

[101] La cagione per cui gli uomini di gusto e di sentimento provano una sensazione dolorosa nel leggere p. e. le continuazioni o le imitazioni dove si contraffanno le bellezze gli stili ec. delle opere classiche, (v. quello che dice il Foscolo della continuaz. del Viaggio di Sterne 1) è che queste in certo modo avaiscono presso noi stessi l'idea di quelle opere, per cui ci eravamo sentiti così affettuosi, e verso cui proviamo una specie di tenerezza. Il vederle così imitate e spesso con poca diversità, e tuttavia in modo ridicolo, ci fa quasi dubitare della ragionevolezza della nostra ammirazione per quei grandi originali, ce la fa quasi parere un'illusione, ci dipinge come facili triviale comuni quelle doti che ci aveano destato tanto entusiasmo, cosa acerbissima di vedersi quasi in procinto di dover rinunciare all'idolo della nostra fantasia, e rapire in certo modo, e denudare, e avvilitare agli occhi nostri l'oggetto del nostro amore e della nostra venerazione ed ammirazione. Perché in ogni sentimento dolce e sublime entra sempre l'illusione, ch'è il più acerbo dolore il vedersi togliere e svelare. Perciò quelle tal imitazioni ci sarebbero gravi quando anche gareggiassero cogli originali, togliendoci l'inganno di quell'unico e impareggiabile che forma il caro prestigio dell'amore e della meraviglia. Nella stessa guisa che ci riesce dolorosissimo il vedere o porre in ridicolo, o travisare, o imitare gli oggetti de nostri sentimenti del cuore; (v. Staël Corinne liv. penult. ch. [6.] p. [328.] ediz. quinta di Parigi) cosa che ci fa o dubitare o certificarsi della loro vanità reale, e della nostra illusione, e ci strapra a quei soavi inganni che costituiscono la nostra vita: nè c'è cosa che abbia questa forza più della precisa imitazione o somiglianza di un altro oggetto che non possiamo pregiare né amare (sia per qualche grado di inferiorità reale, di ridicolo, di travisamento ec. sia anche quando la somiglianza non abbia niente [102] o poco d'inferiore) con quello che pregiamo ed amiamo, e che occupa il cuore e

[101] A causa pela qual os homens de bom gosto e de sentimento experimentam uma sensação dolorosa ao ler, p. ex., as continuações ou as imitações com que se contrafazem as belezas, os estilos etc. das obras clássicas (ver o que diz Ugo Foscolo sobre a continuação da *Viagem [Sentimental journey/Viagem sentimental] de Laurence Sterne*) é que essas, em certo modo, aviltam o nosso próprio conceito sobre aquelas obras, às quais nos sentíamos tão apegados e em relação às quais sentimos uma espécie de ternura. Vê-las desse jeito imitadas, muitas vezes com pouca diferença, e, todavia, de maneira ridícula, quase nos faz duvidar da sensatez de nossa admiração pelos grandes originais, quase fazendo-a parecer uma ilusão descrevendo como fáceis, triviais e comuns aqueles dotes que nos haviam despertado tanto entusiasmo, coisa acerbíssima de se ver, quase a ponto de dever renunciar ao ídolo de nossa fantasia, e, em certo modo, afastar e desnudar e aviltar aos nossos olhos o objeto de nosso amor e de nossa veneração e admiração. Já que em todo sentimento doce e sublime cabe sempre a ilusão, ver como essa é tirada de nós e desvelada é a mais acerba dor. Por isso, tais imitações seriam graves para nós, mesmo quando competissem com os originais, privando-nos do engano daquele único e incomparável que forma o caro prestígio do amor e da maravilha. Da mesma maneira como nos é dolorosíssimo ver ou colocar em ridículo, ou distorcer, ou imitar os objetos de nossos sentimentos preferidos; (ver Staël, *Corinne [Corinne ou l'Italie / Corina ou a Itália]*, penúltimo livro, capítulo [6], p. [328], 5ª edição de Paris) coisa que nos faz duvidar ou certificar de sua vanidade real e de nossa ilusão e nos tira daqueles suaves enganões que constituem a nossa vida: e não há nada que mais tenha essa força do que a precisa imitação ou semelhança de um outro objeto que não podemos apreciar nem amar (seja por algum grau de inferioridade real, de ridículo, de mistificação etc., seja, inclusive, quando a

l'immaginaz. nostra in modo che ne siamo gelosiss. e paurosi, e cerchiamo in tutti i modi custodirlo. (8. Gen. 1820).

È pure un tristo frutto della società e dell'incivilimento umano anche quell'essere precisamente informato dell'età propria e de' nostri cari, e quel sapere con precisione che di qui a tanti anni finirà necessariamente la mia o la loro giovinezza ec. ec. invecchierò necessariamente. o invecchieranno, morirò senza fallo o moriranno, perchè la vita umana non potendosi estendere più di tanto, e sapendo formalmente la loro età o la mia io veggo chiaro che dentro un definito tempo essi o io non potremo più viver goder della giovinezza ec. ec. Facciamoci un'idea dell'ignoranza della propria età precisa ch'è naturale, e si trova ancora comunemente nelle genti di campagna, e vedremo quanto ella tolga a tutti i mali ordinari e certi che il tempo reca alla nostra vita, mancando la previdenza sicura che determina il male e lo anticipa smisuratamente, rendendoci avvisati del quando dovranno finire indubitamente questi e quei vantaggi della tale e tale età di cui godo ec. Tolta la quale l'idea confusa del nostro inevitabile decadimento e fine, non ha tanta forza di attristarci, nè di dileguare le illusioni che d'età in età ci consolano. Ed osserviamo quanto sia terribile in un vecchio p. e. d'80. anni, quel sapere determinatam. che dentro 10. anni al più egli sarà sicuram. estinto, cosa che ravvicina la sua condizione a quella di un condannato, e toglie infinitam. a quel gran benefiz. Della natura d'averci nascosto l'ora precisa della nostra morte che veduta con precisione basterebbe per istupidire di spavento, e scoraggiare tutta la nostra vita.

semelhança não tiver nada [102] ou pouco de inferior) com aquele que apreciamos e amamos, e que ocupa o coração e a imaginação nossa de modo que ficamos ciumentíssimos e amedrontados, e procuramos de todos os modos resguardá-lo (8 de Janeiro de 1820).

É também um triste fruto da sociedade e da civilização humana estarmos precisamente informados da nossa própria idade e da idade de nossos caros, e saber, com precisão, que daqui a tantos anos terminará necessariamente a minha juventude ou a deles etc. etc., envelhecerei necessariamente ou envelhecerão, morrerei sem falta ou morrerão, porque a vida humana, não podendo estender-se tanto assim, e sabendo formalmente a idade deles ou a minha, eu vejo claramente que, dentro de um determinado tempo, eles ou eu não poderemos mais viver, gozar a juventude etc. etc. Imaginemos a ignorância da própria idade, o que é natural e ainda se observa na gente do campo, e veremos como ela tira de todos os males comuns e certos que o tempo traz à nossa vida, faltando a previsão certa que determina o mal e o anticipa desmesuradamente, deixando-nos avisados de quando deverão findar indubitavelmente estas e aquelas vantagens desta e daquela idade, das quais usufruo etc. Sem pensar na idade, a ideia confusa de nosso inevitável declínio e fim não tem tanta força para nos entristecer, nem para extinguir as ilusões que, de idade em idade, nos consolam. E observamos o quanto é terrível para um velho, p. ex., de 80 anos, saber que, definitivamente, dentro de 10 anos, quando muito, ele estará seguramente extinto, coisa que aproxima sua condição à de um condenado e suprime infinitamente o grande benefício da natureza de nos ter escondido a hora precisa de nossa morte que, vista com precisão, bastaria para entontecer de pavor e desencorajar toda a nossa vida.

Ci sono tre maniere di vedere le cose. L'una e la più beata, di quelli per li quali esse anno anche più spirito che corpo, e voglio dire degli [103] uomini di genio e sensibili, ai quali non c'è cosa che non parli all'immaginazione o al cuore, e che trovano da per tutto materia di sublimarsi e di sentire e di vivere, e un rapporto continuo delle cose coll'infinito e coll'uomo, e una vita indefinibile e vaga, in somma di quelli che considerano il tutto sotto un aspetto infinito e in relazione cogli slanci dell'animo loro. L'altra e la più comune di quelli per cui le cose hanno corpo senza aver molto spirito, e voglio dire degli uomini volgari (vulgari sotto il rapporto dell'immaginaz. e del sentimento, e non riguardo a tutto il resto, p. e. alla scienza, alla politica ec. ec.) che senza essere sublimati da nessuna cosa, trovano però in tutte una realtà, e le considerano quali elle appariscono, e sono stimate comunemente e in natura, e secondo questo si regolano. Questa è la maniera naturale, e la più durevolmente felice, che senza condurre a nessuna grandezza, e senza dar gran risalto al sentimento dell'esistenza, riempie però la vita, di una pienezza non sentita, ma sempre uguale e uniforme, e conduce per una strada piana e in relazione colle circostanze dalla nascita al sepolcro. La terza e la sola funesta e miserabile, e tuttavia la sola vera, di quelli per cui le cose non hanno nè spirito nè corpo, ma son tutte vane e senza sostanza, e voglio dire dei filosofi e degli uomini per lo più di sentimento che dopo l'esperienza e la lugubre cognizione delle cose, dalla prima maniera passano di salto a quest'ultima senza toccare la seconda, e trovano e sentono da per tutto il nulla e il vuoto, e la vanità delle cure umane e dei desideri e delle speranze e di tutte le illusioni inerenti alla vita per modo che senza esse non è vita. E qui voglio notare come la ragione umana di cui facciamo tanta pompa sopra gli altri animali, e nel di cui perfezionamento facciamo consistere quello dell'uomo, sia miserabile e

Existem três maneiras de ver as coisas. A primeira e a mais feliz é a daqueles para os quais essas têm inclusive mais espírito que corpo, e me refiro aos [103] homens de talento e sensíveis, para os quais não há coisa que não lhes fale à imaginação e ao coração, e que encontram, em tudo, motivo para sublimar-se, sentir e viver, e uma relação contínua das coisas com o infinito e com o homem, e uma vida indefinível e vaga, em suma, é a daqueles que consideram o todo sob um aspecto infinito e em relação com os impulsos de seu ânimo. A segunda e a mais comum é a daqueles para quem as coisas têm corpo sem ter muito espírito, e refiro-me aos homens vulgares (vulgares em relação à imaginação e ao sentimento e não em relação a todo o resto, p. ex., à ciência, à política etc. etc.) que, sem serem elevados por nenhuma coisa, encontram, porém, em todas, uma realidade, e as consideram tais como aparecem, e são conjuntamente estimadas na sua natureza, e segundo o que se comportam. Essa é a maneira natural, e a mais duradouramente feliz que, sem levar a nenhuma grandeza, e sem dar grande realce ao sentimento da existência, preenche porém a vida com uma plenitude não sentida, mas sempre igual e uniforme, e leva por uma estrada plana e relacionada com as circunstâncias do nascimento à sepultura. A terceira e a única funesta e miserável, e, contudo, a única verdadeira, é a daqueles para quem as coisas não têm nem espírito nem corpo, mas são todas vãs e sem substância, e refiro-me aos filósofos e aos homens geralmente de sentimento que, depois da experiência e da lúgubre cognição das coisas, da primeira maneira passam subitamente à última, sem tocar a segunda, e encontram e sentem por toda parte o nada e o vazio, e a vanidade das ocupações humanas e dos desejos e das esperanças e de todas as ilusões inerentes à vida, de modo que sem essas não há vida. E aqui quero ressaltar como a razão humana da qual contamos tanta vantagem em relação aos outros animais e em cujo

incapace di farci non dico felici ma meno infelici, anzi di condurci alla stessa saviezza, che par tutta consistere nell'uso intero della ragione. Perchè chi si fissasse nella considerazione e nel sentimento continuo del nulla veriss. e certiss. delle cose, in maniera [104] che la successione e varietà degli oggetti e dei casi non avesse forza di distorlo da questo pensiero, sarebbe pazzo assolutam. e per ciò solo, giacchè volendosi governare secondo questo incontrastab. principio ognuno vede quali sarebbero le sue operaz. E pure è certiss. che tutto quello che noi facciamo lo facciamo in forza di una distrazione e di una dimenticanza, la quale è contraria direttam. alla ragione. E tuttavia quella sarebbe una veriss. pazzia, ma la pazzia la più ragionevole della terra, anzi la sola cosa ragionevole, e la sola intera e *continua* saviezza, dove le altre non sono se non per intervalli. Da ciò si vede come la saviezza comunem. intesa, e che possa giovare in questa vita, sia più vicina alla natura che alla ragione, stando fra ambedue e non mai come si dice volgarm. con questa sola, e come essa ragione pura e senza mescolanza, sia fonte immediata e per sua natura di assoluta e necessaria pazzia.

Dopo che l'eroismo è sparito dal mondo, e in vece v'è entrato l'universale egoismo, amicizia vera e capace di far sacrificare l'uno amico all'altro, in persone che ancora abbiano interessi e desideri, è ben difficiliss. E perciò quantunque si sia sempre detto che l'uguaglianza è l'una delle più certe faultrici dell'amicizia io trovo oggidì meno verisimile l'amicizia fra due giovani che fra un giovane, e un uomo di sentimento già disingannato del mondo, e disperato della sua propria felicità. Questo non avendo più desideri forti è capace assai più di un giovane d'unirsi ad uno che ancora ne abbia, e concepire vivo ed efficace interesse per

aperfeiçãoamento fazemos consistir o do homem, é miserável e incapaz de fazer-nos, não digo felizes, mas menos infelizes, ou melhor, de levar-nos à própria sabedoria, que parece consistir completamente no uso pleno da razão. Então, quem se fixasse na consideração e no sentimento contínuo do nada verdadeiríssimo e certíssimo das coisas, de maneira [104] que a sucessão e a variedade dos objetos e dos acontecimentos não tivesse força para afastá-lo desse pensamento, ficaria absolutamente louco e por isso sozinho, sendo que, querendo governar-se segundo esse incontestável princípio, cada um vê quais seriam as suas ações. E também é certíssimo que tudo o que fazemos fazemo-lo por força de uma distração e de um esquecimento, o qual é diretamente contrário à razão. E, contudo, seria uma verdadeira loucura, mas a loucura mais razoável da terra, aliás, a única coisa razoável, e a única completa e *contínua* sabedoria, enquanto as outras não o são a não ser a intervalos. Disso se vê como a sabedoria comumente entendida, e que possa ser útil nessa vida, é mais próxima à natureza que à razão, estando entre ambas e nunca, como se diz comumente, apenas com essa, e como essa razão pura e sem mistura é a fonte imediata, e por sua natureza, de absoluta e necessária loucura.

Depois que o heroísmo desapareceu do mundo e, em seu lugar, entrou o universal egoísmo, amizade verdadeira e capaz de sacrifícios de um amigo em prol do outro, em pessoas que ainda tenham interesses e desejos, é difícilílima. E por isso, embora se tenha sempre dito que a igualdade é uma das mais certas promotoras da amizade, hoje eu acho menos verossímil a amizade entre dois jovens que a entre um jovem e um homem de sentimento, já desenganado do mundo e desesperançado de sua própria felicidade. Esse, não tendo mais desejos fortes é mais capaz que um jovem de unir-se a um que ainda os tenha, e nutrir vivo e eficaz interesse por ele,

lui, formando così un'amicizia reale e solida quando l'altro abbia anima da corrispondergli. E questa circostanza mi pare anche più favorevole all'amicizia, che quella di due persone egualmente disingannate, perchè non restando desideri nè interessi in veruno, non resterebbe materia all'amicizia e questa rimarrebbe limitata alle parole e ai sentimenti, ed esclusa dall'azione. Applicate questa osservazione al caso mio col mio degno e singolare amico, e al non averne trovato altro tale, quantunque conoscessi ed amassi e fossi amato da uomini d'ingegno e di ottimo cuore. (20. Gen. 1820.)

[105] E una delle gran cagioni del cangiamento nella natura del dolore antico messo col moderno, è il Cristianesimo, che ha solennemente dichiarata e stabilita e per così dire attivata la massima della certa infelicità e nullità della vita umana, laddove gli antichi come non doveano considerarla come cosa degna delle loro cure, se gli stessi Dei secondo la loro mitologia s'interessavano sì grandemente alle cose umane per se stesse (e non in relazione a un avvenire), erano animati dalle stesse passioni nostre, esercitavano particolarmente le nostre stesse arti (la musica, la poesia ec.), e in somma si occupavano intieramente delle stesse cose di cui noi ci occupiamo? Non è però ch'io consideri intieram. il cristianes. come cagion prima di questo cangiamento, potendo anzi esserne stato in parte prodotto esso stesso (come opina Beniamino Constant in un articolo sui PP. della Chiesa riferito nello Spettatore ) ma solamente come propagatore principale di tale rivoluzione del cuore.

Non per questo che il piacere del dolore è conforto all'infelicità moderna, l'ignoranza di esso piacere era difetto alla felicità antica.

Come nella speranza o in qualunque

formando assim uma amizade real e sólida quando o outro tiver ânimo em corresponder-lhe. E essa circunstância me parece mais favorável à amizade que a de duas pessoas igualmente desenganadas, porque, não restando desejos nem interesses em nenhum deles, não restaria motivação para a amizade e essa permaneceria limitada às palavras e aos sentimentos e excluída da ação. Apliquem essa observação ao caso meu com meu digno e singular amigo, e ao fato de eu não ter encontrado outro igual, embora conhecesse e estimasse e fosse estimado por homens de talento e de ótimo coração (20 de Janeiro de 1820).

[105] E uma das grandes causas da mudança na natureza da dor antiga, colocada junto à moderna, é o Cristianismo, que solenemente declarou e estabeleceu e, por assim dizer, ativou a máxima da infelicidade evidente e da nulidade da vida humana, enquanto os antigos, como não deviam considerá-la como algo digno de suas preocupações, se os próprios Deuses, segundo a sua mitologia, interessavam-se tantíssimo pelas coisas humanas por si mesmas (e não em relação a um porvir), eram animados pelas mesmas paixões nossas, exercitavam particularmente as nossas mesmas artes (a música, a poesia etc.) e, em suma, ocupavam-se inteiramente das mesmas coisas de que nós nos ocupamos? Não significa, porém, que eu considere o cristianismo inteiramente como causa primeira dessa mudança, podendo, aliás, em parte, ter sido ele mesmo um seu produto (como opina Henri-Benjamin Constant de Rebecque em um artigo sobre os Padres da Igreja referido no Spettatore italiano), mas apenas como propagador principal de tal revolução do coração.

Não por isso o prazer da dor é conforto para a infelicidade moderna, o desconhecimento desse prazer era defeito para a felicidade antiga.

Como na esperança ou em qualquer

altra disposizione dell'animo nostro, il bene lontano è sempre maggiore del presente, così per l'ordinario nel timore è più terribile il male.

Per le grandi azioni che la maggior parte non possono provenire se non da illusione, non basta ordinariamente l'inganno della fantasia come sarebbe quello di un filosofo, e come sono le illusioni de' nostri giorni tanto scarsi di grandi fatti, ma si richiede l'inganno della ragione, come presso gli antichi. E un grande esempio di questo è ciò che accade ora in Germania dove se qualcuno si sacrifica per la libertà (come quel Sand uccisore di Cotzebue ) non accade come potrebbe parere, per effetto della semplice antica illusione di libertà, e d'amor patrio e grandezza di azioni, ma per le fanfaluche mistiche di cui quegli [106] studenti tedeschi hanno piena la testa, e ingombra la ragione come apparisce dalle gazzette di questi giorni dove anche si recano le loro lettere piene di opinioni stravaganti e ridicole, che fanno dell'amor della libertà una nuova religione, tutta nuovi misteri. (26. Marzo 1820. e v. le Gaz. di Mil. del princip. di questo mese.)

Quando io era fanciullo, diceva talvolta a qualcuno de' miei fratellini, tu mi farai da cavallo. E legatolo a una cordicella, lo veniva conducendo come per la briglia e toccandolo con una frusta. E quelli mi lasciavano fare con diletto, e non per questo erano altro che miei fratelli. Io mi ricordo spesso di questo fatto, quando io vedo un uomo (sovente di nessun pregio) servito riverentemente da questo e da quello in cento minuzie, ch'egli potrebbe farsi da se, o fare ugualmente a quelli che lo servono, e forse n'hanno più bisogno di lui, che alle volte sarà più sano e gagliardo di quanti ha dintorno. E dico fra me, nè i miei fratelli erano cavalli, ma uomini quanto me, e questi servitori sono uomini quanto il padrone e simili a lui in ogni cosa; e tuttavia quelli si lasciavano guidare benchè fossero tanto cavalli

outra disposição do ânimo nosso, o bem distante é sempre maior que o presente, também no temor habitualmente é mais terrível o mal.

Para as grandes ações que, na maior parte, não podem provir senão da ilusão, não basta geralmente o engano da fantasia como seria o de um filósofo, e como são as ilusões dos nossos dias tão escassos de grandes feitos, mas requer-se o engano da razão, como entre os antigos. E um grande exemplo disso é o que ocorre agora na Alemanha, onde, se alguém se sacrificar pela liberdade (como aquele Karl Sand assassino de August-Friedrich Kotzebue) não acontece, como poderia parecer por efeito da simples antiga ilusão de liberdade e de amor pátrio e grandeza de ações, mas pelas futilidades místicas das quais esses [106] estudantes alemães têm a cabeça cheia e a razão ocupada, como aparece nos jornais desses dias, nos quais também se apresentam as suas cartas, cheias de opiniões extravagantes e ridículas, que fazem do amor à liberdade uma nova religião, toda de novos mistérios (26 de Março de 1820. E ver os jornais de Milão do início deste mês).

Quando eu era criança, às vezes, dizia a um de meus irmãozinhos que ele seria meu cavalo. E, amarrando-o a uma cordinha, eu o conduzia como se fosse pelas rédeas, tocando-o com um chicote. E eles me deixavam brincar com alegria, e nada mais eram que meus irmãos. Muitas vezes, eu me recordo desse fato, quando vejo um homem (muitas vezes de nenhuma qualidade) servido reverentemente por este e aquele com uma centena de minúcias que ele poderia fazer sozinho, ou fazer do mesmo modo como aqueles que o servem e talvez tenham mais necessidade do que ele, o qual, às vezes, é mais sadio e vigoroso do que os que lhe estão em volta. E digo para mim mesmo que os meus irmãos não eram cavalos, mas homens como eu, e esses servos são tão homens quanto o patrão e

<p>quant'era io, e questi si lasciano comandare; e tra questi e quelli non vedo nessun divario. (26. Marzo 1820.)</p> <p>Le genti per la città dai loro letti nelle lor case in mezzo al silenzio della notte si risvegliavano e udivano con ispavento per le strade il suo orribil pianto ec.</p> <p>Stile francese - Stile di conversazione. Stile ordinario de' nostri pittori - Stile arcadico; o frugoniano.</p> <p>Come potrà essere che la materia senta e si dolga e si disperi della sua propria nullità? E questo certo e profondo sentimento (massime nelle anime grandi) della vanità e insufficienza di tutte le cose che si misurano coi sensi, sentimento non di solo raziocinio, ma vero e per modo di dire sensibilissimo sentimento e dolorosissimo, come non dovrà [107] essere una prova materiale, che quella sostanza che lo concepisce e lo sperimenta, è di un'altra natura? Perchè il sentire la nullità di tutte le cose sensibili e materiali suppone essenzialmente una facoltà di sentire e comprendere oggetti di natura diversa e contraria, ora questa facoltà come potrà essere nella materia? E si noti ch'io qui non parlo di cosa che si concepisca colla ragione, perchè infatti la <i>ragione è la facoltà più materiale che sussista in noi</i>, e le sue operazioni materialiss. e matematiche si potrebbero attribuire in qualche modo anche alla materia, ma parlo di un sentimento ingenito e proprio dell'animo nostro che ci fa sentire la nullità delle cose indipendentemente dalla ragione, e perciò presumo che questa prova faccia più forza, manifestando in parte la natura di esso animo. <i>La natura non è materiale come la ragione.</i></p> <p>Il riso dell'uomo sensitivo e oppresso da</p>	<p>semelhantes a ele em tudo; e, contudo, aqueles se deixavam guiar, conquanto fossem tão cavalos quanto eu, e estes se deixam mandar; e entre estes e aqueles não vejo nenhuma disparidade. (26 de Março de 1820).</p> <p>As pessoas na cidade, de suas camas, em suas casas, em meio ao silêncio da noite, despertavam e ouviam, com espanto, das ruas, o seu horrível pranto etc.</p> <p>Estilo francês. Estilo de conversação. Estilo comum dos nossos pintores. <u>Estilo arcádico, ou frugoniano.</u></p> <p>Como pode ser que a matéria sinta e lamente e se desespere de sua própria nulidade? E esse seguro e profundo sentimento (sobretudo nas almas grandes) da vanidade e insuficiência de todas as coisas que se medem com os sentidos, sentimento não apenas racional, mas verdadeiro e, por assim dizer, sensibilíssimo sentimento e dolorosíssimo, como não deverá [107] ser uma prova material de que a substância que o concebe e o experimenta é de outra natureza? Já que o sentir a nulidade de todas as coisas sensíveis e materiais supõe essencialmente uma faculdade de sentir e compreender objetos de natureza diversa e contrária, ora, como essa faculdade poderá estar na matéria? E observe-se que aqui não falo de algo que se conceba com a razão, porque de fato <i>a razão é a faculdade mais material que subsiste em nós</i>, e as suas operações materialíssimas e matemáticas poderiam atribuir-se, de algum modo, também à matéria, mas falo de um sentimento ingênito e próprio do ânimo nosso que nos faz sentir a nulidade das coisas independentemente da razão e, por isso, presumo que essa prova tenha mais força, manifestando em parte a natureza desse ânimo. <i>A natureza não é material como a razão.</i></p> <p>O riso do homem sensitivo e oprimido</p>
---	---

fiera calamità è segno di disperazione già matura. V. p. 188.

Mi diedi tutto alla gioia barbara e fremebonda della disperazione.

Se noi diciamo *tomba* e i greci dicevano τῦμβος nello stesso significato chi non vorrà credere che gli antichi latini abbian detto *tumbus* o *tumba* dal greco, onde noi *tomba* mutato l' u in o secondo il solito? Perchè dal greco immediatamente non è possibile che il volgare l'abbia preso, (e notate che in greco moderno si pronunzia *timbos*, sicchè se questa derivaz. non fosse antichissima noi non diremmo *tomba*, ma *timba*) e d'altronde le due parole sono troppo somiglianti, e nello stesso valore, perchè l'una non derivi evidentemente dall'altra. V. il Du Fresne e il Forcellini sì per questa come per tutte le altre parole ch'io credo antiche e latine in questi pensieri. (15. Apr. 1820.)

καμάρια espressamente per *cubiculum* si trova in Arriano Stor. di Alessandro 1. 7. verso il fine. *Transversare* per *attraversare* è voce non solamente de' bassi tempi ma antica, e sta nel *Moretum*. *Camminare la bugia su pel naso*, si diceva anche ai tempi di Teocrito. Della voce καμάρια v. Fabric. B.G. in nota ad Phot. Cod. 213. ed. vet. t. 9. p. 449.

[108] Vedi come la debolezza sia cosa amabilissima a questo mondo. Se tu vedi un fanciullo che ti viene incontro con un passo traballante e con una cert'aria d'impotenza, tu ti senti intenerire da questa vista, e innamorare di quel fanciullo. Se tu vedi una bella donna inferma e fievole, o se ti abbatti ad esser

por feroz calamidade é sinal de desespero já maduro. Ver p. 188.

Dei-me por completo à alegria bárbara e fremente do desespero.

Se nós (italianos) dizemos *tomba* [tumba] e os gregos diziam τῦμβος com o mesmo significado, quem não acreditaria que os antigos latinos tenham dito *tumbus* ou *tumba* do grego, e nós *tomba* mudando o "u" em "o" segundo o costume? Pois não é possível que o vulgar o tenha tomado imediatamente do grego (e observem que, em grego moderno, pronuncia-se *timbos*, então, se essa derivação não fosse antiquíssima, nós não diríamos *tomba*, mas *timba*) e, por outro lado, as duas palavras são muito semelhantes e com o mesmo valor para que uma não derive evidentemente da outra. Ver Charles du Fresne Du Cange e Egidio Forcellini tanto para essa como para todas as outras palavras que acredito antigas e latinas nestes pensamentos. (15 de Abril de 1820).

καμάρια expressamente por *cubiculum* se encontra em Arriano de Nicomédia, na história de Alexandre [*Anabasis* / *Anábase de Alexandre*] livro 7, parte final *Transversare* por *attraversare* [atravessar] é vocábulo não apenas dos tempos recentes, mas antigo, e está no *Moretum* [pseudovirgiliano]. *Subir a mentira pelo nariz*, dizia-se também nos tempos de Teócrito. Sobre o vocábulo Καμάρια ver Johann Albert Fabricius, *Bibliotheca Graeca*, em nota a Photius [Fócio], Código 213, edição antiga [*Scriptorum Veterum Graecorum*] tomo 9, p. 449.

[108] Veja-se como a fragilidade é algo amabilíssimo neste mundo. Se alguém vê uma criança que lhe vem ao encontro com um passo vacilante e, com certo ar de impotência, comove-se com essa visão, e encanta-se pela criança. Se alguém vê uma bela mulher enferma e flébil, ou se acontece de ser testemunha de qualquer



testimonio a qualche sforzo inutile di qualunque donna, per la debolezza fisica del suo sesso, tu ti sentirai commuovere, e sarai capace di prostrarti innanzi a quella debolezza e riconoscerla per signora di te e della tua forza, e sottomettere e sacrificare tutto te stesso all'amore e alla difesa sua. Cagione di questo effetto è la compassione, la quale io dico che è l'unica qualità e passione umana che non abbia nessuniss. mescolanza di amor proprio. L'unica, perchè lo stesso sacrificio di se all'eroismo alla patria alla virtù alla persona amata, e così qualunque altra azione la più eroica e più disinteressata (e qualunque altro affetto il più puro) si fa sempre perchè la mente nostra trova più soddisfacente quel sacrificio che qualunque guadagno in quella occasione. Ed ogni qualunque operazione dell'animo nostro ha sempre la sua certa e inevitabile origine nell'egoismo, per quanto questo sia purificato, e quella ne sembri lontana. Ma la compassione che nasce nell'animo nostro alla vista di uno che soffre è un miracolo della natura che in quel punto ci fa provare un sentimento affatto indipendente dal nostro vantaggio o piacere, e tutto relativo agli altri, senza nessuna mescolanza di noi medesimi. E perciò appunto gli uomini compassionevoli sono sì rari, e la pietà è posta, massimamente in questi tempi, fra le qualità le più riguardevoli e distintive dell'uomo sensibile e virtuoso. [109] Se già la compassione non avesse qualche fondamento nel timore di provar noi medesimi un male simile a quello che vediamo. (Perchè l'amor proprio è sottilissimo, e s'insinua da per tutto, e si trova nascosto ne' luoghi i più reconditi del nostro cuore, e che paiono più impenetrabili a questa passione). Ma tu vedrai, considerando bene, che c'è una compassione spontanea, del tutto indipendente da questo timore, e intieramente rivolta al misero.

*Baggeo* deriva altresì dal latino. V. il

esforço inútil de qualquer mulher, pela fragilidade física de seu sexo, e por isso se comove e será capaz de prostrar-se diante daquela fragilidade e reconhecê-la como dona sua e de sua força, de submeter-se e sacrificar-se por inteiro ao seu amor e à sua defesa. Causa desse efeito é a compaixão, a qual eu digo que é a única qualidade e paixão humana que não tem nenhuma mistura de amor-próprio. A única, porque o próprio sacrifício de si ao heroísmo, à pátria, à virtude, à pessoa amada, como qualquer outra ação, a mais heroica e mais desinteressada (e qualquer outro afeto, o mais puro) se faz sempre porque a mente nossa considera mais satisfatório aquele sacrifício do que qualquer ganho naquela ocasião. E toda e qualquer operação do ânimo nosso tem sempre a sua certa e inevitável origem no egoísmo, conquanto este possa estar purificado e aquela pareça distante dele. Mas a compaixão que nasce no ânimo nosso à vista de alguém que sofre é um milagre da natureza que, naquele momento, faz-nos experimentar um sentimento de todo independente de nosso proveito ou prazer, e inteiramente relacionado aos outros, sem nenhuma mistura de nós mesmos. E, justamente por isso, os homens compassivos são tão raros, e a piedade é colocada, sobretudo nestes tempos, entre as qualidades mais admiráveis e distintivas do homem sensível e virtuoso. [109] Isso se a compaixão não tiver algum fundamento no temor de nós mesmos experimentarmos um mal semelhante ao que vemos. (Pois o amor-próprio é sutilíssimo e se insinua por toda parte, e se encontra escondido nos lugares mais recônditos de nosso coração, e que parecem mais impenetráveis a essa paixão). Mas vê-se, considerando bem, que há uma compaixão espontânea, de todo independente desse temor, e inteiramente voltada ao mísero.

*Baggeo* [parvo] deriva também do latim.

mio discorso sulla fama di Orazio. E il francese *planer* dal greco πλάνομαι, onde anche in latino le stelle erranti si chiamano *planetae* cioè *errabundi*, ed è ben verisimile che la parola francese sia derivata (non essendo probabile dal greco) da *planari* detto forse volgarmente in lat. nello stesso senso. E nota in questo proposito i due participi *palans*, *tis*, e *palatus*, a, *um errante*, segno certo di un antico verbo *palari*, fatto da πλάνομαι colla metatesi della λ (come da ἄρω rapio da μορφή forma) e colla conseguente elisione della v. *Bonus* per *bonus* è in Frontone, e v. le ortografie del Cellario e del Manuzio.

Da ἔρπω serpo, da ἄλς *sal*, da ἄλλω *salio* e *salto* (ora non si trova altro che ἄλλομαι), da ἡμι – *semi* – (onde forse i francesi *demi*), da ὕδωρ, *sudor* benchè con altro significato.

L'ubbriachezza è madre dell'allegrezza, così il vigore. Che segno è questo? Perchè l'ubbriachezza non cagiona la malinconia? Prima perchè questa deriva dal vero e non dal falso, e l'ubbriachezza cagiona la dimenticanza del vero, *dalla quale sola può nascere l'allegrezza*. Secondo, che gli uomini nello stato di natura, cioè di vigore molto maggiore del presente, eran fatti p. esser felici, e abbandonarsi alle illusioni, e vederle e sentirle come cose vive e corporee e presenti.

Le parole come osserva il Beccaria (tratt. dello stile) non presentano la sola idea dell'oggetto significato, ma quando più quando meno [110] immagini accessorie. Ed è pregio sommo della lingua l'aver di queste parole. Le voci scientifiche presentano la nuda e circoscritta idea di quel tale oggetto, e perciò si chiamano termini perchè determinano e definiscono la cosa da tutte le parti. Quanto più una lingua abbonda di parole, tanto più è adattata alla letteratura

Ver o meu discurso sobre a fama de Horácio [*Della fama di Orazio presso gli antichi*] E o francês *planer* do greco πλάνομαι, então também em latim as estrelas errantes se chamam *planetae*, isto é, *errabundi*, e é bem verossímil que a palavra francesa seja derivada (não sendo provavelmente do grego) de *planari* dito talvez vulgarmente em latim no mesmo sentido. E observe-se, a propósito, os dois participios *palans*, *tis*, e *palatus*, a, *um errante*, certamente sinal de um antigo verbo *palari*, feito de πλάνομαι com a metátese de λ (come de ἄρω rapio de μορφή forma) e com a consequente elisão da letra v. *Bonus* por *bonus* está em Marco Cornélio Frontão, e vejam-se as ortografias de Cristoph Keller (Cellarius) e de Paolo Manuzio.

De ἔρπω vem *serpo*, de ἄλς *sal*, de ἄλλω *salio* e *salto* (agora não se encontra senão ἄλλομαι), de ἡμι – *semi* – (daí talvez os franceses *demi*), de ὕδωρ, *sudor*, ainda que com outro significado.

A embriaguez é mãe da alegria, como o vigor. Que sinal é este? Por que a embriaguez não causa a melancolia? Primeiro porque essa deriva do verdadeiro e não do falso, e a embriaguez causa o esquecimento do verdadeiro e *dele só pode nascer a alegria*. Segundo, que os homens no estado natural, isto é, com vigor muito maior que no presente, eram feitos para ser felizes, e abandonar-se às ilusões, e vê-las e senti-las como coisas vivas e corpóreas e presentes.

As palavras, como observa Cesare Beccaria (tratado do estilo [*Intorno alla natura dello stile*], não apresentam apenas a ideia do objeto significado, mas, às vezes mais, às vezes menos, [110] imagens acessórias. E é mérito máximo da língua ter palavras desse tipo. Os vocábulos científicos apresentam a nua e circunscrita ideia daquele tal objeto, e por isso se chamam termos, porque determinam e definem a coisa em todos os seus aspectos. Quanto mais uma língua

e alla bellezza ec. ec. e per lo contrario quanto più abbonda di termini, dico quando questa abbondanza nocchia a quella delle parole, perché l'abbondanza di tutte due le cose non fa pregiudizio. Giacché sono cose ben diverse la proprietà delle parole e la nudità o secchezza, e se quella dà efficacia ed evidenza al discorso, questa non gli dà altro che aridità. Il pericolo grande che corre ora la lingua francese è di diventar lingua al tutto matematica e scientifica, per troppa abbondanza di termini *in ogni sorta* di cose, e dimenticanza delle antiche *parole*. Benchè questo la rende facile e comune, perch'è la lingua più *artificiale* e geometricamente nuda ch'esista oramai. Perciò ha bisogno di grandi scrittori che appoco appoco la tornino ad assuefare allo stile e alle voci del Bossuet del Fenelon e degli altri sommi prosatori del loro buon secolo, e così nella poesia. Mad. di Staël mostra col fatto di averlo conosciuto, e il suo stile ha molto della pastosità dell'antico a confronto dell'aridità moderna e di quegli scheletri (regolari ma puri scheletri) di stile d'oggi. Ed anche non farebbe male ad attingere alle antiche sue fonti d'Amyot e degli altri tali che usati con discrezione ridarebbero alla lingua quel sugo ch'ella oramai ha perduto anche per la monotona e soverchia regolarità della sua costruz. (che anch'essa contribuisce massimamente a renderla comune in Europa) di cui tanto si lagnava il Fenelon ed altri insigni. (V. l'Algarotti Saggio sulla lingua francese.) Adattiamo questa osservazione a cose meno materiali. [111] V. p. 100. di questi pensieri. E riducendo l'osservazione al generale troveremo il suo fondamento nella natura delle cose, vedendo come la filosofia e l'uso della pura ragione che si può paragonare ai termini e alla costruz. regolare, abbia istecchito e isterilito questa povera vita, e come tutto il bello di questo mondo consista nella immaginaz. che si può paragonare alle parole e alla costruz. libera varia ardita e figurata. Le voci greche (le voci non i modi) di cui s'è tanto

abunda em palavras, tanto mais é apta à literatura e à beleza etc. etc. e ao contrário quanto mais abunda em termos, digo, quando essa abundância prejudica a das palavras, porque a abundância de ambas as coisas não causa prejuízo. Já que são coisas bem diferentes a propriedade das palavras e a nudez ou aridez, e se aquela dá eficácia e evidência ao discurso, esta não lhe dá senão aridez. O perigo grande que corre agora a língua francesa é o de tornar-se língua em tudo matemática e científica, pela grande abundância de termos *para todo tipo de coisas* e esquecimento das antigas *palavras*. Embora isso a torne fácil e comum, porque é a língua mais *artificial* e geometricamente nua que existe hoje. Por isso precisa de grandes escritores que pouco a pouco a façam assuefazer-se ao estilo e aos vocábulos de Jacques-Bénigne Bossuet, de François de Salignac de La Mothe-Fénélon e de outros excelentes prosadores de seu bom século, e assim na poesia. Mme. de Staël mostra tê-lo conhecido e o seu estilo tem muito da flexibilidade do antigo em comparação com aridez moderna e com os esqueletos (regulares, mas puros esqueletos) do estilo de hoje. E também não seria mal beber das antigas fontes de Jacques Amyot e dos outros que, usados com discríção, devolveriam à língua aquela essência que ela perdeu até pela monótona e excessiva regularidade de sua construção (isso também contribui especialmente para torná-la comum na Europa) da qual tanto se queixava Fénélon e outros insignes. (Ver Francesco Algarotti, Saggio sopra la lingua francese. Adaptamos essa observação a coisas menos materiais. [111] Ver p. 100 destes pensamentos. E, reduzindo a observação ao geral, encontraremos seu fundamento na natureza das coisas, vendo como a filosofia e o uso da pura razão, que se pode comparar aos termos e à construção regular, ressecaram e esterilizaram esta pobre vida, e como todo o belo deste mundo consiste na imaginação que se

ingombrata la lingua francese in questi tempi, non possono nelle nostre lingue esser altro che termini, con significazione nuda e circoscritta, e aria tecnica e geometrica senza grazia e senza eleganza. E quanto più ne abborderemo con pregiudizio delle nostre parole, tanto più toglieremo alla grazia e alla forza nativa della nostra lingua. Perchè la forza e l'evidenza consiste nel destar l'immagine dell'oggetto, e non mica nel definirlo dialetticamente, come fanno quelle parole trasportate nella nostra lingua. Le metafore d'ogni sorta sono adattatiss. per questa cagione alla bellezza *naturale* e al colorito del discorso. E la lingua italiana studiata di tanti scrittorelli d'oggi che ancorchè sia piena di modi e parole native, riesce sì misera e dissonante, vien tale (oltre all'affettaz. che si manifesta per troppo superficiale perizia del vero linguaggio italiano, e stentata ricerca di parole e frasi antiche, piuttosto che gusto e stile modellato giudiziosamente sull'antico, e ridotti in succo e sangue proprio gli antichi scrittori) perchè fa bruttissimo vedere l'aridità moderna che questi non sanno schivare, colla freschezza il colorito la morbidezza la vistosità l'embonpoint la floridezza il vigore cc. antico.

*Gridare a testa o quanto se n'ha in testa* è frase antichiss. e greca. Manca ne' Lessici gr. e lat. ma si trova in Arriano (ind. c. 30.) ὅσον αἱ κεφαλαὶ αὐτοῖσιν ἐχώρειν ἀλαλάσαι *quantum capita ferre poterant acclamasse* interpreta il traduttore. (30. Aprile 1820.)

[112] Quanto i greci facessero caso della bellezza, oltre alla parola *καλοκάγαθος* notata già in questi pensieri, vedi un luogo singolare di un antico in Clem. Aless. Cohort. ad gentes C. 4. dopo il mezzo ediz. di Venez. t. 1. p. 49. lin. ult. p. 17.

pode comparar às palavras e à construção livre, vária, audaciosa e figurada. Os vocábulos gregos (os vocábulos, não os modos), de que tanto se abarrotou a língua francesa nestes tempos, não podem nas nossas línguas ser outra coisa que termos, com significação nua e circunscrita e ar técnico e geométrico sem graça e sem elegância. E quanto mais abundarmos deles, com prejuízo de nossas palavras, tanto mais tiraremos a graça e a força nativa de nossa língua. Porque a força e a evidência consistem em despertar a imagem do objeto e não em defini-lo dialeticamente, como fazem aquelas palavras transportadas para a nossa língua. Por essa causa, as metáforas de todo tipo são aptíssimas à beleza *natural* e ao colorido do discurso. E a língua italiana afetada de tantos escritorzinhos de hoje, embora seja cheia de modos e palavras nativas, torna-se tão mísera e dissonante; isso ocorre (além da afetação que se manifesta pela muito superficial competência da verdadeira linguagem italiana e pela dificultosa busca de palavras e frases antigas, mais do que bom gosto e estilo modelado criteriosamente no antigo, e reduzindo em sumo e sangue justamente os antigos escritores) porque é muito ruim ver a aridez moderna, da qual eles não sabem se esquivar com o frescor, o colorido, a delicadeza, a vivacidade, l'*embonpoint*, o viço, o vigor etc. antigo.

