

Biblioteca Universale

SAGGIO
SUL
LIBERO ARBITRIO

DI
ARTURO SCHOPENHAUER

La libertà è un mistero
Malebranche.

Versione di **MARIO CERATI**



MILANO

SOCIETÀ EDITRICE SONZOGNO

14 — Via Pasquirolo — 14

PROPRIETÀ LETTERARIA

Milano. - Stab. Grafico Matarelli, via Passatella. 13-15.

ARTURO SCHOPENHAUER

*Sulle alte vette deve regnare
la solitudine.*

Arturo Schopenhauer.

Nel cimitero di Francoforte sul Meno c'è una lapide di granito nero del Belgio, mezzo nascosta da arbusti sempre verdi. Porta l'iscrizione: *Arthur Schopenhauer* e nient'altro: così la volle il grand'uomo che ivi riposa. Egli non desiderava avere sulla tomba iscrizione più lunga, e quando un giorno il suo amico, dott. Gwinner, gli chiese dove desiderava essere sepolto, gli rispose: «Non importa il luogo: la posterità saprà trovarmi».

Basta questa risposta a darci un'idea dell'uomo...

* * *

Arturo Schopenhauer nacque a Danzica il 22 febbraio 1788, un venerdì. Esiste tuttora, benché trasformata, la casa dove vide la luce, e porta il N. 117 della *Heilingeiststrasse*. Il padre, Enrico Schopenhauer, esperto uomo d'affari, s'era messo da parte una cospicua fortuna. La madre, Giovanna Enrichetta Troisiener, figlia di un membro del ducato di Danzica, era donna di spiccata intelligenza, ma alquanto vana e bizzarra. Verso i quindici anni, manifestatasi in Arturo una grande passione per la filosofia, egli implorò dal padre il permesso di percorrere gli studi collegiali; ma inutilmente, che il padre s'era fitto in capo di farne un commerciante. La morte del padre (1804?) cambiò l'indirizzo della sua carriera: egli poté darsi tutt'uomo ai suoi studi diletti, alla meditazione di Aristotele, di Platone e di Kant, unitamente allo studio della zoologia, della

botanica, della mineralogia, della fisica, della chimica, della giurisprudenza, delle lingue, dell'etnografia e della musica.

Nel 1813 lo troviamo all'Università di Jena conseguire la laurea di dottore e segnalarsi con la nota tesi: *La quadruplici indice del principio della ragione sufficiente*, che provocò i sarcasmi di sua madre.

A Weimar, dove conviveva con la madre, Schopenhauer frequentò Goethe che lo ebbe in molto pregio, e strinse amicizia con Federico Mayer «che lo iniziò alla saggezza antica dell'India, particolarmente al budismo».

A proposito della permanenza di Schopenhauer a Weimar, val forse la pena di riferire un aneddoto:

«In una società alcune ragazze si burlavano del giovane dottore in filosofia, il quale s'era ritirato soletto nella nicchia d'una finestra, collo sguardo severo, evidentemente assorto ne' suoi pensieri, mentre il resto della compagnia era radunato intorno alla tavola.

«Un signore vecchio ed aristocratico (1) si avvicinò alle fanciulle chiedendo la causa della loro allegrezza.

«— Fanciulle, disse allora Goethe con accento di rimprovero, lasciate quel giovane in pace, fra poco egli sarà cresciuto al disopra delle nostre teste...»

*

Non aveva che 29 anni quando si pose a meditare e scrivere: *Il mondo come volontà e rappresentazione*, che fu pubblicato poi a Lipsia nel 1819.

Quanto Schopenhauer stimasse quest'opera, è noto a tutti.

Ecco le sue stesse parole:

«... Il caso, sovrano padrone di questo mondo di ragione, mi darà vita e pace per pochi anni soltanto. «Amo l'opera mia come una madre ama suo figlio. «Quando sarà pronta, quando sarà nata, allora esso (2) «userà del suo diritto e chiederà un compenso per la «dilazione accordatami.

«Però, so in quest'epoca di ferro dovessi soccombere «prima di averla terminata, questi tentativi incompleti, «questi studi siano dati al mondo come sono; forse «sorgerà poi qualche spirito affine, il quale saprà con- «giungerne i frammenti e trovarne il pensiero fonda- «mentale».

Pubblicata l'opera e in seguito distratto dalla nascita

(1) Goethe.

(2) Intendi il caso.

di un figlio naturale, passò in Italia e fu a Venezia e a Napoli, studiando ovunque attentamente il carattere degli Italiani e in particolare il cattolicesimo, sul quale ci lasciò curiosi giudizi.

Nel 1820 risolse di recarsi a Berlino e tenere quivi un corso di lezioni. Egli lusingavasi di trovare uditori e simpatia. Sperava infine di poter fra non molto occupare qualche cattedra universitaria. Ma fu deluso. Invece dell'entusiasmo, o quanto meno della benevolenza che si aspettava, trovò freddezza e vuoto. Si capisce l'arezza di Schopenhauer! Le sue frecciate sono specialmente rivolte ad Hegel e Schleiermacher, i due filosofi alla moda, intorno ai quali si affollava la gioventù della capitale prussiana.

«Modellare la filosofia secondo il desiderio di coloro che si trovano al potere, farne lo strumento dei loro progetti, per ottenere danaro o impieghi, sembra a me l'atto di una persona che riceve il sacramento per soddisfare la fame e la sete».

Queste parole miravano a ferire Hegel!

E altrove dice:

«Uomini come Fichte, Schelling, Hegel, dovrebbero essere esclusi dalle file dei filosofi, come un giorno i mercanti e gli usurai furono scacciati dal tempio».

Nel 1833, rivalicate le Alpi, si stabilì a Francoforte sul Meno, e d'allora non intraprese più nuovi viaggi.

*

Nel 1836, dopo diciassette anni di silenzio, Schopenhauer pubblicò un trattato: *La Volontà della Natura*.

L'opera fu premiata dalla R. Accademia di Drontheim (Norvegia).

La fitta oscurità che sin qui aveva avvolto la testa del filosofo, sembrò alla fine diradarsi sotto un primo raggio di gloria.

Ma, avendo l'anno successivo ritentata la prova con un saggio sul *Fondamento della Morale*, gli accademici scozzesi gli negarono il premio, più che per una ragione intrinseca, per il tono sconvenientemente offensivo con cui lo scrittore criticava i più grandi filosofi contemporanei (!!).

Non si può invero negare che Schopenhauer sia caduto talvolta nel grossolano e fin nel grottesco, come ad esempio là ove chiama *preparatori di clisteri, leccatori di lardo* i suoi collegli in filosofia...

Nel 1816 Schopenhauer fece la conoscenza di Giulio Frauenstadt, col quale poi entrò in intimità e nel quale

trovò un discepolo affezionato oltre che un propagandista entusiasta della sua filosofia.

Nè a Schopenhauer sfuggivano i progressi che quest'ultima faceva ogni giorno, ben che lenti e attraverso ogni sorta di ostacoli.

«Sorge — scriveva — una congregazione silenziosa, che io vorrei più clamorosa...», alludendo allo stuolo di discepoli che lo veniva di mano in mano attorniano...

Il vero battesimo della gloria non gli venne prima del 1851.

Publicò in quest'anno l'ultimo suo grande libro intitolato: *Parerga e Paralipomena*, col sentimento di chi opera tal cosa con la quale si compie la sua «missione nel mondo».

Prr fortuna la stella di Schopenhauer era finalmente spuntata; il libro piacque. Lieto del successo, Schopenhauer diviene più amabile ed esclama soddisfatto che: «*Ognuno ora ha da ritornare alla letteratura con serietà*».

Nel 1855 un ritratto ad olio di Schopenhauer fu molto ammirato all'Esposizione di Francoforte. Nel 1859 un'ammiratrice di Schopenhauer, la signorina E. Ney, ne scolpiva la testa così artisticamente, «che nessuno degli artisti di qui (intendi di Francoforte) avrebbe potuto farlo altrettanto bene».

E, soddisfatto, scrive :

«*Vedete che la gloria cresce come un incendio; cioè non procede in ragione aritmetica, ma in ragione geometrica ed anzi cubica. Ora i professori potranno camminare sulla testa se credono di farlo!* Frustrati!»

I biografi ci hanno conservato i particolari della morte di Schopenhauer, dai primi sintomi del male che lo uccise, comparsi nella primavera del 1860, alla catastrofe, seguita il 22 settembre dello stesso anno, quasi improvvisamente.

I dottor Gwinner, medico ed esecutore testamentario di Schopenhauer, ci riferisce l'ultima visita fatta al filosofo poche sere prima che morisse. La voce di Schopenhauer non tradiva debolezza, benché si lagnasse di palpitazioni di cuore. Non lo infastidiva, diceva, il pensiero che i vermi avrebbero rosso il suo corpo; più preoccupato mostravasi dello strazio che i professori avrebbero fatto del suo spirito... Continuando la conversazione, il filosofo parlò al Gwinner del piacere che gli recava la sua celebrità e del timore che la morte non gli riserbasse il *Nirvana* tanto desiderato...

SAGGIO SUL LIBERO ARBITRIO

CAPITOLO I.

DEFINIZIONI

Imprendendo a trattare una questione di tanta importanza, così seria e difficile, che veramente rientra in uno dei capitali problemi della filosofia moderna e contemporanea, la prima necessità che si dimostra è quella di essere esatti fino alla minuziosità. Sarà dunque opportuno far precedere alla nostra discussione l'analisi delle nozioni fondamentali sulle quali si verrà svolgendo, in seguito, il ragionamento.

1. — **Che cosa s'intende per libertà?**

A considerarlo esattamente, il concetto della libertà è negativo. Con esso non facciamo che rappresentarci l'assenza d'ogni impedimento e di qualsiasi ostacolo: ora, poiché l'ostacolo è una manifestazione della forza, deve rispondere ad una nozione positiva. Il concetto della libertà può venir considerato sotto tre aspetti molto differenti, donde provengono tre diversi generi di libertà, corrispondenti alle tre diverse maniere con cui può presentarsi l'ostacolo, e cioè a dire: la libertà fisica, la libertà intellettuale e la libertà morale.

1. La *libertà fisica* consistE nell'assenza di qualsiasi ostacolo di natura materiale. È precisamente in questo senso che si suol dire: un cielo *libero* (senza nubi), un *libero* orizzonte, l'aria *libera*, l'elettricità *libera*, il *libero* corso di un flume (allorquando non sia più impacciato da montagne o da cateratte, ecc). Ma quasi sempre, nel nostro pensiero, l'idea della libertà è l'attributo degli esseri del regno animale, il cui carattere particolare sta in ciò che i loro movimenti emanino dalla volontà, ch'essi, cioè, siano come si suol dire *volontari*; e si dicono *liberi* quando nessun ostacolo materiale si oppone al loro compimento.

Ora, osserviamo che questi ostacoli possono essere di tre specie molto diverse, mentre la facoltà di cui impediscono l'esercizio è sempre identica a sé stessa, ossia la volontà; questa è la ragione, oltre ad una maggiore semplicità, per cui si preferisce considerare la libertà dal punto di vista positivo. Perciò la parola *libero* sta ad indicare la qualità di ogni essere che si muove per atto di propria volontà, e che non agisce se non in conformità ad essa — inversione che non muta in nulla, d'altronde, l'essenza della nozione.

In questa accezione, dunque, assolutamente fisica della libertà, si dirà che gli uomini e gli animali sono *liberi* allorché nò catene, nè lacci, nè infermità, nè qualsiasi altro ostacolo fisico o materiale contrasti alla, loro attività o ne impedisca le azioni, ma queste, anzi, si compiano secondo la propria volontà.

Questa accezione fisica della libertà, considerata soprattutto come l'attributo del regno animale, ne costituisce l'accezione originale, immediata ed anche quella di uso più comune. Considerata da questo punto di vista, la libertà non potrebbe prestare il fianco a nessuna specie di dubbio o di controversia, giacché, ad ogni momento, l'esperienza ce ne afferma la realtà. Non appena, infatti, un animale agisce unicamente per volontà propria, si dice ch'egli è *libero*, attribuendo appunto tale significazione alla parola, senza tener conto delle altre influenze che si possono esercitare sulla sua stessa volontà. Giac-

ché l'idea della libertà in questa significazione popolare che abbiamo testé precisata, implica semplicemente la potenza *d'agire*, cioè l'assenza di ostacoli fisici capaci di intralciarne l'azione. Gli è in questo senso che si dice: l'uccello vola *liberamente* nell'aria, le belve errano *libere* nelle foreste, la natura ha creato l'uomo *libero*, soltanto l'uomo libero è felice. Anche si dice che un popolo è *libero* quando non è governato da altre leggi se non da quelle che egli stesso si è formate, giacché allora non obbedisce che alla propria volontà. La libertà politica deve essere dunque ricondotta alla libertà fisica.

Ma non appena distogliamo gli occhi da questa libertà fisica per considerare la libertà sotto gli altri due suoi aspetti, non ci troviamo più di fronte ad una significazione popolare della parola, ma ad un concetto del tutto filosofico, e questo concetto, come ognun sa, apre la via a moltissime difficoltà. Infatti, è necessario distinguere, all'infuori della libertà fisica, due specie di libertà tutt'affatto differenti, e cioè: la libertà intellettuale e la libertà morale.

2. La *libertà intellettuale* — quello che Aristotele intende significare colle parole:

(il volontario e l'involontario riflesso) — viene considerata qui soltanto per presentare la lista completa delle suddivisioni dell'idea della libertà, attribuendole il secondo posto in quanto essa, per sua natura, è più prossima alla libertà fisica di quello che non sia la libertà morale

3. E passerò, invece, all'esame della terza specie di libertà, la *libertà morale*, la quale costituisce, a parlare con rigorosa proprietà, il *libero arbitrio*, ciò che forma il preciso tema proposto dall'Accademia Reale (1).

Questa nozione si riallaccia a quella della libertà

(1) Questa dissertazione fu scritta nel 1838 in occasione di un concorso bandito dall'Accademia Reale di Norvegia sul tema: «*Num liberum hominum arbitrium e sui ipsius conscientia demonstrari potest!*» (Se il libero arbitrio possa venir dimostrato dalla testimonianza della coscienza.) Il premio fu aggiudicato a questa memoria dello Schopenhauer.

fisica, ed è precisamente siffatto vincolo corrente fra tali due specie che dà ragione dell'origine di questa ultima idea, derivata dalla prima, alla quale è necessariamente di molto posteriore.

La libertà fisica, come si è detto, non ha riguardo che agli ostacoli di natura puramente materiale, e l'assenza di tali ostacoli è immediatamente sufficiente a porla in essere. Se non che venne osservato in parecchie circostanze che un uomo, pur non essendo costretto da ostacoli materiali, era distratto da un'azione alla quale la sua volontà si sarebbe indubbiamente determinata in ogni altro caso, per motivi molto semplici, come, ad esempio, delle minacce, delle promesse, per la paura di qualche possibile pericolo, e va dicendo. Allora sorse il quesito se un uomo sottoposto ad influenze di simil genere fosse ancora libero; o se, all'opposto, un motivo contrario di forza sufficiente potesse, al pari di un ostacolo di natura fisica, rendere impossibile un'azione conforme alla sua volontà.

La risposta ad un problema di questo genere non poteva offrire nessuna difficoltà al senso comune: era troppo evidente che un motivo non avrebbe mai potuto agire alla stessa guisa di una forza fisica; giacché una forza fisica, supposta abbastanza grande, può facilmente oltrepassare in modo irresistibile la forza corporale di un uomo; nessun motivo, invece, è irresistibile in sé stesso, nè potrebbe esser dotato di una forza assoluta.

E facile concepire, infatti, come sia sempre possibile mettervi a paragone un motivo opposto più forte, purché un motivo di quel genere sia disponibile, e l'individuo di cui si tratta possa essere da esso determinato. A prova di ciò, non vediamo noi forse come il più possente fra tutti i motivi, nell'ordine naturale, l'istintivo amore alla vita, sembra in certi casi inferiore a tanti altri, secondo appare nei casi di suicidio, oltreché in ogni esempio di devozione, di sacrificio o di incrollabile fermezza nel professare certe opinioni? Reciprocamente, l'esperienza ci insegna che le torture piti raffinate ed atroci sono state sopportate vittoriosamente coll'aiuto di questo solo

pensiero, che la vita non poteva essere conservata se non a tale prezzo. Ma quando pure fosse dimostrato per questa via che i motivi non portano con sé nessuna costrizione obiettiva ed assoluta, si potrebbe ad ogni modo attribuire loro un'influenza subiettiva e relativa, esercitata su la persona di cui nella specie si tratta; il che, alla fin line, riuscirebbe all'identico risultato, di sopprimere cioè parzialmente la libertà.

Secondariamente, rimane sempre da risolvere quest'altro quesito: La volontà essa stessa è forse libera? — La nozione della libertà, adunque, che non era stata concepita fino a questo momento che per rispetto *alla potenza d'agire*, ormai si trovò ad essere considerata dal punto di vista della *potenza, del volere*, col che si offriva subito un nuovo problema: il *volere* esso stesso è libero? — La definizione volgare della libertà (fisica) può riguardare anche questa seconda faccia della questione? Questo è quello che un attento esame non ci consente di ammettere. Giacché, in conformità a quella prima definizione, la parola *libero* significa nulla più che «conforme alla volontà». Ma allora domandare se la volontà per sé sia libera, è la stessa cosa che proporre il quesito se la volontà sia conforme alla volontà, il che è una cosa evidentissima, ma non conclude a nulla.

Il concetto empirico della libertà ci autorizza a dire: «Io sono libero, se posso *fare* quello che *voglio*», ma già queste parole «*quello che voglio*» presuppongono l'esistenza della libertà morale. Ora, e precisamente la *libertà di volere* che si trova adesso in questione, ed il problema dovrebbe dunque essere posto in questa guisa: «*Ed anche puoi tu volere quello che vuoi?*» — il che farebbe presumere che ogni atto di volizione dipendesse ancora da un atto di volizione antecedente. Ammettiamo di rispondere in senso affermativo a questa domanda, ma tosto se ne presenterebbe un'altra: «Ed anche, puoi tu volere quello che vuoi volere?» Talché si andrebbe sempre indefinitamente risalendo la serie delle volizioni, considerando ciascuna di esse come dipen-

dente da una volizione anteriore e d'ordine più elevato, senza riuscire mai per questa via ad una volizione primitiva, suscettibile d'essere considerata come esente da ogni relazione e da ogni dipendenza. Se, d'altra parte, la necessità di trovare un punto fisso ci facesse ammettere una volizione simile, con altrettanta ragionevolezza potremmo scegliere per volizione libera e incondizionata la prima della serie, come quella stessa di cui si tratta, il che ridurrebbe il quesito a quest'altro molto semplice: «*Puoi tu volere?*». Basterebbe rispondere di sì per tagliar corto al problema del libero arbitrio? Anzi è precisamente di tale problema che si deve discutere, e che rimane indeciso. Non riesce pertanto possibile stabilire una connessione diretta fra il concetto originale ed empirico della libertà, che si riferisce unicamente alla potenza d'agire, ed il concetto del libero arbitrio che si riferisce esclusivamente alla potenza del volere. Questa è la ragione per cui è stato necessario per poter, se non altro, estendere alla volontà il concetto generale della libertà, di fargli subire una modificazione che gli ha attribuita una maggiore astrazione. A ciò si giunse facendo consistere la libertà nella semplice *asseusa di ogni forza necessitante*. Con tal mezzo, questa nozione conserva il carattere negativo che le ho riconosciuto fin da principio. Quello che è dunque necessario studiare bene a questo punto è il concetto della *Necessità*, come concetto positivo indispensabile per istabilire il vero significato del concetto negativo della libertà.

Che cosa s'intende per *necessario*? La definizione comune: «Si chiama *necessario* ciò il cui contrario è impossibile, o ciò che non può essere altrimenti» è una semplice spiegazione verbale, una perifrasi dell'espressione da definire, che non aggiunge nulla alle nostre conoscenze sull'argomento, liceo qui secondo me, la sola definizione vera e completa: «S'intende per *necessario* tutto ciò che risulta da una ragione sufficiente data», definizione che, come ogni definizione esatta, può anche essere rivolta. Ora, secondo che questa ragione sufficiente appartiene all'ordine logico, all'ordine matematico, o all'ordine

fisico (in tal caso prende il nome di causa), la necessità è detta logica (ad esempio, la conclusione di un sillogismo, date le premesse) matematica (l'eguaglianza dei lati di un triangolo quando gli angoli sono eguali), oppure fisica o *reale* (come l'apparizione dell'effetto conseguentemente all'intervento della causa). Sempre però, in qualsiasi ordine di fatti, la necessità della conseguenza è sempre assoluta, quando ne sia data la ragione sufficiente. Non è se non in quanto noi concepiamo una cosa come la conseguenza di una ragione determinata che ne riconosciamo la necessità; e corrispondentemente quando riconosciamo che una cosa dipende come effetto da una ragione sufficiente conosciuta, concepiamo che essa è necessaria; giacché tutte le *ragioni* sono necessitanti. Questa spiegazione è così adeguata e completa, che le due nozioni di *necessità* e di *conseguenza da una ragione data* sono nozioni reciproche (*convertibili*), cioè possono essere sostituite l'una all'altra. Per quel che si è detto fin qui, la *non necessità* (contingenza) equivarrebbe all'assenza d'una ragione sufficiente determinata. Nondimeno è possibile concepire l'idea della contingenza come opposta a quella della necessità: ma in ciò non v'è che una difficoltà apparente. Giacché la contingenza è sempre relativa.

Nel mondo reale, infatti, che solo ci può dare l'idea del cieco caso, ogni avvenimento è necessario per rapporto alla propria causa; ma può essere contingente per rispetto a tutti gli altri oggetti, tra i quali ed esso possono prodursi coincidenze fortuite nello spazio e nel tempo. Sarebbe dunque necessario che la libertà, il cui carattere essenziale è l'assenza di ogni necessarietà, fosse l'indipendenza assoluta in riguardo ad ogni causa, cioè la contingenza ed il caso assoluti. Viceversa, questo è un concetto quanto mai problematico, che forse non si presta nemmeno ad essere lucidamente pensato, e che tuttavia, strano a dirsi, si riduce identicamente a quello della libertà. Comunque sia, il vocabolo *libero* significa *ciò che non è necessario sotto verun rapporto*, e cioè che è indipendente da qualsiasi ragione sufficiente. Se un siffatto attributo potesse convenire alla volontà umana,

questo vorrebbe dire che una volontà individuale nelle sue manifestazioni esteriori non è determinata da nessun motivo, nè da ragioni di sorta, giacché in caso diverso — risultando la conseguenza da una ragione data, di qualunque specie essa sia, e che interviene sempre secondo una legge di necessità assoluta — i suoi atti non sarebbero più liberi ma costretti da necessità.

