farne ciocchè gli aggrada ; e la natura con alto precetto n' esige la conservazione e sviluppo (n) . Parlo di una volontaria cessione di alcun tale dritto , onde ne siegua la perdita di esso ; che per altro l' esporri al pericolo di perderne alcuno , quando per patto fiasi l' Uomo a tant' obbligato , o un dovere di religione il richiegga , non è per natura proibito (o) .

§. 76.

(n) Altrimenti , qual enorme abuso de' dritti suoi non potrebbe , e lecitamente , farsi dall' Uomo ! Ch' è pure un fantastico animale , inclinatissimo alla stravaganza .

(o) Così nelle Società Civili vi son degli stati , in cui dee porsi in periglio la vita , la quiete , la salute per lo pubblico bene o privato . E troppo bene adopera chi a tali pericoli si espone per difendere la verità in fatto di Religione .

§. 76. Non fia inutile il ridurre in brevi canoni tutto il detto fin qui.

I. Cura diligentemente la tua conservazione. Tutto ciò, che la sperienza e la riflessione t'insegnano essere alla salute del corpo confacevole, ponlo per lo possibile in opera. E con ogni tua forza fuggi o allontana da te quel, che a tal fine è contrario, e soprattutto la morte (p).

II. Con maggiore attenzione attendi a perfezionare lo spirito e'l cuore con l'acquisto di utili cognizioni, e con la pratica delle virtù. Fa, che nel tuo animo non s'intromettano vizj, o errori; o intromeffi, procurane la emendazione.

III. Fuggi gli apparenti piaceri egualmente che i veri dolori, sieno di corpo (q), o di animo: ricordandoti di privarti di alcun bene, e di soffrir volentieri alcun male, quando ciò servisse di unico mezzo per acquistare un vero bene maggiore.

IV. Que' beni, che ottenere per te non si possono; guardati di desiderarli con ardore: e porta con coraggio que' mali, che da te allontanare non puoi (r).

Così potrai vivere sano di anima e di corpo;

H 2

ia

(p) V. Hierocl. sopra il *Verſo* 33. legg. di Pitagora presso Dacier Tom. II. pag. 145.

(q) Plin. *Lib. I. Epist. 9. Corpori vaco, cujus futuris animus sustinetur*. V. ancora Plat. in *Charm.*

(r) V. Epict. *Ench. Cap. 15.* Anian. in *Epict. Lib. IV. cap. 6. 63.*

in che gran parte della umana felicità consiste (s).

C A P. IV.

De' generati diritti, e doveri dell' Uomo in rapporto a' suoi simili.

§. 77. **T**uttavia riguardiamo l' Uomo nello stato suo naturale, cioè di non Cittadino, non già di una solitudine assoluta ed individuale (a), la qual non può esser che rarissima

(s) *Orandum est, ut sit mens sana in corpore sano.* Juven. Sat. X. V. 346.

(a) I *Solitaryj* non possono essere che pochissimi. L' Uomo ha un naturale pressante bisogno di esser educato; e dalla educazione nasce in lui l' accrescimento del naturale amore pe' Genitori: di unirsi a donna e generar de' simili, e nella sua impotenza esser da questi soccorso; quindi l' amore scambievole tra parenti e figli, tra Uomini e Donne; legami, che non così di leggieri permettono separazione e solitudine. La giovanetta selvaggia, dice il Conte di Buffon (*Histor. Naturel. Tom. III. pag. 16.*) trovata ne' Boschi di Sciampagna; l' Uomo trovato nelle foreste di Hannover, ch' eran vissuti in una solitudine assoluta, se si fossero rincontrati, il pendio della natura gli avrebbe uniti. Essi avrebbero prima parlata la lingua dell' amore, in seguito quella della tenerezza fra loro ed i lor figli. In tal senso è vero, che l' Uomo è un *animal socievole*.

ma, e contraria alla natural' esigenza di questa Creatura.

Anche il Selvaggio ne' deserti vive in famiglia, conosce ed ama la sua donna ed i figli, e n'è scambievolmente conosciuto ed amato; comunica loro le sue idee, tratta con altri selvaggi; ha con loro de' comuni interessi &c. Quindi è che l' Uomo nello stato di natura si collide ancor co' suoi simili, e può in verso loro esser giusto o ingiusto, siccome da essi ricevere buoni uffizj o cattivi.

§. 78. Poco o nulla avremmo noi che dire intorno a' diritti e doveri morali dell' Uomo relativamente agli altri Uomini, se vera potessimo riputare la opinione di Hobbes, tutto essere all' Uomo lecito, ciocchè può egli fisicamente fare. Ognuno per se stesso valutando le forze sue potrebbe di leggieri, in tale ipotesi, giudicare di ciò, che gli è lecito o illecito: e 'l criterio di un diritto o di una obbligazione farebbe il senso della propria fisica forza o debolezza. Ma tal sentenza è tanto falsa, quanto è vero, che antecedentemente ad ogni fisica qualità la natura ha dati agli Uomini certi diritti, e certi doveri scambievoli ha loro imposti, per cui la propria conservazione e felicità venisse a procurarsi in ognuno (§ 10. 17.)

Noi abbiamo già dimostrato altrove, eguali nella natura essere tutti gli Uomini, ed i medesimi diritti e gli stessi doveri primigenj essere per la legge universale stati dati a tutti. Di là può ben trarsi, quanto l' asserzione di Hobbes è falsa (b).

H 3

affo-

(b) Non vale ciocchè egli dice, gli Uomini

Ma il Signor Grimaldi (c) vuole assolutamente, che gli Uomini sieno per natura ineguali; e rimprovera a tutt' i Filosofi, che sostengono il contrario, non aver saputo distinguere la *potenza* dall' *atto*; imperocchè, se gli Uomini sono in potenza eguali tra loro, questa potenza svanisce nell'atto. E vuol egli provare tal sua asserzione col fatto; dimostrando, che per natura ogni Uomo ha un grado di forza fisica e di ragione diverso da quello degli altri. Avrebbe però egli, questo rispettabile Filosofo, dovuto vedere, che non nell' attuale ragione, o senso, o forza fisica possono consistere i diritti dell' Uomo, o quindi dirivarsene negli altri i doveri a questi diritti corrispondenti; sibbene nella potestà datagli dalla natura di sviluppare l' appetito del bene, come meglio per lui si può (§. 10); e che ne' rapporti, che di qua si formano tra tutti gli Uomini,

stan

mini esserè eguali, perchè *aequalia contra se invicem possunt: at qui maxima possunt, nimium occidere, aequalia possunt.* (*De Cive* c. 1. §. 3. pag. 10.) Imperciocchè poche volte può avvenire, che le astuzie, gli affalti improvvisi, inganni &c. suppliscano alla debolezza, e la rendano pe' loro effetti eguale ad una forza maggiore. Dunque non ostante tutto ciò, restano ineguali gli Uomini nel potere. Onde sempre è chiarissimo, che se la opinione di Hobbes fosse vera, la natura non avrebbe provveduti i mortali di una sufficiente forza in rapporto al proprio bene &c. (§. 10. 11. 24.)

(c) *Rifless. sopra l'ineguagl. &c.* Tom. III. cap. I.

stan fondati i primigenj doveri di ognuno .
 Che se vera fosse la sentenza di lui ; i fanciulli , gli stupidi , gli storpij &c. non avrebbero diritto alcuno relativamente agli altri Uomini , cioè questi non farebbero in nulla obbligati riguardo a loro: il che chi non conosce esser falsissimo ? (§. 13) Prima è il jus , e poi per la ragione , forza , senso sviluppati : e se per qualche mancanza non può la potenza o jus ridursi da alcuno all'atto , ogniun vede , che questo non può mai dare ad altri la facoltà di considerare costui come privo di quel jus o potenza , e se medesimo com' esente dal dovere , che a tal potenza risponde . E' debole un Uomo ; dunque io ho la potestà naturale di renderlo mio mancipio , di appropriarmi le cose sue &c. ? Qual conseguenza ? Che pur nasce direttamente da' principj del citato Filosofo (d) .

§. 79. Nè altra fisica qualità di animo o di corpo può ritrovarsi , che dia a chi la possiede

H 4

de

(d) Il Selvaggio non ragiona , dice quell'Autore : non è dunque per natura a me uguale . Dato che non ragioni , il che non è vero assolutamente (§. 11.) ; io rispondo : quel cieco non vede ; dunque non è per natura eguale a me che ci veggio . Quali conseguenze ! Di poi : Il Selvaggio non ragiona ; dunque io posso ingannarlo , affervirlo &c. ? Così : Un Contadino de' nostri paesi non conosce il valore di una merce necessaria : può dunque chi la vende farfela pagare il triplo di quel che vale ? Tutti gl' impostori troverebbero in questa Morale il lor conto .

de un diritto proprio sopra degli altri . Vi fo tra gli antichi alcun che , forse scherzando , disse , che l' Uomo bello merita per natura il governo e 'l dominio sopra de' brutti : e vi è stato chi ha creduto , l' Uomo essere alla femmina superiore nelle proprietà naturali . Ma quali sono gli Uomini belli ? Il capriccio e la fantasia soglion formare ciocchè chiamasi umana bellezza , piucchè non certa disposizione armonica , e ben proporzionata della forma del corpo . Ma i brutti egualmente che i belli e i deformati ancora , un Lappone , un Tartaro , un abitatore della Georgia , son tutti egualmente nell' ordine moral contenuti ; peroiocchè tutti un'anima , ed un corpo avendo di eguali forze , di eguali tendenze , di eguali virtù naturali adornati , dovevano egualmente essere a carico della natura ; ed alla felicità di tutti dovea Dio indifferentemente provvedere dal canto suo . Quindi quel detto di Cicerone (e) : *Lex ipsa naturae, quae utilitatem hominum conservat & continet, decernit profecto, ut ab homine inertis atque inutilis ad sapientem, bonum, fortemque virum transferantur res ad vivendum necessariae* ; se non intendesse egli parlare dell'Uom cittadino, sarebbe affolutamente falso (f) .

Quando Charron dice (g) essere secondo natura , che il Marito sia superiore alla Moglie , o
anzi

(e) *Lib. III. De offic. cap. 6.*

(f) Ma nè anche intesa in quel senso è generalmente vera quella sentenza, siccom'è facile il conoscerlo .

(g) *Liv. I. chap. 46. §. 8.*

anzi l'Uomo alla Donna: se egli intende per *secondo natura* un diritto innato, che dia all'Uomo quella superiorità, mi par che dica il falso. Imperocchè primieramente non apparisce, essere per natura formata più debole e men capace di sviluppare le sue potenze la femmina di quel, che sia l'Uomo: ma la educazione ne fa tutta la differenza. Quante donne non sono state forti, virtuose, sapienti &c.? Ma quando anche ciò vero non fosse; la debolezza ed incapacità di far certe cose, che in loro si trova, non può dare all'Uomo un diritto sopra di esse, come al ricco non è dato per la ricchezza diritto alcuno sopra il povero &c. Può esser vero il detto di Charron, se si considerino l'Uomo e la Donna posti in società civile o conjugale, in cui per lo ben comune o per convenzione al più atto e forte dee darsi certo diritto sopra l'inetto e debole. E così non per natura, ma per patto divien l'Uomo alla Donna superiore. Per altro vi ha la disposizione divina, per cui la Donna si vuole all'Uomo soggetta. *Sub viri potestate eris, & ipse dominabitur tui* (h).

§. 80. Dunque ha voluto Iddio, che tutti gli Uomini fossero per natura di eguali forze morali adornati (i); perchè potessero tutti conseguire gli stessi

(h) Genes. III. 16.

(i) La divina Religione nostra apertamente lo insegna ancora. Il Redentore del Mondo chiama tutti gli Uomini Figli del medesimo Padre celeste, che a tutti indifferentemente provvede.

stessi fini, o anzi l'unico gran fine, il *Somme-Bene*, cui sono senz' accettazion di persona da lui destinati. Dovea per tanto ordinare, che nessun di loro avesse la moral potenza d' invadere i diritti altrui, cioè offendere chiechessia (§.9. not. 1); ed al contrario, che ciascuno il morale jus possedesse di non essere da chiunque offeso. Voglio dire, che inutile o insufficiente al conseguimento del fine sarebbe stato il dare a queste libere creature morali potenze eguali, se si fosse poi lasciata loro la facoltà di poter liberamente gli uni gli altri turbarsi nell' uso di quelle potenze. Queste contraddizioni è impossibile, che si trovino in un sistema di leggi ordinato dal sapientissimo Creatore. E' importante uno de' più generali e grandi precetti della natura quel: *NEMINEM LAEDITO*; che fa il compendio de' più interessanti uffizj da ogni Uomo dovuti a' suoi simili. All' atmosfera dell' attività del jus morale di un Uomo sono prescritti i limiti dall' eguale jus degli altri Uomini (§.4. 5.): in questi limiti la giustizia naturale consiste. Il traigredirgli, ed entrare così per

vede; comanda, che tutti ci trattiam da Fratelli &c. *Certes*, dice il Signor de la Boetie, *s'il ya rien de clair & d'apparent en la Nature, & en quoy il ne soit pas permis de fuire l'aveugle, c' est cela, que Nature, le Ministre de Dieu, & la Gouvernante des hommes nous a tous faits de mesme forme, & comme il semble, à mesme monde, afin de nous entre-cognoistre rous pour Compagnons, ou plutost freres &c.* V. Montaigne *Essais* t. IX. p. 228.

per un inoltrato sviluppo della propria forza nell'atmosfera dell'altrui potenza; questo è un offender costui, è *ingiustizia*. E ciò si vieta per la cennata legge: *non offendere chicchessia*, o ch'è lo stesso: *serba illesi i diritti altrui*. Nessun vuole assolutamente, che altri l'offenda; perchè nessun vuole un suo male assoluto (k): e questo per l'amore, che ognuno ha per se stesso. Quindi la regola: *QUOD TIBI FIERI NON VIS, ALTERI NE FACITO* (§. 18.).

§. 81. L'Uomo ha bisogno in mille casi dell'ajuto de' suoi simili, il quale può egli meritare o per compassione, o per gratitudine a lui dovuta: ed è egli medesimo di tal fatta, che al sentire l'altrui miseria patisce un dolore; e sente l'affetto della riconoscenza a' fattigli benefizj dovuti. La compassione, la gratitudine, il bisogno o appetito di meritare l'altrui benivoglienza formano l'*amore pe' simili* (l), che chiamiamo di umanità. Al quale è l'Uomo obbligato per legge morale; conciossiachè sia egli per natura tenuto di procurare la sua felicità per ogni via (m).

Ogna-

(k) Cioè un male, per cui non gliene provenga alcun bene maggiore. Ogni offesa produce un male di questa fatta.

(l) Si rinvochi alla memoria quel che a lungo abbiain detto su questo articolo negli Elementi di Etica. Si avverta, che anche il motivo di esser da Dio ricompensati entra fra quelli, che producono l'amore per gli altri.

(m) È una di tali vie il far del bene a simili

Ognun vuole il suo bene ; e deve per legge volerlo , purchè sia vero bene . Dee dunque ognun fare per altrui ciochè in simili circostanze vorrebbe , che fosse fatto in suo favore da altri . Quindi la regola generale : *QUOD TIBI VIS FIERI , ALTERI FACITO* (§. 18).

§. 82. Di qua è nata la distinzione de' doveri dell' Uomo relativamente a' suoi simili in ufizj di *giustizia* ed ufizj di *umanità* : a' primi de' quali , dicono , esser l' Uomo per *obbligazione perfetta* tenuto , agli altri per *obbligazione imperfetta* , o sia per sola virtù . Io credo gli uni e gli altri esser dalla medesima legge naturale agli Uomini imposti ; e giusti dover chiamarsi gli ufizj di Umanità , in quanto che per essi , non solo non si eccedono i limiti alla propria attività prescritti , ma si adoperano de' mezzi , onde la beatitudine si possa acquistare , la forza attiva sviluppandosi secondo la esigenza della natura ; ciochè in realtà è operar giustamente . Quella distinzione però non per questo non regge ; imperocchè sono gli ufizj detti di giustizia primi e maggiori in rapporto a quelli , che chiamansi di Umanità ; e quindi a' primi , nel caso di collisione si è in obbligo di soddisfare , non a' secondi (§. 23) : ovvero è più l'Uomo tenuto a quelli , che non a questi . E così mi par che debba sentirsi per obbligazione perfetta un più intenso , e per imperfetta un men intenso dovere .

§. 83.

li : conciossiachè la beneficenza , come per riflessione di moto , faccia in colui , che la pratica , ritornare il bene già fatto .

§. 83. Non le azioni soltanto, ma le parole, ed i pensieri ed affetti (n) dell'animo di un Uomo possono in altri Uomini, come a loro oggetti, terminare, ed essere relativamente a questi buoni o cattivi, giusti o ingiusti: siccome il diritto dell' Uomo in rapporto a' suoi simili prima per le idee della mente e per gli affetti del cuore, poi per le parole ed azioni sviluppati. Questa è la umana costituzione: ogni esterna opera libera vien da giudizio e da volontà preceduta, o anzi prodotta. Se dunque per natura è l'Uomo nell'obbligo di non offendere chicchessia, di dare ciocch'è suo a ciascuno, di soccorrere i suoi simili, che ne han bisogno; farà egli tenuto di far tutto ciò con le parole, e con le opere, secondochè sia uopo; e di aver sempre l'animo disposto all'adempimento di tali doveri.

§. 84. Quindi siegue, che l'Uomo dee amare i suoi simili, cioè non odiar chiunque, ed essere disposto abitualmente a non offendere alcuno, ed a prestar ajuto a chi ne ha bisogno; godere e non sentir dispiacere dell'altrui bene,
non

(n) L'oggetto delle idee o affezioni dell'animo è il loro termine; e colui, che dalle parole pronunziate o scritte trae delle cognizioni, ovvero occasion di operare, è il termine di esse. Or chi non capisce, che gli affetti del cuore e le parole, secondochè tendono al bene o male altrui, o lo producono nell'altrui animo, corpo, stima &c. possono essere giuste o ingiuste?

non desiderargli alcun male (o). Questa è la gran legge dell'amore, che nasce dall'eguaglianza della natura, dallo scambievolmente bisogno, dall'unisonanza della sensibilità; rapporti, che tra tutti gli Uomini si ritrovano. La quale se osservasi, tutti gli ufizj, de' quali parliamo, verranno osservati (p).

§. 85. E' dunque per legge di natura vietato l'odiare generalmente un nimico, cioè un Uomo, che ci abbia offeso, o mostri apertamente un animo ostile contra di Noi; conciossiachè la qualità di nimico non abbia a costui fatto perdere l'essere di Uomo, di simile, di fratello, nè per conseguenza quel diritto, ch'egli ha per ciò sull'altrui amore (q).

Se

(o) E' l'amore, perchè così dica, una passiva attrazione verso altri, per cui si vien inclinato a volergli del bene, ad allontanare da lui il male: Al contrario l'odio è una passiva ripulsione da altri, onde si vuole a lui del male, si sente dispiacer del suo bene.

(p) Dottrina di Gesù Cristo nostro divino Legislatore. S. Giovanni diceva: *Figliuoli, amatevi scambievolmente; che questo solo basta.*

(q) Santissima legge quella di Gesù Cristo *Amate il tuo nimico.* La quale imponendo ancora *Beneficite iis, qui oderunt vos*, perfeziona divinamente la natura; sicchè con l'ajuto della grazia osservandosi, la virtù venga praticata in maniera sublime e grande. Si può esigere il risarcimento del danno dal nimico, senza odiarlo, cioè senza desiderargli o procurargli altro male. Ed in questo senso intendo parlare nel resto di questo paragrafo.

Senonchè pare , che lecitamente Uòm desiderar ad altrui alcun male , quando egli è nel caso di poter giustamente esigere da costui la riparazione di un danno recatogli . Che come potrei io lecitamente esiger da lui tale soddisfazione , se lecito non mi fosse lo appetterla , e così volere a lui tanto male , quanto soffrir egli ne deve per quello risarcimento ? In tal senso solo abbiamo altrove detta naturalmente lecita la vendetta (§ 28.) . La quale però ove sia illimitata , o più estesa di quel , che il sofferto male richiede , è un peccato ; comunque per la corrotta natura , piucchè a qualsivoglia altra cosa vietata , Uòm inclini a questo apparente piacere (r) .