*Por a boca no mundo* é frase antiquíssima e grega. Falta nos dicionários gregos e latinos, mas se encontra em Arriano de Nicomédia (Indica [Índica] Capítulo 30): ὅσον αἱ κεφαλαὶ αὐτοῖσιν ἐχώρειν ἀλαλάσαι *quantum capita ferre poterant acclamasse*, interpreta o tradutor. (30 de Abril de 1820).

[112] Quanto os gregos repararam na beleza, além da palavra *καλοκάγαθος* já evidenciada nestes pensamentos [ver Zib. 64], veja-se um trecho singular de um antigo em Clemente de Alexandria, Cohortatio ad gentes, capítulo 4, depois

nel marg. lat. e p. 37. nel marg. gr. Qual è ora quel genitore che domandi a Dio quella grazia come un bene principale e suo proprio e dei figli? Intorno ai quali domanderanno piuttosto tutt'altro, sanità, ingegno, docilità, virtù, abilità nei negozi, favore dei grandi, ricchezza ec. ec. ma bellezza quando mai? Vedo che m'ha ingannato quella bestia del traduttore, il quale dice *formosos liberos*, e il greco τὴν εὐτεχνίαν. Vi so dir io che la differenza è piccola da vero.

Gesù Cristo fu il primo che personificasse e col nome di mondo circoscrivesse e definisse e stabilisse l'idea del perpetuo nemico della virtù dell'innocenza dell'eroismo della sensibilità vera, d'ogni singolarità dell'animo della vita e delle azioni, della natura in somma, che è quanto dire la società, e così mettesse la moltitudine degli uomini fra i principali nemici dell'uomo, essendo pur troppo vero che come l'individuo p. natura è buono e felice, così la moltitudine (e l'individuo in essa) è malvagia e infelice. (V. p. 611. capoverso 1.)

La pazienza è la più eroica delle virtù giusto perchè non ha nessuna apparenza d'eroico.

*Impertinente* è una parola tutta latina, derivata da un verbo lat. ec. però è naturale che gli antichi o volgari latini dicessero *impertinens*. (31. Maggio 1820.)

La gran diversità fra il Petrarca e gli altri poeti d'amore, specialmente stranieri, per cui tu senti in lui solo quella unzione e spontaneità e unisono al tuo cuore che ti fa piangere, laddove forse niun altro in pari circostanze del Petrarca ti farà lo stesso effetto, è ch'egli versa il suo cuore, e gli altri l'anatomizzano (anche i più il [113] eccellenti) ed egli lo fa parlare, e ali altri

do meio, edição de Veneza, tomo 1, p. 49, última linha, p. 17, na margem latina e p. 37 na margem grega. Qual será agora o pai que pede a Deus aquela graça como um bem fundamental seu e dos filhos? Com relação a eles, os pais pedirão de preferência outra coisa, como saúde, talento, docilidade, virtude, habilidade nos negócios, proteção dos grandes, riqueza etc. etc., mas beleza, quando? Vejo que me enganou o idiota do tradutor que diz *formosos liberos*, e o grego τὴν εὐτεχνίαν. Sobre isso digo que a diferença é pequena mesmo.

Jesus Cristo foi o primeiro a personificar com o nome de *mundo* e a circunscrever e definir e estabelecer a ideia do perpétuo inimigo da virtude, da inocência, do heroísmo, da sensibilidade verdadeira, de toda singularidade de ânimo da vida e das ações, da natureza, em suma, que significa dizer a sociedade. E também colocou a multidão dos homens entre os principais inimigos do homem, sendo infelizmente verdade que, assim como o indivíduo por natureza é bom e feliz, a multidão (e o indivíduo nela) é má e infeliz (Ver p. 611, parágrafo 1).

A paciência é a mais heroica das virtudes justamente porque não tem nenhuma aparência heroica.

*Impertinente* é uma palavra inteiramente latina, derivada de um verbo latino etc., porém é natural que os antigos ou o povo latino dissessem *impertinens*. (31 de Maio de 1820).

A grande diferença entre Petrarca e os outros poetas do amor, especialmente estrangeiros, é que se sente apenas nele aquela unção e espontaneidade e unissonância com nosso coração que nos faz chorar, enquanto talvez nenhum outro, nas mesmas circunstâncias de Petrarca, causaria o mesmo efeito, pois ele faz transbordar seu coração e os outros o

<p>ne parlano.</p> <p>La cagione di quello che dice Montesquieu (<i>Grandeur</i> ec. c. 4. Amsterdam 1781. p. 31, fine) è non solamente che nessun privato perde quanto il principe nella rovina di uno stato, ma eziandio che nessuno crede di poter cagionare quella rovina che non può impedire.</p> <p><i>Agevole</i> viene da <i>agere</i> come <i>facile</i> da <i>facere</i>, e questo <i>agere</i> essendo ignoto alla nostra lingua, non è verisimile che il suo derivato <i>agevole</i> non ci sia venuto già bello e formato dagli antichi latini che avranno detto <i>agibilis</i>.</p> <p>A colui che occupa una nuova provincia o per armi o per trattato è molto più vantaggioso il suscitarsi e il mantenersi due fazioni, l'una favorevole e l'altra contraria al nuovo governo, di quello che averla tutta ubbidiente e sottomessa e indifferente dell'animo. Perché la prima fazione essendo ordinariamente più forte della seconda, e perciò questa non potendo nuocere, si cavano da ciò due vantaggi. L'uno d'indebolire i paesani e renderli molto più incapaci di riunirsi insieme per intraprender nulla, di quello che se tutti fossero indifferenti, il che poi viene a dire tacitamente malcontenti. L'altro di avere un partito per se molto più energico e infervorato di quello che se non esistesse un partito contrario, perché i principi non dovendo aspettarsi di essere amati ne favoriti dai sudditi per se stessi ne per ragione, debbono cercare di esserlo per odio degli altri, e per passione. Giacché il contrasto eccita anche quei sentimenti che in altro caso appena si proverebbero; e quello che non si farebbe mai per affetto proprio, si fa per l'opposizione [114] altrui, come i migliori cattolici sono quelli</p>	<p>anatomizam (inclusive os mais [113] excelentes), e ele faz falar o coração, e os outros falam dele.</p> <p>A causa do que diz <u>Montesquieu</u> (<i>Grandeur</i> etc. [<i>Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence</i> / <i>Considerações sobre as causas da grandeza dos romanos e da sua decadência</i>], capítulo 4, Amsterdã 1781, p. 31, fim) não é apenas que nenhuma pessoa perde tanto quanto o príncipe na ruína de um estado, mas também que ninguém acredita poder causar aquela ruína que não pode impedir.</p> <p><i>Agevole</i> [fácil] vem de <i>agere</i> como <i>facile</i> [fácil] de <i>facere</i>, e esse <i>agere</i>, sendo desconhecido para a nossa língua, não é verossímil que o seu derivado <i>agevole</i> não tenha vindo já belo e formado dos antigos latinos que terão dito <i>agibilis</i>.</p> <p>A quem ocupa uma nova província, ou pelas armas ou por tratado, é muito mais vantajoso nela erguer e manter duas facções, uma favorável e outra contrária ao novo governo, do que tê-la toda obediente e submissa e indiferente de ânimo. Porque a primeira facção, sendo comumente mais forte que a segunda, e essa, portanto, não podendo causar danos, e tiram-se disso duas vantagens. A primeira, de enfraquecer os cidadãos e torná-los muito mais incapazes de se unirem para empreender algo, do que se todos fossem indiferentes, o que quer dizer tacitamente descontentes. A segunda, de ter um partido por si próprio muito mais enérgico e fervoroso do que se não existisse um partido contrário, porque os príncipes, não devendo esperar serem amados nem apoiados pelos súditos por si mesmos ou com razão, devem procurar sê-lo por ódio aos outros e por paixão. Já que o contraste excita também aqueles sentimentos que, em outro caso, mal se experimentariam, e o que nunca se faria por afeto próprio, faz-se por oposição [114] de outrem, como os melhores</p>
--	---

che vivono in paese eretico, e così l'opposto, nè ci ebbe mai tanto ostinati e infocati partigiani del papa come a tempo dei Ghibellini. V. Montesquieu 1. c. ch. 6. p. 68. (5. Giugno 1820.) E neanche dai benefizi i principi possono aspettar tanto quanto dallo spirito di parte e dal contrasto che rende l'affare come proprio di colui che lo sostiene, laddove la gratitudine e un debito verso altrui. E l'esperienza di tutti i secoli dimostra quanta gratitudine ispirino i benefizi de' regnanti e dei grandi. E se bene gli uomini hanno imparato a regolare i capricci e le passioni loro, queste però naturalmente possono in loro molto più dell'interesse. (5. Giugno 1820.).

Tanto è vero che l'anarchia conduce dirittamente al dispotismo, e che la libertà dipende da un'armonia delle parti, e da una forza costante delle leggi e delle istituzioni della repubblica, che Roma non fu mai tanto libera nel senso comune di questa parola, quanto nei tempi immediatamente precedenti la tirannia. Vedete gli affari di Clodio, e Montesquieu 1.c. p. 115. lin. ult. e 116. lin.1. e 5. chapit. 11. (6. Giugno 1820.). E lo stesso si può dir della Francia passata di salto da una libertà furiosa al dispotismo di Buonaparte.

La civiltà delle nazioni consiste in un temperamento della natura colla ragione, dove quella cioè la natura abbia la maggior parte. Consideriamo tutte le nazioni antiche, la persiana a tempo di Ciro, la greca, la romana. I romani non furono mai così filosofi come quando inclinarono alla barbarie, cioè a tempo della tirannia. E [115] parimente negli anni che la precedettero, i romani aveano fatti infiniti progressi nella filosofia e nella cognizione delle cose, ch'era nuova per loro. Dal che si deduce un altro corollario, che la salvaguardia della libertà

católicos são os que vivem em país herético, e, assim, o oposto; nem houve nunca tantos obstinados e inflamados partidários do papa como no tempo dos Gibelinos. Ver Montesquieu, *loco citato*, capítulo 6, p. 68 (5 de Junho de 1820). E nem mesmo dos benefícios os príncipes podem esperar tanto quanto do espírito de grupo e da oposição que torna o assunto como próprio daquele que o afirma, enquanto a gratidão é um débito em relação a outrem. E a experiência de todos os séculos demonstra quanta gratidão inspiram os benefícios dos reinantes e dos grandes. E embora os homens tenham bem aprendido a regular seus caprichos e suas paixões, essas, porém, naturalmente se apoderam deles muito mais que o interesse. (5 de Junho de 1820).

Tanto é verdade que a anarquia leva diretamente ao despotismo e que a liberdade depende de uma harmonia entre as partes e de uma força constante das leis e das instituições da república, que Roma nunca foi tão livre, no sentido comum dessa palavra, quanto nos tempos imediatamente precedentes à tirania. Vejam-se as ações de Públio Clódio Pulcro e Montesquieu, *loco citato*, p. 115, última linha e 116, linhas 1 e 5, capítulo 11 (6 de Junho de 1820). E o mesmo se pode dizer da França, que passou, de repente, de uma liberdade furiosa ao despotismo de Napoleão.

A civilização das nações consiste em uma combinação da natureza com a razão, em que a natureza ocupa a maior parte. Consideremos todas as nações antigas, a persa nos tempos de Ciro, o Grande, a grega, a romana. Os romanos nunca foram tão filósofos como quando se inclinaram para a barbárie, isto é, na época da tirania. E [115] igualmente nos anos que a precederam, os romanos haviam feito infinitos progressos na filosofia e na cognição das coisas, que era nova para eles. Disso se deduz outro corolário, que a salvaguarda da liberdade das nações não é

delle nazioni non è la filosofia nè la ragione, come ora si pretende che queste debbano rigenerare le cose pubbliche, ma le virtù, le illusioni, l'entusiasmo, in somma la natura, dalla quale siamo lontanissimi. E un popolo di filosofi sarebbe il più piccolo e codardo del mondo. Perciò la nostra rigenerazione dipende da una, per così dire, ultrafilosofia, che conoscendo l'intiero e l'intimo delle cose, ci ravvicini alla natura. E questo dovrebbe essere il frutto dei lumi straordinari di questo secolo. (7. Giugno 1820.)

La barbarie non consiste principalmente nel difetto della ragione ma della natura. (7. Giugno 1820.).

Gli esercizi con cui gli antichi si procacciavano il vigore del corpo non erano solamente utili alla guerra, o ad eccitare l'amor della gloria ec. ma contribuivano, anzi erano necessari a mantenere il vigor dell'animo, il coraggio, le illusioni, l'entusiasmo che non saranno mai in un corpo debole (vedete gli altri miei pensieri) in somma quelle cose che cagionano la grandezza e l'eroismo delle nazioni. Ed è cosa già osservata che il vigor del corpo nuoce alle facoltà intellettuali, e favorisce le immaginative, e per lo contrario l'imbecillità del corpo è favorevolissima al riflettere, (7. Giugno 1820.) e chi riflette non opera, e poco immagina, e le grandi illusioni non son fatte per lui.

**[116]** La superiorità della natura sulla ragione si dimostra anche in questo che non si fa mai cosa con calore che si faccia per ragione e non per passione, e la stessa religion cristiana che pare ed è alienissima dalla passione, tuttavia perchè l'umano si mescola in tutto, non è stata mai seguita e difesa con vero interesse se non quando ci erano portati da spirito di parte, da entusiasmo ec. Ed anche ora i divoti fanno come un corpo, e una classe la quale s'interessa per la religione solamente per

a filosofia nem a razão, como agora se pretende que essas devam regenerar as coisas públicas, mas as virtudes, as ilusões, o entusiasmo, em suma, a natureza, da qual estamos muito distantes. E um povo de filósofos seria o menor e mais covarde do mundo. Por isso a nossa regeneração depende de uma, por assim dizer, ultrafilosofia que, conhecendo a totalidade e a profundidade das coisas, reaproxima-nos da natureza. E isso deveria ser o fruto das luzes extraordinárias deste século. (7 de Junho de 1820).

A barbárie não consiste principalmente no defeito da razão, mas da natureza. (7 de Junho de 1820).

Os exercícios com os quais os antigos mantinham o vigor do corpo não eram apenas úteis à guerra ou para excitar o amor à glória etc., mas contribuían, aliás, eram necessários, para manter o vigor do ânimo, a coragem, as ilusões, o entusiasmo que nunca estarão em um corpo fraco (vejam os outros meus pensamentos [ver Zib. 76, 96]), em suma, aquelas coisas que causam a grandezza e o heroísmo das nações. E é algo já observado que o vigor do corpo prejudica as faculdades intelectuais e favorece as imaginativas e, pelo contrário, a fraqueza do corpo é favorabilíssima à reflexão, (7 de Junho de 1820) e quem reflete não age, e pouco imagina, e as grandes ilusões não são feitas para ele.

**[116]** A superioridade da natureza sobre a razão se demonstra inclusive nisto: nunca se faz algo com ardor que não se faça com razão e sem paixão, mas, como o humano se mistura a tudo, a própria religião cristã, que parece e é muito alheia à paixão, nunca foi seguida e defendida com verdadeiro interesse senão quando levada por um espírito de grupo, por entusiasmo etc. E, ainda hoje, os devotos agem como um grupo e uma classe que se interessa pela religião apenas por espírito



ispirito di partito, e quindi le loro malignità verso i non devoti o gl'irreligiosi, e l'astio ec. e le derisioni, tutte cose umane e passionate, e non divine nè ragionate n'è fatte con posatezza e freddezza d'animo. (7. Giugno 1820.).

Gli antichi supponevano che i morti non avessero altri pensieri che de' negozi di questa vita, e la rimembranza de' loro fatti gli occupasse continuamente, e s'attristassero o rallegrassero secondo che aveano goduto o patito quassù, in maniera che secondo essi, questo mondo era la patria degli uomini, e l'altra vita un esilio, al contrario de' cristiani. (8. Giugno 1820.) V. p. 253.

Dovunque si formano le scienze o le arti o qualunque disciplina, quivi se ne creano i vocaboli. Se noi italiani non volevamo usar parole straniere nella filosofia moderna, dovevamo formarla noi. Quelle discipline che noi abbiamo formate (p. e. l'architettura) hanno i nostri vocaboli anche presso le altre nazioni.

La cagione di quello che dice Montesquieu, l. c. ch. 11 t. p. 124. fine è che l'uomo s'offende più del disprezzo che del danno. E la cagione di questo è l'amor proprio il quale considera più noi stessi che i nostri comodi. Vero è che certe anime basse non si curano del disprezzo, e non si dolgono che [117] dei danni. La cagione è che in questi l'amor proprio essendo più basso, ha per oggetto prima i beni materiali che la stima l'onore la dignità della persona, i quali diremmo in certo modo beni spirituali. Per lo contrario ci sono ancora degli uomini superiori i quali disprezzando il disprezzo, si guardano però dai danni, perchè questi son cose reali, e il disprezzo appresso a poco ci nuoce tanto quanto noi lo stimiamo.

In quello che dice Montesquieu, l. c. ch.

de grupo, e então as suas malignidades em relação aos não devotos ou aos irreligiosos, e o rancor etc. e as derrisões, todas coisas humanas e passionais, e não divinas nem racionais nem feitas com ponderação e frieza de ânimo. (7 de Junho de 1820).

Os antigos supunham que os mortos não tivessem outros pensamentos que sobre as coisas desta vida e que a remembrança de seus feitos lhes ocupasse continuamente, e se entristecessem ou alegrassem de acordo com o que haviam gozado ou sofrido aqui em cima, de maneira que, segundo eles, este mundo era a pátria dos homens e a outra vida um exílio, ao contrário dos cristãos. (8 de Junho de 1820). Ver p. 253.

Onde quer que se formem as ciências ou as artes ou qualquer disciplina, lá se criam os vocábulos respectivos. Se nós, italianos, não queríamos usar palavras estrangeiras na filosofia moderna, deveríamos formá-la nós mesmos. As disciplinas que nós formamos (p. ex., a arquitetura) têm os nossos vocábulos, inclusive entre as outras nações.

A causa do que diz Montesquieu, *loco citato*, capítulo 11, p. 124, fim, é que o homem se ofende mais pelo desprezo que pelo dano. E a causa disso é o amor-próprio que nos considera mais que as nossas conveniências. Verdade é que certas almas pequenas não se preocupam com o desprezo e não se doem senão [117] pelos danos. A causa é que, nesses, o amor-próprio, sendo menor, tem por objeto antes os bens materiais que a estima, a honra, a dignidade da pessoa, os quais chamaríamos, de certo modo, bens espirituais. Pelo contrário, há ainda homens superiores que, desprezando o desprezo, preservam-se dos danos, que são coisas reais, e o desprezo nos prejudica quase tanto quanto nós o estimamos.

Naquilo que diz Montesquieu, *loco*

13. p. 138. e nella nota, osservate la differenza de' tempi e vedete l'esito de' regicidi francesi a' tempi nostri. La cagione è che lo spirito del tempo è, come si dice, di moderazione, vale a dire d'indolenza e noncuranza, che ora si allega come per tutta difesa la differenza delle opinioni, quando una volta due persone differenti d'opinioni in certi punti, erano lo stesso che due nemici mortali, e che ancora considerando un uomo come reo e scellerato, la virtù ora non interessa tanto come una volta, da volerlo punito a tutti i patti. Questa vendetta della virtù si voleva e si cercava una volta in contemplazione di essa virtù. Ora che questa si è conosciuta per un fantasma, nessuno si cura di far male agli altri, e procacciarsi odii e inimicizie che son cose reali, per la causa di un ente illusorio.

In proposito di quello che dice Montesquieu della codardia fortunata e propizia di Ottaviano (1. c. ch. 13. p. 139. fine) considerate che se il Senato l'avesse veduto [118] coraggioso l'avrebbe creduto intraprendente. Ora chi intraprende, intraprende per se, e l'intraprendere per se in Ottaviano ch'era l'erede e il figlio adottivo di Cesare, non poteva esser altro che il cercare la monarchia. Il vederlo debole fece credere che avrebbe preso il partito dei buoni ch'è il meno pericoloso, perchè ha per se l'opinione pubblica, ed è la strada retta e ordinaria. Gli arditi per lo più son cattivi, e il partito buono è quello dei più deboli, perchè non ci vuole ardire per abbracciare il partito ovvio e inculcato dalle leggi dalla natura e dall'opinione sociale, cioè quello della virtù, ma bensì per entrare nel partito odioso del vizio. Il fatto però sta che era già venuto anche per Roma il tempo che la politica dovea prevalere al coraggio come ora, e in tutti i tempi corrotti. (9. Giugno 1820.).

*citato*, capítulo 13, p. 138 e na nota, observem a diferença entre as épocas e vejam o êxito dos regicidas franceses nos tempos nossos. A causa é que o espírito do tempo é, como se diz, de moderação, quer dizer, de indolência e descuido, pois hoje se alega, como única defesa, a diferença entre as opiniões, quando, no passado, duas pessoas, divergentes em suas opiniões sobre certas questões, eram como dois inimigos mortais, e que ainda, considerando um homem como réu e celerado, a virtude, neste momento, não interessa tanto como antes, a ponto de se desejar puni-lo a todo o custo. Antigamente, essa vingança da virtude se desejava e buscava na contemplação dessa virtude. Agora que essa é reconhecida como um fantasma, ninguém se preocupa por fazer mal aos outros e angariar ódios e inimizadas que são coisas reais, por causa de um ente ilusório.

A propósito do que diz Montesquieu sobre a covardia afortunada e propícia de Caio Júlio César Otaviano Augusto (*loco citato*, capítulo 13, p. 139, fim), considerem que, se o Senado o tivesse visto [118] como corajoso, ele seria considerado empreendedor. Ora, quem empreende, empreende por si e empreender por si em Otaviano, que era o herdeiro e o filho adotivo de César, não podia ser senão a busca da monarquia. Vê-lo fraco fez acreditar que teria tomado o partido dos bons, que é o menos perigoso, porque tem a favor a opinião pública, e é a estrada reta e comum. Os ousados na maioria são maus e o partido bom é o dos fracos, porque não é necessário ousar para abraçar o partido óbvio e inculcado pelas leis da natureza e pela opinião social, isto é, o da virtude, mas, sim, para entrar no partido odioso do vício. Porém, o fato é que já chegara também para Roma o tempo em que a política deveria prevalecer à coragem, como agora, e em todas as épocas corruptas. (9 de Junho de 1820).

<p>Altro è primitivo altro è barbaro. Il barbaro è già guasto, il primitivo ancora non è maturo.</p> <p>Non bisogna credere che un popolo non sia barbaro perchè non somiglia ad altri barbari (come se i maomettani non fossero barbari perchè non sono antropofagi). Vedete quante sorte di barbarie si trovano al mondo, laddove la natura è una sola. Perchè questa ha leggi immutabili e fisse, ma la corruttela varia infinitam. secondo le cagioni, e le circostanze vale a dire i costumi le opinioni i climi i caratteri nazionali ec. cc. (9. Giugno 1820.).</p> <p>Una gran differenza tra la legge di natura e le leggi civili, è questa che la legge civile o umana si può dimenticare o per [119] distrazione o per altro, e infrangerla senza leder la coscienza, (come s'io mangio carne non ricordandomi che sia giorno di magro, o anche ricordandomene, ma per distrazione) laddove la legge naturale non ammette distrazione, e non può accadere che uno la infranga non credendo, perch'ella ci sta sempre nel cuore come un istinto che ci avverte continuamente, e il quale non è soggetto a dimenticanze.</p> <p>La naturalezza dello scrivere è così comandata che posto il caso che per conservarla bisognasse mancare alla chiarezza, io considero che questa è come di legge civile, e quella come di legge naturale, la qual legge non esclude caso nessuno, e va osservata quando anche ne debba soffrire la società o l'individuo, come non è straordinario che accada.</p> <p>È osservabile come i francesi mentre sono la nazione più moderna del mondo per costumi ec. abbiano tuttavia quella disposizione antica che ora tutte le nazioni civili hanno abbandonata, voglio dire il disprezzo e quasi odio degli stranieri. Il quale non può tornar loro a nessuna lode,</p>	<p>Um é o primitivo, outro é o bárbaro. O bárbaro já está desgastado, o primitivo ainda não está maduro.</p> <p>Não é preciso acreditar que um povo não é bárbaro porque não se assemelha a outros bárbaros (como se os maometanos não fossem bárbaros porque não são antropófagos). Vejam quantos tipos de barbárie se encontram no mundo, enquanto a natureza é única. Porque essa tem leis imutáveis e fixas, mas a corruttela varia infinitamente, segundo as causas e as circunstâncias, quer dizer, os costumes, as opiniões, os climas, os caracteres nacionais etc. etc. (9 de Junho de 1820).</p> <p>Uma grande diferença entre a lei da natureza e as leis civis é esta: a lei civil ou humana pode-se esquecer, ou por [119] distração ou por outra coisa, e infringi-la sem ferir a consciência (como se eu comesse carne sem lembrar que é dia de abstinência ou, mesmo lembrando disso, por distração), enquanto a lei natural não admite distração e não pode acontecer que alguém a infrinja não acreditando, porque ela está sempre no coração como um instinto que nos avverte continuamente e não está sujeito a esquecimentos.</p> <p>A naturalidade do escrever é tão controlada que, se para conservá-la fosse preciso faltar com a clareza, eu considero que esta é como lei civil e aquela como lei natural, a qual não exclui caso algum, e deve ser observada, mesmo quando por ela deva sofrer a sociedade ou o indivíduo, como não é incomum que aconteça.</p> <p>É observável como os franceses, sendo a nação mais moderna do mundo pelos costumes etc., têm, todavia, aquela disposição antiga que hoje todas as nações civilizadas abandonaram, quero dizer o desprezo e quase ódio aos estrangeiros. Isso não pode trazer-lhes nenhum louvor,</p>
---	--

perchè contrasta assurdamente coll'eccessivo moderno di tutte le altre loro opinioni costumi cc. Ed è tanto più ridicola, quanto nei greci finalmente era ragionevole, perchè non avendo conosciuto i romani se non tardissimo, (v. Montesquieu *Grandeur* ec. ch. 5. p. 48. e la nota) non c'era effettivamente altra nazione che gli uguagliasse di grandissima lunga. E quanto ai Romani è noto che non ostante il loro sommo amor patrio, furono sempre imparzialissimi [120] nel giudicare degli stranieri, anzi ebbero per istituto di adottar sempre tutte quelle novità forestiere che giudicavano utili, quando anche per adottar queste bisognasse lasciare o correggere le loro proprie usanze.

Nelle repubbliche le cagioni degli avvenimenti appresso a poco erano manifeste, si pubblicavano le orazioni che aveano indotto il popolo o il consiglio a venire in quella tal deliberazione, le ambascerie si eseguivano in pubblico, ec. e poi dovendosi tutto fare colla moltitudine le parole e le azioni erano palesi, ed essendoci molti di egual potere, ciascuno era intento a scoprire i motivi e i fini dell'altro e tutto si divulgava. Vedete p. e. le lettere di Cicerone che contengono quasi tutta la storia di quei tempi. Ma ora che il potere è ridotto in pochissimi, si vedono gli avvenimenti e non si sanno i motivi, e il mondo è come quelle macchine che si muovono per molle occulte, o quelle statue fatte camminare da persone nascostevi dentro. E il mondo umano è divenuto come il naturale, bisogna studiare gli avvenimenti come si studiano i fenomeni, e immaginare le forze motrici andando tastonando come i fisici. Dal che si può vedere quanto sia scemata l'utilità della storia. V. Montesquieu l. c. ch. 13. fine. V. p. 709.

porque contraria absurdamente o excessivamente moderno de todas as outras suas opiniões, costumes etc. E é tanto mais ridícula, quanto nos gregos era plausível, pois, não tendo conhecido os romanos senão tardíssimo (ver Montesquieu *Grandeur* etc. [*Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* / *Considerações sobre as causas da grandeza dos romanos e da sua decadência*], capítulo 5, p. 48 e a nota), não havia efetivamente outra nação que os igualasse, nem de longe. E, quanto aos Romanos, é sabido que, não obstante o seu elevado amor pátrio, foram sempre imparcialíssimos [120] ao julgar os estrangeiros, aliás, sempre tiveram por princípio a adoção de todas as novidades estrangeiras que julgavam úteis, mesmo quando, para adotá-las, fosse preciso deixar ou corrigir as suas próprias usanças.

Nas repúblicas, as causas dos acontecimentos quase eram manifestas, publicavam-se os discursos que haviam induzido o povo ou o conselho a chegar a uma tal deliberação, as embaixadas se realizavam em público etc. e, além disso, devendo tudo ser feito com a multidão, as palavras e as ações eram claras, e, havendo muitos com igual poder, cada um estava atento a descobrir os motivos e os fins do outro e tudo se divulgava. Vejam, p. ex., as cartas de Cícero que contêm quase toda a história daqueles tempos. Mas agora que o poder está reduzido a pouquíssimos, veem-se os acontecimentos e não se sabem os motivos, e o mundo é como aquelas máquinas que se movem com molas ocultas, ou como aquelas estátuas que caminham com pessoas escondidas dentro delas. E o mundo humano se tornou como o natural, é preciso estudar os acontecimentos como se estudam os fenômenos, e imaginar as forças motrizes, tateando como os físicos. A partir disso, pode-se ver como se reduziu a utilidade da história. Ver

<p>capoverso 1.</p> <p>La cagione principale di ciò che dice Montesquieu ch. 14. p. 155. è che il popolo quantunque sia composto d'individui tutti animati da passioni basse, contuttociò queste essendo particolari e infinite, non si può cattivare se non per le passioni generali, cioè con quelle cose che la [121] natura ha fatte piacevoli generalmente, amabilità, virtù, coraggio, servigi prestati, abilità negli affari, integrità, onestà, onoratezza ec. Sicchè le elezioni del popolo non possono costringere il candidato ad abbassarsi se non in piccole cose, anzi per lo contrario, ad ingrandirsi. Ma le passioni dell'individuo sono piccole e basse, e quando l'elezione dipende da lui, per cattivarselo è necessario coll'abbiezione dell'animo farsi indegno di qualunque onore o vantaggio, e così le dignità è naturale che tocchino per lo più agl'indegni. Oltre la grande spinta che dà all'ingegno all'eloquenza e a tutte le nobili facoltà il desiderio di cattivarsi la moltitudine, che ordinariamente non può giudicare se non colle regole vere, perchè queste sole sono comuni. (10. Giugno 1820.). Perciò i giudizi ec. del tempo, e del pubblico sono sempre giusti riguardo a qualunque oggetto.</p> <p>La cagion vera secondo me di quello che dice Montesquieu loc. cit. ch. 14. p. 157. di uno fatto accusare da Tiberio p. aver venduta colla sua casa la statua dell'imperatore, e di un altro che ec. è che il materiale e il sensibile, avea molto più forza sugli antichi, ed era molto più considerato in quei tempi d'immaginazione, che in questi nostri tutti intellettuali.</p> <p>Le cagioni di quello che nota Montesquieu ch. 14. fine, e se ne meraviglia, sono i. che ciascuno è tanto infelice quanto esso crede, e i poveri e</p>	<p><u>Montesquieu</u>, <i>loco citato</i>, capitolo 13, fim. Ver p. 709, parágrafo 1.</p> <p>A causa principal daquilo que diz <u>Montesquieu</u>, capítulo 14, p. 155, é que o povo, embora composto de indivíduos completamente animados por paixões inferiores, contudo, sendo essas particulares e infinitas, não se pode cativar senão pelas paixões gerais, isto é, com aquelas coisas que a [121] natureza geralmente tornou prazerosas: amabilidade, virtude, coragem, serviços prestados, habilidade nos negócios, integridade, honestidade, honorabilidade etc. De modo que as eleições do povo não podem constringer o candidato a rebaixar-se senão em pequenas coisas, aliás, pelo contrário, a engrandecer-se. Mas as paixões do indivíduo são pequenas e baixas, e, quando a eleição depende dele, para cativá-lo é necessário, com a abjeção de ânimo, fazer-se indigno de qualquer honra ou vantagem, e, assim, é natural que as dignidades toquem mais os indignos. Além do grande estímulo que proporciona ao talento, à eloquência e a todas as nobres faculdades, o desejo de cativar a multidão, que, de modo geral, não pode julgar senão com as regras verdadeiras porque apenas essas são comuns. (10 de Junho de 1820). Por isso os julgamentos etc. do tempo e do público são sempre justos em relação a qualquer assunto.</p> <p>A causa verdadeira, a meu ver, daquilo que diz Montesquieu, <i>loco citato</i>, capítulo 14, p. 157, de alguém que <u>Tibério Cláudio Nero</u> fez acusar de ter vendido com a sua casa a estátua do imperador, e de outro que etc. é que o material e o sensível exerciam muito mais força sobre os antigos, e eram muito mais considerados naqueles tempos de imaginação do que nestes nossos tempos completamente intelectuais.</p> <p>As causas daquilo que nota <u>Montesquieu</u>, capítulo 14, no final, e de que se maravilha, são (1) que cada um é tão infeliz quanto acredita ser, e os pobres</p>
--	--

ignoranti si credono assai meno infelici di quello che fanno i ricchi e istruiti, non già che quelli non si credano molto più sventurati di questi, ma misurando e ragguagliando l'opinione [122] della propria infelicità quale ambedue la concepiscono si trova molto maggiore in questi che in quelli. 2. che di un popolo mezzo barbaro è tutto proprio il timore. 3. che per disprezzar la vita e le sventure non basta essere infelici, ma si richiede magnanimità e profondità di sentimenti, e forza d'animo, cose ignote alla plebe, altrimenti prevale il desiderio naturale e cieco della propria conservazione. 4. che la prosperità dà confidenza, ma le continue sventure primieram. in luogo di far l'uomo generoso, l'avviliscono col sentimento della propria debolezza, e gli levano il coraggio, massime se egli non è magnanimo per natura o per coltura; poi la trista esperienza rende l'uomo tremebondo a causa del nessuno sperare, e dell'aspettar sempre male. 5. finalmente che chi ha pochissimo, teme più per quel poco, perchè non è avvezzo a confidare, nè a immaginar nessuna risorsa, avendone sempre mancato, quando sia un popolo vissuto sempre nella inazione come i moderni, e non avvezzo a continue imprese e vicissitudini di fortuna, come gli antichi romani ancorchè poveri.

La cagione che adduce Montesquieu dell'esser sovente il principio de' cattivi regni, come il fine dei buoni, (ch. 15. p. 160.) non è buona, perchè va a terra quando un cattivo principe succede a un buono. Io credo che la vera sia, prima, che il suo fine essendo di regnar male, egli fa bene nel principio per inesperienza, e male nell'ultimo, al contrario dei buoni, poi, che una certa generosità naturale [123] nei primi momenti della prosperità e del potere è verisimile anche nei cattivi, anzi sarebbe inverisimile il contrario. Poi coll'assuefazione a quello stato si torna a

e ignorantes julgam-se muito menos infelizes do que pensam os ricos e instruídos, não que aqueles não se julguem muito mais desventurados do que estes, mas, medindo e comparando a opinião [122] sobre a própria infelicidade como a concebem, ela se encontra muito maior nestes do que naqueles; (2) que o temor é peculiar a um povo meio bárbaro; (3) que para desprezar a vida e as desventuras não basta ser infeliz, mas precisa-se de magnanimidade e profundidade de sentimentos, e força de ânimo, coisas desconhecidas à plebe, caso contrário prevalece o desejo natural e cego da própria preservação; (4) que a prosperidade dá confiança, mas, a princípio, as contínuas desventuras, em vez de tornarem o homem generoso, debilitam-no com o sentimento da própria fraqueza, e lhe tiram a coragem, sobretudo se ele não é magnânimo por natureza ou por cultura; além disso, a triste experiência torna o homem tremebundo por causa da falta de esperança, e de esperar sempre o pior; (5) finalmente, quem tem pouquíssimo teme mais por aquele pouco, pois não está acostumado a confiar, nem a imaginar nenhum recurso, tendo-lhe sempre faltado, quando se trata de um povo que viveu sempre na inação como os modernos, e não acostumado a contínuas empresas e vicissitudes da fortuna, como os antigos romanos ainda que pobres.

A causa que apresenta Montesquieu de ser frequentemente o princípio dos maus reinos, como o fim dos bons (capítulo 15, p. 160) não é boa, porque cai por terra quando um mau príncipe sucede a um bom. Eu acredito que a causa verdadeira seja, primeiramente, que, sendo o seu fim reinar mal, ele reina bem no começo, por inexperiência, e mal no final, ao contrário dos bons, além disso, certa generosidade natural [123] nos primeiros momentos da prosperidade e do poder é verossímil até nos maus, aliás, seria inverossímil o contrário. Depois, com a assuefação

riprendere il proprio carattere, interrotto da quella novità straordinaria, come avviene spessiss. nella vita. (11. Giugno 1820.).

L'efficacia del materiale e dello straordinario anche a questi tempi si può arguire fra le mille altre cose dal fatto ultimam. accaduto di quei giovani alunni di S. Michele di Roma usciti tutti in folla e andati al palazzo papale a reclamare sotto le finestre del Ministro contro gli abusi dell'amministrazione dell'ospizio. Un memoriale presentato in nome di tutti loro, sarebbe stato indizio dello stessiss. malcontento, ma non avrebbe fatto lo stesso effetto. Da questo caso si può anche argomentare quanto il complotto sia più facile nei convitti e nella milizia, dove ciascuno considerando gli altri come compagni e camerate, ci pone più confidenza.

Lo spatrio cioè il trapiantarsi d'un paese in un altro era possiamo dire ignoto agli antichi popoli civili, finchè durò la loro civiltà, segno di quanto fosse il loro amor patrio, e l'odio o disprezzo degli stranieri. Al contrario quando declinarono alla barbarie. (V. Montesquieu Grandeur ec. ch. 2. p. 20. fine e ch. 16. p. 179. e la nota 6.) Le colonie non erano altro che ampliamenti della patria, dove ciascuno restava fra' suoi compatriotti, colle stesse leggi, costumi ec.

[124] La cagione di quella contentezza di noi stessi che proviamo nel leggere le vite o le gesta dei grandi e virtuosi (v. Montesquieu 1. c. ch. 16. p. 176.) è che (eccetto i malvagi di professione e di

àquele estado, volta a retomar o próprio caráter, interrompido por aquela novidade extraordinária, como acontece muitíssimas vezes na vida. (11 de Junho de 1820).

A eficácia do material e do extraordinário, também nestes tempos, pode-se arguir, entre mil outras coisas, pelo feito, recentemente acontecido, daqueles jovens alunos de S. Michele, em Roma, que saíram em grupo e foram ao palácio papal para reclamar, sob as janelas do ministro, contra os abusos da administração do internato. Um memorial apresentado em nome de todos teria sido indício do mesmíssimo descontentamento, mas não teria surtido o mesmo efeito. Por esse caso, pode-se também argumentar sobre quanto o complô é mais fácil nos internatos e na milícia, nos quais cada um, considerando os outros como companheiros e camaradas, deposita neles mais confiança.

A expatriação, isto é, a transferência de um país para outro, era, podemos dizer, desconhecida dos antigos povos civilizados, enquanto durou a sua civilização, sinal de como era o seu amor pátrio e o ódio e o desprezo aos estrangeiros. Pelo contrário, quando declinaram para a barbárie. (Ver Montesquieu Grandeur etc. [Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence / Considerações sobre as causas da grandeza dos romanos e da sua decadência], capítulo 2, p. 20, no final, e capítulo 16, p. 179 e a nota 6). As colônias não eram mais que ampliações da pátria, onde cada um permanecia entre seus compatriotas, com as mesmas leis, costumes etc.

[124] A causa daquele contentamento por nós mesmos que experimentamos ao ler as vidas ou as gestas dos grandes e virtuosos (ver Montesquieu, loco citato, capítulo 16, p. 176) é que (exceto os maus

coscienza, i quali certo non provano questo effetto) l'uomo o è buono, o mezzo buono mezzo cattivo, come la maggior parte, nel qual caso ciascuno sente che l'istinto suo naturale e la sua destinazione è la virtù, e si considera appresso a poco come virtuoso. Ora quello che gli dà una grande idea della virtù e gli mostra coll'esempio a che cosa porti, e come si faccia ammirare, accresce l'idea di se stesso, ancorchè uno non vi rifletta, cioè ingrandisce l'opinione e la stima di quella qualità, che ciascuno, anche senza avvedersene distintamente, sente esser naturale in lui, e propria del suo essere. Così dico del coraggio, e dell'eroismo ec. Oltre che quell'esempio e la lode e la fama risultate a quei grandi uomini, servendo come di sprone ad imitarli, ciascuno in quel momento perchè prova un certo desiderio benchè ordinariamente inefficace di fare altrettanto, si crede capace confusamente di farlo se si presentasse l'occasione, la quale è lontana, e in lontananza si vedono molte belle cose, e si fanno molti bei propositi. Omero farà sempre in tutti questo effetto, e un francese diceva che gli uomini gli parevano un palmo più alti quando leggeva Omero. Per questo lato anche i cattivi sono suscettibili del detto effetto. (12 Giugno 1820.).

[125] Per li fatti magnanimi è necessaria una persuasione che abbia la natura di passione, e una passione che abbia l'aspetto di persuasione appresso quello che la prova.

In proposito di quello ch'io dico nei miei pensieri p. 112. e nel luogo quivi citato, osservate che ora in uno stile sostenuto sarebbe vergogna il dare all'uditore un epiteto che ricordasse un pregio del corpo. Non così presso i greci, sia in ordine alla bellezza, sia alla robustezza ec. Il corpo non era in così basso luogo presso gli antichi come presso noi. Par che questo sia un vantaggio nostro, ma pur troppo le cose spirituali

por profissão e por consciência, os quais por certo não sentem esse efeito) o homem ou é bom, ou meio bom meio mau, como a maior parte; nesse caso, cada um sente que o instinto seu natural e o seu destino é a virtude, e se considera quase virtuoso. Ora, aquele que lhe dá uma grande ideia da virtude e lhe mostra com o exemplo a que coisa leva e como se faz admirar, amplifica a ideia de si mesmo, ainda que não reflita sobre isso, isto é, engrandece a opinião e a estima daquela qualidade que cada um, mesmo sem aperceber-se disso distintamente, sente ser natural nele, e própria de seu ser. Assim falo da coragem e do heroísmo etc. Ademais o exemplo e o louvor e a fama resultante disso para aqueles grandes homens, servindo como estímulo para imitá-los, cada qual naquele momento, porque experimenta certo desejo, ainda que comumente ineficaz, de agir do mesmo modo, considera-se confusamente capaz de realizá-lo, caso se apresentasse a ocasião, a qual está distante, e à distância se veem muitas belas coisas, e se têm muitos bons propósitos. Homero sempre provocará em todos esse efeito, e um francês dizia que os homens lhe pareciam um palmo mais altos quando lia Homero. Por esse lado, até os maus são suscetíveis do referido efeito. (12 de Junho de 1820).

[125] Para os feitos magnânimos é necessária uma persuasão que tenha a natureza de paixão, e uma paixão que tenha o aspecto de persuasão junto àquele que a experimenta.

A propósito do que eu digo nos meus pensamentos, p. 112, e no trecho ali citado, observem que agora, em um estilo elevado, seria vergonha dar ao ouvinte um epiteto que recordasse uma qualidade do corpo. Não era assim entre os gregos, seja com referência à beleza, seja à robustez etc. O corpo não estava em tão baixo nível entre os antigos como entre nós. Parece que isso é uma vantagem nossa, mas, infelizmente, as coisas espirituais não



non hanno su di noi quella forza che hanno le materiali, ed osservatelo nella poesia ch'è la imitatrice della natura, e vedete ch'effetto facciano i poeti metafisici, rispetto agli altri poeti.

La filosofia indipendente dalla religione, in sostanza non è altro che la dottrina della scelleraggine ragionata; e dico questo non parlando cristianamente, e come l'hanno detto tutti gli apologisti della religione, ma moralmente. Perché tutto il bello e il buono di questo mondo essendo pure illusioni, e la virtù, la giustizia, la magnanimità ec. essendo puri fantasmi e sostanze immaginarie, quella scienza che viene a scoprire tutte queste verità che la natura aveva nascoste sotto un profondissimo arcano, se non sostituisce in loro luogo le rivelate, per necessità viene a concludere che il vero partito in questo mondo, è l'essere un perfetto egoista, e il far sempre quello che ci torna in maggior comodo o piacere. (16. Giugno 1820.).

