

[1] Massimo Bontempelli

Sul problema del libero volere
Ragionamenti quattro

Latius minorem terminum quam praemissae conclusio non vult

[2] *Ragionamento primo*

[3] Altro è operare per un fine che si presenta o si rappresenta come un bene, ed altro operare per un fine che si apprende come necessariamente ed universalmente bene. Or se l'uomo, per le facoltà appetitive, desiderative, istintive, agisce in vista di alcun oggetto particolare che gli appare un bene, egli può ancora, per qualche altra facoltà superiore, agire per un bene essenziale ed universale, come è empiricamente dimostrato dal fatto delle sentenze morali e dei precetti dei legislatori, poiché e delle une e degli altri si ritiene non solo che debbano avere una certa universalità, ma ancora che vengano determinati da una conoscenza più o meno universale delle cose. In altre parole, quando nell'ordine psicologico avviene il passaggio dalla rappresentazione e dalla associazione al concetto, nell'ordine pratico si compie il trapasso dal fine o bene individuale ed accidentale al fine o bene universale ed essenziale: la facoltà del concetto eleva al suo più alto grado il fine od il bene, onde la nostra attività pratica viene sollecitata [4] non dal singolo accidentale, ma dall'universale ed essenziale bene. Tale attività superiore venne da alcuni filosofi contrapposta all'appetito ed all'istinto e da essi sostanzialmente e necessariamente distinta; da altri poi concepita come capace di comprenderli in tal modo che l'accidentale ed il singolo costituiscano la materia dell'essenza e dell'universale, che, alla lor volta, ne sono le rispettive forme. Gli uni hanno non solamente distinte, ma poste a contrapposizione queste facoltà, dando un aspetto nuovo al dualismo che ora apparisce sotto la forma di spirito e di corpo, ora di senso e di ragione, ora di particolare e di universale, e stabilirono la essenziale ed originaria separazione dell'appetito e della volontà. Perché tale attività superiore è per l'appunto la volontà: la quale per altri non si oppone ma comprende come proprio contenuto e come momento subordinato l'appetito e le altre attività inferiori. In altre parole la volontà non è per questi se non la stessa attività appetitiva sviluppata e diretta dalla rappresentazione, dall'associazione e dal concetto.¹

¹ Anche ARISTOTELE chiama la volontà «l'appetito unito alla ragione, l'oressi congiunta col nou» e S.[AN] TOMMASO definisce: «*Ratio est collativa plurium, et ideo ex pluribus moveri potest appetitus intellectivus, scilicet voluntas*» (S.[umma] Th.[eologiae] P.P. Q.82 a.2), donde appare ch'egli chiamasse la volontà anche appetito intellettuale. (Notisi che tale riguardo solo permette di affermare filosoficamente ciò che fu tante volte asserito: che la ragione guida e comanda, e l'appetito tien dietro e obbedisce). «*Duplex est enim vis animorum atque natura; una pars in appetitu posita est, quae ὁρμηῖ graece, quae hominem huc et illuc rapit; altera in ratione quae docet et explanat quid faciendum fugiendumque sit: ita fit ut ratio praesit, appetitus obtemperet*» (CIC.[ERONE] *De off.[iciis]* I 34).

Senza curarci di discutere tal divergenza, ché non fa al nostro soggetto, noi possiamo spin[5]gere l'analisi ad esercitarsi sopra la natura particolare dei mezzi di cui si può servirsi per raggiungere il fine, e vedremo che mentre nella attività inferiori non si ha che uno stimolo, cioè un motivo accidentale, nella volontà invece si ha un vero motivo, cioè un mezzo non solamente associato, ma necessariamente congiunto col fine o bene relativo; si pone in essere un rapporto cosciente di causalità, come si vede nei due fatti del bruto ammalato che si nutre di alcune particolari erbe, perché queste sono in lui state associate allo stato piacevole della salute, e dell'uomo che prende una medicina perché la considera e la conosce causa della recuperazione della salute. Il carattere di universalità nel rapporto necessario appare in tutti i momenti dell'atto; e, mantenendo la distanza aristotelica tra βούλησις, deliberazione del fine, e προαίρεσις, scelta dei mezzi, vediamo che nella prima il fine è essenziale (il fine come pensato), e nella seconda il mezzo è necessario (come quello che è unito al fine con rapporti logici o di causalità). È da questa ultima considerazione che sorge la prima e la più semplice e generale nozione del *dovere*, come [6] la necessità di appigliarsi ad un dato mezzo per raggiungere un dato fine.

Proponendomi io di trattare, sia pure in modo puramente soggettivo e mirando al metodo più che ad una conclusione, come verrà più innanzi divisato, alcun punto della «tragica questione», come l'ebbe a chiamare uno psicologo russo,² del libero volere, era necessario porre chiari preliminari sul modo in cui considerare la attività volitiva; e non è meno necessario ch'io tocchi i punti sommarii di un'altra questione preliminare, quella della spontaneità della volontà, così che essa, da bel principio distinta da quella della libertà, sia subito messa da parte. Si intende nel linguaggio ordinario per spontaneo un atto, che è fatto con qualche propensione o piacere. Ma noi dobbiamo dare alla parola spontaneità un senso più esatto. Intenderemo perciò per azione spontanea, come insegna Aristotele, quella che ha origine da un principio interiore all'agente stesso che la pone (οὐ ἀρχὴ ἐκ' αὐτοῦ). In questo senso potrebbe trovarsi la spontaneità anche nell'ordine sotto-psichico, così nella azione di una pianta ond'essa si svolge e riassi[7]mila gli elementi che la circondano. In realtà anzi ogni essere è fornito di qualche attività spontanea, secondo riconosce Aristotele nel primo della *Fisica*: τὰ μὲν γὰρ φύσει ὄντα πάντα φαίνεται ἔχοντα ἐν ἑαυτοῖς ἀρχὴν ἔχει κινήσεως καὶ στάσεως. Ed all'atto spontaneo egli oppone l'atto violento, giacché, com'egli dice nel III° dell'*Etica*, «il suo principio è al di fuori, in nulla conferendosi il violentato;³ come se il vento porti alcuno in qualche luogo, o se ve lo portino uomini che siano capaci di farlo». E mentre violenta potrebbe dirsi la sentenza scritta da un giudice cui si afferri e si guidi la mano, il quale potrebbe giustamente dire *vos fecistis, non ego feci*, – spontanea sarebbe se eseguita in seguito

² Il LOPATINE, nella disputa sul libero arbitrio cui presero parte nel 1889 i membri della *Società di Psicologia* costituita in Russia nel 1885, segnatamente il GROTE, il KORSAKOF e lo ZWIEREFF. V. la rivista del GROTE Mosca 1890.

³ violenza è quando quel che pate / niente conferisce a quel che sforza. (*Parad.[iso] IV*). Quasi le stesse parole in *Som.[ma Teologica] 2.2.175*.

da un comando o ad una minaccia.⁴ Ora ogni atto della volontà (e ancora ogni atto delle facoltà inferiori) è spontaneo, per queste ragioni:

1°) Le attività pratiche sono, in termini fisiologici, forze o correnti che agiscono e corrono dal centro alla periferia. Ora è conosciuto che i centri nervosi sono veri e propri centri d'azione, sono come accumulamenti di energia, e in tale fatto sta la differenza fra l'operare degli esseri puramente fisici, e quello degli esseri organici ed animati. Non si potrebbe, almeno in gradi inferiori della attività animale, parlare di spontaneità se il sistema nervoso fosse solo un mezzo passivo di trasmissione della energia; ma fu dimostrato che ogni parte dei nervi, e specialmente i centri gangliari, sono principii attivi.

2°) La prova della coscienza distingue chiarissimamente se il principio della nostra azione è interno o diverso da noi. «*Sentit animus se moveri, quod cum sentit, illud una sentit, se vi una non aliena moveri*» (CIC.[ERONE] *Tuscul[anae]* I).⁵

3°) Due o più persone, poste in identiche circostanze esteriori, operano una differentemente dall'altra. La differenza di azioni va dunque attribuita alla varia condizione propria degli agenti stessi.⁶

4°) Io stesso, rimanendo immutato l'ambiente esterno, compio azioni differenti.

5°) Per il fatto che la volontà è una facoltà che si attua per un fine pensato, il suo principio movente è uno stato psichico, un pensiero, e perciò un principio affatto interno. Donde il giudizio «la volontà è spontanea» si riduce [9] ad entrare nella categoria dei giudizi analitici ed essenziali⁷

Alla spontaneità poi si oppone soltanto, come vedemmo, la coazione o necessità estrinseca; ma non già la necessità in genere, potendosi questa benissimo conciliare con la spontaneità, ossia col principio interiore di azione. Così da tutta la filosofia tradizionale viene ammesso che la volontà aderisce spontaneamente, e, nel tempo stesso, necessariamente al bene. Nello stesso modo è ammesso che Dio vuole necessariamente molte cose, senza che ciò importi, per parte sua, alcuna coazione.

Presentandoci ora di fronte alla questione nella quale vogliamo alquanto addentrarci, su qual punto cioè debba volgersi con frutto la indagine per risolvere il problema della libertà del volere, conviene anzitutto bene stabilire che cosa col vocabolo *libertà* si intenda di significare.