Per simili principj può risponderfi alla dimanda : Se lecito è il desiderare , che sia infermo , debole , o che muoja alcuno , della cui vita , forza , libertà noi temiamo ? Imperocchè quanto è , nello stato di natura , a noi lecito il porre coll'opera un Uómo , che voglia offenderci , in istato di non poter farlo ; tanto lecito ci è il desiderare , che per la natura sia egli in tale stato riposto . Il che però esige dalla parte

(r) Juven. Sat. 13. V. 180. *Bonum vita jucundius ipsa : = Nempe hoc indocti : quorum praecordia nullis ; = Interdum , aut levibus videas , flagrantia causis = Quantulacumque adeo est occasio , sufficit irae = Chrysippus non dicet idem , nec mite Thaletis = Ingenium , dulcique senex , vicinus Hymetto , = Qui partem acceptae saeva inter vincla cicutae = Accusatori nollet dare .*

te nostra una certezza della prava volontà di colui tanta, quanta se 'ne richiede relativamente alla offesa, che ci sia stata fatta, perchè ne possiamo esigere la soddisfazione.

§. 86. Generalmente tutto ciò, ch'è detto o dirassi, non potere ad altrui farsi con l'opera, lecito non è l'appeterlo. E come per certe inazioni alcune volte noi offendiamo i nostri simili: chiara cosa è, esser per legge naturale vietato quell'affetto o indifferenza, onde dall'agire, come dovrebbe, vien l'Uomo ritratto (s).

§. 87. In simil guisa conosciamo come ogni Uomo è per natura nell'obbligo di nulla dire, o fare, che ad altrui recar può in qualunque modo del danno: e tutto quello in ogni circostanza fare o dire in bene de' suoi simili, che gli viene per giustizia imposto, o per umanità. La quale obbligazione, siccome altre, corrisponde a un diritto, che da quella parte si trova, cui essa si riferisce; ed è sempre maggiore o minore, di stretta giustizia o di semplice umanità, secondochè dettano le circostanze.

§. 88. Ogni Uomo ha dalla natura la potenza morale di servirsi delle sue forze tanto spirituali, che corporee, e di tutto ciò che al di fuori di lui si trova, purchè di tal diritto servendosi non venga egli ad offendere altrui,
e ve-

(s) Nel comandarsi, che si dia ad ognuno quel ch'è suo, si comandano generalmente *azioni*: quando poi si dice p. e. non uccidere, si comanda un' *inazione*. In questo aspetto considerate le leggi sono *positive*, o *negative*, che impongono o vietano certe azioni.

è vero vantaggio ne ritragga relativamente alla sua vita (t). Or, comechè non tutti gli Uomini egualmente sappiano o possano di questa potenza in tutta sua giusta estensione servirsi, non quindi però ne siegue, alcun ritravarfene, il quale per qualunque fisica imperfezione o difetto ne sia totalmente privo. Dunque nessun Uomo ha diritto primigenio alcuno d'impedire in qualsivoglia maniera qualunque suo simile, sia fanciullo, adulto; forte, debole &c. dall'esercizio della cennata potenza. Nessun Uomo col fatto suo può far sì, che altri nutrisca nell'animo pensieri o affetti, o parli in guisa ed operi, che quindi ne venga a costui del male.

§. 89. Alla trasgressione della legge testè descritta non potea dall'Autore della natura non apporsi una pena corrispondente. Sarebbe lasciata senza freno la gran molla della indomita concupiscenza, se proposto non si fosse un proporzionato castigo a colui, che per la forza o per l'arte impedisse a chicchessia il giusto uso de' diritti suoi, o ne procurasse in lui un ingiusto sviluppo (§. 29.). E si sa, che l'Uomo dal timore del male è più ritenuto o spinto ad operare, che non dall'amore del bene (u).

I

Già

(t) Cioè si accosti alla vera beatitudine, di cui egli è capace prima e dopo la morte del corpo.

(u) Senza freno o sia timor di un male, l'Uomo corrè per le vie del disordine. E d'altra banda è moralmente vero, che sempre *veterem ferendo injuriam, invitas novam*. Publ. *Mim. ap. Gell. pag. 249.*

Già è provato : Chiunque offende un suo simile è tenuto al risarcimento dell' offesa . Ond' è , che l' offeso o altri per lui , anche con la forza fisica , può esigere dall' offensore la soddisfazione dell' ingiuria patita (§. 25. seg.) .

§. 90. Per lo attuale uso de' diritti suoi , o per la osservanza delle proprie obbligazioni potendo l' Uomo servirsi di qualunque giusto mezzo , che conosce atto all' intento ; e non potendo egli , anche fuor di Città , non esser sovente in collisione co' suoi simili ; dovea per la natura prestargli la facoltà di acquistare col fatto proprio alcuna diritto (§. 20.) , che non aveva , o diminuire la sua libertà con lo affoggettarli a qualche dovere , cui naturalmente non era soggetto (§. 74.) . Quindi ogni Uomo può moralmente acquistare per sua opera qualunque diritto a se veramente utile , non solo sopra le cose brute , ma eziandio sopra gli Uomini ; perchè tal diritto non oppongasi ad un maggiore jus di altri ; ovvero , che da quell' acquisto non ne segua in chicchessa un danno ingiusto .

§. 91. E' proprio dell' Uomo un diritto acquistato ; ed è una vera potenza morale , ch' egli ha di operare , o no , in certo modo . Nessuno adunque può giustamente privare altrui di un jus secondario , o impedirgliene l' uso : e se 'l fa , ove non abbia egli l' autorità di farlo , l' offende . Chi per tanto un cosiffatto dovere non compie , è tenuto alla soddisfazione del mal recato .

§. 92. A mille bisogni dell' Uomo ha Dio riposto nella umanità de' simili un rifugio o riparo , di cui ognuno vuol profittare nelle occorrenze . Con le parole adunque e con la opera dobbiam noi al bene degli altri per lo possibile impiegarci . Al che siamo obbligati , non per la
com-

compassione soltanto , la qual' essendo un dolore , dobbiamo toglierla da noi col soccorrere all' oggetto di essa (x) ; ma per la legge morale ancora , per cui la felicità di ognuno si vuole , e messa in opera quella virtù , in cui il vincolo morale della umanità principalmente consiste .

§. 93. Distinguendo ora tutti gli uffizj , che l' Uomo per natura deve a' suoi simili in *primitivi* o innati , e *derivativi* , o *secondarj* ; e i diritti e doveri di ognuno relativamente agli altri in diritti e doveri di *giustizia* , e di *umanità* : noi parleremo di questi ultimi , secondochè occorrerà , nello spiegare distintamente i primi . .

C A P. V.

*De' Diritti e doveri primitivi dell' Uomo
relativamente a' suoi simili .*

§. 94. **L'** Uomo nasce e cresce , non qual fungo o pecora sulla terra ; ma destinato a procurar egli stesso la sua sussistenza per mille diverse vie , e suscettibile di mille bisogni . Se bastava alle piante ed a' bruti

I 2

una

(x) Coll' impiegarsi al sollievo di un misero togliendo da lui , o diminuendo il suo dolore , la nostra sensibilità , già per la compassione posta all' unisono con la sensibilità turbata di quello , al suo primiero equilibrio vien restituita . V. i nostri Elementi di Etica ; e sopr. §. 13. not. r.

una certa natural forza meccanica, e un determinato ristrettissimo appetito per isviluppare le lor proprietà, ributtarne gli ostacoli, e sussistere; tanto agli Uomini bastar non potea per ottenere il medesimo fine (a). Vi voleva una forza o jus morale, che unito alle potenze fisiche scortasse l'Uomo al vero suo bene fra le folte ombre delle false apparenze, ond'è intorriato. E si voleva relativamente anche imporre agli altri Uomini un dovere di non opporre per un abuso di lor libertà impedimento alcuno allo sviluppo di quella forza. Ritorniamo spesso su i medesimi passi; ma perchè meglio questa verità fondamentale e s'intenda e s'imprima nella mente.

§. 95. Dunque ha l'Uomo la potenza o il jus di *conservarsi*, e di *vivere il più felicemente*, che sia possibile. Si toglie tal diritto, o gli si oppone un ostacolo per la morte, o per lo recare ad altrui un dolore qualunque. E' per tanto ad ogni Uomo vietato primieramente il privar di vita un suo simile; sia in un colpo, sia lentamente e per molte vie o remote: in secondo luogo, il cagionare qualsivoglia dolore ad altrui, o rendere la sua esistenza infelice, o più infelice di quel, che era, con fatti o con parole, mediatamente o immediatamente.

§. 96. Quindi facile è il conoscere, che contra questa Legge pecca, non colui solamente, il qua-

(a) Perchè l'Uomo è capace di una indeterminata moltitudine d'idee o forme, e perciò di cento e mille collisioni, che tutte modificano la sua forza attiva; ed è libero agente.

quale o mutila il corpo di un suo simile, o lo percuote, o gli reca una infermità, ma quegli ancora, e talvolta affai peggio, che la mente o l'animo di altro Uomo rende in qualunque modo peggiore. Si fa, chi con false ragioni o per autorità ingerisce nell'altrui mente opinioni erronee intorno a Religione o Morale; conciossiachè quindi impetuosi e falsi affetti ne nascano, ed azioni cattive; onde infallibilmente dirivansi dolori, infelicità: e chi con lusinghe, minacce, o mezzi altrettali, ovvero con opere cattive induce un suo simile a mal fare, a trasgredire qualunque Legge, ovvero a ciò influisce scandalezandolo.

§. 97. Quantunque fuori di società civile poco luogo possa avere tra gli Uomini quella, che diciamo *stima* o *buona fama*; pure è qui a proposito il dire (b), che contra la stessa general Legge adopera colui, il quale con sue parole o in altra guisa diminuisce o toglie la stima, o l'onore ad un suo simile. E questo peccato tanto è più grande, quanto per le proprie circostanze è all'offeso più cara la buona fama e vantaggiosa: conciossiachè per esso vengano a torto all'Uomo que'beni, che dalla stima in lui ne possono dirivare (c), ed a recarsegli que'do-

I 3

lori

(b) Che anche nella Città vi ha de' diritti e doveri moltissimi, che nascono immediatamente dalle innatè poterze dell'Uomo poste in quello stato; e che fuori di Città non si troverebbero.

(c) Quanto è utile l'onore nella Città! Per esso

lori , che la infamia apporta o può apportare all'animo di lui , ed alla vita .

§. 98. Il difonorare altrui è propriamente lochè noi chiamiamo *calunnia* o *impostura* ; cioè l' addossargli un male , ch' egli non ha , o non ha fatto , e che diminuisce o toglie nell' altrui animo la buona idea , che aveasi di lui , senzachè l' abbia egli in conto alcun meritato . Che farà poi di quel difonore , che ad Uom si arreca col manifestare a chi nol fa un male , che realmente il deturpa , o ch' egli ha fatto davvero ? Generalmente parlando , questo è un offendere quella Carità , con cui scambievolmente dobbiam proseguirci . Ma se il fatto è pubblicamente noto , perchè farlo notissimo ? Il diritto alla fama non perdesi , che solamente quando importa al comun bene vero , o privato , il manifestarsi l' altrui qualità perniziosa . Ed in tal caso dee tal modo tenerfi nel far quella manifestazione , che si procuri l' altrui bene , e si salvi per lo possibile l' onore del vizioso fratello (d) . Altrimenti , uopo è che si abbia

in

esso si gode l' amorevolezza de' Cittadini , si trovano degl' impieghi , si merita soccorso ne' bisogni &c. Tutto questo toglie la *calunnia* . Pure tra noi vi ha degl' Impostori iniquissimi , che col manto della divozione e del zelo coprendo la loro invidia , o superbia , o amarezza di animo , calunniano la Gente dabbene , ed onorata . Costoro son Uomini ? Molto meno son Cristiani .

(d) *Si peccaveris in te Frater tuus , corri-*

20

in petto odio , o invidia contra di lui , per lo impulso della quale si vuol difonorarlo . Nè si emenda il vizioso col fargli perder l' onore : nè si reca bene agli altri col far pubblici gli esempj de' vizj .

§. 99. Sarebb' egli un dovere : I. il manifestare ad altrui un mal , che gli si sta per fare , o un pericolo , in cui è per incorrere ? II. il riprenderlo da un vizio , ch' egli ha ? III. l' illuminarlo o istruirlo intorno a' proprj doveri , ove ne abbia egli bisogno ? IV. il non mai ingannar chicchessia con falsiloquj o menzogne ?
Rispondo : I. Se si ha avuta parte mediata o immediata al complotto ; la giustizia richiede , che si faccia tutto manifesto al paziente ; quando il conceputo disegno non siasi potuto fare svanire . Se non si ha avuta parte ; è un dovere innato di umanità l'avvertirne colui , che n' è l' oggetto , perchè si guardi dal male , che gli si trama ; come si è in un simil dovere di aiutarlo ad ottener tale intento . In altro caso è segno , che o si ha piacere dell' altrui male , e questo è un odiarlo ; o si è per lui in una illegittima indifferenza , e questa è inumanità . Se chi conosce il pericolo o il male , in cui altri sta per incorrere , vien da costui sopra questo punto domandato del vero ; mi par che sia per

I 4

giu-

pe cum-inter te & ipsum solum : dice G. C. Se basta una riprensione affin di correggere il delinquente , a che dirlo ad altri ? Se basta dirlo a due o tre per ottener quel fine ; perchè far pubblico il male del suo simile ? *Quod tibi non vis , alteri ne facito .*

giustizia tenuto di rispondere; siccome *certamente* commette una ingiustizia, se dice il falso. II. Il riprendere altrui di un suo vizio è un tentar di recargli un bene: quando per genio di rimbrottare, anzi che di correggere, non si faccia. Esige dunque l'Umanità, che tanto si adoperi nelle occorrenze, ed in que' modi, onde conoscesi per la prudenza dover la riprensione fortir il suo effetto. III. La stessa Umanità impone all' Uomo un primigenio dovere d' istruire il suo simile ignorante o pregiudicato intorno a cose a lui veramente utili (e). IV. *Menzogna*, *mendacium*, è un dire il falso (f) a chi ha diritto di esiger da noi la verità, e di non esser ingannato. E' evidente, che la natura vieta la bugia; siccome ogni altra ingiuria. Il *falsiloquio*; detto *menzogna officiosa*, è un dire il falso a chi non ha diritto di esiger da noi la verità. Quando per esso non si reca male a chicchessia; ma anzi si procura a se o ad altrui un bene; i Filosofi lo credono lecito per Legge di natura. A me sembra la cosa oscura. Veggo però, che non può esser un delitto,

(e) Può essere un dover di giustizia il riprendere altrui; l'istruirlo. Ma si contrae tal dovere per fatto proprio. E' dunque secondario; e noi qui parliamo delle obbligazioni innate.

(f) *Dire il falso* è un parlar contra coscienza. Se dalla bugia o falsiloquio ne vien danno a chicchessia, è chiaro, che si è nell'obbligo di rifarlo.

litto, sibbene sol tanto una colpa, e veniale (g).

§. 100. La pena del taglione (§. 28.) ha luogo per tutto nell'ordine delle Leggi morali. Quanto ad altrui si reca di male, tanto si è in obbligo di risarcirne. Chi dunque è stato causa di danno nel corpo, o nell'animo, o relativamente ad altri beni morali, al suo simile, deve soddisfarli per legge di giustizia (§. 26.). Altrimenti l'Autore della natura non avrebbe ben provveduto al diritto di colui, che ha patito il danno; innumerevoli casi potendo occorrere, ne' quali l'offeso per la fisica forza non vale ad esigere quella riparazione.

§. 101. Vi son de' casi, ne' quali è lecito all'Uomo il togliere ad altrui alcun diritto? Son tutti quelli, ne' quali ha luogo il diritto di vendicazione, o di giusta difesa (§. 28. 25.):
I. Giustamente si priva un nostro simile di un suo jus, quando serve ciò alla soddisfazione di una ingiuria o offesa (h) da lui fatta ad altri.
II. Si fa ancor giustamente, quando non essendovi altro modo di allontanare da noi un
ma-

(g) *Venia* volle dire *permessione* e *facile perdono*, *remissione*. Il *falsiloquio* sembra illecito, perchè contrario alla *veracità*. Da cui nondimeno dicono, può, Uom dipartirsi alcun poco, ove la necessità il richiegga. Del resto la Teologia cristiana il condanna; e tanto a noi deve bastare per riputarlo illecito. V. *Genov. De J. & Off. L. I. c. 11. §. 29. seq.*

(h) *Injuria*, cioè *non jure*, ed è lo stesso che *offesa*.

male, che ci si vuol fare, priviamo di tanto diritto l'aggressore, quanto basta per esentar noi da quel male (§. 25. seq.). Bene qui avvertasi, che la giustizia esige, il minor male possibile doverci far soffrire all'offensore o assalitore; e che se il picciolo basta alla riparazione o rimozioni dell'offesa, ingiustamente farsi, se il maggiore si mette in opera. Il contrario asseriscono alcuni Teologi cristiani (i); ma dicono il falso.

§. 102. Nommai dunque sarà lecito il togliere ad altrui un diritto maggiore per risarcire o conservare un minor nostro diritto, di cui egli ci ha privati o vuole privarci. Se alcun mi ha rubata una quantità di roba; non posso io togliere una quantità maggiore, quando altro danno da quel furto non s'è avvenuto. E se alcuno violentemente vuol tormi di mano una borsa; non potrò io lecitamente mutilarlo, o ucciderlo (k).

§. 103.

(i) V. Grozio de J. B. & P. Lib. II. cap. 1. §. 10.

(k) Grozio *ib.* §. 11. dice di sì. Io credo, che dica falso; senonchè nel caso, che dalla perdita della cosa sia per avvenirne morte, o se vuol dirsi, gravissimo danno all'assalito. Ma la generale dottrina di Grozio: *Qui injuria me parat afficere, is mihi eo ipso dat jus, hoc est, facultatem quamdam moralem, adversus se in infinitum*, è falsissima. Così molti Casisti insegnarono, poter noi uccidere colui, che sospettiamo voler recarci un grave male. Per nostro non ci fu mai un *Autodafé*!

§. 103. Vi sono de' beni morali, che, per la influenza loro sulla felicità di chi li possiede, possono agguagliarsi alla vita, o a qualunque altro fisico bene, o anzi essere di alcun di questi Superiori. Fattane la comparazione a tenore delle circostanze di luogo, tempo, persone, maniera comune di pensare &c.; se quel rapporto si trova, mi par, che sia lecito il ributtar con la forza, anche grave male recandogli (§. 27.), chi violentemente volesse privar altrui di alcuno tal bene; e con la forza costringere alla soddisfazione del danno, chi avesse ciò fatto (1). Tra questi il primo luogo ha la libertà naturale, quella che opponesi alla schiavitù (§. 65.).

§. 104. E per la vindicazione o difesa di un diritto altrui ingiustamente tolto o assalito potrà l'Uomo adoperare contra l'offensore la forza? Io credo, che lo possa benissimo; quando sia egli certo, ingiusto essere il danno, che al suo simile vuole recarsi o si è recato. E' il vero, che questo è un ufizio di umanità. E' dunque vero altresì, che ognuno può o deve an-

(1) Presso la più parte delle Nazioni è stato ed è comun sentimento di moltissimi quel detto di Giovenale: *Summum crede nefas animam præferre pudori; Et propter vitam vivendam perdere causas*. Un Uomo, che vive col credito, stima minor male il morire, che il perderlo. E alla Donna onorata che resta di bene *amissa pudicitia*? Il fatto di Lucrezia è lodato, o scusato da S. Agostino de C. D. L. I. c. 26.

ancora prestarlo a chi ne ha bisogno, per lo comune vincolo, che a ciascun suo simile il lega (§. 92. 28. not. 1.). Ma l'aggressore non perde il suo diritto, che in rapporto all'affalito: niun altro dunque può, fuori di questo, usare del jus di vendicazione o difesa contra di quello. Falsa la conseguenza. Perde l'offensore il suo diritto, non in quanto che solo l'offeso può privarcelo, ma in quanto per tale perdita dee rifarsi a costui l'offesa, o saldo il suo jus mantenersi. E' indifferente, che l'offeso o altri per lui procuri questa rifazione. Anzi dovea l'Ordine esigere, che la debolezza trovasse ajuto nell'altrui potenza contra l'ingiusta cupidigia di altri.