[126] Arriano ancorchè detto il secondo Senofonte, e vicinissimo certamente a lui nella semplicità e purità dello stile, e nella negligente varietà e irregolarità della costruzione ec. tuttavia si distingue da lui in questo ch'egli (forse come uomo vissuto lungo tempo fra i romani, forse per istudio di Tucidide, forse che la qualità ch'io dirò di Senofonte non era propria di quel tempo tanto alieno dall'antica candidezza) è più grave di Senofonte, e non ha quell'amabile familiarità e quasi affabilità di Senofonte che tratta il lettore come suo amico, e gli racconta o gli parla come se fosse presente. Così nelle orazioni storiche, Arriano va sempre un mezzo tuono più alto di Senofonte, il quale nelle stesse orazioni è piuttosto espositore della cosa che oratore.

L'impressione che produce l'annuncio improvviso di una grave sventura, non si accresce in proporzione della maggiore o

esercem sobre nós aquela força que exercem as materiais, e observem isso na poesia que é a imitadora da natureza e vejam que efeito provocam os poetas metafísicos em relação aos outros poetas.

A filosofia independente da religião não é, em substância, senão a doutrina da perversidade pensada; e digo isso, não falando de maneira cristã e como o disseram todos os apologistas da religião, mas moralmente. Porque todo o belo e o bom deste mundo, sendo puras ilusões, e a virtude, e a justiça, a magnanimidade etc., sendo puros fantasmas e substâncias imaginárias, a ciência que vem a descobrir todas essas verdades que a natureza escondera sob um profundíssimo arcano, se não substitui em seu lugar as verdades reveladas, por necessidade vem a concluir que o verdadeiro partido neste mundo é ser um perfeito egoísta e fazer sempre o que nos proporciona a maior comodidade ou prazer. (16 de Junho de 1820).

[126] Arriano de Nicomédia, ainda que denominado o segundo Xenofonte, e certamente muito próximo dele na simplicidade e pureza do estilo e na negligente variedade e irregularidade da construção etc., todavia se distingue deste, que ele (talvez por ter vivido longo tempo entre os romanos, talvez pelo estudo de Tucídides, talvez porque a qualidade de Xenofonte, eu diria, não era própria daquele tempo tão alheio à antiga candidez) é mais grave que Xenofonte e não possui aquela amável familiaridade e quase afabilidade de Xenofonte, que trata o leitor como seu amigo e lhe conta ou lhe fala como se estivesse presente. Assim, nos discursos históricos, Arriano vai sempre um meio-tom mais alto do que Xenofonte, o qual, nos discursos, é mais expositor da coisa que orador.

A impressão que produz o anúncio improvisto de uma grave desventura não aumenta em proporção à maior ou menor

minor gravità di essa. L'uomo in quel punto la considera quasi come somma, e tutto l'impeto del dolore si scarica sopra di essa, in maniera che non avrebbe potuto raddoppiarsi, se la sventura annunziatagli fosse stata del doppio maggiore, voglio dire però, se sin da principio gli fosse stata annunziata così, perchè sopravvenendo un altro annunzio, la successione della cosa lascia luogo all'accrescimento del dolore, sebbene neanche allora l'accrescimento sarebbe in proporzione del raddoppiamento della sventura, perchè l'anima è già esaurita e come intorpidita dal [127] dolore passato. Ieri in mezzo a una festa, due fanciulli restano oppressi da una pietra caduta da un tetto. Si sparge voce che tutti due sieno figliuoli di una stessa madre. Poi la gente si consola perchè viene in chiaro che sono di due donne. Che altro è questo se non rallegrarsi perchè il dolore si raddoppia veramente, essendo ugualmente grave in ambedue? quando in una sola appresso a poco sarebbe stato lo stesso in tuttí due i casi. E quella che tramortì all'annunzio, non avrebbe potuto soffrir di più se la sventura per se stessa fosse stata doppia. Prescindendo dal caso che la morte di due figli la privasse di tutta la figliuolanza, il che muterebbe la specie della disgrazia, ed è fuor del caso. E potrebbe anche darsi che quel solo figlio ch'ella perdè, fosse unico, laonde questa considerazione qui non ha luogo. (16. Giugno 1820)

La gloria non è una passione dell'uomo primitivo affatto e solitario, ma la prima volta che una truppa d'uomini s'unì per uccidere qualche fiera, o per qualche altro fatto dov'erbero mestieri dell'aiuto scambievole, quegli che mostrò più valore, sentì dirsi bravo schiettamente e senza adulazione da quella gente che ancora non conoscea questo vizio. La qual parola gli piacque forte, e così egli come qualche altro spirito magnanimo che sarà stato presente, sentirono per la prima volta il desiderio della lode. E così [128] nacque l'amor della gloria. (18. Giugno 1820.).

gravidade dessa. Naquele ponto, o homem a considera quase como máxima e todo o ímpeto da dor se descarrega sobre ela, de maneira que não poderia duplicar-se, se a desventura anunciada fosse duplamente maior, quero dizer, porém, se desde o princípio lhe fosse assim anunciada, pois, sobrevindo outro anúncio, a sucessão da coisa abre lugar para o aumento da dor, se bem que, nem nesse caso, o aumento seria proporcional à duplicação da desventura, porque a alma está já exaurida e como entorpecida pela [127] dor passada. Ontem, em meio a uma festa, duas crianças ficaram esmagadas por uma pedra caída de um telhado. Espalhou-se a notícia de que os dois eram filhos de uma mesma mãe. Depois as pessoas se consolaram porque se esclareceu que eram filhos de duas mulheres. O que mais é isto senão alegrar-se porque a dor se duplicou verdadeiramente, sendo igualmente grave para ambas? Se em uma só, quase teria sido a mesma dor nos dois casos. E aquela que desfaleceu diante da notícia não teria podido sofrer mais se a desventura por si mesma fosse dupla. Prescindindo do caso de que a morte de dois filhos a privasse de toda a prole, o que mudaria o tipo da desgraça, e está fora de questão. E poderia também acontecer que aquele filho que ela perdeu fosse único, nesse caso esta consideração não caberia aqui. (16 de Junho de 1820).

A glória não é uma paixão do homem completamente primitivo e solitário, mas a primeira vez que um bando de homens se uniu para matar alguma fera, ou por algum outro feito em que tiveram necessidade de ajuda mútua, aquele que mostrou mais valor ouviu-se chamar bravo espontaneamente e sem adulação por aquela gente que ainda não conhecia esse vício. Tal palavra lhe agradou intensamente e, assim, ele, como qualquer outro espírito magnânimo que tivesse estado presente, sentiu pela primeira vez o desejo do louvor. E assim [128] nasceu o

La qual passione è così propria dell'uomo in società, e così naturale, che anche ora in tanta morte del mondo, e mancanza di ogni sorta di eccitamenti, nondimeno i giovani sentono il bisogno di distinguersi, e non trovando altra strada aperta come una volta, consumano le forze della loro giovinezza, e studiano tutte le arti, e gettano la salute del corpo, e si abbreviano la vita, non tanto per l'amor del piacere, quanto per esser notati e invidiati, e vantarsi di vittorie vergognose, che tuttavia il mondo ora appalude, non restando a un giovane altra maniera di far valere il suo corpo, e procacciarsene lode, che questa. Giacchè ora pochissimo anche all'animo, ma tuttavia all'animo resta qualche via di gloria, ma al corpo ch'è quella parte che fa il più, e nella quale consiste per natura delle cose, il valore della massima parte degli uomini, non resta altra strada.

La varietà che la natura ha posta nelle cose e negl'ingegni, è tanta, che fino gli stessi filosofi, quantunque tutti cerchino la stessa verità, nondimeno a cagione dei diversissimi aspetti nei quali una stessa proposizione si presenta ai diversi ingegni, sarebbero tutti originali, se non leggessero gli altri filosofi, e non [129] osservassero le cose cogli occhi altrui. Ed è facile a scoprire che una grandissima parte delle verità dette ai nostri tempi da quegli scrittori che s'hanno per originali, ancorchè queste verità passino per nuove, non hanno altro di nuovo che l'aspetto, e sono già state esposte in altro modo. (18. Giugno 1820.). E vedete come tutti gli scrittori non europei, come gli orientali, Confucio ec. quantunque dicano appresso a poco le stesse cose che i nostri, a ogni modo paiono originali, perchè non avendo letto i nostri filosofi europei, non hanno potuto imitarli, o seguirli e conformarsi non volendo, come accade a tutti noi.

amor à glória. (18 de Junho de 1820). Tal paixão é tão própria do homem em sociedade, e tão natural, que também agora, com tanto perecimento do mundo e falta de todo tipo de estímulos, os jovens, contudo, sentem o desejo de destacar-se, e, não encontrando outra estrada aberta como antigamente, consomem as forças de sua juventude, e estudam todas as artes, e desperdiçam a saúde do corpo e abreviam a sua vida, não tanto por amor ao prazer, mas para serem notados e invejados e vangloriar-se de vitórias vergonhosas que, todavia, o mundo agora aplaude, não restando a um jovem outro modo de valorizar o seu corpo e angariar louvores do que esse. Já que agora também resta pouquíssimo para a mente, contudo, resta-lhe alguma via para a glória, mas para o corpo, que é a parte que mais faz, e na qual consiste, pela natureza das coisas, o valor da maior parte dos homens, não resta outra estrada.

A variedade que a natureza colocou nas coisas e nos engenhos é tanta que até os próprios filósofos, embora todos busquem a mesma verdade, não obstante por causa dos diversíssimos aspectos com os quais uma mesma proposição se apresenta aos diversos engenhos, seriam todos originais, se não lessem os outros filósofos e não [129] observassem as coisas com os olhos de outrem. E é fácil descobrir que uma grandíssima parte das verdades ditas em nossos tempos por aqueles escritores que se têm por originais, ainda que essas verdades passem por novas, não têm de novo senão o aspecto, e já foram expostas em outro modo. (18 de Junho de 1820). E vejam como todos os escritores não europeus, como os orientais, Confúcio etc., embora digam quase as mesmas coisas que os nossos, de todo modo parecem originais, pois, não tendo lido os nossos filósofos europeus, não puderam imitá-los ou segui-los e concordar com eles não querendo, como ocorre com todos nós.

Dei nostri poeti d'oggi altri non sentono e non pensano, e così scrivono, altri sentono e pensano ma non sanno dire quello che vorrebbero, e mettendosi a scrivere, per mancanza di arte, si trovano subito voti, e di tutto quello che avevano in mente, non trovano più nulla, e volendo pure scrivere si danno al fraseggiare, e all'epitetare e se la passano in luoghi comuni e così chiudono la poesia, perchè una cosa nuova da dire gli spaventa, non sapendo trovare l'espressione che le corrisponda; altri finalmente sentendo e pensando e non sapendo dir quello che vogliono, tuttavia lo vogliono dire, e questi sono ridicoli per lo stento l'affettazione la durezza l'oscurità, e la fanciullaggine della maniera, quando anche [130] i sentimenti non fossero dispregevoli. (21. Giugno 1820.).

In proposito di quello che ho detto p. 96. osservate come ragionevolmente gli antichi usassero la musica e la danza nei conviti, e segnatamente dopo il pranzo, come dice Omero nel primo dell'Odissea, e forse anche dove parla di Demodoco. L'uomo non è mai più disposto che in quel punto ad essere infiammato dalla musica e dalla bellezza, e da tutte le illusioni della vita.

A quello che ho detto p. 128. aggiungi. Il giovane che entra nel mondo vuol diventarci qualche cosa. Questo è un desiderio comune e certo di tutti. Ma oggidì il giovane privato non ha altra strada a conseguirlo fuorchè quella che ho detto, o l'altra della letteratura che rovina parimente il corpo. Così la gloria d'oggi è posta negli esercizi che nuocciono alla salute, in luogo che una volta era posta nei contrarii. E così per conseguenza s'infacchiscono sempre più le generazioni degli uomini, e questo effetto della mancanza d'illusioni *esistenti* nel mondo come una volta, divien cagione di questa stessa mancanza, a motivo del poco vigore secondo quello che ho detto negli altri

Dentre os nossos poetas de hoje, alguns não sentem e não pensam, e assim escrevem; outros sentem e pensam, mas não sabem dizer aquilo que gostariam de dizer, e, pondo-se a escrever, pela falta de arte, acham-se logo vazios e, de tudo o que tinham em mente, não encontram mais nada e, contudo, querendo escrever, dão-se a frasear e a epitetar e utilizam lugares-comuns e assim concluem a poesia, pois algo novo a dizer os amedronta, não sabendo encontrar a expressão que lhe corresponda; outros, finalmente sentindo e pensando e não sabendo dizer o que pretendem, querem, contudo, dizê-lo, e são ridículos pelo esforço, pela afetação, dureza, obscuridade e infantilidade da maneira, ainda que [130] os sentimentos não fossem desprezíveis. (21 de Junho de 1820).

A propósito do que eu disse na p. 96, observem como sensatamente os antigos usavam a música e a dança nos convívios e especialmente depois da refeição, como diz Homero no livro primeiro da Odisseia, e talvez ainda onde fala de Demódoco. O homem nunca está mais disposto do que naquele ponto a ser inflamado pela música e pela beleza e por todas as ilusões da vida.

Ao que eu disse na p. 128, acrescentese: o jovem que entra no mundo quer tornar-se alguém. Esse é um desejo comum e certo de todos. Mas hoje o jovem cidadão não tem outra estrada para conseguir isso além daquela a que me referi ou da literatura que arruína igualmente o corpo. Assim a glória de hoje é colocada nos exercícios que prejudicam a saúde, enquanto antigamente era colocada nos contrários. E assim, por consequência, enfraquecem-se sempre mais as gerações dos homens, e o efeito da falta de ilusões *existentes* no mundo como antigamente, torna-se a causa dessa mesma falta, por motivo do pouco vigor, segundo o que eu disse nos outros

pensieri, della necessità del vigor del corpo alle grandi illusioni dell'animo. Sono poi troppo noti gli spaventosi effetti della ordinaria vita giovanile d'oggi, che a poco a poco ridurranno il mondo a uno spedale. Ma che rimedio ci trovereste? Che altra occupazione resta oggi a un giovane privato, o che altra speranza? E credete che un giovane si possa contentare di una vita inattiva, [131] senza nessuna vista, e nessuna aspettativa fuorchè di un'eterna monotonia, e di una noia immutabile? Anticamente la vanità era considerata come propria delle donne, perchè anche nelle donne c'è lo stesso desiderio di distinguersi, e ordinariamente non ne hanno avuto altro mezzo che quello della bellezza. Quindi il loro *cultus sui*, il quale diceva Celso che *aditili feminis non potest*. Ora resta intorno alla vanità la stessa opinione, che sia propria delle donne, ma a torto, perchè è propria degli uomini quasi egualmente, essendo anche gli uomini ridotti alla condizione appresso a poco delle femmine, rispetto alla maniera di figurare nel mondo, e l'uomo vecchio per la massima parte, è divenuto inutile e spregevole, e senza vita nè piaceri nè speranze, come la donna comunemente soleva e suol divenire, che dopo aver fatto molto parlare di se, sopravvive alla sua fama invecchiando. (22. Giugno 1820.).

Bisogna escludere dai sopraddetti, i negozianti gli agricoltori, gli artigiani, e in breve gli operai, perchè in fatti la strage del mal costume non si manifesta altro che nelle classi disoccupate.

Una conseguenza del materiale delle religioni antiche e dell'importanza che davano a questa vita, era che il sacerdozio presso i romani fosse come un grado ecolare, e presso le altre nazioni, i sacerdoti, come i Druidi presso i Galli, si mescolassero moltissimo negli affari

pensamentos [ver Zib. 96], sobre a necessidade do vigor do corpo para as grandes ilusões do ânimo. Além disso, são bem conhecidos os terríveis efeitos da costumeira vida juvenil de hoje, que pouco a pouco reduzirão o mundo a um hospital. Mas que remédio vocês achariam para isso? Que outra ocupação resta hoje para um jovem cidadão, ou que outra esperança? E acreditam que um jovem possa contentar-se com uma vida inativa, [131] sem nenhum horizonte e nenhuma expectativa além de uma eterna monotonia e de um tédio imutável? Antigamente a vaidade era considerada própria das mulheres, pois também nas mulheres há o mesmo desejo de distinguir-se e geralmente não tiveram outro meio senão o da beleza. Então o seu *cultus sui* o qual dizia Aulo Cornélio Celso que *adimi feminis non potest*. Hoje, continua a mesma opinião em torno à vaidade, que é própria das mulheres, mas sem razão, pois é própria dos homens quase igualmente, estando também os homens quase reduzidos à condição das mulheres, com respeito à maneira de aparecerem no mundo, e o homem velho, na maior parte, tornou-se inútil e desprezível, e, sem vida, nem prazeres, nem esperanças, como a mulher costumava e costuma tornar-se, pois, depois de ter feito muito falar de si, sobrevive à sua fama envelhecendo. (22 de Junho de 1820).

É preciso excluir, dentre os acima mencionados, os negociantes, os agricultores, os artesãos e, em suma, os operários, pois, de fato, o massacre do mau costume não se manifesta senão nas classes desocupadas.

Uma consequência do aspecto material das religiões antigas e da importância que davam a esta vida, era que o sacerdócio entre aos romanos funcionava como um encargo secular, e, entre as outras nações, os sacerdotes, como os Druidas entre os Gauleses, misturavam-se muitíssimo nos

civili, e nelle guerre e nelle paci, e combattessero ancora negli eserciti [132] per la loro patria, l'amor della quale tanto è lungi che fosse sbandito dalla religion loro, che anzi n'era uno de' fondamenti. E così a un di presso fra gli antichi Ebrei, dove anzi il governo civile e militare era tutto fondato sopra la religione. E così dirò degli oracoli consultati per le cose pubbliche, e di tutto l'apparato delle religioni antiche, sempre ordinato ai negozi di questo mondo.

Relativamente a quello che ho detto p. 80. si può considerare che la barbarie cupa ed oscura, e vilmente e stranamente crudele de' bassi tempi, non proveniva solamente dall'ignoranza, ma da questa mescolata alla religion cristiana. Se fosse stata una barbarie pagana, quella religione aperta, chiara, materiale, senza misteri, avrebbe dato a quella ignoranza un colore più allegro, e a quei costumi un carattere meno profondo. Ma le menti erano tutte piene di quel *sombre*, di quel misterioso, di quel lugubre, di quello spaventoso della religion cristiana massimamente guasta dalla superstizione; lo spirito del tempo era modellato sopra queste forme metafisiche e astratte; l'uomo era malvagio per natura della società, come sempre; aggiunta alla malvagità l'ignoranza la superstizione, e lo spirito cupo del tempo, il vizio prese il carattere di metafisica, cosa notevole, e ben diversa dagli antichi vizi che generalm. erano più naturali, e quantunque gravi e dannosi, tuttavia si soddisfacevano apertamente, o al più sotto un velo di politica superficialiss. E quindi [133] la barbarie prese quel carattere tenebroso, e la malvagità divenne scelleraggine profundiss. (23. Giugno 1820.). Aggiungete che la religion pagana come più naturale che ragionevole, avrebbe servito a conservar qualche poco di natura in quella barbarie. E la natura è un gran contravveleno e medicamento in ogni corruzione umana, e un gran faro in mezzo alle tenebre dell'ignoranza, quando

negócios civis, e nas guerras e nas pazes, e combatiam inclusive nos exércitos [132] por sua pátria, o amor à qual estava tão longe de ser banido da sua religião, que, aliás, era um dos seus fundamentos. E quase assim entre os antigos Hebreus, cujo governo civil e militar era todo fundado sobre a religião. E assim diria dos oráculos consultados para as coisas públicas e de todo o aparato das religiões antigas, sempre ordenado segundo as atividades deste mundo.

Relativamente ao que eu disse na p. 80, pode-se considerar que a barbárie profunda e obscura e vil e estranhamente cruel dos tempos baixos não provinha apenas da ignorância, mas de sua mistura com a religião cristã. Se tivesse sido uma barbárie pagã, aquela religião aberta, clara, material, sem mistérios teria dado à ignorância um colorido mais alegre, e àqueles costumes um caráter menos profundo. Mas as mentes eram todas cheias do *sombre*, do misterioso, do lúgubre, do assustador da religião cristã, sobretudo desgastada pela superstição; o espírito do tempo era modelado nas formas metafísicas e abstratas; o homem era mau pela natureza da sociedade, como sempre; juntando-se à maldade a ignorância, a superstição e o espírito obscuro do tempo, o vício tomou o caráter de metafísica, coisa notável e bem diferente dos antigos vícios que, geralmente, eram mais naturais e, embora graves e danosos, todavia satisfiziam-se abertamente, ou, no máximo, sob um véu de política superficialíssima. E então [133] a barbárie assumiu aquele caráter tenebroso e a maldade tornou-se perversidade profundíssima. (23 de Junho de 1820). Acrescentem que a religião pagã, como mais natural que racional, teria servido para conservar um pouco de natureza naquela barbárie. E a natureza é um grande contraveneno e medicamento em toda a corrupção humana, e um grande farol em meio às trevas da ignorância, quando não é apagado por uma razão

non sia spento da una ragione corrotta, come allora.

Dice Luciano nelle *Lodi della patria* (t. 2, p. 479.): Καὶ τοὺς κατὰ τὸν τῆς ἀποδημίας χρόνον λαμπροὺς γενομένους ἢ διὰ χρημάτων κτῆσιν, ἢ διὰ τιμῆς δόξαν (vel ob honoris gloriam), ἢ διὰ παιδείας μαρτυρίαν, ἢ δι' ἀνδρείας ἔπαινον, ἔστιν ἰδεῖν εἰς τὴν πατρίδα πάντας ἐπειγομένους (properantes), ὡς οὐκ ἂν ἐν ἄλλοις βελτίοσιν ἐπιδειξομένους τὰ αὐτῶν καλὰ. καὶ τοσοῦτῳ γε μᾶλλον ἕκαστος σπεύδει λαβέσθαι τῆς πατρίδος, ὅσῳπερ ἂν φαίνεται μειζόνων παρ' ἄλλοις ἠξιωμένος. Questo è vero, e quando anche tu viva in una città molto maggiore della tua patria, non ostante il gran cambiamento delle opinioni antiche a questo riguardo, desidererai anche adesso, se non altro che la gloria o qualunque altro bene che tu hai acquistato sia ben noto, e faccia romore particolare nella tua patria. Ma la cagione non è mica l'amor della patria, come stima Luciano, e come pare a prima vista. E infatti stando nella tua stessa patria, tu provi lo stesso effetto [134] riguardo alla tua famiglia, e a' tuoi più intimi conoscenti. La ragione è che noi desideriamo che i nostri onori o pregi siano massimamente noti a coloro che ci conoscono più intieramente, e che ne sieno testimoni quelli che fanno più per minuto le nostre qualità, i nostri mezzi, la nostra natura, i nostri costumi ec. E come non ti contenteresti di una fama anonima, cioè di esser celebrato senza che si sapesse il tuo nome, perchè quella fama, ti parrebbe piuttosto generica che tua propria, così proporzionatamente desideri ch'ella sia sulle bocche di quelli presso i quali, conoscendoti più intimamente e particolarmente, la tua stima viene ad essere più individuale e propria tua, perchè si applica a tutto te, che sei loro noto minutamente. E viene anche ciò dalla inclinazione che tutti abbiamo per li nostri simili, onde non saremmo soddisfatti di una fama acquistata appresso una specie di animali diversa dall'umana, e così venendo per gradi, poco ci cureremmo di

corrupta, como então.

Diz Luciano de Samósata em *Elogio à pátria* (tomo 2, p. 479): Καὶ τοὺς κατὰ τὸν τῆς ἀποδημίας χρόνον λαμπροὺς γενομένους ἢ διὰ χρημάτων κτῆσιν, ἢ διὰ τιμῆς δόξαν (vel ob honoris gloriam), ἢ διὰ παιδείας μαρτυρίαν, ἢ δι' ἀνδρείας ἔπαινον, ἔστιν ἰδεῖν εἰς τὴν πατρίδα πάντας ἐπειγομένους (properantes), ὡς οὐκ ἂν ἐν ἄλλοις βελτίοσιν ἐπιδειξομένους τὰ αὐτῶν καλὰ. καὶ τοσοῦτῳ γε μᾶλλον ἕκαστος σπεύδει λαβέσθαι τῆς πατρίδος, ὅσῳπερ ἂν φαίνεται μειζόνων παρ' ἄλλοις ἠξιωμένος. Isso é verdade e até quando se vive em uma cidade muito maior que a própria pátria, não obstante a grande mudança das opiniões antigas a esse respeito, deseja-se, também hoje, que pelo menos a glória ou qualquer outro bem que se tenha adquirido seja bem conhecido e propagado na pátria. Mas a causa não é o amor à pátria, como considera Luciano, e como parece à primeira vista. E, de fato, estando na própria pátria, experimenta-se o mesmo efeito [134] com respeito à família e aos mais íntimos conhecidos. A razão é que nós desejamos que nossas honrarias ou qualidades sejam especialmente conhecidas por aqueles que nos conhecem mais intimamente e que delas sejam testemunhas os que sabem mais minuciosamente sobre as nossas qualidades, os nossos meios, a nossa natureza, os nossos costumes etc. E como alguém não se contentaria com uma fama anônima, ou seja, ser celebrado sem que se soubesse o seu nome, visto que tal fama pareceria mais genérica que própria, assim, analogamente, deseja-se que ela esteja na boca dos que, conhecendo aquela pessoa mais íntima e particularmente, nutram uma consideração que vem a ser mais individual e pessoal, porque se aplica inteiramente a esse alguém, conhecido deles minuciosamente. E isso provém também da inclinação que todos sentimos pelos nossos semelhantes, pois não nos sentiríamos satisfeitos com uma fama

esser famosi fra i Lapponi o gl'irocchesi, essendo ignoti ai popoli colti, e non saremmo contenti di una celebrità francese o inglese, essendo sconosciuti ai nostri italiani, e così finalmente arriveremo ai nostri propri cittadini, e anche alla nostra famiglia. Aggiungete le tante relazioni che si hanno o si sono avute colle persone più attenenti alla nostra, le emulazioni, le gare, le invidie, le contrarietà avute, le amicizie fatte ec. ec. alle quali cose tutte applichiamo il sentimento che ci cagiona la nostra gloria, o qualunque vantaggio acquistato. In somma [135] la cagione è l'amore immediato di noi stessi, e non della nostra patria. V. p. 536. capoverso 2.

Io non credo molto a quello che dice Montesquieu *Dialogue de Sylla et d'Eucrate*, particolarmente p. 293-295. per ispiegare il carattere e le azioni di Silla. Questo è il solito errore di creder che gli uomini si formino da principio un piano seguito di condotta, e seguano sempre un filo di azioni, quando la nostra natura composta di cento passioni, è sempre piena d'incongruenze, secondo che questa passione o quell'altra piglia il di sopra. E anche i ragionamenti dell'uomo sono pieni di variazioni, per cui ora ci par conveniente uno scopo, ed ora un altro, o volendo arrivare allo stesso scopo, cambiamo strada del continuo. Solamente serve a mostrar l'ingegno dello scrittore il condurre tutte le azioni disparatissime di un personaggio famoso, come tante linee a uno stesso punto, e per questo capo è stimabile e ingegnoso il celebre *Manuscrit venu de Sainte-Helène*, attribuito alla Staël. Io credo che Sila avesse veramente una grandissima ambizione, e questa di comandare, come tutti gli altri, poi, siccome il fantasma della gloria era ancor grande e potente nelle menti romane, stimò più ambizioso il rinunciare al

adquirida junto a uma espécie de animais diferente da humana, e, assim, gradualmente, pouco nos importaria sermos famosos entre os Lapões ou os iroqueses, sendo desconhecidos dos povos cultos, e não nos sentiríamos contentes com uma celebridade francesa ou inglesa, sendo desconhecidos de nossos italianos e, assim, finalmente, chegaremos aos nossos concidadãos, e também à nossa família. Acrescentem as muitas relações que se estabelecem ou se estabeleceram com as pessoas mais próximas a nós, as emulações, as competições, as invejas, as contrariedades havidas, as amizades feitas etc. etc., coisas às quais aplicamos o sentimento que nos proporciona a nossa glória ou qualquer vantagem adquirida. Em suma, [135] a causa é o amor imediato a nós mesmos e não à nossa pátria. Ver p. 536, parágrafo 2.

Eu não acredito muito no que diz Montesquieu no *Dialogue de Sylla et d'Eucrate* [*Diálogo entre Sila e Eucrates*], particularmente nas p. 293-295, para explicar o caráter e as ações de Sila. Este é o erro usual, acreditar que os homens estabeleçam, a princípio, um plano de conduta e sigam sempre uma linha de ação, enquanto a nossa natureza, composta por uma centena de paixões, está sempre cheia de incongruências, segundo esta ou aquela paixão que ocupe o topo. E também os pensamentos do homem são cheios de variações, por isso ora nos parece conveniente um escopo, e ora outro, ou, querendo alcançar o mesmo escopo, mudamos continuamente de caminho. Serve apenas para mostrar o engenho do escritor, conduzir todas as ações variadíssimas de um personagem famoso, como tantas linhas até um mesmo ponto, e por esse motivo é admirável e engenhoso o célebre *Manuscrit venu de Sainte-Helène*, atribuído a Staël. Eu acredito que Sila tinha realmente uma grande ambição, a de comandar, como todos os outros; pois, visto que o fantasma da glória era ainda grande e potente nas



comando che il ritenerlo, e così volle andare allo stesso fine per un'altra strada. Forse ancora il pensiero di farsi tiranno della patria, non era per anche maturo negli animi romani, nutriti in così smisurato amore e pregio della libertà: ma la passione di Sulla, fu l'odio civile, e la ferocia [136] verso i suoi competitori, e per isfollarla, volle il supremo comando, non ostante che per se stesso non lo bramasse, e che dopo sfogata lo deponesse. Perchè il piacere della vendetta, e del calpestare i suoi nemici, e vederli inderamente oppressi domati e annientati, è un piacere anzi un'ambizione che in molti può più che quella del comando in genere. E così Silla contraddisse ai suoi principii romani e liberali, e diede un esempio fatale alla libertà, per soddisfare a una passione particolare. (24. Giugno 1820.).

La poesia malinconica e sentimentale è un respiro dell'anima. L'oppressione del cuore, o venga da qualunque passione, o dallo scoraggiamento della vita, e dal sentimento profondo della nullità delle cose, chiudendolo affatto, non lascia luogo a questo respiro. Gli altri generi di poesia molto meno sono compatibili con questo stato. Ed io credo che le continue sventure del Tasso sieno il motivo per cui egli in merito di originalità e d'invenzione restò inferiore agli altri tre sommi poeti italiani, quando il suo animo per sentimenti, affetti, grandezza, tenerezza ec. certamente gli uguagliava se non li superava, come apparisce dalle sue lettere e da altre prose. Ma quantunque chi non ha provato la sventura non sappia nulla, è certo che l'immaginaz. e anche la sensibilità malinconica non ha forza senza un'aura di prosperità, e senza un vigor d'animo che non può stare senza un crepuscolo un raggio un barlume di allegrezza. (24. Giugno 1820.).

mentes romanas, ele considerou mais ambicioso renunciar ao comando do que detê-lo e, assim, quis alcançar o mesmo fim por outro caminho. Talvez, ainda, o pensamento de fazer-se tirano da pátria ainda não estivesse maduro nos ânimos romanos, nutridos em tão desmesurado amor e apreço à liberdade; mas a paixão de Sila foi o ódio civil e a ferocidade [136] voltada aos seus contendores e, para desafogá-la, quis o supremo comando, não obstante por si mesmo não o cobiçasse e, depois de desafogada, tenha abdicado. Porque o prazer da vingança e de pisar os seus inimigos, e vê-los inteiramente oprimidos, domados e aniquilados é um prazer, aliás, uma ambição que, em geral, em muitos pode mais que a própria ambição do comando. E assim Sila contradisse seus princípios romanos e liberais e deu um exemplo fatal à liberdade para satisfazer a uma paixão particular. (24 de Junho de 1820).

A poesia melancólica e sentimental é um respiro da alma. A opressão do coração, venha de qualquer paixão, ou do desencorajamento da vida e do sentimento profundo da nulidade das coisas, fechando-o completamente, não cede lugar a nenhum respiro. Os outros gêneros de poesia são muito menos compatíveis com esse estado. E eu acredito que as contínuas desventuras de Torquato Tasso sejam o motivo pelo qual ele, relativamente à originalidade e à invenção, permaneceu inferior aos outros três grandes poetas italianos, enquanto o seu ânimo por sentimentos, afetos, grandezza, ternura etc. certamente os igualava se não os superava, como aparece nas suas cartas e nas outras prosas. Mas, embora quem não tenha provado a desventura não saiba nada, é certo que a imaginação e também a sensibilidade melancólica não têm força sem uma aura de prosperidade e sem um vigor de ânimo que não pode viver sem um crepúsculo, um raio, um vislumbre de alegria. (24 de Junho de 1820).

Oggidì le menti superiori hanno questa proprietà che sono facilissime a concepire illusioni, e facilissime e prontissime a perderle, (parlo anche delle piccole illusioni della [137] giornata) a concepirle, per la molta forza dell'immaginaz. a perderle, per la molta forza della ragione.

Mentre io stavo disgustatissimo della vita, e privo affatto di speranza, e così desideroso della morte, che mi disperava per non poter morire, mi giunge una lettera di quel mio amico, che m'avea sempre confortato a sperare, e pregato a vivere, assicurandomi come uomo di somma intelligenza e gran fama, ch'io diverrei grande, e glorioso all'Italia, nella qual lettera mi diceva di concepir troppo bene le mie sventure, (Piacenza 18. Giugno) che se Dio mi mandava la morte l'accettassi come un bene, e ch'egli l'augurava pronta a se ed a me per l'amore che mi portava. Credereste che questa lettera invece di staccarmi maggiormente dalla vita, mi riaffezionò a quello ch'io aveva già abbandonato? E ch'io pensando alle speranze passate, e ai conforti e presagi fattimi già dal mio amico, che ora pareva non si curasse più di vederli verificati, nè di quella grandezza che mi aveva promessa, e rivedendo a caso le mie carte e i miei studi, e ricordandomi la mia fanciullezza e i pensieri e i desideri e le belle viste e le occupaz. dell'adolescenza, mi si serrava il cuore in maniera ch'io non sapea più rinunciare alla speranza, e la morte mi spaventava? non già come morte, ma come annullatrice di tutta la bella aspettativa passata. E pure quella lettera non mi avea detto nulla ch'io non [138] mi dicessi già tuttogiorno, e conveniva nè più nè meno colla mia opinione. Io trovo le seguenti ragioni di questo effetto. 1. Che le cose che da lontano paiono tollerabili, da vicino mutano aspetto. Quella lettera e quell'augurio mi metteva come in una specie di superstizione, come se le cose si stringessero, e la morte veramente si

Hoje as mentes superiores têm a propriedade de facilmente conceber as ilusões e de, fácil e prontamente, perdê-las (falo também das pequenas ilusões do [137] do dia a dia); elas a concebem pela grande força da imaginação e as perdem pela grande força da razão.

Enquanto eu estava desgostosíssimo da vida e completamente sem esperança e tão desejoso da morte que me desesperava por não poder morrer, eis que me chega uma carta daquele meu amigo, que sempre me confortou a esperar e sempre me pediu para viver, assegurando-me, como homem de suprema inteligência e grande fama, que eu me tornarei grande e glorioso na Itália. Nessa carta, ele dizia compreender muito bem as minhas desventuras (Piacenza, 18 de Junho), e que se Deus me mandasse a morte, que eu a aceitasse como um bem e que ele a desejava pronta para si e para mim, pelo amor que me devotava. Vocês acreditariam que essa carta, em vez de afastar-me mais intensamente da vida, afeiçãoou-me de novo ao que eu já abandonara? E que eu, pensando nas esperanças passadas e nos confortos e presságios feitos por meu amigo, que agora parecia não se preocupar mais em vê-los realizados, nem com aquela grandeza que me prometera, e revendo ao acaso os meus papéis e os meus estudos, e recordando-me da minha infância e dos pensamentos e desejos e das belas visões e ocupações da adolescência, apertava-me o coração de modo que eu não sabia mais renunciar à esperança e a morte me assustava? Não já como morte, mas como aniquiladora de toda a bela expectativa passada. E, contudo, aquela carta não me havia dito nada que eu já não [138] me dissesse todos os dias e concordava nem mais nem menos com a minha opinião. Eu encontro as seguintes razões para esse efeito: 1. As coisas que, de longe, parecem toleráveis, de perto, mudam de aspecto. Aquela carta e aquele desejo me colocavam como em

avvicinasse, e quella che da lontano m'era parsa facilissima a sopportare, anzi la sola cosa desiderabile, da vicino mi pareva dolorosiss. e formidabile. 2. Io considerava quel desiderio della morte come eroico. Sapeva bene che in fatti non mi restava altro, ma pure mi compiaceva nel pensiero della morte come in un'immaginazione. Credeva certo che i miei pochissimi amici, ma pur questi pochi, e nominatam. quel tale mi volessero pure in vita, e non consentissero alla mia dísperaz. e s'io morissi, ne sarebbero rimasti sorpresi e abbattuti, e avrebbero detto. Dunque tutto è finito? Oh Dio, tante speranze, tanta grandezza d'animo, tanto ingegno senza frutto nessuno. Non gloria, non piaceri, tutto è passato, come non fosse mai stato. Ma il pensar che dovessero dire, Lode a Dio, ha finito di penare, ne godo per lui, che non gli restava altro bene: riposi in pace; questo chiudersi come spontaneo della tomba sopra di me, questa subita e intiera consolazione della mia morte ne' miei cari, quantunque ragionevole, mi affogava, col sentimento di un mio intiero annullarmi. La previdenza della tua morte ne' tuoi amici, che li consola anticipatamente, è la cosa più spaventosa che tu possa immaginare. [139] 3. Lo stato non della mia ragione la quale vedeva il vero, ma della mia immaginaz. era questo. La necessità e il vantaggio della morte ch'era reale faceva in me l'effetto di un'illusione, a cui l'immaginaz. si affeziona, e il vantaggio e le speranze della vita ch'erano illusorie, stavano nel fondo del cuor mio come la realtà. Quella lettera di un tale amico, mise queste cose viceversa. Insomma questa vita è una carnificina senza l'immaginazione, e la sventura più estrema diventa anche peggiore e somiglia a un vero inferno quando sei spogliato di quell'ombra d'illusione, che la natura ci suol sempre lasciare. Se ti sopravviene una calamità senza rimedio, e in qualunque affar doloroso, il comunicarti con un amico, e il sentir che questo ti conferma

uma espécie de superstição, como se as coisas se apertassem e a morte realmente se aproximasse, e aquela que de longe me parecera fácilima de suportar, aliás, a única coisa desejável, de perto me parecia dolorosíssima e formidável. 2. Eu considerava o desejo da morte como heroico. Sabia bem que, de fato, não me restava outra coisa, contudo me comprazia no pensamento da morte como em uma imaginação. Acreditava, por certo, que os meus pouquíssimos amigos, mas mesmo esses poucos, e, em particular, aquele tal, ainda me quisessem vivo e não consentissem com meu desespero e, se eu morresse, ficariam surpresos e abatidos e teriam dito: "Então tudo está acabado? Oh, Deus, tantas esperanças, tanta grandezza de espírito, tanto talento sem fruto nenhum. Nem glória, nem prazeres, tudo passou como se nunca tivesse existido." Mas, pensar que poderiam dizer: "Graças a Deus, parou de penar, fico feliz por ele, pois não lhe restava outro bem: descanse em paz"; esse fechar-se espontâneo da tumba sobre mim, esse súbito e completo consolo de meus caros pela minha morte, embora racional, afogava-me com o sentimento de minha completa anulação. A previsão da nossa própria morte pelos amigos, a qual os consola antecipadamente, é a coisa mais assustadora que se possa imaginar. [139] 3. O estado, não de minha razão que via a verdade, mas de minha imaginação era esse. A necessidade e a vantagem da morte, que eram reais, provocavam em mim o efeito de uma ilusão, à qual a imaginação se afeiçoa, e a vantagem e as esperanças da vida, que eram ilusórias, estavam no fundo do coração meu como a realidade. Aquela carta do tal amigo colocou essas coisas em sentido inverso. Em suma, esta vida é uma carnificina sem a imaginação, e a desventura mais estrema torna-se ainda pior e assemelha-se a um verdadeiro inferno quando se é espoliado daquela sombra de ilusão, que a natureza sempre costuma nos deixar. Se acontece a alguém uma calamidade sem

intieramente quello che già la tua ragione vedeva troppo chiaro, ti toglie ogni residuo di speranza, e parendoti di accertarti allora della totalità e irreparabilità del tuo male, cadi nella piena disperazione.

Da queste considerazioni impara come tu debba regolarti nel consolare una persona afflitta. Non ti mostrare incredulo al suo male, se è vero. Non la persuaderesti, e l'abbatteresti davantaggio, privandola della compassione. Ella conosce bene il suo male, e tu confessandolo converrai con lei. Ma nel fondo ultimo del suo cuore le resta una goccia d'illusione. I più disperati credi certo che la conservano, per beneficio costante della natura. Guarda di non seccargliela, e vogli piuttosto peccare nell'attenuare il suo male e mostrarti poco compassionevole, che nell'accertarlo di quello [140] in cui la sua immaginaz. contraddice ancora alla sua ragione. Se anche egli ti esagera la sua calamità, sii certo che nell'intimo del suo cuore fa tutto l'opposto, dico nell'intimo, cioè in un fondo nascosto anche a lui. Tu devi convenire non colle sue parole ma col suo cuore, e come secondando il suo cuore tu darai una certa realtà a quell'ombra d'illusione che gli resta, così nel caso contrario tu gli porterai un colpo estremo e mortale. La solitudine e il deserto l'avrebbero consolato meglio di te, perchè avrebbe avuto con se la natura sempre intenta a felicitare o a consolare. Parlo delle calamità gravissime e reali che riducono alla disperaz. della vita, e non delle leggere, nelle quali anzi si desidera di esser creduto esagerando, nè di quelle provenienti da grandi illusioni e passioni, dove l'uomo forse cerca e vuole la disperaz. e fugge il conforto. (26. Giugno 1820.).

Il dolore o la disperazione che nasce dalle grandi passioni e illusioni o da qualunque sventura della vita, non è

remédio, e, em qualquer assunto doloroso, o fato de comunicar-se com um amigo e sentir que esse confirma completamente o que a razão já via muito claramente, tira todo resíduo de esperança e, então, parecendo certificar-se da total irreparabilidade do próprio mal, cai-se em pleno desespero.

Dessas considerações, aprende-se qual a conduta ao se consolar uma pessoa aflita. Não mostrar incredulidade diante de seu mal, se é verdadeiro. Ela não se persuadiria e se abateria ainda mais, privada da compaixão. Ela conhece bem o próprio mal e, confirmando-o, concorda-se com ela. Mas, bem no fundo de seu coração, resta uma gota de ilusão. Acredita-se que os mais desesperados por certo a conservem, como benefício constante da natureza. Cuidar para não privá-la da ilusão e antes pecar ao atenuar o seu mal, mostrando-se pouco compassivo, do que assegurar-lhe algo [140] sobre o qual sua imaginação ainda contradiz sua razão. Se o amigo exagera sobre sua calamidade, sentir-se certo de que, no íntimo de seu coração, faz tudo ao contrário, digo no íntimo, isto é, em um fundo oculto até para ele. Deve-se concordar não com as suas palavras, mas com seu coração e assim como, seguindo o seu coração, dá-se certa realidade àquela sombra de ilusão que lhe resta, no caso contrário, dá-se um golpe estremo e mortal. A solidão e o deserto o teriam consolado melhor, porque teria consigo a natureza sempre voltada a felicitar ou a consolar. Falo de calamidades gravíssimas e reais que levam ao desespero da vida e, não, das leves, sobre essas, aliás, deseja-se que os outros acreditem que se está exagerando, nem daquelas provenientes de grandes ilusões e paixões, quando, talvez, o homem busque e queira o desespero e fuja do conforto. (26 de Junho de 1820).