⁴ «*A quel che si fa per timore alquanto conferisce la volontà del temente*» GREG[ORIO DI TOURS]

⁵ Questa prova è combattuta dal FOUILLÉE *Critique des systèmes de morale* VI 1. Vedi al luogo come, egli dice, in conclusione, che non conoscendo noi tutte le cause determinanti l'azione nostra noi non possiamo dire che essa provenga da noi piuttosto che da cause ignote. Altro è sostenere che io non possa asserire che un'azione non abbia avuto motivi determinanti in parte a me sfuggenti, altro che io non vi abbia parte alcuna. Ignota può essere la serie completa delle cause, ma purché io ne conosca alcune e di queste una riconosca interna a me, questa coscienza mi è sicuro testimonio del fatto della spontaneità.

⁶ Applicazione del «Metodo delle differenze» (v. *Système de Logique déductive et inductive* par JOHN STUART MILL III VIII 2).

⁷ «*Voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum, vel adipescendum*» S.[ANT'] AG.[OSTINO] *C.[contra] Manich.[eos] De Duab.[us] Anim.[abus]* 9. Ma sembra confondere la libertà con la spontaneità in *De Lib.[ero] Arb.[itrio]* III 3: «*voluntas... nostra nec voluntas esset, nisi esset in nostra potestate. Porro, quia est in potestate, libera est nobis.*»

Anzitutto è bene a distinguersi la libertà dalla spontaneità. Da tutti facilmente si riconosce che una azione può essere spontanea senza essere libera. Così spontanea dicesi l'azione d'una pianta che cresce, il suicidio di un [10] pazzo; ma intanto non tutti questi sono comunemente reputati atti liberi. Se però la spontaneità non include la libertà, è ammesso da tutti il contrario.⁸

Che è dunque della libertà? Il volgo intende per libertà il potere di fare e di non fare una cosa. Aristotele nulla ha di chiaro e determinato sul concetto di libertà, e pare che si sia attenuto alla nozione volgare usando promiscuamente i due vocaboli di libertà e volontà. Tuttavia essi non sono per lui proprio la stessa cosa: la libertà sta nella *proeresi*, cioè nella elezione dei mezzi conducenti al fine. La stessa nozione popolare è riportata da S. Tommaso,⁹ il quale, osservando che la volontà non può tendere se non al bene, restringe il potere di eleggere in generale a quello di eleggere fra due o più beni.

Dei moderni non più nettamente si esprime il WOLF, quando definisce la libertà dell'anima «la facoltà di scegliere spontaneamente fra molti oggetti, a niuno dei quali è essenzialmente determinata».¹⁰ Ed il ROSMINI,¹¹ pur determinando il bene soggettivo ed il bene oggettivo, su cui cade quella scelta che costa [11] tuisce la libertà, lascia la nozione di questo allo stesso punto di prima, poiché il potere di seguire la legge oppure il particolare interesse importa sempre, come fondamento primo, quello di fare e di non fare la stessa cosa.¹²

Il punto principale della questione era appunto nel determinare che importi il potere di fare e di non fare una cosa. Esso evidentemente trae seco il fatto che, date tutte le circostanze identiche, l'azione può tanto essere fatta come non fatta. Date le condizioni *a b c d e f*, l'azione *x* può derivarne, come può anche non derivarne. Quindi si avranno indifferentemente questi due gruppi *a b c d e f* + la conseguenza *x*; e *a b c d e f* senza la conseguenza *x*. Se si dicesse che *x* si ha quando al gruppo *a b c d e f* si aggiunge una circostanza particolare, per esempio *h*, allora implicitamente si ammetterebbe che il gruppo *a b c d e f* non causa mai *x* mentre il gruppo *a b c d e f h* la causa: quindi la presenza o la mancanza dell'azione *x* sarebbe sempre determinata, il che è contrario alla nozione di libertà [12] nel senso sopra esposto, nozione che importa il potere di non fare, mentre si fa; ed il potere di fare, mentre non si fa. Implicando il *mentre* medesimezza di tempo implica ancora medesimezza di circostanze. Si intenderebbe in questo caso l'azione libera come quella di una bilancia che, non variando i pesi, né la struttura sua particolare, né qualsiasi altra circostanza, ora si abbassa da una parte e or dall'altra. Così intesa la libertà, per quel suo modo indifferente di operare, e non determinato da altra causa, potrebbesi

⁸ Su questa distinzione v. NAVILLE *Le libre arbitre*: 2nd Éd. '98 Alcan, p. 30.

⁹ *S.[umma] Th.[eologiae]* P.P. Quaest. 83 a. 4.

¹⁰ *Psychologie empirique* §941.

¹¹ *Antropologia in servizio della morale* III 9.

¹² Esplicitamente lo ZANOTTI, che segue in generale la dottrina aristotelica, "un'azione libera... può definirsi così, che sia un'azione volontaria senza necessità, o, per dir lo stesso in altro modo, un'azione fatta per principio intrinseco e con cognizione, potendo anche non farsi" (*Compendio di filosofia morale* parte II cap. V).

chiamare, e fu di fatto chiamata, *libertà d'indifferenza* od anche *libero arbitrio*. Tutti in generale, e sostenitori ed avversari, concordano in questo modo di intendere e definire la libertà come libero arbitrio: così, per dare esempi di scrittori recenti, il Naville,¹³ che lo sostiene, definisce la libertà «le pouvoir de choisir entre diverses résolutions», definizione che vedemmo ridursi alla nostra;¹⁴ ed il Biuso,¹⁵ uno degli ultimi che scesero in campo contro la libertà intesa come libero arbitrio, afferma, sebbene non assolutissimamente, che «il diverso concetto che i filosofi si sono formati del libero arbitrio conviene nell'attribuire all'uomo il potere di fare l'opposto di quello ch'egli fa, quando agisce spontaneamente».

[13] Sembra conformarsi al senso comune degli uomini quanto ragiona Antonio Rosmini nel porre i fondamenti tecnici della sua *Storia comparativa e critica de' sistemi intorno al principio della morale*. Le azioni dell'uomo prese nel loro essere materiale non sono morali: la loro moralità nasce dal principio intellettuale e volitivo da cui procedono. Tutte le cause prossime efficienti degli atti spontanei si trovano nel principio affettivo dell'uomo: ora alcune di queste affezioni appartengono alla natura animale altre alla razionale dell'uomo e di qui la distinzione posta.

Consideriamo or dunque l'atto morale, ossia l'atto in quanto prodotto dal principio intellettuale e volitivo. Benché l'uomo che lo compie possa dirsi essere libero intendendosi la libertà come libero arbitrio, saranno a ciò necessarie tre condizioni: una cognizione dell'atto che renda possibile una rappresentazione e di esso e del suo effetto avanti ch'esso sia compiuto; una legge per cui l'atto sia causa di un dato effetto; un fine, cioè questo effetto medesimo. Tutti i sistemi che tolgono alcuna di queste condizioni, sono necessariamente contrarii alla esistenza del libero arbitrio. Così lo scetticismo negando la verità nega ogni [14] fondamento alla cognizione:¹⁶ similmente il sensismo, tutto riducendo ad alcune forme di sensazione, nega la possibilità di una cognizione intellettuale;¹⁷ ed il così detto "pessimismo cosmologico", non ammettendo alcuno ordine né alcuna forma di fine, toglie la possibilità di ogni considerazione morale.¹⁸

Ma v'han teorie che, senza rendere per il loro stesso fondamentale principio, impossibile la libertà intesa come libero arbitrio, non la credono esente da ogni necessità, sia interna, sia esterna. Delle quali le principali sono:

¹³ op. cit. p. 29

¹⁴ La libertà, egli nota, "au sens psychologie", a seconda di una saggia distinzione ch'egli fa più innanzi (p. 91) tra "libertà psichica" e "libertà di natura", distinzione che non riguarda ora il nostro discorso; si che per "libertà" intenderemo sempre la prima, quando non sia notato il contrario. (Se l'uomo voglia compiere un determinato atto, ma un ostacolo invincibile gli si opponga, la libertà psichica ha avuto la sua manifestazione, ma è la libertà di natura che è stata soppressa. La 1^a è degli spiriti, la seconda di tutti gli esseri).

¹⁵ *Del libero arbitrio*. Firenze Barbera 1900 – pag. 3.

¹⁶ v. art. in *Bibliothèque universelle* giugno 1896 (cit. in NAVILLE p. 11)

¹⁷ Se anche si allarghi il concetto di sensismo, esso riesce naturalmente contrario al libero arbitrio. Il GASSENDI precursore del LOCKE conserva la parola ed il concetto di libertà come libero arbitrio, ma a che venga in seguito a ridurlo vedi in BIUSO pag. 158. La stessa impotenza della volontà è confessata, chi indagherà il significato ultimo dei ripieghi formali usati, dal LOCKE e dal CONDILLAC (*Dissertation sur la liberté*.)