§. 105. Ha l'Uomo il diritto di uccidere e di applicare a suoi usi i bruti animali innocenti? Rispondo di sì. Imperocchè, la natura di questi esseri, essendo diversa essenzialmente da quella dell'Uomo, non possono eguali diritti negli uni e negli altri trovarsi; e perciò non può esserci dovere in questi di non toccare alla vita o libertà di quelli. Nè potea comandarsi, o intendersi equilibrio alcuno fra le proprietà di entrambi da quell'ordine morale, in cui le bestie non entrano. Sono dunque i bruti animali una di quelle cose, sopra cui abbiám veduto aver l'Uomo diritto di agire senz'altro riguardo, che quello del suo bisogno e del suo comodo.

Questo diritto però, che noi abbiamo su i bruti, non è, come alcun ha creduto, una seguela di quel comando o potestà, che Dio diede ad Adamo, d'imperare a' quadrupedi, a' pesci, a' volatili. Essi non ubbidiscono, sono restii, ed inferiscono contra noi. La disubbidien-

za de' primi nostri Parenti al comando di Dio(m), fra le altre miserie recateci, ne meritò la perdita di un diritto così piacevole e vantaggioso. E' quel potere, che la natura ci dà di servirci per proprio bene di qualunque cosa del mondo, la ragione e la fisica forza adoperando, il diritto, di cui si parla.

Se Pittagora vietò (n) la uccision delle bestie, il fece per ragione politica; affinchè gli Uomini non si avvezzassero a ricercare cibi difficili ad averli, o ad esser crudeli (o) anche verso gli Uomini. A questo fine credo, che gli Ateniesi punivano colui, il quale avesse scorticato vivo un Caprone. E veramente non è, che da lodarsi il costume di que' popoli, che ristringono con certe leggi l'uso della caccia e della pesca; e la educazione, che da molti si dà a' Giovani di non uccider essi giammai un animale, e di mangiar poca carne.

§. 106. Conte di qualunque cosa bruta atta
a nu-

(m) La caduta del genere umano dalla sua prima purità e perfezione, comechè a molti Filosofi privi del lume della rivelazione fu ignota, e sembrò un delirio; nella ragion naturale pur trova alcun fondamento. Pittagora e Platone l'adottarono per una delle verità principali della loro Filosofia; e un profondo moderno Filosofo la dimostra per argomenti tratti dall' interna coscienza e dalla natura. V. il cit. *Tableau naturel des rapports &c.*

(n) Jamb. *in vita pag. 7. Laert. Lib. VIII.*

§. 13.

(o) Porphyr. *de abstia. Lib. III, cap. 20.*

a nutrirlo o a prestargli comodità può l'Uomo per natural forza servirsi; potrà egli così di qualsivoglia donna far uso, o la donna di qualunque Uomo per soddisfare l'appetito venereo? In una parola: è lecita per natural legge la *venere vaga*?

Primieramente è certo, e credo che nessuno il neghi, che non può un Uomo a forza indurre una donna, o reciprocamente, al suo piacere, senza trasgredir la giustizia,

In secondo luogo io dico, non essere per natura permessa la *venere vaga*. Nell' avere all' Uomo data la facoltà o appetito animale di generare de' simili; non intese mai Dio compartirgli la potenza di sentir un piacere per sentire un piacere senz'altro più. Egli dovette dirigere tal forza ad un fine, quale la umana costituzione e l'ordine del Mondo il richiedevano. Così la provvidenza ci ha data la facoltà di gustare con piacere cibi e bevande, non per farne godere, qual di un ultimo fine, di questo senso; sibbene per procurare con ciò la nostra conservazione: sicchè quel piacere sia come un incentivo a voler ottenere questo fine. Nè di mangiare o bere a capriccio la natura permette, ma di tanti e tali cibi e bevande, che possano veramente alla nostra salute e buona vegetazione influire. Se dunque diede all'Uomo la potenza di generare, ed all'uso di tal potenza vi unì un piacere; non lo fece sicuramente, che per indurre gli Uomini alla propagazione di una specie. Mi sembra un assioma in Morale, che il piacere, che si sente in far qualunque cosa, non è mai il fine inteso dalla natura in comandar tale azione; ma un mezzo per indurre gli Uomini a farla, e così per-

pervenire a certo fine. Dunque è chiaro, non essere dalla natural legge permesso il servirsi di quella potenza, che in modo da poter generare de' simili.

Ora la umana costituzione è tale, che là dove gli altri animali per poco tempo han bisogno di picciolo ajuto per crescere, e poter vivere da se medesimi; e sono soltanto capaci di questa ristretta fisica educazione: gli Uomini di molta e lunga cura hanno estremo bisogno, perchè sieno in fine messi in istato di procurare la vita; e come suscettibili di buone o cattive qualità morali, hanno ancora grande necessità di una educazione propria alla buona coltura del loro animo. Come a tanto la natura provvede? Diede ad ognuno una Madre; mi si potrebbe rispondere. Ed io niego, che questo solo possa generalmente bastare all'intento. Una donna non potrebbe supplir per se sola a' bisogni di se medesima, e de' figli ancor bambolini: mal potrebbe se stessa ed i suoi parti difendere dall'altrui violenze. La quale quando anche fosse robustissima; pure le gravidanze e le loro sequele, senz'altro, e l'assidua cura, che fa uopo prestare a' pargoletti, la renderebbero incapace affatto alla buona educazione de' Figli. Importa moltissimo a' giovanetti l'aver un certo Padre: Importa alla Società familiare e civile. Si è tra' selvaggi seguita in ciò la voce della natura; tra' quali, che io mi sappia, non così di frequente si son ritrovate Femmine prostitute (p). Stanno in Famiglie,
le

(p) Contra ciò nulla fa quel che si dice de' ratti e vago concubito de' primi selvaggi. Se è stato, dovette essere particolare, e durar poco,

le quali governate dal capo, che n' è il Padre, prestano a tutt' i membri di esse quell' ajuto scambievole, che la forza e' l' bisogno di ciascuno posson dare e ricevere. Dunque la natura vuole, che si procuri la generazione della prole, ma insieme la sua educazione; il che non può farsi, se non nella certezza de' matrimonj o società familiari.

Aggiungasi a tutto questo, che la molteplicità degli avventori estingue in una donna la facoltà generatrice; come la varia molteplicità de' cibi diminuisce, e poi guasta la natural forza di digerire nello stomaco: e non potrà non chiudersi, che la venere vaga diminuendo il numero degli Uomini, che averli altrimenti potrebbe, e rogliendo loro la necessaria educazione, non ha potuto per la natura esser permessa.

Finalmente qual danno non reca all' Uomo l' abuso della Venere? Infaziabile e vaga di sempre nuovi oggetti è la libidine. Se non viene fra certi limiti di Matrimonio ristretta, e le si dà agio di vagare; quali funeste conseguenze non produce? E la natura non avrebbe con un divieto a tale male posto riparo?

§. 107. Nè fa contra quel che abbiamo detto il costume di alcuni popoli, presso i quali la prostituzione è permessa, o anzi autorizzata dall' uso o dalla legge. I Lapponi, i Samogedi, i Borandesi, i Groenlandi offrono a' Forestieri le loro Mogli e Figlie; e stimano cosa onorevole l' essere queste da quelli violate. Lo stesso costume hanno i Tartari di Crimea, i Calmucchi, ed altri Popoli della Siberia e della Tartaria. I Tongusi, e que' Tartari, che sono al grado 55. di latitudine, non vogliono per

per mogli, che le Donne già stuprate dagli Esteri . Questo può avvenire in costoro , perchè essendo le donne in tali paesi la più brutta cosa del Mondo , credonfi meno brutte , o più belle coloro , che hanno il vantaggio di piacere a un estraneo . Ne' Paesi posti lungo le rive del Nilo vi ha delle case piene di Donne destinate al piacere de' Viaggiatori, gratis . Ed i ricchi si fanno un dovere di lasciar rendite per lo mantenimento di tali case , o fondarne, morendo, delle nuove. Nel Senegal i Neri gelosissimi de' loro simili , hanno poi ad onore il far godere le loro Mogli a' Bianchi. Similmente nè è vietata , nè si ha in disonore la prostituzione nelle Isole del Capo verde , di Madagascar , presso i Negri di Serraliona &c. (q). Anche tra gli antichi Babilonj le donne erano tenute per legge una volta in vita innanzi ad un Tempio di Venere detto da loro Mylitta prostituirsi al primo, che volesse goder di loro (r). Questi rei costumi , se fan vedere la degradazione della umana natura cagionata dagli stessi Uomini , non possono però mai far credere , che la natura autorizzi costiffatti trascorsi , i quali immediatamente provengono da un abuso della facoltà naturale . Contuttociò tra queste Nazioni così abbrutite non vi ha che raro e picciolo uso della Venere vaga . Vi son tra loro i matrimonj e le famiglie; conciossiachè

K

chè

(q) V. Buffon *Histoire naturel. Tom. I. par. 1. page 181. suiv.*

(r) Herod. *Lib. 2. cap. 199.* Bayle *Art. Babilone.*

chè non possano anche tali Popoli non conoscere, che l'aver una Moglie o più, e de' Figli, assicura loro la presente comoda esistenza, e lor presta un certo ajuto e sostegno nelle necessità, massime della età cadente: e non corrotti dal lusso della Città non possano non conservare i due conjugj quell'amore scambievole, che una volta gli uni, e che dall'abito, da' comuni interessi, dalla prole avuta è sempre stato reso più costante e fermo (f) ne' loro animi.

C A P. VI.

De' secundarj Diritti e Doveri dell'Uomo inverso gli altri Uomini.

§. 108. **V**EGETA l'Uomo non per radici, come fanno le piante, ma per l'uso delle cose del Mondo atte a nutrirlo, col fatto suo procurato. Senire; e soggetto alle azioni dell'aria, fuoco, bestie, Uomini, ed altri agenti, ha uopo di garantirsi da quelle, che gli son ca-
gio-

(f) Goguet *origine delle leggi* &c. Tom. I. pag. 16. riferisce da prima essere stato tra' Selvaggi vago l'uso della Venere; ed aver poi le leggi Civili ristretto fra' limiti del Matrimonio il congiugnimento dell'Uomo alla Donna. Ma questo fatto, s'è vero, nulla pruova contra la legge. Si sa, che la natura umana non è, qual fu creata da Dio. Quindi i fatti anche più frequenti non mostran mai soli, qual sia la legge morale. *Nititur in vetitum semper, cupimusque negata.*

gione di danno o dolore . La Potenza , che ha l' Uomo di procurare la propria esistenza , e 'l minimo suo dolore possibile (§. 95.) , ch' è un diritto di adoperare i mezzi per giungere a tal fine (§. 88. 90.) , per sua opera sviluppata diviene diritto di *proprietà* , o *dominio* , che altro non è , se non una relazione morale alle cose da lui apprese per servirsene al proprio vantaggio .

Dunque *proprietà* o *dominio* è un diritto o facoltà di possedere a suo uso e servirsì ad arbitrio di certe cose , che possono essere utili alla soddisfazione de' proprj bisogni . *Propria* si dice una cosa , perchè *moralmente* fa uno con l' Uomo , che la possiede , entrando nella sua forma totale , ajutandolo a vivere , costituendolo *rale* (*not. d. §. 64.*) . Or chi potrà negare , trovarsi per natura nell' Uomo questa potenza (§. 64.) ? La quale doveva esser una facoltà morale , onde , nel tempo stesso , che si dà all' Uomo il jus di acquistare , e di *possedere* , *usare* , o *disporre* ad arbitrio , e *vendicare* le cose acquistate , venisse ingiunta agli altri Uomini la obbligazione di non turbare i suoi acquisti e 'l suo dominio (§. 91.) Conciòsiachè se così fatto non si fosse , non sarebbersi agli Umani bisogni ben provveduto ; siccome chiaramente apparisce (*a*) .

K. 2 . . . §. 109.

(*a*) Questo *dovere* degli altri relativo alla *proprietà* di uno , asserisce anche a' Fanciulli , a' matti &c. il dominio di ciocchè è loro . Il quale per tanto non consiste , se non nell' avere

te

§. 109. La proprietà, che può essere di cose mobili egualmente, che d'immobili, o è diritto di un solo, e fa sì, che possa quegli usare, o abusare della cosa sua propria, ed escluderne ogni altro, ovvero è un diritto di molti, e fa sì che questi indifferentemente o secondo alcun patto tra lor convenuto ad esclusione di tutti gli altri, possano usare della cosa posseduta da loro, la quale, si dice, ch'essi posseggono in comune (b).

Si vede come la proprietà costituisce in una persona o molte un diritto di allontanare anche colla forza chiunque voglia il proprietario turbare o privare dell'uso e possesso della cosa
pro-

re per propria o altrui azione applicato a' suoi bisogni, cioèchè si ha, e nell'aver mostrato per esterni segni, che si possiede in proprio. Potrebbe distinguersi *dominio* da *proprietà*: sicchè per questa s'intenda la sola potenza morale di tener per se, ed usar in certi modi della cosa; per *dominio* l'attuale capacità di sviluppar a suo talento quella potenza. Così a' fanciulli, matti &c. compete la sola proprietà, onde il dovere negli altri di non torre loro le cose proprie. Il *dominio* è di quelli, che han libero uso di ragione e di diritti. Ma noi useremo indifferentemente di queste due voci.

(b) E questa è la comunione di beni detta *positiva* da coloro, che han distinta un'altra comunione detta *negativa*; la quale, dissero, essersi stata fra gli Uomini nel principio, quando nulla era occupato, e tutto era di tutti gl'individui umani.

propria ; ond' è che dicefi *esclusiva* . *Padrone*, *Dominus* in linguaggio naturale si appella ed è, chiunque ha diritto di godere ed usare solo di alcuna cosa, ed a suo grado . Significa una relazione tra cosa e Uomo : e così *proprietà* e *dominio* voglion dire lo stesso . Quindi il diritto di cedere, dare , permutare &c. la cosa, che si possiede (c) .

§. 110. Perchè si acquisti e si mantenga il dominio sopra una cosa, è necessario . I. Che possa quella guardarsi e possedersi in certo modo per se : II. Che sia tale , che ove alcun non se ne approprij una parte , venga a mancare per lo suo bisogno : III. Che si dimostri con esterni segni la volontà di possedere o tenere quella propria la cosa . Come potrebbe intendersi dominio sopra quelle cose , delle quali non può farsi uso per trarne vantaggio ? O le quali per la loro sterminata ampiezza o per la perpetua incostanza e fugacità nè si possono guardare quali proprie ; e sono di un uso immanchevole , e sempre a tutti sufficiente (d) ? Nè per la dura-

K 3 zio-

(c) Il possedere , disporre , vendicare , alienare , sono quelli , che diconsi effetti del dominio .

(d) *Jure communi sunt omnium haec , aer , aqua profluens , & mare , & per hoc litora maris .* Instit. Lib. II. tit. 1. §. 1. *Quid prohibetis aquas ? Usus communis aquarum . = Nec solem proprium natura , nec aera fecit , = Nec tenues undas . Ad publica munera veni ; diceva una Divinità presso Ovidio *Metamorph. Lib. VI.**

zione della proprietà è necessaria l'attuale possessione *corporale* (e) : conciossiachè essendo il dominio una potenza *morale*, non possa la sua durazione consistere ; che in un *possesto* anche *morale* ; cioè nell'*animo* di tenere per se la cosa propria.

§. III. Nel principio, quando gli Uomini erano pochi in numero, comechè la quantità della Terra ferma fosse per avventura minore di quel, ch'è adesso, i frutti, le piante, gli animali, che vi si trovavano, eran sufficienti al loro sostegno : e solo doveva esservi proprietà di cose consumabili per breve uso. Erano allora gli Uomini Cacciatori o Pescatori ; e vagando trovavan per tutto di che alimentarsi e vivere. Cresciuto il genere umano, incominciarono le famiglie ad avere *fixas sedes* : e quindi s'introdusse l'Agricoltura e la Pastorizia ; e perciò la proprietà de' terreni ; e poi il dominio in tutta la sua estensione (f) : sviluppandosi sempre più a proporzione del bisogno la potenza di acquistare e possedere. E perchè allora più fe-

con-

VI. §. 349. seqq. Ma dell'occupazione del mare lungamente si parla da' Naturalisti. V. *Pufendorff Liv. IV. chap. 5. §. V.*

(e) Bynkershoek vuole, che per *jus naturale* la proprietà comincia e finisce per lo *corporale possesto* : sicchè dal momento, in cui non si ha più la cosa in sua potestà, si cessa di esserne Padrone. E' confutato da Tizio. V. *Barbeyrac not. 1. Liv. IV. chap. 6. §. 1. Pufendorff.*

(f) V. *Goguet Orig. delle Leg. &c. Tom. I. Lib. 1. art. 2. c. 1.*

seconda affai era la terra, che poi non lo è stata, e moltissimi nel numero gli animali, e le piante; nè uopo vi era di Agricoltura nè di Pastorizia: perciò poca fatica richiedendosi a vivere; e non introdotta la proprietà de' terreni, nè la pirateria o la violenza avendo avuto ancora luogo: quindi è, che da' Filosofi e da' Poeti chiamossi quel primo tempo *età dell'oro* (g), ed Omero chiama que' primi Uomini *con felicità viventi*:

§. 112. Acquistasi la proprietà in due modi, uno de' quali può dirsi *originario* o *primitivo*, l'altro *secondario*, o *derivativo*. La maniera primitiva o originaria di acquistar dominio è la *occupazione*, la quale consiste nell' appropriarsi alcuna cosa, che non è in proprietà di altrui. E' poi un modo secondario o derivativo di acquistar dominio il divenir Padrone di alcuna cosa, che appartenendo ad altrui si cede da questi gratuitamente, o per patto (h). L'occupazio-

K 4

re

(g) Il Grimaldi mostra di non aver ben compreso ciocchè vollero gli antichissimi scrittori significare per *età dell'oro*, quando dice, ch'è una favola Poetica la comunione de' beni, di cui godevano i Popoli di quella età. *Rifles. sull'ing. &c.* Tom. III. pag. 35.

(h) Per cosa *acquistabile* in proprietà intendiamo qui qualunque diritto. Nel loro sviluppo esterno o termine (§. 8. *not. i.*) si distinguono i diritti in *corporali*, ed *incorporali*. I primi importano possesso di cose corporee; come di un campo, di un animale &c. i secondi

re è il primo modo di acquistare proprietà, sì perchè in questa guisa i primi Uomini divennero Padroni delle cose di questo Mondo; sì ancora perchè nella occupazione non interviene che l'occupante; laddove nella cessione, ed altri modi di acquistare debbono intervenire il cessionario, e l'cedente, nè queste maniere di acquisti poterono aver luogo se non in seguela dell'occupazione. La quale quando si fa da molti sopra un terreno, o si fa per *universitatem*, o sia in generale, da tutti occupandosi un Paese senza dividerlo; o per *fundos*, lasciando a ciascun di quelli la sua parte occupata, o dividendola di consenso (i). Tutto qui si determina dalla convenzione.

§. 113.

di consistono nella potenza di esercitare certi atti di dominio sull'altrui roba o persona, o su cose comuni esclusivamente, come il *ius* di pescare, cacciare, i censi, servitù &c. E' chiaro, e gli uni e gli altri poter dall'uomo acquistarsi.

(i) V. Pufendorff *Liv. IV. chap. 6. §. 3.* Il Grimaldi *l. c. pag. 36.* dice, i titoli primitivi della proprietà essere la occupazione, quando le cose da altri non erano possedute; e per le cose occupate servir di titolo a' Selvaggi e Barbari la forza, l'industria, la violenza, la frode: i quali titoli non fanno la menoma sensazione cattiva ad un Barbaro, che diritto alcuno di ragione non conosce nè può conoscere &c. Falso. Anche i Barbari hanno la coscienza della legge morale: Noi l'abbiam dimostrato

§. 114.