A dor ou o desespero, que nasce das grandes paixões e ilusões ou de qualquer desventura da vida, não é comparável à

paragonabile all'affogamento che nasce dalla certezza e dal sentimento vivo della nullità di tutte le cose, e della impossibilità di esser felice a questo mondo, e dalla immensità del vuoto che si sente nell'anima. Le sventure o d'immaginaz. o reali, potranno anche indurre il desiderio della morte, o anche far morire, ma quel dolore ha più della vita, anzi, massimam. se proviene da immaginaz. e passione, è pieno di vita, e quest'altro dolore ch'io dico è tutto morte; e quella [141] medesima morte prodotta *immediatamente* dalle sventure è cosa più viva, laddove quest'altra è più sepolcrale, senz'azione senza movimento senza calore, e quasi senza dolore, ma piuttosto con un'oppressione smisurata e un accoramento simile a quello che deriva dalla paura degli spettri nella fanciullezza, o dal pensiero dell'inferno. Questa condizione dell'anima è l'effetto di somme sventure reali, e di una grand'anima piena una volta d'immaginaz. e poi spogliatane affatto, e anche di una vita così evidentemente nulla e monotona, che renda sensibile e palpabile la vanità delle cose, perchè senza ciò la gran varietà delle illusioni, che la misericordiosa natura ci mette innanzi tuttogiorno, impedisce questa fatale e sensibile evidenza. E perciò non ostante che questa condizione dell'anima sia ragionevoliss. anzi la sola ragionevole, con tutto ciò essendo contrarissima anzi la più dirittamente contraria alla natura, non si sa se non di pochi che l'abbiano provata, come del Tasso.

La parola è un'arte imparata dagli uomini. Lo prova la varietà delle lingue. Il gesto è cosa naturale e insegnata dalla natura. Un'arte 1. non può mai uguagliar la natura, 2. per quanto sia familiare agli uomini, si danno certi momenti in cui questi non la sanno adoperare. Perciò negli accessi delle grandi passioni, 1. come la forza della natura è straordinaria, quella della parola non arriva ad esprimerla, 2. l'uomo è così occupato, che

aflição que nasce da certeza e do sentimento vivo da nulidade de todas as coisas, e da impossibilidade de ser feliz neste mundo, e da imensidão do vazio que se sente na alma. As desventuras, ou da imaginação ou reais, poderão até induzir ao desejo da morte, ou até fazer morrer, mas aquela dor tem mais da vida, aliás, sobretudo se provém da imaginação e da paixão, está cheia de vida, e esta outra dor de que falo é completa morte; e aquela [141] mesma morte produzida *imediatamente* pelas desventuras é algo mais vivo, enquanto esta outra é mais sepulcral, sem ação, sem movimento, sem calor e quase sem dor, porém com uma opressão desmesurada e um esmorecimento símile ao que deriva do medo dos espectros da infância ou do pensamento do inferno. Essa condição da alma é o efeito de extremas desventuras reais e de uma grande alma, antes cheia de imaginação e, depois, dela despojada completamente, e, também, de uma vida tão evidentemente nula e monótona que torna sensível e palpável a vanidade das coisas, porque, sem isso, a grande variedade das ilusões, que a misericordiosa natureza coloca diante de nós todo dia, impede essa fatal e sensível evidência. E por isso, não obstante essa condição da alma seja razoabilíssima, aliás, a única razoável, com tudo isso sendo contraríssima, ou melhor, a mais diretamente contrária à natureza, não se sabe senão de poucos que a experimentaram, como Torquato Tasso.

A palavra é uma arte aprendida pelos homens. Isso se prova com a variedade das línguas. O gesto é algo natural e ensinado pela natureza. Uma arte (1) nunca pode se igualar à natureza, (2) ainda que seja familiar aos homens, acontecem certos momentos em que eles não sabem empregá-la. Por isso, nos arroubos das grandes paixões, (1) como a força da natureza é extraordinária, a da palavra não chega a exprimi-la; (2) o homem está tão

l'uso di un'arte per quanto familiarissima, [142] gli è impossibile. Ma il gesto essendo naturale, lo vedrete facilmente dar segno di quello che prova con gesti e moti spesso vivissimi, o con grida inarticolate, fremiti, muggiti ec. che non hanno che fare colla parola, e si possono considerare come gesti. Eccetto se quella passione non produrrà in lui l'immobilità che suoi essere effetto delle grandi passioni ne' primi momenti in cui egli non è buono a nessun'azione. Nei momenti successivi non essendo buono all'uso della parola cioè dell'arte, pur è capace degli atti e del movimento. Del resto lo vedrete sempre in silenzio. Il silenzio è il linguaggio di tutte le forti passioni, dell'amore (anche nei momenti dolci) dell'ira, della meraviglia, del timore ec. (27. Giugno 1820.). V. al fine della pagina.

Nei trasporti d'amore, nella conversazione coll'amata, nei favori che ne ricevi, anche negli ultimi, tu vai piuttosto in cerca della felicità di quello che provarla, il tuo cuore agitato, sente sempre una gran mancanza, un non so che di meno di quello che sperava, un desiderio di qualche cosa anzi di molto di più. I migliori momenti dell'amore sono quelli di una quieta e dolce malinconia dove tu piangi e non sai di che, e quasi ti rassegni riposatamente a una sventura e non sai quale. In quel riposo la tua anima meno agitata, è quasi piena, e quasi gusta la felicità. (V. Montesquieu *Temple de Gnide* canto 5. dopo il mezzo. p. 342.). Così anche nell'amore, ch'è lo stato dell'anima il più ricco di piaceri e d'illusioni, la miglior parte, la più dritta strada al piacere, e a un'ombra di felicità, è il dolore. (27. Giugno 1820.).

*Curae leves loquuntur, ingentes stupent* sta per epigrafe del n° 95. dello *Spectator* inglese, senza nome d'autore.

ocupado que o uso de uma arte, ainda que familiaríssima, [142] é-lhe impossível. Mas sendo o gesto natural, vocês o veriam facilmente demonstrar o que sente com gestos e movimentos muitas vezes vivíssimos, ou com gritos inarticulados, frêmitos, lamentos etc. que não têm a ver com a palavra e se podem considerar como gestos. Exceto se aquela paixão não produzir nele a imobilidade que costuma ser efeito das grandes paixões, nos primeiros momentos em que ele não é capaz de nenhuma ação. Nos momentos sucessivos, não sendo capaz de usar a palavra, isto é, a arte, ainda é capaz de atos e de movimento. Além do mais, vocês o verão sempre em silêncio. O silêncio é a linguagem de todas as fortes paixões, do amor (inclusive nos momentos doces), da ira, da maravilha, do temor. (27 de Junho de 1820). Ver o final da página.

Nos ímpetos de amor, na conversa com a amada, nos favores que dela se recebe, até nos últimos, vai-se em busca da felicidade em vez de experimentá-la, o coração agitado sente sempre uma grande falta, um não sei o quê a menos do que se esperava, um desejo de alguma coisa, aliás, de muito mais. Os melhores momentos do amor são aqueles de uma quieta e doce melancolia, quando se chora e não se sabe o porquê, e quase se resigna repousadamente a uma desventura e não se sabe qual. Naquele repouso a alma é menos agitada, é quase plena, e quase prova a felicidade (ver Montesquieu, *Temple de Gnide* [*Templo de Gnido*], canto 5, depois do meio, p. 342). Assim também no amor, que é o estado da alma mais rico de prazeres e de ilusões, a melhor parte, o mais direto caminho para o prazer, e, a um passo da felicidade, está a dor. (27 de Junho de 1820).

*Curae leves loquuntur, ingentes stupent* consta como epígrafe do número 95 de *The Spectator* inglês, sem nome de autor.

[143] Che vuol dire che fra tanti imitatori che si sono trovati di opere e di scrittori classici, nessuno è pervenuto ad occupare un grado di fama non dico uguale, ma neppur vicino a quello dell'imitato? Non è già verisimile che essendo più facile l'inventis addere, e il perfezionare una cosa inventata, che l'inventarla già perfetta, ed essendoci stati molti imitatori di sommo ingegno, massimamente in Italia in un tempo dove l'imitare era cosa di moda, e perciò diveniva occupazione anche dei migliori (come Sanazzaro imitator di Virgilio, il Tasso del Petrarca ec.), non si sia mai data nessun'imitazione che almeno agguagli l'opera imitata, e per conseguenza meritasse un posto compagno a quello dell'originale. Ma il fatto sta che in materia di letteratura o di arti, basta accorgersi dell'imitazione, per metter quell'opera infinitamente al di sotto del modello, e che in questo caso, come in molti altri, la fama non ha tanto riguardo al merito assoluto ed intrinseco dell'opera, quanto alla circostanza dello scrittore o dell'artefice. Laonde, o imitatori qualunque vi siate,perate affatto di arrivare all'immortalità, quando bene le vostre copie valessero effettivamente molto più dell'originale.

Nella carriera poetica il mio spirito ha percorso lo stesso stadio che lo spirito umano in generale. Da principio il mio forte era la fantasia, e i miei versi erano pieni d'immagini, e delle mie letture poetiche io cercava sempre di profittare riguardo alla immaginazione. Io era bensì sensibilissimo anche agli affetti, ma esprimerli in poesia non sapeva. Non aveva ancora meditato intorno alle cose, e della filosofia non avea che un barlume, e questo in grande, e con quella solita illusione che noi ci facciamo, cioè che nel mondo e nella vita ci debba esser sempre un'eccezione a favor nostro. Sono stato sempre sventurato, ma le mie sventure d'allora erano piene di vita, e mi disperavano perchè mi pareva (non

[143] O que significa dizer que, entre tantos imitadores encontrados de obras e de escritores clássicos, nenhum conseguiu ocupar um grau de fama, não digo igual, mas nem mesmo próximo àquele do imitado? Não é verossímil que, sendo mais fácil *l'inventis addere* e o aperfeiçoar uma coisa inventada do que inventá-la já perfeita, e tendo existido muitos imitadores de elevado talento, sobretudo na Itália, em um tempo em que o imitar era coisa de moda e por isso se tornava ocupação até dos melhores (como Jacopo Sannazzaro, imitador de Virgílio; Torquato Tasso, de Petrarca etc.), nunca tenha havido imitação que pelo menos se igualasse à obra imitada e, por consequência, merecesse um lugar semelhante ao do original. Mas o fato é que, em matéria de literatura ou de artes, basta que se aperceba da imitação para colocar aquela obra em inferioridade infinita em relação ao modelo e, nesse caso, como em muitos outros, a fama não se refere tanto ao mérito absoluto e intrínseco da obra quanto à circunstância do escritor ou do autor. Então, ó imitadores, quem quer que sejam vocês, não esperem alcançar a imortalidade, ainda que as suas cópias valessem efetivamente muito mais que o original.

Na carreira poética, o meu espírito percorreu as mesmas etapas que o espírito humano em geral. No princípio, o meu forte era a fantasia e os meus versos eram cheios de imagens e eu procurava sempre aproveitar minhas leituras poéticas relativas à imaginação. Eu era certamente sensibilíssimo também aos afetos, mas exprimi-los em poesia não sabia. Não tinha ainda meditado sobre as coisas, e da filosofia não tinha senão um vislumbre, mas em grande escala e com a habitual ilusão que nós criamos, isto é, de que no mundo e na vida deve sempre haver uma exceção em nosso favor. Tenho sido sempre desventurado, mas as minhas desventuras de antes eram cheias de vida e me desesperavam porque parecia (não

veramente alla ragione, ma ad una saldissima immaginazione) che m'impedissero la felicità, della quale gli altri credea che godessero. In somma il mio stato era allora in tutto e per tutto come quello degli antichi. [144] Ben è vero che anche allora, quando le sventure mi stringevano e mi travagliavano assai, io diveniva capace anche di certi affetti in poesia, come nell'ult. canto della *Cantica*. La mutazione totale in me, e il passaggio dallo stato antico al moderno, seguì si può dire dentro un anno, cioè nel 1819. dove privato dell'uso della vista, e della continua distrazione della lettura, cominciai a sentire la mia infelicità in un modo assai più tenebroso, cominciai ad abbandonar la speranza, a riflettere profondamente sopra le cose (in questi pensieri ho scritto in un anno il doppio quasi di quello che avea scritto in un anno e mezzo, e sopra materie appartenenti sopra tutto alla nostra natura, a differenza dei pensieri passati, quasi tutti di letteratura), a divenir filosofo di professione (di poeta ch'io era), a sentire l'infelicità certa del mondo, in luogo di conoscerla, e questo anche per uno stato di languore corporale, che tanto più mi allontanava dagli antichi e mi avvicinava ai moderni. Allora l'immaginazione in me fu sommamente infiacchita, e quantunque la facoltà dell'invenzione allora appunto crescesse in me grandemente, anzi quasi cominciasse, verteva però principalmente, o sopra affari di prosa, o sopra poesie sentimentali. E s'io mi metteva a far versi, le immagini mi venivano a sommo stento, anzi la fantasia era quasi disseccata (anche astraendo dalla poesia, cioè nella contemplazione delle belle scene naturali ec. come ora ch'io ci resto duro come una pietra); bensì quei versi traboccavano di sentimento. (1. Luglio 1820.). Così si può ben dire che in rigor di termini, poeti non erano se non gli antichi, e non sono ora se non i fanciulli, o giovanetti, e i moderni che hanno questo nome, non sono altro che filosofi. Ed io infatti non divenni sentimentale, se non quando perduta la

verdadeiramente à razão, mas a uma solidíssima imaginação) que me impedissem a felicidade, da qual acreditava que os outros desfrutassem. Em suma, o meu estado era então em tudo e por tudo como o dos antigos. [144] É bem verdade que, também naquele tempo, quando as desventuras me premiam e me afligiam muito, eu me tornava capaz até de certos afetos em poesia, como no último canto da *Cantica* [*Apressamento della morte*]. A mudança total em mim, e a passagem do estado antigo para o moderno ocorreu em um ano, isto é, em 1819, quando, privado da visão e da contínua distração da leitura, comecei a sentir a minha infelicidade em um modo muito mais tenebroso, comecei a abandonar a esperança, a refletir profundamente sobre as coisas (nestes pensamentos escrevi em um ano o dobro quase do que havia escrito em um ano e meio, e sobre matérias concernentes sobretudo à nossa natureza, ao contrário dos pensamentos passados, quase todos de literatura), a me tornar filósofo de profissão (de poeta que eu era), a sentir a infelicidade certa do mundo, ao invés de conhecê-la, e isso também por um estado de langor corporal, que tanto me distanciava dos antigos quanto me aproximava dos modernos. Assim a imaginação em mim ficou extremamente enfraquecida e, embora a faculdade de invenção então crescesse muito em mim, aliás, quase começasse, eu versava, porém, principalmente ou sobre assuntos de prosa ou sobre poesias sentimentais. E se eu me colocava a fazer versos, as imagens me vinham com extrema dificuldade, aliás, a fantasia estava quase seca (mesmo abstraindo da poesia, isto é, na contemplação das belas cenas naturais etc. como agora quando eu fico duro como uma pedra); contudo, aqueles versos transbordavam de sentimento. (1º de Julho de 1820). Assim, pode-se bem dizer que, no exato sentido da palavra, poetas não eram senão os antigos, e não são agora senão as crianças e os juvenzinhos, e os



fantasia divenni insensibile alla natura, e tutto dedito alla ragione e al vero, in somma filosofo.

È cosa già molte volte osservata che come le Accademie scientifiche forse hanno giovato alle scienze, promosse e facilitate le [145] scoperte ec. così le letterarie hanno piuttosto pregiudicato alla letteratura. Infatti le Accademie scientifiche non hanno quasi mai seguito un sistema di filosofia, ma lasciato il campo libero al ritrovamento della verità, qualunque sistema ne dovesse esser favorito, e massimam. nelle cose naturali era difficile seguire un sistema, dovendo promuovere le scoperte che non possono derivare se non dal vero, e non si può prevedere che cosa riveleranno, e a che sistema si adatteranno. Se avessero seguito un sistema, avrebbero pregiudicato alle scienze, come le Accademie letterarie alla letteratura. Il fatto sta che questa benchè abbia le sue regole, tuttavia il porre in chiaro queste regole, e il decretarle e il farne un codice, non le ha mai giovato. Tutti i grandi poeti greci sono stati prima di Aristotele, e tutti i latini prima o contemporaneamente ad Orazio. Ma dunque non giova che il buon gusto sia promosso e promulgato, e costituito per norma delle opere letterarie? Certamente ci vuole il buon gusto in una nazione ma questo dev'essere negl'individui e nella nazione intiera, e non in un'adunanza cattedratica, e legislatrice, e in una dittatura. Primieramente non è facile il promuovere le opere di genio. Gli onori la gloria gli applausi i vantaggi sono mezzi efficacissimi per promuoverle, ma non quegli onori e quella gloria che derivano dagli applausi di un'Accademia. Gli antichi greci e anche i romani avevano le loro gare pubbliche letterarie, ed Erodoto scrisse la sua storia per leggerla al popolo. Questo era ben altro stimolo che quello di

modernos que têm esse nome não são mais que filósofos. E eu, de fato, não me tornei sentimental, exceto quando, perdida a fantasia, tornei-me insensível à natureza e inteiramente dedicado à razão e à verdade, em suma, filósofo.

É algo já muitas vezes observado que como as Academias científicas talvez tenham ajudado as ciências, promovido e facilitado as [145] descobertas etc., as literárias, pelo contrário, prejudicaram a literatura. De fato, as Academias científicas quase nunca seguiram um sistema de filosofia, mas deixaram o campo livre para a redescoberta da verdade, qualquer sistema poderia ser-lhes propício, e, sobretudo, nas coisas naturais, era difícil seguir um sistema, devendo promover as descobertas que não podem derivar senão da verdade, e não se pode prever o que revelarão e a que sistema se adaptarão. Se tivessem seguido um sistema, teriam prejudicado as ciências, como as Academias literárias a literatura. O fato é que, embora essa tenha as suas regras, todavia, por em evidência essas regras, e determiná-las e criar-lhes um código, nunca a favoreceu. Todos os grandes poetas gregos vieram antes de Aristóteles, e todos os latinos antes ou contemporaneamente a Horácio. Mas, então, não é útil que o bom gosto seja promovido e promulgado e constituído de acordo com as obras literárias? Certamente é preciso bom gosto em uma nação, mas esse deve estar nos indivíduos e na nação inteira e, não, em uma adunação catedrática e legisladora e em uma ditadura. Em primeiro lugar, não é fácil promover as obras de gênio. As honras, a glória, os aplausos, as vantagens são meios efficacíssimos para promovê-las, mas não as honras e a glória que derivam dos aplausos de uma Academia. Os antigos gregos e também os romanos tinham as suas competições públicas literárias, e Heródoto escreveu a sua história a fim de lê-la para o povo. Esse era bem outro estímulo do que aquele de

una piccola società tutta di persone coltissime e istrutissime. dove l'effetto non può esser mai quello che si fa nel popolo, e per piacere ai critici si scrive 1. con timore, cosa mortifera, 2. si cercano cose straordinarie, finezze, spirito, mille bagattelle. Il solo popolo ascoltatore può far nascere l'originalità la grandezza e la [146] naturalezza della composizione. In secondo luogo se il promuovere il genio non giova, se gli sproni non l'aiutano, il freno l'ammazza, intendo un freno messogli dagli altri e non dal proprio giudizio. Se questo manca, non ci è rimedio, ma la magistratura letteraria non fa nascere le virtù letterarie, se non ci sono i buoni costumi, intendo il retto giudizio e il buon gusto. Ma se il gusto è corrotto non gioverà il promulgarlo, il ristabilirlo ec.? Gioverà, voglio dire che le Accademie riusciranno a fare che non si scriva più male, ma non che si scriva bene. L'Arcadia fu stabilita per isbandire il seicentismo. Fu sbandito, ma lo stile Arcadico è un nome derisorio che si dà in Italia a quelle poesie che non fanno di carne nè pesce. Ora che rimedio troverete al cattivo gusto? Ripeto quello che ho detto nel principio dei miei pensieri. Quasi tutte le nazioni colte dopo il loro secolo d'oro, hanno avuto quello della corruzione, e ne sono risorte. Ma dopo questo, un numero di scrittori veramente grandi e paragonabili ai primi (dico in letteratura, non in fatto di pensieri, filosofia ec.), insomma un altro secolo d'oro è un esempio che ancora mi resta da vedere. Negli ottimi secoli i grandi scrittori avevano modelli del buono da seguire, ma non del cattivo da fuggire. Quelli possono giovare, questi nociono. Dico che i cattivi scrittori che si avevano, sì come non formavano classe, perchè il gusto universale era buono, si dimenticavano affatto, e si sapeva a un di presso in generale che non piacevano, piuttosto che perchè non piacevano. Certamente l'idea de' loro vizi non era specificata, nè i difetti notati per minuto, e si vede infatti che anche sommi scrittori

uma pequena sociedade constituída de pessoas cultíssimas e instruídíssimas, na qual o efeito nunca pode ser aquele que se provoca no povo, e, para agradar aos críticos se escreve: (1) com temor, coisa mortífera; (2) buscaram-se coisas extraordinárias, requintes, espírito, mil bagatelas. Apenas o povo ouvinte pode fazer nascer a originalidade, a grandeza e a [146] naturalidade da composição. Em segundo lugar, se promover o gênio não serve, se os estímulos não o ajudam, o freio o mata, entendido como um freio posto pelos outros e não pelo próprio julgamento. Se esse faltar, não há remédio, mas a magistratura literária não faz nascer as virtudes literárias, se não existirem os bons costumes, entendidos como o correto julgamento e o bom gosto. Mas se o gosto está corrompido, não ajudará promulgá-lo, restabelecê-lo etc.? Ajudará, quero dizer que as Academias conseguirão fazer que não mais se escreva mal, mas não que se escreva bem. A Arcádia foi estabelecida para banir o seicentismo. Foi banido, mas o estilo Arcádico é um nome irrisório que se dá, na Itália, àquelas poesias sem sal nem açúcar. Ora que remédio dar ao mau gosto? Repito o que eu disse no começo dos meus pensamentos. Quase todas as nações cultas, depois de seu século de ouro, tiveram o século da corrupção e ressuscitaram. Mas, depois disso, um número de escritores verdadeiramente grandes e comparáveis aos primeiros (digo em literatura, não em matéria de pensamentos, filosofia etc.), em suma, outro século de ouro é um exemplo que ainda me falta ver. Nos melhores séculos, os grandes escritores tinham bons modelos para seguir, mas não maus para deles fugir. Aqueles podem ajudar, estes prejudicam. Digo que os maus escritores que existiam, como não formavam uma classe, porque o gosto universal era bom, eram completamente esquecidos e sabia-se em geral que não agradavam, e não por que não agradavam. Certamente a ideia de seus vícios não era especificada, nem os

cadevano in difetti puerili. In somma la scienza del buono e del cattivo non era organizzata, nè sminuzzata. Il gusto naturale tenea luogo di tutto. Dopo la corruzione i letterati si rialzano tutti sbigottiti. Entrano gli scrupoli, le paure, le sottigliezze. Si pesa [147] ogni cosa, si aguzzano gli occhi, si va col piede di piombo, ogni legge ogni regola ogni idea è ben definita e circoscritta, si prevedono tutti i casi, il gusto non è più naturale ma artefatto, o lo diviene, perchè nessuno crede di potersi contentare del gusto naturale, l'arte e la critica vanno al sommo, la natura si perde (forse ella può più nel secolo guasto che nel seguente), nascono opere perfette ma non belle. (2. Luglio 1820.).

Tutto quello, si può dire, che i moderni viaggiatori osservano e raccontano di curioso e singolare nei costumi e nelle usanze delle nazioni incivilite, non è altro che un avanzo di antiche istituzioni, massimamente se quelle particolarità spettano alle classi colte. Perchè la natura quando è più libera, come anticamente, e ora in gran parte appresso il popolo, è sempre varia. Ma certamente nel moderno non troveranno niente di singolare nè di curioso, e tutto quello che c'è da vedere negli altri paesi possono far conto di averlo veduto nel proprio senza viaggiare. Eccetto le piccole differenze provenienti dal clima e dal carattere di ciaschedun popolo, i quali però vanno sempre cedendo all'impulso moderno di uguagliare ogni cosa, e certamente da per tutto, massime nelle classi colte, si ha cura di allontanare tutto quello che c'è di singolare e di proprio nei costumi della nazione, e di non distinguersi dagli altri se non per una maggior somiglianza col resto degli uomini. E in genere si può dire che la tendenza dello spirito moderno è di ridurre tutto il mondo una nazione, e tutte le nazioni una sola persona. Non c'è più vestito proprio di nessun popolo, e le

defeitos notados com minúcia e, de fato, vê-se que também os excelentes escritores caíam em defeitos pueris. Em suma, a ciência do bom e do mau não era organizada, nem esmiuçada. O gosto natural existia em tudo. Depois da corrupção, os literatos reerguem-se todos atônitos. Começam os escrúpulos, os medos, as sutilezas. Pesa-se [147] cada coisa, aguçam-se os olhos, vai-se pé ante pé, cada lei, cada regra, cada ideia é bem definida e circunscrita, preveem-se todos os casos, o gosto não é mais natural, mas artificial, ou assim se torna, pois ninguém acredita poder contentar-se com o gosto natural, a arte e a crítica chegam ao máximo, a natureza se perde (talvez ela possa mais no século arruinado que no seguinte), nascem obras perfeitas, mas não belas. (2 de Julho de 1820).

Pode-se dizer que tudo o que os modernos viajantes observam e contam de curioso e singular sobre os costumes e as usanças das nações civilizadas não é senão um resto de antigas instituições, sobretudo se aquelas particularidades concernem às classes cultas. Porque a natureza quando é mais livre, como anticamente, e agora em grande parte junto ao povo, é sempre vária. Mas, certamente, no moderno não encontrarão nada de singular, nem de curioso, e tudo o que há para se ver nos outros países podem fazer de conta de tê-lo visto no próprio país sem viajar. Exceto as pequenas diferenças provenientes do clima e do caráter de cada povo, os quais, porém, vão sempre cedendo ao impulso moderno de igualar cada coisa e, certamente, por toda parte, sobretudo nas classes cultas, toma-se cuidado de afastar tudo o que há de singular e de próprio nos costumes da nação, e de não distinguir-se dos outros senão por uma maior semelhança com o resto dos homens. E, em geral, pode-se dizer que a tendência do espírito moderno é reduzir todo o mundo em uma nação, e todas as nações em uma só pessoa. Não há mais vestimenta própria de nenhum povo e as modas, em vez de

mode in vece d'esser nazionali, sono europee ec.: anche la lingua oramai divien tutt'una per la gran propagazione del francese, la quale io non riprendo in quanto all'utile, ma bene in quanto al bello.

[148] Ora quell'ἔπις che Esiodo dice essere un dono degli Dei per promuovere il bene e l'accrescimento degli uomini, si può dire che sia tolta di mezzo fra le nazioni, e quasi anche fra gl'individui. Una volta le nazioni cercavano di superar le altre, ora cercano di somigliarle, e non sono mai così superbe come quando credono di esserci riuscite. Così gl'individui. A che scopo, a che grandezza a che incremento può portare questa bella gara? Anche l'imitare è una tendenza naturale, ma ella giova, quando ci porta a cercar la somiglianza coi grandi e cogli ottimi. Ma chi cerca di somigliare a tutti? anzi perciò appunto sfugge di somigliare ai grandi e agli ottimi, perchè questi si distinguono dagli altri? Quando saremo tutti uguali, lascio stare che bellezza che varietà troveremo nel mondo, ma domando io che utile ce ne verrà? Massimamente alle nazioni (perchè il male è naturalm. più grande nei rapporti di nazione a nazione, che d'individuo a individuo) che stimolo resterà alle grandi cose, e che speranza di grandezza, quando il suo scopo non sia altro che l'uguagliarsi a tutte le altre? Non era questo lo scopo delle nazioni antiche. E non si creda che l'uguagliarsi nei costumi e nelle usanze, senza però volersi uguagliare nel potere nella ricchezza nell'industria nel commercio ec. non debba influire sommamente anche sopra queste altre cose, influenzando sullo spirito generale della nazione. Poco dopo che Roma fu divenuta una specie di colonia greca in fatto di costumi e letteratura, divenne serva come i greci.

Ma questa è una bella curiosità, che mentre le nazioni per l'esteriore vanno a divenire tutta una persona, e oramai non si

serem nazionali, são europeias etc. Também a língua já se torna única pela grande propagação do francês, que eu não reprovoo quanto à utilidade, mas bastante quanto ao belo.

[148] Ora a ἔπις que Hesíodo diz ser um dom dos Deuses para promover o bem e o crescimento dos homens, pode-se dizer que foi eliminada entre as nações e quase até entre os indivíduos. Antes as nações procuravam superar as outras, agora procuraram assemelhar-se a elas, e nunca são tão soberbas como quando acreditam ter conseguido. Como os indivíduos. A que escopo, a que grandeza, a que incremento pode levar essa bela disputa? Imitar também é uma tendência natural, mas ela ajuda quando nos leva a buscar a semelhança com os grandes e com os ótimos. Mas quem procura assemelhar-se a todos? Aliás, justamente por isso, foge de assemelhar-se aos grandes e aos ótimos, porque esses se distinguem dos outros? Quando seremos todos iguais, nem falo da beleza, da variedade que encontraremos no mundo, mas, pergunto, que utilidade virá disso? Sobretudo para as nações (porque o mal é naturalmente maior nas relações de nação para nação do que na de indivíduo para indivíduo) que estímulo restará para as grandes coisas, e que esperança de grandeza, quando o seu escopo não é outro que o de igualar-se a todas as outras? Não era esse o escopo das nações antigas. E não se acredite que igualar-se nos costumes e nas usanças, sem porém, querer igualar-se no poder, na riqueza, na indústria, no comércio etc. não deva influir extremamente também sobre as outras coisas, influenciando sobre o espírito geral da nação. Pouco depois de Roma ter-se tornado uma espécie de colônia grega em termos de costumes e literatura, tornou-se serva como os gregos.

Mas esta é uma bela curiosidade que, enquanto as nações em seu exterior vão tornar-se uma só pessoa, nesse momento,

distingue più uomo da uomo, ciascun uomo poi nell'intimore è divenuto una nazione, vale a dire che non hanno più interesse comune con chicchessia, non formano più corpo, non hanno più patria, e l'egoismo gli restringe dentro il solo circolo de' propri interessi, senza amore nè cura [149] degli altri, nè legame nè rapporto nessuno interiore col resto degli uomini. Al contrario degli antichi, che mentre le nazioni per l'estimore erano composte di diversissimi individui, nella sostanza poi, e nell'importante, o in quel punto in cui giova l'unità della nazione, erano in fatti tutta una persona, per l'amor patrio, le virtù, le illusioni ec. che riunivano tutti gl'individui a far causa comune, e ad essere i membri di un sol corpo. E per questo capo si può dire che ora ci son tante nazioni quanti individui, bensì tutti uguali anche in questo che non hanno altro amore nè idolo che se stessi.

Ed ecco un'altra bella curiosità della filosofia moderna. Questa signora ha trattato l'amor patrio d'illusione. Ha voluto che il mondo fosse tutta una patria, e l'amore fosse universale di tutti gli uomini: (contro natura, e non ne può derivare nessun buono effetto, nessuna grandezza ec. L'amor di corpo, e non l'amor degli uomini ha sempre cagionato le grandi azioni, anzi spessiss. a molti spiriti ristretti, la patria come corpo troppo grande non ha fatto effetto, e perciò si sono scelti altri corpi, come sette, ordini, città, provincie ec.). L'effetto è stato che in fatti l'amor di patria non c'è più, ma in vece che tutti gl'individui del mondo riconoscessero una patria, tutte le patrie si son divise in tante patrie quanti sono gl'individui, e la riunione universale promossa dalla egregia filosofia s'è convertita in una separazione individuale. (3. Luglio 1820.).

não se distinguirá mais homem de homem, cada homem, porém, em seu interior tornou-se uma nação, quer dizer que não têm mais interesse comum com quem quer que seja, não constituem mais classe, não possuem mais pátria, e o egoísmo os restringe dentro do único círculo dos próprios interesses, sem amor aos outros, nem cuidado [149], nem elo, nem relação nenhuma interior com o restante dos homens. Ao contrário dos antigos que, enquanto as nações em seu exterior eram compostas de diversíssimos indivíduos, em substância, e no que é importante, ou naquele ponto em que ajuda a unidade da nação, eram, de fato uma só pessoa, pelo amor pátrio, pelas virtudes, ilusões etc. que reuniam todos os indivíduos por uma causa comum e para serem os membros de um só grupo. E sob esse ponto de vista, pode-se dizer que agora há tantas nações quanto são os indivíduos, embora todos iguais, inclusive nisto: não têm outro amor ou ídolo senão eles mesmos

E eis outra bela curiosidade da filosofia moderna. Essa senhora tratou o amor pátrio como ilusão. Quis que o mundo fosse uma única pátria, e o amor fosse universal, de todos os homens (contra a natureza, e não pode derivar nenhum bom efeito disso, nenhuma grandeza etc. O amor ao grupo, mas não o amor à humanidade motivou sempre as grandes ações, aliás, frequentemente, para muitos espíritos restritos, a pátria como corpo muito grande não causou efeito e, por isso, escolheram-se outros corpos, como setas, ordens, cidades, províncias etc.). O efeito foi que, de fato, o amor à pátria não existe mais, mas em vez de todos os indivíduos do mundo reconhecerem uma pátria, todas as patrias se dividiram em tantas patrias quantos são os indivíduos, e a reunião universal promovida pela egrégia filosofia converteu-se em uma separação individual. (3 de Julho de 1820).

<p>Quello che ho detto qui sopra dell'amore o spirito di corpo, deriva da questo. Tutti gli affetti umani derivano dall'amor proprio conformato in diversissime guise. L'efficacia loro è tanto maggiore, quanto derivano da un amor proprio più sensibile, [150] e gli recano maggiore soddisfazione. Ora nello spirito di corpo la soddisfaz. dell'amor proprio è in ragione inversa della grandezza del circolo. Gli spiriti elevati sono suscettibili di un circolo più grande, ma se questo è smisurato, la detta soddisfazione svanisce prima di arrivare alla periferia ch'è in tanta distanza dal centro, cioè l'individuo, come il suono, gli odori, i raggi luminosi si estinguono a una certa distanza dal centro della sfera (3 Luglio 1820.).</p> <p><i>Quantum ad</i> in vece di <i>quod attinet ad</i>, come noi diciamo <i>quanto a</i>, e i francesi <i>quant à</i>, è usato da Tacito, Agricol. cap. 44. <i>Et ipse quidem, quamquam medio in spatio integrae aetatis ereptus, QUANTUM AD GLORIAM, longissimum aevum peregit.</i> Esempio e significato omissi nel Forcellini e nell'Appendice. (3. Luglio 1820.)</p>	<p><u>O que eu disse acima sobre o amor ou espírito de grupo deriva disso. Todos os afetos humanos derivam do amor-próprio conformato em diversíssimas guisas. Sua eficácia é muito maior quando derivam de um amor-próprio mais sensível [150] e lhe trazem maior satisfação. Ora, no espírito de grupo, a satisfação do amor-próprio está em razão inversa à grandeza do círculo. Os espíritos elevados são suscetíveis a um círculo maior, mas se esse é desmesurado, a dita satisfação desaparece antes de chegar à periferia que está tão distante do centro, isto, o indivíduo, como o som, os odores, os raios luminosos se extinguem a certa distância do centro da esfera. (3 de Julho de 1820).</u></p> <p><i>Quantum ad</i> em vez de <i>quod attinet ad</i>, como nós dizemos <i>quanto a</i>, e os franceses <i>quant à</i>, é usado por <u>Públio Cornélio Tácito</u>, em <u>Agrícola [Sobre a vida e o caráter de Júlio Agrícola]</u>, capítulo 44. <i>Et ipse quidem, quamquam medio in spatio integrae aetatis ereptus, QUANTUM AD GLORIAM, longissimum aevum peregit.</i> Exemplo e significado omitido em <u>Egidio Forcellini</u> e no Apêndice [<i>Appendix ad Totius latinitatis lexicon Ægidii Forcellini</i>]. (3 de Julho de 1820).</p>
---	--

<p>Quel che ho detto qui sopra non è l'ultima delle cagioni per cui il fervore del Cristianesimo s'indebolì colla dilatazione di essa religione, di quella religione istessa, che (senza però condannare l'amor della patria, dimostrato dallo stesso Cristo piangente sopra Gerusalemme) tuttavia ha per uno de' fondamenti l'amore universale verso tutti gli uomini. E contuttociò fintanto ch'ella fu come una setta, il zelo e l'ardore per sostenerla fu infinito ne' suoi seguaci. Quando divenne cosa comune, <i>non fu più riguardato come proprio quello ch'era di tutti</i>, e lo spirito di corpo essendosi dileguato per la sua grandezza,</p>	<p>O que eu disse acima não é a última das causas pelas quais o fervor do Cristianismo enfraqueceu com a dilatação dessa religião, da mesma religião que (sem, contudo, condenar o amor à pátria, demonstrado pelo próprio Cristo chorando sobre Jerusalém), todavia, tem como um dos fundamentos o amor universal voltado a todos os homens. E, não obstante, até quando ela foi como uma seita, o zelo e o ardor para defendê-la foram infinitos nos seus sequazes. Quanto se tornou comum, <i>não foi mais considerado como próprio o que era de todos</i>, e, tendo-se dissipado o espírito de grupo por sua grandezza, o</p>
---	---

l'individuo non ci trovò più la soddisfazione sua particolare. e il Cristianesimo illanguidì.

Aggiungete che lo spirito di corpo ci porta a procurare i vantaggi di esso corpo, e a compiacerci di quelli che ha, perchè l'individuo che gli appartiene resta con ciò distinto e superiore agli altri che non gli appartengono. L'amor di patria, l'amor di setta, di fazione ec. vedete che è tutto fondato sopra l'ambizione, più o meno nascosta. Per gli spiriti piccoli non [151] è fatto l'amore della nazione, perchè non arrivano a desiderare nè a compiacersi di sovrastare a persone così lontane e fuori della loro portata come sono i forestieri. L'amor poi universale, manca affatto di questo fondamento dell'ambizione, che è la gran molla che renda operoso l'amor di corpo, e perciò resta naturalmente inefficace in quasi tutti, non essendoci speranza di distinguersi dagli altri col mezzo dei vantaggi del suo corpo. E così spento quell'amore ch'è utile per le ragioni sopraddette, quest'altro non gli subentra, e se anche gli subentra resta inutile, non movendo efficacemente l'uomo a nessuna intrapresa. (4. Luglio 1820.).

Anche nell'interiore quasi tutti gli uomini oggidì sono uguali nei principii nei costumi nel vizio nell'egoismo ec. Sono tutti uguali e tutti separati, laddove anticamente erano tutti diversi e tutti uniti, e perciò atti alle grandi cose, alle quali noi siamo inettissimi trovandoci tutti soli. E la stessa nostra uguaglianza è (cosa curiosa) il motivo della nostra disunione, che nasce dall'universale egoismo. (4. Luglio 1820.).

L'amore universale toglie l'emulazione e la gara del suo corpo coll'altrui, la qual gara è la cagione dell'accrescimento e dei vantaggi e pregi che gl'individui cercano di procurare alla patria, al partito ec. Gli uomini grandi sono suscettibili di una emulazione grande, come con quelli delle

individuo não mais encontrou nela a satisfação sua particular e o Cristianismo definhou.

Acrescente-se que o espírito de grupo nos leva a buscar as vantagens desse grupo e a nos comprazer com aquelas que possui, porque o indivíduo que a ele pertence, torna-se por isso distinto e superior aos que a ele não pertencem. Vejam que o amor à pátria, o amor à seita, à facção etc. são todos fundados sobre a ambição, mais ou menos oculta. Para os espíritos pequenos não [151] é feito o amor à nação, porque não chegam a desejar, nem a comprazer-se em dominar pessoas tão distantes e fora de seu alcance como são os estrangeiros. Por sua vez, o amor universal carece completamente do fundamento da ambição que é a grande mola que torna operoso o amor ao grupo, e, por isso, torna-se naturalmente ineficaz em quase todos, não havendo esperança de distinguir-se dos outros por meio das vantagens de seu grupo. E assim, extinto aquele amor que é útil pelas razões ditas acima, este outro não o substitui e, mesmo que o substitua, torna-se inútil, não levando eficazmente o homem a nenhuma empresa. (4 de Julho de 1820).

Também em seu íntimo quase todos os homens de hoje são iguais nos princípios, nos costumes, no vício, no egoísmo etc. São todos iguais e todos separados, enquanto antigamente eram todos diferentes e todos unidos, e, por isso, aptos às grandes coisas, às quais nós somos ineptíssimos, encontrando-nos todos sozinhos. E a mesma nossa igualdade é (fato curioso) o motivo da nossa desunião, que nasce do universal egoísmo. (4 de Julho de 1820).

O amor universal impede a emulação e a competição de seu grupo com o de outrem, essa competição é a causa do acréscimo das vantagens e qualidades que os indivíduos buscam obter para a pátria, o partido etc. Os homens grandes são suscetíveis a uma emulação grande como

altre nazioni. Gli uomini piccoli al contrario non sentono emulazione se non coi cittadini de' paesi d'intorno, con quelli delle altre famiglie, coi suoi propri cittadini ec. ec. ec. (4. Luglio 1820.).

Al levarsi da letto, parte pel vigore riacquistato col riposo, parte per la dimenticanza dei mali avuta nel sonno, parte per una certa rinnovazione della vita, cagionata da quella specie d'interruzione datole, tu ti senti ordinario. o più lieto o meno triste, di quando ti coricasti. Nella mia vita infelicissima. l'ora meno trista è quella [152] del levarmi. Le speranze e le illusioni ripigliano per pochi momenti un certo corpo, ed io chiamo quell'ora la gioventù della giornata per questa similitudine che ha colla gioventù della vita. E anche riguardo alla stessa giornata, si suol sempre sperare di passarla meglio della precedente. E la sera che ti trovi fallito di questa speranza e disingannato, si può chiamare la vecchiezza della giornata. (4. Luglio 1820.). V. p. 193. capoverso 1.

L'ubriachezza mette in fervore tutte le passioni, e rende l'uomo facile a tutte, all'ira, alla sensualità ec. massime alle dominanti in ciascheduno. Così proporzionalmente il vigore del corpo. E famoso quello di S. Paolo, *castigo corpus meum et in servitutem redigo*. In fatti in un corpo debole non ha forza nessuna passione.

Altro è la forza altro la fecondità dell'immaginazione. e l'una può stare senza l'altra. Forte era l'immaginazione di Omero e di Dante, feconda quella di Ovidio e dell'Ariosto. Cosa che bisogna ben distinguere quando si sente lodare un poeta o chicchessia per l'immaginazione. Quella facilmente rende l'uomo infelice per la profondità delle sensazioni, questa al contrario lo rallegra colla varietà e colla facilità di fermarsi sopra tutti gli oggetti e

com aqueles das outras nações. Os homens pequenos, ao contrário, não sentem emulação senão com os habitantes das cidades em redor, com aqueles das outras famílias, com seus concidadãos etc. etc. etc. (4 de Julho de 1820).

Ao levantar-se do leito, em parte pelo vigor readquirido com o repouso, em parte pelo esquecimento dos males obtido com o sono, em parte por certa renovação da vida, causada por aquela espécie de interrupção dada a ela, uma pessoa sente-se, comumente, ou mais alegre ou menos triste de quando se deitou. Na minha vida infelicíssima, a hora menos triste é aquela [152] de levantar-me. As esperanças e as ilusões retomam, por poucos momentos, certo corpo, e eu chamo aquela hora de a juventude do dia pela similitude que possuo com a juventude da vida. E também com respeito ao próprio dia, costuma-se sempre esperar passá-lo melhor que o precedente. E a noite, em que uma pessoa se encontra privada dessa esperança e desenganada, pode-se chamar de a velhice do dia. (4 de Julho de 1820). Ver p. 193, parágrafo 1.

A embriaguez põe em fervor todas as paixões, e torna o homem propenso a todas elas, à ira, à sensualidade etc., sobretudo às dominantes em cada um. Assim, proporcionalmente, o vigor do corpo. É famoso o dito de S. Paulo, *castigo corpus meum et in servitutem redigo*. De fato, em um corpo frágil, nenhuma paixão tem força.