¹⁸ LAFAYETTE *La phil.[osophie] athomistique* 1833

I *il Fatalismo* (che crede alla soggezione ad una necessità esterna)

- a) storicismo
- b) materialismo frenologico o fisiologico
- c) occasionalismo

II *il Panteismo*

- III a) Predestinazionismo
b) Determinismo

Osserveremo in via generale che le scuole materialistiche ed idealistiche conducono concordemente alla negazione del libero arbitrio,¹⁹ e verremo ad esaminare in breve e singolarmente le varie dottrine citate. Ci sforz[eremo] di dimostrare in questo esame come di esse nessuna – avanti il determinismo – possa portare alcun lume alla questione della esistenza o non esistenza della libertà come libero arbitrio. Si troveranno così di fronte il determinismo ed i sostenitori del libero arbitrio; discuteremo man mano i varii punti di prova su cui la discussione tra essi si è venuta esercitando, e cercheremo di dimostrare che nessuno di essi – avanti la discussione del principio di causa – possa recare un contributo esatto e scientifico alla questione; ma ciascuno non ha se non un valore, per così dire, di indizio e, come tale, spesso ugualmente valido e per gli uni e per gli altri dei contraddittori. Vedremo da ultimo segnando con quali criteri debba discutersi l'interpretazione del principio detto nei suoi rapporti con la nostra questione, e qui conchiuderemo la nostra trattazione. La quale, come già si annunzia così ora si riafferma qui, compiutosi il ragionamento di preparazione come di semplice indicazione metodica a preparare un campo netto e preciso a chi voglia dell'intricato problema cercare una conclusione decisiva e scientifica.

¹⁹ come fu dimostrato da uno spiritualista, il NAVILLE, op. cit. §84; mentre da scuole opposte è riconosciuto che il libero arbitrio non può essere affermato che da una scuola spiritualista; per es. in BIUSO op. cit. p. 58, che cita il FRANCK *Dict.[ionnaire] [des sciences] phil.[osophiques] art.[icle] Spiritual.*

[16] *Ragionamento secondo*

[17] La dottrina delle cause occasionali è una grave fonte di difficoltà per chi voglia, come il MALEBRANCHE che ce la rappresenta, conciliarla colla esistenza del libero arbitrio. Il desiderio dell'uomo è una causa occasionale; l'uomo può pretendere, più che ogni altra cosa, al titolo di causa e di essere libero. Questo secondo il Malebranche. Se Dio fa ogni cosa come causa vera, non comunica la sua potenza agli uomini se non istabilendoli come cause occasionali, per determinare la efficacia di qualche legge generale per mezzo dei loro desiderii, che certo sono in loro potere perché è chiaro che senza di ciò non avrebbero alcun potere.²⁰ Noi vediamo da bel principio il Malebranche esitare sulla questione se occorra riguardare il peccato come necessario o non; inclina piuttosto verso la prima ipotesi, supposto che occorra ammettere che Dio si servì dei migliori mezzi per giungere al suo fine.²¹ Se egli crede di poter conciliare con questa veduta la libertà dell'uomo è, ancora una volta, perché deve considerare l'uomo come causa occasionale del peccato, che è a dire come uno stru[18]mento di Dio. Non può insieme sfuggirli che uno strumento necessariamente non è libero.²²

Quanto al panteismo di Benedetto Spinoza e di Giovanni Toland, i suoi ragionamenti concordano, sebbene derivato da una fonte diversa, con quelli del determinismo, onde insieme ne sarà diverso, e pure insieme si discorrerà dello storicismo di Hobbes, del quale fu detto da alcuno che esso sia un determinismo incompiuto, vedremo con quanta ragione. È necessario fare qui alcuna parola della scuola fisiologica. Secondo essa i motivi non sono se non modificazioni continue degli stati dell'io, le quali provengono immediatamente o mediatamente dall'esterno, e lo fanno operare in conformità del suo temperamento, del carattere, dello stato dell'organismo, e senza le quali non opererebbe giammai, cioè a dire cesserebbe nella vita psichica. Questo dovrebbe condurre logicamente a negare ogni responsabilità, come fecero il NOTOVITCH²³ e, prima di esso, quel NAIGEON che fu da tal TAINE con il MABLY ed il MORELLY combattuto e tacciato di fanatico.²⁴ Ma comunemente essa scuola vuol

²⁰ *Rép.[onnes] à M.[onsieur] Arnaud*

²¹ *Tr.[aité] de la nat.[ure] et de la gr.[âce] I, 32; 35.*

²² Sulle contraddizioni della dottrina Malebranchiana specialmente nei rapporti col problema che ci occupa, v. FONSEGRIVE: *Essai sur le libre arbitre, sa théorie et son histoire*. 2ed. Alcan 1896 p. 177.

²³ *La libertà della volontà*. (Trad. franc. Parigi '98).

²⁴ *Encicl.[opedie] méthod.[ique] de la phil.[osophie] anc.[ienne] et mod.[oderne] t. II – e TAINE *Les orig[ines] de la Fr[ance] Cont[emporaine] IV ed. p. 301.**

mantenuta la responsa[19]bilità²⁵ per la ragione che ad ogni uomo, dicono, spetta in proprio l'azione da lui compiuta, quale indice ed effetto del suo organismo e della sua personalità. Questo sarebbe il primo nucleo della libertà. Il BERGSON²⁶ tentò con simili criteri di dare del libero arbitrio una teoria nuova: ma non riuscì ad affermare, in fondo, cosa diversa da quella enunziata dagli scolastici. La libertà, dice, ci è data come incerto carattere della decisione presa, dell'atto libero, carattere consistente in ciò che l'atto libero emana dal me, porta la marca della nostra persona. La libertà è così ideata come il rapporto del me concreto all'atto ch'esso compie. Da che altro significa tutto ciò, se non che le azioni mie sono atti della mia persona? Così gli Scolastici avevano detto: «*actiones sunt suppositorum*». Data la imputabilità, ne inferiscono la responsabilità. Altri criminalisti²⁷ vorrebbero fondare la imputabilità sulle condizioni della intelligenza e consapevolezza, anziché della volontà, come tra i tedeschi il BERNER e lo SCHÜTZE, rinnovando con ciò l'opinione di Durando.²⁸ Or tutto ciò verrebbe a dire che chi agisce necessa[20]riamente deve tuttavia essere considerato come se agisse liberamente. Costoro insomma non han posto capo a ciò che le parole imputabilità e responsabilità in una comune azione implicano quello che si deve intendere per volontà e libertà; e mentre hanno tolto a queste parole il loro contenuto, pur lasciano che altri le intenda secondo la portata comune del loro significato.

Aveva preparato la strada a questa recente dottrina, quella, discussa in diritto penale, della forza irresistibile.²⁹ Con la ragione della forza irresistibile furono assolti omicidi per vendetta, ladri, falsi testimoni.³⁰ Costoro, si dice, furono tratti irresistibilmente all'atto, gli uni dal desiderio impervio di vendicarsi, gli altri dalla forza attrattiva degli oggetti, gli altri ancora dall'amore per gli uomini od i parenti cui la loro testimonianza doveva giovare.

Che il punto vitatale della questione sta in ciò: che cosa si intenda per *forza irresistibile*. O si intende una causa qualsiasi posta la quale l'atto che viola la legge viene determinato compiutamente, ed allora tutti gli agenti potrebbero [21] dirsi soggetti ad una forza irresistibile, dato che almeno possa dirsi oggetto a se stesso, come sarebbe nel caso della causa interna. O si intende invece una causa solo esterna o, se interna, puramente fisica, organica, o anche appartenente alle facoltà psichiche interiori, come l'appetito e l'istinto. Ma ciò poca luce potrebbe apportare alla questione.

Quando alcuno opera, perché determinato da motivi di ordine inferiore, si può considerare tanto il caso in cui l'agente non senta l'impulso dei motivi superiori (così

²⁵ P. es. il FERRI, v. *I nuovi orizzonti del diritto e della Proced.[ura] penale* Bologna 1884 p. 49.

²⁶ *Sur les données immédiates de la conscience* Paris 1889.

²⁷ Vedili citati nell'opera stessa del FERRI.

²⁸ che la lib[ertà] appartiene all'intelletto. Così ora il LUCCHINI (v. BIUSO p. 207).