§. 113. Per lo diritto di occupazione può acquistarsi proprietà di quelle cose , che non hanno Padrone . Possono esser tali I. le cose non mai state in dominio d'alcuno , come i Pesci del mare , le Belve , un' Isola &c. II. Le cose , che sebbene una volta abbiano avuto Padrone , pure dalle circostanze argomentasi , non più averne al presente ; perchè colui , che possiedeale , o le ha gittate via per non più tenerle , o mostra averle abbandonate . Il prim' occupante acquista il dominio sopra tali cose (k) .

Che se una cosa , perchè sembrava vota di dominio , già da alcuno occupata , ripetesi dal Padrone , il quale dimostra non averla giammai abbandonata : sarà colui tenuto a restituirla (§. 110.) . Intanto però , che questo non avviene ; colui , che la possiede , dicesi *possessore di buona fede* ; nè ad altro , scopertosi il Padrone , è tenuto , che alla restituzione della cosa . La quale s' era fungibile , cioè consumabile coll' uso , e trovasi già consumata , il Padrone non ha che ripetere ; nè quegli è a che che sia obbligato (l) .

II

(§. 11. seg. 78.) : e nell' usar di questi titoli falsi sentono , che la legge del mondo si oppone loro .

(k) V. *Inst. Jur. Civ. Lib. II. Tit. I. §. 12. seqq. & §. 47.*

(l) Lo farebbe , se avess' egli *offeso* il Padrone : ma offesa non vi ha , ovè non vi è cognizione di diritto , e volontà di torlo . Il possessore di buona fede non credea , che la cosa da lui occupata , posseduta , o anche consumata , era d' altrui .

Il contrario dee dirsi del *possessore di mala fe* de. Ma di ciò altrove (§. 170.).

§. 114. Perchè per la occupazione si acquista la proprietà, dee quella essere patente: cioè per segni esterni e sensibili deve l' occupante significare l' animo, ch' egli ha di rendersi Padrone della cosa, ch' è *nullius*, e di tenerla per se. Altrimenti come potrebbe la proprietà essere esclusiva? I segni poi, de' quali si parla, sono relativi a coloro; a quali si danno o debbon darli. Sembra per tanto, che o dal comune pensare degli Uomini di certa regione, o dalla convenzione debbon esser quelli determinati. Il più sicuro e comune segno di voler divenir Padrone di una cosa, io credo, che sia il prenderla colle mani, il farne alcun uso, l' invaderla col corpo (m).

§. 115. Altro modo di acquistar dominio è quello che dicesi *accessione*. Tutti gli accrescimenti, i prodotti, le nuove qualità, che avvengono ad una cosa, e chiamansi generalmente *frutti* di essa, si dicono suoi *accessorj*: e questo accrescimento o frutto chiamasi *accessione*. La quale o avviene per sola forza di natura senza opera d' Uomo, e dicesi *naturale*, come le frutta riguardo all' albero, i Figli riguardo alla Madre &c.; o avviene per fatto umano, e si chia-

(m) Si vede, come per la giusta occupazione si acquista *jus* di proprietà anche da coloro, che privi sono dell' uso di ragionare. Un matto prende per mangiarlo o riservarlo alla fame un frutto, un animale &c. che son *nullius*: chi avrà diritto di privarcelo?

chiama *artificiale*; quali sono la forma di vasse data ad un pezzo di terra, la scrittura o pittura sulla carta &c. (n) Non deve però stimarsi *accession naturale* quella, che non ha relazione alcuna di similitudine alla cosa, cui avviene, ovvero che non può far un composto con essa. Un animale non è *accessorio* al mio campo, quantunque vi pascoli; nè un tesoro è *accessorio* alla casa, o al terreno, in cui si ritrova (o).

Or è chiaro, che l'*accession naturale* dà al *Padron* della cosa un diritto di proprietà sopra l'*accessorio*; o anzi il dominio si estende naturalmente anche su i frutti della cosa posseduta. Ed è altresì evidente, lo stesso dover dirsi di quelle *accessioni artificiali*, che il *Padrone* col fatto suo mediatamente o immediatamente procura nella cosa propria. Così non vi ha dubbio, che que' frutti, i quali da altri diconsi *civili*, come l'opera di un animale, l'uso di uno strumento &c. appartengono ancor al *Padron* della cosa. In questi sensi è verissimo universalmente quel detto: *L'accessorio segue il suo principale*.

§. 116. Che deve dirsi delle *accessioni* fatte per alluvioni, o da' fiumi? O che I. il fondo si accresce soltanto perchè il fiume ha mutato

(n) Potrebbe aggiugnerfi l'*accessione mista*, cioè il frutto parte per natura del fondo, parte per arte procurato. Ma di questa s' intenda detto quel che delle due cennate diremo.

(o) Quando non sieno questi *serviti* di riposiglio sicuro all'attuale *loro* padrone per riportar il tesoro.

to sito , e così il solo terreno , che a questo serviva di alveo , si aggiugne a quel fondo . E se questo terreno era *nullius* ; l'accessorio appartiene al Padrone del fondo : Se era proprio di alcuno , resta in di lui dominio : II. O che il fiume o l' alluvione toglie tutto , o parte del fondo di uno , e la unisce al fondo di altri ; e questi non vi acquista alcun diritto . I fisici eventi non possono dar nè togliere ad Uomo alcun diritto morale , ch' egli abbia (p) .

§. 117. De' parti degli animali si è detto : *partus sequitur ventrem* . Ed è certo , che ove ignoto sia , o *nullius* l'animal maschio , che ha nella femmina procurata la generazione ; questo frutto dell' animale , non men che il latte , la lana &c. , appartiene al Padron della Madre . Ma se quel Maschio ha un padrone , e questi è noto , o che fra' due padroni è intervenuto alcun patto ; e deve questo serbarfi : o che no ; e l' padrone del Maschio ha diritto di esigere alcun compenso almeno per l' opera da quel suo animale prestata a quell' accessione . Ma in questi e simili casi , non si possono dare regole generali , ma particolari risposte , facendo de' principj soprapposti l' uso conveniente secondo le circostanze .

§. 118. Quando poi l' accessione sulla cosa altrui è da alcun Uomo procurata : o che fatti questo di buona fede ; cioè credendo , che il fondo è *nullius* ; o che fatti di mala fede ; cioè sapendosi , che la cosa o fondo è di altri . Nel primo caso , se l'accessorio non è per le circostanze

(p) V. *Instit. J. C. Lib. II. Tit. 1. §. 21. 24.*

stanze più prezioso del fondo stesso; resta al Padrone di questo la proprietà del principale e dell'accessorio; ma gli rimane ancora l'obbligo di soddisfare all'opera da quello prestata per tal effetto. Senonchè ove l'accessorio, sebbene in se prezioso, abbia reso il fondo inutile al Padrone, e con ciò siaglisi recato danno; può questi costringere colui, che tale accessione ha procurata a prendersi per se la cosa in quella guisa mutata, o la sola accessione, soddisfacendo a lui il prezzo, che si conviene alla cession del suo diritto (q). Ma se l'accessione è più pregevole del fondo; è giusto, che la cosa insieme col suo accessorio passino in dominio di colui, che questo ha procurato (r).

E' il Padrone del fondo ha solo il diritto di esiger da lui la soddisfazione della sua roba. La cosa, ch'è in dominio di un Uomo sempre debb'esser sua, ancorchè per altrui industria venga accresciuta o migliorata. Ma l'opera, che senza frode si presta da alcuno in accrescere o migliorare la roba di altri, non deve restare senza la dovuta soddisfazione; avendo anche que-

(q) V. *Instit. J. C. Lib. II. Tit. I. §. 25. segg.* ove a lungo e filosoficamente trattasi questa materia. I dati principj e le circostanze dan lume poi a chicchessia per risolvere qualunque dubbio; occorra ne' casi particolari.

(r) *Si quis in aliena tabula pinxerit, . . . nobis videtur melius esse, tabulam picture cedere. Ridiculum est enim, picturam Apellis vel Parrhasii in accessionem vilissimæ tabule cedere* C. *Instit. l. c. §. 34.*

questi il diritto sull' opera sua, come quegli lo ha sopra la sua cosa. Nell'altro caso poi si vede, non dovere un fondo, che da vile divenne prezioso per un' accessione non fraudolenta, appartenere a colui, che possedealo: col danno altrui questi vantaggerebbe, ciocchè la natura non vuole.

Quando poi si procede con dolo nel procurare accessione sull' altrui cosa, generalmente parlando, mi pare, che la malizia in tal caso meriti a chi la esercita la perdita del diritto, che sopra la sua opera, o sulla cosa avrebb' egli potuto avere, se avesse di buona fede operato. Del resto, ove dall' accessione alcun danno non siane al Padrone avvenuto, o anzi utile, par che debb' avere anche qui luogo ciocchè poc' anzi abbiain detto delle accessioni di buona fede (S).

§. 119. Può un Uomo esser da altri occupato; ovvero acquistarsi sopra di lui diritto di proprietà? Io rispondo di no. Imperciocchè l' Uomo non è *cosa*, sibben *persona*; cioè, come più volte è detto, trovasi ogn' individuo umano in quel medesimo stato nell' ordine degli esseri, in cui trovasi ogni altro individuo. I diritti dell' Uomo son da per tutto gli stessi: e tra questi la libertà naturale non è degl' infimi (§. 103.). Il voler dunque renderli Padrone di un Uomo, non essendo altro, che il voler pri

(f) Al Padrone del fondo si dà *azione di furto* (*Instit. l. c. §. 34. in fin.*) contra costoro, che con frode o mala fede lavorano sull' altrui, o dell' altrui &c.

privarlo di tutta la sua libertà, tende alla ingiuria o offesa di un umano individuo; e non può per conseguenza essere dalla natura permesso. La quale, se avesse ciò fatto, non avrebbe uguali diritti ad enti di egual natura compartito: nè l'equilibrio tra le proprietà umane avrebbe curato. Dunque la *servitù* per legge naturale è generalmente vietata.

Ma non è egli lecito almeno 'il ridurre in *servitù* coloro, che son nostri dichiarati nimici? Questo è un de' diritti della guerra giusta. E' lecito, non assolutamente rendere schiavi coloro, che mostrano aver contra Noi animo offese; ma solo il porgli in istato di non offenderci. A buon conto la cosa qui si riduce al diritto di giusta difesa, i quali ove si eccedano, ingiustamente si opera. Del resto, pare, che non possa occorrere caso, in cui per riporre un nimico in istato di non offenderci, sia necessario il renderlo *servo* (t).

§. 120. Dalle cose finora dette possiamo trarre la general conseguenza, che chiunque si tende Padrone, o usa dell' altrui cosa contra la

491

(t) *Servi*, detti da *servando*, perchè non uccisi in battaglia, ma conservati per vendergli, o ad altro uso; e perciò *Mancipia* furon detti ancora, perchè *manu capiuntur*. Quindi *servitù* è, *qua quis dominio alieno contra naturam subiicitur*. Instit. Lib. I. Tit. III. §. 2. Ogni dominio di se medesimo è tolto al servo; ed è relativamente al Padrone, come un bue &c., non Uomo. Potrebbe per natura render non Uomo un nostro simile?

volontà del proprietario, è tenuto per legge di natura a restituire la cosa stessa, o in altro modo rifare ogni danno, che da quella invasione di diritto immediatamente o mediatamente n'è avvenuto al Padrone. Il quale per tanto ha il jus di ripetere tal restituzione o risarcimento anche colla fisica forza. L'applicare a' suoi usi senza il consenso del Padrone la cosa altrui dicesi *furto*, se fatti di soppiatto; *rapina*, se si fa presente il Padrone. Piucchè non il primo, la seconda è ingiuriosa a colui, cui si fa; imperciocchè la prima è offesa solo reale, l'altra è insieme ancor personale.

§. 121. I modi derivativi di acquistare dominio sono le convenzioni di ogni genere. E diconsi derivativi, perciocchè si acquista per essi proprietà o diritto sopra una cosa o azione, la quale era di altrui o per diritto acquistato, o per proprietà innata. Le maniere originarie di acquistar dominio, non sono che uno *sviluppo* dell'innata autorità di soddisfare a' propri bisogni, nel quale non v'interviene attual cessione de' diritti altrui. Ma ne' modi derivativi, de' quali parliamo, vi è sempre la cessione di un diritto, che si fa da due, o almeno da uno in favore dell'altro.

§. 122. Chiamiamo *convenzione* la scambievolmente determinazione, o sia la significazione di una deliberata volontà, che due Uomini hanno di prestare l'uno all'altro certa cosa o azione. Quindi in ogni convenzione si trasferisce da uno all'altro un diritto, che questi o affatto non aveva, o non lo avea così estesamente (u).

Lo

(u) Hobbes *de Cive* cap. 2. §. 4. lo nega, e di-

Lo stesso vien significato per le parole contratto e patto: Senonchè potrebbe l' un dall' altro distinguersi, chiamando contratto quella convenzione, che nell' atto di farsi si compie, nè resta a chiunque de' contraenti dovere alcuno verso l' altro in vigore della convenzione: è intendendo per patto quella, la quale da nessuna delle due parti, o da una non si compie nell' atto che si fa; ma resta in entrambe, o in una di esse il dovere di fare poi ciò, in che si convenne (x).

§. 123. Or egli è certo, che per natura l' Uomo ha la potenza di far de' patti e delle convenzioni qualunque, onde il minor suo male procuri. Vero è, che sì facendo, vien l' Uomo a restringere più o meno la sua libertà, trattandosi di azioni, ed a privarsi di ciocchè è suo, trattandosi di cose. Ma egli è vero altresì, che per legge di natura, può, ed anche

L

tal-

è dice il pattovire esser solo un cessare da quell' impedimento, che potrebbe opporsi allo sviluppo dello altrui *jus in omnia*. Quanto è falso questo *jus*, in vigor di cui possa opporsi a chicchessia un impedimento nell' uso del diritto suo, tanto lo è questa definizione del patto, ch' Egli dà.

(x) Digest. Lib. II. Tit. 14. De Pact. leg. 1.
 §. 1. seq. *Pactum autem a passione dicitur . . .
 Et est pactio, duorum pluriumve in idem placitum & consensus. Conventionis verbum generale est, ad omnia pertinens, de quibus negotii contrahendi transigendique causa consentiunt, qui inter se agunt.*

talvolta deve l' Uomo affoggettarfi a un male minore per iscanfarne un maggiore : impedire lo sviluppo di una forza meno interessante per procurare quello di altra forza , che più immediatamente riguarda la vita (§. 65. 90.)

Ogni convenzione dunque è obbligatoria ; e come per legge morale importa un nuovo diritto o forza, così dee recare un nuovo dovere a chi non l' avea . Altrimenti qual potenza farebbe in uno , cui non corrisponda obbligazione nell'altro? L'Autore della natura, che diede la facoltà di contrarre, dovette imporre la obbligazione di soddisfare a ciò, in che si sia convenuto . E questo è vero per la stessa ragione anche della semplice promessa , per cui da uno si trasferisce in futuro un diritto in altrui.

§. 124. Perchè le convenzioni obblighino chi le fa, è chiaro , che in prima richiedesi il consenso di ambe le parti . E quando dico *consenso* , intendo dire *cognizione* di ciò che si dà e si riceve , e *libertà* nel convenire . Veramente come potrebbe un diritto trasferirsi , se non da chi lo conosce ; e per arbitrio vi si determina ? Si tratta dell' uso della potenza di procurar un suo maggior bene col privarsi di un bene minore . Questo potrebbe farsi , se non per ragione e libertà ? Il consenso poi si manifesta col fatto stesso , con le parole , altri segni &c.

Dalle quali cose ne siegue : I. ciascuna parte di quelle , ch' entrano in convenzione , dover *conoscere* , qual' è la cosa , su di cui si conviene : e II. dover essere nella piena *libertà* di fare o no la convenzione ; affinchè il patto o il contratto , o anche la promessa sia valida.

§. 125.

§. 125. Per tanto le convenzioni, che si facessero da fanciulli, da frenetici, da ubbriachi, o altri, che nell'atto di farle sieno fuori di senno, farebbero per lor natura nulle. E se per errore, o per ignoranza invincibile intorno alla materia della convenzione Uomo s' induce a pattovire o contrarre; non vagliono il patto o il contratto. Pare però, che a render nulla la convenzione, l'ignoranza o l'errore invincibile dev' essere intorno a tale circostanza della cosa; e cos' efficace, che se non vi fosse, la convenzione non si farebbe, o si farebbe altrimenti.

Vi ha chi dice, l'errore in cosa *essenziale* al fatto render nulla la convenzione, non già l'errore, che riguarda cosa *accidentale*. Io credo aver detto tutto, quando generalmente ho detto, che ogni errore o ignoranza *invincibile ed efficace*, che prendesi da uno o da entrambi i contraenti sulla cosa o sulle circostanze del patto, rende la convenzione invalida (y).

§. 126. Può in uno de' contraenti esservi errore o ignoranza sulla materia del contratto per dolo malo dell'altro contraente. E chiamasi *dolo malo* ogn' inganno, ogni via diretta o indiretta, positiva o negativa, onde procurarsi o impedire, che altri acqui-

L 2 fti

(y) Perché ogni errore o ignoranza di questa fatta, se stato non vi fosse, non si farebbe compiuta la convenzione. E quel che dicono *accidentale* alla cosa, su di cui il contratto si versa, può ben essere *essenziale* al contratto, relativamente al contraente.

fi una necessaria cognizione, o ingerire nell'altrui mente un errore efficace. In questo caso, poichè ogni convenzione esige buona fede tra quelli, che la fanno; è certo, che se si contrae o pattovisce, non si è poi nell'obbligo di stare al convenuto; anzi si dà concio alla parte ingannata il diritto di esigere dall'ingannatore la soddisfazion di ogni danno, che quindi in lei ne sia potuto avvenire. E questo è vero, o che il dolo siasi adoperato antecedentemente alla convenzione, o prima del suo compimento, o anche dopo essersi al tutto adempiuto: non potendo la natura autorizzare in qualunque tempo un patto, che per legge di lei nel farsi fu illegittimamente fatto.

§. 127. Che se il dolo provenga da un terzo, con cui nissuno de' contraenti abbia avuta collusione: in tal caso la convenzione precisamente per questo non diviene nulla: imperocchè non mai l'altrui malizia può togliere a chicchessia un diritto, che altronde ha egli potuto acquistare. Solo la convenzione sarà nulla, quando quel dolo ingerisce in uno, o in entrambi i contraenti un errore invincibile ed efficace (§. 125.)

§. 128. Com'è necessario, che si conosca la materia della convenzione; così necessario è ancora, che questa sia fatta liberamente, perchè possa esser valida. Ogni cagione dunque, che in qualsivoglia modo toglie all'Uomo la libertà di operare a suo talento nel far delle convenzioni, rende queste vote di ogni effetto. Così le convenzioni fatte nel primo bollor di una forte passione, nello stato di frenesia, per forza insuperabile &c. affatto non obbligano chi le fa.

Il timore è una delle principali cause, onde impedito l'uso della libertà, possono divenir nulle le convenzioni, che in tale stato si facciano. Può bene questo affetto far tale pressione nell'animo di chi lo patisce, onde costretta la di lui volontà, prometta egli, o convenga in quelle cose, nelle quali convenuto non sarebbe, se da così fatta passione non fosse stato agitato (z). Ora può un tal timore essere ingerito in uno de' contraenti dall'altro, e può essere ingerito in uno o in entrambi da un terzo. Nel primo caso, o che il timore provviene da persona, che ha diritto d'incuterlo, o che no. Se colui, che incute il timore, ne ha il diritto; valida è la convenzione: imperocchè lo stesso jus, che quegli ha d'indurre altrui a promettere o dare, gli comparte l'autorità d'incutergli timore per indurlo a questo fine. Se poi questo diritto non si ha; o il timore, che s'ingerisce è efficace, o non lo è. Se il timore è tale, che anche non essendovi, la convenzione farebbesi fatta da colui, che teme; è chiaro, che non perciò la convenzione è nulla; conciossiachè il timore qui non estorqua un consenso, che

L 3

an-

(z) L'uso della libertà non si toglie solo per la mancanza della ragione, ma eziandio per la *necessità*, che alla volontà s'impone di determinarsi, e all'Uomo di operare. Il gran bisogno, il timore &c. impongono tali necessità: e le convenzioni fatte in tale stato sono meramente esterne, l'animo essendo alieno dal voler farle,

anche senza d'esso dato sarebbesi . Ma se il timore incusso fa sì , che si presti un consenso, il quale altrimenti dato non si farebbe ; la convenzione è invalida . Di tutto questo facile è vederne le ragioni .