Uma é a força, outra, a fecundidade da imaginação e uma pode estar sem a outra. Forte era a imaginação de Omero e de Dante, fecunda a de Ovídio e de Ariosto. Algo que é preciso distinguir bem, quando se ouve elogiar um poeta, ou quem quer que seja, pela imaginação. Aquela facilmente torna o homem infeliz pela profundidade das sensações, esta, pelo contrário, alegra-o com a variedade e com a facilidade de deter-se sobre todos os



di abbandonarli, e conseguentemente colla copia delle distrazioni. E ne seguono diversissimi caratteri. Il primo grave, passionato, ordinariamente (ai nostri tempi) malinconico, profondo nel sentimento e nelle passioni, e tutto proprio a soffrir grandemente della vita. L'altro scherzevole, leggiere, vagabondo, incostante nell'amore, bello spirito, incapace di forti e durevoli passioni e dolori d'animo, facile a consolarsi anche nelle più grandi sventure ec. Riconoscete in questi due caratteri i veriss. ritratti di Dante e di Ovidio, e vedete come la differenza della loro poesia [153] corrisponda appuntino alla differenza della vita. Osservate ancora in che diverso modo Dante ed Ovidio sentissero e portassero il loro esilio. Così una stessa facoltà dell'animo umano è madre di effetti contrarii, secondo le sue qualità che quasi la distinguono in due facoltà diverse. L'immaginazione profonda non credo che sia molto adattata al coraggio, rappresentando al vivo il pericolo, il dolore, cc. e tanto più al vivo della riflessione, quanto questa racconta e quella dipinge. E io credo che l'immaginazione degli uomini valorosi (che non debbono esserne privi, perchè l'entusiasmo è sempre compagno dell'immaginazione e deriva da lei) appartenga più all'altro genere. (5. Luglio 1820.).

Tutti più o meno parlano e gesticcono da se soli, ma principalmente gli uomini di grande immaginazione, sempre facili a considerar l'immaginato come presente. Così l'Alfieri nei pareri sulle sue tragedie, racconta di questo suo costume, massime nei punti di passione o di calore. Il qual costume è proprio più che mai de' fanciulli, dove l'immaginaz. può molto più che negli uomini. (5 Luglio 1820.).

Io stimo che molte parole antiche che si credono di diversissima origine, non sieno derivate da altro che da antichissimo

objetos e abandoná-los, e, conseguentemente, com a abundância de distrações. E disse provêm diversíssimos caracteres. O primeiro, grave, apaixonado, normalmente (nos nossos tempos) melancólico, profundo no sentimento e nas paixões e totalmente capaz de sofrer muito na vida. O outro, brincalhão, leve, vagabundo, inconstante no amor, espirituoso, incapaz de fortes e duráveis paixões e dores da alma, fácil de consolar-se até nas maiores desventuras etc. Reconheçam nesses dois caracteres os verdadeiros retratos de Dante e de Ovídio e vejam como a diferença entre suas poesias [153] corresponde perfeitamente à diferença entre suas vidas. Observem, ainda, o diferente modo como Dante e Ovídio sentiram e conduziram o próprio exílio. Assim, uma mesma faculdade do ânimo humano é mãe de efeitos contrários, segundo as suas qualidades, que quase a distinguem em duas faculdades diferentes. Não acredito que a imaginação profunda seja muito adequada à coragem, representando ao vivo o perigo, a dor etc., e muito mais ao vivo que a reflexão, enquanto esta relata, aquela descreve. E eu acredito que a imaginação dos homens valorosos (que não devem privar-se dela, porque o entusiasmo é sempre companheiro da imaginação e dela deriva) pertença mais ao outro gênero. (5 de Julho de 1820).

Todos, mais ou menos, falam e gesticulam por si sós, mas principalmente os homens de grande imaginação sempre propensos a considerar o imaginado como presente. Assim Vittorio Alfieri nos pareceres sobre suas tragédias fala sobre esse seu costume, sobretudo nas passagens de paixão ou de ardor. Tal costume é ainda mais próprio das crianças, nas quais a imaginação pode muito mais que nos homens. (5 de Julho de 1820).

Eu considero que muitas palavras antigas que se acreditam de diversíssima origem não sejam derivadas senão de

errore di scrittura, che le ha diversificate, mentre erano una sola. Mi porta a crederlo la somiglianza materiale delle lettere o sia dei caratteri, e l'uniformità del significato. P. e. δασὺ vuol dire lo stesso che λάσιον, e il λάμβδαΛ e il δέλταΔ sono due caratteri somigliantissimi, e facilissimi a esser confusi nelle scritture. Io non posso pensare che queste due parole di uno stessiss. significato, e uguali eccetto nella terminazione che non fa caso, e nella prima lettera di cui si disputa, non abbiano che far niente fra loro. E credo che si potrebbero addurre molti altri esempi simili si greci come latini, dove la mutazione di una lettera o due, [154] con altre compagne nella figura, ha tolto ai grammatici il sospetto, della loro unicità nell'origine. (5 . Luglio 1820.).

Da quello che dice Montesquieu *Essai sur le Gout. Des plaisirs de l' ame.* p. 369-370. deducete che le regole della letteratura e belle arti non possono affatto essere universali, e adattate a ciascheduno. Bensì è vero che la maniera di essere di un uomo nelle cose principali e sostanziali è comune a tutti, e perciò le regole capitali delle lettere e arti belle, sono universali. Ma alcune piccole o mediocri differenze sussistono tra popolo e popolo tra individuo e individuo, e massimamente fra secolo e secolo. Se tutti gli uomini fossero di vista corta, come sono molti l'architettura in molte sue parti sarebbe difettosa, e converrebbe riformarla. Così al contrario. Intanto ella è difettosa veram. rispetto a quei tali. Gli orientali aveano ed hanno più rapidità, vivacità, fecondia ec. di spirito che gli europei. Perciò quella soprabbondanza che notiamo nelle loro poesie ec. se sarebbe difetto tra noi, poteva non esserlo, o esser minore appresso un popolo più capace per sua natura di seguire e di comprendere coll'animo suo quella maniera del poeta. Lo stesso dite dell'oscurità, del metaforico

antiquissimo erro de escrita, que as diferenciou enquanto eram uma única palavra. Leva-me a acreditar nisso a semelhança material das letras, ou seja, dos caracteres e a uniformidade do significado. P. ex., δασὺ quer dizer o mesmo que λάσιον, e o λάμβδαΛ e o δέλταΔ são dois caracteres semelhamtísimos e fáclimos de serem confundidos na escrita. Eu não posso pensar que essas duas palavras, de um mesmíssimo significado e iguais, exceto pela terminação, que não tem importância, e pela primeira letra, sobre a qual se discute, não tenham nada a ver entre elas. E acredito que se poderiam apresentar muitos outros exemplos símiles tanto gregos como latinos, em que a mutação de uma letra ou duas [154] em outras semelhantes na forma, tirou dos gramáticos a suspeita de sua unicidade na origem. (5 de Julho de 1820).

Do que diz Montesquieu *Essai sur le Goût. Des plaisirs de l'ame* [*Ensaio sobre o gosto nas coisas. Dos prazeres da alma*], p. 369-370, deduzam que as regras da literatura e das belas-artes não podem, em absoluto, ser universais e adequadas a todos. Mas é verdade que a maneira de ser de um homem nas coisas principais e substanciais é comum a todos e por isso as regras capitais da literatura e das artes belas são universais. Mas algumas pequenas ou medíocres diferenças subsistem entre povo e povo, entre indivíduo e indivíduo e, sobretudo, entre século e século. Se todos os homens fossem de visão curta, como muitos são, a arquitetura, em muitas de suas partes, seria defeituosa e conviria reformá-la. Também ao contrário. Entretanto, ela é defeituosa verdadeiramente com respeito àqueles tais. Os orientais tinham e têm mais rapidez, vivacidade, fecúndia etc. de espírito que os europeus. Por isso, se aquela superabundância que notamos nas suas poesias etc. fosse defeito entre nós, poderia não ser ou ser menor junto a um povo mais capaz, por sua natureza, de

eccessivo per noi, delle sottigliezze, delle troppe minuzie, dell'ampoloso cc. ec. E questa distinzione fatela anche tra i popoli europei, e non condannate una letteratura perchè è diversa da un'altra stimata classica. Il tipo o la forma del bello non esiste, e non è altro che l'idea della convenienza. Era un sogno di Platone che le idee delle cose esistessero innanzi a queste, in maniera che queste non potessero esistere altrimenti (v. Montesq. ivi, capo 1. p. 366.) quando la loro maniera di esistere è affatto arbitraria e dipendente dal creatore, come dice Montesquieu e non ha nessuna ragione per esser piuttosto così che in un altro modo, se non la volontà di chi le ha fatte. E chi sa che non esista un altro, o più, o infiniti altri sistemi di cose così diversi dal nostro che noi non li possiamo neppur concepire? [155] Ma noi che abbiamo rigettato il sogno di Platone conserviamo quello di un tipo immaginario del bello. (V. il discorso di G. Bossi nella B. Italiana). Ora l'idea della convenienza essendo universale, ma dipendendo dalle opinioni caratteri costumi ec. il giudizio e il discernimento di quali cose convengano insieme, ne deriva che la letteratura e le arti, quantunque pel motivo sopraddetto siano soggette a regole universali nella sostanza principale, tuttavia in molti particolari debbano cangiare infinitam. secondo non solamente le diverse nature, ma anche le diverse qualità mutabili, vale a dire opinioni, gusti, costumi ec. degli uomini, che danno loro diverse idee della convenienza relativa.

E similmente osservate quanto sia vano il pensare così assolutam, che la musica perchè diletta sommam. l'uomo debba fare effetto sulle bestie. Distinguet suono (sotto questo nome intendo ora anche il canto) e armonia. Il suono è la materia della musica, come i colori della pittura, i marmi della scoltura ec. L'effetto naturale e generico della musica in noi, non deriva dall'armonia ma dal suono, il quale ci elettrizza e scuote al primo tocco quando anche sia monotono. Questo è quello che

seguir e de comprender com ânimo próprio aquela maneira do poeta. Dizem o mesmo da obscuridade, do metafórico eccessivo para nós, das sutilezas, das demasiadas minúcias, do empolado etc. etc. E façam essa distinção inclusive entre os povos europeus e não condenem uma literatura porque é diferente de outra considerada clássica. O tipo ou a forma do belo não existe e não é senão a ideia da conveniência. Era um sonho de Platão que as ideias das coisas existissem antes dessas, de maneira que essas não pudessem existir de outra forma (ver Montesquieu, ibidem, capítulo 1. p. 366.), enquanto a sua maneira de existir é completamente arbitrária e dependente do criador, como diz Montesquieu, e não tem nenhuma razão para ser assim que de outro modo, senão pela vontade de quem as criou. E quem sabe se não existe outro, ou mais, ou outros infinitos sistemas de coisas, tão diversos do nosso que nós não podemos nem mesmo concebê-los? [155] Mas nós, que rejeitamos o sonho de Platão, preservamos o sonho de um tipo imaginário de belo (ver o discurso de Giuseppe Bossi, na Biblioteca Italiana). Ora, sendo a ideia da conveniência universal, mas dependendo das opiniões, caracteres, costumes etc., o critério e o discernimento sobre quais coisas convenham juntas, decorre que a literatura e as artes, embora pelo motivo acima mencionado sejam sujeitas a regras universais no aspecto principal, contudo, em muitos particulares, devem mudar infinitamente, não apenas segundo as diversas naturezas, mas também pelas diversas qualidades mutáveis, quer dizer, opiniões, gostos, costumes etc. dos homens que dão suas diferentes ideias sobre a conveniência relativa.

E similmente observem como é vão pensar tão absolutamente que a música, porque deleita extremamente o homem, deva causar efeito sobre os animais. Distingam som (sob esse nome intendo agora também o canto) e harmonia. O som é a matéria da música, como as cores, da

la musica ha di speciale sopra le altre arti, sebbene anche un color bello e vivo ci fa effetto, ma molto minore. Questi sono effetti e influssi naturali, e non bellezza. L'armonia modifica l'effetto del suono, e in questo (che solo appartiene all'arte) la musica non si distingue dalle altre arti, giacchè i pregi dell'armonia consistono nella imitazione della natura quando esprimono qualche cosa, e in seguire quell'idea della convenienza dei suoni ch'è arbitraria e diversa in diverse nazioni. Ora il suono non è difficile che faccia effetto anche nelle bestie, ma non è necessario, e massimamente quegli stessi suoni che fanno effetto nell'uomo (quando vediamo anche tra gli uomini che certe nazioni si diletano di suoni tutti diversi da' nostri, e per noi insopportabili). [156] I loro organi, e indipendentemente da questi, la loro maniera d'essere è differente dalla nostra, e non possiamo sapere qual sia l'effetto di questa differenza. Tuttavia se questa non sarà molto grande, o almeno avrà qualche rapporto con noi in questo punto, il suono farà colpo in quei tali animali, come leggiamo dei delfini e dei serpenti (V. Chateaubriand). Ma l'armonia è bellezza. La bellezza non è assoluta, dipendendo dalle idee che ciascuno si forma della convenienza di una cosa con un'altra, laonde se l'astratto dell'armonia può esser concepito dalle bestie, non perciò per loro sarà armonia e bellezza quello ch'è per noi. E così non è la musica come arte ma la sua materia cioè il suono che farà effetto in certe bestie. E infatti come vogliamo pretendere che le bestie gustino la nostra armonia, se tanti uomini si trovano che non la gustano? Parlo di molti individui che sono tra noi, e parlo di nazioni, come dei turchi che hanno una musica che a noi par díssonantissima e disarmonica. Eccetto il caso che qualche animale si trovasse in disposizione così somigliante alla nostra, che nella musica potesse sentire se non tutta almeno in parte l'armonia che noi ci sentiamo, vale a dire giudicare armonico quello che noi

pittura, os mármores, da escultura etc. O efeito natural e genérico da música em nós não decorre da harmonia, mas do som, o qual nos eletriza e sacode ao primeiro toque, até quando é monótono. Isso é o que a música tem de especial sobre as outras artes, embora até uma cor bela e viva exerça um efeito sobre nós, mas muito menor. Esses são efeitos e influxos naturais, e não beleza. A harmonia modifica o efeito do som, e nele (que só pertence à arte) a música não se distingue das outras artes, visto que os méritos da harmonia consistem na imitação da natureza, quando exprimem algo e em seguir a ideia da conveniência dos sons que é arbitrária e diversa em diversas nações. Ora, não é difícil que o som exerça efeito também sobre os animais, mas, sobretudo não é necessário que os mesmos sons exerçam efeito sobre o homem (quando vemos também, entre os homens, que certas nações se deleitam com sons inteiramente diferentes dos nossos e para nós insuportáveis). [156] Os seus órgãos e, independentemente desses, a sua maneira de ser é diferente da nossa e não podemos saber qual é o efeito dessa diferença. Contudo, se essa não for muito grande, ou, ao menos, tiver alguma relação conosco nesse ponto, o som impressionará os animais, como lemos sobre delfins e serpentes (ver François-Auguste Chateaubriand). Mas a harmonia é beleza. A beleza não é absoluta, dependendo das ideias que cada um formula sobre a conveniência de uma coisa com outra, portanto, se o abstrato da harmonia pode ser concebido pelos animais, não por isso para eles será harmonia e beleza aquilo que é para nós. E assim não é a música como arte, mas a sua matéria, isto é, o som, que exercerá efeito em certos animais. E, de fato, como queremos pretender que os animais apreciem a nossa harmonia, se existem tantos homens que não a apreciam? Falo de muitos indivíduos que estão entre nós, e falo de nações, como os turcos que possuem uma música que nos parece

giudichiamo. Il quale effetto è più difficile assai dell'altro sopraddetto del suono, tuttavia non è affatto inverisimile. (6. Luglio 1820.).

Con questa distinzione di suono e armonia, l'uno cagione di effetto naturale e indipendente dall'arte e generale nell'uomo, (effetto arbitrario della natura, e non già necessario astrattamente) l'altra di effetto naturale in astratto, ma dipendente dall'arte in concreto, comprenderete perchè le bestie essendo talvolta influite dalla musica, non lo sieno dalle altre arti. Ed è perchè la materia della musica, è così efficace nell'uomo e così generalmente e per natura, che non è maraviglia se la sua forza si estende anche ad altri animali forse più analoghi degli altri all'uomo per questa parte della loro natura. Ma non così la materia delle altre arti, eccetto i colori, i quali [157] come fanno effetto naturale nell'uomo, così per legge di analogia (che va ammessa non nerchè fosse necessario alla natura di osservarla, ma perchè la vediamo osservata) congetturo che possano dar qualche diletto anche alle bestie, e forse se ne avrebbero delle prove. Del resto nelle altre arti le bestie non essendo influite dalla materia che nella musica ha influsso naturale e indipendente dall'arte, non possono essere influite dall'arte stessa, non avendo la stessa idea della bellezza che abbiamo noi, e che è tanto diversa anche tra noi. E quanto all'imitazione del vero che in noi cagiona una maraviglia naturale, potrebb'essere che la producesse anche in loro senza che noi ce ne accorgessimo, e potrebb' essere che non la capissero, ma prendessero gli oggetti imitati per veri, o finalmente (che dev'essere il più ordinario) si formassero di quegli oggetti d'arte un'idea confusa tra

dissonantíssima e desarmônica. Exceto o caso em que algum animal se encontrasse em disposição tão semelhante à nossa que, na música, pudesse ouvir, senão toda, ao menos em parte, a harmonia que nós ouvimos, quer dizer, julgar harmônico o que nós julgamos, cujo efeito é mais difícil que o outro do som referido acima, contudo não é completamente inverossímil. (6 de Julho de 1820).

Com essa distinção entre som e harmonia, um, razão de efeito natural e independente da arte e comum ao homem (efeito arbitrário da natureza e não necessário abstratamente), a outra, efeito natural em abstrato, mas dependente da arte em concreto, vocês compreenderão porque os animais, sendo, às vezes, influenciados pela música, não o são pelas outras artes. E é porque a matéria da música é tão eficaz no homem, e de modo geral e por natureza, que não é uma maravilha que a sua força se estenda inclusive a outros animais, talvez mais análogos que outros ao homem por essa parte de sua natureza. Mas não é assim a matéria das outras artes, exceto as cores, as quais, [157] assim como exercem efeito natural sobre o homem pela lei da analogia (que se admite não porque fosse necessário à natureza observá-la, mas porque nós a vemos observada), conjecturo que também possam dar algum deleite aos animais e talvez houvesse algumas provas disso. Além do mais, nas outras artes, os animais, não sendo influenciados pela matéria que na música tem influxo natural e independente da arte, não podem ser influenciados pela arte em si, não tendo a mesma ideia da beleza que temos nós, e que é tão diferente também entre nós. E quanto à imitação do verdadeiro que em nós causa uma maravilha natural, poderia ser que a produzisse também neles, sem que nós nos apercebêssemos, e poderia ser que não a entendessem, mas tomassem os objetos imitados por verdadeiros ou, finalmente, (que deve ser o mais comum) formassem

l'oggetto vero, e un altro che lo somigli, non potendo sapere quelle cose che sappiamo noi intorno all'artefice, e alla maniera e alla difficoltà d'imitare in quel modo ec. ec. cose tutte che producono la meraviglia. E infatti vedrete in molti barbari che le belle imitazioni delle nostre arti in vece di destare maggior meraviglia, appena li commuovono.

Del rimanente anche intorno alla bellezza e a qualunque altra cosa appartenente alle arti, bisogna sempre ricordarsi della differente maniera di esistere, differente capacità di comprendere, di rapportare, di esser commossi ec. e così regolarsi nell'istituire il paragone tra l'uomo e gli altri animali, e anche tra un uomo e un altr'uomo, non riputando necessario e assoluto e perciò universale quello ch'è arbitrario e relativo o nell'uomo o in qualunque animale, e perciò può non trovarsi o trovarsi differentemente negli altri.

Il piacere che ci dà il suono non va sotto la categoria del bello, ma è come quello del gusto dell'odorato ec. La natura ha dato i suoi piaceri a tutti i sensi. Ma la particolarità del suono è di produrre per se stesso un effetto più spirituale [158] dei cibi dei colori degli oggetti tastabili ec. E tuttavia osservate che gli odori, in grado bensì molto più piccolo, ma pure hanno una simile proprietà, risvegliando l'immaginaz. ec. Laonde quello stesso spirituale del suono è un effetto fisico di quella sensazione de' nostri organi, e infatti non ha bisogno dell'attenzione dell'anima, perchè il suono immediatamente la tira a se, e la commozione vien tutta da lui, quando anche l'anima appena ci avverta. Laddove la bellezza o naturale o artificiale non fa effetto se l'anima non si mette in una certa disposizione da riceverlo, e perciò il piacere che dà, si riconosce per intellettuale. Ed ecco la principal cagione dell'essere l'effetto della musica

sobre aqueles objetos de arte uma ideia confusa entre o objeto verdadeiro e outro que lhe seja semelhante, não podendo saber as coisas que nós sabemos sobre o autor e a maneira e a dificuldade de imitar daquele modo etc. etc., todas as coisas que produzem a maravilha. E, de fato, vocês verão que, em muitos bárbaros, as belas imitações das nossas artes, em vez de despertarem maior maravilha, apenas os comovem.

Do ainda remanescente sobre a beleza e qualquer outra coisa pertencente às artes, é preciso sempre recordar-se da diferente maneira de existir, da diferente capacidade de compreender, de relacionar, de ser comovido etc. e, assim, limitar-se a instituir o paralelo entre o homem e os outros animais e também entre um homem e outro homem, não reputando necessário e absoluto, e por isso universal, aquilo que é arbitrário e relativo ou no homem ou em qualquer outro animal e, por isso, pode não se encontrar ou encontrar-se differentemente nos outros.

O prazer que o som nos dá não está sob a categoria do belo, mas é como o prazer do paladar, do olfato etc. A natureza deu seus prazeres a todos os sentidos. Mas a particularidade do som é a de produzir por si mesmo um efeito mais espiritual [158] que o dos alimentos, das cores, dos objetos palpáveis etc. E, todavia, observem que os odores, ainda que em grau muito menor, possuem, contudo, uma símile propriedade, despertando a imaginação etc. Portanto, o espiritual do som é um efeito físico da sensação dos nossos órgãos, e, de fato, não tem necessidade da atenção da alma, porque imediatamente o som a atrai para si e a comoção vem toda dele, até quando a alma mal nos advirta disso. Portanto, a beleza, ou natural ou artificial, não surte efeito, se a alma não se coloca em certa disposição para recebê-lo e por isso se reconhece como intelectual o prazer que proporciona. E eis a principal causa de o efeito da música ser imediato, ao contrário

immediato, a differenza delle altre arti, e v, questi pens. p.79.

Osservate come non si legga ch'io sappia di nessun effetto prodotto nelle bestie dal canto. (In verità anticamente si diceva, *excantare*, ora *incantare* i serpenti, e *Frigidus in pratis* CANTANDO *rumpitur anguis* dice Virgilio, ma son favole che non hanno esperienze moderne a favore. D'Arione si legge che innamorò i delfini col suono. Chateaubriand racconta di quel serpente ammansato dal suono ec. ec. Del resto i poeti dicevano favolosam. che le bestie si fermassero a udire il canto di questo o di quello). La ragione è perchè questo è cosa più umana del suono, e perciò di un effetto più relativo, come anche la differenza dei suoni cagiona diversi effetti secondo la natura degli organi dove opera. Così nè più nè meno i diversi odori, i diversi sapori, i diversi colori de' quali l'uno diletterà principalmente questa persona, e l'altro quest'altra. Il canto umano fa effetto grande nell'uomo. Al contrario quello degli uccelli non molto. Grandissimo però dev'essere il diletto che cagiona negli uccelli, giacchè si vede che questi cantano per diletto, [159] e che la loro voce non è diretta ad altro fine come quella degli altri animali. (eccetto le cicale i grilli e altri tali che nel continuo uso della loro voce non par che possano avere altro fine che il diletto) Ed io sono persuaso che il canto degli uccelli li diletta non solo come canto, ma come contenente bellezza, cioè armonia, che noi non possiamo sentire non avendo la stessa idea della convenienza de' tuoni. (7. Luglio 1820.).

Osservate ancora un finiss. magistero della natura. Gli uccelli ha voluto che fossero per natura loro i cantori della terra, e come ha posto i fiori per diletto dell'odorato, così gli uccelli per diletto dell'udito. Ora perchè la loro voce fosse bene intesa, che cosa ha fatto? Gli ha resi

do das outras artes, e ver esses pensamentos na p. 79.

Observem como não se lê, que eu saiba, sobre nenhum efeito produzido nos animais pelo canto. (Na verdade, antigamente se dizia *excantare*, agora *encantar* as serpentes, e *Frigidus in pratis* CANTANDO *rumpitur anguis* diz Virgílio, mas são fábulas que não têm experiências modernas em seu favor. Lê-se que Árion apaixonou os delfins com o som. François-Auguste Chateaubriand conta sobre a serpente amansada pelo som etc. Por outro lado, os poetas diziam, fabulosamente, que os animais paravam para ouvir o canto deste ou daquele). A razão é que isso é algo mais humano que o som e, então, de um efeito mais relativo, como também a diferença dos sons causa diversos efeitos, segundo a natureza dos órgãos em que opera. Assim, nem mais nem menos, os diversos odores, os diversos sabores, as diversas cores dos quais este deleitará principalmente uma pessoa e, aquele, outra. O canto humano exerce um efeito grande sobre o homem. O dos pássaros, ao contrário, não muito. Grandíssimo, porém, deve ser o deleite que causa nos pássaros, já que se vê que esses cantam por deleite, [159] e que a voz deles não é dirigida a outro fim como a dos outros animais (exceto as cigarras, os grilos e semelhantes que, no contínuo uso de sua voz, não parece que possam ter outro fim que o deleite). E eu estou convencido de que o canto dos pássaros os deleite não só como canto, mas como continente beleza, isto é, harmonia, que nós não podemos ouvir não tendo a mesma ideia da conveniência dos tons. (7 de Julho de 1820).

Observem ainda uma finíssima maestria da natureza. Ela quis que os pássaros fossem por sua natureza os cantores da terra e, assim como colocou as flores para deleite do olfato, colocou os pássaros para deleite da audição. Então para que a voz deles fosse bem entendida, o que fez?

volatili, acciocchè il loro canto venendo dall'alto, si spargesse molto in largo. Questa combinazione del volo e del canto non è certamente accidentale. E perciò la voce degli uccelli reca a noi più diletto che quella degli altri animali (fuorchè l'uomo) perchè era espressamente ordinata al diletto dell'udito. E credo che ne rechi anche più agli altri animali che sono in uno stato naturale, e forse perciò più capaci di trovarci o tutta o in parte quell'armonia che ci trovano gli stessi uccelli, e che noi non ci troviamo, perchè allontanandoci dalla natura, abbiamo perduto certe idee primitive intorno alla convenienza, non assolute e necessarie, ma tuttavia dateci forse arbitrariamente dalla natura. Io credo che i selvaggi trovino il canto degli uccelli molto più dolce, e mi pare che si potrebbe provar lo stesso degli antichi, i quali è noto che sentivano maggior diletto di noi nel canto delle cicale ec. delle quali pure e simili si può notare che cantano sopra gli alberi.

Da tutte le cose dette nei pensieri qui sopra, inferite che le nostre cognizioni intorno alla natura o dell'uomo o delle cose, e le nostre deduzioni, raziocini, e conclusioni, per la maggior parte non sono assolute ma relative, [160] cioè sono vere in quanto alla maniera di essere delle cose esistenti, e da noi conosciute per tali, ma era in arbitrio della natura che fossero altrimenti. E intendo anche della maggior parte degli assiomi astratti, pochi de' quali sono veramente assoluti e necessari in qualunque sistema di cose possibili (benchè paiano), eccetto forse in matematica. E apprendiamo a formarci della *possibilità* un'idea più estesa della comune, e della *necessità* e *verità* un'idea più limitata assai. Vedete in questo proposito il fine del primo Libro del Zanotti sopra le forze che chiamano vive.

Criou-os voláteis, para que, vindo do alto, seu canto se espalhasse por toda parte. Essa combinação do voo e do canto não é certamente acidental. E por isso a voz dos pássaros nos traz mais deleite que a dos outros animais (exceto o homem) porque foi expressamente determinada ao deleite da audição. E acredito que traga ainda mais deleite aos outros animais que estão em um estado natural e, talvez por isso, mais capazes de encontrarem nela, ou totalmente ou em parte, a harmonia que encontram os próprios pássaros e que nós não encontramos porque, distanciando-nos da natureza, perdemos certas ideias primitivas sobre a conveniência, não absolutas e necessárias, mas, contudo, dadas a nós, talvez arbitrariamente, pela natureza. Eu acredito que os selvagens considerem o canto dos pássaros muito mais doce, e parece-me que se poderia comprovar o mesmo nos antigos, os quais, é sabido, sentiam maior deleite do que nós no canto das cigarras etc. as quais também, e símiles, pode-se notar, cantam em cima das árvores.

De todas as coisas ditas nos pensamentos acima, infiram que as nossas cognições sobre a natureza, ou do homem ou das coisas, e nossas deduções, nossos raciocínios e nossas conclusões, em sua maior parte, não são absolutos, mas relativos, [160] isto é, são verdadeiros quanto à maneira de ser das coisas existentes e por nós conhecidas como tais, mas a natureza poderia ter decidido que fossem de outro modo. E entendo o mesmo da maior parte dos axiomas abstratos, poucos dos quais são verdadeiramente absolutos e necessários em qualquer sistema de coisas possíveis (embora pareçam), exceto talvez em matemática. E aprendemos a formar da *possibilidade* uma ideia mais ampla que a comum, e da *necessidade* e da *verdade* uma ideia muito mais limitada. Vejam a esse propósito o fim do primeiro Livro de Francesco Maria Cavazzoni Zanotti sobre as forças que chamamos vivas.



Applicate le cose dette nel pensiero che incomincia *Anche la stessa negligenza* ec. (p. 50.) alle produzioni francesi riputate da quella nazione, modelli di semplicità *naïveté* ec. p. e. al Tempio di Gnido di Montesquieu, sebbene in questo il male deriva piuttosto dal contrasto della semplicità delle cose col ricercato e manierato dello stile.

La rivoluzione Francese posto che fosse preparata dalla filosofia, non fu eseguita da lei, perchè la filosofia specialmente moderna, non è capace per se medesima di operar nulla. E quando anche la filosofia fosse buona ad eseguire essa stessa una rivoluzione, non potrebbe mantenerla. È veramente compassionevole il vedere come quei legislatori francesi repubblicani, credevano di conservare, e assicurare la durata, e seguir l'andamento la natura e lo scopo della rivoluzione, col ridur tutto alla pura ragione, e pretendere per la prima volta *ab orbe condito* di geometrizzare tutta la vita. Cosa non solamente lagrimevole in tutti i casi se riuscisse, e perciò stolta a desiderare, ma impossibile a riuscire anche in questi tempi matematici, perchè dirittamente contraria alla natura dell'uomo e del mondo. *Le Comité d'instruction publique récut ordre de présenter un projet tendant à substituer un culte raisonnable au culte catholique!* (Lady Morgan, France [161] 1. 8. 3<sup>me</sup> édit. française, Paris 1818. t. 2. p. 284. note de l'auteur) E non vedevano che l'imperio della pura ragione è quello del dispotismo per mille capi, ma eccone sommariamente uno. La pura ragione dissipa le illus. e conduce per mano l'egoismo. L'egoismo spoglio d'illusioni, estingue lo spirito nazionale, la virtù ec. e divide le nazioni per teste, vale a dire in tante parti quanti sono gl'individui. *Divide et impera*. Questa divisione della moltitudine, massimam. di questa natura, e prodotta da questa cagione, è piuttosto gemella che madre della servitù. Qual

Apliquem as coisas ditas no pensamento que começa com Também a negligência etc. (p. 50) às produções francesas reputadas por aquela nação modelos de simplicidade *naïveté* etc., p. ex., ao *Templo de Gnido* [ *Le temple de Gnide*] de Montesquieu, embora nesse o mal derive mais do contraste entre a simplicidade das coisas e o refinamento e o maneirismo de estilo.

A Revolução Francesa ainda que preparada pela filosofia, não foi realizada por ela, porque a filosofia, especialmente a moderna, não é capaz por si mesma de operar nada. E, mesmo que a filosofia fosse boa para realizar ela mesma uma revolução, não poderia mantê-la. É verdadeiramente compassível ver como os legisladores franceses repubblicanos acreditavam preservar, e assegurar a duração, e seguir o andamento, a natureza e o escopo da revolução, reduzindo tudo à pura razão e pretendendo, pela primeira vez, *ab orbe condito*, geometrizar toda a vida. Algo não apenas lamentável, em todos os casos, se ocorresse e, por isso, tolo de se desejar, mas impossível de se conseguir até nestes tempos matematicos, porque diretamente contrário à natureza do homem e do mundo. *Le Comité d'instruction publique récut ordre de présenter un projet tendant à substituer un culte raisonnable au culte catholique!* (Lady Morgan, France [161] livro 8, 3<sup>a</sup> edição francesa, Paris, 1818, tomo 2, p. 284, notas do autor). E não viam que o império da pura razão é o do despotismo por mil motivos, mas eis, em resumo, um deles. A pura razão dissipa as ilusões e conduz o egoísmo pela mão. O egoísmo despido de ilusões extingue o espírito nacional, a virtude etc. e divide as nações por cabeça, quer dizer em tantas partes quantos são os indivíduos. *Divide et impera*. Essa divisão da multidão, sobretudo dessa natureza e produzida por essa causa é mais gêmea do que mãe da servidão. Qual outra é a causa substancial

altra è la cagione sostanziale della universale e durevole servitù presente a differenza de' tempi antichi? Vedete che cosa avvenne ai Romani quando s'introdusse fra loro la filosofia e l'egoismo, in luogo del patriotismo. Il qual egoismo è così forte che dopo la morte di Cesare, quando pareva naturalissimo, che le antiche idee si risvegliassero ne' romani, fa pietà il vederli così torpidi, così indifferenti, così tartarughe, così marmorei verso le cose pubbliche. E Cicerone nelle filippiche il cui grande scopo era di render utile la morte di Cesare, vedete se predica la ragione, e la filosofia, o non piuttosto le pure illusioni, e quelle gran vanità che aveano creata e conservata la grandezza romana. (8. Luglio 1820.). V. p. 357. capoverso 1.

In proposito di quello che ho detto p. 145. osservate come infatti l'eloquenza vera non abbia fiorito mai se non quando ha avuto il popolo per uditore. Intendo un popolo padrone di se, e non servo, un popolo vivo e non un popolo morto, sia per la sua condizione in genere, sia in quella tal congiuntura, come alle nostre prediche il popolo non è vivo, non ha azione ec. ec. Oltre che il soggetto delle prediche non ha il movimento, l'azione, la vita necessarie alla grande eloquenza, e perciò quella del pergamo, quando anche sia somma e perfetta, è tutt'altra eloquenza che l'antica, e forma [162] un genere a parte. Del resto appena le repubbliche e la libertà si sono spente, le assemblee, le società, i tribunali, le corti, non hanno mai sentito la vera eloquenza, non essendo uditorii capaci di suscitarsela. E questo probabilmente è uno de' motivi per cui la repubblica di Venezia non ha avuto mai eloquenza, perch'era una repubblica aristocratica e non democratica. Vedete quello che dice Cic. nell'oraz. pro Deiotaro capo 2.

Racconta Diogene Laerzio di Chilone Lacedemonio il quale interrogato in che

da universal e duradoura servidão atual, ao contrário dos tempos antigos? Vejam o que aconteceu aos Romanos, quando se introduziu entre eles a filosofia e o egoísmo em lugar do patriotismo. O egoísmo é tão forte que, depois da morte de Caio Júlio César, quando parecia naturalíssimo que as antigas ideias despertassem nos romanos, causa piedade vê-los tão tórpidos, tão indiferentes, tão tartarugas, tão marmóreos em relação às coisas públicas. E Cícero, nas Filípicas, cujo grande escopo era o de tornar útil a morte de César; vejam se ele prega a razão e a filosofia, ou, pelo contrário, as puras ilusões e as grandes vaidades que haviam criado e conservado a grandeza romana (8 de Julho de 1820). Ver p. 357, parágrafo 1.

A propósito do que eu disse na p. 145, observem como, de fato, a eloquência verdadeira nunca floresceu, senão quando teve o povo por ouvinte. Quero dizer um povo patrão de si mesmo, e não servo, um povo vivo e não um povo morto, seja pela sua condição em geral, seja naquela tal conjuntura, como diante de nossos sermões o povo não é vivo, não tem ação etc. etc. Além disso o sujeito dos sermões não tem o movimento, a ação, a vida necessários à grande eloquência e, por isso, a do púlpito, mesmo quando é elevada e perfeita, é uma eloquência toda diferente da antiga e forma [162] um gênero à parte. Por outro lado, mal as repúblicas e a liberdade se apagaram, as assembleias, as sociedades, os tribunais, as cortes nunca sentiram a verdadeira eloquência, não havendo ouvintes capazes de suscitá-la. E esse provavelmente é um dos motivos pelos quais a República de Veneza não teve mais eloquência, porque era uma república aristocrática e não democrática. Vejam o que diz Cícero no discurso Pro rege Deiotaro, capítulo 2.

Conta Diógenes Laércio [Vida e opiniões dos mais eminentes filósofos] que

differissero i dotti dagl'indotti, rispose, nelle buone speranze. (ἐλπίσιν ἀγαθαῖς). Io non so dire se avesse riguardo alle cose di questo mondo o di una vita avvenire. Certamente rispetto a quelle, oggidì avviene appunto il contrario. In che differisce l'ignorante dal savio? Nella speranza.

Lo scopo dell'incivilimento moderno doveva essere di ricondurci appresso a poco alla civiltà antica offuscata ed estinta dalla barbarie dei tempi di mezzo. Ma quanto più considereremo l'antica civiltà, e la paragoneremo alla presente, tanto più dovremo convenire ch'ella era quasi nel giusto punto, e in quel mezzo tra i due eccessi, il quale solo poteva procurare all'uomo in società una certa felicità. La barbarie de' tempi bassi non era una rozzezza primitiva, ma una corruzione del buono, perciò dannosissima e funestissima. Lo scopo dell'incivilimento dovea esser di togliere la ruggine alla spada già bella, o accrescergli solamente un poco di lustro. Ma siamo andati tanto oltre volendola raffinare e aguzzare che siamo presso a romperla. E osservate che l'incivilimento ha conservato in grandissima parte il cattivo dei tempi bassi, ch'essendo proprio loro, era più moderno, e tolto tutto quello che restava [163] loro di buono dall'antico per la maggior vicinanza (del quale antico in tutto e per tutto abbiam fatto strage), come l'esistenza e un certo vigore del popolo, e dell'individuo, uno spirito nazionale, gli esercizi del corpo, un'originalità e varietà di caratteri costumi usanze ec. L'incivilimento ha mitigato la tirannide de' bassi tempi, ma l'ha resa eterna, laddove allora non durava, tanto a cagione dell'eccesso, quanto per li motivi detti qui sopra. Spegnendo le commozioni e le turbolenze civili, in luogo di frenarle com'era scopo degli antichi (Montesquieu ripete sempre che le divisioni sono necessarie alla conservazione delle repubbliche, e ad impedire lo squilibrio

Quílon de Esparta, o lacedemônio, interrogato sopra em que diferiam os doutos dos indoutos, respondeu: nas boas esperanças (ἐλπίσιν ἀγαθαῖς). Eu não sei dizer se se referia às coisas deste mundo ou de uma vida vindoura. Certamente, com referência àquelas, hoje ocorre justamente o contrário. Em que difere o ignorante do sábio? Na esperança.

O escopo da civilização moderna devia ser o de quase nos reconduzir à civilização antiga ofuscada e extinta pela barbárie dos tempos medievais. Mas quanto mais considerarmos a antiga civilização e a compararmos com a presente, tanto mais deveremos convir que ela estava quase no justo ponto e no meio entre os dois excessos, o qual só podia trazer ao homem em sociedade certa felicidade. A barbárie dos tempos baixos não era uma rudeza primitiva, mas uma corrupção do bom, por isso danosíssima e funestíssima. O escopo da civilização devia ser o de remover a ferrugem da espada já bela ou acrescentar-lhe apenas um pouco de lustre. Mas fomos tão além, querendo limá-la e aguçá-la, que estamos prestes a rompê-la. E observem que a civilização preservou em grandíssima parte o mal dos tempos baixos que, sendo próprio deles, era mais moderno e, retirou tudo o que lhes restava [163] de bom do antigo, pela maior proximidade (desse antigo em tudo e por tudo fizemos massacre), como a existência e certo vigor do povo e do indivíduo, um espírito nacional, os exercícios físicos, uma originalidade e variedade de caracteres, costumes, usanças etc. A civilização mitigou a tirania dos tempos baixos, mas a tornou eterna onde então não durava, tanto por causa do excesso quanto pelos motivos ditos acima. Apagando as comoções e as turbulências civis, em vez de freá-las como era o escopo dos antigos (Montesquieu repete sempre que as divisões são necessárias à preservação das repúblicas e para impedir o desequilíbrio dos poderes etc., e, nas repúblicas bem organizadas, não são

dei poteri, ec. e nelle repubbliche ben ordinate non sono contrarie all'ordine, perchè questo risulta dall'armonia e non dalla quiete e immobilità delle parti, nè dalla gravitazione smoderata e oppressiva delle une sulle altre, e che p. regola generale, dove tutto è tranquillo non c'è libertà), non ha assicurato l'ordine ma la perpetuità tranquillità e immutabilità del disordine, e la nullità della vita umana. In somma la civiltà moderna ci ha portati al lato opposto dell'antica, e non si può comprendere come due cose opposte debbano esser tutt'uno, vale a dire civiltà tutt'e due. Non si tratta di piccole differenze, si tratta di contrarietà sostanziali: o gli antichi non erano civili, o noi non lo siamo. (10. Luglio 1820.).

Io riguardo l'indebolimento corporale delle generazioni umane, come l'una delle principali cause del gran cangiamento del mondo e dell'animo e cuore umano dall'antico al moderno. Così anche della barbarie de' secoli di mezzo, stante la depravazione de' costumi sotto i primi imperatori e in seguito, la quale è certa cagione d'infiacchimento corporale, come [164] appresso i Persiani divenuti fiacchissimi (e perciò barbari e privi di libertà) per la depravazione degli antichi costumi e istituti che li rendevano vigorosissimi. V. la *Ciropedia*. cap. ult. art. 5. e segg. sino al fine.

In proposito di quello che ho detto p. 108. notate come ci muova a compassione e c'intenerisca il veder qualunque persona che nell'atto di provare un dispiacere, una sventura, un dolore ec. dà segno della propria debolezza, e impotenza di liberarsene. Come anche il veder maltrattare anche leggermente una persona che non possa resistere. (11. Luglio 1820.).

Il racconto è uffizio della parola, la descrizione del disegno (eseguito in qualunque modo). Quindi non è

contrárias à ordem, porque essa resulta da harmonia e não da quietude e imobilidade das partes, nem da gravitação desmoderada e oppressiva de umas sobre as outras e que, em regra geral, onde tudo é tranquilo não há liberdade), não assegurou a ordem, mas a perpetuidade, tranquilidade e imutabilidade da desordem e a nulidade da vida humana. Em suma, a civilização moderna nos levou ao lado oposto da antiga, e não se pode compreender como duas coisas opostas devam ser apenas uma, quer dizer, civilizações todas as duas. Não se trata de pequenas diferenças, trata-se de contrariedades substanciais: ou os antigos não eram civilizados, ou nós não o somos (10 de Julho de 1820).

Eu considero o enfraquecimento corporal das gerações humanas como uma das principais causas da grande mudança do mundo e do ânimo e coração humano, do antigo ao moderno. Assim também a barbárie dos séculos medievais, em razão da depravação dos costumes sob os primeiros imperadores e depois, que é causa certa do enfraquecimento corporal, como [164] entre os Persas tornados fraquíssimos (e por isso bárbaros e privados de liberdade) pela depravação dos antigos costumes e institutos que os tornavam vigorosíssimos. Ver a *Ciropedia*, capítulo último, artigo 5 e seguintes até o fim.

A propósito do que eu disse na p. 108, notem como nos move a compaixão e enternece-nos ver qualquer pessoa que, no ato de provar um desprazer, uma desventura, uma dor etc., dá sinais da própria fraqueza e de impotência para se livrar disso. Como também ver maltratar, mesmo levemente, uma pessoa que não pode resistir. (11 de Julho de 1820).