²⁹ Accolta in alcuni codici moderni; non nell'italiano nuovo, ma in quello che lo precedette. Nel diritto romano è detta «*Vis maioris rei impetus qui repelli non potest, aut cui humana infirmitas resistere non potest.*» DIG.[ESTO] 47.9 *De incendio, ruina.*

³⁰ Vedi molti esempi di assoluzioni da imputazioni di ogni sorta di reato in LOMBROSO *Consideraz.[ioni] sul processo Passannante* nel *Giornale internazionale di scienze mediche* p. 381.

avviene al bambino, all'imbecille ecc.); quanto l'altro in cui concorrono gli stimoli inferiori ed i motivi superiori, sebbene, nel conflitto tra essi, i primi riescano ad ottenere vittoria. Intesa la forza inarrestabile in questo secondo caso, ed ammesso che essa sia motivo sufficiente di impunità, quasi tutti i violatori della legge dovrebbero andare assolti, perché solo sarebbero eccettuati coloro i quali operano mossi da un loro principio;³¹ ogni altro invocherebbe la giustificazione della forza irresistibile, e direbbe che fu vittoria dell'appetito, il quale ebbe vittoria della ragione. Quanto al primo [22] caso la questione si riduce a ciò: può la legge punire un'azione che considera in sé come reato, e che uno commette, essendovi determinato dalle sole tendenze appetitive ed istintive, senza che queste concorrano con le altre di ordine razionale? Convien fare una distinzione. O queste cause d'ordine inferiore non possono essere trattenute dalla minaccia della pena, e allora è evidente che manca ogni diritto di punizione.³² Nel caso contrario la legge può punirlo. L'unica condizione adunque che si esige è che l'agente sia in grado di provare la efficacia della pena in ordine alla determinazione dell'atto. Ed allora non si ha più ragione di parlare di forza irresistibile.³³

Il trattare della scuola fisiologica ci ha così condotto a toccare alcun punto di ciò che sarà trattato parlando dell'impunità, nel ragionamento terzo.

La considerazione della dottrina fatalistica e dei suoi rapporti con il determinismo, ci conduce a porci per oggetto l'antica filosofia. L'ideale classico è a questo riguardo un perfetto temperamento della morale con la natura, [23] e la virtù non è se non lo sviluppo delle tendenze naturali.³⁴ Nella speculazione filosofica troviamo la massima obiettività, dovuta al fatto che il pensiero non aveva dinanzi a sé svolgimento scientifico anteriore né dottrina religiosa fortemente costituita. Ma perché questa obiettività sia possibile è necessario che l'uomo non abbia ancora provato diffidenza del proprio pensiero, non abbia se non una coscienza imperfetta dell'attività subiettiva che partecipa alla formazione delle sue idee, e che, per conseguenza, ne modifica il contenuto.

Di qui un secondo tratto distintivo. Se la filosofia greca fu esente da preconetto è perché aveva per punto di partenza una esperienza assai più limitata, una vita interiore assai meno intensa. Mancando una critica della facoltà di conoscere, manca la sicurezza del metodo. La stessa distinzione dei fenomeni interni dagli esterni è

³¹ Dice il FERRI in *La Teoria dell'imputabilità e la negazione del libero arbitrio*: «Il fatto è punibile quando fu compiuto per motivi anti-giuridici e contrarii alla coscienza morale del popolo, incarnate nelle leggi.»

³² A questa restrizione si attiene l'OLDRATI, che, nelle sue note al *Cod.[ice] Penale austriaco* pag. 3, scrive: «forza irresistibile, o insuperabile, è quella soltanto per cui il soggetto che agisce è ridotto, senza sua colpa, in tale situazione che impossibile diventa l'influenza della legge penale.» Il caso rientrerebbe in quello, già contemplato dai codici, della pazzia in generale, oppure in quello dell'imbecillità.

³³ «Il giure penale è eziandio protettore della libertà interna, perché dà all'uomo una forza di più per vincere il suo peggiore tiranno, le proprie passioni» CARRARA *Corso di diritto penale – Prolegomeni*.

Per la scuola di cui siamo venuti trattando, v. *Congresso d'antropologia crim.[inale]* Roma nov. '85 “ “ Ginevra ag. '96. (rendiconto in *Journal de Genève* 1° sett. '96). (Nello stesso giornale un articolo del LOMBROSO). V. ancora *Revue phil.[osophique de la France et de l'Étranger]* '97 t. II p. 33, e l'articolo del LE DANTEC.

³⁴ ZELLER

poco netta presso gli antichi filosofi. Già presso Anassagora ed i Platonici lo spirito è opposto al mondo corporeo, ma con continue analogie tratte da questo si spiegano i fenomeni spirituali.³⁵ Imprecisamente determina[24]ta è pure la essenza propria dei fenomeni psichici. Molti³⁶ si accontenteranno di spiegazioni fisiche; gli spiritualisti (Platone, Aristotele, Plotino) non sanno distinguere le forze coscienti dalle incoscienti.

Tali essendo le tendenze generali della filosofia greca, vediamone brevissimamente il pensiero per quanto riguarda la nostra questione. Il paganesimo è in generale poco favorevole al libero arbitrio: la concezione religiosa, strettamente connessa con la morale, era tale da favorire, nella sua forma assolutistica, un concetto di obbligatorietà ineluttabile in tutte le azioni degli uomini soggetti. L'aïsa di Zeus,³⁷ la Moira di Zeus,³⁸ in altre parole, la volontà di Zeus,³⁹ trascina la volontà mortale per mezzo delle Moire, strumento della sua dominazione.

(θεαί τ' ὧ Μοῖραι
ματροκασιγνήται,
δαίμονες ὀρθονόμοι,
παντὶ δόμῳ μετάκοινοι,
παντὶ χρόνῳ δ' ἐπιβριθεῖς...) ⁴⁰

Pure non sempre le ispirazioni di Ate, dea del male, sono repute irrisistibili: essa precipita al delitto solo gli uomini che [25] per volontà ed eredità vi siano già avviati. Il primo a combattere filosoficamente il fato è forse Anassagora di Clazomene, secondo il περί εἰπαρμένες di Alessandro d'Afrodisia.⁴¹ Ma il problema non interessava: né si impose a Socrate, né ai suoi contemporanei.⁴² Una chiara coscienza ne mostra Platone, il quale accanto ad una causa che è in nostro potere ammette che la elezione del destino nelle vite degli uomini, o, secondo le parole di PLUTARCO, πλάτων ἐγκρίνει μὲν τὴν εἰναρνήνην ἐπὶ τῶν ἀνθρωπίνων ψυχῶν καὶ βίων, συνεισάγει δὲ καὶ τὴν πάρ ἡμᾶς αἰτία.⁴³ Osserva poi il LÉVÊQUE⁴⁴ che il principio socratico κακός ἔχων ουδεὶς appare trasformato nel libro IX delle Leggi, dove si

³⁵ Classicismo

³⁶ fisici ar[istotelici] – Socrate – stoici – Ippia – alcuni peripatetici, Adrasto di Afrodisia nel Com.[mento] alla fis.[ica] di Arist.[otele] (Simplicio in Categ.[orie] 4), denigrato come matematico e fisico da Claudio Mamerto (De stat.[u] anim.[ae]) e ammonito da Ach[ille] Tazio; di cui il Martin pensa che fosse la fonte dell'astronomia di Teone Smirneo; Adimanto discepolo di Teofrasto – Ar[istotele])

³⁷ *Il. [iade]* IX 608

³⁸ *Od. [issea]* III 269

³⁹ “ XI 297

⁴⁰ AESCH.[YLUS] *Eum[enidi]* 961 ssg.

⁴¹ v. CREDARO «*Il problema morale della libertà di volere nella filosofia dei Greci*» *Rendi.[conto]* del R.[egio] Istit.[uto] Lombardo – Serie II – vol XXV

⁴² BOUTROUX «*Socrate, fondateur de la morale*»

⁴³ *Epit.[ome]* I 27 DIELS *Dox.[ographi] grae.[ci]* p. 322, 5.

⁴⁴ «*La cause et la liberté, selon les principaux philosophes grecs*» in «*Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et pol[itique]* 1886» (Si ferma a PLATONE.)

dichiara che l'uomo è volontariamente ingiusto quando, sapendo ciò che fa compie l'ingiustizia con premeditazione.

Quanto ad Aristotele, la προαίρησις è secondo lui un vero atto di volontà. Ma Cicerone⁴⁵ pone Aristotele con Democrito, Eraclito, Empedocle, tra i negatori del libero arbitrio. Ciò è vero se egli tien conto della sua filosofia naturale⁴⁶ In essa [26] infatti tutti gli esseri subiscono l'attrazione del primo motore; i minerali per la forma, le piante per l'entelechia vivente, gli animali per l'appetito, l'uomo per la sua volontà.⁴⁷

Conclude lo ZUCCANTE:⁴⁸ «La dottrina della volontà, sebbene tanto importante, è pur anche la più oscura, la più incerta forse delle dottrine psicologiche di Aristotele»; e questo è anche il compito del Creato.

Così nei presocratici il concetto obiettivo del cosmo, nei sofisti ed in Socrate il rigido preconetto morale, impedirono che si svolgesse un tale studio. Cominciò con Platone, la continuò Aristotele, ma senza riuscire a fondare una dottrina salda e coordinata con tutto il suo edificio filosofico. Dopo Aristotele il problema acquista una importanza universale.