§. 120. Par che Grozio creda il contrario . Ego , dic' egli (a) *illorum accedo sententiae , qui existimant , seposita lege civili , quae obligationem potest tollere aut minuere , eum , qui metu promisit aliquid , obligari : quia consensus hic adfuit , nec conditionalis , sed absolutus* . Che intende egli per consenso ? Una formola di parole , un segno estrinseco ? Se questo ci è nel caso nostro , non vi può essere non pertanto un vero consenso ; il quale consiste in una non coatta deliberazione di volontà . E poi quella espressione di consenso essendo estorta forzosamente per mezzo del timore , non potrà a chi la estorque dare un maggior diritto di quello , che acquistar egli potrebbe sopra una cosa a forza rapita . E con ciò può anche vedersi , come Gundlingio , ch'è della stessa opinione , suppone il falso , quando dice , che il timore non rende nulla la convenzione , perchè non la rende involontaria .

Hobbes (b) asserisce anch' egli , che i patti estorti per timore obbligano ; perchè se così non fosse , nullo sarebbe il patto , per cui i Cittadini stanno uniti in una società . Ma egli avrebbe dovuto riflettere , che il timore , di cui qui parliamo , è determinato , e provvie-

(a) *Lib. II. cap. II. §. 7.*

(b) *De Cive cap. 2. §. 16.*

ne da uno, il quale nè ha diritto d'invocarlo, e vuole estorquere una cosa non sua; laddove il timore, onde suppone egli esser nate le Società, dovetto essere vago e generale, ed incusso da altri. Aggiugne: *Pacta obligare, quando acceptum est bonum, & promittere, & id quod promittitur, licitum est.* Sarà egli da stimarsi un bene il non recarcisi una ingiuria? L'Assassino, che non mi uccide, purchè io gli consegna o gli prometta una somma di danaro, qual bene mi fa egli? *Nec furtum feci, nec fugi; si mihi dicat servus; habes pretium, loris non ureris, ajo. Non hominem occidi; non pasces in cruce corvos (c).*

§. 130. Nel secondo caso, cioè quando il timore in uno de' contraenti, o in entrambi è ingerito da un terzo; o che alcuno di quelli collude con questo, o che no. Se vi ha collusione; già è chiaro, che la cosa si riduce al caso primo, di cui abbiain parlato. Ma se tal collusione non vi è, in certi casi, pare, che la convenzione debba esser valida: imperciocchè par che non possa per l'altrui malizia perderli dall'un contraente un diritto, oh' egli legittimamente ha potuto acquistare.

Ma sembra ancora giusto, che colui, il quale per timore ha contratto, abbia il diritto di esigere da quello, onde il suo timore è derivato, la soddisfazione di quanto ha egli perciò patito di male. Generalmente, quando questo timore fosse tale, che rendesse del tutto forzosa e involontaria la convenzione; sem-

L 4

bra

(c) Horat. Lib. I. Ep. 16. v. 46.

bra anche chiaro, questa non poter esser valida; non essendo coliffatta azione in conto alcuno umana (d).

§. 131. Può avvenire, che stabilito il patto, si ecciti in uno de' paciscenti un giusto timore, che l'altro non sia per serbar la fede. E quando un tal timore sia vero, non chimerico, mentre che dura, par che tolga in chi lo patisce la obbligazione di soddisfare alla sua parte. Tanto io sono per legge costretto a serbare la mia promessa, quanto posso esser sicuro, che tu adempirai alla tua (e); il che quando non si verifica; non è egli ragionevole, che in me cessi il dovere di adempiere alla mia promessa?

§. 132. Le convenzioni, che sono nulle per ignoranza, errore, timore, coazione, possono divenir valide, se tolta la cagione, che le aveva rese nulle, si abbiano per rate da ambe le parti. Saranno in questo caso come allora fatte le suddette convenzioni.

§. 133. Anche la *matetia*, sopra cui si verificano le convenzioni, deve considerarsi, perchè si conosca in tutto ciocchè può renderla

(d) Ma l'altro contraente non ha influito al timore? Non importa. Una promessa o traslazione di diritto, che per la natura non è autorizzata, non può dar a chicchessia jus di sorta alcuna.

(e) Può ogni patto riguardarsi come condizionato. *Prometto darti, se darai. Prometti darmi, se darò.* La tacita condizione è l'adempimento della convenzione.

insufficienti. Primieramente nullo è quel patto, in cui si promette una cosa *fisicamente impossibile* a farsi. E ciò può avvenire in due modi. O colui, che tal cosa promette, la conosce impossibile relativamente a se, o non la conosce nell'atto, che la promette. Nel primo caso egli procede con frode; e l'altro pacifcente, non solo non è tenuto a serbare la promessa; ma ha diritto ancora di esigere da quello la soddisfazione di ogni danno, che per la convenzione in lui è derivato, o ne deriverà. Nel secondo caso il patto è ancora nullo: conciossiachè nessuno possa volere obbligarsi all'impossibile. Sebbene conosciuta per ambi i pacifcenti questa impossibilità possa tra loro convenirsi in altra guisa qualunque; e colui, la cui promessa si è conosciuta impossibile ad eseguirsi, farà sempre nell'obbligo di restituire all'altro pacifcente quel, ch'egli da costui avea forse antecedentemente ricevuto in vigore del patto (f).

§. 134. Che se la prestazione della promessa non era già impossibile, quando si fece, ma lo è poi divenuta per fatto: il promittente non è tenuto a far ciocchè non può; e l'affare risolvesi per una nuova convenzione, o per una dissoluzione del patto. Quel però, che il pacifcente così impossibilitato a compiere alla sua promessa, ha ricevuto forse dall'altro; deve restituirsegli, se la impossibilità non si estende anche sopra di questo. Ma se per colpa propria si è a tale stato d'impotenza ridot-

(f) V. Pufend. *Liv. III. chap. 7.*

to uno de' pacifcenti ; rimane sempre in lui il dovere di far ciò che può in adempimento del patto , e in soddisfazione del danno , che l'altro pacifcente ha potuto soffrire per quella mancanza .

§. 135. Dev' essere ancora tale la materia delle convenzioni , che non trovisi da alcuna legge vietata . Non potrebbe la natura far valere una convenzione , che distrugga alcuna regola per l'ordine morale stabilita . Se si trasferisce un diritto nelle convenzioni ; questo deve poter trasferirsi ; e non lo può , quando esista una traslazione opposta allo sviluppo di un diritto maggiore , o all'osservanza di un più pressante dovere . Quindi i patti e le convenzioni , che ad altri antecedenti si oppongono , sono nulli : quali sono ancora quelli , che contengono promesse di cose per la legge vietate (g) .

Così è chiaro non poter entrare in una convenzione la traslazione di un diritto inalienabile , come della intera libertà , della vita , e se vi ha , altro simile . Per lo maggior bene dell'Uomo la natura autorizza le convenzioni .

Ora

(g) Non vuol però dirsi con questo , che sien vietate o nulle le convenzioni , le quali versandosi sopra cose non vietate , pur servono ad uno o ad entrambi i contraenti per far un delitto . Vero è , che ove questo illecito effetto della convenzione si prevegga o si sia premeditato , illecitamente si fa la convenzione , ma non è per ciò invalida .

Ora qual bene può aspettarsi dall'alienazione de' massimo de' beni? (h)

§. 136. Le convenzioni *condizionate* obbligano allora, quando si verifica la condizione apposta, o che sia questa arbitraria, o che sia necessaria. Ognun vede, come la traslazione del diritto, che nella convenzione si fa, poichè tutto dipende dalla volontà delle parti, tanto vale, ed è reale, quanto voglion coloro, tra' quali la convenzione interviene. Vero è, che, come la condizione per fatto non verificandosi, il patto non obbliga; così ove per colpa del promittente la condizione alla sua promessa apposta non si verifichi; la obbligazione in costui rimane; e l'altro pacifcente ha il diritto di esigerne in qualunque modo la soddisfazione.

§. 137. Quelle azioni, che per mezzo di un altro scientemente si fanno in maniera, che questi non le fa, se non o per ubbidire a un comando datogli, o per una obbligazione da lui contratta per patto; giustamente alla prima cagione s'imputano. Tanto è dunque valida una convenzione fatta immediatamente, quan-

(h) Se pattovito un delitto si è ricevuta alcuna mercede da un pacifcente, non adempiendosi da costui alla promessa; il promissario non ha diritto di esigerne la restituzione. Così se la mercede si è promessa; costui, che ha già posto in effetto il pattovito delitto, non ha diritto di ricercare il compimento della promessa. La legge non può tali convenzioni autorizzare, V. Pufend. L. III. chap. 7.

quanto lo è quella, che si fa per terza persona. Questa in tal caso rappresenta colui, che di lei si è voluta servire a far ciò. Ma par che debba tra costei e l' suo principale essersi prima, almen tacitamente, convenuto sopra ciò, che dee farsi: altrimenti non può capirsi, come uno possa moralmente rappresentare un altro, e contrarre per lui nuovi diritti e obbligazioni, quando tra essi non siavi una comunicazione di volontà o di potere fatta per patto.

§. 138. Suole il patto essere accompagnato dal *giuramento*. E' questo una invocazione di Dio in testimonio della volontà, che si nutrice di adempiere alla promessa; ed una protesta di voler rinunziare alla divina misericordia, e soggettarli a' gastighi della giustizia divina, se la promessa non sarà eseguita. Si vede, come non per altro fu il *giuramento*, che in questo caso dicesi *promissorio*, inventato; se non perchè per la Religione si facesse un maggior peso sopra la volontà de' paciscenti; e questi non volessero perciò servirsi della propria forza o astuzia per eludere le obbligazioni contratte, temendo di una potenza suprema (i).

§. 13

(i) Sophocl. ap. Stob. serm. 27. *Mens excitari jurejurando solet, = Ut bina diligenter evitet mala, = Culpari amicis, & Deos offendere.*

Facile è il vedere, come ove la convenzione sia invalida, o illecita, tal'è ancora il giu-

§. 139. La forma del giuramento dev' esser tale, che contenga una invocazione del vero Dio, e che non mai per esso rechisi ingiuria alla Divinità. Egli è un dover di Religione il non dir mai parola, per cui venga a trasgredirsi alcuno di quegli ufizj, che a Dio dall' Uomo si debbono. E' vero, che colui, il quale giurà, pare non potere in altra guisa invocare Dio, se non in quella, che dalla sua religione gli vien dettata; è che ogni altra forma di giuramento niun peso faccia sopra il suo animo. Ma un Uomo religioso non può senza offesa di que' doveri, che a Dio lo stringono, permettere, che altri giurasse in modo da recarsi ingiuria a questo supremo Ente.

§. 140. Per lo giuramento pare, che non s' induca nel promittente per legge naturale una nuova obbligazione diversa da quella, cui per lo patto egli assoggettasi. Il protestare la risoluta volontà di eseguir una promessa colla invocazione di Dio in testimonio, e' l' sottoporsi a' suoi gastighi nel caso di non eseguirla; lungi dall' indurre una nuova obbligazione, suppone anzi, o al più conferma un dovere, che si è già contratto o si contrae per altro rispetto. Grozio crede il contrario (k);

• re-

giuramento. Senonchè per le Leggi positive altro intorno a questo articolo per certi casi potea insegnarsi.

(k) Lib. II. cap. 13. §. 14. Tal giuramento è solo un motivo di più, onde la volontà del

e reputa il giuramento una obbligazione contratta, non verso colui, a favor del quale la promessa si fa, ma verso Dio. La quale opinione mi par che sia falsa. Sarebbe così il giuramento un voto, non più un giuramento promissorio. E chi giura non intende mai contrarre una obbligazione con Dio; se non quanta per qualsivoglia patto se ne contrae inverso lui considerato come Autor delle leggi; di che qui non si parla. Le formole, delle quali i diversi Popoli si son serviti per esprimere un giuramento promissorio, dimostrano, non un voto a Dio fatto, ma una invocazione della sua giustizia in proprio castigo, se alla promessa non adempirassi. *Tu Jupiter, diceano i Romani, macta eum, qui fefellerit, ut ego hanc macta porcam.* Quindi una convenzione per altro invalida, non diviene valida per qualunque giuramento, onde sia accompagnata. Del resto, la Morale ecclesiastica ha potuto, intorno a questo punto, altro stabilire. Noi disegniamo qui ciocchè per la ragione s' insegna e comanda all'Uomo, anche non cristiano.

§. 141. Bisogna qui, comechè sembri fuori di luogo, dir due parole intorno all'altra specie

del pacifcente vien insieme cogli altri, che formano la intera obbligazione, mossa a voler essere fedele al patto. Ora un motivo cospirante con altri allo stesso fine, non so, come possa una obbligazione produrre diversità dalla totale. Ma vegg. Mr. la Placette *Traité du serment Liv. II. chap. 2.*

oie di giuramento; che dicefi *asseritario*. Confiste in una invocazione della Divinità in testimonio del vero, che si asserisce; e in una rinunzia alla divina misericordia, se non dicefi la verità. Onde si vede I. che un giuramento siffatto non può legittimamente prestarsi, se non in conferma di una verità, che schiettamente si dica: e II. che non è questo giuramento, se non un motivo maggiore, onde indurre altrui a credere ciocchè si asserisce; e riguardo a colui, che il fa, una ragione di dire quel vero, che forse detto non avrebbe senza il giuramento. In questa razza di giuramenti, quando si adoprinò in conferma del falso, si fa uno *spergiuro*, ch'è un peccato contra Religione: conciossiachè pajà, che tacitamente si creda, o non vedere Dio ciocchè si ha nell'animo, o non poter, o voler puare la lingua mendace (1).

§. 142. Le cose o i diritti, se perduti, o si deteriorano, o vengono impediti nello svilupparsi; colui, che n'è il Padrone, dee partirne il danno. Il quale, se da qualunque causa fatale o non libera vien cagionato; non dà a costui diritto alcuno di esigerne ripara- zione. Questo diritto egli lo ha sopra gli a- gen-

(1) Chi non osserva la promessa fatta e confermata con giuramento, mi par, che non debba dirsi propriamente *spergiuro*, se non nel caso, ch'egli nel farla abbia avuta espressa volontà di non osservarla. E se tra noi tal si reputa, è per legge positiva, non già per la naturale.

genti liberi, che abbiangli recato quel danno e lo ha, perchè la legge morale gliel comparte. Ora le leggi morali non affettano, se non le libere azioni degli uomini. Quando dunque si soffre un danno per azione di causa non libera, chi lo patisce dee soffrirselo in pace; nè può da qualsivoglia morale agente, che non vi ha avuta influenza, esigerne il risarcimento.

Ne' contratti propriamente detti, trasferendosi nell' atto della convenzione reciprocamente i diritti dall' un nell' altro contraente: cessa ciascuno di esser Padrone di ciocchè dà, e lo diviene di ciocchè riceve. Quindi qualunque evento perda o deteriori i diritti trasferiti; dal nuovo Padrone dee soffrirsene il danno. Similmente ne' patti, o che si cessi di esser Padrone da una banda, e si continui ad esserlo dall' altra; o che si prosiegua ad esser Padrone da ambe le parti; se la cosa non ha ancora mutato Padrone, e patisce alcun danno; questo dee soffrirlo colui, che ne ha il dominio. Generalmente è verissimo quel detto: *Res, quae perit, Domino perit (m)*.

§. 143. Intorno alle promesse semplici, comechè queste non sieno, che traslazioni di un diritto da una parte soltanto, val tutto quello, che infino ad ora abbiam detto delle convenzioni in generale. E' utile l' avvertire, che

(m) La mutazione o perdita di una proprietà come potrebbe altri affettare, non colui, ch' è di quella il soggetto? Al fatto non vi è rimedio.

che questo genere di patti non obbliga , ove il promissario non abbia la promessa accettata: e questi allora acquista il diritto di esigere dal promittente l' adempimento della promessa , quando abbia questa avuta per rata .

§. 144. Non fia qui superfluo il raccogliere in poche regole quel che infino ad ora abbiam detto intorno alle convenzioni .

Reg. I. Ogni uomo , il quale abbia uso di sua libertà , può far delle convenzioni con altri suoi simili ; ed assoggettarfi così ad un dovere , ed acquistare un diritto , che non avea .

II. Perchè le convenzioni sien valide , debbono , come testè è cennato , esser fatte liberamente da ambe le parti : e tutto ciò , che toglie la intera cognizion della cosa , e la libertà dell' agire , rende nulla la convenzione . Di più è necessario , che le convenzioni si versino sopra cose non dalla legge vietate (n), e che non sieno a chicchessia di danno ingiusto .

III. Non può l' uomo trasferire un suo diritto fondamentale , qual è la vita , od altro a questa equivalente (o) .

IV. Pecca contra gli ufizj , che deve a se stesso , chiunque trasferisce un diritto per ricevere-

M

ceve-

(n) V. Barbeyrac. not. 2. §. 6. Liv. III. chap. 7. Pufendorff.

(o) Quali sono quelli , che noi chiameremo *inestimabili* (§. 150.) : come la integrità del corpo ; la intera libertà , opposta alla servitù ec.

cevere una cosa a se dannevole. La natura comanda, che per ogni via giusta il proprio bene sempre procurili: ed a questo fine ha data all' uomo la facoltà di far delle convenzioni. Sarà dunque un servirsi di questa potenza contra l' ordine naturale, il procurare per essa alcun danno a se medesimo.

V. Se nelle convenzioni, o per cagion di esse avvenga alle parti, o ad una di loro, o ad alcun terzo un qualche danno per altrui colpa; la cagione di tal male è nell' obbligo di rifarlo a chi lo ha patito: se per causa fatale il danno è avvenuto, dee soffrirlo chi lo ha patito.

§. 145. Uopo è ora parlare delle particolari specie di convenzione, che gli uomini in diverse maniere hanno inventate per supplire a' loro bisogni con trasferirsi scambievolmente i lor diritti. A ciascuna delle quali si è dato un nome, per cui venisse a significarsi la special natura della convenzione, che si fa, avuto riguardo al diritto, che si trasferisce, ed al modo, ed alle condizioni, secondo le quali questa traslazione si manda ad effetto.

E soglion chiamarsi convenzioni *onerose* quelle, nelle quali vi è una vicendevole traslazione di diritto, ed un reciproco acquisto di dovere fra le due parti: e *gratuite* quelle, per le quali uno de' contraenti acquista per la convenzione un vantaggio gratuito (p).
Que-

(p) Tali sono il deposito, la donazione ec. Ma nel deposito non si contrae dal Depositario

Questa distinzione sembra impropria; e tutt' i contratti ed i patti, toltene le semplici promesse o donazioni, par che debbono dirsi onerosi. Imperciocchè anche quelli, che chiamiamo gratuiti, inducono in ambi i contraenti certe obbligazioni, che non aveano, come nell' imprestito: e quando un solo di essi per la convenzione contraesse un dovere; tanto basterebbe, perchè la convenzione fosse onerosa. Io dico, che i *gratuiti* sono quelli, ne' quali un contraente non trasferisce nell' altro alcun diritto suo; cioè si fa da entrambi negli *onerosi*. Del resto noi adoprremo in tal' senso questo linguaggio; siccome chiameremo indifferentemente contratti anche le convenzioni, nelle quali non attualmente si trasferiscono i diritti da ambe le parti (q).

§. 146. In tutte le convenzioni onerose dee sempre averfi riguardo al fondamento principale della loro giustizia, ch' è l' *eguaglianza de' diritti*, che si trasferiscono. La natura

M 2 vuol

rio il dovere di restituire la cosa depositata? Ma perciò nulla egli perde del suo. Dicefi *onerosa* la convenzione, perchè vi ha interesse e lucro d' ambe le parti: e per opposto *gratuita*, quando tal interesse e lucro non vi è.