Questo era per l'appunto il fondamento del pensiero di Kant, allorquando egli definiva la libertà come «il potere di cominciare *da sé* una serie di modificazioni». Giacché queste parole «*da sé*», ricondotte, al loro vero significato vogliono dire: «senza causa antecedente» o, ciò che torna lo stesso: «senza necessità». Di guisa che tale definizione, per quanto in apparenza sembri presentare il concetto di libertà come un concetto positivo, in ultima analisi consente ad un esame più attento di metterne di nuovo in evidenza la natura negativa.

Una volontà libera, abbiamo già detto, sarebbe una volontà che non fosse determinata da nessuna ragione, il che è quanto dire da *niente*, dal momento che ogni cosa che ne determina un'altra è una ragione o una causa; una volontà le cui manifestazioni individuali (volizioni) scaturirebbero dal caso e senza nessuna provocazione, indipendentemente da ogni vincolo causale e da ogni regola logica. Di fronte ad una nozione di questo genere, ci vien meno perfino la chiarezza del pensiero, giacché il principio di ragione sufficiente, il quale sotto tutti gli aspetti che esso riveste è la forma essenziale della nostra mente, dove qui essere ripudiato se vogliamo inalzarci all'idea della libertà assoluta. Tuttavia non fa difetto un termine tecnico (*terminus technicus ad hoc*) per designare questa nozione così oscura e di così difficile concezione: la si chiama libertà d'indifferenza (*liberum arbitrium indifferentiae*). D'altra parte, fra tutto il complesso d'idee che costituiscono il libero arbitrio, questa è la sola che per lo meno sia chiaramente definita e ben determinata: talché non è possibile perderla di vista senza cadere in spiegazioni imbarazzate, vaghe, nebulose, dietro alle quali

tenta dissimularsi una timida insufficienza, come allorché si parla di *ragioni* cui non tengono dietro necessariamente le conseguenze. Ma come ogni conseguenza derivante da una ragione è necessaria, così ogni necessità è la conseguenza di una ragione. L'ipotesi di una simile libertà d'indifferenza induce immediatamente quest'altra affermazione che è caratteristica, e deve per conseguenza essere considerata come il segno distintivo e l'indico di tale idea: e cioè che un uomo, collocato in date condizioni, completamente determinate per rapporto a sé, può, in virtù di questa libertà d'indifferenza, agire in due modi *diametralmente opposti*.

2. — Che cosa s'intende per coscienza ?

Risposta: la percezione (diretta e immediata) di me, in opposizione alla percezione degli oggetti esteriori, il che forma l'oggetto di quella speciale facoltà detta *percezione esteriore*. Quest'ultima facoltà, prima ancora che gli oggetti esteriori vengano a presentarsi ad essa, contiene certe forme necessarie (*a priori*) della conoscenza, che costituiscono poi altrettante condizioni dell'esistenza obiettiva delle cose, cioè della loro esistenza per noi come oggetti esterni: tali sono, secondo che ognun sa, il tempo, lo spazio, la causalità. Ora, sebbene queste forme della percezione esteriore risiedano *in noi*, esse nondimeno non hanno altro scopo se non quello di consentirci di prendere conoscenza degli oggetti esteriori come tali, in costante relazione colle forme ad essi pertinenti; perciò non dobbiamo considerarli come appartenenti al dominio della coscienza, ma piuttosto come semplici condizioni della possibilità d'ogni conoscenza degli oggetti esteriori, cioè della loro percezione obiettiva.

Inoltre, non mi lascerò certo trarre in inganno dal doppio senso della parola *conscientia*, usata nell'enunciato della questione, e mi guarderò bene dal

confondere colla coscienza propriamente detta il complesso degli istinti morali dell'uomo, designati sotto il nome di coscienza morale o di ragione pratica, cogli imperativi categorici ad essa attribuiti da Kant; e questo perchè, da una parte, codesti istinti non cominciano a svilupparsi nell'uomo che per via dell'esperienza e della riflessione, cioè per via della percezione esteriore; dall'altra, perchè in quei medesimi istinti la linea di separazione fra quanto si appartiene originariamente ed in proprio alla natura umana e quello che vi si è aggiunto in seguito per opera dell'educazione morale e religiosa, non è tracciata in modo netto ed indiscutibile.

D'altra parte non risponderebbe certamente alle intenzioni dell'Accademia chi artificiosamente facesse precipitare la questione sul terreno della morale, confondendo la coscienza morale colla coscienza psicologica, pretendendo rinnovare ancor oggi la prova morale, o meglio il postulato di Kant, dimostrando la libertà per mezzo del sentimento *a priori* della legge morale, del famoso argomento (entimema): «Tu puoi, dal momento che devi».

Da quanto è stato detto fin qui, risulta che la parte più considerevole della nostra facoltà conoscitiva in generale non è costituita dalla coscienza, ma dalla conoscenza del *non io*, o percezione esteriore. Questa facoltà è diretta con tutto le forze verso l'esterno, ed è il teatro (da un punto di vista più elevato si potrebbe anche dire la condizione) degli oggetti del mondo esteriore, di cui, a tutta prima, comincia a ricevere le impressioni con un'apparente passività; ma ben presto, riunendo, per così dire, le conoscenze acquisite per questa via, le elabora e le trasforma in nozioni che combinandosi indefinitamente, coll'aiuto del linguaggio, costituiscono il pensiero. Quello che ci rimarrebbe, dunque, deduzion fatta di questa parte che fra le nostre facoltà conoscitive è di gran lunga la maggiore, sarebbe appunto la coscienza psicologica. Ed allora è facile concepire come la *ricchezza* di quest'ultima facoltà non potrebbe essere molto considerevole: ne deriva che se è la coscienza quella che deve veramente racchiudere in sé gli ele-

menti necessari alla dimostrazione del libero arbitrio, abbiamo tutto il diritto di sperare che gli elementi non ci potranno sfuggire.

Anche è stata avanzata l'ipotesi di un senso interiore (1) che servisse come d'organo alla coscienza, ma è cosa da considerare piuttosto in senso figurato che reale, perchè le conoscenze forniteci dalla coscienza sono immediate e non mediate come quelle dei sensi. Comunque sia, la domanda che prima si affaccia può essere espressa così; Qual è il *contenuto* della coscienza? oppure anche: Come e sotto qual forma il nostro singolo *io* si rivela immediatamente a sé stesso? — Risposta: In tanto in quanto è l'*io* di un *essere volitivo*.

Ognuno di noi, infatti, per poco che osservi la propria coscienza non tarderà ad accorgersi che l'oggetto di tale facoltà è invariabilmente la sua volontà personale; e con queste parole non bisogna intendere soltanto le volizioni che immediatamente sono tradotte in atto, o le risoluzioni formali che si esplicano in fatti sensibili. Tutti coloro infatti che sanno distinguere i caratteri essenziali delle cose, a malgrado delle differenze nei gradi e nella loro maniera di presentarsi, non risentiranno difficoltà alcuna nel riconoscerò che ogni fatto psicologico, desiderio, brama, speranza, amore, gioia, ecc., come anche i sentimenti opposti, e cioè: l'odio, la paura, la collera, la tristezza, ecc., in una parola ogni affetto od ogni passione, debbono essere considerati corno manifestazioni della volontà; giacché non sono dessi che moti di varia intensità, quando violenti e tumultuosi, quando calmi e regolari, della volontà individuale, a seconda ch'essa è libera o vincolata, contenta o in soddisfatta, e riferentisi tutti quanti, con una gran varietà di direzione, sia al possesso o alla mancanza dell'oggetto desiderato, sia alla presenza o alla lon-

(1) Già se ne trova un accenno in Cicerone sotto il nome di *tactus interior* (*Acad. Quaest.* IV, 7). Più esplicitamente ancora in Sant'Agostino (*de Lib. Arb.* II. 3, e seg.), poi in Descartes (*Princ. Phil.* IV. 190), ed è poi descritto con tutti i particolari desiderabili da Locke.

tananza dell'oggetto avversato. Sono questi altrettanti aspetti multipli della medesima volontà, la cui forza attiva si manifesta nella nostra risoluzione e nei nostri atti.

Alla precedente enumerazione vanno anche aggiunti i sentimenti di piacere e di dolore: giacché nonostante la grande diversità sotto la quale ci appaiono, si può sempre ricondurli ad affezioni relative al desiderio o all'avversione, cioè alla volontà che prende coscienza di sé stessa in quanto è soddisfatta o inappagata, impacciata o libera. Più ancora, questa categoria comprende anche le impressioni corporali, siano desse piacevoli o dolorose, e tutte le innumerevoli intermediarie che stanno fra questi due poli estremi della sensibilità; giacché quello che costituisce l'essenza di tutte quelle affezioni gli è che esse entrano immediatamente nel dominio della coscienza in quanto sono conformi o non conformi alla volontà.

A ben considerare, non si può nemmeno giungere ad avere coscienza del proprio corpo se non per ciò che esso è l'organo della volontà agente verso il mondo esterno, e la sede della sensibilità per ogni impressione di piacere o di dolore; ora queste stesse impressioni, come abbiamo detto testé, si riconducono ad affezioni immediate della volontà, che talora sono ad essa conformi e talora lo sono contrarie. Del resto si può indifferentemente enumerare queste sensazioni semplici del piacere e del dolore fra le manifestazioni della volontà, come si può anche escluderle; rimarrà sempre vero in ogni caso che quei mille moti della volontà, queste continue alternative del volere e del non volere, che nel loro incessante flusso e riflusso costituiscono l'unico oggetto della coscienza o, se si vuol dir così, del senso intimo, sono in un rapporto costante ed universalmente riconosciuto cogli oggetti esterni che ci son fatti conoscere dalla percezione. Ma, come è stato detto più sopra, tutto ciò non appartiene più al dominio della coscienza immediata, alla soglia della quale siamo dunque arrivati, al punto in cui essa si confonde colla percezione esteriore, non appena abbiamo contatto col mondo esterno. Ma gli oggetti di cui noi prendiamo

conoscenza all'esterno sono la materia stessa e l'occasione d'ogni movimento e di ogni atto della volontà. Non si vorrà rimproverare a quest'argomentazione di racchiudere una petizione di principio: giacche nessuno può mettere in dubbio che la nostra volontà abbia per oggetto alcunché di esteriore, verso cui è rivolta, attorno a cui gravita e da cui è sospinta, almeno in quanto sono motivi, verso una determinazione qualsiasi. Sottratto a questa influenza, l'uomo non conserverebbe più se non una volontà completamente isolata dal mondo esteriore, e rimarrebbe come imprigionato nel cupo interno della coscienza individuale.

La sola cosa che sia ancora dubbia agli occhi nostri è il grado di necessità con cui gli oggetti del mondo esterno determinano gli atti della volontà.

La volontà è dunque l'oggetto principale, anzi direi l'oggetto esclusivo della coscienza. Ma può la coscienza trovare in sé stessa ed in sé sola dei dati sufficienti che permettano d'affermare la libertà di questa volontà, nel senso da noi più sopra precisato, o che d'altronde è il solo che sia chiaro e nettamente determinato? Tale è il problema, verso la soluzione del quale dirigeremo ora le nostre indagini, soluzione alla quale già ci siamo accostati in tutto quello che abbiamo detto fin qui, sfiorando bensì l'argomento, ma accennandovi però in modo abbastanza preciso.

CAPITOLO II.

La volontà di fronte alla coscienza

Quando un uomo *vuole*, vuole anche qualche cosa: la sua volizione si riferisce sempre a qualche oggetto verso il quale tende, e non può essere pensata che in riguardo a quell'oggetto. Ma che cosa significa *volere qualche cosa*? Ecco che cosa io intendo per

ciò. La volizione, che in sé stessa è soltanto l'oggetto della coscienza, si produce sotto l'influenza di qualche movente che appartiene al dominio della conoscenza del non io, e per conseguenza è un oggetto della percezione esteriore; questo movente, designato dal punto di vista di tale influenza sotto il nome di motivo, è non soltanto la *causa eccitatrice*, ma la *materia* della volizione, per ciò che questa è diretta su di lui, cioè a dire si propone di modificarlo in un senso o nell'altro, e di conseguenza reagisce su di lui (per effetto dell'impulso stesso che ne riceve): ed è appunto in questa reazione che consiste tutta la volizione. Già da questo deriva che la volizione non potrebbe prodursi senza motivo; giacché in tal caso le farebbero difetto anche la causa e la materia. Soltanto ci si domanda se, non appena questo oggetto è presente alla nostra mente, la volizione deve *necessariamente* prodursi o no; anzi, meglio ancora, se in presenza di un medesimo motivo potrebbe per avventura, prodursi una volizione differente e perfino diametralmente opposta; col che si perviene a sollevare il dubbio se la reazione di cui abbiamo poc' anzi discorso possa, in circostanze identiche, prodursi o non prodursi, assumere questa o quella forma, od anche due forme diametralmente contrarie. In una parola: la volizione è dal motivo provocata necessariamente? oppure bisogna ammettere che la volontà, nel momento in cui noi prendiamo coscienza del motivo, conserva la sua intera libertà di *volere* o di *non volere*? Qui, dunque, la nozione della libertà, nel senso astratto che le è stato attribuito dalla discussione precedente e che io ho provato essere il solo accettabile, è intesa come una semplice negazione della necessità, e così il nostro problema rimane posto in modo molto chiaro. Ma gli è nella *coscienza immediata* che dobbiamo cercare i dati necessari alla sua soluzione, e noi prenderemo in minuzioso esame la testimonianza di questa facoltà, sforzandoci d'essere quanto più possibile esatti, lungi dall'accontentarci di tagliare violentemente il nodo della questione come ha fatto Descartes, emettendo, senza darsi la pena di giustificare menomamente l'asserto, un'affer-

inazione di questo genere: «Noi abbiamo una coscienza così perfetta della libertà d'indifferenza che è in noi, da poter dire che nulla è conosciuto con maggior lucidità ad evidenza». (*Princ. Phil.* I. § 41.)

Leibniz medesimo ha già messo in evidenza quanto fosse insufficiente una simile affermazione (*Théod.* I. § 50 e III, § 292), egli che alla sua volta si è dimostrato su questo argomento fragile come un arbusto che cede ad ogni vento; giacché, dopo le dichiarazioni più contraddittorie, mette capo finalmente a questa conclusione, e cioè che la volontà è indirizzata sì dai motivi, ma non ne è necessitata. Infatti, egli dice: «Tutte le azioni sono determinate e mai indifferenti, perciocché vi ha sempre qualche ragione persuaditrice, ma non però necessitante, in modo da farle essere tali piuttosto che tali altre». (Leibniz, *De libertate, Opera*, Ed. Erdmann p. 669). Questo mi porge occasione di fare osservare che una siffatta via, cercando un mezzo termine fra l'alternativa posta più sopra, è assolutamente da ripudiarsi, e che non si può dire, come fa qualcuno, ritraendosi a piacere dietro una indecisione esitante, che i motivi non determinano la volontà se non fino ad un certo punto, ch'essa subisce la loro influenza ma non in modo assoluto, e che ad un dato momento è in suo potere sottrarsene. Giacché quando noi abbiamo consentito ad una forza determinata l'attributo della causalità, ed abbiamo conseguentemente riconosciuto ch'essa è una forza attiva, questa forza non ha bisogno, nell'ipotesi di una resistenza, che di un aumento d'intensità, proporzionatamente alla resistenza medesima, per poter ottenere l'effetto voluto. Colui che esita ancora e non può essere corrotto dall'offerta di dieci ducati, lo sarà certamente quando l'offerta sia portata a cento, e così di seguito...

Ed ora facciamoci a considerare in rapporto alla *coscienza immediata*, intesa nel senso stabilito più sopra. Quale chiave può esserci fornita da simile facoltà per la soluzione di questa questione astratta, cioè dell'*applicabilità* o della *non applicabilità* del concetto della necessità alla produzione della volontà, in presenza di un motivo dato, cioè a dire

conosciuto e concepito dalla mentalità nostra? Noi ci esporremo a molti e gravi disinganni se pretendessimo trarre da questa coscienza delle informazioni precise e particolareggiate sulla causalità in generale e sulla motivazione in particolare, come anche sul grado di necessità che ciascuna d'esse reca con sé. Imperocché la coscienza, quale ci è dato trovarla nel fondo d'ogni uomo, è una cosa troppo semplice e troppo limitata per poter dare spiegazioni su siffatte questioni. Queste nozioni di causalità e di necessità sorgono nell'intelletto puro che è rivolto verso il di fuori, e non possono essere condotte ad una espressione filosofica se non dinanzi al *forum* della ragione riflessiva. Ma quanto a codesta coscienza naturale, semplice, limitata ripeto, non soltanto non è tale da risolvere la questione, ma neppure la saprebbe comprendere. La sua testimonianza, per rapporto alle volizioni, che ognuno può ascoltare nel proprio interno, potrà essere press'a poco espressa così, quando la si sia spogliata d'ogni accessorio inutile ed estraneo alla questione, per ricondurla al più stretto suo contenuto: «Io posso volere, ed allorché io vorrò un atto qualsiasi, le membra del mio corpo capaci di movimento (e di movimento, s'intende, che rientri nella sfera di quelli volontari) lo compiranno nell'istante medesimo, colla massima prontezza e precisione». In poche parole ciò è come dire: «Io posso FARE QUELLO CHE VOGLIO!»

La dichiarazione della coscienza immediata non può andare più in là, per quanto la si voglia arricchire di fronzoli, e comunque si voglia mettere la questione. Essa si riferisce, dunque, al «*Potere d'agire conformemente alla volontà*»; ma non è questa precisamente l'idea empirica, originaria o volgare della libertà, come è stata da noi posta da principio, e per cui il vocabolo *libero* verrebbe a significare «conforme a la volontà»? Eppure è precisamente questa libertà, e questa soltanto, che la coscienza può affermare in modo categorico. Ma non è quella che noi cerchiamo di dimostrare. La coscienza proclama la *libertà degli atti* col presupposto della libertà delle *volizioni*: ma è proprio la libertà delle *volizioni* di

cui si è dubitato. Giacché noi qui studiamo il rapporto fra la volontà stessa ed i motivi; su di ciò, l'affermazione «io posso fare quello che voglio» non reca alcun lume. La dipendenza in cui sono i nostri atti, cioè i nostri movimenti corporali, relativamente alla nostra volontà (dipendenza che è affermata in modo indubbio dalla voce della coscienza), è qualche cosa di assolutamente diverso dall'indipendenza delle nostre volizioni *rispetto alle circostanze esteriori*, il che costituirebbe veramente il libero arbitrio; ma circa l'esistenza di questo libero arbitrio, la coscienza non ci può proprio nulla insegnare. Tale questione, infatti, rimane necessariamente all'infuori della sua sfera, perocché essa riflette il rapporto di causalità del mondo sensibile (che a noi è rivelato unicamente dalla percezione esteriore) colle nostre risoluzioni, mentre la coscienza non può evidentemente fare alcun giudizio a proposito d'una cosa che rimane in tutto estranea al suo dominio, nei suoi rapporti con un'altra che le appartiene in proprio. Poiché non v'ha potenza di cognizione che riesca a stabilire una relazione qualsiasi fra due termini, l'uno dei quali non potesse in alcun modo esser posto in rapporto coll'altro. Ora, appare evidente che gli oggetti della volontà i quali determinano precisamente la volizione, sono collocati al di là del limite della percezione interna, nella percezione del non io; soltanto la volizione si produce all'interno, ed è per l'appunto il rapporto di causalità che lega la volizione e questi oggetti del di fuori che si tenta di precisare. La volizione sola s'appartiene al dominio della coscienza, col suo impero assoluto sulle membra del corpo, impero il cui sentimento intimo sta, a dir vero, alla radice dell'affermazione: «Io posso quello che voglio». Per tal modo, da principio non è che l'esercizio di quell'impero, cioè l'atto medesimo che imprime alla volizione, nei riguardi della coscienza, il sigillo di una manifestazione della volontà. Giacché per tutto il periodo di tempo in cui si viene a grado a grado elaborando, si chiama desiderio; quando è compiuta e pronta a passare all'atto, si chiama risoluzione: ma che essa sia effettivamente

passata allo stato di risoluzione è l'azione soltanto che può dimostrarlo alla coscienza; giacché fino a quando non si sia giunti all'azione che la realizza, essa può sempre mutare. E qui noi ci troviamo condotti alla sorgente principale di questa illusione, di cui non si potrebbe negare la forza, in virtù della quale uno spirito semplice, e cioè senza educazione filosofica, s'immagina che in un caso dato gli sarebbero possibili due volizioni diametralmente opposte; e forte di questa convinzione, s'inorgoglisce dei molti lumi che gli provengono dalla sua coscienza, di cui in buona fede s'illude di interpretare esattamente in quel momento la testimonianza. Questo è l'effetto della confusione fra desiderio e volontà. Si può infatti *desiderare* due cose opposte, ma non si può *volerne* che una sola: e per quale fra le due si sia determinata la volontà è precisamente quello che la coscienza avverte soltanto *a posteriori*, per mezzo dell'atto compiuto. Ma relativamente alla necessità razionale in virtù della quale di due desideri opposti è l'uno e non l'altro che passa allo stato di volizione e d'atto, la coscienza non ne può dare schiarimento di sorta, precisamente perchè essa stessa ne apprende il risultato (del conflitto dei motivi) soltanto *a posteriori*, e non le sarebbe in alcun modo possibile esserne informato *a priori*. Opposti desideri, ciascuno coi particolari motivi che militano a loro sostegno, salgono e discendono davanti a lei, succedendosi alternativamente come attori che si susseguano ad una ribalta, e mentre essa li va individualmente considerando, accontentandosi di dichiarare che, non appena un desiderio qualsiasi passerà allo stato di volizione, passerà anche allo stato di atto. Giacché quest'ultima possibilità, puramente subiettiva, è il privilegio comune di tutti i desideri (velleità) e si trova per l'appunto espressa da queste parole: «Io posso fare quello che voglio». Osserviamo però che questa possibilità subiettiva è del tutto ipotetica, e che la testimonianza della coscienza si riduce a questo: «Se io *voglio* la tal cosa, posso compierla». Ma non è in ciò che si trova la determinazione necessaria alla volontà: poichè la coscienza

non ci rivela assolutamente altro che la volizione, ma non i motivi che la determinano, i quali sono forniti dalla percezione esteriore, diretta verso gli oggetti del di fuori. D'altra parte è la *possibilità obiettiva* che determina le cose: ma questa possibilità risiede al di là del dominio della coscienza, nel mondo obiettivo, al quale s'appartengono il motivo e l'uomo istesso. Questa possibilità subiettiva, di cui abbiamo parlato testé, è dello stesso genere del *potere* che possiede la pietra focaia di dare scintille, possibilità però, che si trova condizionata dall'acciarino, dove risiede la possibilità obiettiva della scintilla. Nel capitolo seguente, arriverò alla stessa conclusione per un'altra via, considerando la volontà non più per l'interno, come abbiamo fatto fin qui, ma per l'esterno, ed esaminando da questo punto di vista la possibilità obiettiva della volizione: allora la questione trovandosi rischiarata da due lati differenti avrà acquistato tutto il necessario rilievo, e sarà resa anche più evidente da opportune esemplificazioni.