Intanto il fatalismo dei poeti e dei primi filosofi si era venuto elaborando e trasformando. Dove non si temperava di considerazioni tendenti ad accrescere il potere della volontà umana, veniva prendendo un aspetto deterministico: già la differenza tra fatalismo e determinismo, che pur dovevano ancora assai più tardi venir con[27]fusi, si veniva segnando. Epicuro e Metrodoro poterono al DUENING⁴⁹ ed al GOMPERZ sembrare avversarii piuttosto del fatalismo che non del determinismo. Per loro il problema della volontà si convertirebbe nella questione, come può un atto volitivo essere eccitato da una immagine proveniente dall'esterno (εἶδωλον) che è l'antecedente di ogni sensazione, e nello stesso tempo essere determinato dall'insieme delle nostre opinioni, cioè nella sua sentenza, da tutta la nostra personalità. La conciliazione poi tentata da Epicuro con la sua κίνησις κατὰ παρέγκλισιν⁵⁰ è completamente assurda e non serve ad altro se non a mostrarci una volta di più che il materialismo non può ammettere il libero arbitrio, e chi voglia far questo per considerazioni pratiche è obbligato a negare la concatenazione dei fatti pur nell'ordine materiale.⁵¹

Il principale punto di distinzione fra fatalismo e determinismo (i quali possono così facilmente esser confusi tra loro), è dato da ciò, che questi ammettono il principio [28] di causalità nella sua forma più assoluta e più rigida, mentre gli altri in certo qual modo lo escludono. Una forma, diversa per la fonte, ma identica nel fatto, si ha nel predestinazionismo, del quale il principio fondamentale è questo: Iddio è l'arbitro

⁴⁵ (*De fato* §39)

⁴⁶ v. RAVAISSON *Essai sur la metaphisique d'Aristote*

⁴⁷ v. SANTE FERRARI – *L'etica di Aristotele* Roma 1888

⁴⁸ «La dottrina della volontà nell'etica nicomachea di Aristotele» in *Saggi Filosofici* Torino Loescher 1892.

⁴⁹ *De Metrodori Epicurei vita et scriptis*. Lipsia 1870.

⁵⁰ GIUSSANI *Studi lucreziani* (vol I dell'ediz. di Lucrezio Torino Loescher) «clinamen e voluntas».

⁵¹ v. LUCR.[EZIO] II 216 sgg.; CIC.[ERONE] *De Finibus* I 18, *De Fato* 22-46, *De nat.[ura] deor.[um]* I 6. V. ancora il GUSYAU ed il JANKIN citato dal MUNRO, dal MASSON e dal TREZZA.

assoluto delle azioni umane perché egli *ab eterno* predestina gli uomini alla sempiterna felicità od infelicità, come a lui pare.⁵² Abbiamo qui una nuova forma di fatalismo teologico delle sette cristiane, che mostra di avere la sua ragione d'essere nella nuova intuizione teleologica dell'universo. Se il principio è che Dio ha operato tutto per sé (ROS.[MINI] XVI 4), ordina il bene ed il male alla propria gloria (*ib.* – e *ad Rom[anos]* IX vv. 22 e 23) la quale egli riceve ugualmente dai beati del cielo e dai dannati dell'inferno, – l'ammettere il libero arbitrio non sarebbe un mantenere un *titulus sine re* od un limitare l'assoluta padronanza di Dio sulle sue creature? Una miglior conoscenza degli stessi libri sacri li avrebbe distolti da illazioni e questioni di tal fatta. Sant'Agostino medesimo, di cui si credettero discepoli, aveva prevista la questione e trattata in modo così acuto e complesso da non lasciare luogo a dubbi sulla portata che il principi[29]pio teologico nuovo poteva avere per la questione della libertà. Occorre, egli dice, accuratamente distinguere quanto riguarda la vocazione degli eletti da quanto ha tratto alla dannazione dei riprovati. Nel primo caso tutto è riportato in noi da Dio, ma con la nostra cooperazione. Egli può, senza obbligare completamente le nostre azioni, inclinarle verso il bene in modo irresistibile. Nel caso poi dei riprovati non è Dio l'autore del male. Certo noi non possiamo introdurre nel mondo un disordine che sconvolgerebbe il piano divino, ma non si può dire che Dio voglia il male. Egli vuol sempre il bene ed il mondo è orientato verso questo scopo; egli fa quanto occorre perché siamo salvati, ma Adamo volle liberamente peccare, noi similmente lo vogliamo; il libero arbitrio è dunque la sola causa della nostra perdita.⁵³

Corollario immediato della dottrina stoica intorno alla serie fatale delle cause e degli effetti, delle precedenze che determinano le conseguenze, della catena generale che av[30]vince i fenomeni e li subordina gli uni agli altri,⁵⁴ – sembra essere il non ammettere nessuna libertà nel mondo. Così interpretò lo stoicismo Cicerone nel *De fato*, in cui ci attesta che la dottrina di Crisippo e di tutta la Stoa era spiegata in questo senso da Carneade.⁵⁵ Cicerone però ci insegna come Crisippo cercasse un mezzo termine tra la necessità fatale delle cose, propugnata da Democrito e da Empedocle, e la mera contingenza, professata da Epicuro.⁵⁶ Anche Seneca asserisce che, nonostante il fato, qualche cosa è sempre in nostro arbitrio.⁵⁷ Ne avremmo che, più tardi, alcuni dei padri della chiesa furono concordi a trattare la dottrina stoica come avversaria del libero arbitrio, mentre tra i difensori di essa abbiamo pur Sant'Agostino.⁵⁸

⁵² v. ROHRBACHER *St.[oria] univ.[ersale] della chiesa cattolica* libro LXXXVII – e LOUIS *Storia del Pelagianismo* cap. XV.

⁵³ *De praedest.[inatione] sanct.[orum]*, XVIII.

⁵⁴ CIC.[ERONE] SEN.[ECA] (BIUSO p. 107)

⁵⁵ E v. il ragionamento di CRISIPPO intorno alla natura del fato in AULO GELLIO *N.[octes] A.[tticae]* VI c. II. PLUTARCO accusa gli Stoici di fatalismo in *De fato*, in *de Stoic.[orum] repugnant[iis] e adv[ersus]. Stoic[os]*. Molte annotazioni più recenti puoi vedere in BIUSO op. cit. 78 e sgg. e FONSEGRIVE op. cit. p. 49 e sgg.

⁵⁶ *De Fato XVII*.

⁵⁷ LUCRET.[IUS] *Nat.[ura deorum]* II 38.

⁵⁸ v. *de civ.[itate] dei* l. VIII cap. X.

Or la morale stoica presuppone nell'uomo una potenza volitiva tanto grande, quanta se ne richiede perché egli possa innalzarsi su tutte le miserie della vita e della carne e rendersi uguale, anzi superiore, a Giove.⁵⁹ Ma non così la fisica, la quale per loro importava il coronamento dell'individuo [31] col tutto, o la necessaria determinazione degli affetti dalle cause. Sembra che in tale dottrina vi sia un doppio panteismo: uno fisico, l'altro etico. Nel primo, Dio si identifica con la natura stessa, ed è fato, necessità; nel secondo, egli è l'archetipo, l'ideale della perfezione, la santità. Nel Dio fisico, cioè nella natura, è assoluta immanenza: nel Dio etico, o nella morale, è continua trascendenza. L'uomo nel mondo fisico non può far di meglio che rassegnarsi alla legge morale, al fato e guardare al succedere degli avvenimenti, lieti o tristi, con uguale indifferenza: nel mondo morale invece deve sforzarsi di vincere la natura, elevarsi fino all'archetipo, e conquistare così la libertà dagli Dei. In questa duplicità di veduta sta la ragione del diverso giudizio profferito sullo stoicismo dai critici unilaterali.

Siamo venuti mostrando come alcune delle teorie che negano il libero arbitrio lo facciano per tali motivi o partendo da tali principii che non sono validi per sé medesimi né portano un sano contributo alla questione. La quale è così ridotta, in linee generali, a disputarsi tra i sostenitori del libero arbitrio dall'una parte ed il determinismo dall'altro.

Il contenuto essenziale del determinismo verrà man mano mostrato nel ragionamento terzo. Del quale è scopo di venire esercitando la critica, uno per uno, su tutti i principali punti della disputa, per mostrare come essi tutti presentino alcuna ragione in più degli uni ed alcuna in più degli altri, sì da avere un solo valore indiziario: fino a che si giunga alla discussione del principio di causalità, che sola può dar vero e scientifico lume alla questione.

Di alcune teorie che si proposero la conciliazione fra i due sistemi toccheremo nel ragionamento quarto.

⁵⁹ SENECA *Epist.[ola] ad Lucilium* 31

[33] *Ragionamento terzo*

[34] Dei punti di discussione tra sostenitori del libero arbitrio e determinismo possiamo fare tre gruppi:

I°) L'attestazione della coscienza. La esperienza. L'opinione comune.

II°) La possibilità od impossibilità di una imputabilità morale. La efficacia del consiglio, della minaccia; della educazione.

III°) Il principio di causabilità.