(q) I Giureconsulti distinguono ancora i contratti in *obligatorj da ambe le parti*, *obligatorj di una parte soltanto*, e *misti*: in *reali*, *verbali*, di *semplice consenso*, ed altri. Noi non ci trattenghiamo in ispiegarli, perchè ci sembra, che sieno tali distinzioni più proprie della civile Giurisprudenza, che non della naturale.

vuol sempre per lo possibile un certo equilibrio tra le forze morali degli uomini. E' un ordine, che tutti comprende gli umani individui, e li dirige ad un fine: nè può per conseguenza non esser perturbato, ove quell'equilibrio si turbi con una ineguale commutazione di diritti. Ne' tubi comunicanti i liquidi, che vi si contengono, sempre per legge del mondo si procurano una superficie parallela all'orizzonte, ed in ogni caso tendono all'equilibrio. La legge del mondo è una, e produce, o tende a produrre effetti della natura medesima in ogni agente,

Ma in che consiste questa eguaglianza? Ognun, che contrae o pattovisce, vuol senza meno tanto ricevere, quanto egli dà. Tutta la giustizia della convenzione, riguardata per questo aspetto, dipende adunque dall'essere ciocchè si dà eguale a quel che ricevesi: nè giustamente può alcuno voler vantaggiare con ricevere più di quello che dà. Si vuol dunque trovare una misura, per cui conoscesi il rapporto di eguaglianza o ineguaglianza, che passa fra' diritti, che nelle convenzioni reciprocamente si trasferiscono. Questa misura, parlando dell'uom naturale, io credo altra non poter essere, che la quantità del bisogno di ciascun contraente; e quindi la quantità dell'utile, ch'egli dalla convenzione ritrae, dedottane la quantità del male o danno, ch'egli soffre per la traslazione del diritto proprio (r). A qual fine si fanno, e si son sempre

(r) Cennò questo anche Grozio *Lib. II.*

pre fatte le convenzioni? Per soddisfare alle proprie necessità. Se vengono dunque spinti gli uomini a voler trasferire un lor diritto, lo fanno affin di acquistare oïò, che credon valevole a supplire ad un loro bisogno. La soddisfazione adunque di una necessità, che preme, e l'effetto, che ne' contratti produce, mi par che debba esser la regola, per cui la suddetta eguaglianza misurisi. Sembra ineguale la permutazione p. e. di un fondo di terra con un picciolo gregge, o con alquanti cibi. Ma se il Padron di quel fondo trova maggior comodo nel possedere quel gregge, o nell'acquistare que' cibi, che non nel ritenere la sua terra: il suo bisogno, e l'effetto, che in lui produce quella permutazione, rende giusto il contratto per parte sua. La storia de' Popoli selvaggi dimostra, gli uomini naturali non aver di altra regola fatto mai uso nelle permutazioni per conoscere l'egualianza, se non di questa, che noi diciamo (s).

Ognuno per tanto, il quale voglia determinarsi a fare qualunque convenzione, dee valutare la necessità, ond' egli vien mosso a farla; e comparandola con quello, ch'egli ritrae, e che in ricambio egli dà o promette

M 3 di

cap. 12. §. 14. e prima di lui Aristotile *Nicomach. Lib. V. cap. 8.* Ma la cenno soltanto. Wolfio nel definire e determinare la natura del prezzo (*J. N., & G. Par. IV. cap. 2. §. 273. segg.*) *equitat in arundine longa.*

(s) V. Goguet *Orig. delle leg. Ec. T. I. pag. 222.*

di dare o fare ; conchiudere , se deve o no per suo miglior bene devènire alla convenzione . Quindi , comechè possa sembrare a prima vista ingiusta una convenzione per inequaglianza ; potrà essere nondimeno valida e giusta , quando coloro , che convengono , con cognizione e liberamente il facciano (r) . Io parlo dell' uomo affetto dalla sola legge di natura ; e tolgo di mezzo quelle idee , che riguardo a' contratti debbono averfi nelle società civili : nelle quali può questa regola ricevere varie modificazioni sia dalle leggi , o da' costumi , o dallo stato de' contraenti .

§. 147. Non può valutarfi l'eguaglianza de' diritti o cose , che fan la materia del contratto , se non si estima il valore di ognuna relativamente all' altra . Or niſſuna cosa di quelle , che possono servire all' uomo , può mai avere un valore assoluto . Dunque tal' estimazione dee sempre farsi , avuto riguardo a que' , che contraggono , considerati nelle circostanze ,
onde

(r) Tal fu il cambio delle armi di oro con armi di rame fatto da Glauco con Diomede presso Omero Iliad. *Lib. VI. V. 235.* Il quale chi direbbe ingiusto ? Conciossiachè non debbano i valori delle cose o azioni riguardarsi , se non in rapporto a chi le dà o fa , e a chi le riceve . Ciochè a me sembra utilissimo e pregevole , può a chi lo possiede o fa , essere inutile e vile . La volontà del contraente da quel , che a lui *sembra* , e *piace* , vien mossa . Ma si eccettua il caso nella nota u seguente cennato .

onde vengono affetti nel tempo del contratto, o lo faranno nel tempo, in cui si pattovisce la scambievole traslazione. Il valor del rapporto, che a' contraenti hanno le cose o le opere, sulle quali il contratto si versa, dicefi prezzo. Perchè naturalmente il prezzo delle cose tutte e delle opere, che possono esser materia di contratti, è indeterminato, determinabile soltanto da' contraenti sulla estimazione de' proprj bisogni (u).

Io patisco un bisogno p. e. come 3.; posseggo una cosa, che mi è utile come 2.; e quindi trasferendone in altri il dominio reco a me medesimo un danno come 2. Possiedi tu una cosa, che ti è anche utile come 2.; ma che passando al mio dominio soddisfa al

M 4

detto

(u) Quando io dico, che il bisogno è il regolo, onde valutar l' eguaglianza ne' contratti, o sia il prezzo delle cose e delle opere; non intendo già dire, che un bisogno straordinario di un contraente dà diritto all' altro di esiger da lui più di quel, che altrimenti o per le comuni circostanze esigerebbe. Io non parlo di bisogno nascente da singolari circostanze o persone, in cui può uom ritrovarsi; ma di quello, che derivasi dalle cennate circostanze generali. Il bisogno, che si ha comunemente della merce A è p. e. come 2, ma Tizio per circostanze a se proprie ne ha bisogno come 4. Cajo, che possiede la merce, non può da Tizio esigere un prezzo, se non proporzionato a 2. E' ingiusto il voler profittare dell' altrui necessità, e caricare per un crudele guadagno il suo simile bisognooso, di altri bisogni.

detto mio bisogno; e perciò mi reca vantaggio come 3. Sei tu premuto da un altro bisogno come 3; il quale da te si toglie, se io passo in tuo dominio la cosa a me utile come 2. Il prezzo delle due cose sarà 3, e 3: ma l'utile, che dal contratto si trae, può estimarsi uguale a 3 meno 2, cioè ad 1. Ovvero se il mio bisogno è 6: il danno, che mi avviene dalla traslazione del diritto mio è 2. Il tuo bisogno è 14: il danno, che patisci per la traslazione del tuo diritto è 10. Sarà il prezzo uguale a 4 da ambe le parti, e tanto ancora l'utile, che dal contratto ne tragiamo. Questa maniera di valutare i prezzi delle cose mi sembra tutta poggiata sulla natura dell'uomo, e non immaginaria, come potrebbe alcun sospettare. I nostri Europei l'hanno trovata così rozza da' Popoli selvaggi praticata: i quali ignoranti di ogni altro genere di prezzo o di misura, facevano e fanno le loro permutazioni, mostrandosi contenti del cambio, quando abbiano ricevuto, in vece di ciocchè avran dato, tanto, che loro bastasse a supplire alle proprie necessità, maggiori sempre del bisogno di ritenere le cose, che han dovuto dare in ricambio.

Nelle Città, e ne' Popoli, anche barbari o selvaggi, distinti in società diverse; quanto maggiore è la quantità delle cose, delle quali si vuole stabilire il prezzo, tanto minor è il bisogno, che ciascun Uomo o Popolo ne ha: quanto minor è quella quantità, tanto è il bisogno maggiore (x). E così il prezzo di tali cose

(x) Quel ch'è raro, dicea Platone, (*Euthy-*

cofe dee seguir la ragione reciproca delle quantità. Ma il bifogno, che ne ha ciascuno è fempre relativo ancora al numero de' bifognofi; il quale ha uno stretto rapporto alla quantità delle cofe fteffe; non potendo quefta valutarfi affolutamente, ed effendo maggiore o minore a proporzione del minore o maggior numero di quelli, che hanno neceffità di ufarne. Ora quanto minor è il numero de' bifognofi, tanto debb' effere minore il bifogno di ognuno; e quanto è quel numero maggiore, tanto è maggior quefto bifogno (y). Dunque delle cofe o opere, fulle quali i contratti fi verfano, il prezzo è in ragion compofta della diretta del numero de' bifognofi, e della reciproca della quantità delle cofe o opere. Quefta regola generale può effere modificata nelle fingolari convenzioni dalla volontà de' contraenti, e nelle Società civili dalla legge (z).

§. 148.

thydem pag. 185. Fisin) è pregevole. L'acqua, come dice Pindaro è preziofiffima per natura. Ma perchè è troppo comune, fi ha a viliffimo prezzo. Si può così facilmente da tutti per la gran quantità foddifare al bifogno, che ne hanno. Una quantità maggiore divifa per un' altra quantità dà un quoziente maggiore di quel, che dà un' altra quantità minore divifa per lo divifore medefimo.

(y) La fteffa quantità divifa per una quantità maggiore dà un minor quoziente di quel, che dà, quando fia divifa per una quantità minore.

(z) Se per efempio la quantità della mer-

ce

§. 148. I primi uomini furono cacciatori, o al più pastori. Soggetti a pochi bisogni, e poco provveduti di beni, piccole permutazioni potean fare tra loro, ed in poche convenzioni entrare: non altra specie di prezzo conoscendo, che quella, di cui abbiain testè parlato, e che dicefi *volgare*, o *intrinseco*. L' agricoltura par che non abbia potuto aver l' origine, se non colla unione di molte famiglie in un luogo fisso: e' il commercio, il quale si versa principalmente su i prodotti della Terra ed ancor delle arti, sembra non aver potuto agitarfi, che da uomini divenuti cittadini. Ora se fu i principj quando le Società erano ancora troppo ristrette e rozze, bastò per regola de' contratti il prezzo volgare; col decorso del tempo crescendo egualmente il commercio e la polizia, dovettero gli uomini altra specie di prezzo inventare, il quale fosse una misura comune, certa, e determinata, con cui bilanciare i valori delle cose e delle opere, che formavano la materia de' lor contratti. Non avranno tardato, dice Goguet (a) molto tempo gli uomini a conoscere gl' inconvenienti del

ce A è come 1; il numero di quelli, che ne han bisogno, è come 4: se della merce B, o della stessa A in altro tempo, la quantità è come 3; il numero de' bisognosi di essa come 6: sarà il prezzo primo al secondo come 12 a 6: ovvero il prezzo primo, considerato solo, è come $\frac{4}{3}$; ed il secondo come $\frac{2}{3}$.

(a) *Lib. IV. cap. 1.*

del commercio per via di baratto . In mille occasioni dar non si poteva un valore perfettamente eguale a quello delle mercanzie, delle quali voleasi fare acquisto ; e rare volte una merce equivale perfettamente ad un'altra. Nè sempre avveniva, che il compratore avesse quello, che bisognava al venditore . In oltre vi erano molte sorte di mercanzie , che divider non si potevano senza perdere o tutto, o almeno la maggior parte del loro prezzo . Sono dunque gli uomini stati costretti , per facilitare i cambj, ad introdurre nel commercio alcune materie , che per un valore arbitrario , ma di cui però si era prima convenuto , potessero rappresentare tutte le specie di mercanzie , e così servissero di prezzo comune a tutte le cose da traffico .

Questo prezzo è che chiamano *eminente*, il quale , siccome è detto , è una comune misura , con cui si comperano secondo la ragion poc' anzi cennata, le cose o azioni per vederne il rapporto tra loro secondo le circostanze (b) .

§. 149. Il bisogno dunque, ch' è la natural misura del prezzo volgare , è ancora il fondamento del rapporto, che trovasi fra le cose
e'l

(b) Per esprimere questo prezzo eminente si sono dalle nazioni usate diverse materie . La speranza ha fatto conoscere , che i metalli sono a tal fine più proprj , e tra essi quelli , che son più durevoli , e più capaci di rappresentare un prezzo maggiore con una minor quantità di se .

e 'l prezzo eminente. Si valuta generalmente dal numero de' bisognosi, e dalla quantità delle derrate o azioni, per le quali alla necessità di questi può soddisfarsi. Da' Moralisti si fanno entrare nella valutazione de' prezzi altre qualità e rispetti delle cose ed opere, su cui i contratti si versano: come 1. la rarità; 2. la lontananza del Paese, onde la merce trasportasi; 3. la difficoltà di avere una derrata, conservarla ec., o di ottenere o fare un' opera; 4. la novità; 5. il numero di quelli, che fanno e possono fare una cosa; 6. l'affezione, o valore attribuito per fantasia di chi vuol avere o dà; 7. la moda ec. Ma di tali qualità o rapporti la più parte non han luogo nello stato naturale; e tutti poi si contengono nella general regola di estimare il prezzo, che poc'anzi abbiám data: siccome facilmente s'intende per picciola riflessione, che facciasi. Così la rarità delle derrate, o degli operaj, che produce la difficoltà di ottenere le cose o le opere, entra nella *quantità* delle cose, su cui il contratto si versa: la lontananza del luogo, onde vengon le merci, ne produce o suppone la rarità: l'affezione, la moda, la difficoltà di conservare la cosa, la sua novità, o producono il bisogno di tale cosa, o lo accrescono (c).

§. 150.

(c) *Bisogno* non solo dicesi il *naturale*, ch' è la mancanza di cioèchè per legge fisica o morale è necessario alla *vita*; e 'l *civile* o *politico*, ch' è la mancanza di quel, che il costume

§. 150. Ma quali sono le cose o opere capaci di prezzo? Da ciò che si è detto è facile il ritrarlo. I. E' stimabile o suscettibile di prezzo tutto ciò, che l' uomo può in proprietà possedere, come un pezzo di Terra, un animale ec. : e per contrario non è stimabile quel che non può occuparsi, o per qualunque altro titolo essere in dominio di alcuno, come l' aria, la luce del Sole ec. II. Sono estimabili ancora quegli accessori, che sebbene per se soli non sieno capaci di prezzo, pure aggiunti a certe cose prezziabili le rendano migliori, come il bel sito ed aria di un campo, la situazione di una casa ec. III. Sono inestimabili la vita, l' onore, la libertà, la salute ed integrità del corpo, e simili. Di alcuna proprietà delle quali se uom priva un altro,

stume pubblico, il decoro ec. richieggono, che si abbia; ma ancora il *fantastico*, ch' è una mancanza di cosa *appresa* come utile o necessaria, ma che non lo è realmente: e questo produce anche un dolore, e spesso uopo è il soddisfarlo, il che facendo se ne ritrae un vantaggio. Del resto il *prezzo*, che chiamano di *affezione*, ove da tali fantastici bisogni venga valutato, non dà giusto titolo di accrescere il valore natural della merce o dell' opera; se non nel caso, ch' entrambi i contraenti abbiano eguale affetto, o quasi eguale alla cosa, ch' entra nel contratto; o che chi fa l' opera soffra tanta noja, quanta è l' affezione, con cui la prosiegue quegli, che la esige,

altro , e dee quindi risarcirne il danno ; ciò non può farsi estimando per prezzo il diritto tolto , ma o rifacendolo , o togliendone i perniziosi effetti , che sono stimabili (d). IV. Le azioni , che per legge naturale o divina non vi ha obbligo di prestare ad altrui gratuitamente (e) , sono generalmente stimabili .

§. 151. L'eguaglianza , di cui abbiám parlato , non ha precisamente luogo ne' contratti , che sono gratuiti ; come meglio vedrassi , allorchè di ciascun di questi spiegheremo la particolare natura . Che se in alcun di tali contratti si dà o promette dall' un contraente qualche mercede per la fatica o attenzione , che dall' altro si presta in servizio di quello ; in tal caso il contratto muta di natura , e non è più gratuito . E già è chiaro , che se , com'è provato , ne' contratti onerosi sempre dee serbarfi l'eguaglianza ; questa non debb' esse-

(d) Si toglie l'onore a Tizio per una calunnia addossatagli da Cajo . Può rifarsi , ma non per danaro o robe , che a quella equivalgano , ma solo cantandosi da Cajo la Palinodia , e con danaro o cose , che da lui a Tizio si danno , si soddisfa a' perniziosi effetti della calunnia , come alle perdite di roba , d'impiego , o altri mali fisici , che avrà egli per tale cagione dovuto soffrire .

(e) Il rialzare chi caduto sta per perire ec. , l'assolvere i penitenti , il conferir benefizj ec. , l'amministrar giustizia , e simili , sono tali , che debbono gratuitamente prestarfi : non sono dunque stimabili .

essere matematica , o consistere in un punto indivisibile ; non essendo le cose morali suscettibili di ciò ; ma ammette qualche estensione determinabile dalle particolari circostanze .

§. 152. Il più antico e più semplice (f) di tutt'i contratti onerosi è la *permutazione* o sia *cambio* . Consiste nel dar certe cose o far certe opere , per riceverne reciprocamente altre cose o opere . Ecco le diverse maniere , in cui può procedersi nel far questo contratto . I. O si dà cosa per ricevere cosa , *do ut des* : II. o si dà cosa per ricevere opera , *do ut facias* : III. o si fa un'opera per riceverne un'altra , *facio ut facias* . Alcuni vi aggiungono la quarta , che fan consistere nel fare un'opera per ricevere una cosa , *facio ut des* . Ma questa specie è la stessa , che la seconda . In questo contratto si procede con estimazione di prezzo . La qual cosa o si fa valutando l'egualianza del prezzo da una banda , e dall'altra nella maniera volgare : o si fa valutandone il prezzo coll' uso della misura comune , ch'è il denaro . Ma in questo secondo caso la permutazione par che divenga compra e vendita ; ovvero locazione-conduzione .

Non dee confondersi la permutazione , di cui abbiám parlato colla *donazione reciproca* ; la quale , consistendo nel darsi scambievolmente,

(f) Tacit. de mor. Germ. cap. V. §. 6. *Interioriores simplicius & antiquius permutacione mercium utuntur* . V. Grot. Lib. II. cap. 12.

§. 3.

te, o prestarfi alcune cose, o opere senza estimazione di prezzo, è anzi un contratto gratuito, che non oneroso: e non si è però nell'obbligo di serbar l'eguaglianza; ognuno de' contraenti cedendo a quel di più, che forse potrebbe esigere dall'altro, se non donazione reciproca, ma permutazione fosse il loro contratto.

§. 153. La *locazione-conduzione* è un altro contratto oneroso, per cui uno dà l'uso della cosa sua ad altri per riceverne una stabilita mercede. Le cose, che possono esser materia di tal contratto, sono non fungibili, ovvero delle quali può farsi uso, senzachè sia uopo consumarle. Dunque non si trasferisce per la locazione-conduzione nel conduttore il dominio della cosa locata; il quale restando presso il locatore, solo in quello si trasferisce il diritto d'impiegarla a certi usi per proprio servizio.