A narração é ofício da palavra, a descrição, do desenho (efetuado em qualquer modo). Portanto, não surpreende

maraviglia che quello sia più facile di questa al parlatore. E questa è una delle primarie cagioni per cui era falso ed assurdo quel genere di poesia poco fa tanto in pregio e in uso appresso gli stranieri massimamente, che chiamavano descrittiva. Perchè quantunque il poeta o lo scrittore possa bene assumere anche l'ufficio di descrivere, è da stolto il farne professione, non essendo ufficio proprio della poesia, e quindi non è possibile che non ne risulti affettazione e ricercatezza, e stento, volendolo fare per istituto e per argomento, lasciando stare la noia che deve nascere dalla lettura di una poesia tutta diretta a un ufficio proprio di un'altra arte, e perciò e inferiore a questa, malgrado qualunque studio, e stentata, e tediosa per la continuazione di una cosa che non appartenendole non può esser troppo lunga, al contrario di quelle che le appartengono, nelle quali nessuno biasima che [la] poesia si ravvolga tutta intera. (12. Luglio 1820.).

[165] Il sentimento della nullità di tutte le cose, la insufficienza di tutti i piaceri a riempierci l'animo, e la tendenza nostra verso un infinito che non comprendiamo, forse proviene da una cagione semplicissima, e più materiale che spirituale. L'anima umana (e così tutti gli esseri viventi) desidera sempre essenzialmente, e mira unicamente, benchè sotto mille aspetti, al piacere, ossia alla felicità, che considerandola bene, è tutt'uno col piacere. Questo desiderio e questa tendenza non ha limiti, perchè è ingenita o congenita coll'esistenza, e perciò non può aver fine in questo o quel piacere che non può essere infinito, ma solamente termina colla vita. E non ha limiti 1. nè per durata, 2. nè per estensione. Quindi non ci può essere nessun piacere che uguagli 1. nè la sua durata, perchè nessun piacere è eterno, 2. nè la sua estensione, perchè nessun piacere è immenso, ma la natura delle cose porta che tutto esista limitatamente e

que aquela seja mais fácil do que esta ao falante. E esse é um dos principais motivos pelos quais era falso e absurdo o gênero de poesia, até há pouco tão prestigiado e em uso, sobretudo entre os estrangeiros, que chamavam de poesia descrittiva. Pois, embora o poeta ou o escritor bem possa assumir ainda o ofício de descrever, é tolice fazer disso profissão, não sendo ofício próprio da poesia, e, portanto, não é possível que não resulte dela afetação e requinte e esforço, querendo fazê-lo por escopo e por tema, sem pensar no tédio que deve nascer da leitura de uma poesia toda direcionada a um ofício próprio de outra arte e, por isso, inferior a essa, apesar de qualquer estudo, e penosa, e tediosa pela continuação de uma coisa que, não lhe pertencendo, não pode ser muito longa, ao contrário das que lhe pertencem, nas quais ninguém desaprova que [a] poesia se envolva por inteiro. (12 de Julho de 1820).

[165] O sentimento da nulidade de todas as coisas, a insuficiência de todos os prazeres para preencher-nos o ânimo e a tendência nossa em direção a um infinito que não compreendemos, talvez provenham de uma causa simplicíssima e mais material que espiritual. A alma humana (e assim todos os seres viventes) deseja sempre essencialmente, e mira unicamente, embora sob mil aspectos, o prazer, ou seja, a felicidade que, considerando bem, é um todo com o prazer. Esse desejo e essa tendência não têm limites, porque são ingênitos ou congênitos à existência, e por isso não podem ter fim neste ou naquele prazer que não possa ser infinito, mas apenas terminam com a vida. E não têm limites (1) nem de duração, (2) nem de extensão. Portanto, não pode haver nenhum prazer que se iguale (1) nem à sua duração, porque nenhum prazer é eterno, (2) nem à sua extensão, porque nenhum prazer é imenso, mas a natureza das coisas leva a

tutto abbia confini, e sia circoscritto. Il detto desiderio del piacere non ha limiti per durata, perchè, come ho detto non finisce se non coll'esistenza, e quindi l'uomo non esisterebbe se non provasse questo desiderio. Non ha limiti per estensione perch'è sostanziale in noi, non come desiderio di uno o più piaceri, ma come desiderio *del* piacere. Ora una tal natura porta con se materialmente l'infinità, perchè ogni piacere è circoscritto, ma non il piacere la cui estensione è indeterminata, e l'anima amando sostanzialmente *il* piacere, abbraccia tutta l'estensione immaginabile di questo sentimento, senza poterla neppur concepire, perchè non si può formare idea chiara di una cosa ch'ella desidera illimitata. Veniamo alle conseguenze. Se tu desideri un cavallo, ti pare di desiderarlo come cavallo, e come *un tal* piacere, ma in fatti lo desideri come piacere astratto e illimitato. Quando giungi a possedere il cavallo, [166] trovi un piacere necessariamente circoscritto, e senti un vuoto nell'anima, perchè quel desiderio che tu avevi effettivamente, non resta pago. Se anche fosse possibile che restasse pago per estensione, non potrebbe per durata, perchè la natura delle cose porta ancora che niente sia eterno. E posto che quella material cagione che ti ha dato un *tal* piacere una volta, ti resti sempre (p. e. tu hai desiderato la ricchezza, l'hai ottenuta, e p. sempre), resterebbe materialmente, ma non più come cagione neppure di un tal piacere, perchè questa è un'altra proprietà delle cose, che tutto si logori, e tutte le impressioni appoco a poco svaniscono, e che l'assuefazione, come toglie il dolore, così spenga il piacere. Aggiungete che quando anche un piacere provato una volta ti durasse tutta la vita, non perciò l'animo sarebbe pago, perchè il suo desiderio è anche infinito per estensione, così che quel tal piacere quando uguagliasse la durata di questo desiderio, non potendo uguagliarne l'estensione, il desiderio resterebbe sempre, o di piaceri sempre nuovi, come

que tudo exista limitadamente e tudo tenha confins e seja circunscrito. O mencionado desejo do prazer não tem limites de duração porque, como eu disse, não termina senão com a existência e, portanto, o homem não existiria se não experimentasse esse desejo. Não tem limites de extensão porque é substancial em nós, não como desejo de um ou mais prazeres, mas como desejo *do* prazer. Ora, tal natureza leva consigo materialmente a infinitude, porque todo prazer é circunscrito, mas não o prazer cuja extensão é indeterminada, e a alma, amando substancialmente *o* prazer, abraça toda a extensão imaginável desse sentimento, sem poder nem mesmo concebê-la, porque não se pode formar uma ideia clara de algo que ela deseja illimitada. Vamos às consequências. Quem deseja um cavalo parece que o deseja como cavalo e como *um tal* prazer, mas, de fato, deseja-o como prazer abstrato e illimitado. Quando consegue possuir o cavalo, [166] encontra um prazer necessariamente circunscrito e sente um vazio na alma, porque aquele desejo que sentia efetivamente não fica satisfeito. Se também fosse possível que ficasse satisfeito por extensão, não poderia por duração, porque a natureza das coisas acarreta ainda que nada seja eterno. E, ainda que a material causa que concedeu *tal* prazer uma vez permaneça sempre (p. ex. desejou-se a riqueza que se obteve e para sempre), permaneceria materialmente, mas não mais como causa, nem mesmo de tal prazer, porque essa é outra propriedade das coisas: tudo se desgasta e todas as impressões pouco a pouco esvanecem e a assuefação, assim como suprime a dor, aplaca o prazer. Acrescentem que, mesmo quando um prazer experimentado uma vez durasse toda a vida, não por isso o ânimo estaria satisfeito, porque o seu desejo é também infinito por extensão, assim quando tal prazer se igualasse à duração do desejo, não podendo igualar-se a ele em extensão, permaneceria sempre o desejo, ou de

accade in fatti, o di un piacere che riempiesse tutta l'anima. Quindi potrete facilmente concepire come il piacere sia cosa vanissima sempre, del che ci facciamo tanta maraviglia, come se ciò venisse da una sua natura particolare, quando il dolore la noia ec. non hanno questa qualità. Il fatto è che quando l'anima desidera una cosa piacevole, desidera la soddisfazione di un suo desiderio infinito, desidera veram. *il* piacere, e non un tal piacere; ora nel fatto trovando un piacere particolare, e non astratto, e che comprenda tutta l'estensione del piacere, ne segue che il suo desiderio non essendo soddisfatto di gran lunga, il piacere appena è piacere, perchè non si tratta di una piccola ma di una somma [167] inferiorità al desiderio e oltracciò alla speranza. E perciò tutti i piaceri debbono esser misti di dispiacere, come proviamo, perchè l'anima nell'ottenerli cerca avidamente quello che non può trovare, cioè una infinità di piacere, ossia la soddisfazione di un desiderio illimitato.

Veniamo alla inclinazione dell'uomo all'infinito. Indipendentemente dal desiderio del piacere, esiste nell'uomo una facoltà immaginativa, la quale può concepire le cose che non sono, e in un modo in cui le cose reali non sono. Considerando la tendenza innata dell'uomo al piacere, è naturale che la facoltà immaginativa faccia una delle sue principali occupazioni della immaginazione del piacere. E stante la detta proprietà di questa forza immaginativa, ella può figurarsi dei piaceri che non esistano, e figurarseli infiniti 1. in numero, 2. in durata, 3. e in estensione. Il piacere infinito che non si può trovare nella realtà, si trova così nella immaginazione, dalla quale derivano la speranza, le illusioni ec. Perciò non è maraviglia 1. che la speranza sia sempre maggior del bene, 2. che la felicità umana non possa consistere se non se nella immaginazione e nelle illusioni. Quindi bisogna considerare la gran misericordia e

prazeres sempre novos, como ocorre de fato, ou de um prazer que preenchesse toda a alma. Portanto, vocês podem facilmente conceber como o prazer é sempre algo muito vão, que tanto nos surpreende, como se isso viesse de uma sua natureza particular, quando a dor, o tédio etc. não têm essa qualidade. O fato é que, quando a alma deseja algo prazeroso, deseja a satisfação de um seu desejo infinito, deseja verdadeiramente o prazer, e não um tal prazer; ora, de fato, encontrando um prazer particular e não abstrato, e que compreenda toda a extensão do prazer, decorre que o seu desejo, não sendo muito satisfeito, o prazer mal é prazer, porque não se trata de uma pequena, mas de uma extrema [167] inferioridade ao desejo e, além disso, à esperança. E por isso todos os prazeres devem ser misturados com desprazer, como provamos, porque a alma, ao obtê-los, busca avidamente o que não pode encontrar, isto é, uma infinidade de prazeres, ou seja, a satisfação de um desejo ilimitado.

Vamos à inclinação do homem ao infinito. Independentemente do desejo do prazer, existe no homem uma faculdade imaginativa, a qual pode conceber as coisas que não são, e de um modo como as coisas reais não são. Considerando a tendência inata do homem ao prazer, é natural que a faculdade imaginativa tenha como uma de suas principais ocupações a imaginação do prazer. E, considerada a tal propriedade dessa força imaginativa, ela pode imaginar alguns prazeres que não existem e imaginá-los infinitos (1) em número, (2) em duração, (3) em extensão. O prazer infinito, que não se pode encontrar na realidade, encontra-se então na imaginação, da qual derivam a esperança, as ilusões etc. Por isso não surpreende (1) que a esperança seja sempre maior que o bem, (2) que a felicidade humana não possa consistir senão na imaginação e nas ilusões. Portanto, é preciso considerar a grande misericórdia e a grande maestria da

il gran magistero della natura, che da una parte non potendo spogliar l'uomo e nessun essere vivente, dell'amor del piacere che è una conseguenza immediata e quasi tutt'uno coll'amor proprio e della propria conservaz. necessario alla sussistenza delle cose, dall'altra parte non potendo fornirli di piaceri reali infiniti, ha voluto supplire 1. colle illusioni, e di queste è stata loro liberalissima, e bisogna considerarle come cose arbitrarie in natura, la quale poteva ben farcene senza, 2. coll'immensa varietà [168] acciocchè l'uomo stanco o disingannato di un piacere ricorresse all'altro, o anche disingannato di tutti i piaceri fosse distratto e confuso dalla gran varietà delle cose, ed anche non potesse così facilmente stancarsi di un piacere, non avendo troppo tempo di fermarsi, e di lasciarlo logorare, e dall'altro canto non avesse troppo campo di riflettere sulla incapacità di tutti i piaceri a soddisfarlo. Quindi deducete le solite conseguenze della superiorità degli antichi sopra i moderni in ordine alla felicità. L'immaginaz. come ho detto è il primo fonte della felicità umana. Quanto più questa regnerà nell'uomo, tanto più l'uomo sarà felice. Lo vediamo nei fanciulli. Ma questa non può regnare senza l'ignoranza, almeno una certa ignoranza come quella degli antichi. La cognizione del vero cioè dei limiti e definizioni delle cose, circoscrive l'immaginaz. E osservate che la facoltà immaginativa essendo spesse volte più grande negl'istruiti che negl'ignoranti, non lo è in atto come in potenza, e perciò operando molto più negl'ignoranti, li fa più felici di quelli che da natura avrebbero sortito una fonte più copiosa di piaceri. E notate in secondo luogo che la natura ha voluto che l'immaginaz. non fosse considerata dall'uomo come tale, cioè non ha voluto che l'uomo la considerasse come facoltà ingannatrice, ma la confondesse colla facoltà conoscitrice, e perciò avesse i sogni dell'immaginaz. p. cose reali e quindi fosse animato dall'immaginario come dal vero (anzi più,

natura que, de uma parte, não podendo privar o homem e nenhum ser vivente do amor ao prazer, que é uma consequência imediata e quase um todo com o amor-próprio e da própria preservação, necessário à subsistência das coisas; de outra parte, não podendo muni-los de prazeres reais infinitos, quis supri-los (1) com as ilusões, e com essas foi generosíssima, e é preciso considerá-las como coisas arbitrárias na natureza, a qual bem poderia nos fazer sem elas, (2) com a imensa variedade [168] para que o homem, cansado ou desiludido de um prazer, recorresse a outro, ou também, desiludido de todos os prazeres, fosse distraído e confundido pela grande variedade das coisas, e também não pudesse tão facilmente cansar-se de um prazer, não tendo muito tempo para nele deter-se e deixá-lo desgastar-se e, de outro lado, não tivesse muito campo para refletir sobre a incapacidade de todos os prazeres em satisfazê-lo. Assim, deduzam as habituais consequências da superioridade dos antigos sobre os modernos em relação à felicidade. 1. A imaginação, como eu disse, é a primeira fonte da felicidade humana. Quanto mais essa reinar sobre o homem, mais o homem será feliz. Vemos isso nas crianças. Mas essa não pode reinar sem a ignorância, pelo menos uma certa ignorância como a dos antigos. A cognição do verdadeiro, isto é, dos limites e definições das coisas, circunscreve a imaginação. E observem que a faculdade imaginativa, sendo muitas vezes maior nos instruídos que nos ignorantes, não o é em ato como em potência, e, por isso, atuando muito mais nos ignorantes, torna-os mais felizes do que aqueles que teriam obtido da natureza uma fonte mais abundante de prazeres. E notem, em segundo lugar, que a natureza quis que a imaginação não fosse considerada pelo homem como tal, isto é, não quis que o homem a considerasse como faculdade enganadora, mas a confundisse com faculdade cognitiva e, por isso, tivesse os sonhos da imaginação como coisas reais e,



perchè l'immaginario ha forze più naturali, e la natura è sempre superiore alla ragione). Ma ora le persone istruite, quando anche sieno fecondissime d'illusioni, le hanno per tali, e le seguono più per volontà che per persuasione, al contrario degli antichi [169] degl'ignoranti de' fanciulli e dell'ordine della natura. 2. Tutti i piaceri, come tutti i dolori ec. essendo tanto grandi quanto si reputano, ne segue che in proporzione della grandezza e copia delle illusioni va la grandezza e copia de' piaceri, i quali sebbene neanche gli antichi li trovassero infiniti, tuttavia li trovavano grandissimi, e capaci se non di riempierli, almeno di trattenerli a bada. La natura non volea che sapessimo, e l'uomo primitivo non sa che nessun piacere lo può soddisfare. Quindi e trovando ciascun piacere molto più grande che noi non facciamo, e dandogli coll'immaginaz. un'estensione quasi illimitata, e passando di desiderio in desiderio, colla speranza di piaceri maggiori e di un'intera soddisfazione, conseguivano il fine voluto dalla natura, che è di vivere se non paghi intieramente di quella tal vita, almeno contenti della vita in genere. Oltre la detta varietà che li distraeva infinitamente, e li faceva passare rapidamente da una cosa all'altra senz'aver tempo di conoscerla a fondo, nè di logorare il piacere coll'assuefazione. 3. La speranza è infinita come il desiderio del piacere, ed ha di più la forza se non di soddisfar l'uomo, almeno di riempierlo di consolazione, e di mantenerlo in piena vita. La speranza propria dell'uomo, degli antichi, fanciulli, ignoranti, è quasi annullata per il moderno sapiente. V. il pensiero che incomincia *Racconta*, p. 162.

Del resto il desiderio del piacere essendo materialmente infinito in estensione (non solam. nell'uomo ma in ogni vivente), la pena dell'uomo nel provare un piacere è di veder subito i limiti della sua estensione, i quali l'uomo non molto profondo gli scorge solamente da presso. Quindi è manifesto 1. perchè tutti [170] i beni paiano bellissimi e sommi da

então, fosse animado pelo imaginário como pelo verdadeiro (ainda mais porque o imaginário tem forças mais naturais, e a natureza é sempre superior à razão). Mas agora as pessoas instruídas, mesmo quando são fecundíssimas em ilusões, consideram-nas como tais e as seguem mais por vontade que por persuasão, ao contrário dos antigos [169], dos ignorantes, das crianças e da ordem da natureza. 2. Sendo todos os prazeres, como todas as dores etc. tão grandes quanto se reputam, decorre que, em proporção à grandeza e abundância das ilusões, corresponde a grandeza e abundância dos prazeres, os quais, embora nem os antigos considerassem infinitos, contudo os consideravam grandíssimos e capazes, se não de saciá-los, pelo menos de contê-los. A natureza não queria que soubéssemos, e o homem primitivo não sabe que nenhum prazer pode satisfazê-lo. Por isso, e sentindo algum prazer muito maior do que nós imaginamos, e dando-lhe, através da imaginação, uma extensão quase ilimitada, e passando de desejo em desejo, com a esperança de prazeres maiores e de uma completa satisfação, conseguiam o fim desejado pela natureza, que é o de viver, se não satisfeitos completamente por aquela tal vida, pelo menos contentes com a vida em geral. Além da tal variedade que os distraía infinitamente e os fazia passarem rapidamente de uma coisa à outra, sem ter tempo de conhecê-la a fundo, nem de desgastar o prazer com a assuefação. 3. A esperança é infinita como o desejo do prazer, e tem a mais a força, se não de satisfazer o homem, pelo menos de plenificá-lo com consolo e de mantê-lo em plena vida. A esperança própria do homem, dos antigos, das crianças, dos ignorantes, está quase anulada para o moderno sábio. Ver o pensamento que começa com *Conta*, p. 162.

Além do mais, sendo o desejo do prazer materialmente infinito em extensão (não apenas no homem, mas em todo vivente), a pena do homem ao experimentar um

lontano, e l'ignoto sia più bello del noto; effetto della immaginazione determinato dalla inclinaz. della natura al piacere, effetto delle illusioni voluto dalla natura.

2. perchè l'anima preferisca in poesia e da per tutto, il bello aereo, le idee infinite. Stante la considerazione qui sopra detta, l'anima deve naturalmente preferire agli altri quel piacere ch'ella non può abbracciare. Di questo bello aereo, di queste idee abbondavano gli antichi, abbondano i loro poeti, massime il più antico cioè Omero, abbondano i fanciulli veramente Omerici in questo, (v. il pensiero *Circa l'immaginazione*, p. 57. e l'altro p. 100.) gl'ignoranti ec. in somma la natura. La cognizione e il sapere ne fa strage, e a noi riesce difficilissimo il provarne. La malinconia, il sentimentale moderno ec. perciò appunto sono così dolci, perchè immergono l'anima in un abisso di pensieri indeterminati de' quali non sa vedere il fondo né i contorni. E questa pure è la cagione perchè nell'amore ec. come ho detto p. 142. Perché in quel tempo l'anima si spazia in un vago e indefinito. Il tipo di questo bello e di queste idee non esiste nel reale, ma solo nella immaginazione, e le illusioni sole ce le possono rappresentare, nè la ragione ha verun potere di farlo. Ma la natura nostra n'era fecondissima, e voleva che componessero la nostra vita.

3. perchè l'anima nostra odi tutto quello che confina le sue sensazioni. L'anima cercando il piacere in tutto, dove non lo trova, già non può esser soddisfatta. Dove lo trova, abborre i confini per le sopraddette ragioni. Quindi vedendo la bella natura, ama che l'occhio si spazi quanto è possibile. La qual cosa il Montesquieu (*Essai sur le goût, De la curiosité*. p. 374.375.) attribuisce alla curiosità. Male. La curiosità non è altro che una determinazione [171] dell'anima a desiderare quel tal piacere, secondo quello che dirò poi. Perciò ella potrà esser la cagione immediata di questo effetto, (vale a dire che se l'anima non provasse piacere nella vista della campagna ec non

prazer é a de logo ver os limites de sua extensão, os quais o homem não muito profundo percebe apenas de perto. Portanto, é manifesto (1) por que todos [170] os bens parecem belíssimos e supremos de longe, e o desconhecido é mais belo que o conhecido; efeito da imaginação, determinado pela inclinação da natureza ao prazer, efeito das ilusões desejado pela natureza; (2) porque a alma prefere, em poesia e em tudo, o belo aéreo, as ideias infinitas. Diante da consideração acima, a alma deve naturalmente preferir, aos outros, o prazer que ela não pode abraçar. Desse belo aéreo, dessas ideias abundavam os antigos, abundam os seus poetas, sobretudo o mais antigo, isto é, Homero; abundam as crianças, verdadeiramente Homéricas nisso (ver o pensamento *Sobre a imaginação*, p. 57, e o outro na p. 100), os ignorantes etc., em suma, a natureza. A cognição e o saber os massacram, e para nós é difícilimo experimentá-los. A melancolia, o sentimental moderno etc., justamente por isso são tão doces, porque imergem a alma em um abismo de pensamentos indeterminados dos quais não sabe ver o fundo nem os contornos. E essa inclusive é a causa pela qual no amor etc., como eu disse na p. 142. Pois, naquele tempo, a alma se estende em um vago e indefinido. O tipo desse belo e dessas ideias não existe na realidade, mas apenas na imaginação e apenas as ilusões podem representá-lo para nós, nem a razão tem algum poder para fazê-lo. Mas, a natureza nossa era fecundíssima de ilusões e queria que compusessem a nossa vida; (3) por que a alma nossa odeia tudo o que confina as suas sensações. A alma, buscando o prazer em tudo, onde não o encontra já não pode ficar satisfeita. Onde o encontra, execra os confins pelas precedentes razões. Então, vendo a bela natureza, ama que o olho se estenda o mais possível. Tal coisa Montesquieu (*Essai sur le goût, De la curiosité* [Ensaio sobre o gosto nas coisas, Da curiosidade] p. 374-375) atribui à curiosidade. Errado.

desidererebbe l'estensione di questa vista), ma non la primaria, nè questo effetto è speciale e proprio solamente delle cose che appartengono alla curiosità, ma di tutte le cose piacevoli, e perciò si può ben dire che la curiosità è cagione immediata del piacere che si prova vedendo una campagna, ma non di quel desiderio che questo piacere sia senza limiti. Eccetto in quanto ciascun desiderio di ciascun piacere può essere illimitato e perpetuo nell'anima, come il desiderio generale del piacere. Del rimanente alle volte l'anima desidererà ed effettivamente desidera una veduta ristretta e confinata in certi modi, come nelle situazioni romantiche. La cagione è la stessa, cioè il desiderio dell'infinito, perchè allora in luogo della vista, lavora l'imaginaz. e il fantastico sottentra al reale. L'anima s'immagina quello che non vede, che quell'albero, quella siepe, quella torre gli nasconde, e va errando in uno spazio immaginario, e si figura cose che non potrebbe se la sua vista si estendesse da per tutto, perchè il reale escluderebbe l'immaginario. Quindi il piacere ch'io provava sempre da fanciullo, e anche ora nel vedere il cielo ec. attraverso una finestra, una porta, una casa passatoia, come chiamano. i Al contrario la vastità e molteplicità delle sensazioni diletta moltissimo l'anima. Ne deducono ch'ella è nata per il grande ec. Non è questa la ragione. Ma proviene da ciò, che la molteplicità delle sensazioni, confonde l'anima, [172] gl'impedisce di vedere i confini di ciascheduna, toglie l'esaurimento subitaneo del piacere, la fa errare d'un piacere in un altro senza poterne approfondire nessuno, e quindi si rassomiglia in certo modo a un piacere infinito. Parimente la vastità quando anche non sia moltiplice, occupa nell'anima un più grande spazio, ed è più difficilmente esauribile. La meraviglia similmente, rende l'anima attonita, l'occupa tutta e la rende incapace in quel momento di desiderare. Oltre che la novità (inerente alla meraviglia) è sempre grata all'anima,

A curiosidade não é nada mais que uma determinação [171] da alma a desejar aquele tal prazer, segundo o que direi depois. Por isso ela poderá ser a causa imediata desse efeito (quer dizer que se a alma não experimentasse prazer na visão do campo etc. não desejaria a extensão dessa visão), mas não a principal, nem esse efeito é especial e próprio apenas das coisas que pertencem à curiosidade, mas de todas as coisas prazerosas e, por isso, pode-se dizer bem que a curiosidade é causa imediata do prazer que se experimenta vendo um campo, mas não do desejo de que esse prazer seja sem limites. Exceto quando cada desejo de cada prazer puder ser ilimitado e perpétuo na alma, como o desejo geral do prazer. Além disso, às vezes, a alma desejará e efetivamente deseja uma vista restrita e confinada em certos modos, como nas situações românticas. A causa é a mesma, isto é, o desejo do infinito, porque, nesse caso, em lugar da visão trabalha a imaginação e o fantástico substitui o real. A alma imagina o que não vê, o que aquela árvore, aquela sebe, aquela torre lhe esconde e vai errando em um espaço imaginário e prefigura coisas que não poderia, se a sua visão se estendesse por tudo, porque o real excluiria o imaginário. Assim, o prazer que eu sempre sentia quando criança, e ainda agora, ao ver o céu etc., através de uma janela, uma porta, um passadiço, como chamam. Ao contrário, a vastidão e multiplicidade das sensações deleita muitíssimo a alma. Deduzem disso que ela nasceu para a grandeza etc. Não é essa a razão. Mas provém disto, que a multiplicidade das sensações confunde a alma, [172] impede-a de ver os confins de cada uma, elimina o esgotamento subitâneo do prazer, fazendo-a errar de um prazer a outro, sem poder aprofundar-se em nenhum e, assim, assemelha-se, em certo modo, a um prazer infinito. Igualmente a vastidão, mesmo quando não é múltiplice, ocupa na alma um maior espaço, e é mais dificilmente exaurível. A maravilha também torna a

la cui maggior pena è la stanchezza dei piaceri particolari.

Da questa teoria del piacere deducete che la grandezza anche delle cose non piacevoli per se stesse, diviene un piacere per questo solo ch'è grandezza. E non attribuite questa cosa alla grandezza immaginaria della nostra natura. Posta la detta teoria, si viene a conoscere (quello ch'è veramente) che il desiderio del piacere diviene una pena, e una specie di travaglio abituale dell'anima. Quindi 1. un assopimento dell'anima è picevole. I turchi se lo procurano coll'oppio, ed è grato all'anima perchè in quei momenti non è affannata dal desiderio, perchè è come un riposo dal desiderio tormentoso, e impossibile a soddisfar pienamente; un intervallo come il sonno nel quale se ben l'anima forse non lascia di pensare, tuttavia non se n'avvede. 2. la vita continuamente occupata è la più felice, quando anche non sieno occupazioni e sensazioni vive, e varie. L'animo occupato è distratto da quel desiderio innato che non lo lascerebbe in pace, o lo rivolge a quei piccoli fini della giornata (il terminare un lavoro il provvedere ai suoi bisogni ordinari ec. ec. ec.) giacchè li considera allora come piaceri (essendo piacere tutto quello che l'anima desidera), e conseguitone uno, passa a un altro, così che è distratto da desideri maggiori, e non ha campo di affliggersi della vanità e del vuoto delle cose, e la speranza di quei [173] piccoli fini, e i piccoli disegni sulle occupazioni avvenire o sulle speranze di un esito generale lontano e desiderato, bastano a riempierlo, e a trattenerlo nel tempo del suo riposo, il quale non è troppo lungo perchè sottentri la noia; oltre che il riposo dalla fatica è un piacere per se. Questa dovea esser la vita dell'uomo, ed era quella dei primitivi, ed è quella dei selvaggi, degli agricoltori ec. e gli animali

alma atônita, ocupa-a inteiramente e a torna incapaz, naquele momento, de desejar. Além disso, a novidade (inerente à maravilha) é sempre agradável à alma cuja maior pena é o cansaço dos prazeres particulares.

Desta teoria do prazer, deduzam que a grandeza, inclusive das coisas não prazerosas por si mesmas, torna-se um prazer apenas porque é grandeza. E não atribuem isso à grandeza imaginária da nossa natureza. Estabelecida a devida teoria, vem-se a saber (aquilo que verdadeiramente é) que o desejo do prazer torna-se uma pena e uma espécie de tormento habitual da alma. Portanto: 1. Um sopor da alma é prazeroso. Os turcos o obtêm com o ópio, e é agradável à alma porque, naqueles momentos, não é afanada pelo desejo, porque é como um repouso do desejo tormentoso e impossível de satisfazer-se plenamente; um intervalo como o sono, no qual, ainda que a alma não deixe de pensar, não se apercebe disso. 2. A vida continuamente ocupada é a mais feliz, mesmo quando não sejam ocupações e sensações vivas e várias. O ânimo ocupado é distraído pelo desejo inato que não o deixaria em paz, ou o dirige aos pequenos fins da jornada (terminar um trabalho, prover às suas necessidades diárias etc. etc. etc.) já que os considera naquele momento como prazeres (sendo prazer tudo o que a alma deseja), e conseguindo um, passa a outro, assim é distraído dos desejos maiores e não tem ocasião para afligir-se pela vanidade e vazio das coisas, e a esperança daqueles [173] pequenos objetivos, e os pequenos projetos sobre as ocupações futuras ou sobre esperanças de um êxito geral distante e desejado bastam para satisfazê-lo e entretê-lo no tempo de seu repouso, o qual não é tão longo para que a ele não suceda o tédio; além disso, o repouso da fadiga é um prazer por si. Essa devia ser a vida do homem, e era a dos primitivos, e é a dos selvagens, dos agricultores etc. e os animais, não por

non per altra cagione se non per questa principalmente, vivono felici. Ed osservate come lo spettacolo della vita occupata laboriosa e domestica, sembri anche oggidì, a chi vive nel mondo, lo spettacolo della felicità, anche per la mancanza dei dolori, e delle cure e afflizioni reali. 3. il meraviglioso, lo straordinario è piacevole, quantunque la sua qualità particolare non appartenga a nessuna classe delle cose piacevoli. L'anima prova sempre piacere quando è piena (purchè non sia di dolore), la distrazione viva ed intera è un piacere rispetto a lei assolutamente, come il riposo dalla fatica è piacere, perchè una tal distrazione è riposo dal desiderio. E come è piacevole lo stupore cagionato dall'oppio (anche relativamente alla dimenticanza dei mali positivi), così quello cagionato dalla meraviglia, dalla novità, e dalla singolarità. Quando anche la meraviglia non sia tanta che riempia l'anima, se non altro l'occupa sempre fortemente, ed è piacevole per questa parte. Notate che la natura aveva voluto che la meraviglia 1. fosse cosa ordinarissima all'uomo, 2. fosse spessiss. intera, cioè capace di riempier tutta l'anima. Così accade ne' fanciulli, e accadeva ne' primitivi, e ora negl'ignoranti, ma non può accadere senza l'ignoranza, e l'ignoranza d'oggi non può mai esser come quella dell'uomo che non vive in società, perchè vivendo in società, [174] l'esperienza de' passati e de' presenti l'istruisce, più o meno, ma sempre l'istruisce, e la novità diventa rara. 4. anche l'immagine del dolore e delle cose terribili ec. è piacevole, come ne' drammi e poesie d'ogni sorta, spettacoli ec. Purchè l'uomo non tema o non si dolga per se, la forza della distrazione gli è sempre piacevole. Non è bisogno che quelle immagini siano di cose straordinarie: in questo caso cadrebbero sotto la categoria precedente. Ma la semplice immagine del dolore ec. è sufficiente a riempier l'animo e distrarlo. 5. la grandezza di ogni qualsivoglia

outra razão que esta principalmente, vivem felizes. E observem como o espetáculo da vida ocupada, laboriosa e doméstica, parece também hoje, para quem vive no mundo, o espetáculo da felicidade, inclusive pela falta das dores e dos cuidados e aflições reais. 3. O maravilhoso, o extraordinário é prazeroso, embora a sua qualidade particular não pertença a nenhuma classe das coisas prazerosas. A alma sempre sente prazer quando está plena (desde que não seja de dor), e a distração viva e completa é um prazer referente a ela absolutamente, como o repouso da fadiga é prazer, porque tal distração é repouso do desejo. E assim como é prazeroso o estupor causado pelo ópio (inclusive relativamente ao esquecimento dos males positivos) é o causado pela maravilha, pela novidade e pela singularidade. Mesmo quando a maravilha não é tanta para preencher a alma, pelo menos sempre a ocupa fortemente, e é prazerosa por este lado. Notem que a natureza desejou que a maravilha (1) fosse algo comuníssimo ao homem, (2) fosse muitíssimas vezes completa, isto é, capaz de preencher toda a alma. Assim acontece com as crianças e acontecia com os primitivos e, agora, com os ignorantes, mas não pode acontecer sem a ignorância, e a ignorância de hoje nunca pode ser como a do homem que não vive em sociedade, porque, vivendo em sociedade, [174] a experiência dos antepassados e dos presentes o instrui, mais ou menos, mas sempre os instrui, e a novidade torna-se rara. 4. Também a imagem da dor e das coisas terríveis etc. é prazerosa, como nos dramas e poesias de todo tipo, espetáculos etc. Desde que o homem não tema e não se doa por si, a força da distração lhe é sempre prazerosa. Não é necessário que aquelas imagens sejam de coisas extraordinárias: nesse caso, cairiam na categoria precedente. Mas a simples imagem da dor etc. é suficiente para preencher o ânimo e distraí-lo. 5. A grandeza de todo e qualquer gênero (exceto do próprio mal) é

genere (eccetto del proprio male) è piacevole. Naturalmente il grande occupa più spazio del piccolo, salvo se la piccolezza è straordinaria, nel qual caso occupa più della grandezza ordinaria. Questo ch'io dico della grandezza è un effetto materiale derivante dalla inclinazione dell'uomo al piacere, e non dalla inclinazione alla grandezza. Si potrebbe forse dir lo stesso del sublime, il quale è cosa diversa dal bello ch'è piacevole all'uomo per se stesso. In somma la noia non è altro che una mancanza del piacere che è l'elemento della nostra esistenza, e di cosa che ci distrae dal desiderarlo. Se non fosse la tendenza imperiosa dell'uomo al piacere sotto qualunque forma, la noia, quest'affezione tanto comune, tanto frequente, e tanto abborrita non esisterebbe. E infatti per che motivo l'uomo dovrebbe sentirsi male, quando non ha male nessuno? Poniamo un uomo isolato senza nessuna occupazione spirituale o corporale, e senza nessuna cura o afflizione o dolor positivo, o annoiato [175] dalla uniformità di una cosa non penosa nè dispiacevole per sua natura, e ditemi per che motivo quest'uomo deve soffrire. E pur vediamo che soffre, e si dispera, e preferirebbe qualunque travaglio a quello stato. (Anzi è famosa la risposta affermativa data dai medici consultati dal duca di Brancas, se la noia potesse uccidere. Lady Morgan France 1. 8. notes). Non per altro se non per un desiderio ingenuo e compagno inseparabile dell'esistenza, che in quel tempo non è soddisfatto, non ingannato, non mitigato, non addormentato. E la natura è certo che ha provveduto in tutti i modi contro questo male, all'orrore e ripugnanza del quale nell'uomo, si può paragonare quell'orrore del vuoto che gli antichi fisici supponevano nella natura, per spiegare alcuni effetti naturali. Ha provveduto col dare all'uomo molti bisogni, e nella soddisfazione del bisogno (come della fame e della sete, freddo, caldo ec.) porre il piacere, quindi col

piacevole. Naturalmente, o grande occupa mais espaço que o pequeno, salvo se a pequenez é extraordinária, caso em que ocupa mais que a grandeza comum. O que eu digo sobre a grandeza é um efeito material decorrente da inclinação do homem ao prazer e não da inclinação à grandeza. Talvez se pudesse dizer o mesmo do sublime, o qual é algo diferente do belo que é prazeroso ao homem por si mesmo. Em suma, o tédio não é senão uma falta do prazer, que é o elemento da nossa existência, e de algo que nos distraia de desejá-lo. Se não fosse a tendência imperiosa do homem ao prazer sob qualquer forma, o tédio, essa afeição tão comum, tão frequente e tão detestada não existiria. E, de fato, por qual motivo o homem deveria sentir-se mal, quando não há mal nenhum? Coloquemos um homem isolado, sem nenhuma ocupação espiritual ou corporal, e sem nenhuma preocupação ou aflição ou dor positiva, ou entediado [175] pela uniformidade de algo não penoso nem desagradável por sua natureza e digam-me por qual motivo esse homem deva sofrer. E, contudo, vemos que sofre, e se desespera, e preferiria qualquer tormento àquele estado. (Aliás, é famosa a resposta afirmativa dada pelos médicos consultados pelo duque de Brancas, se o tédio poderia matar. Lady Morgan, France, livro 8, notas). Não por outra coisa senão por um desejo ingênito e companheiro inseparável da existência que, naquele momento, não está satisfeito, nem enganado, nem mitigado, nem adormecido. E é certo que a natureza munuiu-se de todos os modos contra esse mal, cujo horror e repugnância no homem podem-se comparar ao horror do vazio que os antigos físicos supunham na natureza para explicar alguns efeitos naturais. Munuiu-se ao dar ao homem muitas necessidades e, na satisfação da necessidade (como fome e sede, frio, calor etc.), ao colocar o prazer, portanto, ao querê-lo ocupado; com a grande variedade, com a imaginação que o ocupa inclusive com o nada, e também com o

volerlo occupato; colla gran varietà, colla immaginazione che l'occupa anche del nulla, ed anche col timore (il quale sebbene è un effetto naturale e spontaneo anch'esso dell'amor proprio, tuttavia bisogna considerare il sistema della natura in genere, e la mirabile armonia e corrispondenza di diversi effetti a questo o quello scopo), coi pericoli i quali affezionano maggiormente alla vita, e sciogliono la noia, colle turbazioni degli elementi, coi dolori e coi mali istessi, perchè è più dolce il guarir dai mali, che il vivere senza mali; e con tali altri disastri, che si considerano come mali, e quasi difetti della natura, scusandola col definirli per accidenti fuori dell'ordine; ma che forse essendo tali ciascuno, non lo sono tutti insieme; ed appartengono anch'essi al gran sistema universale. In somma il sistema della natura rispetto all'uomo è sempre diretto ad allontanar da lui questo male formidabile della noia, che a detta di tutti i filosofi essendo così frequente all'uomo moderno, è quasi sconosciuto al primitivo (e così agli animali). E osservate come i fanciulli anche in una quasi perfetta inazione, pur di rado o non mai sentano [176] il vero tormento della noia, perchè ogni minima bagattella basta ad occuparli tutti interi, e la forza della loro immaginazione dà corpo e vita e azione ad ogni fantasia che si affacci loro alla mente ec. e trovano in somma in se stessi una sorgente inesauribile di occupazioni e sempre varie. Questo senza cognizioni, senza esperienze, senza viaggi, senz'aver veduto udito cc. in un mondo ristrettissimo e uniforme. E laddove parrebbe che quanto più questo mondo e questo campo si accresce e diversifica, tanto più ampio e vario per l'uomo dovesse essere il fondo delle occupazioni interne come son quelle dei fanciulli, e la noia tanto più rara, nondimeno vediamo accadere tutto il contrario. Gran lezione per chi non vuol riconoscere la natura come sorgente quasi unica di felicità, e l'alterazione di lei, come certa cagione d'infelicità. Del resto

temor (o qual, embora seja um efeito natural e espontâneo do amor-próprio, precisa considerar o sistema da natureza em geral e a admirável harmonia e correspondência de diversos efeitos a este ou àquele escopo), com os perigos que o afeiçoam ainda mais à vida e dissipam o tédio, com as turbações dos elementos, com as dores e com os próprios males, porque é mais doce sarar dos males que viver sem males; e com tais outros desastres que se consideram como males, e quase defeitos da natureza, desculpando-a ao defini-los por acidentes fora de ordem; mas que, talvez, sendo assim cada um, não o são todos juntos; e também esses pertencem ao grande sistema universal. Em suma, o sistema da natureza referente ao homem é sempre direcionado a afastar dele o mal formidável do tédio que, no dizer de todos os filósofos, sendo tão frequente no homem moderno, é quase desconhecido do primitivo (e também dos animais). E observem como as crianças, até em uma quase perfeita inação, raramente ou nunca sentem [176] o verdadeiro tormento do tédio, porque cada mínima bagatela basta para ocupá-las por inteiro, e a força de sua imaginação dá corpo e vida e ação a toda fantasia que se lhes apresente à mente etc., e encontram, em suma, em si mesmas, uma fonte inexaurível de ocupações e sempre várias. Isso sem cognições, sem experiências, sem viagens, sem ter visto, ouvido etc. em um mundo restritíssimo e uniforme. E quando pareceria que quanto mais este mundo e este campo crescem e se diversificam, tanto mais amplo e vario para o homem deveria ser o fundo das ocupações internas como são as das crianças, e o tédio tão mais raro, não obstante, vemos ocorrer tudo ao contrário. Grande lição para quem não quer reconhecer a natureza como fonte quase única de felicidade, e a alteração dela para certa causa de infelicidade. Além disso, que a força e fecundidade da imaginação, (1) assim como tornam fácil a ação, muitíssimas vezes tornam fácil a inação,

che la forza e fecondità dell'immaginazione 1. come rende facilissima l'azione, così spessissimo renda facile l'inazione, 2. sia cosa ben diversa dalla profondità della mente, la quale per lo contrario conduce all'infelicità, è manifesto per l'esempio de' popoli meridionali, segnatamente degl'italiani, rispetto ai settentrionali. Giacchè gl'italiani 1. come una volta per il loro entusiasmo figlio di un'immaginazione viva e più ricca che profonda, erano attivissimi, così ora una delle cagioni per cui non si accorgono o almeno non si disperano affatto di una vita sempre uniforme, e di una perfetta inazione, è la stessa immaginazione ugualmente ricca e varia, e la soprabbondanza delle sensazioni che ne deriva, la quale gl'immerge senza che se n'avvedano in una specie di *rêve*, come i fanciulli quando son soli ec. cosa continuamente inculcata dalla Staël, laddove i settentrionali non avendo tal sorgente di occupazione interna atta a consolarli, per necessità ricorrono all'esterna, e divengono attivissimi. 2. la profondità della mente, [177] e la facoltà di penetrare nei più intimi recessi del vero dell'astratto ec. quantunque non sia loro ignota a cagione della loro sottigliezza, prontezza e penetrazione, (che rende loro più facile il concepimento e la scoperta del vero, laddove agli altri bisogna più fatica, e perciò spesso sbagliano con tutta la profondità) contuttociò non è il loro forte, e per lo contrario forma tutta l'occupazione e quindi l'infelicità dei settentrionali colti (osservate perciò la frequenza de' suicidi in Inghilterra) i quali non hanno cosa che li distraiga dalla considerazione del vero. E quantunque paia che l'immaginazione anche appresso loro sia caldiss. originaliss, ec. tuttavia quella è piuttosto filosofia e profondità, che immaginazione, e la loro poesia piuttosto metafisica che poesia, venendo più dal pensiero che dalle illusioni. E il loro sentimentale è piuttosto disperaz. che consolazione. E la poesia antica perciò

(2) sejam algo bem diverso da profundidade da mente, a qual, pelo contrário, leva à infelicidade, é manifesto pelo exemplo dos povos meridionais, especialmente dos italianos, com respeito aos setentrionais. Visto que os italianos (1) assim como no passado, por seu entusiasmo, filho de uma imaginação viva e mais rica que profunda, eram ativíssimos, agora uma das causas pelas quais não se apercebem de uma vida sempre uniforme ou, pelo menos, não se desesperam nem um pouco por ela, e nem por uma perfeita inação, é a mesma imaginação igualmente rica e vária, com a superabundância das sensações que dela deriva, a qual os imerge, sem que se apercebam dela, em uma espécie de *rêve*, como as crianças quando estão sozinhas etc., algo continuamente inculcado por Staël, enquanto os setentrionais, não tendo tal fonte de ocupação interna apta a consolá-los, por necessidade, recorrem à externa e tornam-se ativíssimos; (2) a profundidade da mente [177] e a faculdade de penetrar nos mais íntimos recessos do verdadeiro, do abstrato etc., embora não lhes seja desconhecida a causa de sua sutileza, prontidão e penetração (que lhes torna mais fácil a concepção e a descoberta do verdadeiro, enquanto aos outros é preciso mais esforço e, por isso, muitas vezes erram com toda a profundidade), todavia não é o seu forte e, pelo contrário, forma toda a ocupação e, portanto, a infelicidade dos setentrionais cultos (observem por isso a frequência dos suicídios na Inglaterra), os quais não têm algo que os distraia da consideração do verdadeiro. E, embora pareça que a imaginação também entre eles seja férvida, originalíssima etc., ela é mais filosofia e profundidade do que imaginação, e a poesia deles mais metafísica que poesia, partindo mais do pensamento que das ilusões. E o seu sentimental é mais desespero que consolo. E a poesia antiga, justamente por isso, nunca foi feita para eles; justamente por isso, têm gostos completamente diferentes



appunto none stata mai fatta per loro; perciò appunto hanno gusti tutti differenti, e si compiacciono degli enti allegorici, delle astrazioni ec. (v. p. 154.) perciò appunto sarà sempre vero che la nostra è propriamente la patria della poesia, e la loro quella del pensiero (V. p. 143-144.)