Cominciamo dal primo gruppo:

Il liberista dice: La coscienza ci attesta che noi, in molti casi, possiamo fare un'azione e non farla: così, se io alzo il braccio, ho coscienza che, se volessi, potrei tenerlo fermo. La libertà, per quanto possa essere difficile a spiegarsi, è un insegnamento della esperienza e della coscienza che ci fa spesso volere attribuire da alcuno qualche azione senza farla dipendere da nessun motivo, ma solo dal suo libero arbitrio. *Stat*, diciamo, *pro ratione voluntas*. Un determinista potrebbe rispondere: Accetto la testimonianza della coscienza come verace; anche accetto come buono argomento la coscienza comune. [35] Ma, anzitutto, quanto a questo fatto si può contrapporgli il fatto non meno comune che, giudicando l'azione di alcuno, senza conoscerne le cagioni, diciam tuttavia: se ha fatto questo, avrà avuto i suoi motivi di farlo – e questo è il fondamento di ogni indagine giudiziaria. Ecco adunque un fatto contro l'altro, e ciò avvien quasi sempre nel sapere volgere in cui le cure si volgono imperfettamente e come dimezzate, di modo che si prende per l'intera verità ora un aspetto ed ora l'altro di essa. E un aspetto vero della cosa di cui ora si tratta è appunto questo, che spesso si ignorano i motivi che determinarono un'azione. Ma da ciò è illogico conchiuder subito che tali motivazioni esistono, come dall'ignorare le cause di un fatto fisico è illogico inferire che tale fatto sia avvenuto senza causa. Spesso noi ignoriamo non solo [36] i motivi che indussero alcuno ad agire, ma quelli ancora da cui fummo noi stessi determinati all'azione; non sempre sapremmo bene rispondere alla domanda: perché abbiamo operato in tale modo. Ciò per i liberisti significa esistenza del libero arbitrio, per i deterministi significa solamente che non tutti i motivi determinanti le nostre azioni sono colti dalla coscienza, ma possono anche

consistere in fatti incoscii; per esempio nella particolare struttura e condizione del sistema nervoso, nella sovrabbondanza di qualche umore, e via dicendo.⁶⁰

Or qui v'ha inganno e degli uni e degli altri. Il fatto che noi non possiamo renderci talora conto delle nostre azioni non è che un fatto di ignoranza. Da esso è errato indurre che questa causa ignota sia un libero impulso come vogliono alcuni; è pure esatto indurne, con gli altri, se non una definizione ed una esatta concezione del fatto ignoto, anche alcuni caratteri, come quello di dipendenza e di necessità, che gli altri vogliono attribuirgli; tal testimonio [37] adunque non ha grande valore.

Or ripiegandoci dalla considerazione della opinione comune a quella della coscienza individuale, vedremo come una opportuna analisi distrugga l'argomento, sì caro ai liberisti, della coscienza intima, pur senza porger nulla in appoggio del determinismo. La coscienza non attesta necessariamente il fatto del libero arbitrio. Essa assicura che, dato l'atto di volere qualche cosa, per es., alzare un braccio, tien dietro (nello stato normale dell'organismo) l'alzata effettiva del braccio: ma nulla dice che, mentre io voglio far ciò, posso anche volere il contrario. Bisognerebbe che l'indifferentista provasse che la coscienza coglie, nello stesso tempo, lo stato psichico del volere e del non volere un'azione, il che non solo non è dato, ma è impossibile che si dia, perché l'un atto esclude l'altro e non può trovarsi contemporaneamente all'altro nella coscienza. Eppure ciò viene senz'altro postulato nella dottrina dei liberisti.⁶¹ Possono bensì i due stati succedersi l'un l'altro rapidissimamente, e ciò è appunto quello che causa l'errore di credere che si ha il potere di fare e di non fare una cosa nello stesso tempo.⁶²

Il che, come fa il liberista, che se io voglio camminare e cammino, e se non voglio non cammino, non giova a nulla, perché il camminare e lo stare fermo sono determinati il primo dall'atto di volere, ed il secondo da quello di non volere. Perciò la questione si riduce a questi atti della volontà, che la coscienza non può cogliere se non successivamente.⁶³

Concludendo, la prova del senso intimo⁶⁴ non è una intuizione, ma una induzione. Il dato immediato è la non-coscienza d'un antecedente della volizione. L'assenza di un tale antecedente è possibile, sebbene essa abbia contro di sé e la esistenza degli stati autocoscienti e le analisi della volizione con gli altri avvenimenti della nostra vita psichica: essa non è certa. È dunque alla osservazione esterna che si appartiene di verificare l'ipotesi formata grazie agli elementi forniti dal senso intimo.

⁶⁰ Nota il WUNDT: «Ciò che determina la volontà umana, prima dei motivi esteriori, è il carattere... Il carattere porta in sé nascosta una forma di cause psicologiche, di cui né noi né l'individuo agente possediamo esatto conto» *Elem.[enti] di Pisol.[ogia] Fisiol.[ogica]* sez. V cap. XX 2.

⁶¹ Così il GALLUPPI: «Gli uomini conoscono, per mezzo del sentimento interno, che nell'atto che seguono la loro passione hanno il potere di seguire il contrario. Questo potere si sente, e perciò esso è reale. La libertà della volontà è appunto un oggetto di esperienza interna.» *Lez.[ioni] di logica e di metafisica* 2 v. '93.

⁶² Anche l'HERBART non ammette come valida la solita prova della libertà tolta dalla testimonianza della coscienza. Vedi *Zur Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens*; vol. IX delle opp., p. 243. V. anche, a qs. riguardo, il DROBISCH *Die moralische Statistik und die Willensfreiheit* p. 103 Leipzig 1867.

⁶³ Nota l'HARTLEY che le espressioni: io posso fare ciò che voglio; posso a mio talento incominciare, continuare, interrompere un'azione; posso scegliere tra più cose, ed altre simili, concordano perfettamente anche col determinismo.

⁶⁴ v. in GUTBERLET *Le l.[ibre] a.[rbitre] et ses adversaires* 1893.

Or qui si affronta una questione: come un essere che non è libero potrebbe avere l'idea di libero arbitrio? Perché i deterministi riescono bensì talvolta a pensare che a torto si applica l'idea di libertà; ma, per fare di alcunché un'applicazione, bisogna pur possederla. Or donde viene essa? Ed è il fatto della sua esistenza, come vogliono alcuni liberisti, sufficiente prova della esistenza del libero arbitrio?⁶⁵

La coscienza comune è portata, secondo il momento e l'impressione, a credere alla importanza della volontà od alla sua nullità. Ciò si spiega⁶⁶ riflettendo che il nostro sentimento naturale dell'ambiguità di molta parte delle cose future, che noi ad ogni momento possiamo immaginare, ci fa credere che ciò che alcuna fece avrebbe potuto non fare, data la diversità di alcune circostanze apparentemente minime, sì che sfuggono a questa [40] osservazione: – mentre d'altra parte l'esperienza delle passioni e dei caratteri favorisce l'induzione deterministica.

Questo spiegherebbe l'incertezza dell'opinione comune. Ma una analisi più sottile può spiegarci ancora il formarsi ed il prevalere della idea netta di libero arbitrio. Si ha prima la nozione della libertà fra due fatti non ancora compiuti e contrarii, e della loro alternanza. A questo punto i fatti si equivalgono. Ma nella visione del fatto *attuale* appare immediatamente il fatto contrario come *possibile*. Questa possibilità non rimane allo stato astratto, ma genera una *rappresentazione* cioè un principio di azione sotto forma di *potenza* attiva; quindi un sentimento di *indipendenza* riguardo ai contrarii, che, abbracciandoli, li domina. L'idea di un potere ambiguo e superiore alle alternative si fortifica ancora per il duplice rapporto dello stato presente con lo stato passato e con quello avvenire. La esperienza mi insegna che i due [41] contrarii han luogo in circostanze sensibilmente identiche; non già che siano possibili nello stesso tempo, ma per non semplice combinazione di nozioni si può immaginare questa possibilità.

Questo ragionamento troviamo in alcune osservazioni di Spinoza, il quale pose la questione: È l'ignoranza delle cause dell'atto che ci dà l'idea della nostra libertà? Non questa può generar tale idea, ma la ignoranza della assenza di una determinazione volontaria ed intenzionale. «Ma – si dirà – quando si tratta di una determinazione intenzionale, io mi credo tanto più libero quanto più ho deliberato e meglio conosco i motivi del mio atto.» Anche qui l'analisi psicologica è incompleta. Non è l'ignoranza dei *motivi* concreti della mia decisione che può darmi l'idea di un libero arbitrio sfuggente al preciso esame; è l'ignoranza della causa che, fra vari motivi coscienti, mi fa prendere tale decisione determinata. E questa causa non è essa stessa un motivo cosciente: essa è il *fatto personale* del WUNDT, cioè la mia costituzione psico[42]logica e fisiologica, la mia maniera individuale di reagire. Sotto

⁶⁵ La questione fu posta dal *Journal de Genève* 1° sett. '96; citata in NAVILLE op. cit. pag. XII. Il NAVILLE stesso in «*La physique et la morale*» p. 276 domanda: «Se l'idea di l.[ibertà] procede dalla osservazione della coscienza, donde viene essa?»; ed il DELBŒUF: «come chi non è libero può avere l'idea di libertà?» Si cerca di rispondere in breve qui innanzi: per un maggiore svolgimento di tal punto cfr. FOUILLÉE *La lib.[erté] et le det.[erminisme]* P. I c. I. SPINOZA cita, a proposito di questa che secondo taluni è «illusione», l'uomo ebreo ed il fanciullo; ai nostri giorni l'ipnotismo pare fornire altre prove. Il RIBOT (*Mal.[adies] De la vol.[onté]* c. V infine) ne conclude con SPINOZA contro la coscienza nostra della libertà. Così il PITRES citato dal DELBŒUF v. *R.[evue] phil.[ilosophique de la France et de l'Étranger]* '87 I p. 283.