Or dunque, questo sentimento inerente alla nostra coscienza: «*io posso fare quello che voglio*» ci accompagna sempre e dovunque: ma afferma semplicemente questo fatto, che le nostre risoluzioni e le nostre volizioni, per quanto abbiano origine nelle cupe profondità del nostro intimo, si realizzeranno immediatamente nel mondo sensibile, poiché di esso il nostro corpo fa parte, come ogni altro oggetto. Questa coscienza stabilisce come un ponte fra il mondo esterno e l'interno, che senza di lei rimarrebbero divisi da un abisso senza fondo; essa scomparsa, infatti, non rimarrebbero nel primo, come oggetti, che semplici apparenze, completamente indipendenti da noi in ogni senso, e nel secondo che delle volizioni sterili, che resterebbero per noi allo stato di semplici sentimenti. — Interrogato un uomo assolutamente scevro da pregiudizi: ecco come, a un di presso, egli si esprimerà a proposito di questa coscienza immediata che tanto spesso viene proposta come garante di un preteso libero arbitrio: «Io posso fare quello che voglio. Se voglio andare a destra vado a destra, se voglio andare a sinistra vado a

sinistra. Ciò dipende unicamente dal mio beneplacito. Dunque io sono libero».

Una testimonianza simile è certamente giusta e veridica: soltanto, essa presuppone la libertà della volontà, e ammette implicitamente che la decisione è già presa: la libertà della decisione essa stessa non può, dunque, in nessun modo essere stabilita da questa affermazione. Poiché non vi si fa nessuna menzione della dipendenza o dell'indipendenza della volizione nel momento in cui essa si produce, ma soltanto delle *conseguenze* di quell'atto, quando già sia compiuto, o, per essere più precisi, della necessità della sua realizzazione in quanto è movimento corporale. Invece è il sentimento intimo che si trova alla base di tale testimonianza quello che induce l'uomo semplice, cioè a dire senza educazione filosofica (il che non impedisce che un tal uomo possa essere un gran sapiente in altri rami dello scibile), a pensare che il libero arbitrio sia un fatto d'una certezza immediata; in conseguenza di ciò egli lo proclama come verità indubitabile e non può nemmeno pensare che i filosofi siano gente seria quando lo mettono in dubbio; in fondo in fondo egli reputa che tutte le discussioni accese su tale argomento non siano se non una schermaglia di parole che per suo diletto va giocando la dialettica scolastica — insomma, una vera burletta. Ma perchè, poi? La ragione sta in ciò che questa sua certezza, derivatagli dal senso intimo (certezza che ha indubbiamente la sua importanza) è sempre presente allo spirito di lui; e se egli va errato nell'interpretarlo, gli è perchè l'uomo, essendo innanzi tutto ed essenzialmente un essere pratico e non teorico, acquista una cognizione molto più chiara del *lato attivo* delle sue cognizioni, cioè dei loro effetti sensibili, che non del loro *lato passivo*, ossia della loro dipendenza. Per questa ragione riesce molto malagevole far concepire all'uomo completamente digiuno di filosofia la vera portata del nostro problema, e di ridurlo a comprendere chiaramente che la questione non verte sulle *conseguenze*, ma sulle *ragioni* e sulle *cause* delle sue volizioni. Certamente, è cosa fuor d'ogni dubbio che i suoi atti

dipendono unicamente dalle sue volizioni, ma quello che a noi ora interessa conoscere e che si va investigando è da che dipendano queste stesse volizioni, o se pure non siano per avventura assolutamente indipendenti.

E bensì vero ch'egli può *fare* una cosa quando la *vuole*, e che ne *farebbe* altrettanto facilmente un'altra qualsiasi se *volesse* fare quest'altra: ma quello che è degno di riflessione e di indagine è il vedere s'egli sia effettivamente capace di volere indifferentemente l'una o l'altra cosa. Se, dunque, riprendendo il nostro interrogatorio, noi poniamo la questione al nostro uomo nei termini seguenti: «Puoi tu veramente, fra due desideri opposti che sorgono in te, dar seguito all'uno così come all'altro? Per esempio: se ti sia dato da scegliere fra due oggetti che si escludano l'un l'altro, puoi tu indifferentemente preferire il primo o il secondo?» Allora egli risponderà: «Forse la scelta mi sembrerà imbarazzante: nondimeno dipenderà sempre unicamente da me *voler* scegliere l'uno o l'altro, e nessun'altra potenza mi vi potrà obbligare: in questo caso io ho la piena libertà di scegliere quello ch'io voglio, e che io scelga in un modo o nell'altro, non agirò mai altro che conformemente alla mia volontà». Ma io non m'appago ed insisto dicendogli: «Ma la tua volontà da che cosa dipende essa?». Allora il mio interlocutore risponde, ascoltando la voce della sua coscienza: «La mia volontà non dipende assolutamente che da me! Io posso volere quello che voglio; quello che voglio sono *io* a volerlo!». E pronuncia queste ultime parole ben lontano dal supporre di fare una autologia, nè senza a questo fine reggersi, nel fondo stesso della sua coscienza, sul principio d'identità che solo la rende possibile. Non basta: se a questo punto gli si stringano i panni addosso, si metterà a parlare di una volontà della sua volontà, il che sarebbe come se si mettesse a discorrere di un *io* del suo *io*. Eccolo ricondotto, per così dire, al centro, al *nocciolo* della sua coscienza, dove riconosce l'identità fondamentale del suo *io* e della sua volontà, ma dove non rimane più nulla con che possa giudicare l'uno e

l'altra. La volizione finale che gli ha fatto respingere uno dei termini tra i quali si esercitava la sua scelta (dato il suo carattere, come gli oggetti in presenza) era d'essa contingente, e sarebbe stato possibile che il risultato finale della sua deliberazione fosse diverso da quello ch'era stato? Oppure bisogna credere che quella volizione era determinata in modo così necessario (dai motivi), come in un triangolo all'angolo maggiore *deve* essere opposto il maggior lato? Ecco questioni che oltrepassano siffattamente la competenza della coscienza naturale, che nemmeno si riesce a farglielo chiaramente concepire. A maggior ragione non si può dunque con fondamento di verità sostenere ch'essa rechi in sé risposte bell'e pronte a questi problemi, o anche soltanto delle soluzioni allo stato di germi non isviluppati, e che basti, per ottenerli, interrogarla ingenuamente e raccoglierne gli oracoli. — Verosimile è anche che il nostro uomo, a corto d'argomenti, tenterà ancora di sfuggire alla perplessità che involge tale questione, quando sia ben compresa, rifugiandosi dietro questa stessa coscienza immediata, ripetendo fino a sazietà: «Io posso fare quello che voglio, e quel che voglio lo voglio». È un espediente al quale non si stancherà mai di ricorrere, di modo che sarà molto difficile condurlo ad affrontare tranquillamente la vera questione, ch'egli sempre si sforzerà di evitare. E non è nemmeno il caso di avercela con lui per questo: poiché è davvero una questione molto imbarazzante. Essa affonda, per così dire, una mano investigatrice nel più profondo del nostro essere; in ultima analisi, essa domanda se anche l'uomo, come tutto il rimanente della creazione, è un essere determinato una volta per tutte dalla propria essenza, che possieda, come tutti gli altri esseri della natura, dello qualità individuali fisse, persistenti, che determinano necessariamente le sue diverse *reazioni* in presenza delle eccitazioni esterne — e se l'insieme di queste qualità non costituisca per lui un carattere invariabile, tale che le sue modificazioni apparenti ed esteriori siano completamente sottomesse alla determinazione di motivi che provengono dall'esterno; — ovvero se

l'uomo soltanto faccia eccezione a questa legge universale della natura. Ma se, una volta per tutte, si riesca a fissare solidamente il suo pensiero sopra questa importantissima questione, ed a fargli chiaramente comprendere che quello che qui si va studiando è l'origine stessa delle sue volizioni, la regola, se una ve n'abbia, o l'assoluta *irregolarità* (mancanza di norma regolatrice) che presiede alla loro formazione, allora si scoprirà in modo evidentissimo che la coscienza immediata non può fornirci alcun insegnamento a questo proposito, per ciò solo che l'uomo scervo da pregiudizi rinuncierà ad un tratto ad invocarne l'autorità, e confesserà onestamente la propria perplessità, trattenendosi a riflettere, poi, tentando di trovarne qualche spiegazione, sforzandosi, per esempio, di trarre argomenti di giudizio, quando dalla propria esperienza personale e dalle osservazioni dirette, quando riferendosi alle regole generali dell'intelletto; ma per questa via non riuscirà ad altro risultato all'infuori di quello di mettere in evidenza, coll'incertezza e l'esitazione delle proprie spiegazioni, che la sua coscienza immediata non può dargli schiarimento di sorta sulla questione posta come l'abbiamo in seguito concordata, mentre glie ne offriva a iosa prima, quando era stata mal compresa. In fondo, questo dipende da ciò che la volontà dell'uomo non è mai altro che il suo *io* propriamente detto, il vero nocciolo del suo essere: ed è essa che costituisce il fondo della sua coscienza, come una specie di *substratum* immutabile e sempre presente di cui non riesce a liberarsi per procedere oltre. Giacché egli stesso è come *vuole*, e vuole a seconda di quello che è. Dunque, quando gli si domanda se potrebbe volere diversamente da quello che voglia, gli si domanda, in fondo, se *potrebbe essere diverso da quello che è*: ciò che egli ignora completamente. Anche il filosofo, il quale non si distingue dal primo capitato se non per la superiorità che gli proviene dalla pratica di queste investigazioni, se in così difficile problema desidera riuscir chiaro, deve rivolgersi in ultima istanza verso i soli giudici che siano competenti: come sarebbero *l'intelletto*, che gli for-

nisce le sue nozioni *a priori*; la *ragione*, che quelle nozioni elabora; e *l'esperienza*, che gli sottopone le azioni proprie e quelle degli altri per spiegare e controllare le intuizioni della propria ragione. Senza dubbio, la loro decisione non sarà così facile, così immediata nè così semplice come quella della coscienza, ma appunto per questo sarà degna della questione e fornirà una risposta adeguata. È la testa che ha posto il quesito; ed è ancora la testa che ne deve trovare la soluzione.

D'altronde, non ci dobbiamo meravigliare che ad una questione così astrusa, così alta e difficile, la coscienza immediata non si trovi in grado di darò una risposta accettabile. Giacché la coscienza non è che una parte molto ristretta del nostro intelletto, il quale, oscuro nel suo interno, si rivolge verso il mondo esteriore con tutte le energie di cui dispone. Tutte le sue conoscenze perfettamente sicure, vale a dire certe *a priori*, si riferiscono unicamente al mondo esteriore, od in quel campo può anche, applicando date leggi di carattere generale, che hanno il proprio fondamento in lui stesso, distinguere in modo infallibile quello che al di fuori è possibile e quello che è impossibile, quello che è necessario e quello che non lo è. In tal modo sono state stabilite le matematiche pure, la logica pura, ed anche le basi della scienza naturale, tutte *a priori*. In seguito, l'applicazione di queste forme conosciute *a priori*, ai dati forniti dalla percezione sensibile, gli apre l'accesso al mondo visibile e reale, e nello stesso tempo gli rende possibile l'esperienza: più tardi l'applicazione della logica e della facoltà di pensare, che ne costituisce la base, a questo mondo esteriore rivelato dai sensi, gli fornirà i concetti, aprirà alla sua attività il mondo delle idee, e successivamente permetterà alle scienze di nascere, ed ai loro risultati di fruttificare alla loro volta. È dunque nel mondo esteriore che l'intelligenza vede davanti a sé la luce più sflogorante. Ma nell'interno è buio assoluto, come in un telescopio bene annerito: nessun principio *a priori* rischiarerà la notte del nostro *forum* interno, questi sono fari che risplendono unicamente verso l'esterno

Il senso intimo, come ho già dimostrato più sopra, non percepisce direttamente che la volontà, alle cui differenti emozioni tutti i sentimenti così detti interni possono essere ricondotti. Ma tutto quello che questa percezione intima della volontà ci fa conoscere, si ricollega, come si è già veduto, al *volere* e al *non volere*; per di più ad essa noi dobbiamo quella tanto vantata certezza che si traduce nell'affermazione: «quello ch'io voglio, lo posso fare», e che, per vero dire, si risolve in quest'altra: «ogni atto della mia volontà si manifesta immediatamente alla mia coscienza (per un meccanismo che mi riesce del tutto incomprensibile), come un movimento del mio corpo». A ben considerare, in ciò non v'è altro per il soggetto che l'afferma se non un principio risultante dall'esperienza. Ma al di là non si scopre più nulla. Il tribunale al quale siamo ricorsi è dunque incompetente a risolvere la questione propostagli; peggio ancora, quando la si voglia interpretare nel suo esatto significato, è una questione che nemmeno gli può essere sottoposta, giacché gli riuscirebbe affatto incomprensibile.

Il complesso delle risposte che abbiamo ottenute nel nostro interrogatorio della coscienza può riassumersi come segue in una forma più concisa. La coscienza di ciascuno di noi gli afferma in modo esplicito che può fare quello che vuole. Ora, siccome azioni assolutamente opposte possono essere pensate come volute da lui, ne risulta ch'egli potrebbe compiere tanto un'azione quanto quella opposta, *quando lo voglia*. Ciò è precisamente quello che un'intelligenza non ancora agguerrita confonde con un'altra affermazione ben differente, e cioè che *in un caso determinato* il medesimo uomo potrebbe volere indifferentemente due cose opposte, e questo preteso privilegio chiama *libero arbitrio*. Ma che l'uomo possa in tal modo, in circostanze date, volere al tempo stesso due azioni contrarie, non è menomamente dato come sicuro dalla testimonianza della coscienza, la quale si accontenta di affermare che di due azioni opposte egli *può compiere* l'una se lo voglia, come può compiere l'altra *se voglia* quest'altra.

Ma è egli capace di *volere* indifferentemente l'una o l'altra? Tale questione rimane senza risposta, ed esige un esame meglio approfondito, la cui semplice coscienza non saprebbe pregiudicare il risultato. La formula seguente, seppure un pochino impieciata di scolastica, mi sembrerebbe esprimere in modo più breve e più esatto questa conclusione: «La testimonianza della coscienza non si riferisce alla volontà che *a parte post*; la questione del libero arbitrio, al contrario, *a parte ante*». Ora, questa dichiarazione della coscienza: «Posso fare quello che voglio» non racchiude in sé e non decide nulla in rapporto al libero arbitrio, giacché questo consisterebbe in ciò che ciascuna volizione individuale, in ogni caso particolare (dato in modo completo il carattere del soggetto), non venisse determinata in modo necessario dalle circostanze esteriori in mezzo alle quali si trova l'uomo di cui si tratta, ma potesse inclinarsi finalmente sia da una parte che dall'altra. Ora, su questo punto la coscienza è assolutamente muta, perocché il problema rimane completamente fuori del suo dominio, in quanto che esso verte sul rapporto di causalità che esiste fra l'uomo e il mondo esterno. Se si chieda ad un uomo di buon senso, ma sprovvisto di educazione filosofica, in che consista veramente quel libero arbitrio ch'egli afferma con tanta sicurezza sull'autorità della propria coscienza, egli risponderà: «Consiste in ciò che io posso fare quello che voglio, non appena che non ne sia impedito da un ostacolo fisico». Gli è sempre, dunque, il rapporto fra le sue azioni e lo sue volizioni di cui egli parla. Ma tale assenza di ostacoli materiali non costituisce altro che la libertà fisica, come ho già dimostrato nel primo capitolo. Gli si domanda ancora se in un caso dato egli potrebbe volere indifferentemente una cosa o il contrario di essa, e nel primo calore della replica egli si affretterà a rispondere che sì; ma non appena avrà cominciato ad afferrare il senso profondo della questione, si farà penseroso, e finalmente sarà vinto dall'incertezza e dal turbamento; poi, per trarsi d'impaccio, tenterà di nuovo di appiattarsi dietro il suo tema prediletto: «posso

fare quello ch'io voglio» e di trincerarvisi contro l'assalto d'ogni ragione e d'ogni ragionamento. Ma la vera risposta a questa asserzione, come io spero di dimostrare all'evidenza nel capitolo seguente, sarà enunciata così: « Tu puoi, gli è ben vero, *fare* quello che *vuoi*: ma ad ogni momento determinato della tua esistenza tu non puoi *volere che una* cosa precisa, ed *una sola*, ad esclusione di ogni altra».

La discussione contenuta in questo capitolo basterebbe già, a rigor di termini, per autorizzarmi a rispondere in senso negativo alla questione proposta dall'Accademia Reale; ma così facendo mi atterrei unicamente ad una veduta d'assieme, mentre invece questa stessa esposizione della parte che assumono i fatti nella coscienza deve essere meglio lumeggiata nel seguito del discorso. Ora può accadere *in un caso* che l'esattezza della nostra risposta negativa si veda confermata luminosamente da una prova di più. Se, infatti, ci dovessimo adesso rivolgere, colla stessa questione sulle labbra, a quel tribunale al quale ci siamo indirizzati testé come alla sola giurisdizione competente — voglio dire al tribunale dell'intelletto puro, della ragione che riflette sui dati e li elabora, e dell'esperienza che completa il lavoro dell'uno e dell'altro — se allora, dico, la decisione di questi giudici tendesse a stabilire *che il preteso libero arbitrio non esiste assolutamente*, ma che le azioni degli uomini, come tutti i fenomeni della natura, risultano in ogni caso particolare dalle circostanze precedenti come un effetto che si produce necessariamente in seguito alla causa propria, questo ci darebbe inoltre la certezza che *l'esistenza stessa* nella coscienza di dati atti a fornire la dimostrazione del libero arbitrio è una cosa perfettamente impossibile. — Allora, rafforzata da una conclusione *a non posse ad non esse*, che sola può servire a stabilire *a priori* delle verità negative, la nostra decisione riceverebbe, in aggiunta alla prova empirica esposta in quanto precede, una conferma razionale, da cui deriverebbe evidentemente una certezza anche maggiore. Perchè una contraddizione formale fra le affermazioni immediate della coscienza, e le conse-

guenze tratte dai principi fondamentali della ragion pura, colla loro applicazione all'esperienza, non potrebbe essere ammessa come possibile: la coscienza dell'uomo non può essere menzognera e ingannatrice a tal segno. Bisogna avvertire a questo proposito che la pretesa antinomia kantiana (tra la libertà e la necessità) non ha per origine, nello spirito stesso del suo autore, la differenza delle fonti da cui dipendono la tesi e l'antitesi, l'una emergente dalla testimonianza della coscienza, l'altra da quella dell'esperienza e della ragione. La tesi e l'antitesi sono entrambe sottilmente dedotte da ragioni che si pretendono obiettive; e mentre la tesi non si appoggia a nulla, se non su la *ragione neghittosa*, cioè sulla necessità di trovare un punto fisso in un infinito indietro, l'antitesi, al contrario, ha veramente a proprio favore tutti i motivi obiettivi.

Questo studio indiretto che siamo per intraprendere sul terreno della facoltà conoscitiva e del mondo esteriore che le si presenta, getterà al tempo stesso una gran luce sulla ricerca diretta che ci ha occupati fin qui, e servirà anzi a renderla più completa. Essa ci svelerà le illusioni naturali provocate dalla inesatta spiegazione della testimonianza così semplice della coscienza, quando essa si mette in urto colla percezione esteriore, la quale costituisce la facoltà conoscitiva, ed ha la sua radice in un solo ed identico soggetto, dove risiede anche la coscienza. Anzi non è che alla fine di questo studio indiretto che si farà qualche luce per noi sul vero senso e il vero contenuto di questa affermazione «io voglio» che accompagna tutte le nostre azioni e sulla coscienza della nostra causalità immediata e del nostro potere personale, grazie a cui le azioni da noi compiute sono veramente *nostre*. Allora soltanto la investigazione che abbiamo condotta fin qui con procedimenti diretti riceverà il proprio completamento.

CAPITOLO III.

**La volontà di fronte alla percezione
esteriore.**

Se ora ci facciamo a domandare alla percezione esteriore qualche schiarimento in ordine al nostro problema, sappiamo già che siccome questa facoltà per essenza propria è rivolta verso l'esterno, la volontà non può essere per lei un oggetto di conoscenza immediata, come pareva che fosse poc'anzi per la coscienza, la quale peraltro è stata dichiarata giudice incompetente in questa materia. Qui conviene prendere in considerazione gli esseri *dotati di volontà*, che si presentano all'intelletto in tanto in quanto sono oggetti dell'esperienza, e debbono essere esaminati e giudicati come tali, in parte in conformità alle regole generali, alcuni delle quali *a priori*, relative alla possibilità stessa dell'esperienza, in parte in relazione ai fatti forniti dall'esperienza reale e che ognuno può constatare. Non si tratta più, dunque, come prima, di portare il nostro esame sulla volontà stessa, come è accessibile soltanto alla coscienza, ma *sugli esseri capaci di volere*, cioè sopra oggetti che cadono sotto il dominio dei sensi. Se con ciò damo costretti a non poter considerare l'oggetto proprio delle nostre ricerche se non mediatamente e ad una maggiore distanza, tale inconveniente è compensato da un vantaggio più prezioso; perocché ormai possiamo far uso nelle nostre ricerche di un istrumento molto più perfetto che non sia il senso intimo, onesta coscienza così oscura, così sorda che non considera la realtà se non da un lato solo il nostro solo istrumento d'investigazione sarà l'in-

telligenza, col sussidio di tutti i sensi e di tutte le energie conoscitive, armate, se mi si consente l'espressione, per la comprensione dell'obiettivo.

La forma più generale e più essenziale nel nostro intelletto è il principio di causalità: anzi, è soltanto in virtù di tale principio, sempre presente al nostro spirito, che lo spettacolo del mondo reale può offrirsi ai nostri sguardi come un insieme armonico, poiché esso ci fa concepire immediatamente come *effetti* le affezioni e le modificazioni sopraggiunte negli organi della nostra sensibilità. Non appena la sensazione è provata, senza che vi sia bisogno di alcuna educazione nè di nessuna preliminare esperienza, passiamo immediatamente da queste modificazioni alle loro cause, le quali, per effetto stesso di questa operazione dell'intelligenza, ci si presentano come *oggetti situati nello spazio*. Da ciò proviene incontestabilmente che il principio di causalità ci è noto *a priori*, cioè come un principio necessario relativamente alla possibilità di ogni esperienza in generale; e non c'è bisogno, a quanto pare, della prova indiretta, penosa, ed a parer mio insudiciente, che Kant ha data di questa importante verità. Il principio di causalità è stabilito solidamente *a priori* come la regola generale alla quale sono sottomessi senza eccezione tutti gli oggetti reali del mondo esterno. Il carattere assoluto di quel principio è una conseguenza stessa della sua *apriorità*.