Dopo che la natura ha posto nell'uomo una inclinazione illimitata al piacere, è rimasta libera di fare che questa o quella cosa fosse considerata come piacere. Perciò le cagioni per cui una cosa è piacevole, sono indipendenti dalla sovresposta teoria, dipendendo dall'arbitrio della natura il determinare in qual cosa dovessero consistere i piaceri, e conseguentemente quali particolari dovessero esser l'oggetto della sopraddetta inclinazione dell'uomo. Esclusi quei piaceri che ho annoverati poco sopra (p. 172. segg.), i quali sono piaceri, non perch'è piaciuto alla natura di volerli tali indipendentemente dalla inclinaz. dell'uomo al piacere, ma solamente o principalmente per questo, che l'uomo desidera [178] illimitatamente il piacere. Del resto la virtù, i piaceri corporali, quelli della curiosità (v. se vuoi Montesquieu nel luogo citato p. 170. qui sopra) (giacchè, come ho detto, per piacere intendo e vanno intese tutte le cose che l'uomo desidera) ec. ec. sono piaceri perchè la natura ha voluto, e potevano non essere con tutta la inclinazione dell'uomo al piacere, come l'idea assoluta che l'uomo ha della convenienza non è ragione perchè queste o quelle cose gli paiano convenienti, e belle. E dei piaceri altri sono comuni, altri particolari di questa o quella nazione, altri di questa o quella classe d'uomini, come i piaceri appartenenti all'avarizia all'ambizione ec., altri anche individuali, secondo le assuefazioni, le opinioni, le costituzioni corporali, i climi ec. come l'idea rispettiva della bellezza dipende dalle assuefaz. costumi opinioni ec. (V. Montesquieu 1. c. De la sensibilité. p. 392.) E la natura ha posto nell'uomo diverse qualità delle quali altre si

e se comprazem com os entes alegóricos, com as abstrações etc. (ver p. 154), justamente por isso será sempre verdadeiro que a nossa é propriamente a pátria da poesia, e, a deles, a do pensamento (Ver p. 143-144).

Depois que a natureza colocou no homem uma inclinação ilimitada ao prazer, ficou livre para fazer que esta ou aquela coisa fosse considerada como prazer. Por isso as causas pelas quais uma coisa é prazerosa são independentes da teoria acima exposta, dependendo do arbítrio da natureza determinar em que deveriam consistir os prazeres e, consequentemente, quais particulares deveriam ser o objeto da dita acima inclinação do homem. Excluídos aqueles prazeres que eu enumerei pouco acima (p. 172 e seguintes), os quais são prazeres, não porque agradasse à natureza querê-los assim, independentemente da inclinação do homem ao prazer, mas apenas ou principalmente por isso: o homem deseja [178] ilimitadamente o prazer. Além disso, a virtude, os prazeres corporais, os da curiosidade (ver, se quiserem, Montesquieu no trecho citado na p. 170 acima) (já que, como eu disse, por prazer entendo e se entendam todas as coisas que o homem deseja) etc. etc. são prazeres porque a natureza quis, e poderiam não ser com toda a inclinação do homem ao prazer, assim como a ideia absoluta que o homem tem da conveniência não é razão para que estas ou aquelas coisas pareçam convenientes e belas. E, entre os prazeres, uns são comuns, outros, particulares desta ou daquela nação, outros, desta ou daquela classe de homens, como os prazeres pertencentes à avareza, à ambição etc., outros, ainda, individuais, segundo as assuefações, as opiniões, as constituições corporais, os climas etc., assim como a ideia referente à beleza depende das assuefações, dos costumes, das opiniões etc. (ver Montesquieu, loco citato, *De la sensibilité* [*Da sensibilidade*], p. 392). E a natureza colocou no homem diversas qualidades, entre as quais umas se

sviluppano necessariamente, altre o si sviluppano o restano chiuse e inattive secondo le circostanze. E di queste seconde altre la natura voleva, o non proibiva che si sviluppassero, altre non voleva, e sviluppandosi, rendono l'uomo infelice. E la cagione per cui le ha poste nell'uomo non volendo che sviluppassero, starà nel sistema profondo della natura, e probabilmente si potrebbe scoprire, se non ci fermassimo adesso sul generale. Secondo queste diverse qualità, l'uomo trova piacevoli diverse cose, e l'uomo incivilito prova diversi piaceri dal primitivo, e sentirà dei piaceri che il primitivo non provava, e non proverà molti di quelli che il primitivo provava. E perciò dall'esserci ora piacevole una cosa il cui piacere dipenda dal nostro eccessivo incivilimento, non deduciamo che questo era voluto dalla natura. E se ora [179] p. e. l'eccessiva curiosità del vero ci procura molti piaceri quando arriviamo a conoscerlo, non perciò dobbiamo stimare che la natura ci volesse così curiosi, nè che questi piaceri sieno naturali, nè che l'uomo naturale ne avesse gran vaghezza, o non sapesse benissimo contenersi in questo desiderio, nè per conseguenza che l'infelicità dell'uomo fosse necessaria, e provenga dalla natura assoluta dell'uomo, quando proviene dalla nostra rispettiva e corrotta. Perchè molte circostanze che hanno sviluppato in noi questa o quella qualità non erano volute dalla natura, e provengono dall'uomo e non da lei. Del resto atteso la detta teoria de' *piaceri particolari*, potrebbe anche essere che l'idea dell'infinito, la meraviglia e qualcuna delle cose piacevoli che ho annoverate come tali a cagione solamente dell'inclinaz. nostra al piacere, fossero piacevoli anche indipendentemente da questa; e la ragione fosse l'arbitrio della natura, come negli altri piaceri. Mi sembra però che la ragione della loro piacevolezza sia bastantemente spiegata nel modo che ho fatto, e che tutti i loro accidenti possano cadere sotto quelle considerazioni.

desenvolvem necessariamente, outras ou se desenvolvem ou permanecem fechadas e inativas, segundo as circunstâncias. E, dessas segundas, umas a natureza queria, ou não proibia que se desenvolvessem, outras não queria e, desenvolvendo-se, tornam o homem infeliz. E a causa pela qual as colocou no homem, não querendo que se desenvolvessem, estará no sistema profundo da natureza, e provavelmente se poderia descobrir, se não nos detivéssemos agora sobre o geral. Segundo essas diversas qualidades, o homem considera prazerosas diversas coisas, e o homem civilizado experimenta diversos prazeres do primitivo, e sentirá alguns prazeres que o primitivo não experimentava, e não experimentará muitos daqueles que o primitivo experimentava. E por isso, por ser-nos agora prazerosa uma coisa cujo prazer dependa de nossa excessiva civilização, não deduzimos que isso era desejado pela natureza. E se agora [179], p. ex., a excessiva curiosidade sobre o verdadeiro nos proporciona muitos prazeres, quando chegamos a conhecê-lo, não por isso devemos considerar que a natureza nos quisesse tão curiosos, nem que esses prazeres fossem naturais, nem que o homem natural tivesse deles grande desejo ou não soubesse bem conter esse desejo, nem, por consequência, que a infelicidade do homem fosse necessária, e provenha da natureza absoluta do homem, quando provém da nossa respectiva e corrupta. Porque muitas circunstâncias que desenvolveram em nós esta ou aquela qualidade não eram pretendidas pela natureza, e provêm do homem e não dela. Além disso, considerada a dita teoria dos *prazeres particulares*, poderia também ser que a ideia do infinito, a maravilha e alguma das coisas prazerosas que eu enumerei como tais, por causa apenas da inclinação nossa ao prazer, fossem prazerosas inclusive independentemente dessa; e a razão fosse o arbítrio da natureza, como nos outros prazeres. Parece-me, porém, que a razão de sua

<p>L'infinità della inclinazione dell'uomo al piacere è un'infinità materiale, e non se ne può dedurre nulla di grande o d'infinito in favore dell'anima umana, più di quello che si possa in favore dei bruti nei quali è naturale ch'esista lo stesso amore e nello stesso grado, essendo conseguenza immediata e necessaria dell'amor proprio, come spiegherò poco sotto. Quindi nulla si può dedurre in questo particolare dalla inclinazione dell'uomo all'infinito, e dal sentimento della nullità delle cose (sentimento non naturale nell'uomo, e che perciò non si trova nelle bestie, come neanche nell'uomo [180] primitivo, ed è nato da circostanze accidentali che la natura non voleva). E il desiderio del piacere essendo una conseguenza della nostra esistenza per se, e per ciò solo infinito, e compagno inseparabile dell'esistenza come il pensiero, tanto può servire a dimostrare la spiritualità dell'anima umana, quanto la facoltà di pensare. Anzi è notevole come quel sentimento che pare a prima giunta la cosa più spirituale dell'animo nostro (v. p. 106-107.), sia una conseguenza immediata e necessaria (nella nostra condiz. presente) della cosa più materiale che sia negli esseri viventi cioè dell'amor proprio e della propria conservazione, di quella cosa che abbiamo affatto comune coi bruti, e che per quanto possiamo comprendere può parer propria in certo modo di tutte le cose esistenti. Certamente non c'è vita senza amor di se stesso, e amor della vita. Quanto poi alla facoltà che ha l'immaginazione nostra di concepire un certo infinito, un piacere che l'anima non possa abbracciare, cagione vera per cui l'infinito le piace, quanto dico a questa facoltà, la quale è indipendente dalla inclinazione al piacere, e stava in arbitrio della natura di darcela o non darcela, giudichi ciascuno quanto possa provare in favore della</p>	<p>aprazibilità esteja suficientemente explicada no modo como eu fiz, e que todos os seus casos possam ser aplicados nessas considerações.</p> <p>A infinitude da inclinação do homem ao prazer é uma infinitude material, e não se pode deduzir nada de grande ou de infinito em favor da alma humana, mais do que se possa em favor dos brutos nos quais é natural que exista o mesmo amor e no mesmo grau, sendo consequência imediata e necessária do amor-próprio, como explicarei logo abaixo. Portanto, nada se pode deduzir neste particular da inclinação do homem ao infinito, e do sentimento da nulidade das coisas (sentimento não natural no homem e que, por isso, não se encontra nos animais, como também não no homem [180] primitivo, e nasceu das circunstâncias accidentais que a natureza não queria). E o desejo do prazer, sendo uma consequência da nossa própria existência, e apenas por isso infinito, e companheiro inseparável da existência como o pensamento, tanto pode servir para demonstrar a espiritualidade da alma humana, quanto a faculdade de pensar. Aliás, é notável como o sentimento que parece, a princípio, a coisa mais espiritual do ânimo nosso (ver p. 106-107), seja uma consequência imediata e necessária (na nossa condição presente) da coisa mais material que exista nos seres viventes, isto é, do amor-próprio e da própria conservação, da coisa que absolutamente temos em comum com os brutos e que, embora possamos compreender, pode parecer, em certo modo, própria de todas as coisas existentes. Certamente não há vida sem o amor a si próprio, e amor à vida. Quanto à faculdade que possui a imaginação nossa de conceber um certo infinito, um prazer que a alma não pode abraçar, causa verdadeira pela qual o infinito lhe agrada, digo, quanto a essa faculdade, que é independente da inclinação ao prazer, e estava ao arbítrio da natureza concedê-la ou não concedê-la,</p>
---	---

nostra grandezza. Io per me credo 1. che la natura l'abbia posta in noi solamente per la nostra felicità temporale, che non poteva stare senza queste illusioni. 2. osservo che questa facoltà è grandiss. nei fanciulli, primitivi, ignoranti, barbari ec. Quindi congetture e mi par ben verisimile che esista anche nelle bestie in un certo grado, e relativamente a certe idee, come son quelle dei fanciulli ec. 3. considero che la ragione, la quale si vuole avere per fonte della nostra grandezza, e cagione della nostra superiorità sopra gli altri animali, qui non ha che far niente, se non per [181] distruggere; per distruggere quello che v'ha di più spirituale nell'uomo, perchè non c'è cosa più spirituale del sentimento nè più materiale della ragione, giacchè il raziocinio è un'operazione matematica dell'intelletto, e materializza e geometrizza anche le nozioni più astratte. 4. che le illusioni sono anzi affatto naturali, animali, atti dell'uomo e non umani secondo il linguaggio scolastico, ed appartenenti all'istinto, il quale abbiamo comune cogli altri animali, se non fosse affogato dalla ragione. Applicate queste considerazioni a quello che soglion dire gli scrittori religiosi, che il non poter noi trovarci mai soddisfatti in questo mondo, i nostri slanci verso un infinito che non comprendiamo, i sentimenti del nostro cuore, e cose tali che appartengono veramente alle illusioni, formino una delle principali prove di una vita futura.

Tutto il sopraddetto intorno alla teoria del piacere è un nuovo argomento del quanto si potrebbe semplificare la teoria dell'uomo e delle cose, (v. p. 53.) e del come il sistema intero della natura si aggiri sopra pochissimi principii i quali producono gl'infiniti e variatissimi effetti che vediamo, e stabiliti i quali, si direbbe che la natura ha avuto poco da faticare, perchè le conseguenze ne son derivate necessariamente e come spontaneamente.

cada um julgue quanto possa provar em favor da nossa grandeza. Eu acredito (1) que a natureza a colocou em nós apenas para a nossa felicidade temporal, que não poderia ficar sem essas ilusões; (2) observo que essa faculdade é grandíssima nas crianças, nos primitivos, ignorantes, bárbaros etc. Então, conjeturo, e me parece bem verossímil, que exista também nos animais em certo grau e, relativamente a certas ideias, como são as das crianças etc.; (3) considero que a razão, a qual se quer ter como fonte de nossa grandeza, e causa da nossa superioridade sobre os outros animais, aqui não tem nada a ver, senão por [181] destruir; por destruir aquilo que há de mais espiritual no homem, porque não há algo mais espiritual que o sentimento, nem mais material que a razão, já que o raciocínio é uma operação matemática do intelecto, e materializa e geometriza até as noções mais abstratas; (4) que as ilusões são, aliás, totalmente naturais, animais, atos do homem, mas não humanos, segundo a linguagem escolástica, e pertencentes ao instinto, o qual teríamos em comum com os outros animais, se não fosse sufocado pela razão. Apliquem essas considerações ao que costumam dizer os escritores religiosos, que o fato de nunca podemos nos encontrar satisfeitos neste mundo, os nossos ímpetos em direção a um infinito que não compreendemos, os sentimentos do nosso coração e coisas tais, que pertencem verdadeiramente às ilusões, formam uma das principais provas de uma vida futura.

Tudo o que foi dito acima sobre a teoria do prazer é um novo argumento sobre quanto se poderia simplificar a teoria do homem e das coisas (ver p. 53) e como todo o sistema da natureza gira sobre pouquíssimos principípios, os quais produzem os infinitos e variadíssimos efeitos que vemos, estabelecidos os quais, poderíamos dizer que a natureza teve pouco trabalho, porque as consequências derivam necessariamente disso e

I fenomeni dell'animo umano notati dai moderni psicologi perderebbero tutta la meraviglia, la quale deriva ordinariam. dall'ignoranza della relazione e dipendenza che hanno gli effetti particolari colle cause generali. P. e. quei fenomeni che ho analizzati e spiegati di sopra, derivano immediatamente da un principio notissimo, che è l'amor del piacere. E questo amor del piacere è [182] una conseguenza spontanea dell'amor di se e della propria conservazione. Questo è un principio anche più noto e universale, e quasi finale. Tuttavia quantunque la natura potesse separar queste due cose, esistenza e amor di lei, e perciò l'amor proprio sia una qualità posta da lei arbitrariamente nell'essere vivente, a ogni modo la nostra maniera di concepir le cose appena ci permette d'intendere come una cosa che è, non ami di essere, parendo che il contrario di questo amore, sarebbe come una contraddizione coll'esistenza. Perciò l'amor proprio si può considerare ancor esso (nella natura quale la vediamo) come una conseguenza dell'esistere, e questo in certo modo anche negli esseri inanimati. Ora discendiamo. Esistenza – amore dell'esistenza (quindi della conservazione di lei, e di se stesso) – amor del piacere (è una conseguenza immediata dell'amor proprio, perchè chi si ama, naturalmente è determinato a desiderarsi il bene che è tutt'uno col piacere, a volersi piuttosto in uno stato di godimento che in uno stato indifferente o penoso, a volere il meglio dell'esistenza ch'è l'esistenza piacevole, invece del peggio, o del mediocre ec.) - amore dell'infinito ec. colle altre qualità considerate di sopra. Così queste qualità che paiono disparatissime e particolarissime vengono dirittamente dal principio generale dell'amor proprio, e tanto necessariamente e materialmente, che si può dire che la natura, dato che ebbe all'uomo l'amor proprio, e secondo la nostra maniera di concepire, data che gli ebbe l'esistenza, non ebbe da far altro, e le dette qualità (delle quali ci facciamo tanta meraviglia), senza opera sua,

espontaneamente. Os fenômenos do ânimo humano notados pelos modernos psicólogos perderiam toda a maravilha, a qual deriva comumente da ignorância sobre a relação e dependência que possuem os efeitos particulares com as causas gerais. P. ex., os fenômenos que eu analisei e expliquei acima derivam imediatamente de um princípio reconhecidíssimo, que é o amor ao prazer. E o amor ao prazer é [182] uma consequência espontânea do amor a si mesmo e da própria conservação. Esse é o princípio também mais reconhecido e universal, e quase final. Todavia, embora a natureza pudesse separar essas duas coisas, existência e amor a ela, e por isso, o amor-próprio é uma qualidade arbitrariamente colocada por ela no ser vivente, de todo modo, a nossa maneira de conceber as coisas mal nos permite entender como uma coisa que é não ame ser, parecendo que o contrário desse amor seria como uma contradição com a existência. Por isso, o amor-próprio pode ser considerado ainda (na natureza como a vemos) como uma consequência do existir e isso, em certo modo, também nos seres inanimados. Então vejamos: Existência – amor à existência (isto é, à conservação dessa e à conservação de si mesmo) – amor ao prazer (é uma consequência imediata do amor-próprio, porque quem se ama está naturalmente determinado a desejar para si o bem que é um todo com o prazer, a querer a si mesmo mais em um estado de gozo que em um estado indifferente ou penoso, a querer o melhor da existência que é a existência prazerosa, em vez do pior ou do medíocre etc.) – amor ao infinito etc. com as outras qualidades consideradas acima. Assim, essas qualidades que parecem variadíssimas e particularíssimas vêm diretamente do princípio geral do amor-próprio e tão necessária e materialmente que se pode dizer que a natureza, depois de ter dado ao homem o amor-próprio e, segundo a nossa maneira de conceber, depois de ter-lhe dado a existência, não

<p>vennero da loro.</p> <p>[183] Conseguito un piacere, l'anima non cessa di desiderare il piacere, come non cessa mai di pensare, perchè il pensiero e il desiderio del piacere sono due operazioni egualmente continue e inseparabili dalla sua esistenza. (12-23. Luglio 1820.).</p> <p>Noi supponiamo sempre negli altri una grande e straordinaria penetrazione per rilevare i nostri pregi veri o immaginari che sieno, e profondità di riflessione per considerarli, quando anche ricusiamo di riconoscerli in loro queste qualità rispetto a qualunque altra cosa. (23. Luglio 1820.).</p> <p>La speranza non abbandona mai l'uomo in quanto alla natura. Bensì in quanto alla ragione. Perciò parlano stoltamente quelli che dicono (gli autori della <i>Morale universelle</i> t. 3.) che il suicidio non possa seguire senza una specie di pazzia, essendo impossibile senza questa il rinunciare alla speranza ec. Anzi tolti i sentimenti religiosi, è una felice e naturale, ma vera e continua pazzia, il seguir sempre a sperare, e a vivere, ed è contrarissimo alla ragione, la quale ci mostra troppo chiaro che non v'è speranza nessuna per noi. (23. Luglio 1820.).</p> <p>Se nella giornata tu hai veduto o fatto qualche cosa non ordinaria per te, la sera nell'addormentarti o per qualunque altra cagione, e in qualunque stato, chiudendo gli occhi, ti vedi subito innanzi, non dico al pensiero, ma alla vista, le immagini sensibili di quello che hai veduto. E ciò quando anche tu pensi a tutt'altro, e neanche ti ricordi più di quello che avevi veduto forse molte ore addietro, nel quale intervallo ti sarai dato a tutte altre</p>	<p>tinha mais nada a fazer e as tais qualidades (com as quais nos maravilhámos tanto), sem o trabalho seu, vieram deles.</p> <p>[183] Obtido um prazer, a alma não cessa de desejar o prazer, como não cessa nunca de pensar, porque o pensamento e o desejo do prazer são duas operações igualmente contínuas e inseparáveis de sua existência (12-23 de Julho de 1820).</p> <p>Nós sempre supomos nos outros uma grande e extraordinária sagacidade para destacar os nossos méritos, verdadeiros ou imaginários que sejam, e profundidade de reflexão para considerá-los, mesmo quando recusamos reconhecer neles essas qualidades com respeito a qualquer outra coisa. (23 de Julho de 1820).</p> <p>A esperança nunca abandona o homem quanto à natureza. Mas, sim, quanto à razão. Por isso falam tolaemente os que dizem (os autores de <i>La Morale universelle, ou les devoirs de l'homme fondés sur la nature</i>, tomo 3) que o suicídio não pode ocorrer sem uma espécie de loucura, sendo impossível, sem essa, renunciar à esperança etc. Aliás, eliminados os sentimentos religiosos, é uma feliz e natural, mas verdadeira e contínua loucura, o prosseguir sempre a esperar, e a viver, e é contraríssimo à razão, a qual nos mostra muito claramente que não há esperança nenhuma para nós. (23 de Julho de 1820).</p> <p>Se, durante o dia, alguém viu ou fez qualquer coisa não comum, à noite, ao adormecer, ou por qualquer outra causa, e em qualquer estado, fechando os olhos, vê logo diante, não digo do pensamento, mas da visão, as imagens sensíveis que foram vistas. E isso, mesmo quando pensa em outra coisa e nem se recorda mais do que foi visto, talvez muitas horas antes, e, no intervalo, deve ter-se empenhado em ocupações totalmente diversas. De</p>
--	--

occupazioni. In maniera [184] che questa vista, quantunque appartenga intieramente alle facultà dell'anima, e in nessun modo ai sensi, tuttavia non dipende affatto dalla volontà, e se pure appartiene alla memoria, le appartiene, possiamo dire esternamente, perchè tu in quel punto neanche ti ricordavi delle cose vedute, ed è piuttosto quella vista che te le richiama alla memoria, di quello che la stessa memoria te le richiami al pensiero. Effettivamente molte volte neanche pensandoci apposta, ci ricorderemmo di alcune cose, che all'improvviso ci vengono in immagine viva e vera dinanzi agli occhi. E notate che ciò accade senza nessun motivo e nessuna occasione presente, che tocchi nella memoria quel tasto, perchè del rimanente molte volte accade che una leggerissima circostanza, quasi movendo una molla della nostra memoria, ci richiami idee e ricordanze anche lontanissime, senza nessuno intervento della volontà, e senza che i nostri pensieri d'allora ci abbiano alcuna parte.

Più volte m'è accaduto di addormentarmi con alcuni versi o parole in bocca, ch'io avrò ripetute spesso dentro la giornata, o dentro qualche ora prima del sonno, o vero coll'aria di qualche cantilena in mente; dormire pensando o sognando tutt'altro, e risvegliarmi ripetendo fra me gli stessi versi o parole, o colla stess'aria nella fantasia. Pare che l'anima nell'addormentarsi deponga i suoi pensieri e immagini d'allora, come deponiamo i vestimenti, in un luogo alla mano e vicinissimo, affine di ripigliarli, subito svegliata. E questo pure senza operazione della volontà. Parimente s'io dentro la giornata aveva letto per un certo tempo del greco o latino o francese o italiano elegante ec, quando la mia memoria era più pronta, (perchè ora [185] che nello svegliarmi la trovo ottusissima, non mi accade così facilmente) mi risvegliava con varie frasi di quelle lingue

maneira [184] que essa visão, embora pertença inteiramente às faculdades da alma, e, em nenhum modo, aos sentidos, contudo não depende, de modo algum, da vontade e, se pertence à memória, pertence-lhe, podemos dizer, externamente, porque, a esta altura, esse alguém nem mesmo se recordava das coisas vistas, e é mais a visão que o remete à memória do que a própria memória que o remete ao pensamento. Efetivamente, muitas vezes, nem mesmo pensando nelas de propósito, nós nos recordaríamos de algumas coisas que, de repente, vêm-nos em imagem viva e verdadeira diante dos olhos. E notem que isso ocorre sem nenhum motivo e nenhuma ocasião presente, que toque na memória aquela tecla, porque, por outro lado, muitas vezes ocorre que uma levíssima circunstância, quase movendo uma mola da nossa memória, evoque-nos ideias e recordações inclusive muito distantes, sem nenhuma intervenção da vontade, e sem que os nossos pensamentos de então tomem alguma parte nisso.

Muitas vezes me aconteceu de adormecer com alguns versos ou palavras na boca, que eu teria repetido muito durante o dia, ou em algum momento antes do sono, ou com a melodia de alguma cantilena na mente; depois, dormir pensando ou sonhando com algo completamente diferente, e despertar repetindo para mim os mesmos versos ou palavras, ou com a mesma melodia na fantasia. Parece que a alma, ao adormecer, deixa os seus pensamentos e imagens de então, como nós deixamos as vestimentas em um lugar à mão e pertíssimo a fim de pegá-las de novo, logo que desperta. E isso, também, sem ação da vontade. Do mesmo modo, se eu, durante o dia, havia lido, por certo tempo, grego, ou latim, ou francês, ou italiano elegante etc., quando a minha memória estava mais pronta (porque agora [185], ao despertar, eu a encontro obtusíssima, não me ocorre tão

in mente, e quasi parlando quelle lingue fra me, non ostante che nel sonno, nessuna idea me le avesse richiamate. Questo pure involontariamente. E così si può dire di cento altre idee d'ogni sorta, che al risvegliarti si presentano spontaneamente affatto. (24. Luglio 1820.).

Qualunque cosa ci richiama l'idea dell'infinito è piacevole per questo, quando anche non per altro. Così un filare o un viale d'alberi di cui non arriviamo a scoprire il fine. Questo effetto è come quello della grandezza, ma tanto maggiore quanto questa è determinata, e quella si può considerare come una grandezza incircoscritta. Ci piacerà anche più quel viale quanto sarà più spazioso, più se sarà scoperto, arieggiato e illuminato, che se sarà chiuso al di sopra, o poco arieggiato, ed oscuro, almeno quando l'idea di una grandezza infinita che ci deve presentare deriva da quella grandezza che cade sotto i sensi, e non è opera totalmente dell'immaginazione, la quale come ho detto, si compiace alcune volte del circoscritto, e di non vedere più che tanto per potere immaginare ec. (25. Luglio 1820.).

In ordine alle donne, diceva taluno, ho già perdute due virtù teologali, la fede e la speranza. Resta l'amore, cioè la terza virtù, della quale per anche non mi posso spogliare, con tutto che non creda nè spero più niente. Ma presto mi verrà fatto, e allora finalmente mi appiglierò alla contrizione. (25. Luglio 1820.).

[186] La ragione che reca Montesquieu (*Essai sur le goût. Des plaisirs de la symétrie*) perchè l'anima amando la varietà, tuttavia *dans la plupart des choses elle aime à voir une espece de symétrie*, il che sembra che *renferme quelque contradiction*, non mi capacita. *Une des principales causes des plaisirs de notre*

facilmente), despertava com várias frases daquelas línguas em mente e, quase falando aquelas línguas comigo mesmo, não obstante, no sono, nenhuma ideia me fizesse evocá-las. Isso também involontariamente. E assim se pode dizer de muitas outras ideias de todo tipo que, quando despertamos, apresentam-se inteiramente espontâneas. (24 de Julho de 1820).

Qualquer coisa que nos evoque a ideia do infinito é por isso prazerosa, mesmo que por nada mais. Assim uma fileira ou uma aleia de árvores da qual não conseguimos descobrir o final. Esse efeito é como o da grandeza, mas tão maior quanto esta é determinada e aquela se pode considerar como uma grandeza incircunscrita. A aleia nos agrada ainda mais se for mais espaçosa, mais se for mais aberta, arejada e iluminada do que se for fechada em cima ou pouco arejada e escura, pelo menos quando a ideia de uma grandeza infinita que nos deve apresentar deriva daquela grandeza que aparece aos sentidos, e não é totalmente obra da imaginação, a qual, como eu disse [ver Zib. 171], algumas vezes se compraz com o circunscrito e com ver pouco para poder imaginar etc. (25 de Julho de 1820).

No que se refere às mulheres, dizia alguém, já perdi duas virtudes teológicas, a fé e a esperança. Resta o amor, isto é, a terceira virtude, da qual ainda não posso privar-me, contudo não acredite nem espere mais nada. Mas logo me acontecerá e, então, finalmente me agarrarei à contrição. (25 de Julho de 1820).

[186] A razão, que Montesquieu traz (*Essai sur le goût. Des plaisirs de la symétrie* [*Ensaio sobre o gosto nas coisas. Dos prazeres da simetria*]), pela qual a alma, amando a variedade, contudo *dans la plupart des choses elle aime à voir une espèce de symétrie*, o que parece que *renferme quelque contradiction*, não me



ame, lorsqu'elle voit des objets, c'est la facilité qu'elle a à les appercevoir; et la raison qui fait que la symétrie plaît à l'ame, c'est qu'elle lui épargne de la peine, qu'elle la soulage, et qu'elle coupe, pour ainsi dire, l'ouvrage par la moitié. De-là suit une règle générale: par-tout où la symétrie est utile à l'ame et peut aider ses fonctions, elle lui est agréable; mais, par-tout où elle est inutile, elle est fade, parce qu'elle ôte la variété. Or les choses que nous voyons successivement doivent avoir de la variété; car notre ame n'a aucune difficulté à les voir: celles, au contraire, que nous appercevons d'un coup d'oeil doivent avoir de la symétrie. Ainsi, comme nous appercevons d'un coup d'oeil la façade d'un bâtiment, un parterre, un temple, on y met de la symétrie, qui plaît à l'ame par la facilité qu'elle lui donne d'embrasser d'abord tout l'objet. Ora io domando perchè noi vedendo una campagna, un paesaggio dipinto o reale ec. d'un colpo d'occhio come un parterre, e gli oggetti di quella e di questa vista, essendo i medesimi, noi vogliamo in quella la varietà, e in questa la simmetria. E perchè ne' giardini inglesi parimente la varietà ci piaccia [187] in luogo della simmetria. La ragion vera è questa. I detti piaceri, e gran parte di quelli che derivano dalla vista, e tutti quelli che derivano dalla simmetria, appartengono al bello. Il bello dipende dalla convenienza. La simmetria non è tutt'uno colla convenienza ma solamente una parte o specie di essa, dipendente essa pure dalle opinioni gusti ec. che determinano l'idea delle proporzioni, corrispondenze, ec. La convenienza relativa dipende dalle stesse opinioni gusti, ec. Così che dove il nostro gusto indipendentemente da nessuna cagione innata e generale, giudica conveniente la simmetria, quivi la richiede, dove no non la richiede, e se giudica conveniente la varietà, richiede la varietà. E questo è tanto vero, che quantunque si dica comunemente che la varietà è il primo pregio di una prospettiva campestre, contuttociò essendo relativo

convenne. Une des principales causes des plaisirs de notre ame, lorsqu'elle voit des objets, c'est la facilité qu'elle a à les appercevoir; et la raison qui fait que la symétrie plaît à l'ame, c'est qu'elle lui épargne de la peine, qu'elle la soulage, et qu'elle coupe, pour ainsi dire, l'ouvrage par la moitié. De-là suit une règle générale: par-tout où la symétrie est utile à l'ame et peut aider ses fonctions, elle lui est agréable; mais, par-tout où elle est inutile, elle est fade, parce qu'elle ôte la variété. Or les choses que nous voyons successivement doivent avoir de la variété; car notre ame n'a aucune difficulté à les voir: celles, au contraire, que nous appercevons d'un coup d'oeil doivent avoir de la symétrie. Ainsi, comme nous appercevons d'un coup d'oeil la façade d'un bâtiment, un parterre, un temple, on y met de la symétrie, qui plaît à l'ame par la facilité qu'elle lui donne d'embrasser d'abord tout l'objet. Ora, eu pergunto por que nós, vendo um campo, uma paisagem pintada ou real etc., em uma visão de conjunto, como um parterre, e, sendo os objetos daquela ou desta vista os mesmos, queremos naquele a variedade e nesta a simetria. E por que nos jardins ingleses também a variedade nos agrada [187] em vez da simetria. A razão verdadeira é esta: os referidos prazeres, e grande parte dos que decorrem da visão, e todos os que decorrem da simetria, pertencem ao belo. O belo depende da conveniência. A simetria não é um todo com a conveniência, mas apenas uma parte ou espécie dessa, dependente também das opiniões, gostos etc. que determinam a ideia das proporções, correspondências etc. A conveniência relativa depende das mesmas opiniões, gostos etc. Desse modo, quando o nosso gosto, independientemente de qualquer causa inata e geral, julga conveniente a simetria, requisita-a; quando não a requisita, e, se julgar conveniente a variedade, requisita a variedade. E isso é tão verdadeiro que, embora se diga comumente que a

anche questo gusto, si troveranno di quelli che anche nella prospettiva campestre amino una certa simmetria, come i toscani che sono avvezzi a veder nella campagna tanti giardini. E così noi per l'assuefazione amiamo la regolarità dei vigneti, filari d'alberi, piantagioni solchi ec. ec. e ci dorremmo della regolarità di una catena di montagne ec. Che ha che far qui l'utile o l'inutile? perchè quando sì, quando no negli oggetti della stessa natura? perchè in queste persone sì, in quelle no? Di più quegli stessi alberi che ci piacciono collocati regolarmente in una piantagione, ci piaceranno ancora collocati senz'ordine in una selva, boschetto ec. La simmetria e la varietà, gli effetti dell'arte e quelli della natura, sono due generi di bellezze. Tutti [188] due ci piacciono, ma purchè non sieno fuor di luogo. Perciò l'irregolarità in un'opera dell'arte ci *choque* ordinariamente (eccetto quando sia pura imitaz. della natura, come ne' giardini inglesi) perchè quivi si aspetta il contrario; e la regolarità ci dispiace in quelle cose che si vorrebbero naturali, non parendo ch'ella convenga alla natura, quando però non ci siamo assuefatti come i toscani.

Notate che ne' pazzi i più malinconici e disperati, è naturaliss. e frequente un riso stupido e vuoto, che non viene da più lontano che dalle labbra. Vi prenderanno per la mano con guardatura profondissima, e nel lasciarvi vi diranno *addio* con un sorriso che parrà più disperato e più pazzo della stessa disperazione e pazzia. Cosa però notabiliss. anche nei savi ridotti alla intiera disperaz. della vita, e massimamente dopo concepita una risoluzione estrema, che li fa riposare appunto in questa estremità d'orrore, e li placa, come già sicuri della vendetta sopra la fortuna e se stessi. (26. Luglio 1820.).

variedade é o primeiro mérito de uma perspectiva campestre, sendo relativo também esse gosto, encontram-se aqueles que, também na perspectiva campestre, amam uma certa simetria, como os toscanos que estão acostumados a ver no campo tantos jardins. E também nós, pela assuefação, amamos a regularidade dos vinhedos, fileiras de árvores, plantações, sulcos etc. etc. e nos desagradaria a regularidade de uma cadeia de montanhas etc. O que tem a ver aqui o útil ou o inútil? Porque, às vezes sim, às vezes não, nos objetos da mesma natureza? Por que nestas pessoas sim, naquelas não? Mais ainda as mesmas árvores que nos agradam, colocadas regularmente em uma plantação, ainda agradarão colocadas fora de ordem em uma selva, bosque etc. A simetria e a variedade, os efeitos da arte e os da natureza são dois gêneros de beleza. Todos os [188] dois nos agradam, desde que não estejam fora de lugar. Por isso a irregularidade em uma obra de arte comumente nos choca (exceto quando é pura imitação da natureza, como nos jardins ingleses), porque na arte se espera o contrário; e a regularidade nos desagrada nas coisas que se desejariam naturais, não parecendo que ela convenga à natureza, quando, entretanto, não estamos assuefeitos a ela como os toscanos.

Notem que, nos loucos, os mais melancólicos e desesperados, é naturalíssimo e frequente um riso estúpido e vazio, que não vem de mais longe do que dos lábios. Segurarão a mão de vocês com um olhar profundíssimo e, ao deixá-los, dirão *adeus* com um sorriso que parecerá mais desesperado e mais louco do que o próprio desespero e loucura. Algo, porém, observadíssimo, inclusive nos sábios reduzidos ao completo desespero da vida e, sobretudo, depois de concebida uma resolução estrema, que os faz permanecerem justamente nessa extremidade de horror e os aplaca, como se já seguros da vingança contra a sorte e

<p>Nessun dolore cagionato da nessuna sventura, è paragonabile a quello che cagiona una disgrazia grave e irrimediabile, la quale sentiamo ch'è venuta da noi, e che potevamo schivarla, in somma al pentimento vivo e vero.</p> <p>Così il bene come il male aspettato sono ordinariamente più grandi che il bene o il male presente. La cagione di tutte due le cose è la stessa, cioè l'immaginazione determinata dall'amor proprio occupato nel primo caso dalla speranza, nel secondo dal timore.</p> <p>Perchè una cosa non piacevole per se stessa, tuttavia [189] piaccia quando riesce inaspettata, in somma da che derivi il piacere della sorpresa considerata puramente come sorpresa, si spiega colla teoria della noia esposta di sopra in questi pensieri. Perchè l'uomo prova piacere ogni volta ch'è mosso potentemente, purchè non dal timore o dal male. Perchè poi il piacere inaspettato riesca ordinariamente maggiore dell'aspettato, si spiega parte colla detta ragione, parte con quella che ho notata, p. 73. E v. se vuoi Montesquieu <i>Essai sur le goût. Des plaisirs de la surprise</i>. Amsterdam 1781. p. 386. <i>Du je ne sais quoi</i>. p. 394. <i>progression de la surprise</i> p. 398.</p> <p>L'affettazione ordinariamente è madre dell'uniformità. Da ciò viene che sazia ben presto. In tutti gli scritti di un gusto falso e affettato, come in tante poesie straniere, come nelle poesie orientali, osservate che voi sentirete sempre un senso di monotonia, come guardando quelle figure gotiche che dice Montesquieu, 1. c. <i>des Contrastes</i> p. 383. E questo quando anche il poeta o lo scrittore abbia cercato la varietà a più</p>	<p>contra si mesmos. (26 de Julho de 1820).</p> <p>Nenhuma dor causada por desventura é comparável àquilo que causa uma desgraça grave e irremediável, a qual sentimos que veio de nós e que podíamos evitar, em suma, nenhuma dor é comparável ao arrependimento vivo e verdadeiro.</p> <p>Tanto o bem quanto o mal esperado são comumente maiores que o bem ou o mal presente. A causa das duas coisas é a mesma, isto é, a imaginação determinada pelo amor-próprio ocupado, no primeiro caso, pela esperança, no segundo, pelo temor.</p> <p>Por que uma coisa não prazerosa por si mesma, todavia [189] agrada, quando é inesperada, em suma, o que provoca o prazer da surpresa considerada puramente como surpresa, explica-se <u>com a teoria do tédio exposta acima nestes pensamentos</u> [ver Zib. 187]. Pois o homem sente prazer toda vez que é movido fortemente, desde que não pelo temor ou pelo mal. Por que, então, o prazer inesperado resulta comumente maior que o esperado, explica-se em parte com a razão, <u>em parte com o que observei na p. 73</u>. Ver Montesquieu, <i>Essai sur le goût. Des plaisirs de la surprise</i> [<i>Ensaio sobre o gosto nas coisas. Dos prazeres da surpresa</i>], Amsterdã, 1781, p. 386. <i>Du je ne sais quoi</i> [<i>Do não sei o quê</i>], p. 394; <i>progression de la surprise</i> [<i>Progressão da surpresa</i>], p. 398.</p> <p>A afetação normalmente é mãe da uniformidade. Disso decorre que sazia muito depressa. Em todos os escritos de um gosto falso e afetado, como em tantas poesias estrangeiras, como nas poesias orientais, observem que vocês sentirão sempre uma sensação de monotonia, como ao olhar as figuras góticas que Montesquieu descreve (<i>loco citato, Des Contrastes</i> [<i>Dos contrastes</i>], p. 383). E, isso, mesmo quando o poeta ou o escritor</p>
---	--

potere. Ragioni 1. L'arte non può mai uguagliare la ricchezza della natura, anzi vediamo quante varietà svaniscono quando l'arte se ne impaccia, come nei caratteri e costumi e opinioni dell'uomo e in tutto il gran sistema della natura umana già pieno di varietà, sia nelle idee e nell'immaginaz. sia nel materiale, ed ora dall'arte reso tanto uniforme. Così dunque l'affettazione. 2. L'affettazione continua è una uniformità da se sola, cioè in quanto è una qualità continua dell'opera d'arte. Non dite che in questo caso anche la naturalezza continua dovrebbe riuscire uniforme. 1. la naturalezza non risalta nè stanca [190] nè dà negli occhi come l'affettazione (ch'è una qualità estranea alla cosa), eccetto s'ella pure fosse ricercata e affettata, nel qual caso non è più naturalezza ma affettazione, come spessiss. nelle dette poesie. 2. la naturalezza appena si può chiamar qualità o maniera, non essendo qualità o maniera estranea alle cose, ma la maniera di trattar le cose naturalmente, e com'elle sono, vale a dire in mille diversissime maniere, laonde le cose sono varie nella poesia, nello scrivere, in qualunque imitazione vera, come nella realtà. Applicate queste osservaz. anche alle arti, p. e. ai paesaggi fiamminghi paragonati a quelli del Canaletto veneziano (v. la Dionigi Pittura de' paesi), alle stampe di Alberto Duro, dove lo stento e l'accuratezza manifesta del taglio dà un colore uguale e monotono alla più gran varietà di oggetti imitati nel resto eccellentemente e variatissimamente. Così accade che la negligenza apparente, e l'abbandono, lasciando cader tutte le cose nella scrittura come cadono naturalmente (o in pittura ec.) sia certa origine di varietà, e quindi non istanchi come le altre qualità della scrittura ec. p. e. anche l'eleganza: giacchè nessuna stancherà meno della disinvoltura.

buscou a variedade a todo custo. Razões: 1. A arte nunca pode igualar a riqueza da natureza, aliás, vemos quantas variedades desaparecem quando a arte interfere, como nos caracteres e costumes e opiniões do homem e em todo o grande sistema da natureza humana, já cheio de variedade, seja nas ideias e na imaginação, seja no material, e agora tornado tão uniforme pela arte. Assim como a afetação. 2. A afetação contínua é uma uniformidade por si mesma, isto é, enquanto é uma qualidade contínua da obra de arte. Não digam que, nesse caso, também a naturalidade contínua deveria resultar uniforme: (1) a naturalidade não se destaca, nem cansa [190], nem salta aos olhos como a afetação (que é uma qualidade estranha ao objeto), exceto se ela também fosse refinada e afetada, caso em que não seria mais naturalidade, mas afetação, como é frequentíssimo nas referidas poesias; (2) a naturalidade mal se pode chamar de qualidade ou maneira, não sendo qualidade ou maneira estranha às coisas, mas a maneira de tratar as coisas naturalmente, e como elas são, quer dizer, em mil diversíssimas maneiras, portanto as coisas são várias na poesia, no escrever, em qualquer imitação verdadeira, como na realidade. Apliquem essas observações também às artes, p. ex., às paisagens flamengas comparadas às do veneziano Canaletto [Giovanni Antonio Canal] (ver Marianna Candidi Dionigi, Pittura de' paesi / Precetti elementari sulla pittura de' paesi), às estampas de Albrecht Dürer em que o esforço e a meticulosidade manifesta do talho dão uma cor igual e monótona à grande variedade de objetos imitados, aliás, de modo excelente e variado. Ocorre assim que a negligência aparente, e o abandono, deixando incidir todas as coisas na escrita como incidem naturalmente (ou em pittura etc.) é certa origem de variedade e, então, não cansa como as outras qualidades da escrita etc., p. ex., até mesmo a elegância, pois nenhuma cansará menos do que a desenvoltura.