⁶⁶ RENOUVIER *Les dilemmes de la métaph.[ysique]* pure p. 131 (Alcan 1901)

i motivi coscienti si trova la nostra attività inconscia. Quando abbiamo pesato tutti i motivi al lume della coscienza chiara, la determinazione finale esce dalla coscienza oscura. Allora si ha un arresto nella serie apparente delle cause, e l'apparenza di un principio di serie non riattaccabile ad altre serie, di un *principio assoluto*. Non potendo averne la coscienza analitica, attribuiamo alla volizione il potere di determinare i contrarii, e poiché questo potere è per l'appunto la nostra coscienza oscura e sintetica, il nostro *io*, ne risulta che attribuiamo all'*io* la reazione finale. Nei casi in cui possiamo analizzare interamente tutte le cause di una decisione, noi non ci attribuiamo più il potere dei contrarii; diciamo che non potevamo fare altrimenti. Il FONSEGRIVE trova che l'argomentare: «abbiamo l'idea del libero arbitrio, dunque abbiamo anche la cosa», è come [43] dire: «abbiamo l'idea della chimera, dunque la Chimera esiste». Ma l'idea della Chimera, cosa inesistente, si spiega con la composizione delle idee di parecchie cose esistenti. Ciò non potrebbe avvenire dalla idea del libero arbitrio, se essa fosse un'idea semplice. Ma essa non è tale; è complessa ed anche negativa: è l'idea di un potere ambiguo di cui gli effetti sono imprevedibili; ora ciascuna di queste idee, “potere”, “ambiguità”, “effetto”, “imprevedibilità”, fu foggiate a parte.

Infatti: l'idea di “potere” viene dalla nostra convinzione che tutto ciò che avviene è possibile e che ciò che avviene una volta può riprodursi. Ha suo fondamento nell'idea astratta di possibilità, vi si aggiunge solo l'idea di una determinazione o sforzo che sembra formare il passaggio dalla possibilità all'azione. Ora i nostri sforzi bastano a darci l'idea di un potere di questa natura. Ma non tutti i nostri sforzi sono liberi. L'idea di potere non viene dunque necessariamente dal libero arbitrio.

[44] L'idea di “effetto” appare in contrasto a quella di libertà. L'“ambiguità” e la “imprevedibilità” sono attributi degli effetti nei rapporti loro con la coscienza nostra; ciò che non vale a renderli liberi. Per la idea dunque di libero arbitrio non ne occorre la esistenza: basta la esperienza, l'astrazione, e la riunione di certe idee astratte. Che questo campo non possa essere fecondo di solide conclusioni mostra da ultimo la osservazione del FONSEGRIVE, che noi non possiamo sperimentare in noi il libero arbitrio, perché una potenza non può essere soggetta a sperimento. Gli atti non possono esservi sottoposti. Il mio potere, avanti che io agisca, è altra cosa che una pura idea, l'idea della possibilità di due alternative rivali che io mi attribuisco? Dopo avere agito, la credenza che avrei potuto agire altrimenti mi proviene da un'altra fonte? È dunque solo al momento della scelta che il [45] libero arbitrio entra in giuoco e può veramente essere scorto? Ma nell'atto libero che cosa sentiamo noi? Certo la causa; ma anche l'effetto: la causa nell'effetto, non la causa pura. Solo la causalità è oggetto di esperienza, donde la causa è conclusa, non sentita. Lo sforzo in cui MAINE DE BIRAN voleva realizzare la causalità non è, quando è muscolare, se non la conseguenza e l'affetto assai lontano della causa, afferente e non efferente, secondo la terminologia di W. JAMES;⁶⁷ quando poi è mentale lo sforzo ci scopre più da presso la causa, ma non è la causa pura, è la causa in smarrimento, e perciò

⁶⁷ E v. JOHN DEWEY in *The philoso.[phical] Review* '97: «La psicologia dello sforzo».

mescolata d'effetto, cioè la causalità. Perciò la coscienza non dà delle cause, ma solo delle causalità⁶⁸ Ora il libero arbitrio è una causa.

Fu pur detto, a sostenere la esistenza del libero arbitrio, che senza di esso non può ammettersi vera imputabilità morale, e quindi né premio né pena. I consigli, le leggi, le pene, sarebbero atti inutili ed assurdi.⁶⁹ Ora il determinista potrebbe rispondere:

Si distingua: se già definiamo l'imputabilità ed il merito in modo da comprendersi la libertà, si comprende la intima connessione delle due cose. Ma tal comprensione non è necessaria, anzi è fondata sopra una vera e propria petizione di principio. Or l'imputabilità non inchiude realmente se non la spontaneità. E poiché gli effetti sono non a capriccio ma necessariamente collegati con le loro cause, così una data azione, in date circostanze, è accompagnata, per logica necessità, da quei dati effetti. Si potrebbe procedere un senso più innanzi: a dimostrare la nessuna connessione ed anzi la contraddizione tra imputabilità e libero arbitrio inteso in un senso indifferentista. Abbiamo i due gruppi di cui parlammo sopra *a b c d e f* con l'azione *x*, ed *a b c d e f* senza *x*. Perché *imputare* la presenza di *x* [47] al primo gruppo o l'assenza sua al secondo, se nessuna circostanza determinò l'una o l'altra nell'uno e nell'altro dei due casi? Tale presenza e tale assenza, ove non si colleghino, come effetto o sua causa, con alcune delle circostanze accennate, non ha nulla a che fare con i gruppi stessi, e, nel primo caso, *x* è una azione *ex nihilo*, non attribuibile ad alcuno.

Quanto al merito ed al demerito essi possono sussistere pure per un determinista, considerandoli come i risultati necessari l'uno dell'azione buona, l'altro dell'azione cattiva; risultato che è per l'una un complesso di buoni effetti, per la cattiva di effetti dannosi. E della lode dalla comune coscienza tributata alla azione buona, è piuttosto causa la intrinseca sua bontà che non la considerazione che mentre essa fu compiuta poteva anche non compiersi, né meno il credente onora e ringrazia Iddio del bene che ne riceve, sapendo che egli è fonte essenziale e necessaria di bontà.⁷⁰ E quanto al dispregio che professiamo per il [48] malvagio esso non è che l'altra faccia della lode tributata al buono. Se consideriamo diversamente, e nella estimazione e nel trattamento, il pazzo e il delinquente, ciò dipende dal fatto che nel pazzo agiscono il sangue, i nervi e in genere l'organismo; nel delinquente agisce una massima. La minaccia e la punizione non avrebbero effetto per l'uno; al contrario inflitte al delinquente mirano a due scopi: anzitutto impedire l'azione malvagia; in secondo luogo di correggere lo stesso agente dopo la consumazione del delitto. In altre parole, si cura il pazzo nell'organismo, il delinquente nella volontà, la quale può rettificarsi

⁶⁸ v. FONSEGRIVE *La causalité efficiente* Paris Alcan.

⁶⁹ «Otez la croyance à la liberté, et la société s'écroule» J.[ULES] SIMON, *Le devoir* p. 6, e presso a poco lo stesso il JANET *Traité de Psychol.[ogie]* pag. 303. Simili affermazioni ha lo SCHAARSCHMIDT *Réfutation du det.[eterminisme]*, il MÜNSTERBERG *Die Willenshandlung*. Freiburg '88, il PROAL *Responsab.[ilité] mor.[ale] et l.[ibre] a.[rbitre]* 1890, il LÉVY-BRUHL *L'idée de la responsabilité*. V. del PROAL anche *Le crime et la peine*, Paris Alcan 1891.

⁷⁰ Osserva PLATONE (*Timeo*) che pare che Dio sia l'ente massimamente stimabile ed amabile perché è l'essenza stessa del bene.

mediante i consigli, i rimproveri, le minacce e le pene; cioè a dire mediante la aggiunta di un g al gruppo $a b c d e f$ per sé insufficiente ad operare l'altro x . D'altra parte l'azione del delinquente è punibile non perché potesse anche non farsi ma perché è malvagia in sé e tale da doversi reprimere, per la conservazione della società.⁷¹

Un sistema deterministico può così accordarsi con la efficacia delle leggi e con la saldezza dell'organismo sociale.⁷²

La trattazione della imputabilità, già toccata nel ragionamento secondo ed ora svolta maggiormente, ci condusse a ragionare di causa e di effetto in rapporto alle azioni umane; a penetrare cioè quel punto cui per esclusione ci ha portati al ragionamento: la trattazione del principio di causabilità nei suoi rapporti con il problema del libero arbitrio.

⁷¹ Nel che sono d'accordo sì i penalisti tradizionali, come il BRUSA (*Prolegomeni al dir.[itto] penale*); quanto quelli della nuova scuola antropologica (v. FERRI opp. cit.).

⁷² v. BINET in *R.[evue] phil[osophique] de la France et de l'Étranger* '88 II.