Esso si riferisce essenzialmente ed esclusivamente alle modificazioni fenomeniche; allorchando in qualche luogo o in qualche momento, nel mondo obiettivo, reale e materiale, una cosa qualsiasi, grande o piccola, soggiace ad una modificazione, il principio di causalità ci fa comprendere che immediatamente prima di questo fenomeno un altro oggetto ha dovuto necessariamente sottostare a qualche modificazione, allo stesso modo come, perchè quest'ultimo abbia potuto modificarsi, si è dovuto modificare anteriormente un altro oggetto e così di seguito all'infinito. In questa serie regressiva di modificazione senza fine, che riempiono il tempo allo stesso modo come la materia riempie lo spazio, non si riuscirà mai a

scoprire nessun punto iniziale, ed anzi nemmeno lo si può pensare come possibile, non che lo si possa supporre come esistente. Invano l'intelligenza, indietreggiando sempre più, si affatica per toccare la metà fissa che sempre le sfugge: essa non riuscirà mai a sottrarsi alla domanda incessantemente ripetuta: «Qual'è la causa di questo cambiamento?» Gli è proprio per questo che una causa prima è assolutamente *impensabile*, così come un principio del tempo o un limite allo spazio. La legge di causalità attesta non meno sicuramente che allorché la modificazione antecedente — la causa — ha cominciato ad agire, la modificazione conseguente che ne è stata provocata — l'effetto — si deve produrre immancabilmente e con una necessità assoluta. Per questo carattere di necessità, il principio di causalità rivela la sua identità col principio della ragion sufficiente, di cui esso non è che un particolare aspetto.

Si sa che quest'ultimo principio, che costituisce la forma più generale del nostro intelletto preso nel suo complesso, si presenta nel mondo esterno come principio di causalità, nel mondo del pensiero come legge logica del principio della conoscenza, ed anche nello spazio vuoto, considerato *a priori*, come legge della dipendenza rigorosa della posizione delle parti per rispetto le une alle altre; dipendenza necessaria, il cui studio speciale ed approfondito costituisce l'unico oggetto della geometria. È precisamente per questo, come ho già stabilito da principio, che il concetto della necessità e quello di *conseguenza di una ragione determinata*, sono nozioni identiche e convertibili.

Tutte le modificazioni che hanno per teatro il mondo esteriore sono dunque sottomesse alla legge di causalità; e, per conseguenza, ogni volta che si producono, sono rivestite del carattere della più stretta necessità. A ciò non vi è nessuna eccezione possibile, poiché la regola ne è stabilita *a priori* dalle maggiori esperienze. Per quanto ha tratto alla sua applicazione ad un caso determinato, basta domandarsi ogni volta se si tratti di una modificazione

sopravvenuta ad un oggetto reale dato dall'esperienza esterna; non appena questa condizione si è avverata, le modificazioni all'oggetto in parola sono sottoposte al principio di causalità, cioè esse debbono essere prodotte da una causa, il che è quanto dire che si debbono produrre in modo necessario.

Or dunque, armati di questa regola *a priori*, consideriamo non più la semplice possibilità dell'esperienza in generale, ma gli oggetti reali ch'essa oltre ai nostri sguardi, le cui modificazioni attuali o possibili sono sottoposte al principio generale stabilito più sopra. Intanto, cominciamo a rilevare fra questi oggetti un certo numero di differenze fondamentali, profondamente segnate, le quali, del resto, già da gran tempo hanno servito per farne la classificazione: infatti, si distinguono i corpi inorganici, cioè sprovvisti di vita; i corpi organici, ossia viventi; e questi alla loro volta sono stati divisi in vegetali ed animali. Questi ultimi, sebbene presentino tratti essenziali di rassomiglianza, e per quanto rispondenti ad una medesima idea generale, ci si dimostrano come costituenti una ininterrotta catena estremamente variata e minuziosamente sfumata, che sale per gradi sino alla perfezione, dall'animale rudimentale che a mala pena si distingue dalla pianta, fino agli esseri più evoluti e più capaci, che meglio rispondono all'idea di animalità: al sommo poi di questa progressione troviamo l'uomo — noi stessi.

Ed ora consideriamo, senza lasciarci fuorviare da questa infinita varietà, il complesso di tutti gli esseri creati quali oggetti reali dell'esperienza esterna, e sentiamo di applicare il nostro principio generale di causalità alle modificazioni d'ogni specie di cui siffatti esseri possono diventare l'oggetto. Troveremo allora che indubbiamente l'esperienza dichiarerà vera, dovunque, la legge certa, *a priori*, che abbiamo formulata; ma nello stesso tempo vedremo che alla grande differenza che abbiamo più sopra avvertita fra la natura degli oggetti dell'esperienza, corrisponde anche una certa varietà nella maniera con cui la causalità si manifesta quand'essa regola i mutamenti diversi di cui i tre regni naturali sono la scena. Il

principio di carnalità, da cui dipendono tutte le modificazioni degli esseri, si presenta sotto tre aspetti, corrispondentemente alla triplice divisione dei corpi in inorganici, in piante e in animali: e cioè: 1.° la Causalità, nel senso più ristretto della parola; 2.° l'Excitazione (*Reir*); 3.° finalmente la Motivazione. Bene inteso che sotto queste tre differenti forme il principio di causalità conserva il suo valore *a priori*, e che la necessità del vincolo causale sussiste in tutto il suo rigore.

1. La *causalità*, intesa nel senso più ristretto della parola, è la legge secondo la quale si producono tutti i mutamenti meccanici, fisici e chimici negli oggetti dell'esperienza. Essa è sempre caratterizzata da due segni essenziali; in primo luogo da ciò che dovunque essa agisce, la terza legge fondamentale di Newton (la parità dell'azione e della reazione) trova la propria applicazione: cioè a dire lo stato antecedente, che ha nome di *causa*, subisce una modificazione simile a quella dello stato conseguente, che si chiama l'*effetto*; in secondo luogo che, in conformità alla seconda legge di Newton, il grado d'intensità dell'effetto è sempre esattamente proporzionato al grado d'intensità della causa, e che per conseguenza un aumento d'intensità nell'uno importa un corrispondente aumento d'intensità nell'altra. Ne deriva che allorquando è conosciuta una volta per tutte la maniera con cui si produce l'effetto, si può immediatamente sapere, misurare e calcolare, sulle basi del grado d'intensità dell'effetto, il grado d'intensità della causa e reciprocamente. Però, nell'applicazione empirica di questo secondo criterio, non si deve confondere l'effetto propriamente detto coll'effetto apparente (sensibile), quale lo vediamo prodursi. Per esempio, non bisogna credere che il volume di un corpo sottoposto a compressione debba diminuire indefinitamente e nella medesima proporzione colla quale aumenta la forza comprimente. Giacché lo spazio su cui progressivamente si esercita la compressione del corpo andando sempre diminuendo, ne consegue che la resistenza aumenta; e se, facendo sempre la medesima ipotesi, l'effetto reale, che è

l'aumento di densità, si accresce effettivamente in proporzione diretta della causa (come si appalesa, trattandosi di gas, nella legge di Mariotte), si vede però che lo stesso non avviene per quanto si riferisce all'effetto apparente, al quale questa legge verrebbe applicata a torto.

Parimenti, una quantità crescente di calore agendo sopra una massa d'acqua, produce fino a un certo grado un riscaldamento progressivo; ma oltre questo punto, un eccesso di calore non fa che provocare un'evaporazione rapida. Anche qui, come in moltissimi altri casi, esiste sempre la medesima relazione fra l'intensità della causa e l'intensità reale dell'effetto. Soltanto per una simile legge di causalità (nel più ristretto senso della parola) si verificano i mutamenti dei corpi privi di vita, vale a dire inorganici). La conoscenza e la previsione delle cause di questa specie rischiarano lo studio di tutti i fenomeni che formano l'oggetto della meccanica, dell'idrostatica, della fisica e della chimica. La possibilità esclusiva di essere determinato da cause che agiscono in siffatta guisa è, per conseguenza, il carattere distintivo, essenziale di un corpo inorganico.

2. La seconda forma della causalità è l'*eccitazione*, che è caratterizzata da due particolarità: 1.° non vi ha esatta proporzionalità fra l'azione e la reazione corrispondente; 2.° non si può stabilire nessuna equazione fra l'intensità della causa e l'intensità dell'effetto. Per conseguenza, il grado di intensità dell'effetto non può essere misurato e determinato in prevenzione, per quanto si conosca il grado d'intensità della causa; anzi un minimo aumento nella causa eccitatrice può provocare un sensibilissimo aumento nell'effetto, o, al contrario, provocarne uno del tutto opposto. A mo' d'esempio, si sa che l'accrescimento delle piante può essere aumentato di molto per l'influenza del calore, o frammischiando della calce al terriccio che agisce come stimolante della loro forza vitale; ma per poco che si oltrepassi la giusta misura nel grado dell'eccitazione, non ne risulterà più un aumento di attività ed una maturità precoce, ma la morte della pianta. Non altrimenti

avviene che noi possiamo eccitare le nostre energie mentali coll'uso del vino o del tabacco; ma se si eccede fino all'abuso, se ne ottiene un risultato del tutto contrario. Questa forma della causalità, designata sotto il nome di eccitazione, determina tutte le modificazioni degli organismi, *considerati come tali*. Tutte le metamorfosi successive, e tutti gli sviluppi delle piante, al pari di tutte le modificazioni unicamente organiche e vegetative, o *funzioni* dei corpi animati, si producono sotto l'influenza di eccitazioni. In tal modo agiscono su di essi la luce, il calore, l'aria, il nutrimento — è così che agiscono i contatti, la fecondazione, ecc. — Mentre la vita degli animali, oltre a quanto ha di comune colla vita vegetativa, si muove in un campo del tutto differente, di cui tratterò fra poco, la vita delle piante, invece, si sviluppa, completamente sotto l'influenza di eccitazioni. Tutti i fenomeni di assimilazione, il loro accrescimento, la tendenza del loro stelo verso la luce, delle radici verso un terreno più propizio, la germinazione, ecc., non sono che modificazioni dovute all'eccitazione. In talune specie, che del resto sono molto rare, si osserva, oltre alle qualità alle quali abbiamo accennato nifi sopra, la produzione di un movimento particolare e rapido, che alla sua volta altro non è se non la conseguenza di un'eccitazione, e che ha loro fatto attribuire la denominazione di *piante sensitive*. Esse sono principalmente, come è noto, la *Mimosa pudica*, la *Hedysarum girans* e la *Dionaea muscipula*. La determinazione esclusiva ed assolutamente generale per mezzo dell'eccitazione è il carattere distintivo delle piante. Si può dunque considerare come appartenente al regno vegetale ogni corpo i cui movimenti e le cui modificazioni particolari e conformi alla sua natura si producono sempre ed esclusivamente sotto l'influenza dell'eccitazione.

3.° La terza forma della causalità motrice è propria del regno animale e ne costituisce la caratteristica: essa è la *motivazione*, cioè la causalità agente per mezzo dell'intelligenza. Essa si dimostra nella scala naturale degli esseri, nel punto in cui la

creatura avendo bisogni più complicati, e per conseguenza molto vari, non riesce più a soddisfarli unicamente sotto l'impulso delle eccitazioni ch'essa dovrebbe sempre attendere dal di fuori; bisogna perciò che si trovi in condizione da poter scegliere, cogliere ed anche ricercare i mezzi per soddisfare a questi nuovi bisogni. Ecco perchè negli esseri che appartengono a questa specie si vede sostituire alla semplice *ricettività delle eccitazioni* ed ai movimenti che ne conseguono, la *ricettività dei motivi*, cioè una facoltà di rappresentazione, un'intelligenza, che oltre innumerevoli gradi di perfezione, e che si presenta materialmente sotto la forma di un sistema nervoso e di un cervello col privilegio della conoscenza. È risaputo, d'altronde, che ai primi gradini della scala animale non si ha che una vita puramente vegetativa, la quale, come tale, procede unicamente sotto l'influenza dell'eccitazione. Ma tutti i movimenti d'ordine superiore che l'animale compie *contè animale*, e che per questa ragione dipendono da quello che la fisiologia designa sotto il nome di funzioni animali, si producono in seguito alla percezione di un oggetto e per conseguenza sotto l'influenza di *motivi*. Si dovranno dunque intendere sotto il nome di *animali* tutti gli esseri i cui movimenti e modificazioni caratteristiche e conformi alla loro natura si compiono sotto l'impulso di motivi, cioè di certe rappresentazioni presenti alla loro intelligenza, la cui esistenza è già da esse medesime presupposta. Per quanto, nella serie animale, il potere della facoltà di rappresentazione e lo sviluppo dell'intelligenza presentino infiniti gradi di perfezione, ciascun animale ne possiede però una quantità sufficiente per consentire che gli oggetti esteriori agiscano su di lui e ne provochino, come motivi, dei movimenti. E questa forza motrice interna, ogni individualo manifestazione della quale è provocata da un motivo, che la coscienza avverte intimamente, e che noi designamo sotto il nome di volontà.

Sapere se un determinato corpo si muove in seguito ad eccitazioni o per via di motivi, è una cosa che non può lasciare mai dubbio, nemmeno per l'osser-

vazione esterna (ed in questo momento noi consideriamo il problema appunto sotto tale rispetto) L'eccitazione e i motivi agiscono intatti in due modi così completamente differenti, che non sarebbe possibile confonderli neppure con un esame molto superficiale. Giacché l'eccitazione agisce sempre per contatto immediato, o anche per *intussusceptio*, e sempre quando il contatto non sia soltanto apparente, come nel caso in cui la causa eccitatrice è l'aria, la luce, o il calore, questo modo d'azione si tradisce per ciò solo che l'effetto si trova in un rapporto di proporzionalità manifesta colla durata e l'intensità dell'eccitazione, quand'anche siffatta proporzionalità non rimanga costante per tutti i gradi. Quando invece sia un motivo quello che provoca il movimento, questi rapporti caratteristici scompaiono completamente. Giacché in tal caso il vero intermediario fra la causa e l'effetto non è l'atmosfera, ma soltanto l'intelligenza. L'oggetto, agendo come motivo, non ha assolutamente bisogno, per esercitare la sua influenza, che di essere percepito e conosciuto; e non c'è nessuna necessità di sapere per quanto tempo, in quali condizioni di luce, nè a quale distanza (dal soggetto) l'oggetto percepito è caduto sotto i sensi. Tutte queste particolarità non mutano per nulla l'intensità dell'effetto; non appena l'oggetto è stato avvertito, agisce in modo assolutamente costante, sempre supponendo, però, che esso possa essere un principio di determinazione per la volontà individuale che si tratta d'impressionare. Non altrimenti, del resto, si comportano le cause fisiche e chimiche, fra cui si collocano tutte le eccitazioni, e che non producono il loro effetto se non quando il corpo da impressionare offre alla loro azione una *ricettività* propizia.

Poc'anzi ho detto: «della volontà che si tratta di commuovere», per questo che, come non ho mancato d'avvertire, quanto qui è designato col nome di volontà, forza immediatamente ed interiormente presente alla coscienza degli esseri animati, è quella stessa che, a rigor di termine, comunica al motivo la forza d'azione e la molla nascosta del movimento

provocato. Nei corpi che si muovono esclusivamente sotto l'influenza dell'eccitazione, i vegetali, noi chiamiamo questa condizione interiore e permanente di attività la forza vitale; nei corpi che non si muovono, invece, se non sotto l'influenza di motivi (nel più ristretto senso della parola), la chiamiamo forza naturale, o *il complesso delle loro qualità*. Questa energia interna deve essere data in prevenzione, ed anteriormente ad ogni esplicazione dei fenomeni, come qualche cosa di inesplicabile, giacché non v'è nel cupo interno degli esseri alcuna coscienza al cui sguardo essa si renda immediatamente accessibile.

Ed ora trascurando il mondo fenomenico por rivolgere le nostre ricerche su quello che Kant chiama la cosa in sé, potremmo porci il quesito se questa condizione interiore della *reazione* di ogni essere sotto l'influenza di motivi esteriori, sussistendo anche nel campo dell'incosciente e dell'inanimato, non sarebbe forse essenzialmente identica a quello che noi designatilo in noi stessi col nome di volontà, come ha creduto di dimostrare un filosofo contemporaneo; ma questa è una semplice ipotesi alla quale mi accontento di accennare, senza trattarne in modo esplicito (1).

Al contrario, non debbo trascurare di esaminare la differenza che, nella motivazione stessa, costituisce la superiorità dell'intelligenza umana relativamente a quella, di ogni altro animale. Questa superiorità, che è significata in linguaggio proprio dalla parola *ragione*, consiste in ciò che l'uomo non soltanto è capace, come l'animale, di percepire per via dei sensi il mondo esterno, ma che sa anche, per mozzo dell'astrazione, dedurre dalle sue sensazioni delle nozioni di carattere generale (*notiones universales*), che indica con parole per poterle fissare e conservare nel proprio patrimonio intellettuale.

In seguito, queste parole si prestano a innumerevoli combinazioni, le quali è ben vero che, al pari

(1) In questo passo Schopenhauer accenna a sé medesimo; dovendo conservare l'incognito, non avrebbe potuto esprimersi più chiaramente.

delle nozioni da cui derivano, si riferiscono al inondo percepito dai sensi, ma nel loro complesso costituiscono quello che si chiama «il pensiero», in virtù del quale possono realizzarsi le grandi facoltà della razza umana, che di tanto s'avvantaggia su tutte le altre. Tali sono: il linguaggio, la riflessione, la memoria del passato, la previsione dell'avvenire, l'attenzione, l'attività comune e metodica di moltissime intelligenze, la società politica, le scienze, le arti, ecc. Tutti questi privilegi provengono dalla facoltà propria dell'uomo di formarsi rappresentazioni non sensibili, astratte, generali, che si chiamano *concetti* (e cioè, *forme collettive ed universali* della realtà sensibile) perchè ognuna di esse comprende una numerosa collezione di indivi lui. Questa facoltà manca agli animali, anche ai più intelligenti; essi non sono capaci se non di rappresentazioni sensibili, e non conoscono se non quanto cade immediatamente sotto i loro sensi, vivendo sempre ed unicamente nella ristretta cerchia dell'attimo presente. I motivi da cui è influenzata la loro volontà debbono, per ciò stesso, essere continuamente presenti e sensibili. Ne risulta che in loro la facoltà di scegliere non può essere che molto limitata, giacché deve esercitarsi unicamente fra gli oggetti che in quel dato momento sono accessibili al loro ristretto potere rappresentativo, ossia a ciò che è contiguo nello spazio e nel tempo. Di tali oggetti, quello che è il più forte come motivo, determina immediatamente la loro volontà; in essi, per conseguenza, la causalità diretta del motivo si rivela in modo evidentissimo. L'ammaestramento, che non è altro se non un senso di timore operante coll'intermediario dell'abitudine, costituisce un'eccezione soltanto *apparente* a quanto precede; gli atti istintivi ne costituiscono un'altra, *vera* sotto certi rispetti; giacché l'animale, per la forza d'istinto insita in lui, è mosso nel complesso delle sue azioni non già, a rigor di termini, da motivi, ma da un impulso e da una potenza interiore. Questo impulso, però, nei *particolari* delle azioni individuali, e per ogni determinato momento, è diretto in modo preciso da dei motivi, il che ci consente di rientrare nel

campo dei dati generali. Un più profondo esame della teoria dell'istinto mi trascinerebbe ora troppo lontano dall'argomento, e non credo opportuno dilungarmi. L'uomo, invece, per la capacità che è in lui, di costituire rappresentazioni non sensibili, per mezzo delle quali *pensa* e *riflette*, domina un orizzonte infinitamente più vasto, che abbraccia gli oggetti assenti così come i presenti, l'avvenire come il passato; egli offre dunque, per così dire, una superficie molto più grande all'azione dei motivi esteriori, e può per conseguenza esercitare la propria scelta ira un numero molto maggiore d'oggetti di quanto non sia consentito all'animale, i cui sguardi sono circoscritti agli angusti limiti del presente.

In generale quello che determina le sue azioni non è quello che è immediatamente presente nello spazio e nel tempo alla sua percezione sensibile: molto più spesso sono semplici pensieri, ch'egli porta sempre con sé nella sua testa e che possono sottrarlo all'azione immediata e fatale della realtà presente. Quando non adempiono questa funzione, si dice che l'uomo agisce in modo *irragionevole*; al contrario si dice che la sua condotta è ragionevole quando la sua azione è diretta unicamente da pensieri ben maturi, e perciò assolutamente indipendenti dall'impressione degli oggetti sensibili attualmente presenti. Il fatto stesso che l'uomo è spinto ad agire e diretto nell'azione da una classe speciale di rappresentazioni che sono sconosciute all'animale (nozioni astratte, pensieri) si rivela perfino nella sua esistenza interiore, giacché l'uomo imprime a tutte le sue azioni, persino alle più insignificanti, e persino ai suoi movimenti ed al suo passo, l'impronta e il carattere della *intenzionalità* e della *premeditazione*.

Questo carattere differenzia così nettamente la maniera d'agire dell'uomo da quello dell'animale, che è facile concepire da quali fili sottili ed appena visibili (i motivi costituiti da semplici pensieri) siano diretti i suoi movimenti, mentre gli animali sono mossi e governati dalle grossolane e visibili funi della realtà sensibile. Ma la differenza fra l'uomo e l'animale non arriva più in là. Il pensiero diventa mo-

tivo, come diventa motivo la percezione, non appena essa sia in grado di esercitare la propria azione sopra una volontà umana. Ma i motivi non sono che cause, ed ogni causalità presuppone la necessità. D'altra parte, l'uomo ha la possibilità, per mezzo della sua facoltà di pensiero, di rievocare alla propria mente nell'ordine che a lui convenga, invertendoli o richiamandoli in varie riprese, i motivi dall'influenza dei quali si sente dominato, per costituirli l'un dopo l'altro davanti al tribunale della sua volontà; gli è appunto in questa operazione che consiste la *deliberazione*.