Senza che ci trattenghiamo a parlar di questo contratto più a lungo, basta l'avvertir brevemente: I. che il Conduttore non può lecitamente adoperare in altri usi la cosa condotta, se non in quelli, che si sono nel contratto stipulati: e così dalla persona, le cui opere si son condotte, non possono altri servigi esigersi, che quelli, alla prestazione de' quali ella si è obbligata per lo prezzo convenuto. II. Deve il Conduttore risarcire al Padrone della cosa ogni danno, che sia a questa avvenuto per di lui colpa, e massime per abuso, che ne abbia egli fatto. III. Non è tenuto il Conduttore a soddisfare al Padrone il deterioramento o la perdita della cosa, quando sia ciò avvenuto per fatale o inevitabile

bile cagione, e senza sua influenza (§. 142.); ovvero per necessaria seguela dell'uso, che in vigor della convenzione egli ne ha fatto. IV. Il Padrone non può prima del tempo stabilito privare il conduttore dell' uso della cosa locata, nè rincarargli il fitto nel decorso della locazione. E similmente colui, che ha locata ad altri sue opere, non può prima del tempo pattovito cessare dal prestarle, o maggior prezzo pretenderne del convenuto. V. Il Conduttore non è nell' obbligo di pagare la mercede stabilita, quando della cosa non abbia egli potuto usare, perchè divenuta inetta al fine, per cui la condusse. Questo però intendesi di quelle cose, l' uso delle quali è certo, e può interamente prevedersi. Nel caso poi, in cui l' uso della cosa condotta consista nel ritrarne alcun frutto, la cui produzione dipende da leggi fisiche, o sia da accidentali combinazioni ignote, dee ragionarsi altrimenti. Imperocchè locandosi la cosa, non si dà in questo caso un uso di quella, onde ne provvenga al Conduttore un certo vantaggio, che può prevedersi; ed egli così la conduce (g).

N

Quei

(g) Del resto anche di tali cose è vero, che se son rese inette per fato a potere anche sperarne frutto, il Conduttore a nulla, o solo a parte del prezzo resta obbligato. Si *ager terrae motu ita corruerit, ut nusquam sit, damno domini esse; oportere enim agrum praestari Conductoribus, ut frui possit. = Si capras latrones contra tuam fraudem abegisse probari* pot-

Quel che può prodursi, si misura sottoposto da due contraenti, e si stabilisce un prezzo medio, avuto riguardo alla incertezza dell'evento. Or come non si è nel dovere di accrescersi in beneficio del Locatore il prezzo pattovito, quando il frutto è maggiore dell'ordinario, o di quel che potea prevedersi: così non può né anche dal Conduttore pretendersi, che venga diminuito, quando minore dell'ordinario, o anche del prezzo stesso sia quel frutto. Del resto ove per una straordinaria fatale disgrazia il frutto della cosa condotta sia troppo inferiore in rapporto al prezzo, o nullo; l'umanità, e forse alcune volte la giustizia altro esigono dalla parte del Locatore.

§. 154. Altro contratto oneroso è quello, che dicesi *compra-vendita*: e consiste nel permutare cose con danaro. Si ha qui sempre riguardo al prezzo eminente, dopo la invenzione del quale ha potuto quindi in tal contratto trovarsi. Può propriamente dirsi *compra-vendita* il baratto, che fatti di cose con cose, quando queste sieno comparate ciascuna al prezzo eminente per determinarne il rapporto tra loro. E' chiaro, come si trasferisce il dominio della cosa venduta nel Compratore; tosto che si è conchiuso il contratto, e che siasi poscia eseguito subito da ambe le parti, o che no (h).

proest, iudicio locari casum praestari non cogitur Sc. Digest. Lib. XIX. Tit. 2. loc. cond. leg. 15. §. 3. Et leg. 9. §. 4.

(h) Perché può occorrere, che convenutosi del

La quistione, che suole qui agitarfi, se la cosa venduta, ma non ancor consegnata, deteriorandosi o perendo, dee il Compratore patirne il danno, o il Venditore: da' principi generali dati facilmente risolvesi. Che che se ne dica da alcuni Giureconsulti; mi pare, che per ragion naturale sia vero I. che la cosa, la quale per comune consenso de'due contraenti sta ancora presso il Venditore, ma il cui dominio, sia per lo prezzo, già da questo ricevutone, sia per l'atto solo del contratto, è passato nel Compratore; se per fato perisce, o senza colpa del Venditore; il danno dee soffrirlo il Compratore (i). II. In tal caso di trasferito dominio non ha più diritto il Venditore sopra la cosa, non può rivenderla, usarne &c. III. Se per morosità o dolo del Venditore la cosa non si è consegnata, e perisce o si peggiora; egli deve al Compratore rifarne il danno. E questa regola potrebbe avere eccezione nel caso, che per sola negligenza il Venditore non abbia data la cosa; e'l

N 2

peg-

del prezzo e della cosa, quello si dia nell'atto, e questa no, o al contrario: e'l contratto è in ambi i casi perfetto. *Emptio venditio contrahitur simulatque de pretio convenit; quamvis nondum pretium numeratum sit, ac ne arrha quidem data fuerit.* Instit. Lib. III. Tit. 24.

(i) *Cum autem emptio-venditio contracta sit . . . periculum rei venditae statim ad emptorem pertinet; tametsi adhuc ea res emptori tradita non sit.* Instit. Lib. III. Tit. 24. §. 3.

peggioramento o perdita di essa sia tale, che l'avrebbe patito anche stando in potere del Compratore. IV. Nel caso di tal ritardata tradizione per colpa o dolo del Venditore, è questi nel dovere di rifare al Compratore anche i danni, che avrà egli sofferti per non aver avuta presso di se la cosa comprata. V. Se il contratto si riduce a patto puro; cioè si conviene, che l'un contraente paghi in certo tempo il prezzo, e che allora gli sia dall'altro consegnata la cosa; non trasferendosi dominio in tal caso prima dell'esecuzione del patto, ognuno fino a tal tempo dee patire i pericoli della cosa sua; comechè il Venditore non abbia diritto di venderla ad altri (k).

Le condizioni o patti, con cui suole la compra-vendita modificarsi, son molti: eccone i principali. I. Se si conviene da' contraenti, che la cosa venduta possa dal Venditore ricomprarsi in un tempo qualunque; questo si appellasi *patto di retrovendita*. II. Se si conviene da' contraenti, che volendosi dal Compratore vender la cosa comprata quando che sia, il Venditore sia preferito ad ogni altro; questo diceasi *patto di preferenza*. III. Se il Compratore non paga il prezzo della roba nell'atto di contrarre; e conviene col Venditore, che non pagando fra un tempo stabilito, sia questi in libertà riguardo all'uso della roba suddetta; chiamasi questo patto *Legge*
com-

(k) In tal caso però bisogna stare alla forma del patto: per cui può questa dottrina esser modificata.

commissoria. Altri possono vederse ne presso i Giureconsulti (1). Ed è chiaro, che le com-
pre-vendite condizionali allora si compiono,
quando l'appostaci condizione si sia compiuta (m).

§. 155. Possono più persone convenir tra
loro, e porre in comune ed impiegare tutti
o parte de' loro beni, o le opere loro in com-
mercio per dividerne in tempo determinato il
guadagno, o soffrire i danni, che di là ne
provengano, a proporzion di quel, che cia-
scuno vi ha posto, e del tempo, per cui l'ha
impiegato. Questo dicesi contratto di *Società*.
Dalla cui definizione, e da quanto general-
mente abbiain detto intorno alla natura de'
patti, possono, senz' altro dirne, facilmente
dedursi le conseguenze necessarie per conosce-
re la giustizia o ingiustizia di tal contratto
ne' casi particolari, e i doveri e i diritti di
ciascun Socio secondo le circostanze.

Solo deve qui avvertirsi, che quando i So-
ci pongono in società uno il travaglio suo,
l'altro il suo danaro o roba; si fa allora una
come locazione-conduzione: e restando sem-
pre della sua roba o danaro questi padrone,
è nell'obbligo di dare all'altro tal parte del
lucro, qual egli merita relativamente alla
quantità dell'opera da lui prestata, e al ri-
schio ancora della roba, o denaro impiegato:
Il quale se perdesi in tutto o in parte, non

N 3

per

(1) V. Pufend. Liv. V. chap. v. §. 4.

(m) *Conditionales autem venditiones tunc
perficiuntur, cum impleta fuerit conditio. Di-
gest. de contrah. empt. leg. 7. init.*

per colpa dell' altro Socio , si perde dal Padrone ; siccome se non per colpa di costui inutili sono le fatiche di quello , egli è , che dee perderne il frutto , che ne avrebbe potuto avere .

§. 156. Il *mutuo* , ch' è un prestito , consiste nel dare ad altrui cose consumabili per uso coll' obbligo di restituire al Mutuante in un tempo stabilito le cose stesse , non in individuo , ma in genere e qualità . Si versa sopra cose *fungibili* ; cioè tali , che distruggonsi o si mutan di forma , o debbon passarsi in altrui dominio , perchè possan servire all' uso del Mutuatario (n) .

Nel mutuo la cosa prestata passa in dominio di colui , che la riceve , cioè del Mutuatario . Imperocchè in forza del contratto può egli consumare la cosa , farne qualunque uso , ed escludere chiunque dal dominio o uso di quella ; ciocchè non potrebb' egli fare , se non ne avesse il dominio . Vero è , che

resta

(n) Tali cose sono p. e. pane , liquori , un animale che serve per cibo , il danaro &c. E' necessario perciò , che il Mutuante tacitamente o espressamente permetta , che una cosa , la qual sia fungibile per un aspetto , ma che potrebbe conservarsi , se volesse trarsene altro uso , si consumi dal Mutuatario . A buon conto in tali casi dev' esprimersi nel contratto , o intendersi espresso l' uso , per cui si dà , e si riceve la cosa . Che per altro cose fungibili possono prestarsi per essere restituite le stesse in individuo , ed allora non è più mutuo .

resta al Mutuante il diritto di esigere la restituzione della cosa in genere , e al Mutuatario il dovere di restituirla ; e che però i beni dell' uno e dell' altro non vengono per lo mutuo accresciuti nè diminuiti . Ma , prescindendo da ogni circostanza , che restringe tutto questo ; sempre sarà vero , che il Mutuante , fatto il contratto , non può privare dell' uso o abuso della cosa il Mutuatario , nè questi è tenuto a restituire la cosa in individuo : onde ne siegue , che il dominio deve dall' un trasferirsi nell' altro . Una cosa , perchè sia mia , basta che io possa disporne a mio talento , ed escluder ogni altro dall' uso e dominio di quella : qualunque sia poi la obbligazione da me contratta per averla . Per le quali ragioni se la cosa passata già in mano del Mutuatario perisce o si deteriora ; egli è che dee patirne il danno ; quando il Mutuante non abbia a ciò influito mediatamente o immediatamente .

Cosiffatto , farebbe questo contratto gratuito . Ma può divenir oneroso , quando oltre alla obbligazione di restituire in genere la cosa ricevuta ; si contrae dal Mutuatario il dovere di dare un tanto di più al Mutuante per l' imprestito fattogliene . Questo di più chiamasi *interesse* o *usura* (o) . Or è egli lecito il far così questo contratto ? Lungamente su tal quistione parlano i Moralisti . In breve , ecco ciò , che dalla natural ragione derivato

N 4 mi

(o) La voce *usura* si prende ordinariamente per un interesse illecito . Ma perchè non potrebbe usarsi a significare anche il lecito ?

mi pare poter dirsi sopra tal punto (p).

I. Egli è generalmente vero, che per forza di umanità deve l'Uomo soccorrere i suoi simili, che sono in bisogno. Ma questo non è un dovere, che obblighi in ogni caso, e in qualunque concorso di circostanze: nè dà a chicchessia, se non nelle gravissime necessità, il diritto di esigere tal soccorso.

II. Come dunque si può, senza offesa della umanità, e molto meno della giustizia, esser mille volte nel caso di mutare il *commodato* in locazione-conduzione; così mi par non potere dubitarsi, che anche riguardo al *mutuo* si possa essere sovente nel caso di convertirlo in contratto oneroso, senza offendere la umanità, o almen la giustizia. Siccome per contrario mille casi possono occorrere, ne' quali ciò non possa farsi, tanto riguardo al primo che relativamente al secondo di questi due contratti, senza trasgredire i limiti della giustizia, o esser crudele.

III. Quando uno sia in grave e vera necessità, ed altri può a lui recare soccorso col mutuo, senza che ne patisca danno: l'umanità esige, che il mutuo sia gratuito: e facendosi oneroso, o inumanità si opera, o anche ingiustamente; massime ove per lo mutuo il Mutuatario non diviene in conto alcuno più

(p) V. Mr. de la Placette *Traité de l'Intérêt*; Formey *Mélang. Philosoph. Examen de l'usure* Tom. I. p. 236. suiv.; Maffei *Dell'Impiego del denaro*; Pufend. *Liv.V. ch.VII. §16.*

più comodo per frutti positivi, che ne ritragga.

IV. Se poi il Mutuatario non è in grave e vero bisogno, e dal mutuo può ritrarne vantaggio (q); e che il Mutuante perde per l'imprestato, che fa, quel che, in altra guisa impiegando egli la sua roba o danaro, avrebbe potuto lucrare; e insieme pone, nell'imprestarla, in pericolo di perdersi la sorte principale (r); in tal caso la natura permette, che il mutuo si faccia oneroso.

V.

(q) E' un vantaggio non solo il trarre utile per lo commercio dalla cosa ricevuta, ma il torre per essa da se un debito, che altrimenti recherebbe grave danno, il recuperare un potere, il non esser costretto a barattare altra roba necessaria, il porsi a coperto da un grave male imminente &c. Vero è però, che lo stretto bisogno del Mutuatario, considerato solo, non dee porsi a profitto dal Mutuante.

(r) Il pericolo è stimabile? Sì, dicono, perchè molto si soffre per l'apprensione di esso. Io direi, che solo non ha valore alcuno. Riguardo al mutuo esso sembra un nulla; ovvero è in se medesimo un motivo da porre in cauto la sorte principale. La quale mentre dura, nessun male vi è per lo Mutuante; restituita, quel motivo più non esiste: e se si perde, al più s'incorre nello stesso danno, che si soffre, quando il grano seminato non germoglia, il cavallo locato muore &c. e nessun si è avvisato di estimare il pericolo di tali eventi nella locazione-conduzione. Mi sembra dunque, che il solo pericolo non può mai giustificare l'interesse.

V. Anche quando il Mutuante nulla perde per lo mutuo, che fa, perchè non avrebbe egli altrimenti posta a profitto la sua cosa; ma solo la espone, imprestandola, a pericolo; e insieme il Mutuatario guadagna per l'uso che fa del danarò o roba ricevuta; è giusto, che parte del lucrò si dia da costui al Mutuante. Imperciocchè in questo caso e nel precedente non è l'interesse un prezzo dell'uso della cosa mutuata (ciò che propriamente dicesi *usura*): ma una soddisfazione, che si fa al Mutuante per lo danno patito nell'esserli privato della sua cosa per qualche tempo; ed un renderlo partecipe de' frutti percepiti dal Mutuatario nell'aver fatto uso della roba o danaro di quello. Ed è certo, che ogni comodità o utile, che per Noi ad altri avviene, è stimabile, siccome lo è ogni danno, che Noi per altrui vantaggio soffriamo (s).

VI. La quantità dell'interesse dee regolarli secondo le particolari circostanze, che accompagnano il mutuo: avendosi sempre riguardo nel caso IV. a ciò che perde il Mutuante, al pericolo, ed a ciò che guadagna il Mutuatario;

nel

(s) La Legge Cristiana, Legge divina e perfettissima, che tende a unire gli Uomini insieme per un vincolo più stretto, che la natura non fa, esige, che, senza nostro danno, procuriamo l'altrui vantaggio senza volerne parte. *Alter alterius onera levata: Mutuum date, nihil inde sperantes.* Questa è la umanità, che il cieco e profano non conosce, nè sente.

nel V. caso a quel che lucra il Mutuatario, e al pericolo: dedotte sempre le opere, che costui deve impiegare per avere quel lucro, e quel che avrebbe dovuto fare il Mutuante, se altrimenti la sua cosa impiegata avesse: e comparando ancora il pericolo, che corre la roba presso il Mutuatario, con quel che correrebbe presso il Mutuante, se la mettesse egli stesso in commercio; sebbene quest'ultima circostanza non sempre abbia luogo nel fare quella valutazione. Ancora dee porsi in calcolo il tempo, che al Mutuatario si dà più o meno lungo per restituire; e se vi sono altre circostanze, le quali influiscono al maggior guadagno dell'uno, e alla perdita maggiore dell'altro.

Nelle Città si regola in generale per costume o per legge l'interesse del danaro secondo la ragion composta dalla diretta di quelli, che se ne servono; e dalla reciproca della quantità di esso.

La natura vuol dall' Uomo umanità pe' suoi simili. E se ne' casi suddetti permette, che non si sia interamente benefico nel dare ad prestito, e si riceva un interesse, questo è, perchè la legge morale nell'atto di dar la maniera, onde i bisognosi trovino modo da soddisfare alle loro presenti necessità, e ad altri il modo d'impiegarsi se medesimi per trarne de' comodi; voleva anche proporre de' freni alla ingordigia, onde tanti bisogni fantastici si derivano, e un maggior motivo al cuore dell' Uomo, onde colla speranza di un lucro (t)

in-

(t) Non altro *lucro* gli Uomini veramente
vir-

indurfi a soffrire un incomodo o danno per altrui vantaggio.

§. 157 Quando il Debitore per sicurezza del credito dà al Creditore alcuna cosa mobile in potere, per fin che sarà egli soddisfatto del suo credito; questo dicesi *pegno*. E non è altro, che un'assicurazione dell'imprestato, per cui si costituisce al Creditore un diritto di potere dalla cosa pignorata ritrarre il valore della cosa prestata nel caso, che il Debitore non gli soddisfaceffe. Resta dunque il pegno in dominio del Debitore: nè diritto di uso, nè altro qualunque fuori del divisato il Creditore acquista sopra di quello. Quindi se la cosa perisce, o si peggiora per fato, il danno è a carico del Debitore (u).

Se il pegno si costituisce sopra una cosa immobile; l'assicurazione del credito prende il nome d'*ipoteca*. E qui la cosa non si dà in potere del Creditore, il quale nessun altro diritto acquista sopra di essa, se non, come nel pe-

virtuosi vogliono trarre da' lor benefizj, che la coscienza di esser giovevoli all'afflitta Umanità. Moltissimi vi ha di tali Valentuomini. I quali, unendo le loro forze, e danaro, e protezione, e istruzioni, morali ajuti e fisici impiegano al ristoro e sollievo degli oppressi, e de' miseri: nè vogliono esser patesi; perchè dall'ordine morale, non dal volgo cieco e corrotto, attendono lor mercede.

(u) *Pignus in bonis debitoris permanere, ideoque ipsi perire, in dubium non venit. Cod. Lib. IV. Tit. 24. de Pignorat. act. leg. 9.*

pegno, quello di occuparla in tutto o in parte, o di ritrarne per alienazione la soddisfazione del suo credito in manenza di restituzione dopo il tempo convenuto,

Il pegno e l'ipoteca si dicono *antiresti*, o patto *antiretico*; quando essendo lecito per lo contratto stipulare alcuno interesse, si concede al Creditore in vece di questo l'uso della cosa. Il quale patto allora è giusto, quando l'utile, che dall'uso della cosa il Creditore ne trae, è uguale alla giusta quantità d'interesse, che potrebbe esigere dal suo credito.

Col pegno ed ipoteca suol unirsi il patto *commissorio*, ch'è una convenzione fra' due contraenti, che il pegno resti in dominio del Creditore, se dopo certo tempo non avrà il Debitore soddisfatto al suo debito. Nel quale patto ancora dee riguardarsi, che la cosa pignorata non sia maggiore del credito; e se lo è, dal Creditore si restituisca il di più al Debitore.

§. 158. La *cauzione* è un patto, per cui un terzo si obbliga di soddisfar egli al Creditore per parte del Debitore; quando questi mancasse dal farlo, e l'Creditore accetta tale obbliganza. Così acquista il Creditore sopra il *fidejussore*, (ch'è colui, che presta la cauzione), un diritto, o sia azione eguale a quella, ch'egli ha sopra il Debitore. Ed è chiaro, che quando non vi sia altro patto in contrario, il Fidejussore ha diritto di esigere dal Debitore la ristaurazione di ogni danno da lui patito nel caso di aver dovuto adempiere al dovere della cauzione.

Diversa dalla *fidejussione* è la *obbligazione correata*, per cui o in solidum o in parte Uomo contrae il dovere di soddisfare al debito da altri

tri contratto : e l' *espromissione* , per cui l' *Es-*
promissore toglie la sua obbligazione al Debi-
tore , e l' addossa a se medesimo . Facile è il
vedere , ciocchè in tali convenzioni è di giu-
sto in ogni caso (x).