[50] *Ragionamento quarto*

[51] Di alcune dottrine conciliative riduciam la discussione in questo ragionamento perché esse, appunto perché vollero trattare un accordo tra la negazione e la affermazione recisa del libero arbitrio, dovettero rigettare quegli argomenti cui e l'una e l'altra parte poteva appigliarsi, attenendosi invece ad un miglior campo di discussione, cioè all'esame del principio di causalità applicato alle volizioni umane. Platone⁷³ accenna ad una dottrina che ammette tanto la libertà quanto la necessità, dottrina già espressa nel *Vedanta*. L'anima – dice – fu libera nella sua vita antecosmica, e, come tale, poté scegliere la buona o la mala via; fatta tale scelta, e divenuta un elemento cosmico, non è più libera di variare la serie delle proprie azioni, che si succedono necessariamente e collegate le une con le altre, come gli anelli di una catena, essendo così soggetta alla ineluttabile legge della causalità. Alla fine poi della sua vita sensibile in questo mondo, riceve, nell'altro, il premio o la pena per la sua deliberazione primitiva di volgersi al bene od al male.⁷⁴

[52] Tale conciliazione a nulla riesce, perché trasporta in due movimenti diversi i due modi diversi di agire. Essa è sostanzialmente quella medesima proposta dal KANT. Secondo questo, le azioni umane si possono considerare come parte del mondo fenomenico, e, nello stesso tempo, come parte del mondo noumenico, che è a dire, come fenomeni, ed in sé: e così dicasi delle azioni umane come dell'io stesso. Come fenomeni si svolgono a somiglianza di tutti gli altri fatti del mondo pensabile, cioè secondo il principio di causalità, e contribuiscono una serie, in cui ciascun termine è necessariamente determinato dal precedente; e tale fenomenica attività costituisce il *carattere empirico*, in cui tutto è determinato, sicché non ha luogo in esso il libero arbitrio. L'io poi e la sua attività, come realtà noumenica, ci danno il *carattere intellegibile* dell'uomo. Questi trascendono l'esperienza, ma valgono però a respingere il determinismo entro i limiti del mondo empirico. E più dell'uomo noumenico la libertà è dal Kant affermata come semplicemente possibile. La ragion teoretica, dovendosi limitare ai soli [53] fenomeni, nulla può decidere riguardo alla libertà dell'essere noumenico, ma la ragione pratica, avvisandoci che tale libertà è condizione indispensabile per il fatto della moralità, ci fa decidere ad ammetterla nella volontà, come attività noumenica o come carattere intellegibile. Queste in sostanza le conclusioni del Kant nelle due *Critiche* e nel *Fondamento della metafisica*

⁷³ Libro X della *Repubblica*.

⁷⁴ v. COLEBROOKE *Saggio sulla filosofia degli Indi*.

dei costumi. In uno scritto vivace poi⁷⁵ illumina ancor più la sua opinione sull'argomento, affermando che la libertà è un'astrazione metafisica, e che le volizioni sono tutte quante necessariamente determinate.⁷⁶

Simile è la conciliazione tentata da Arturo Schopenhauer, il quale ragiona così: *operari sequitur esse*. Diceva la Scuola, intendendo il primo termine (*operari*) come libero (qualcosa che potrebbe essere diversamente da quello che è), mentre il secondo termine (*esse*) è considerato come un detto che l'uomo trova e non produce, e perciò come alcunché di necessario e non avente, per sé, né merito né demerito. Ma la scuola erra, ché si deve dire l'op[54]posto. L'*operari* è determinato e necessitato dall'*esse*, poiché uno opera secondo il suo essere, né può fare altrimenti, mentre esso essere è libero, il solo che sia libero, potendo esistere in modo diverso da quello che è. Il merito ed il demerito cadono propriamente sull'intima natura dell'agente, sul *carattere intelligibile*, e non su ciò che esternamente ed accidentalmente appare, ossia sul *carattere empirico*.⁷⁷

Conciliazioni di tale sorta conducono di necessità allo scetticismo, perché se alla ragione non si attribuisce un valore assoluto ed universale si dovrà toglierle completamente ogni valore. In sostanza questa è la dottrina anche di Stuart Mill.⁷⁸ La legge di causalità è, secondo il Mill, valevole soltanto per le ragioni ove può giungere la nostra esperienza; al di là di esse nulla si può affermare né negare. In parte egli svolge idee trovate nello scetticismo del Hume. Per l'uno e per l'altro la causa del dibattito sta nella ambiguità della parola "*necessità*" che per il volgo significa "costrizione" mentre non dovrebbe significare se non "invariabilità".⁷⁹

[55] Egli ammette che la volizione sia un effetto morale che segue le sue cause morali così invariabilmente come un effetto fisico le sue cause fisiche. Ma, continua, è obbligato a seguirle? «Confesso che nulla ne so, sia il fenomeno morale, sia fisico; e per conseguenza condanno l'uso della parola *necessità* in questo caso» (*Phil.[osophie] de Ham[ilton]* 549) E altrove: «La dottrina della necessità si riduce, bene intesa, a ciò: che essendo dati i motivi presenti allo spirito, dati il carattere e la disposizione presente dell'individuo, si può inferirne infallibilmente il modo onde agirà» (*System.[ème] de log.[ique]* VI 2). Ma questa dottrina non va confusa col fatalismo, perché noi non siamo, come Edipo, sottomessi ad un potere superiore invincibile; e nemmeno abbiamo ricevuto dalla natura, come credeva il LEIBNITZ, un carattere del tutto formato. Noi possiamo per lo contrario, impiegandovi i mezzi convenienti, migliorare il nostro carattere (*Phil[osophie] de Ham[ilton]* 571). Esso carattere è formato dalle circostanze e dalla nostra esistenza (l'organismo compreso), ma il nostro desiderio di foggiarlo in un dato [56] modo è pure una di tali circostanze,

⁷⁵ *Idee d'une histoire universelle au point de l'humanité*, pubblicata nello stesso anno del *Fondamento*.

⁷⁶ Per le fonti della dottrina kantiana v. DESDOUITS *De la liberté et des lois de la nature* 1868, – e PIAT *La liberté. L'Histoire* 1893.

⁷⁷ *Il fondamento della morale* II 10

Essai sur le l.[ibre] a.[rbitre]

⁷⁸ *Systeme de log.[ique] déd.[uctive] et ind.[uctive]* III XXI (trad. PEISSE).

⁷⁹ *Examen de la philos.[ophie] de Hamilton* (trad. CAZELLES) XXVI.

e non la meno efficace (*Syst.[ème] de log.[ique]* p. 423 vol. II°). In noi è dunque la facoltà di modificare, *se vogliamo*, il nostro carattere (*Ibid.* p. 425).⁸⁰

Il principio della causalità, dunque (che, inteso rigidamente e con gli stessi criteri con cui viene applicato alle causazioni materiali, porterebbe a prima vista di affermare una assoluta determinazione e necessità delle volizioni), richiede invece in tal campo una maggiore analisi e si trova intricato di una più complessa rete di fenomeni che lo accompagnano. Il *se vogliamo* dell'ultima frase citata dello Stuart Mill può implicare una contraddizione, e può anche invece additarci la via che dobbiamo seguire per istudiarlo con qualche efficacia per il nostro problema. Ancora: Il determinista ammette talvolta l'*accidentale*, sebbene *necessario*; per esempio la coincidenza dell'incendio di un edificio con la presenza in esso di una data persona; l'uno [57] e l'altro fatto dipendenti da una sua serie di cause continuamente concatenate. E si pone qui il problema se le due serie, venute in questo punto a combinarsi, fossero anteriormente del tutto indipendenti. E problemi parecchi di tal fatta si presentano a chi addentri l'analisi a studiare la causalità nei suoi rapporti con le azioni e con le volizioni umane, problemi, dalla soluzione, dei quali potrebbe uscire una interpretazione del principio che permettesse d'applicarlo alla questione proposta.

Non è ora nostro compito di cercare né quelle soluzioni parziali, né la soluzione finale: ci basti di avere per via di successive eliminazioni, condotto il problema, da principio intricatissimo, ad una relativa semplificazione, col rigettare tutti quei punti di discussione che, capaci di avviare verso l'una o verso l'altra soluzione, pur non potevano avere in sé tanto di la certezza logica da riuscirne buon fondamento a questo studio; e di [58] averlo indotto entro i limiti di quella indagine che solo può logicamente condurlo a qualche risultato scientifico.

⁸⁰ v. CARO *Problèmes de morale sociale* VIII 3 (p. 249).

[60] *Sottotesi*

Dalla teoria dell'anima – armonia si pensa comunemente che fu trovata da Aristosseno e che non ebbe dopo di lui grande diffusione. Ora io affermo che essa dovette essere a lui anteriore, e persistere pur dopo il suo tempo e all'infuori dei limiti della filosofia greca.

(Sto.[ria] della filosofia)

Ammetto un principio di probabilità nella ipotesi di uno spazio a più di tre dimensioni

(Filos.[ofia] Teoretica)

Affermo che l'autore della XXIII vita è quel Cornelio Nipote medesimo che si riconosce autore delle vite di Catone e di Attico

(Letter.[atura] latina)