L'uomo è capace di deliberazione, e, in virtù di questa facoltà, gli è consentito, fra diversi atti possibili, un campo di scelta molto più estesa di quanto non abbia l'animale. In ciò vi è già una relativa libertà per lui, giacché diviene indipendente dalla costrizione immediata degli oggetti presenti, all'azione dei quali rimane assolutamente sottomessa la volontà dell'animale. L'uomo, all'opposto, si determina indipendentemente dall'influenza degli oggetti presenti ed invece per quelle delle idee che costituiscono *per lui dei motivi*. In realtà, questa libertà relativa non è nient'altro che il libero arbitrio come lo intendono persone anche istruite ma poco avvezze ad andare al fondo delle cose: e ben a ragione esse riconoscono in questa facoltà un privilegio esclusivo dell'uomo sugli animali. Ma questa libertà è però soltanto *relativa*, poiché ci sottrae alla costrizione degli oggetti presenti, ed è *comparativa* in quanto ci rende superiori agli animali. Ma non fa che modificare la maniera colla quale il motivo si manifesta, non però la *necessità* dei motivi dell'azione, che non ne rimane nè sospesa nè diminuita. Il motivo astratto, consistendo semplicemente in un pensiero, è un motivo esteriore, che necessita la volontà al modo stesso del motivo sensibile, prodotto dalla presenza di un oggetto reale: esso è dunque una causa come ogni altro motivo, ed anzi, al pari degli altri, è sempre un motivo reale, materiale, in quanto che si fonda, in ultima analisi, sopra un'impressione esterna, ricevuta in un luogo ed in un tempo qualsiasi. La

sola differenza consisto nella maggior lunghezza del filo direttore dei movimenti umani: con questo intendo dire che i motivi di questa specie non agiscono come motivi puramente sensibili, sotto la condizione espressa dell'immediatezza nello spazio e nel tempo, ma che la loro influenza si estende per una distanza maggiore, a un intervallo più lungo, grazie al successivo concatenarsi di nozioni e di pensieri che si riallacciano gli uni agli altri. La causa sta nella costituzione stessa e nell'eminente *ricettività* dell'organo che subisce l'influenza dei motivi, e si modifica in conseguenza; intendo dire del cervello umano, o meglio della ragione. Ma tutto ciò non attenua allatto la potenza causale dei motivi, nè la necessità colla quale la loro azione si esercita. Non è dunque se non considerando la realtà in modo molto superficiale che si può ritenere come *libertà d'indifferenza* la libertà relativa e comparativa della quale abbiamo parlato. La facoltà deliberativa che ne consegue non ha, per vero dire, altro effetto se non quello di provocare il conflitto, molte volte assai penoso, tra i vari motivi, preceduto dalla irresolutezza, ed il cui campo di battaglia è l'anima e tutta l'intelligenza dell'uomo. Infatti egli lascia che ciascun motivo dimostri a varie riprese la propria forza sulla volontà, contrabilanciandosi con tutti gli altri, talché la volontà viene a trovarsi nella medesima situazione di un corpo sul quale differenti forze agiscono in direzioni diverse, fino a che il motivo più forte obbliga gli altri a cedergli il posto, e rimane solo a determinare la volontà stessa. È questa risultante del conflitto fra i vari motivi che si chiama risoluzione, e che si trova rivestita, in questa qualità, del carattere di assoluta necessità.

Se ora consideriamo ancora una volta tutta la serie delle forme della causalità, tra cui si distinguono nettamente le *cause* nel senso più ristretto della parola, poi le *eccitazioni*, e finalmente i *motivi* (che essi medesimi si suddividono in motivi sensibili ed in motivi astratti), dovremo rilevare che allorché ci facciamo a percorrere dal basso in alto la serie degli esseri, la causa e l'effetto si vanno sempre più dif-

ferenziando, maggiormente distinguendosi, e diventano più eterogenei, in quanto che la causa si fa sempre meno materiale e tangibile, talché sembra quasi che quanto più si procede oltre, la causa risulti meno forte, ed invece s'intensifichi l'effetto; ed anche sembra che il legame esistente fra la causa e l'effetto diventi fuggevole, inafferrabile, invisibile. Nella causalità meccanica, questo legame è fra tutti il più evidente, ed è per questo che siffatta forma della causalità riesce la più facile a comprendersi: di là proviene la tendenza nata nel secolo scorso, che tuttavia sussiste in Francia, e che ultimamente si è manifestata anche in Germania, di ricondurre ogni specie di causalità a quella forma, e di spiegare di conseguenza per via di cause meccaniche tutti i fenomeni fisici e chimici, giungendo fino, sulla base di queste conoscenze, a spiegare meccanicamente anche il fenomeno della vita. Il corpo che dà l'impulso muove il corpo immobile cito lo riceve, e tanto perde di forza quanta ne trasmette; in questo caso vediamo immediatamente la causa tramutarsi in un effetto dell'identica natura; entrambi sono perfettamente omogenei, esattamente commensurabili e sensibili nel tempo stesso. Così accade in tutti i fenomeni puramente meccanici. Ma è facile osservare che questo modo d'agire si va trasformando quanto più si risale la scala degli esseri; ed allora si nota anche come le differenze più sopra indicate tendano a farsi più evidenti.

Per convincersene, basta esaminare il rapporto fra l'effetto e la causa in differenti gradi d'intensità; per esempio tra il calore preso come causa ed i suoi diversi effetti, come la dilatazione, il divampare, la fusione, l'evaporazione, la combustione, la termoelettricità e va dicendo, oppure fra l'evaporazione, presa come causa, ed il raffreddamento e la cristallizzazione che ne sono gli effetti; oppure fra lo sfregamento di un bastoncino di vetro, considerato come causa, e lo svolgersi dell'elettricità libera accompagnata da tutti i suoi singolari fenomeni; oppure, ancora, fra l'ossidazione lenta delle placche, e la galvanizzazione, con tutti i fenomeni elettrici,

chimici e magnetici che vi si riferiscono. Causa ed effetto, dunque, si vanno man mano differenziando, diventano sempre più eterogenei, talché inafferrabile ne divenga il legame, e sembra che l'effetto contenga qualche cosa di più di quanto non fosse nella causa, in quanto questa ci si mostra sempre meno tangibile e materiale. Tutte codeste differenze si manifestano in modo anche più distinto quando si passa nel mondo organico, dove quelle che agiscono come cause non sono altro se non semplici eccitazioni — talvolta esterne, come la luce, il calore, l'aria, il sole, il cibo; tale altra interne, come l'azione dei succhi e le azioni reciproche degli organi — mentre la vita, nelle sue complicazioni infinite e nella varietà innumerevole dello sue forme, si presenta come l'effetto e la risultante di tutte queste cause, sotto i differenti aspetti dell'esistenza vegetale ed animale.

Ma mentre questa eterogeneità, questa incommensurabilità, questa oscurità sempre maggiore dei rapporti fra la causa e l'effetto si manifestano nel mondo organico, si trova forse in qualche cosa attenuata la necessità del vincolo causale? Assolutamente no. La stessa necessità per cui la palla che rotola ed urta un'altra palla ferma le comunica il movimento, fa' sì che una bottiglia di Leyda, tenuta in una mano e toccata coll'altra, si scarichi, che l'arsenico uccida un organismo vivo, che il granello di semente, il quale conservato in ambiente secco durante migliaia d'anni non ha subito nessuna trasformazione, quando venga immesso in un terreno adatto, e sia sottomesso alla azione della luce, dell'aria, del calore e dell'umidità, sia costretto a germogliare, a gonfiarsi, a svilupparsi fino a formare la pianta. La causa è più complicata, l'effetto appare certamente più eterogeneo, ma la necessità del suo intervento non ne rimane diminuita dello spessore d'un capello.

Nella vita delle piante e nella vita vegetativa degli animali, l'eccitazione e la funzione organica da essa provocata differiscono innegabilmente sotto ogni rapporto, e possono essere nettamente distinte l'una dall'altra. Pur tuttavia non si può ancora dire che siano *separate* nel vero senso della parola, ed è

sempre necessario che il passaggio dall'una all'altra avvenga per via di contatto, per quanto leggero ed impercettibile. La separazione completa si avvera soltanto nella vita animale, dove gli atti sono provocati da motivi; da quel momento, la causa, che fino allora è stata materialmente collegata all'effetto, si dimostra al tutto indipendente da quello, di natura affatto diversa, assolutamente immateriale, non essendo più altro che una pura e semplice rappresentazione. Questa eterogeneità, dunque, fra la causa e l'effetto, la massima loro differenziazione, l'incommensurabilità, l'immaterialità della causa, e per conseguenza l'apparente mancanza d'intensità a paragone della causa, toccano il loro più alto grado nel motivo che provoca i movimenti dell'animale. L'inconcepibilità del rapporto che li lega diventerebbe anzi assoluta, se questo rapporto, al pari di ogni altra relazione causale, non potessimo conoscere che per le manifestazioni esteriori: ma sappiamo che non è così. Una conoscenza d'altra natura, del tutto interna, completa quella che ci proviene dai fenomeni, e per suo mezzo perveniamo a conoscere in noi la trasformazione subita dalla causa prima di manifestarsi di nuovo come effetto. L'istrumento di tale trasformazione designiamo con *terminus ad hoc*: la volontà. E, d'altra parte, che anche qui come altrove, come nel caso più semplice dell'eccitazione, la causalità non abbia nulla perduto del suo carattere di necessità, è un'affermazione che possiamo fare in modo reciso non appena abbiamo riconosciuta l'esistenza di un rapporto di causalità fra l'effetto e la causa, e pensiamo questi due fenomeni per rispetto a questa forma essenziale del nostro intelletto.

Inoltre, troviamo che la motivazione è essenzialmente analoga alle due altre forme della causalità esaminate più sopra, e ch'essa non è se non il grado più elevato al quale queste possano pervenire nella loro progressiva evoluzione. Nell'infimo gradino della scala animale, il motivo è ancora vicinissimo alla semplice eccitazione: gli zoofiti ed i raggiati in generale, gli acefali fra i molluschi, non hanno se non un pallido crepuscolo di conoscenza, quel tanto

appena che è necessario perchè abbiano ad avvertire la presenza del nutrimento o della preda, per attrarla a sé quando vi siano prossimi, e, in caso di necessità, per trasferirsi in un luogo più opportuno. Talché in questi esseri inferiori l'azione del motivo ci si dimostra ancora altrettanto evidente, altrettanto appariscente di quella dell'eccitazione. I piccoli insetti sono attratti dallo splendore del lume fin dentro la fiamma; la mosca viene a posarsi, scevra d'ogni timore, sulla testa della lucertola che pure un attimo prima, sotto i suoi occhi, ha divorata una sua compagna. Chi può parlare qui di libertà? Negli animali superiori e più intelligenti, l'influenza dei motivi si differenzia sempre più nettamente dall'azione da essi provocata, tanto che si potrebbe persino valersi di questo grado di differenziazione tra l'intensità del motivo e quella dell'atto che ne deriva per misurare il grado d'intelligenza di un animale. Nell'uomo questa differenza diventa incommensurabile. Al contrario, anche negli animali più sagaci, la *rappresentazione*, che agisce come motivo all'azione, dev'essere ancora e sempre un'immagine sensibile: ed anche là dove comincia ad essere possibile, la scelta, questa non si può esercitare se non fra due oggetti sensibili ugualmente presenti.

Il cane resta esitante tra il richiamo del padrone e la vista di una cagna; il motivo più forte determinerà la sua azione, e la necessita colla quale si produce alla fine non è meno rigorosa di quanto non sia quella di un effetto meccanico. Al modo istesso vediamo un corpo sottratto alla sua posizione di equilibrio oscillare per qualche tempo da destra a sinistra fino a che non si sia deciso da qual parte si trovi il proprio centro di gravità e non si sia precipitato in quella direzione. Ora: finché la motivazione è limitata a rappresentazioni sensibili, la sua affinità coll'eccitazione e la causalità in generale diventa ancora più apparente per ciò che il motivo, in quanto è causa attiva, dev'essere qualche cosa di reale e di presente, ed anzi deve esercitare ancora sui sensi, per mezzo della luce, del suono, o dell'odore, un'azione la quale, sebbene mediata, rimane pur sempre

un'azione fisica. Inoltre, per chi sa ben osservare, qui la causa è altrettanto appariscente dell'effetto: egli vede il motivo entrare in gioco e l'azione dell'animale esserne l'inevitabile conseguenza, fino a che un altro motivo non meno possente, o l'effetto dell'abitudine, non agiscano in senso contrario. Non è possibile revocare in dubbio il vincolo che li unisce. Per questo nessuna persona di mente aperta può pensare di attribuire agli animali una libertà d'indifferenza, cioè di attribuir loro atti che non siano determinati da nessuna causa.

Quando poi la facoltà conoscitiva diventa privilegio di un essere ragionevole, quando diventa capace di estendersi agli oggetti non sensibili, di elevarsi a nozioni astratte e ad idee, allora i motivi diventano affatto indipendenti dal momento presente e dagli oggetti immediatamente contigui: essi rimangono per conseguenza nascosti all'osservatore. Giacché quelle che l'uomo ha nella sua testa non sono che semplici idee, e la loro origine è sempre nella realtà esterna, sebbene il più delle volte sia molto arretrata nel passato. Infatti, non di rado accade che la risoluzione dipenda da un'esperienza personale di molti e molti anni; talvolta anche da una tradizione comunicatasi per mezzo della scrittura o tramandata oralmente, e che può discendere da epoche immemorabili, ma che sempre, ad ogni modo, ha avuto un *principio reale ed obiettivo*.

Aggiungi che per la combinazione spesso difficile di circostanze esterne molto complicate, parecchi errori, e conseguentemente alla tradizione, non poche illusioni, talvolta anche qualche grano di follia, vengono a prender posto fra i motivi umani. Ancora bisogna osservare che l'uomo cerca sempre di nascondere altrui il movente della propria condotta, e qualche volta lo vela anche alla propria coscienza, come avviene allorquando gli fa vergogna il confessare il vero motivo che lo induce a questa o quell'azione. Nondimeno, quando siamo dinanzi ai suoi atti, si cerca di penetrarne i motivi per via di congetture, e li si presuppongono colla stessa sicurezza e franchezza con cui si afferma la causa fisica dei movi

nienti sensibili dei corpi bruti, nella convinzione che e questi e quelli sarebbero impossibili senza una propria causa. In relazione al sin qui detto, quando dobbiamo formare qualche progetto o disporre qualche piano, non trascuriamo mai di tener calcolo dell'influenza dei vari motivi sull'animo umano. Ed anzi lo facciamo con tanta sicurezza, che potrebbe diventare eguale a quella con cui si calcolano gli effetti degli apparecchi meccanici, solo che ci fosse consentito conoscere con altrettanta esattezza il carattere individuale degli uomini coi quali ci troviamo a contatto, come possiamo misurare la lunghezza e lo spessore delle assi, il diametro delle ruote, il peso di una massa e così via. Questa dell'influenza dei motivi sulla condotta umana è un'ipotesi alla quale ognuno s'adatta per forza d'istinto, sempre che si faccia a considerare il mondo circostante per entrare in rapporti diretti coi propri simili, proponendosi il raggiungimento di qualche scopo pratico, giacché a questo è per l'appunto destinata in modo particolarissimo l'intelligenza umana. Ma quando l'uomo si prova a giudicare la questione dal punto di vista teorico e filosofico, il che, per vero dire, non rientra nella natura della sua intelligenza, e che fa sé stesso oggetto del proprio giudizio, si lascia ingannare dall'immaterialità dei motivi umani, consistenti in semplici pensieri, che non si riferiscono a nulla di presente nè a nulla di tutto ciò che lo circonda, e di cui persino gli ostacoli non sono altro che pensieri, i quali agiscono come motivi contrari. Allora egli inette in dubbio la loro esistenza, o, se non altro, la necessità della loro azione, e s'immagina ch'egli potrebbe benissimo non fare quello che fa, che la volontà si decide spontaneamente, senza motivi, e che ciascuno dei suoi atti è il primo anello di una serie di modificazioni che non si possono nè calcolare nè prevedere.

Questa illusione si trova ancora rafforzata dalla falsa interpretazione della coscienza: «Posso fare quello che voglio», soprattutto quando questa testimonianza, che accompagna del resto tutti quanti i nostri atti, ci si fa intendere nel momento stesso in

cui si esercita l'influenza di parecchi motivi, escludentisi l'un l'altro e che ciascuno per conto proprio agisce sulla volontà.

Tale è, nella sua complessità, la sorgente dell'illusione naturale, la quale ci fa credere a torto che la coscienza affermi l'esistenza del libero arbitrio, in questo senso che, contrariamente a tutti i principi *a priori* della ragion pura e a tutte le leggi naturali, la volontà sola sia una forza capace di decidersi senza ragione sufficiente, le cui risoluzioni in date circostanze, per solo e medesimo individuo, possano rivolgersi indifferentemente in questa o in quella direzione.

Per dilucidare quanto più chiaramente si possa ed in modo particolare l'origine di questo errore che ha tanta importanza per la tesi da noi sostenuta, e per completare con ciò lo studio della testimonianze della coscienza che abbiamo iniziato nel precedente capitolo, dobbiamo raffigurarci un uomo il quale, trovandosi a cagion d'esempio nella strada, si dica: «Adesso sono le sei; la mia giornata di lavoro è finita. Posso dunque fare una passeggiata, o andare al Circolo; potrei salire sulla torre per godermi il tramonto del sole, o recarmi a teatro, o visitare il tale o il talaltro amico mio; ed anche potrei uscirmene dalla porta della città, e slanciarmi in mezzo al vasto universo, per non tornarmene più... Tutto ciò non dipende che da me; io ho la piena ed assoluta libertà di agire a mia posta; eppure non farò nulla di quanto ho detto, ed invece me ne ritornerò *non meno volontariamente* a casa mia, vicino a mia moglie». Ora, tutto questo discorso equivale perfettamente a quest'altro che avrebbe potuto fare l'acqua: «Io posso sollevarmi fragorosamente in vaste onde (sicuro: quando il mare è in tempesta!) — posso discendere con foga precipitosa, tutto travolgendo sul mio passaggio (sì, nel letto di un torrente) — posso cadere in un tumulto di spuma (naturalmente, in una cascata) — posso inalzarmi nell'aria, libera come un raggio (senza dubbio: nello zampillo di una fontana) — posso finalmente evaporarmi e sparire (perfettamente: a 100 gradi di calore) eppure non faccio

nulla di tutto questo, e me ne rimango queta queta, limpida e vaga, nello specchio del lago».

Al modo istesso come l'acqua non si può trasformare se non quando intervengano cause determinate a presentarsi in questo o in quello stato, così l'uomo non può fare quanto egli si imagina essere in suo potere se non quando ve lo determinino particolari motivi. Nessun atto gli riesce possibile senza l'intervento d'una causa; ma non appena questa agisca sopra di lui, egli *deve*, non altrimenti di quanto accade per l'acqua, comportarsi in quel modo che è voluto dalle circostanze corrispondenti ai singoli casi. Il suo errore, od in genere l'illusione che qui deriva da una falsa interpretazione della testimonianza della coscienza (chè egli possa, in un dato momento, compiere indifferentemente azioni diverse), riposa, a ben riflettere, su di ciò che l'immaginazione sua non può raffigurarsi che una sola imagine per volta, la quale, nel momento in cui gli si affaccia, esclude tutte le altre. Se ora egli si *rappresenta* il motivo d'una delle azioni proposte come possibili, ne sente immediatamente l'influenza sulla propria volontà, da lui stesso sollecitata: questo moto è significato, tecnicamente, colla parola *velleità*. Ma egli si imagina di potere altresì trasformare questa *velleità* in *volizione*, e cioè di poter compiere l'azione che in quel dato momento gli si presenta come possibile, ed in ciò appunto consiste la sua illusione. Infatti, non appena sarà intervenuta la riflessione a richiamare alla sua memoria altri motivi che diversamente agiscano sopra di lui, oppure anche motivi d'indole assolutamente contraria, gli apparirà allora evidente come *non possa* realizzare quella azione primitiva. Mentre davanti alla sua mente si vanno così alternando, escludendosi reciprocamente, motivi diversi col perpetuo accompagnamento dell'affermazione interiore: «posso fare quello che voglio», la volontà si muove come una banderuola, sopra un perno squisitamente oliato, e sotto l'impulso di venti quanto mai incostanti. Subito essa si volge dal lato verso cui la spinge ciascun motivo rappresentatole dall'immaginazione; tutti quanti agiscono su di lei.

ognuno per proprio conto, e l'influenzano, ed ogni volta l'uomo imagina che sia in poter suo di *volere* questa o quella cosa, e di far fermare la banderuola in questa o quella posizione; evidentemente, però, si tratta di una mera illusione. Giacché l'affermazione: «Posso fare quello che voglio» è in verità ipotetica, e si dovrebbe tosto soggiungere, per renderla completa: «se non preferissi fare invece un'altra cosa». Ma questa sola restrizione basta ad infirmare l'ipotesi di un potere assoluto dell'individuo sulla volontà. — Riprendiamo l'esempio di poc'anzi, quello dell'impiegato che delibera che cosa gli convenga fare alle sei di sera uscendo dal suo ufficio. Immaginiamo ch'egli si accorga, d'un tratto, che io mi gli son messo dietro, e che vado filosofando sul conto suo, permettendomi di contestargli la libertà di compiere tutti gli atti che gli sono possibili. In tal caso, niente di più facile che, appunto per contraddirmi, egli si decida a compierne uno qualunque: in questo caso sarà precisamente l'espressione del mio dubbio e l'influenza che esso ha esercitato sul suo spirito di contraddizione, i veri motivi necessitanti della sua azione. Però, una circostanza simile non potrebbe deciderlo che per l'una o l'altra delle azioni più facili fra quante gli si sono presentate alla mente come fattibili, e, per esempio, quella di andare a teatro, non certo quella che ho elencata per ultima, di correre pel mondo alla ventura; per questo un semplice *motivo di contraddizione* sarebbe stato troppo debole. — Questo è anche l'errore di molta gente la quale crede, perchè ha in mano una pistola carica, che sia in loro potere di uccidersi scaricandola. Per compiere un atto di quel genere, il mezzo meccanico di esecuzione è la cosa di minor momento. La condizione capitale è invece l'intervento di un motivo di una forza schiacciante, e per ciò stesso molto rara, poichè dovrebbe possedere l'enorme energia che è necessaria per controbilanciare l'istintivo amore della vita che è in noi, o, per essere più precisi, la paura della morte. Soltanto allorquando si è presentato un siffatto motivo si può veramente decidersi, ed allora *bisogna* — purché ad

esso non ne succeda un altro opposto, anche più possente, quando un tale esista.

Io posso fare quello che voglio: posso, se voglio, dare ai poveri tutto il mio patrimonio, riducendo me alla mendicizia — se lo voglio! — Ma non è in poter mio di volere, giacché troppo impero hanno su di me i motivi opposti. Al contrario, *se io avessi un altro carattere*, se spingessi l'abnegazione fino alla santità, potrei volere una cosa simile; ma allora, anche, non potrei impedirmi di farla, e la farei *necessariamente*. — Tutto ciò si accorda perfettamente colla testimonianza della coscienza «posso fare quello che voglio» nella quale pur oggi qualche scervellato filosofastro s'immagina di trovare la prova del libero arbitrio, e che, di conseguenza, vantano come una verità di fatto attestata dalla coscienza.