§. 159. Vi ha delle convenzioni, nelle quali
le parti si promettono scambievolmente qual-
che cosa nel caso, che un evento fortuito av-
venga d'una o d'altra maniera. Tali sono, quel-
la, che dicefi *emptio spei* , il *giuoco* , la *scam-*
meffa .

La *compra incerta* , *emptio spei* , alla quale
mi par che possa ridursi anche il *Lotto* , si
fa, quando si conviene sul prezzo, ma non si
vende e si compra cosa certa, sibbene ciocchè
da certe opere del Venditore si spera poter
ritrarsene (y). Il prezzo si deve al Venditore,
qualunque sia , maggiore o minore , o nullo,
l'e-

(x) Il pegno , la cauzione , l' obbligazione
correale , l' *espromissione* si dicono *convenzioni*
accessorie , siccome quelle , che non istan per
se sole , ma si aggiungono a contratti o con-
venzioni principali , che reggono per se stes-
se. V. *Pufend. Liv. V. chap. 10.* Ma così pare,
che tali anche posson dirsi que' patti , che al-
la compra-vendita , e ad altri contratti si ag-
giungono .

(y) *Aliquando tamen & sine re venditio in-*
telligitur, veluti cum quasi alea emitur; quod
fit, cum captus avium, vel missilium, vel pi-
scium emitur. Emptio enim contrahitur etiamsi
nihil incideret; quia spei emptio est. . *Digest.*
Lib. XVIII. Tit. 1. de contrah. emt. leg. 8. §. 1.

Evento sperato . Simile a questa è la compra detta *per averfopem* , cioè fatta senza esame della quantità o qualità della cosa venduta (2) .

§. 160. Il giuoco o che sia totalmente di fortuna , o che vi entri dell' arte , è un contratto , in cui convengono i Giuocatori di prestarsi l' uno all' altro certe opere o cose in esito del giuoco , che fanno . Le leggi civili per lo pubblico bene possono determinare le qualità de' giuochi da usarsi . Ma per natura tutto qui dipende dalla convenzione . Se non che ove il giuoco non sia interamente di sorte , chi ne possiede bene l' arte , mal fa nel porsi a giuocarsi per vincere con alcuno , che appena ne conosca le prime regole ; e ingiustamente adopera chi nel giuoco per destrezza o sottigliezza vantaggia la probabilità del vincere per parte sua (a) .

§. 161. La scommessa consiste nell' obbligarsi , che l' uomo fa , di dare ad altri alcuna cosa o prestargli alcun servizio in caso , che avvenga , o no , in certo modo un evento ; e questi in simil guisa reciprocamente si obbligano verso di quello nel caso , che avvenga il contrario . Si vede , come l' evento , su di cui la scommessa

(2) *Res in aversione empti, si non dolo Vendoris factum sit, ad periculum emptoris pertinet; etiamsi res designata non sit.* Digest. ibid. leg. 62. §. 2.

(a) S' intende di una destrezza contraria alla tacita o espressa convenzione sul modo di giocare .

scommessa si versa, debb' esser possibile; ed egualmente incerto ad entrambi gli scommettenti, perchè la scommessa sia lecita.

§. 162. Un contratto gratuito è la *donazione*; cioè la tradizione, che alcuno fa ad altri di qualche sua cosa o diritto per sola beneficenza, senza pattovir da costui alcuna mercede. Dunque per legge naturale non può farsi donazione, se non a chi vuol riceverla; e per conseguenza a chi è in istato di riceverla. Il Donatario subito dopo ricevuta la cosa, ne diviene Padrone; quando questa sia tale, che abbia potuto dal Donante darsi, e da lui riceverli; e non vi sia stata per parte sua convenzione o dolo. Che se la donazione non si definiva non si esegue di presente, ma si fa per eseguirsi in futuro: è chiaro ancora, che tal promessa non vale, se non in quanto il Promittente sarà in istato di adempierla nel tempo stabilito, escluso ogni dolo o colpa; e 'l Donatario in istato di riceverne il compimento. E questi essendo divenuto in certo modo Padrone della cosa fin da che la donazione si fece, ha diritto di esigere dal Donante l'esecuzione di essa (b).

§. 163. Che diremo adunque de' *Testamenti* Que-

(b) In tali donazioni in futurum o che il Dante dice, *io ti darò*; e 'l contratto è compiuto: o che dice, *spero darti*, o anche *ti prometterò*, e generalmente parlando non vi ha donazione. Del resto in tali casi debbesi giudicare dalla forma del contratto, e dalle intenzioni del Promittente.

Questi sono promesse di donazione da verificarsi dopo la morte del promittente: e perciò il Testatore niun diritto per essi trasferisce, durante sua vita, negli Eredi. Dunque il testamento non è un contratto, qual per legge naturale potrebbe farsi dagli Uomini, Imperciocchè come potrebbe essere alcun tenuto di adempiere ad una promessa, quando egli più non esiste; e quando la cosa promessa gli è già stata tolta per fato? Le cose, ch'eran già del Testatore, non più esistendo egli, divengon per natura vote di dominio: nè avendole egli date a chicchesia, mentre le possedea; non potrà certamente darle, quando più non è, nè alcuna cosa possiede. Secondo la natural ragione, scherzevole o stolta farebbe da riputarsi la promessa di dare ad altrui alcuna sua cosa, quando più questa non possederassi. Tutto dunque ciò che riguarda la testamentifazione dirivasi dal Diritto Civile.

§. 164. Altro contratto gratuito è la *commissione* o *sia mandato*. Consiste in una obbligazione, cui alcun si soggetta di trattare senza mercede tutti o alcuni negozj di altrui per di lui commissione (c). Tutto ciò, che riguarda la estensione e la durata della procura, dipende dal patto, che tra 'l Commissario si fa,

O

e co-

(c) *Mandatum nisi gratuitum nullum est: nam originem ex officio atque amicitia trahit: contrarium ergo est officio merces: interveniente enim pecunia res ad locationem-conductionem potius respicit. Digest. Lib. XVII. Tit. i. Mand. vel contra leg. 1. §. 4.*

e colui, i cui affari si trattano. Ed è chiaro, che il Procuratore o Mandatario rappresentando la persona del suo Principale, quanto egli fa tra' limiti del mandato, deve firmarsi come fatto dal Principale medesimo, ed averli da lui per rato. Appena poi uopo è avvertire, che quantunque questo contratto sia gratuito, ogni spesa però, che deve dal Procuratore farsi, ed ogni danno, che da lui si patisce per adempiere alla commissione; tutto dal Principale dee soddisfarsigli. Finalmente somma fede richiedesi per parte del Mandatario nell' adempimento della sua commissione; ed ogni dolo, infedeltà, o negligenza, che in ciò da lui si usi, è un' offesa, ch' egli fa al Mandante; di cui questi può giustamente esigerne la rifazione. Le cose stesse sieno dette per colui, il quale senza mandato tratta gli altrui affari gratuitamente per recargli vantaggio; e dicesi *negotiorum gestor*.

Può questo contratto divenir oneroso, quando si promette al Procuratore una mercede in ricompensa dell' opera, ch' egli presta, o de' disagi, che soffre nel trattare i negozj raccomandatigli. Ed in questo caso il mandato diviene una permutazione onerosa.

§. 165. Quando si presta ad altrui una cosa fungibile colla sola obbligazione di restituirla in genere; si fa un *mutuo*, di cui oltre a quel che abbiám detto di sopra (§. 156.) non resta altro che dire. Ma ove si dà ad altrui una cosa non fungibile, perchè egli ne faccia certo uso, col solo obbligo di restituirla poscia in individuo: questo contratto dicesi *commodato*. Il quale poichè si versa sopra cose non consumabili, non trasferisce nel Com-

modatario , se non il diritto di usar della cosa nel modo pattovito ; restando intanto il Commodante padrone di essa . Quindi è evidente non poterfi dal Commodatario adoperare la cosa imprestatagli ad altro uso , fuori di quello , che nel contratto si è espresso , ovvero a cui per sua natura o per costume essa è determinata (d) . Ed è anche obbligato il Commodatario di restituire la cosa al Commodante , tostochè sarà venuto il tempo nel contratto determinato , e così intera , come la ricevette ; o non più deteriorata , di quel , che necessariamente avvenir dovea per l' uso concesso (e) . Se la cosa prima di tal tempo bisognasse al Padrone per un caso , cui egli nell'imprestarla non avea preveduto ; dee tosto restituirfegli . Che se egli la ricercasse per capriccio , pare , che non sia nello stretto obbligo il Commodatario di dargliela prima del tempo determinato (f) : imperocchè per lo

O 2 con-

(d) Gell. Lib. VII. cap. 15. riferisce , dagli antichi Romani essere stato concesso di furto, qui jumentum aliorum duxerat, quam quotendum acceperat ; item qui longius produxerat ; quam quem in locum petierat .

(e) Si reddita quidem sit res commodata , sed deterior reddita , non videtur reddita , nisi quod interest praestetur . Dig. Lib. XIII. Tit. 6. Commod. vel emptio , leg. 3. §. 1. & leg. 23.

(f) Cum autem res sit (idest postquam commodavit) non potest praescribere , & retro agere , atque ab usu commodatas rei auferre , non enim tantum impedit &c. Dig. ibid. leg. 17. §. 3.

contratto acquistò egli un diritto di servirse-
ne per tanto tempo; e in molti casi potrebbe
da tal prematura restituzione venirne a lui
danno. Ove la cosa perisse in mano al Com-
modatario per puro accidente, per cui sareb-
be anche perita, se in poter del Padrone tro-
vata si fosse; non sarà quegli tenuto di sod-
disfarne la perdita. Il contrario dee dirsi, se
per colpa del Commodatario ciò avvenisse,
ovvero per sola cagion dell' imprestito: im-
perciocchè stretta obbligazione a costui incum-
be di custodire con somma diligenza, e più
che non i suoi proprj beni, la cosa avuta a
prestanza (g); e 'l Commodante per un bene-
fizio, non è giusto, che soffra del danno, al
quale non intese mai egli voler assoggettarfi
nel fare il contratto; se non nel caso, che
l'uso concesso porta con se de' pericoli, onde
perita fosse la cosa (h). Si muta il commo-
dato in locazione-conduzione, quando si sta-
biliscè un prezzo per l'uso, che concedesi,
della cosa.

Ove si presta l'uso di una cosa senza de-
terminazione di tempo, ma finchè vuole il
Commodante, questo contratto dicesi *precario*.

§. 166. Finalmente il *Deposito* è un con-
tratto, per cui alcun gratuitamente si obbliga
di guardar presso di se una cosa altrui, per

(g) V. *Digest. Lib. XLIV. Tit. 7. de ob-
lig. & act. leg. 1. §. 4.*

(h) Come avviene, quando l'uso debba
farsi per mare o in altri simili modi. Vede
Pufendorf. Liv. V. chap. 4. §. 6.

restituirla poscia al Padrone. Non ha dunque il Depositario alcun diritto di usare (i) della cosa depositata; deve per lo patto con somma diligenza curare di conservarla; ma non è tenuto di soddisfare al Padrone, se la cosa si perdesse o peggiorasse per cagione inevitabile; siccome lo è, quando ciò avvenga per sua colpa o incuria. E' in oltre tenuto il Depositario di restituire al Padrone il deposito ad ogni sua richiesta; ancorchè si fosse convenuto, che la restituzione si facesse dopo certo tempo: conciossiachè tutto qui dipenda dalla volontà del Depositante, la quale può mutarsi (k). E solo questo non si avvera, quando il Depositario certamente conosce, che la restituzione del deposito fatta in tal tempo sia per tornare a grave male di altrui o dello stesso Padrone (l).

§. 167. Comechè da quanto si è detto possa di leggieri dedursi, quali sieno i modi, ne quali cessano le obbligazioni per le convenzioni contratte; pur non è inutile il cennarlo qui brevemente, e come per sommi capi.

I. Tanto ne' contratti, che ne' patti essenziali o nell'atto della convenzione; o nel

O 3

tem-

(i) *Quod cui servandum datum est, si id usus est, . . . furti se obligavit.* Gell. Lib. VII. cap. 15.

(k) *V. Digest. Lib. XVI. Tit. 3. Depos. vel contra leg. 1. §. 45. seq.*

(l) *Vide D. Ambros. Offic. Lib. I. cap. ult. Cic. de Officiis Lib. III. cap. 25. Plato de Rep. Lib. I.*

tempo stabilito, da ciascun contraente soddisfatto al suo dovere, così come la data fede richiede (ciocchè dicesi *soluzione (m)*): finisce la convenzione, nè altro in vigor di essa si deve.

II. Non si è più in obbligo di adempiere al dovere contratto, quando l'altro contraente al suo jus liberamente rinunzia.

III. Se il Debitore è moroso, e 'l Creditore abbia in qualunque maniera, senza dolo o frode, sviuppato il suo diritto sopra di lui, per una *compensazione*; cioè tanto dalle sue opere o diritti, o da' suoi beni ritraendo, quanto se gli dovea: ad altro il Debitore non è tenuto.

IV. Se al Creditore soddisfa il Fidejussore, o altri espressamente in vece del Debitore: costui nulla più deve al Creditore.

V. Quando per nuovo patto si è da' contraenti annullato il primo: questo non vale più.

VI. Se il tempo determinato all' adempimento del patto sia scorso senza dolo o colpa de' paciscenti; nulla si è in obbligo di più fare.

VII. Resta sciolto dal suo dovere un Contraente, quando l'altro siesi mostrato perfido;

or-

(m) Perchè si resta sciolto da quel legame morale, onde per lo patto o sia fede data si era legato. *Fides* significò corda. E la fede si dava col porgerli scambievolmente la mano; onde venne *manus datio* per significare il comune vincolo, che induce il contratto.

ovvero si sappia con certezza, che non vuole osservare ciocchè promise. Il che si avvera eziandio, quando l'altro Contraente, comechè senza sua colpa o dolo, sia divenuto impotente a far ciò che deve. Del resto questa perfidia e la impossibilità non tolgono mai al primo il diritto contra il secondo.

VIII. Nelle convenzioni condizionate, se la condition non si avvera, cessa la obbligazione, e alcune volte non si contrae.

§. 168. Sopra le altrui cose può alcun acquistare de' diritti: il dominio non essendò tale, che, ove si trova, debba esservi tutto, e potendo i suoi effetti non appartenere tutti ad una persona. Si è dalla natura permessa la proprietà per lo miglior bene dell' Uomo. Tal dunque dovea poter questa essere, e in siffatta guisa modificarsi, che al miglior vantaggio di lui si potesse secondo le circostanze far sempre tornare. Uno di questi diritti è quello del pegno e della ipoteca; di cui qui sopra abbiám parlato (§. 157.); e il qual tanto dura, quanto dura il debito.

§. 169. Il *possesso di buona fede*, finchè questa dura, dà al Possessore (n) divenuto ta-
te

(n) Chi crede la cosa acquistata essersi bene acquistata, ed esser sua; sicchè trovasi in una ignoranza invincibile del contrario, è *Possessore di buona fede*. E mi pare, che in tal caso la proprietà della cosa sia di costui; al vero Padrone restando solo il diritto di revindicazione, da svilupparsi allora, quando egli comparirà.

le per compra, donazione, o altro modo, un giusto diritto di possedere e godere della cosa. Egli dunque giustamente ne percepisce i frutti, la consuma, s'è fungibile, ne usa &c. come il Padrone farebbe (o). Essendo però la cosa intera; e comparendo il Padrone, è il Possessore obbligato di restituirgliela, qual'è, anche co' frutti pendenti; sopra i quali tanto può egli pretendere, quanto vi ha contribuito per coltura &c. Per le leggi civili si è stabilita la *prescrizione*, per cui dopo scorso certo tempo la cosa passa in totale e assoluto dominio del Possessore di buona fede. Ma la natura, mi pare, che ciò non conosca, se non in quanto il Padrone o sia morto, o siasi del dominio spogliato.

Grozio (p) cenna i casi, ne' quali il Possessore di buona fede è nell'obbligo o no di restituire la cosa, i frutti &c. A me pare, esser generalmente vero, che tal Possessore debba per natura godere di tutti gli effetti del dominio; e che tutto ciò che fa egli, durante la buona fede, debba esser valevole e giusto; *jure factum*: altrimenti sarebbe *injuria factum*; e non vi può esser ingiuria, ove non vi è animo di offendere (§. 113.) anzi vi ha fin-
cera

(o) *Bonae fidei emptor non dubie percipiendo fructus etiam ex aliena re, suos interim facit, non tantum eos, qui diligentia & opera ejus pervenerunt, sed omnes. Digest. Lib. XLI. Tit. 1. de acquir. rer. dom. leg. 48.*

(p) *De J.B. & P. Lib. II. cap. X. §. 3. seqq.*

cera persuasione di avere legittimamente acquistato (q).

§. 170. Il contrario dee dirsi del Possessore di mala fede (r): il quale, reo di furto, tutto ciocchè esercita di dominio sopra la cosa, che ingiustamente possiede, *injuria* lo fa. Ingiusto è per lui il ritenere la cosa, ingiusto il percepirla i frutti, l'alienarla &c. Perchè, non la cosa soltanto debb' egli al Padrone restituire, ma i frutti ancora; o che comparisca egli, o che no: e soddisfare a lui i danni, che per la ritenzion della cosa sono a costui avvenuti, in quanto il Possessore vi ebbe scientemente influenza. Egli è probabile, doverli a questo rifare dal Padrone le spese necessarie ed utili fatte da lui per conservare o migliorare la cosa. Ma è probabile ancora, che in pena della sua mala fede, può il Padrone non aver di tali spese alcun conto, e non soddisfarglielo.

§. 171. Può una cosa immobile trasferirsi in altrui potere, colla facoltà di goderne a suo talento, e talvolta ancor di alienarla; ma col peso di dare a colui, che l'ha trasferita, certe cose, o prestargli certe opere per ogni dato

(q) La perdita, che fa il Padrone della sua cosa, relativamente al Possessore di buona fede, se mal non mi appongo, può riputarsi come avvenuta per *fato*, perchè senza dolo, o illegittima influenza di costui. Dee dunque soffrirla il Padrone, quanta è.

(r) E' colui, che sa, la cosa acquistata non esser sua, ma di altri, e ostenta il contrario.

218 *Elementi del Diritto Naturale.*

to tempo . Dicesi questo *Enfiteusi* . Ed è chiaro, che tutto ciò che nella convenzione (la quale nè vendita , nè locazione può dirsi) si è stabilito , deve per la general Legge de' patti osservarsi .

§. 172. Similmente può per convenzione acquistarsi il diritto di trarre dalle altrui cose altri emolumenti o vantaggi ; i quali relativamente a queste diconsi *servitù* . Tali sono il *ius di usufrutto* , di *passaggio* &c. Quel che la natura in tali convenzioni esige, facilmente dalle cose dette ritraesi . Ma la civile Giurisprudenza le riguarda e determina appieno .

LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MADRID
F I N E



Errori

Correzioni

<i>Pag. Verso</i>			
13	not. m. ver. 3	affetto	effetto
24	19	due leggi	le leggi
37	not. a. v. 6.	ne vuole	ne vede
39	15	il così presente	il caso presente
41	18	sviluppi	sviluppi
46	10	offendere	estendere
51	15	che si da	che si ha
59	ult.	<i>περι θεου</i>	<i>περι τας θεου</i>
60	not. v. I.	<i>ερωτα τον</i> <i>εξινο εση</i>	<i>ερωτατον εξινο εση</i>
67	not. r. v. I. A. p.		Remarq. A. p. 238
	238	remarq.	
68	3	ordinate	ordinare
74	12	Contraria	δ. 45 Contraria
82	4	scisme	scismi
84	not. d. v. 4.	<i>Syrae Diae</i>	<i>Syriae Deae</i>
96	ult.	non è, doloroso	non è dolorosa
99	11	puntecchiarsi	punzecchiarsi
122	not. v. ver. 8	à	à mesme moule
		mesme monde	
138	7	farfi	fassi
161	not. x. ver. 4	<i>placitum & consensus</i>	<i>placitum consensus</i>
163	11	cos efficace	così efficace
171	not. ver. 3	il promissario	l'altro pacifcente
174	n. ver. ult.	du sement	du Serment





F.S.I.