Non è allatto una metafora e nemmeno un'iperbole, ma unicamente una verità semplice ed elementare, che al modo stesso come una biglia sopra un biliardo non può mettersi a rotolare se non dopo aver ricevuto un impulso, così un uomo non può alzarsi dalla sua sedia prima che un motivo ve lo determini; ma allora si alzerà in modo altrettanto necessario ed inevitabile, come è necessario ed inevitabile che la palla si metta in movimento dopo essere stata urtata. Ed aspettarsi che un uomo agisca in qualche modo senza che un interesse qualsiasi ve lo induca, è come se io m'immaginassi che un pezzo di legno potesse muovere verso di me senza essere tirato da una corda. Colui che sostenendo questa teoria si vedesse ostinatamente contraddetto, potrebbe trarsi d'impaccio in un modo semplicissimo, pregando una terza persona di gridare d'improvviso a piena voce e con accento persuasivo: «Crolla il soffitto!» Allora i contraddittori dovrebbero, senz'altro, accedere alla sua opinione, confessando che un motivo può esser capace di far fuggir da una casa tutta una brigata di persone, non altrimenti della più efficace fra le cause meccaniche.

L'uomo, infatti, come ogni altro oggetto dell'esperienza, è un fenomeno nello spazio e nel tempo, e come la legge di causalità vale *a priori* per tutti i

fenomeni, e per conseguenza non soffre eccezioni, così anche l'uomo deve sottostare a questa medesima legge. Tale verità è proclamata dalla ragion pura *a priori*, è confermata dall'analogia che persiste in tutta la natura, è dimostrata ad ogni momento dall'esperienza quando non sia tratta in errore da una falsa apparenza. L'illusione è prodotta da ciò, che mentre gli esseri della natura, elevandosi di grado in grado si vanno facendo sempre più complicati, e la loro ricettività, la quale da principio è puramente meccanica, si va man mano perfezionando fino a diventare chimica, elettrica, eccitabile, sensibile, pervenendo infine alla ricettività intellettuale e razionale, la natura delle cause influenti deve nel tempo stesso seguire questa gradazione con egual passo, e modificarsi per ciascun grado in relazione all'essere che deve subire la loro azione; e questa è un'altra ragione perchè le cause appaiono di mano in mano meno tangibili e materiali, talché finiscono col non essere più nemmeno visibili all'occhio, ma unicamente accessibili al ragionamento, il quale, in ogni caso particolare, le presuppone con una fiducia incrollabile, ed anche riesce a scoprirle dopo sufficienti ed opportune ricerche. Giacché qui le cause agenti si sono elevate all'altezza di semplici pensieri, i quali si trovano in antagonismo con altri pensieri, fino a quando il più possente dà il colpo decisivo o mette in azione la volontà; tutte operazioni che si susseguono colla medesima necessità nella concatenazione causale, come quando delle cause puramente meccaniche, in un rapporto complesso agiscono l'una in opposizione all'altra, ed il cui risultato, già in precedenza calcolato, non può esimersi dal prodursi tale e quale. Questa apparente eccezione alle leggi della causalità, risultante dall'invisibilità delle cause, sembra prodursi in modo identico nel caso delle pallottoline di sughero elettrizzate, che balzano in tutte le direzioni sotto la campana di vetro, come nel caso dei movimenti umani: corre unicamente questa differenza che la facoltà a cui spetta giudicarne non è più l'occhio ma la ragione.

Ammettendo il libero arbitrio, ogni azione umana

sarebbe un miracolo inesplicabile, un effetto senza causa. E se ci si provi a rappresentarci la libertà d'indifferenza, ci si convincerà senz'altro che davanti a siffatta nozione la ragione rimane assolutamente paralizzata: le forme stesse dell'intelletto vi ripugnano. Giacché il principio di ragione sufficiente, il principio della determinazione universale e della mutua dipendenza dei fenomeni è la forma più generale del nostro intelletto, la quale, a seconda della varietà degli oggetti che considera, assume essa medesima aspetti differenti. Qui, invece, bisogna che ci raffiguriamo qualche cosa che determina senza essere determinato, che non dipende da nulla, e da cui viceversa altre cose dipendono, che senza necessità, e conseguentemente senza ragione, produce ora A, mentre potrebbe indifferentemente produrre B, o C, o D, e tutto ciò in circostanze identiche, cioè senza che presentemente nulla vi sia in A che lo possa far preferire a B (in quanto che questo sarebbe un motivo, e per conseguenza una causa) e nemmeno a C. o a D. Eccoci ricondotti con ciò alla nozione indicata nelle prime pagine di questo lavoro, quella del *caso assoluto*. Lo ripeto ancora una volta: una nozione come questa paralizza del tutto la mente, pur ammettendo che si riesca a farla concepire.

Dobbiamo ora richiamare quello che sia una causa in generale: *La modificazione antecedente che rende necessaria la modificazione conseguente*. Nessuna causa al mondo trae l'effetto proprio completamente da sé stessa, cioè a dire la crea *ex nihilo*. C'è sempre una materia sulla quale si esercita, ed essa non fa che occasionare in un dato momento, in un dato luogo, e sopra un essere dato, una modificazione che è sempre conforme alla natura di quest'essere, e della quale doveva preesistere in lui la possibilità. Per conseguenza, ogni effetto è la risultante di due fattori, uno interiore ed uno esteriore: l'energia naturale ed originaria della materia sulla quale agisce la forza di cui si tratta, e la causa determinante che obbliga questa energia a realizzarsi, passando dalla potenza all'atto. L'energia primitiva è presupposta da ogni idea di causalità e

da tutte le esplicazioni che vi si riferiscono; ma una spiegazione di questo genere, qual ch'essa sia, non riesce mai a spiegare tutto e lascia pur sempre qualche cosa d'inesplicabile. Ciò è quanto dobbiamo constatare ad ogni momento nella fisica e nella chimica. La spiegazione dei fenomeni, cioè degli effetti, come il ragionamento per cui quei fenomeni si riconducono alla sorgente prima, presuppongono sempre l'esistenza di certe forme naturali. Una forza naturale, considerata in sé stessa, non è sottomessa a nessuna spiegazione, ma essa medesima è la radice di ogni spiegazione. Così pure, non è in sé stessa sottoposta a nessuna causalità, ma è precisamente *ciò che dà a ciascuna causa la causalità*, che è quanto dire la possibilità di produrre l'effetto che le è proprio. Essa è il *substratum* comune di tutti gli effetti di questa specie, ed è presente in ciascuno di essi. Così i fenomeni magnetici possono essere ricondotti ad una forza originaria, chiamata elettricità. La spiegazione non può andare più in là: essa non dà che le condizioni alle quali una tal forza si manifesta, cioè le cause che *ne provocano l'attività*. Le spiegazioni della meccanica celeste presuppongono tutte come forza primitiva la gravitazione, per opera della quale le cause individuali che determinano il cammino dei corpi celesti esercitano la loro azione. Le spiegazioni della chimica presuppongono le forze nascoste, che si manifestano, come affinità elettive, in seguito a determinati rapporti stechiometrici, e sui quali s'appoggiano in ultima analisi tutti gli effetti che, provocati da cause preventivamente determinate, entrano in gioco con un'esattezza rigorosa. Ancora, le spiegazioni della fisiologia presuppongono la forza vitale, che reagisce nei fenomeni vitali sotto l'influenza di eccitazioni speciali, interne ed esterne. Lo stesso accade per tutte le scienze. Ne deriva che le cause in generale non determinano mai se non il *quando* e l'*ubi* delle manifestazioni di certe forze originarie, impenetrabili, senza delle quali non esisterebbero come cause, cioè come forze attive, producenti necessariamente certi speciali effetti.

Quanto è stato riconosciuto vero per le cause nel più ristretto senso della parola, ed anche per le eccitazioni, lo è parimenti per quel che concerne i motivi, poiché la motivazione non differisce essenzialmente dalla causalità in generale, ma non è altro che una particolar forma di essa, e cioè la causalità che opera per l'intermediario dell'intelletto. Anche qui la causa non fa che provocare la manifestazione di una forza irriducibile a forze più semplici, e che bisogna ammettere come un fatto primo ed inesplicabile, la qual forza, col nome di *volontà* si distingue dalle altre forze naturali in questo che non si fa avvertire da noi soltanto esteriormente, ma, grazie alla coscienza, ci è nota anche interiormente ed in modo immediato. Soltanto presupponendo come esistente una tale volontà, od ammettendo ch'essa abbia in ogni singolo caso una determinata natura, le cause dirette su di lei e che prendono il nome di motivi potranno esercitare la loro azione. Questa natura speciale e individualmente determinata dalla volontà, in virtù della quale la sua reazione sotto l'influenza di motivi identici differisce dall'uno all'altro uomo, costituisce quello che si chiama il *carattere* di ciascuno, ed anche (poiché non può essere conosciuto *a priori*, ma soltanto in seguito all'esperienza) il suo *carattere empirico*. Ed è appunto la *natura* di questo carattere che determina il modo d'agire particolare dei differenti motivi su ogni individuo dato. Poiché esso è alla base di tutti gli effetti provocati dai motivi, al modo istesso come le forze naturali generali sono all'origine degli effetti prodotti dalle cause prese nel significato più stretto della parola, come la forza vitale si trova alla radice dei fenomeni prodotti dalle eccitazioni. E non altrimenti di tutte le forze della natura, esso pure è primitivo, inalterabile, impenetrabile. Negli animali varia da specie a specie; nell'uomo da individuo a individuo. Soltanto negli animali superiori più intelligenti si dimostra già un carattere individuale nettamente definito, ma al di sopra di esso, però, il carattere generale della specie si rivela sempre come tuttavia dominante.

Il carattere dell'uomo è :

1. Individuale: differisce, cioè, da individuo a individuo. Indubbiamente le linee generali del carattere specifico formano la base comune di tutti, e questa è la ragione per la quale certe qualità principali si trovano presso tutti gli uomini. Ma vi è tanta differenza, in più o in meno, nella varia combinazione delle singole qualità e nelle modificazioni delle une per via delle altre, che la dissomiglianza morale dei caratteri può essere considerata come uguale a quella delle facoltà intellettuali, ciò che ha gran peso — e che tutte e due sono incomparabilmente più considerevoli di quel che non siano le disparità fisiche fra un gigante e un nano, fra Apollo e Tersite. Per questo, l'azione di uno stesso motivo è così diversa dall'uno all'altro uomo, come accade che la luce del sole imbianca la tela ed annerisce il cloruro d'argento, ed il suo calore rammollisce la cera e fa indurire l'argilla. Per la stessa ragione la conoscenza dei motivi non basta per predire l'azione che ne dovrà risultare, ma è necessaria inoltre la conoscenza esatta del carattere ch'essi sono diretti ad eccitare.

2. Il carattere dell'uomo è *empirico*. Soltanto coll'esperienza si può giungere a conoscerlo, e non solo come è negli altri, ma come è in noi stessi. Perciò accade spesso di trovarci disillusi sul conto nostro, non altrimenti che su quello di altre persone, quando ci avvenga di scoprire che non abbiamo questa o quella qualità — per esempio il senso di giustizia, il disinteresse, il coraggio — in tal grado quale, con troppa compiacenza verso noi stessi, avevamo supposto. Nel caso di una scelta difficile alla quale si trovi costretta la nostra volontà, la nostra risoluzione definitiva rimane anche per noi un mistero, come lo sarebbe quella di un estraneo, per tutto quel tempo che corre dal quesito posto alla decisione; ora ci immaginiamo che essa penderà da una parte, ora da un'altra a seconda del motivo che in quell'attimo ci si è presentato alla volontà per intermediario dell'intelletto, e ch'esso fa pressione su di lei: ed è proprio allora che il pensiero: «posso fare quello che voglio» ci offre l'apparenza ingan-

natrice di una affermazione del libero arbitrio. Finalmente il motivo più energico fa valere efficacemente il proprio diritto sulla volontà, e bene spesso accade che la scelta è in tutto e per tutto contraria a quanto prima si supposeva. Perciò nessuno può sapere come un altr'uomo, e nemmeno come egli stesso si comporterà in una data circostanza, prima di essersi in quella circostanza trovato. Soltanto dopo aver subita una prova si può esser certi degli altri e di sé stessi. Ma allora lo si può essere in tutta sicurezza: l'amicizia sperimentata, dei servitori provati sono quanto più di sicuro vi è al mondo. In generale, consideriamo un uomo da noi ben conosciuto come una cosa qualunque di cui sappiamo le qualità, e prevediamo con tutta sicurezza per l'avvenire quello che possiamo o non possiamo aspettarci da lui. Chi ha già fatta una data cosa, tornerà a farla rinnovandosi la circostanza uguale, così nel bene come nel male. Così, chi si trovasse ad aver necessità di un aiuto considerevole, straordinario, si rivolgerà preferibilmente ad un uomo che abbia già date prove della sua grandezza d'animo, mentre chi voglia accordare un assassino getterà l'occhio sovra tale che già abbia tuffate le mani nel sangue. Secondo il racconto che ne fa Erodoto, Gelone di Siracusa essendo nella necessità di confidare una somma molto cospicua di denaro ad un uomo per portarla in paese straniero, scelse a codesto ufficio Cadmo, il quale aveva già data testimonianza clamorosa di una lealtà d'animo e d'una onestà più che rare, inaudite. E la sua fiducia fu pienamente giustificata. — Similmente, soltanto per mezzo dell'esperienza, e quando se ne presenti l'occasione, si fa più sicura la conoscenza che abbiamo di noi stessi e su di essa riposa la fiducia o la diffidenza sulle nostre capacità. A seconda che in una data contingenza abbiamo dato prova di riflessione, di coraggio, di lealtà, di discrezione, di delicatezza, o di qualsiasi altra virtù richiesta dalle circostanze, oppure ci siamo dimostrati sprovvisti di quelle qualità, questa conoscenza più intima con noi stessi ci ispira una soddisfazione o un malcontento che si riferisce alla

nostra stessa natura. Soltanto la conoscenza esatta del suo carattere empirico attribuisce all'uomo quello che si chiama il *carattere acquisito*: ed è veramente uomo di carattere colui che conosce esattamente le proprie qualità personali, buone e cattive, e perciò sa con sicurezza quello che si può aspettare o può pretendere da sé stesso. Allora può *recitare* la sua parte nel mondo, mentre prima, col suo carattere empirico, doveva limitarsi a *naturalizzare* (realizzare) con arte e metodo, fermezza e convenienza, senza scostarsi mai, come si dice, dal suo carattere, il che accade soltanto a coloro che conservano qualche illusione sul proprio conto.

3° Il carattere dell'uomo è invariabile: esso rimane lo stesso durante tutto il periodo della sua vita. Sotto il mutevole involucro degli anni, delle circostanze in cui si trova, ed anche delle diverse conoscenze ed opinioni, egli rimane, come il gambero sotto il proprio guscio, l'uomo identico ed individuale assolutamente immutabile, e sempre lo stesso. Modificazioni apparenti del carattere si osservano soltanto nella direzione generale e nella *materia* di esso, e provengono dalla differenza di età e dai bisogni diversi che ne derivano. Ma *l'uomo in sé* non cambia mai: e come ha agito in un caso, tornerà ad agire quando le medesime circostanze si ripetano (supponendo tuttavia che ne possenga una conoscenza esatta). La quotidiana esperienza ci può fornire la conferma di questa verità; ma essa ci appare più evidente, quando si ritrovi una conoscenza antica dopo un'assenza di venti o di trent'anni, e ci si accorga che in nulla essa ha mutato dei gusti e delle sue intrinseche qualità d'una volta. Indubbiamente più d'uno si farà a negare questa verità, a parole; ma nondimeno, nella sua condotta, egli la presuppone di continuo, per esempio rifiutando la propria confidenza a chi abbia una volta riconosciuto disonesto, o confidandosi invece volentieri ad un'altra persona da lui sperimentata come leale e retta. Poiché è su questa verità appunto che si fonda ogni conoscenza degli uomini, come la incrollabile fiducia che si ripone in coloro i quali del proprio merito

abbiano date incontestabili prove. Ed anche quando, per avventura, una confidenza di questo genere ci abbia tradito una volta, noi non diciamo mai: «Il carattere del tale è cambiato», ma: «Guarda!... mi sono ingannato sul conto suo!» In virtù di questo stesso principio, allorquando vogliamo giudicare del valore morale di un'azione, cerchiamo innanzitutto di conoscere con certezza il motivo che l'ha ispirata; e se la nostra lode od il nostro biasimo non riflettono il motivo, ma il carattere che si è lasciato da esso determinare, ciò dipende dal fatto che il carattere stesso consideriamo come secondo fattore dell'azione, ed il solo che sia inerente all'individuo agente. Questa è anche la ragione per cui l'onore vero (non l'onore cavalleresco che è quello della gente pazza) non si ricupera più una volta perduto, talché la macchia di una cattiva azione rimane incancellabile, e, come si suol dire, stigmatizza un uomo. Di là deriva il proverbio: «Chi ha bevuto, berrà!» — Così ancora, se in qualche importante affare di Stato si è creduto necessario di ricorrere al tradimento, ed anche di dover ricompensare il traditore dei cui servigi ci si è valse, una volta che lo scopo voluto sia stato raggiunto, la prudenza consiglia di allontanare quell'uomo, perchè le circostanze potrebbero mutarsi, mentre il suo carattere non lo può. Per l'identico motivo, si sa che il più grave difetto per un autore drammatico è quello di non saper ben sostenere i caratteri dei propri personaggi, cioè di non averli mantenuti da capo a fondo come quelli che ci sono stati rappresentati dai grandi poeti, colla costanza e l'inflessibile logica che presiedono allo sviluppo di una forza naturale. Ancora, gli è su questa verità che riposa la possibilità della coscienza morale, la quale ci rimprovera fino alla più tarda vecchiezza le cattive azioni compiute nella più tenera età. Così è, per esempio, che Gian Giacomo Rousseau, dopo più di quarant'anni, si rammentava con acuto dolore di aver accusata la domestica Marietta di un furto di cui egli era stato autore. Questo fatto non si spiega altrimenti, se non ammettendo che, durante tutto quel tempo, il suo

carattere sia rimasto invariato. Un'altra conseguenza deriva dalla verità accennata, e che un uomo anche quando abbia la conoscenza più chiara dei propri errori e delle sue imperfezioni morali, quand'anche le detesti sinceramente, e faccia fermo proponimento di emendarsene, non riesce mai a correggersi completamente; ben presto, ad onta delle sue più serie risoluzioni, nonostante le più sincere promesse, si smarrirà di nuovo non appena se ne presenti l'occasione, e sull'identico sentiero di prima, egli medesimo essendo il primo a meravigliarsi della sua ricaduta. Soltanto la sua *conoscenza* può essere rad-drizzata; si può pervenire a fargli comprendere che i tali o i tali altri mezzi da lui già altre volte adoperati non conducono allo scopo, o gli sono più di danno che di profitto; allora egli muterà di mezzi, non certo di scopo. Il sistema penitenziario americano si fonda su questo principio: esso non si propone di migliorare il carattere, il cuore del colpevole, ma piuttosto di ristabilire l'ordine nella sua testa, e di fargli comprendere che quei medesimi fini che egli necessariamente persegue, spintovi dalla natura o dal carattere, gli saranno più faticosi a raggiungere, per difficoltà, fatiche e pericoli, sul cammino della disonestà da lui fino a quel momento percorso, di quanto non gli sarebbe stato o gli sarà in seguito battendo il sentiero della probità, del lavoro o della temperanza. In generale la sfera d'ogni possibile miglioramento e della riabilitazione dell'anima non si estende che fino al campo della *conoscenza*. Il carattere è invariabile, l'azione dei motivi è fatale; ma prima di agire essi devono passare attraverso all'intelletto che è il *medium* dei motivi. Ora, questo è suscettibile in gradi infiniti dei più diversi perfezionamenti, e di una continua correzione; tale è lo scopo ultimo, del resto, a cui tende ogni educazione. La cultura dell'intelligenza, arricchita di molte e svariate conoscenze, deriva la sua importanza da ciò che motivi d'ordine superiore, ai quali senza quella cultura l'uomo non sarebbe accessibile, possono per tal modo aprirsi la via fino alla sua volontà. Fino a che l'uomo non è stato in

grado di *comprendere* quei motivi, essi, per la sua intelligenza, erano come inesistenti. E per questo, dato che le circostanze esteriori rimangano invariate, che la posizione di un uomo relativamente ad una risoluzione possibile può essere molto differente la seconda volta di quello che non fosse la prima, nel tempo intercorso, egli può essere diventato capace di concepire le stesse circostanze in modo più esatto e più completo; ed è così che motivi ai quali eran altre volte inaccessibili, possono ora esercitare su di lui la propria influenza. In questo senso, dicevano molto opportunamente gli scolastici: «*Causa finalis* (lo scopo, il motivo) *movet non secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum*. (Il motivo muove (la volontà) non per quello ch'egli è in sé, ma in quanto è conosciuto.) Ma nessuna influenza morale può avere per risultato altra correzione se non quella della *conoscenza*, e l'impresa di voler modificare i difetti del carattere di un uomo con dei discorsi o dei sermoni di morale, o di trasformare così la propria natura stessa e la propria moralità, non è meno chimerica di quella di mutare il piombo in oro sottoponendolo ad un'influenza esterna, o di forzare una quercia, mediante particolari cure di cultura, a fruttificare albicocche.

Questa invariabilità fondamentale del carattere si trova già affermata come un fatto indubitabile in Apuleio (*Oratio de Magia*), in cui, difendendosi dell'accusa di magia, si appella al suo carattere ben conosciuto, o dice così: «La moralità di un uomo è la più sicura testimonianza, e se taluno ha costantemente perseverato in una vita onesta o malvagia, questo dev'essere il più forte argomento per lui o di giustificazione o di condanna».

4.° Il carattere individuale è innato: esso non è un'opera d'arte, e nemmeno il prodotto di circostanze fortuite, ma l'opera della natura stessa. Esso comincia a manifestarsi nel fanciullo, e già fin d'allora palesa in piccolo quello che dovrà essere in grande. Questa è la ragione per la, quale due ragazzi sottomessi alla medesima educazione e all'influenza dello stesso ambiente non tardano pur tut-

tavia a rivelare per sintomi evidentissimi due caratteri in tutto distinti; sono gli stessi caratteri che avranno quando saranno diventati vecchi. In queste linee generali, il carattere è anche ereditario, ma soltanto dal lato del padre, poiché dalla madre si eredita invece l'intelligenza.

Da questa spiegazione dell'essenza del carattere individuale risulta in modo indubbio che vizi e virtù sono qualità innate.

Questa verità può sembrare urtante a più di un pregiudicato, e a più di una filosofia da vecchierelle, gelosa di non andar contro ai cosiddetti interessi pratici, e cioè alle idee meschine, grette, buone per le scolette elementari; eppure tale era già la convinzione del padre della morale, di Socrate, il quale, secondo la testimonianza di Aristotele (*Ethica magna*, I,19) sosteneva «che non dipende da noi d'esser buoni o cattivi». Le ragioni che Aristotele invoca contro questa affermazione sono evidentemente poco persuasive; e d'altronde condivide egli stesso in proposito l'opinione di Socrate, come esprime in modo chiarissimo nell'*Etica a Nicomaco* (VI, 11): «Tutti credono che ognuna delle qualità morali da noi possedute si trovi in qualche misura in noi per la sola influenza della natura. Così ciascuno di noi è disposto a diventare equo e giusto, saggio e coraggioso, e a sviluppare anche altre qualità, fin dal momento della nascita».

Se poi ci si faccia a considerare il complesso delle virtù e dei vizi come li ha riassunti Aristotele in rapido quadro nella sua opera *De virtutibus et vitiis*, dovremo riconoscere che tutti, supposti esistenti in uomini reali, non possono essere pensati che come qualità innate e non saprebbero essere *veri* che come tali; al contrario, se fossero nati dalla riflessione ed accettati dalla volontà, rassomiglierebbero, per vero dire, ad una specie di commedia, sarebbero *falsi*, e per conseguenza non si potrebbe far nessun calcolo nè sulla loro persistenza, nè sulla loro durata, sotto la pressione variabile delle circostanze. Lo stesso accade per la virtù cristiana dell'amore, *caritas*, ignorata da Aristotele come da tutti gli antichi. Come

mai potrebbe accadere che la bontà infaticabile di un uomo, non meno della perversità incorreggibile, profondamente radicata di tanti altri, il carattere di un Antonino, di un Adriano, di un Tito, da una parte e quello di Caligola, di Nerone, di Domiziano dall'altra, fossero per certa guisa nate dal di fuori, l'opera di circostanze fortuite, o una semplice questione di intelligenza e d'educazione? Seneca non è forse stato il precettore di Nerone? Gli è ben piuttosto nel carattere innato, in quel vero nucleo dell'uomo morale nella sua interezza, che son riposti i germi delle sue virtù e dei suoi vizi. Questa convinzione naturale in ogni uomo spregiudicato, guidava già la penna di Velleio Patercolo, quando scriveva le linee seguenti a proposito di Catone (II, 35): «Catone era l'immagine della stessa virtù. Simile piuttosto agli Dei che agli uomini, per la sua rettitudine ed il suo genio, non fece mai il bene per sembrare di farlo, *ma perchè gli sarebbe stato impossibile fare diversamente*».

Al contrario, nell'ipotesi del libero arbitrio la virtù ed il vizio, o più generalmente questo fatto che due uomini cresciuti allo stesso modo e in circostanze assolutamente identiche, sottomessi alle medesime influenze, possano agire in modo diverso, od anche in modo diametralmente opposto, sono fatti di cui è assolutamente impossibile rendersi conto. La dissomiglianza effettiva, originaria dei caratteri non può conciliarsi coll'ipotesi di un libero arbitrio consistente in ciò che ogni uomo, in qualunque posizione si trovi, possa agire ugualmente bene in due modi assolutamente opposti. Giacché allora sarebbe necessario che da principio il suo carattere fosse una *tabula rasa*, come accade dell'intelligenza in Locke, e non avesse inclinazioni innate nè in un senso, nè nell'altro; perchè ogni tendenza primitiva basterebbe già a turbare il perfetto equilibrio prospettato nell'ipotesi della libertà d'indifferenza. Secondo questa ipotesi, non è nel *subiettivo* che può risiedere la causa della differenza indicata più sopra fra i modi d'agire dei differenti uomini; ancor meno sarà *nell'obiettivo*, poichè allora sarebbero gli oggetti esteriori che de-

terminerebbero le nostre azioni, e la pretesa libertà sarebbe interamente abolita. Rimarrebbe un ultimo rifugio: e sarebbe di collocare l'origine di questa grande divergenza constatata fra i modi d'agire degli uomini in una regione intermedia fra il soggetto e l'oggetto, assegnandogli come origine le diverse maniere con cui vien percepito l'oggetto e viene dal soggetto compreso, cioè le divergenze fra i giudizi o le opinioni degli uomini. Ma allora, tutta la moralità sarebbe lidotta alla conoscenza vera o falsa delle circostanze presenti, il che farebbe diventare la differenza morale dei nostri vari modi d'agire una semplice differenza di rettitudine fra i nostri giudizi, riconducendo con ciò la morale alla logica. Finalmente, i partigiani del libero arbitrio possono tentare ancora di sottrarsi a quel difficile dilemma dicendo: «Non esiste nessuna differenza *originaria* fra i caratteri, ma la differenza si opera quasi subito per l'azione delle circostanze esteriori, delle impressioni dell'ambiente, dell'esperienza personale, degli esempi, degli insegnamenti, ecc.; e quando poi, in questo modo, il carattere individuale si è una volta definitivamente fissato, si può in seguito spiegare colla differenza dei caratteri la differenza delle azioni». A ciò si risponde: 1.° che secondo questa ipotesi il carattere dovrebbe formarsi tardissimo — mentre sta di fatto che già lo si riconosce nei fanciulli — e che la massima parte degli uomini muoiono *prima di essersi formato un carattere*; 2.° che tutte queste circostanze esteriori di cui il carattere di ogni individuo sarebbe il risultato, sono del tutto indipendenti da noi, e si trovano, quando il caso, o, se si vuole, la Provvidenza le conduce in essere, completamente determinate nella loro natura.

Se dunque il carattere fosse il prodotto di tali circostanze, e se esso fosse la sorgente della differenza dei modi d'agire, appar chiaro che ogni responsabilità morale ne verrebbe ad essere distrutta, poiché le nostre azioni si dimostrerebbero, in ultima analisi l'opera del caso o della Provvidenza. Nell'ipotesi del libero arbitrio, l'origine della differenza morale fra le diverse azioni umane, e per conseguenza l'origine

del vizio e della virtù, così come il fondamento della responsabilità, ci appaiono come fluttuanti nell'aria senza alcun punto d'appoggio, non trovando in nessun luogo il più angusto spazio per insinuare le loro radici nel suolo. Ne risulta che questa ipotesi, per quanto a prima vista possa riuscire attraente per le intelligenze meno colte, in fondo è in contraddizione tanto colle nostre convinzioni morali quanto col principio fondamentale che sovrasta a tutto il nostro raziocinio (il principio di ragione sufficiente), come è stato già dimostrato più sopra.

La necessità colla quale i motivi, al pari di tutte le cause in generale, esercitano la loro azione, non è dunque affatto una dottrina campata in aria. Ormai abbiamo imparato a conoscere il fatto che le serve di base, il suolo stesso sul quale s'appoggia, cioè a dire il carattere innato ed individuale. Così come ogni effetto nella natura inorganica è il prodotto necessario di due fattori che sono, da una parte, la forza naturale e primitiva la cui essenza si rivela in lui, e dall'altra la causa specifica che provoca la manifestazione stessa; parimenti ogni azione di un uomo è il prodotto necessario del suo carattere e del particolare motivo che si è reso attivo. Dati questi due fattori, l'azione ne consegue inevitabilmente. Perchè si potesse produrre un'azione diversa, bisognerebbe ammettere l'intervento di un motivo differente, o l'esistenza di un altro carattere. Perciò si potrebbe prevedere, e persino calcolare in anticipazione, e quasi con certezza, ogni singolo atto, se la determinazione esatta del carattere non fosse difficilissima a farsi, e se i motivi non rimanessero troppo spesso nascosti ed esposti continuamente al contraccolpo di altri motivi, che soli hanno potere di forzare la cerchia del pensiero umano e non possono agire su altri esseri all'infuori dell'uomo. Per il carattere innato di ogni uomo, i fini generali verso i quali egli tende invariabilmente, sono già determinati nella loro essenza; i mezzi ai quali è ricorso per giungervi sono determinati quando dalle circostanze esteriori, quando dalla comprensione e dalla percezione immediata ch'egli ne ha; percezione la

cui esattezza dipende poi alla sua volta dall'intelligenza del soggetto e dalla sua cultura. Come risultato tinaie, abbiamo la concatenazione degli atti successivi, ed il complesso della parte che egli, è chiamato a rappresentare sulla scena del mondo. È dunque stato con esattezza di pensiero pari alla poeticità della espressione formale, che Goethe, in una delle sue pagine migliori, ha così riassunta la teoria del carattere individuale:

Come nel giorno che ti ha dato al mondo
 Il sole ardeva in cielo a salutare i pianeti;
 Tu sei continuamente andato crescendo
 A norma di quella legge secondo la quale hai cominciato ad essere.
 Tale è il tuo destino, nè puoi tu sfuggire a te stesso.
 Così parlavano già le sibille, così anche i profeti;
 Nè giro di secoli, né alcuna potenza non spezza
 Lo stampo originario, che poi si sviluppa nel corso della vita.

Dicevamo, dunque, che la verità fondamentale su cui riposa la necessità dell'azione di tutte le cause è Desistenza di un'essenza interiore in ogni oggetto della natura, sia questa essenza semplicemente una forza naturale generale che in esso si manifesta, o sia la forza vitale o la volontà. Ogni essere, a qualunque specie appartenga, reagirà sempre sotto l'influenza delle cause che agiscono su di lui, e reagirà in modo conforme alla propria individuale natura.

Questa legge, alla quale sono sottoposte tutte, senza eccezione, le cose del mondo, veniva enunciata dalla scolastica colla formula seguente: *Operari sequitur esse*. (Ogni essere agisce in conformità dell'essenza che gli è propria.) Essa è ugualmente presente all'intelletto del chimico allorché studia i corpi sottoponendoli a questo o a quel reattivo, e a quello dell'uomo quando studia i propri simili sottoponendoli a varie prove. In ogni caso le cause esteriori provocheranno necessariamente l'essere sul quale agiscono a *manifestare quello ch'egli contiene* (la sua essenza interiore): giacché esso non può reagire *se non a seconda della sua natura*.

A questo punto è opportuno rammentare che ogni esistenza presuppone un'essenza: e cioè che tutto quanto è deve anche *essere qualche cosa*, avere cioè un'essenza determinata. Una cosa non può *esistere*

e nel tempo stesso *non essere nulla*, qualche cosa come l'*ens metaphysicum* degli scolastici, ossia una cosa che è, e non è nulla di più *un'esistenza pura*, senza attributi nè qualità, e per conseguenza senza la maniera d'agire determinata che ne deriva. Ora, come non ha realtà un'essenza senza esistenza (il che è stato molto bene spiegato da Kant col noto esempio dei cento scudi), così pure non ha realtà un'esistenza senza essenza. Giacche tutto ciò che è deve avere una natura speciale, caratteristica, per effetto della quale è quello che è; una natura che s'appalesa in ciascun atto, le cui manifestazioni sono provocate necessariamente da cause esteriori; mentre, al contrario, quella stessa natura non dipende per nulla da quelle cause, e non può venire da esse modificata. Ma tutto ciò è vero anche per l'uomo e la sua volontà come per ogni altro essere della creazione. Egli pure, oltre al semplice attributo dell'esistenza, ha un'essenza *fissa*, cioè possiede qualità caratteristiche che costituiscono precisamente il suo carattere, e che agiscono sotto la semplice spinta di un'eccitazione esterna. Aspettarci, dunque, che un uomo, sotto identiche influenze, debba comportarsi quando in un modo quando in un altro assolutamente contrario, sarebbe come aspettarsi che quell'albero che la primavera scorsa ha fruttificate ciliegie debba quest'autunno portare delle pere. A considerarlo più da vicino, il libero arbitrio implica *un'esistenza senza essenza*, il che val quanto dire qualche cosa che è, e nello stesso tempo *non è nulla*, e per conseguenza *non è*, donde una evidente ed inconciliabile contraddizione.

Ai criteri sopra enunciati, ed al valore certo *a priori*, e perciò assolutamente generale del principio di causalità, bisogna attribuire il fatto che tutti i pensatori veramente profondi di ogni tempo, per quanto differenti potessero essere le loro opinioni sopra altre materie, si sono tutti quanti trovati concordi nel sostenere la necessità delle volizioni sotto l'influenza dei motivi, e per respingere ad una voce il libero arbitrio. Anzi — precisamente perchè l'enorme maggioranza della moltitudine, incapace di

pensare, e completamente in balia dell'apparenza o del pregiudizio, ha in ogni epoca resistito ostinatamente a questa verità — si sono compiaciuti di metterla in evidenza, e financo di esagerarla, sostenendola colle espressioni più risolte, spesso anche non senza una punta di disdegno. Il simbolo più noto ch'essi hanno adottato a tale effetto è stato quello dell'Asino di *Buridano*, che da quasi un secolo si cerca inutilmente nelle opere che ci sono rimaste sotto il nome di quel sofista, lo stesso posseggo un'edizione dei *Sophismata*, stampata, secondo tutte le apparenze, nel secolo XV, senza indicazione nè di luogo, nè di data, e perfino senza numerazione di pagine. E anch'io molte e molte volte mi son presa la briga di sfogliarla per cercarvi il passo famoso, senza però riuscire mai a trovarlo, per quanto quasi ad ogni pagina l'autore prenda degli asini ad esempio. Il Bayle, il cui articolo *Buridano* nel *Dizionario storico* costituisce la base di quanto è stato scritto fin qui su tale questione, dice inesattamente che non si conosceva di Buridano altri sofismi all'infuori di questo, mentre io posseggo di lui tutto un *in quarto* che ne è pieno. Eppure il Bayle, che tratta l'argomento in modo così esplicito, avrebbe dovuto sapere anche (quello che, del resto, non sembra sia stato rilevato più tardi) che questo esempio, diventato in certo modo l'espressione tipica e simbolica della grande verità per la quale combatto, è molto più antico di Buridano. Lo si trova già in Dante, che concentrava in sé tutto il sapere del suo tempo, e che è vissuto prima di Buridano. Il poeta il quale, però, non parla di asini, ma di uomini, comincia il quarto canto del suo *Paradiso* colla seguente terzina:

Infra due cibi, distanti o moventi
 D'un modo, prima si morria di fame,
 Che liber uom l'un si recasse ai denti.

Aristotele stesso esprimeva già questo pensiero quando diceva (*De coelo*, II, 13): «Gli è come d'un uomo che abbia molta fame e molta sete, e si trovi a distanza eguale cibo e bevanda: necessariamente rimarrà immobile». Buridano, che il proprio esempio ha derivato a questa fonte, si è accontentato di

mettere un asino al posto dell'uomo, non per altro che perchè è un'abitudine di quel povero scolastico di prendere per soggetto dei propri aneddoti esemplificativi, Socrate, Platone o *Asinus*.

La questione del libero arbitrio è per verità una pietra di paragone per mezzo della quale è possibile distinguere i veri e profondi pensatori dagli spiriti superficiali, o, meglio, è un confine al quale queste due categorie di ingegni si dividono, gli uni sostenendo all'unanimità la rigorosa necessità delle azioni umane, dati il carattere e i motivi; gli altri, al contrario, aggrappandosi alla dottrina del libero arbitrio, d'accordo in ciò colla grande maggioranza degli uomini. C'è poi anche un partito intermedio, quello degli animi pavidì, che sentendosi imbarazzati vanno rasgando un po' di qua un po' di là, cercano di evitare una decisione netta, si rifugiano in una schermaglia di parole e di frasi, oppure girano e rigirano la questione scombuinandola in guisa da non lasciar più comprendere di che si tratti. Tale è già stato una volta il procedimento di Leibniz, il quale, più che un filosofo, è stato un matematico ed un poligrafo. Ma per mettere colle spalle al muro codesti cianciatori irresoluti ed ondeggianti, bisogna porre loro il quesito nel modo seguente, avendo cura di non dipartirsi da questo formulario:

1° Un uomo dato, in date circostanze, può compiere indifferentemente *due* azioni diverse, o *deve* necessariamente compierne *una*? — Risposta di tutti i pensatori profondi: *Una soltanto*.

2.° E considerando il chiudersi della vita di un uomo — ammesso da una parte che il suo carattere rimanga invariabile, e dall'altra che le circostanze di cui ha dovuto subire l'influenza siano necessariamente determinate da un capo all'altro e fino alla più insignificante, da motivi esterni che agiscano con una necessità rigorosa, e la cui catena si prolunghi, costituita da una successione di anelli tutti ugualmente necessari, all'infinito — forse che questa vita, in un punto qualsiasi del suo percorso, in qualche particolare, in qualche singola azione, in qualche scena, avrebbe potuto essere differente da quella

che è stata? — No, è la risposta conseguente ed esatta.

Il risultato di questi due principi è il seguente: Tutto quanto accade, le cose minime come le più grandi, deve succedere necessariamente. *Quidquid fit, necessario fit.*

Colui che scatterà alla lettura di queste affermazioni, dimostra di avere ancora qualche cosa da imparare e qualche cosa da dimenticare; in seguito, però, dovrà riconoscere che questa credenza nella necessità universale è la sorgente più feconda di consolazioni, e la miglior salvaguardia della tranquillità dell'anima. D'altronde, le nostre azioni non sono niente affatto un *primo principio* e nulla di veramente *nuovo* giunge in esse all'esistenza; ma *soltanto per mezzo di quanto facciamo* veniamo a conoscere *quello che siamo*.

Gli è ancora su questa convinzione, se non chiaramente analizzata almeno presentita, della rigorosa necessità di tutto quanto accade, che si appoggia e sta così solidamente il concetto antico del *Fatum*, l' $\mu\mu$, come anche il fatalismo dei Maomettani; ed altrettanto direi della credenza nei presagi, così diffusa e tanto difficile ad estirpare, precisamente perchè anche il più insignificante episodio della vita si produce necessariamente, e tutti gli avvenimenti, per così dire, camminano di conserva sotto l'influenza di una medesima legge, in modo che il tutto si ripercuota nel tutto. Finalmente questa intima persuasione può servire a spiegare la ragione per cui l'uomo, il quale senza la più lontana intenzione di offendere o per mera combinazione abbia ucciso o cagionato del male a qualcuno, porta per tutta la vita il gravame di quel *piaculum* con un sentimento che molto si accosta al rimorso, ed è fatto segno da parte dei suoi simili quasi ad un senso di ribrezzo come *persona piacularis* (iettatore).

Perfino la dottrina cristiana della predestinazione è un lontano prodotto di questa convinzione innata dell'invariabilità del carattere e della necessità delle sue manifestazioni. Finalmente, non voglio trascurare qui un'osservazione, per quanto puramente inciden-

tale, alla quale ciascuno, a seconda delle proprie speciali convinzioni a proposito di certi argomenti, potrà attribuire maggiore o minore importanza. Se non ammettiamo la necessità rigorosa di tutto quanto accade, per opera di una causalità che incatena tutti gli avvenimenti, senza eccezione, e se consentiamo che questa catena presenti qua e là delle soluzioni di continuità per l'intervento di una libertà assoluta, allora ogni previsione sull'avvenire, sia nel sogno, sia nel sonnambulismo lucido, sia nel fenomeno della seconda vista, diventa — *anche oggettivamente* — del tutto impossibile, e perciò stesso inconcepibile; perchè non esiste più nessun avvenire veramente obiettivo, che si possa in alcun modo prevedere; mentre ora non ne mettiamo in dubbio se non le condizioni subiettive, cioè unicamente la possibilità subiettiva. Anzi nemmeno questo dubbio oggi può comprendersi in una persona bene informata, dopo che innumerevoli testimonianze, scaturite da sorgenti degne di fede, hanno stabilita l'esattezza (la possibilità) di queste previsioni del futuro.

Aggiungo ancora poche considerazioni, come corollario alla dottrina qui sopra stabilita, relativamente alla necessità di tutti gli avvenimenti.

Che cosa diventerebbe il mondo se la necessità non fosse il filo conduttore che passa, per così dire, attraverso a tutte le cose, e che le unisce, se soprattutto, poi, essa non presiedesse alla produzione degli individui? Una mostruosità, un ammasso di macerie, una smorfia priva d'ogni significazione e d'ogni senso, un prodotto del caso più cieco e più assoluto.

Desiderare che qualche avvenimento non accada è pazzamente infliggersi un gratuito tormento: giacché sarebbe come augurarsi qualche cosa di assolutamente impossibile, di irragionevole, anzi, come sarebbe l'augurarsi e il desiderare che il sole dovesse sorgere dall'occidente. Infatti, dal momento che tutto quanto accade, di massima o minima importanza, accade inevitabilmente, è del tutto ozioso perdersi a meditare sull'esiguità o sulla contingenza delle cause che hanno provocato questo o quel mutamento, e di pensare come sarebbe stato facile un evento

diverso: tutto ciò è una vana illusione, perocché quelle determinate cause si sono rese agenti in virtù di una potenza altrettanto assoluta di quella per la quale il sole si leva ad oriente. Piuttosto dobbiamo considerare gli avvenimenti che si svolgono davanti a noi coll'occhio medesimo con cui ci facciamo a riguardare i caratteri stampati sulle pagine di un libro che leggiamo, sapendo, cioè, perfettamente che essi vi si trovavano già anche prima che noi li leggessimo.

CAPITOLO IV.

Conclusione e considerazione d'ordine superiore

Da tutto quanto precede, credo pienamente giustificata la conclusione *a non posse ad non esse* di cui ho parlato fin dalle prime pagine. Ho cominciato, dopo aver presi in esame i dati forniti dalla testimonianza della coscienza, col rispondere in senso negativo al quesito proposto dall'Accademia Reale: ora quella medesima risposta, fondata sopra un esame diretto ed immediato del senso intimo, cioè *a priori*, si trova immediatamente confermata *a posteriori*; poiché è evidente che quando una cosa non esiste non è possibile trovare nella coscienza i dati necessari per dimostrarne la realtà.

Quand'anche la verità che ho dimostrata in questo lavoro appartenesse alla categoria di quelle che possono sfuggire all'intelligenza prevenuta di una moltitudine dalle vedute limitate, ed anche sembrare urtanti alle menti deboli ed incolte, pur tuttavia

una considerazione siffatta non mi poteva trattenere dall'esperla senza ambagi e senza reticenze; poichè con questo studio ora non mi rivolgo al popolo bensì ad un'Accademia illuminata che certamente non ha messo a concorso un tema di tanta opportunità per maggiormente radicare il pregiudizio, ma per rendere omaggio alla verità. Inoltre, quando si tratta di stabilire e di consolidare un'idea giusta, quegli che con tutta lealtà tende a conquistare la verità deve sempre ed unicamente considerare gli argomenti che la confermano, e non mai le conseguenze che dalla sua franca affermazione possono derivare. A ciò non mancherà tempo ed occasione quando il nuovo principio siasi solidamente stabilito. Pesare unicamente le ragioni, senza preoccuparsi delle conseguenze, e non cominciare col domandarsi se una verità novellamente acquisita s'accordi o repugni al sistema delle altre nostre convinzioni, tale è il metodo già raccomandato da Kant e che mi piace riprodurre qui colle sue stesse parole (1):

«Tutto ciò conferma la massima già riconosciuta e lodata da altri autori che in ogni ricerca scientifica occorre battere tranquillamente la propria via colla massima fedeltà e sincerità, senza occuparsi degli ostacoli che si potranno incontrare altrove, e non pensando che ad una cosa sola, cioè ad eseguirla per sé stessa, per quanto si possa, con esattezza scrupolosa. Una lunga esperienza mi ha convinto che quanto, nel mezzo di una ricerca, mi era sembrato dubbio al confronto di dottrine di altri, quando trascurassi quella considerazione e mi occupassi esclusivamente della mia indagine fino al suo compimento, finiva coll'accordarsi perfettamente e spesso in modo inatteso con quello ch'io avevo trovato, senza riguardo a quelle dottrine, senza parzialità nè speciale tendenza verso di esse. Gli scrittori risparmierebbero molti errori, ed anche molte inutili pene a sé stessi (dal momento che i loro sforzi sono rivolti verso delle chimere) se riuscissero ad applicarsi con maggiore sincerità ai loro lavori».

(1) *Critica della Ragione pratica*, p. 239, Ed. Rosenkraud.

A tutto ciò è da aggiungere che le nostre cognizioni metafisiche son ben lontane dall'essere certe, perché ci si possa riconoscere il diritto di respingere una verità che si appoggi ad una rigorosa dimostrazione, unicamente perché le sue conseguenze sembrano con esse in contraddizione. Anzi, ogni verità riconosciuta tale e come tale fissata è una conquista nel campo dell'ignoto nel gran problema del sapere in generale, e costituisce un valido punto d'appoggio sul quale far consistere le leve destinate a sollevare altre moli; ed anche rimane come un punto fisso donde si può slanciarsi d'un balzo, quando se ne presenti l'occasione favorevole, per considerare il complesso delle cose da un punto di vista piti elevato. Giacché la concatenazione delle verità è così intima in ciascun ramo dello scibile, che colui il quale abbia preso possesso pieno ed intero di una qualsiasi di esse può con fondamento sperare che quella gli serva come punto di partenza per muovere di là alla conquista di tutte le altre. Così come per la soluzione di un difficile problema algebrico una sola grandezza data positivamente è di somma importanza, in quanto che è principalmente quella che rende possibile la risoluzione del quesito, non altrimenti nel più difficile fra tutti i problemi umani, cioè la metafisica, la conoscenza accertata, dimostrata *a priori* e *a posteriori* della rigorosa necessità per la quale gli atti umani risultano dal carattere e dai motivi — proprio come un prodotto dai suoi fattori — è un *datum* di pregio ugualmente inestimabile; è una verità la cui luce sola basta per iscoprire la soluzione dell'intero problema. Così accade che tutta una teoria, ove non possa fondarsi sopra una dimostrazione solida e scientifica, debba crollare e sfasciarsi all'urto di una verità così stabilita quante volte le accada di trovarsi con essa in opposizione, e non certamente può accadere il contrario. Nè mai, per alcun pretesto, la verità deve lasciarsi trascinare a transazioni o a concessioni di sorta, per accordarsi con principi affermati a casaccio, e con molta probabilità del tutto erronei.

Ed ora mi sia consentita un'altra osservazione di

indole generale. Uno sguardo retrospettivo sul risultato a cui siamo giunti ci dà occasione di rilevare che per la soluzione del problema del libero arbitrio e del rapporto fra l'ideale e il reale, la ragione sana ma — filosoficamente — incolta, non soltanto e incompetente, ma, anzi ha una naturale e decisa tendenza all'errore, talché, per premunirsene, è indispensabile una cultura filosofica abbastanza profonda. Infatti, riesce perfettamente naturale al senso comune di accordare la massima parte all'oggetto nel complesso delle conoscenze, tanto che sono stati necessari un Locke ed un Kant per far comprendere quale gran parte, invece, si debba attribuire al soggetto. Per quanto si riferisce alla volontà, il senso comune obbedisce ad un'inclinazione contraria: esso accorda troppo poco all'oggetto e troppo al soggetto, facendo dipendere esclusivamente da questo la volizione, senza tenere nel dovuto conto il fattore obiettivo, cioè il motivo il quale, in termini rigorosi, determina *l'essenza individuale delle azioni*, mentre è soltanto il loro carattere morale fondamentale, che deriva dal soggetto. Una interpretazione così inesatta della verità, naturale all'intelligenza nel campo delle ricerche speculative, non ci deve tuttavia sorprendere: giacché l'intelligenza è originariamente destinata a raggiungere scopi pratici, e non già ad ingolfarsi in ricerche speculative.

Se ora, dopo l'esposizione precedente, il lettore si sarà persuaso che l'ipotesi del libero arbitrio deve essere assolutamente scartata, e che tutte le azioni umane sono sottomesse alla più inflessibile legge di necessità, sarà giunto per la stessa via a poter concepire *la vera libertà morale*, la quale appartiene a un ordine di idee superiore.

Perocché esiste un'altra verità di fatto attestata dalla coscienza, e della quale non mi sono fin qui deliberatamente occupato per non interrompere il corso della nostra trattazione. Questa verità consiste nel sentimento perfettamente chiaro e sicuro della nostra responsabilità morale, dell'imputabilità a noi stessi degli atti nostri: sentimento che riposa su questa incrollabile convinzione che noi stessi siamo

gli autori delle nostre azioni. Per questa intima convinzione, a nessuno viene in mente, nemmeno a chi sia perfettamente persuaso della necessità della concatenazione delle nostre azioni, di allegare questa necessità a discolpa di propri malfatti, rigettandone la colpa sui motivi che l'hanno indotto ad agire sebbene sia accertato che, una volta entrati in campo quelli, la sua azione doveva prodursi tale in modo inevitabile. Poiché egli stesso riconosce perfettamente che questa necessità è sottoposta ad una condizione subiettiva, e che *obiettivamente*, cioè nelle circostanze presenti, e sotto l'influenza degli stessi motivi che lo hanno determinato, avrebbe potuto esser compiuta un'azione diversa, ed anche completamente contraria *quando, però, egli fosse stato un altro*: solo in questo senso egli è stato costretto dalla necessità. *Per lui stesso*, in quanto egli è *tale* e non *diverso*, perchè ha un dato carattere e non un altro, un'azione differente non è stata possibile; ma *per sé stessa, e di conseguenza obiettivamente*, sarebbe stata realizzabile. La sua responsabilità, che la coscienza gli afferma, non si riferisce all'atto stesso se non mediatamente ed in apparenza: in conclusione essa ricade sul suo carattere, ed è precisamente del suo carattere ch'egli si sente responsabile. Ed anche gli altri uomini di ciò soltanto gli fanno carico, giacché i giudizi sulla sua condotta si ripercuotono immediatamente dagli atti alla natura morale del loro autore. Non si dice, forse, in presenza d'un'azione degna di biasimo: «Ecco un uomo cattivo, uno scellerato», oppure: «È un mascalzone!», oppure anche: «Che anima meschina, ipocrita e vile!»? — Gli è sotto questa forma che si enunciano i nostri apprezzamenti, ed è proprio sul carattere che si appuntano i nostri rimproveri. L'azione col motivo che l'ha provocata non è considerata se non come una prova del carattere del suo autore; essa è, d'altronde, il sintomo più sicuro della sua moralità, e mostra per sempre e in modo incontestabile quale sia la natura del suo carattere. Ebbe dunque grande acume Aristotele quando disse: «Noi lodiamo coloro che già hanno fatte le loro prove. Le azioni, infatti, sono il

segno delle disposizioni interne, talché loderemmo anche colui che non ha ancora agito se avessimo fiducia ch'egli è disposto a farlo». (*Rettorica*. 1. 9.) L'odio, l'avversione e il disprezzo non si eccitano per una singola azione, ma sulle qualità durevoli del suo autore, cioè sul carattere da cui emana. Così, in tutte le lingue, gli epiteti che determinano il perversimento morale, i termini d'ingiuria che lo sferzano, sono molto più spesso attribuiti applicabili all'uomo che non alle azioni stesse di cui si rende colpevole. Questi vengono anche applicati al suo carattere (giacché ad esso va realmente addebitata la colpa) quando le sue manifestazioni esteriori, e cioè le sue azioni, ne hanno palesata la particolare natura, consentendone l'apprezzamento.

Là dove è la colpa deve essere anche la responsabilità: o poiché il sentimento di questa responsabilità è l'unico dato che ci faccia intuire l'esistenza della libertà morale, la libertà medesima deve risiedere là dove risiede la responsabilità, e cioè: *nel carattere dell'uomo*. Questa conclusione è tanto più necessaria in quanto siamo persuasi che la libertà non potrebbe trovarsi nelle azioni individuali, le quali, una volta dato il carattere, si riallacciano l'una all'altra con un rigoroso determinismo. Ora, come si è dimostrato nel terzo capitolo, il carattere è innato ed invariabile.

Ora ci faremo a considerare più particolareggiatamente la libertà intesa in quest'ultimo significato, il solo pel quale esistano dati positivi. Per tal modo, dopo aver rifiutata l'ipotesi della libertà come fatto di coscienza, ed averne determinata la vera sede, ci sforzeremo, per quanto possibile, di darne, dal punto di vista filosofico, un'idea precisa.

Abbiamo già veduto come ogni azione umana sia il prodotto di due fattori: il carattere individuale ed il motivo. Ciò non significa però ch'essa sia un mezzo termine, di compromesso tra il motivo e il carattere; anzi essa soddisfa pienamente e l'uno e l'altro, fondandosi, in tutta la sua possibilità, sopra entrambi al tempo stesso; giacché è necessario che la causa attiva possa agire su quel carattere, e che

quel carattere sia determinabile da quella data causa. Il carattere è l'essenza empiricamente riconosciuta, costante e immutabile di una volontà individuale. Ora, siccome questo carattere è per ogni azione un fattore altrettanto necessario del motivo, si comprende da ciò stesso il sentimento che ci attesta elio tutti i nostri atti provengono da noi medesimi, e l'affermazione «io voglio» che accompagna tutte le nostre azioni in virtù della quale ognuno le riconosce come proprio, e deve accettarne la responsabilità morale. Anche qui ci ritroviamo di fronte a quell'«io voglio, e non voglio se non quello che voglio», che abbiamo incontrato già più sopra nell'esame della testimonianza della coscienza, e che induce in errore il senso comune fino a fargli sostenere ostinatamente l'esistenza di una libertà assoluta di *fare* o di *non fare*, di un *liberum arbitrium indifferentiae*. Questo sentimento non è altro che la coscienza del secondo fattore dell'atto, il quale per sé stesso sarebbe insufficiente a produrlo e che, invece, quando intervenga il motivo, è altrettanto incapace di ostacolarne la produzione. Però, non è se non dopo essere stati per tal modo indotti a manifestazioni attive ch'esso dà a conoscere all'intelletto la propria vera natura; e la mente, che è quasi sempre meglio disposta a comprendere l'esterno che non il mondo interiore, non impara a conoscere l'essenza della volontà che si trova associata a lei in una stessa persona, se non per mezzo dell'osservazione empirica delle sue manifestazioni. E, per essere precisi, è questa conoscenza sempre più immediata ed intima di noi stessi che costituisce la coscienza morale, la quale per questa ragione non fa sentire la propria voce *direttamente* se non dopo l'azione. *Prima* dell'azione, essa interviene, tutt'al più, *in modo indiretto*, obbligandoci, nel momento della deliberazione, a tener conto del suo prossimo intervento, che possiamo presupporre per via della riflessione e dell'esperienza, ricordando casi analoghi nei quali già ebbe a manifestarsi.

È ora opportuno ricordare al lettore la spiegazione data da Kant sul rapporto fra il carattere intelli-

bile e il carattere empirico, e per virtù della quale si conciliano la libertà e la necessità. Quella teoria è fra le cose più belle e più profonde CHE mai l'umanità abbia prodotte. Per essa si può concepire, nella misura delle forze umane, come la necessità rigorosa dei nostri atti sia nondimeno compatibile colla libertà morale di cui il sentimento della nostra responsabilità è un'irrecusabile testimonianza; per essa, ancora, noi siamo i veri autori delle nostre azioni, che ci possono essere perciò moralmente imputate.

La distinzione fra il carattere empirico e il carattere intelligibile, come venne esposta da Kant, è improntata allo stesso criterio fondamentale su cui riposa tutta la sua filosofia, il cui carattere specifico consiste per l'appunto nella distinzione tra il fenomeno e la cosa in sé. E così come per Kant la *realtà empirica* del mondo sensibile sussiste correlativamente alla sua *idealità trascendentale*, non altrimenti accade che la rigorosa *necessità (empirica)* dei nostri atti si accorda colla nostra *libertà trascendentale*. Giacché il carattere empirico, come oggetto dell'esperienza, è, al pari di esso stesso l'uomo, un semplice fenomeno, e come tale sottoposto alle manifestazioni formali d'ogni altro fenomeno — il tempo, lo spazio e la causalità — ed è regolato dalle medesime loro leggi. Per contrario, la condizione e la base del carattere fenomenico, rivelateci dall'esperienza indipendenti, come cosa in sé, da queste forme, e sottratte per conseguenza ad ogni mutamento nel tempo, rimanendo costanti ed immutabili, prendono il nome di carattere intelligibile, il che vai quanto dire la volontà dell'uomo come cosa in sé. Considerata sotto tale aspetto, essa gode senza dubbio del privilegio dell'assoluta libertà; cioè è indipendente dalla legge di causalità (in quanto questa è semplicemente una forma dei fenomeni); ma questa libertà è trascendentale, ossia non è visibile nel campo dell'esperienza. Essa non esiste se non in quanto noi facciamo astrazione dell'apparenza fenomenica e di tutte le sue forme, per elevarci fino a quella realtà misteriosa che, collocata all'infuori

del tempo, può essere pensata come l'essenza interiore dell'uomo in sé. In virtù di siffatta libertà, tutte le azioni dell'Uomo sono veramente opera sua propria, nonostante la necessità colla quale derivano dal carattere empirico, quand'essa sia sottoposta all'azione dei motivi; perocché questo carattere empirico non è che l'apparenza fenomenica del carattere intelligibile, sottomesso dal nostro intelletto alle forme dello spazio, del tempo e della causalità, cioè al modo e all'aspetto coi quali ci si presenta alla mente l'essenza propria del nostro *io* in sé. Ne consegue in modo indubbio che la volontà è libera, ma soltanto in sé *stessa* ed all'infuori del mondo dei fenomeni. In questo campo, al contrario, essa si presenta già con un carattere generale ben determinato, al quale debbono essere adattate tutte le singole azioni; in seguito, poi, quando sono determinate con maggior precisione dall'intervento dei motivi, debbono necessariamente prodursi in quel dato modo, ad eccezione di ogni altro.

Queste considerazioni ci conducono, come è facile vedere, a ricercare l'opera della libertà umana non più, come fa il senso comune dell'uomo indotto, nelle nostre singole azioni, ma nella natura intera (*existentia ed essentia*) dell'uomo, che deve essere considerata come un *atto libero*, manifestandosi soltanto — per un'intelligenza sottomessa alle forme del tempo, dello spazio e della causalità — sotto l'apparenza di una molteplicità e di una varietà d'azioni, le quali, precisamente per l'unità primitiva della cosa in sé ch'esse manifestano, debbono rivestire tutte quante il medesimo carattere, ed apparire come rigorosamente necessitate dai differenti motivi che, volta per volta, le provano e le determinano singolarmente. Gli è per questo che nel mondo dell'esperienza la massima: *OperaRi sequitur esse* (le azioni sono conformi all'essenza) è una verità che non comporta eccezioni. Ogni cosa agisce conformemente alla propria natura; e la sua natura ci si manifesta precisamente per via delle sue estrinsecazioni attive sotto l'impulso dei motivi. Allo stesso modo, ogni uomo agisce in conformità a quello che

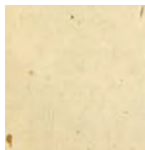
è, e l'azione consona alla natura sua è determinata caso per caso dall'influenza necessitante dei motivi. Per conseguenza, la libertà che non può esistere nell'*Operari* (azione), deve necessariamente risiedere nell'*Esse* (l'essere). È un errore fondamentale, un *hysteron próteron* comune a tutte le epoche, quello di attribuire la necessità all'essere e la libertà all'*Azione*. Viceversa, è vero l'opposto; soltanto nell'essere risiede la libertà, ma l'*Operari* risulta necessariamente dall'*Esse* e dai motivi, ed è *per mezzo di quanto facciamo che riconosciamo noi stessi e quello che siamo*. E su questa verità, e non sopra una pretesa *libertà d'indifferenza*, che riposano la coscienza della responsabilità e la tendenza morale della vita. Tutto dipende da quello che un uomo è: ogni sua azione ne deriva naturalmente, come il corollario da un teorema. Il sentimento intimo del nostro potere personale e della nostra causalità che accompagna in modo evidentissimo ogni nostro singolo atto, a malgrado della loro dipendenza per rispetto ai motivi, ed in virtù del quale le azioni che compiamo sono dette *nostre* non ci inganna dunque; ma la consequenzialità vera di questa convinzione oltrepassa il campo dell'atto e risale molto più in su, giacché investe la natura nostra e la nostra, intima essenza medesima, dalle quali necessariamente dipendono tutti i nostri, atti sotto l'influenza dei motivi. In questo senso si può paragonare il sentimento della nostra autonomia e della nostra individuale causalità, come pure quello della responsabilità che accompagna le nostre azioni, ad una freccia d'indicazione che si riferisca ad un oggetto collocato in lontananza, e che la gente del volgo creda invece rivolta ad un altro più prossimo, posto nella medesima direzione.

Concludendo: l'uomo non fa mai altro se non quello che voglia, e nondimeno agisce sempre in modo necessario. E la ragione sta in ciò ch'egli è già *quello che vuole*: giacché tutto ciò che *fa* dipende naturalmente da quello che è. Se si considerino le sue azioni in *modo obiettivo*, cioè esteriormente, si dovrà riconoscere che, al pari di quelle

d'ogni altro essere della natura, esse sono sottoposte alla più rigorosa legge di causalità; *in modo subiettivo*, invece, ognuno sente di non fare se non *quello che vuole*. Ma ciò prova questo solo: che le sue azioni sono l'espressione pura della sua essenza individuale. Non altrimenti sentirebbe di sé ogni altro essere creato, anche il più basso nella scala organica, se di sensibilità fosse capace.

La soluzione ch'io offro del problema non sopprime, dunque, la libertà: essa non fa che spostarla, per collocarla più in alto, e cioè all'infuori del dominio delle azioni individuali, dove si può dimostrare che non esiste, in un campo più elevato, però più difficilmente accessibile alla nostra intelligenza — il che significa ch'essa è trascendentale.

E tale è anche il senso che io vorrei attribuire al motto di Malebranche: «La libertà è un mistero», di cui ho contrassegnata questa dissertazione colla quale mi sono sforzato di risolvere il quesito proposto dall'Accademia reale.



INDICE

Prefazione		pag. 3
CAPITOLO I. — Definizioni	»	7
» II. — La volontà di fronte alla coscienza.....	»	19
» III. — La volontà di fronte alla percezione esteriore.....	»	35
» IV. — Conclusione e considerazione d'ordine superiore	»	79

4 4 5 46

BIBLIOTECA CLASSICA ECONOMICA

PREZZO DI OGNI VOLUME:

Legato in brochure L. 1.50 — Elegantemente in tela e oro L. 2.

- ALBERTI L. B. (117) Della famiglia.
ALFIERI A. (16) Vita.
— (54-55) Tragedie. Due volumi.
ALIGHIERI D. (1) La Divina Commedia.
— (52) La Vita Nuova. Il Convito e il Cantoniere.
APULEJO. (20) L'Asino d'Oro, versione di A. Firenzuola.
ARETINO P. (25) Commedie, aggiuntavi *L'Orazia*, tragedia.
ARICI C. (69) Poemetti e Inni sacri.
ARIOSTO L. (12) L'Orlando Furioso. Edizione integra.
- *Idem*. Per le scuole.
— (79) Commedie in verso, contenente: *La Casearia, I Suppositi, La Lena, Il Negromante, La Scollastica*.
ARISTOTELE. (115) Trattato dei governi.
RANDELLO M. (121) Quaranta novelle scelte.
BARETTI G. (98) Lettere familiari e scritti critici.
BEMBO P. (71) Prose scelte, contenente: *Degli Ascolani, Della volgare lingua e Lettere scelte*.
BERNI F. (8) Le opere.
BOCCACCI G. (27-28) Il Decameron. Due volumi.
— (64) Opere minori.
BOJARDO M. (39) Orlando Innamorato.
BOVIO G. (113) Opere drammatiche, contenente: *Cristo alla Festa di Purim, San Paolo, Il Millennio, Levitiano*.
CANTU' C. (108) Ezelino da Romano.
CARO A. (41) Apologia, Gli Amori di Dafne e Cloe e Rime.
— (63) Lettere familiari scelte.
CASTI G. (89) Il poema Tartaro.
— (110) Gli animali parlanti — Apologhi vari.
CASTIGLIONE B. (95) Il Libro del Cortegiano.
CATTANEO C. (103) Scritti Storici - Letterari - Linguistici - Economici.
CAVALCA FRA D. (66) Vite scelte de' Santi Padri.
CHECCHI G. M. (77) Commedie, contenente: *La dote, La moglie, Gl'incantesimi, La stiva, I dissimili, L'assiuolo*.
CELLINI B. (5) Vita.
CESARI A. (59) Opere varie.
CICERONE MARCO TULLIO. (87) Orazioni scelte.
DELLA CASA G. (68) Prose e poesie scelte
DEMOSTENE. (9) Orazioni.
ERODOTO D'ALICARNASSO. (90) Le Nove Muse.
ESCHILO. (73) Tragedie. — TEOCRITO. Idilli.
EURIPIDE. (75) Tragedie scelte.
FORTIGUERRA N. (82) Ricciardetto.
FOSCOLO U. (22) Tragedie e Poesie.
— (45) Ultime lettere di Jacopo Ortis e il Discorso sul testo della Commedia di Dante.
(102) Lezioni di eloquenza.
GALILEI G. (47) I Dialoghi sui massimi sistemi Tolemaico e Copernicano.
GELLI G. (57) La Circe. Capricci del bottaio. La sporta e Lo errore
GIOVENALE D. G. (120) Le Sedici satire
GIULIO CESARE C. (81) I Commentari della Guerra Gallica e della Guerra Civile.
GIUSTI G. (106) Poesie.
GOLDONI C. (38) Memorie.
(40) Commedie scelte, contenente: *Un curioso accidente, La Spasagace, I rusteghi, Il ventaglio, Gl'innamorati e Le baruffe chiozzotte*.
— (42) Commedie scelte, contenente: *La Locandiera, Il cavalier di spirito, Sior Todero Brontolon, La bottega del caffè, Il burbero benefico e La casa nova*.
— (44) Commedie scelte, contenente: *Gli amori di Zelinda e Lindoro, La gelosia di Lindoro, L'avarro, Il bugiardo, La vedova scaltra e Pamela nubile*.
— (46) Commedie scelte, contenente: *Pamela maritata, La serva amorosa, Le smanie per la villeggiatura, Il poeta fanatico, La moglie saggia e La famiglia dell'antiquario*.

Inviare Cartolina-Vaglia alla SOCIETA EDITRICE SONZOGNO · Milano.