Dalle due sopraddette ragioni intendete perchè la massima parte delle scritture e specialm. poesie francesi stanchino sopra modo. Il loro eterno stile di conversazione 1. dev'essere infinitamente meno vario del naturale, come l'arte della natura. 2. dà un colore uniforme alle cose più varie, ed un colore ch'essendo estraneo alla cosa, risalta, e stanca a brevissimo andare. In fatti osservate che le poesie francesi paiono tutte d'un pezzo, per la grande monotonia, e il senso che producono è questo, d'una cosa dura dura e non pieghevole, nè adattabile [191] a niente.

Il suono dello *j*, e *ge* e *gi* francese è un suono distintissimo che manca alla nostra lingua, e forma effettivamente un'altra lettera dell'alfabeto. Nè si può chiamare un composto di *g*, ed *s*. 1. perchè è distintissimo dal suono di ciascuna di queste due lettere, 2. perchè si pronunzia tutto in un solo istante, e non successivamente come noi italiani pronunzieremmo *sgi* o *sghi* o *gsí*, ma sibbene come il *z* il quale è una lettera bella e buona distintissima dalle altre, e non un composto di *t* ed *s*. Osservate anche le due diverse pronunzie del *z* l'una o l'altra delle quali manca io credo a parecchie nazioni, e la *s* schiacciata dei francesi che manca parimente a noi. (28. Luglio 1820.).

Il primo autore delle città vale a dire della società, secondo la Scrittura, fu il primo riprovato, cioè Caino, e questo dopo la colpa la disperazione e la riprovazione. Ed è bello il credere che la corruttrice della natura umana e la sorgente della massima parte de' nostri vizi e scelleraggini sia stata in certo modo effetto e figlia e consolazione della colpa. E come il primo riprovato fu il primo fondatore della società, così il primo che definitamente la combattè e maledisse, fu il redentore della colpa, cioè Gesù Cristo, secondo quello che ho detto p. 112.

Pelas duas razões acima mencionadas, entendam porque a maior parte da escrita francesa, e especialmente poesia, cansa sobremaneira. O seu eterno estilo de conversação (1) deve ser infinitamente menos vário que o natural, como a arte em relação à natureza; (2) dá uma cor uniforme às coisas mais várias, e uma cor que, sendo estranha ao objeto, destaca-se e cansa em pouquíssimo tempo. De fato, observem que a poesia francesa parece extremamente rígida pela grande monotonia, e a sensação que produz é a de algo muito duro e não flexível, nem adaptável [191] a nada.

O som do *j*, e *ge* e *gi* do francês é um som distintíssimo que falta à nossa língua e forma efetivamente outra letra do alfabeto. Nem se pode chamar um composto de *g* e *s*, (1) porque é distintíssimo do som de cada uma dessas letras, (2) porque se pronuncia todo em um só instante, e não sucessivamente, como nós, italianos, pronunciaríamos *sgi*, ou *sghi*, ou *gsi*, mas, sim, como *z*, o qual é uma letra bela e boa, distintíssima das outras, e, não, um composto de *t* e *s*. Observem também as duas diferentes pronúncias do *z*, das quais, acredito, uma ou outra falte a muitas nações, e o *s* chiante dos franceses que igualmente nos falta. (28 de Julho de 1820).

O primeiro autor das cidades, quer dizer, da sociedade, segundo as Escrituras, foi o primeiro reprovado, isto é, Caim, e isso depois da culpa, do desespero e da reprovação. E é belo acreditar que a corruptora da natureza humana e a fonte da maior parte dos nossos vícios e perversidades tenha sido, de certo modo, efeito e filha e consolo da culpa. E, assim como o primeiro reprovado foi o primeiro fundador da sociedade, o primeiro que definitivamente a combateu e maldisse foi o redentor da culpa, isto é, Jesus Cristo, segundo o que eu disse na p. 112.

Con quello che dice Montesquieu, *Essai sur le Goût. Des diverses causes qui peuvent produire un sentiment. De la sensibilité. De la délicatesse* p. 389-393. spiegate la cagione per cui c'interessino tanto le Storie romana e greca, i fatti cantati da Omero e da Virgilio ec. le tragedie ec. composte [192] sopra quegli argomenti ec. ec. E come quell'interesse non ci possa esser suscitato da nessun'altra storia, o poema sopra altri fatti ancorchè benissimo cantati, come dall'Ossian, o tragedia d'altri argomenti, quando anche appartengano alla nostra storia patria più immediata, come agli avvenimenti de' bassi tempi ec. e molto meno dalle poesie orientali, e da cento altre belle cose volute e messe in voga dai nostri romantici, che di vera psicologia non s'intendono un fico. Tutto proviene dalla molteplicità delle cause che producono in noi un sentimento, e sono, rispetto alle dette cose, ricordanze della fanciullezza, abitudine presa, fama universale di quelle nazioni e di quei poeti, affezionamento ancorchè involontario, continuo uso di sentirne parlare, rispetto venerazione ammirazione amore per quelli che ne hanno parlato, tutte ragioni la mancanza delle quali rende difficilissimo, e forse impossibile il fare ugualmente interessante un soggetto nuovo, massime in poesia, dove tutto il diletto proviene dall'interesse, e non può stare colla sola curiosità, o desiderio d'istruirsi ec. come nelle storie e simili. E v. il mio discorso sui romantici. *Souvent notre ame se compose elle-même des raisons de plaisir, et elle y réussit surtout par les liaisons qu'elle met aux choses.* Questo e tutto l'altro che dice Montesquieu è notabilissimo, e applicabile a diversissimi casi e condizioni nelle quali ci riesce piacevole quello che ad altri non riesce, e a noi [193] stessi non riusciva in altre circostanze. P. e. fu un tempo non breve in cui la poesia classica non mi dava nessun piacere, e io non ci trovava nessuna bellezza. Fu un

Com o que diz Montesquieu, *Essai sur le Goût. Des diverses causes qui peuvent produire un sentiment. De la sensibilité. De la délicatesse* [Ensaio sobre o gosto nas coisas, Das diversas causas que podem produzir um sentimento. Da sensibilidade. Da delicadeza], p. 389-393, expliquem a causa pela qual tantos nos interessam as Histórias romana e grega, os feitos cantados por Homero e por Virgílio etc., as tragédias etc. compostas [192] sobre aqueles temas etc. etc. E como aquele interesse não nos pode ser suscitado por nenhuma outra história, o poema sobre outros feitos embora muito bem cantados, como por Ossian, ou tragédia com outros temas, mesmo quando pertencem à nossa história pátria mais imediata, como aos acontecimentos dos tempos baixos etc. e muito menos pelas poesias orientais, e por uma centena de outras belas coisas desejadas e colocadas em voga pelos nossos românticos que de verdadeira psicologia não entendem nada. Tudo provém da multiplicidade das causas que produzem em nós um sentimento e são, com respeito a tais coisas, recordações da infância, hábito adquirido, fama universal daquelas nações e daqueles poetas, afeição ainda que involuntária, contínuo costume de ouvir falar deles, respeito, veneração, admiração, amor àqueles que têm falado deles, todas razões cuja falta torna difícilíssimo, e talvez impossível fazer igualmente interessante um tema novo, sobretudo em poesia, na qual todo o deleite provém do interesse, e não pode estar apenas com a curiosidade, o desejo de instruir-se etc., como nas histórias e símiles. E ver o meu discurso sobre os românticos [*Discorso di un italiano. intorno alla poesia romantica*]. *Souvent notre ame se compose elle-même des raisons de plaisir, et elle y réussit surtout par les liaisons qu'elle met aux choses.* Isso e tudo o mais que diz Montesquieu é notabilíssimo, e aplicável a diversíssimos casos e condições, em que nos é prazeroso o que aos outros não é e a nós [193]

tempo in cui io non trovava altro studio piacevole che la pura e secca filologia, che ad altri par noiosissima. Fu un tempo in cui le scienze mi parevano studi intollerabili. E quanti nelle loro professioni trovano piaceri, che agli altri parranno maravigliosi, non potendo comprendere che diletto si trovi in quelle occupazioni! E nominatamente in quello che appartiene alle lettere e belle arti, chi non sa e non vede tuttogiorno che il letterato e l'artista trova piaceri incredibili e sempre nuovi nella lettura o nella contemplazione di questa o di quell'opera, che letta o contemplata dai volgari, non sanno comprendere che diascolo di gusto ci si trovi? E piuttosto lo troveranno in cento altre operacce di pessima lega. Con questo spiegate ancora la diversità de' gusti ne' diversi tempi, classi, nazioni, climi ec. (29. Luglio 1820.).

Gran magistero della natura fu quello d'interrompere, per modo di dire, la vita col sonno. Questa interruzione è quasi una rinnovazione, e il risvegliarsi come un rinascimento. Infatti anche la giornata ha la sua gioventù ec. v. p. 151. Oltre alla gran varietà che nasce da questi continui interrompimenti, che fanno di una vita sola come tante vite. E lo staccare una giornata dall'altra è un sommo rimedio contro la monotonia dell'esistenza. Nè questa si poteva diversificare e variare maggiormente, che componendola in [194] gran parte quasi del suo contrario, cioè di una specie di morte.

Il ritrovare e procacciare la felicità destinata dalla natura all'uomo, non è più opera del privato neanche per se solo. Non in società, perchè ognuno vede come ci si vive, e il privato non può migliorare le

mesmos não era em outras circunstâncias. P. ex., houve um tempo não breve em que a poesia clássica não me dava nenhum prazer, e eu não encontrava nela nenhuma beleza. Houve um tempo em que eu não encontrava outro estudo prazeroso a não ser a pura e secca filosofia que a outros parece tediosíssima. Houve um tempo em que as ciências me pareciam estudos intoleráveis. E quantos, em suas profissões, encontram prazeres que aos outros parecerão maravilhosos, não podendo compreender que deleite se encontra naquelas ocupações! E particularmente no que pertence à literatura e às belas-artes, quem não sabe e não vê todo dia que o literato e o artista encontram prazeres incríveis e sempre novos na leitura ou na contemplação desta ou daquela obra que, quando lida ou contemplada pelos incultos, eles não sabem compreender que diacho de gosto se encontra ali? Mas preferivelmente vão encontrá-lo em uma centena de outras obras de péssima qualidade. Com isso expliquem ainda a diversidade dos gostos nas diferentes épocas, classes, nações, nos climas etc. (29 de Julho de 1820).

Grande maestria da natureza foi a de interromper, por assim dizer, a vida com o sono. Essa interrupção é quase uma renovação, e o despertar como um renascimento. De fato, também o dia tem a sua juventude etc. (ver p. 151). Além da grande variedade que nasce dessas contínuas interrupções, que fazem de uma única vida tantas vidas. E separar um dia do outro é um excelente remédio contra a monotonia da existência. E essa não se poderia diversificar e variar em maior medida senão compondo-o em [194] grande parte quase com o seu contrário, isto é, uma espécie de morte.

Encontrar e obter a felicidade destinada ao homem pela natureza não é mais obra do indivíduo, nem mesmo apenas para si. Nem em sociedade, porque cada um vê como se vive nela, e o indivíduo não pode

nostre istituzioni. Non nella vita domestica solitaria e primitiva, perchè i piaceri suoi non possono più cadere in persone disingannate ed esaurite nella immaginazione. Il dare al mondo distrazioni vive, occupazioni grandi, movimento, vita; il rinnovare le illusioni perdute ec, cc. è opera solo de' potenti.

La politica non deve considerar solamente la ragione, ma la natura, dico la natura vera e non artefatta nè alterata. Il codice de' Cristiani in quante cose si scosta dalla fredda ragione per accostarsi alla natura! Esempio poco o nulla imitato dai legislatori moderni.

Oltre che il virtuoso è per l'ordinario sconosciuto e non voluto conoscere e confessare dalla moltitudine che è formata dai tristi, tale è la misera condizione dell'uomo in società, e dell'intrigo delle circostanze, ch'egli è sovente sconosciuto e pigliato per tutt'altro, anche dagli altri pochissimi virtuosi. Io mi sono abbattuto a dovere stimare ed amare due persone di rettissimo cuore, che per alcuni incontri datisi tra loro, si stimavano scambievolmente con intima persuasione, pessimi di carattere e di cuore. Tant'è, noi giudichiamo del carattere degli uomini dal modo nel quale si sono portati verso noi o perchè credessero di dovere, e anche dovessero portarsi così, o arbitrariamente, o per forza di congiunture, o anche per colpa. E il [195] più scellerato del mondo, se non ci avrà nociuto, e per qualunque motivo, avrà avuto occasione di beneficiarci, anche semplicemente di trattarci bene, di mostrarcisi affabile manierofo rispettoso ec. basterà questo perch'egli nell'animo nostro abbia un posto non cattivo, ed anche di uomo onesto. E quando anche l'intelletto ripugni, il cuore e la fantasia ne terranno sempre questo concetto. Questa dovrebb'essere regola generale per qualunque senta dir bene o male di

melhorar as nossas instituições. Nem na vida doméstica solitária e primitiva, porque os prazeres seus não podem mais ocorrer em pessoas desencantadas e exauridas na imaginação. Dar ao mundo distrações vivas, ocupações grandes, movimento, vida, renovar as ilusões perdidas etc. etc., é obra apenas dos poderosos.

A política também não deve considerar apenas a razão, mas a natureza, digo a natureza verdadeira e não artificial, nem alterada. A doutrina dos Cristãos em quantas coisas se afasta da fria razão para aproximar-se da natureza! Exemplo pouco ou nada imitado pelos legisladores modernos.

Além disso, o virtuoso é, por costume, desconhecido e não desejoso de ser conhecido e revelado pela multidão que é formada pelos tristes, tamanha é a mísera condição do homem na sociedade e a trama das circunstâncias que ele é muitas vezes desconhecido e tomado por outro, inclusive pelos outros pouquíssimos virtuosos. Aconteceu-me de ter que estimar e amar duas pessoas de retíssimo coração que, por alguns encontros havidos entre elas, consideravam-se reciprocamente, com íntima persuasão, péssimas de caráter e de coração. Assim é, nós julgamos o caráter dos homens pelo modo como se comportam em relação a nós ou porque acreditam ser um dever e por isso devem comportar-se assim, ou arbitrariamente, ou por força de conjunturas, ou até por culpa. E o [195] mais celerado do mundo, se não nos prejudicou e, por qualquer motivo, teve ocasião de nos beneficiar, ou de simplesmente de nos tratar bem, de mostrar-se afável, cortês, respeitoso etc., bastará isso para que ele, no ânimo nosso, ocupe um posto não ruim e inclusive de homem honesto. E ainda que o intelecto repugne, o coração e a fantasia terão sempre esse conceito. Essa deveria ser uma regra geral para qualquer um ao ouvir



chicchessia. Se quegli che parla, parla per altrui relazione, o se parla di mala fede può avere altri motivi. Ma tolti questi due casi, ordinariamente nella vita privata, tu devi supporre che quegli che ti parla ha ricevuto bene o male da quella tal persona, e da tutto il suo discorso non credere di restare informato se non di questo. (31. Luglio 1820.).

Gli uomini sono come i cavalli. Per tenergli in dovere e farsi stimare bisogna sparlare bravare minacciare e far chiasso. Bisogna adoperar l'espedito di quelle monache del Tristram Shandy. (1. Agosto 1820.).

Sebbene è spento nel mondo il grande e il bello e il vivo, non ne è spenta in noi l'inclinazione. Se è tolto l'ottenere, non è tolto nè possibile a togliere il desiderare. Non è spento nei giovani l'ardore che li porta a procacciarsi una vita, e a sdegnare la nullità e la monotonia. Ma tolti gli oggetti ai quali anticamente si era rivolto questo ardore, vedete a che cosa li debba portare e li porti effettivamente. L'ardore giovanile, cosa naturalissima, universale, importantissima, una volta entrava grandemente nella considerazione [196] degli uomini di stato. Questa materia vivissima e di sommo peso, ora non entra più nella bilancia dei politici e dei reggitori, ma è considerata appunto come non esistente. Frattanto ella esiste ed opera senza direzione nessuna, senza provvidenza, senza esser posta a frutto (opera perchè quantunque tutte le istituzioni tendano a distruggerla, la natura non si distrugge, e la natura in un vigor primo freschissimo e sommo com'è in quell'età) e laddove anticamente era una materia impiegata e ordinata alle grandi utilità pubbliche, ora questa materia così naturale, e inestinguibile, divenuta estranea alla macchina e nociva, circola e serpeggia e divora sordamente come un fuoco elettrico, che non si può sopire nè impiegare in bene nè impedire che non

dizer bem ou mal de quem quer que seja. Se quem fala, fala por relato de outro ou se fala com má-fé pode haver outros motivos. Mas, excluídos esses dois casos, normalmente na vida privada, deve-se supor que quem fala foi bem ou mal tratado por aquela tal pessoa e, de todo o seu discurso não se acredite de estar informado senão disso. (31 de Julho de 1820).

Os homens são como os cavalos. Para controlá-los e fazer-se estimar é preciso xingar, esbravejar, ameaçar e fazer barulho. É preciso adotar o expediente das freiras de Tristram Shandy. (1º de Agosto de 1820).

Embora estejam apagados no mundo o grande e o belo e o vivo, não se apagou em nós a inclinação a eles. Se não se pode obtê-los, não está eliminado nem é possível eliminar o desejo por eles. Não se apagou nos jovens o ardor que os leva a procurar uma vida e a desdenhar a nulidade e a monotonia. Mas, eliminados os objetos para os quais antigamente se voltava esse ardor, vejam ao que deve levá-los e os leva efetivamente. O ardor juvenil, coisa naturalíssima, universal, importantíssima, no passado entrava grandemente na consideração [196] dos homens de estado. Essa matéria vivíssima e de elevado peso já não entra mais na balança dos políticos e dos governantes, e é considerada como não existente. Entretanto ela existe e opera sem direção nenhuma, sem providência, sem proveito (opera porque, embora todas as instituições tendam a destruí-la, a natureza não se destrói e a natureza em um primeiro vigor fresquíssimo e supremo como é naquela idade) e, enquanto antigamente era uma matéria empregada e disposta às grandes utilidades públicas, agora essa matéria tão natural e inextinguível, tornada estranha ao sistema e nociva, circola e serpenteia e devora surdamente como um fogo elétrico que não se pode aplacar nem empregar para o

iscoppi in temporali in tremuoti ec. (1. Agosto 1820.).

Alla p. 164. pensiero primo, aggiungi. Se tu vedi un fanciullo, una donna, un vecchio affaticarsi impotentemente per qualche operazione in cui la loro debolezza impedisca loro di riuscire, è impossibile che tu non ti muova a compassione, e non procuri, potendo, d'aiutarli. E se tu vedi che tu dai incomodo o dispiacere ec. ad uno il quale soffre senza poterlo impedire, sei di marmo, o di una irriflessione bestiale, se ti dà il cuore di continuare.

Anche gli uomini già sazi della lode, e persuasi della loro fama che non guadagna per le espressioni particolari di questo o di quello, sono sensibili alla lode che riguarda qualche pregio diverso da quelli per cui sono famosi. E però, eccetto le persone avvezze a essere adulate in ogni cosa, nessuno diviene indifferente alla lode in [197] genere, ma alla lode di quelle tali sue qualità. Di più la lode più cara è spesso quella che cade sopra una cosa nella quale tu desideri, ma dubiti o stimi di non esser lodevole, o che altri non ti abbia per tale.

Dice Diogene Laerzio di Chilone che προσέτατε.... ἰσχυρὸν ὄντα πρῶτον εἶναι ὅπως οἱ πλησίον αἰδῶνται μᾶλλον ἢ φοβῶνται. E questo precetto si deve estendere, massimamente oggidì in tanta propagazione dell'egoismo, a tutti i vantaggi particolari di cui l'individuo può godere. Perchè se tu sei bello non ti resta altro mezzo per non essere odiosissimo agli uomini che un'affabilità particolare, e come una certa noncuranza di te stesso, che plachi l'amor proprio altrui offeso dall'avvantaggio che tu hai sopra di loro, o anche dall'uguaglianza. Così se tu sei ricco, dotto, potente ec. Quanto maggiore è l'avvantaggio che tu hai sopra gli altri, tanto più per fuggir l'odio, t'è necessaria

bem, nem impedir que não exploda em temporais, em terremotos etc. (1º de Agosto de 1820).

À p. 164, pensamento primeiro, acrescente-se: Ao ver uma criança, uma mulher, um velho cansando-se sem força em alguma operação que a sua fragilidade os impeça de realizar, é impossível não se deixar levar pela compaixão e, podendo, não procurar ajudá-los. E ao ver que se causa incômodo ou desprazer etc. a alguém que sofre sem poder impedi-lo, será de mármore ou de uma irreflexão bestial aquele que tiver coragem de continuar.

Também os homens já saciados de elogios e persuadidos de sua fama, que não se conquista pelas expressões particulares deste ou daquele, são sensíveis ao elogio que se refere a algum mérito diferente daqueles pelos quais são famosos. Por isso, exceto as pessoas acostumadas a serem aduladas em tudo, ninguém se torna indiferente ao elogio em [197] geral, mas ao elogio daquelas tais qualidades. Além disso, o elogio mais apreciado é muitas vezes o que recai sobre uma coisa que se deseja, mas duvida-se ou considera-se não ser elogiável ou que outros não consideram como tal.

Diz Diógenes Laércio [Vida e opiniões dos mais eminentes filósofos] sobre Quílon de Esparta, o Lacedemônio, que προσέτατε.... ἰσχυρὸν ὄντα πρῶτον εἶναι ὅπως οἱ πλησίον αἰδῶνται μᾶλλον ἢ φοβῶνται. E esse preceito deve-se estender, sobretudo hoje, com tanta propagação do egoísmo, a todas as vantagens particulares que o indivíduo pode usufruir. Pois quando se é belo não resta outro meio para não parecer odiosíssimo aos homens do que uma afabilidade particular, e certo descuido de si mesmo que aplaque o amor-próprio de outrem ofendido pela vantagem em relação a eles ou também pela igualdade. Também quando se é rico, douto,

una maggiore amabilità, e quasi dimenticanza e disprezzo di te stesso in faccia agli altri, perchè tu devi medicare una cagione d'odio che tu hai in te stesso e che gli altri non hanno: una cagione assoluta, che ti fa odioso per se sola, senza che tu sia nè ingiusto nè superbo nè ec. Ed era questa una cosa notissima agli antichi, tanto persuasi della odiosità dei vantaggi individuali, che ne credevano invidiosi gli stessi dei, e nella prosperità avevano cura dell'*invidiam deprecari* tanto divina che umana, e quindi un [198] seguito non interrotto di felicità li rendeva paurosi di gravi sciagure. V. Frontone de Bello Parthico. (4. Agosto 1820.). V. p. 453. capovero ult.

Montesquieu (*Essai sur le Goût. Du je ne sais quoi*) fa consistere la grazia e il non so che, principalmente nella sorpresa, nel dar più di quello che si prometta ec. In questa materia della grazia così astrusa nella teoria delle arti, come quella della grazia divina nella teologia, noterò 1. L'effetto della grazia non è di sublimar l'anima, o di riempierla, o di renderla attonita come fa la bellezza, ma di scuoterla, come il solletico scuote il corpo, e non già fortemente come la scintilla elettrica. Bensì appoco appoco può produrre nell'anima una commozione e un incendio vastissimo, ma non tutto a un colpo. Questo è piuttosto effetto della bellezza che si mostra tutta a un tratto, e non ha successione di parti. E forse anche per questo motivo accade quello che dice Montesquieu, che le grandi passioni di rado sono destate dalle grandi bellezze, ma ordinariamente dalla grazia, perchè l'effetto della bellezza si compie tutto in un attimo, e all'anima dopo che s'è appagata di quella vista non rimane altro da desiderare nè da sperare, se però la

poderoso etc. Quanto maior for a vantagem que se tem sobre os outros, especialmente para escapar do ódio, será necessária uma maior amabilidade, e um quase esquecimento de si mesmo e autodesprezo diante dos outros, porque se deve corrigir uma causa de ódio presente em si mesmo e que os outros não têm: uma causa absoluta, que por si só torna alguém odioso, sem ser nem injusto, nem soberbo, nem etc. E isso era algo conhecidíssimo dos antigos, tão persuadidos do ódio às vantagens individuais, das quais acreditavam invejosos os próprios deuses, e na prosperidade tinham cuidado com a *invidiam deprecari* tanto divina quanto humana, e, então uma [198] sequência ininterrupta de felicidades os tornava receosos de graves desgraças. Ver Marco Cornélio Frontão *De bello Parthico* [*A guerra pártica*]. (4 de Agosto de 1820). Ver p. 453, parágrafo último.

Montesquieu (*Essai sur le Goût. Du je ne sais quoi* [*Ensaio sobre o gosto nas coisas. Do não sei o quê*]) faz consistir a graça e o não sei o quê principalmente na surpresa, em dar mais do que se promete etc. Nessa questão da graça, tão abstrusa na teoria das artes como a da graça divina na teologia, eu observo: 1. O efeito da graça não é o de sublimar a alma, ou de preenche-la, ou de torná-la atônita como faz a beleza, mas de sacudi-la, como as cócegas sacodem o corpo, mas não tão fortemente como a faísca elétrica. Contudo, pouco a pouco, pode produzir na alma uma comoção e um incêndio vastíssimo, mas não de uma só vez. Isso é mais efeito da beleza que se mostra de uma vez e não apresenta sucessão de partes. E talvez também por esse motivo ocorra o que diz Montesquieu, que as grandes paixões raramente são despertadas pelas grandes belezas, mas normalmente pela graça, porque o efeito da beleza se cumpre em um instante e à alma, depois que se satisfaz com aquela visão, não resta nada a desejar nem a

bellezza non è accompagnata da spirito, virtù ec. Al contrario la grazia ha successione di parti, anzi non si dà grazia senza successione. Quindi veduta una parte, resta desiderio e speranza delle altre. 2. Perciò la grazia ordinariamente consiste nel movimento: e diremo così, la bellezza è nell'istante, e la grazia nel tempo. Per movimento intendo anche tutto quello che spetta alla parola. 3. Veramente non è grazia [199] tutto quello ch'è sorpresa. Già si sa quante sorprese non abbiano che far colla grazia, ma anche in punto di donne, e di bello, la sorpresa non è sempre grazia. Ponete una bellissima donna mascherata, o col viso coperto, e supponete di non conoscerla, e ch'ella improvvisamente vi scopra il viso, e che quella bellezza vi giunga affatto inaspettata. Quest'è una bella e piacevole sorpresa, ma non è grazia. E per tener dietro precisamente a quello che dice Montesquieu, che la grazia deriva principalmente da questo che *nous sommes touchés de ce qu'une personne nous plaît plus qu'elle ne nous a paru d'abord devoir nous plaire; et nous sommes agréablement surpris de ce qu'elle a su vaincre des défauts, que nos yeux nous montrent et que le coeur ne croit plus*, supponete di vedere una donna o un giovane di persona disavvenente, e all'improvviso mirandolo in volto, trovarlo bellissimo; questa pure è sorpresa, ma non grazia. 4. Pare che la grazia consista in certo modo nella naturalezza, e non possa star senza questa. Tuttavia primieramente, siccome la natura, secondo che osserva anche Montesquieu, è ora più difficile a seguire, e più rara assai che l'arte, così notate che quelle grazie che consistono in pura naturalezza, non si danno ordinariamente senza sorpresa. Se tu senti o vedi un fanciullo che parla o vero opera, le sue parole e le sue azioni e movimenti, ti riescono sempre come straordinari, hanno un non so che di nuovo e d'inaspettato che ti punge, e fa una certa meraviglia, e tocca la curiosità. Così in qualunque altro

esperar, se a beleza não for acompanhada de espírito, virtude etc. Ao contrário, a graça apresenta sucessão de partes, aliás, não se tem graça sem sucessão. Então, vista uma parte, fica o desejo e a esperança das outras. 2. Por isso a graça comumente consiste no movimento e, diríamos assim, a beleza está no instante, e a graça no tempo. Por movimento entendo inclusive tudo o que diz respeito à palavra. 3. Verdadeiramente não é graça [199] tudo o que é surpresa. Sabe-se já quantas surpresas não têm a ver com a graça, mas, até no tocante a mulheres e ao belo, a surpresa não é sempre graça. Imaginem uma belíssima mulher mascarada, ou com o rosto coberto, e suponham não conhecê-la, e que ela repentinamente lhes mostre o rosto e que aquela beleza lhes chegue completamente inesperada. Essa é uma bela e prazerosa surpresa, mas não é graça. E para seguir precisamente o que diz Montesquieu, que a graça deriva principalmente disto: *nous sommes touchés de ce qu'une personne nous plaît plus qu'elle ne nous a paru d'abord devoir nous plaire; et nous sommes agréablement surpris de ce qu'elle a su vaincre des défauts, que nos yeux nous montrent et que le coeur ne croit plus*, suponham ver uma mulher ou um jovem pessoalmente desagracioso e, de repente, mirando-lhe a face, parecer belíssimo: é também surpresa, mas não graça. 4. Parece que a graça consiste, de certo modo, na naturalidade e não pode existir sem essa. Contudo, em primeiro lugar, como a natureza, conforme o que também observa Montesquieu, é agora mais difícil de seguir, e muito mais rara que a arte, notem que a graça que consiste em pura naturalidade não acontece comumente sem surpresa. Ao se ouvir ou ver uma criança que fala ou age, as suas palavras e as suas ações e movimentos parecem sempre extraordinários, tem um não sei o quê de novo e de inesperado que punge e causa certa maravilha e toca a curiosidade. Como em qualquer outro tema da *naïveté*. Em segundo lugar, há

soggetto di *naïveté*. In secondo luogo ci sono anche delle cose non naturali, che pur sono graziose; o vero naturali, ma graziose non per questo che sono naturali. P. e. [200] alcuni difettuzzi in un viso, piacciono assai, e paiono grazie a molti. Chi s'innamora di un naso rincagnato (come quel Sultano di Marmontel), chi di un occhio un po' falso ec. Un parlar bleso ec. a molti par grazia. E si vedono tuttogiorno, amori nati appunto da stranezze o difetti della persona amata. Così nello spirito e nel morale. Il primo amore dell'Alfieri fu per una giovane di una certa *protèrvia che mi faceva*, dic'egli, *moltissima forza*. E di questo genere si potrebbero annoverare infinite cose che paiono graziosissime e destano fiamma in questo o in quello, e ad altri parranno tutto il contrario. Così un viso di quel genere che chiamano *piccante*, vale a dire imperfetto, e irregolare, fa ordinariamente più fortuna di un viso regolare e perfetto. Par cosa riconosciuta che la grazia appartenga piuttosto al piccolo che al grande, e che se al grande conviene la maestà, la bellezza, la forza ec. la grazia e la vivacità non gli possa convenire. Questo in qualsivoglia cosa, e astrattamente parlando, uomini, statue, manufatture, poesie ec. ec. ec. *Un piccolin si mette Di buona grazia in tutto* dice il Frugoni. Ed è cosa ordinaria di chiamar graziosa una persona piccola, e spesso in maniera come se piccolezza fosse sinonimo di grazia. 5. Da queste cose deducete che in somma la definizione della grazia non si può dare, e Montesquieu non l'ha data, benchè paia crederlo, e bisogna sempre ricorrere al non so che. Perchè I. se la sorpresa è spesso compagna della grazia, è certo che questa è ben diversa dalla sorpresa, cioè perchè una cosa sia graziosa, non basta che sorprenda, bisogna che sia di quel tal genere, [201] e questo genere che cos'è? II. non la sola naturalezza, come abbiamo veduto; non il perfetto, anzi spesso il difettoso, l'irregolare, e lo straordinario; non tutto l'imperfetto, l'irregolare, e lo

também algumas coisas não naturais que, contudo, são graciosas; ou seja, naturais, mas graciosas não por serem naturais. P. ex., [200] alguns defeitos em um rosto agradam muito e para muitos parecem graciosos. Quem se apaixona por um nariz achatado (como o sultão de Jean-François Marmontel), quem, por um olho um pouco estrábico etc. Um falar bleso etc. para muitos parece graça. E se veem, todos os dias, amores nascidos justamente de estranhezas ou defeitos da pessoa amada. Como no espírito e na moral. O primeiro amor de Vittorio Alfieri foi uma jovem de certa *protèrvia que me causava*, diz ele, *muitíssima atração*. E desse tipo se poderiam enumerar infinitas coisas que parecem graciosíssimas e despertam chama neste ou naquele, e a outros parecem completamente o contrário. Como um rosto do tipo chamado *picante*, quer dizer imperfeito e irregular, comumente é mais afortunado do que um rosto regular e perfeito. Parece fato consumado que a graça pertença mais ao pequeno que ao grande e que, se ao grande convém a majestade, a beleza, a força etc., a graça e a vivacidade não lhe possam convir. Isso em qualquer coisa e, abstratamente falando, homens, estátuas, manufaturas, poesias etc. etc. *Um baixinho se mete De bom grado em tudo* diz Carlo Innocenzo Frugoni. E é comum chamar de graciosa uma pessoa pequena e, muitas vezes, de uma maneira como se pequenez fosse sinônimo de graça. 5. Por essas coisas, deduzam que, em suma, a definição da graça não se pode dar, e Montesquieu não a definiu, embora pareça acreditar que sim, e é preciso sempre recorrer ao *não sei o quê*. Pois: I. Se a surpresa é muitas vezes companheira da graça, é certo que essa é bem diferente da surpresa, isto é, para que uma coisa seja graciosa não basta que surpreenda, precisa ser daquele tal tipo, [201] e o tipo o que é? II. Não apenas a naturalidade, como vimos; nem o perfeito, aliás, muitas vezes o defeituoso, o irregular e o extraordinário, como é manifesto. O que é

straordinario, com'è manifesto: che cosa dunque? III. Concedo che spesso il sentimento della grazia contenga sorpresa, ma non è grazioso per questo che sorprende, altrimenti tutto il sorprendente sarebbe grazioso, ma perch'è un certo non so che. IV. Quel modo in cui Montesquieu spiega questo non so che nelle parole riportate di sopra, non sussiste se non in alcuni casi. Un viso piccante ed irregolare *nous plaît* veramente *d'abord* e senz'altro, e qui non c'entra l'aver saputo vincere il difetto ec. Si vede ch'esso stesso contiene propriamente in se una qualità piacevole distinta da tutto il resto. È vero che un viso irregolare piace con una certa sorpresa, ma quel che piace non è solam. nè principalm. la sorpresa, altrimenti un viso mostruoso piacerebbe di più. Applicate queste considerazioni agli altri esempi riportati di sopra, in tutti i quali non ha che far niente il dare più di quello che si prometta, o non è la cagion principale ed intima di quel tal piacere, ma piuttosto estrinseca e accidentale. v. Il grazioso è relativo come il bello, cioè ad uno sì, a un altro no ec. L'esperienza lo mostra, che come non c'è tipo della bellezza, così neanche della grazia. E quantunque paia che l'idea della naturalezza debba essere universale, tuttavia non è, e presso noi passano per naturali infinite cose che sono tutt'altro, e ai villani parranno naturali e graziose cento maniere che a noi parranno grossolane ec. Così secondo le diverse nazioni costumi abitudini opinioni ec. Non che la natura non abbia le sue maniere [202] proprie, certe e determinate, ma succede qui come nel bello. Un cavallo scodato, un cane colle orecchie tagliate, è contro natura, una donna coi pendenti infilzati nelle orecchie, un uomo colla barba tagliata ec. eppur piacciono. Molto più discordano i gusti intorno alla grazia indipendente dalla naturalezza. VI. Quantunque questo non so che, non si possa definire, se ne possono notare alcune qualità I.<sup>mo</sup> Spessissimo la semplicità è fonte, o

então? III. Admito que muitas vezes o sentimento da graça contenha surpresa, mas não é gracioso por surpreender, caso contrário todo o surpreendente seria gracioso, mas porque é um certo *não sei o quê*. IV. O modo como Montesquieu explica esse *não sei o quê* nas palavras relatadas acima, não subsiste senão em alguns casos. Um rosto picante e irregular *nous plaît* verdadeiramente *d'abord*, sem dúvida, e aqui nada a ver com ter sabido vencer o defeito etc. Vê-se que ele mesmo contém em si uma qualidade prazerosa distinta de todo o resto. É verdade que um rosto irregular agrada com certa surpresa, mas o que agrada não é apenas, nem principalmente, a surpresa, caso contrário um rosto monstruoso agradaria mais. Apliquem essas considerações aos outros exemplos relatados acima, em todos os quais não tem nada a ver dar mais do que se promete, ou não é a causa principal e íntima do tal prazer, mas extrínseca e accidental. V. O gracioso é relativo como o belo, isto é, a um, agrada, a outro não, etc. A experiência mostra que como não há tipo da beleza, não há também da graça. E embora pareça que a ideia da naturalidade deva ser universal, todavia não é, e, entre nós, passam por naturais infinitas coisas que são totalmente diferentes, e aos camponeses parecerão naturais e graciosas mil maneiras que a nós parecerão grosseiras etc. Assim, segundo diversas nações, costumes, hábitos, opiniões etc. Não que a natureza não tenha as suas maneiras [202] próprias, certas e determinadas, mas acontece aqui como no belo. Um cavalo descaudado, um cão com as orelhas cortadas, isso é contra a natureza, uma mulher com pingentes enfiados nas orelhas, um homem com a barba cortada etc. e, contudo, agradam. Muito mais discordantes são os gostos sobre a graça independente da naturalidade. VI. Embora não se possa definir o *não sei o quê*, podem-se notar algumas de suas qualidades: 1º. Muitíssimas vezes a simplicidade é fonte ou propriedade da graça. 2º. Embora a

proprietà della grazia. 2.<sup>do</sup> Quantunque la grazia ordinarissimam. consista nell'azione, tuttavia può stare qualche volta anche senza questa, come appunto molte grazie derivanti dalla semplicità, p. e. nelle opere di belle arti, nell'abito di una pastorella, citato anche da Montesquieu come grazioso, insieme colle pitture di Raffaello e Correggio. Anche un viso piccante ma non bello, si può dire che contenga questo non so che, e punga, senza bisogno di azione, come p. e. veduto in un ritratto, quantunque d'ordinario prenda risalto dal movimento. 3.<sup>zo</sup> La naturalezza non è la sola fonte della grazia, e pure non c'è grazia, dove c'è affettazione. Il fatto è che quantunque una cosa non sia graziosa p. questo ch'è naturale, tuttavia non può esser graziosa se non è, o non par naturale, e il minimo segno di stento, di volontà, ec. ec. basta per ispegnere ogni grazia. Dico, se non pare, perchè le grazie della poesia, del discorso, delle arti ec. per lo più paiono naturali e non sono. 4.<sup>to</sup> La piccolezza abbiamo veduto come abbia che far colla grazia. 5.<sup>to</sup> Lo svelto, il leggero, parimente ha che far colla grazia. E notate che i movimenti molli e leggeri di una persona di taglio svelto, sono graziosi senza sorpresa, giacchè non è strano che i moti di una tal persona sieno facili e leggeri. Bensì muovono una certa meraviglia o ammirazione [203] diversa dalla sorpresa, la quale nasce dall'inaspettato, o dall'aspettazione del contrario. Così la meraviglia prodotta dalle belle arti, con tutto che appartenga al bello, non ha che far colla grazia. 6.<sup>to</sup> L'effetto della grazia ordinarimente è quello che ho detto, di scuotere e solleticare e pungere, puntura che spesso arriva dirittamente al cuore, come se tu vedi due occhi furbi di una donna rivolti sopra di te, nel qual caso la scossa si può paragonare anche all'elettrica. Ma in quella grazia che spetta p. e. alla semplicità pare che se l'effetto è di solleticare, non sia di pungere, e forse si può fare su questa considerazione una distinzione di due grazie, l'una piccante,

graça comumente consista na ação, todavia pode estar às vezes também sem essa, como justamente muitos tipos de graça derivadas da simplicidade, p. ex., nas obras de belas-artes, no vestido de uma pastora, citado também por Montesquieu como gracioso, junto com as pinturas de Rafael Sanzio e Correggio. Pode-se dizer que até um rosto picante, mas não belo, pode-se dizer que contém esse *não sei o quê*, e punge sem necessidade de ação, como, p. ex., visto em um retrato, embora normalmente tenha realce pelo movimento. 3°. A naturalidade não é a única fonte da graça, porém não há graça onde há afetação. O fato é que, embora uma coisa não seja graciosa por ser natural, não pode ser graciosa se não é ou não parece natural e o mínimo sinal de esforço ou de vontade etc. etc. basta para apagar toda graça. Digo se não parece, porque a graça da poesia, do discurso, das artes etc. quase sempre parece natural e não é. 4°. Vimos como a pequenez tem a ver com a graça. 5°. O esbelto, o leve igualmente tem a ver com a graça. E notem que os movimentos suaves e leves de uma pessoa de talhe esbelto são graciosos sem surpresa, já que não é estranho que os movimentos de tal pessoa sejam fáceis e leves. Mas movem certa maravilha ou admiração [203] diferente da surpresa, que nasce do inesperado ou da expectativa do contrário. Assim a maravilha produzida pelas belas-artes, com tudo que pertence ao belo, não tem a ver com a graça. 6°. O efeito da graça comumente é o que eu disse, de sacudir e excitar e pungir, pontada que muitas vezes chega diretamente ao coração, como quando alguém vê dois olhos astutos de uma mulher voltados para si, caso que se pode comparar com o choque elétrico. Mas na graça que concerne à simplicidade parece que, se o efeito é o de excitar, não é o de pungir, e talvez se possa fazer, nessa consideração, uma distinção entre dois tipos de graça, um picante, o outro suave, insinuante, *glissando* docemente na alma. E talvez a primeira graça se chame

<p>l'altra molle, insinuante, <i>glissante</i> dolcemente nell'anima. E forse la prima si chiama più propriamente il non so che. 7.<sup>mo</sup> La vivacità ha che far colla prima specie di grazia. Ma con tutto ciò la vivacità non è grazia. 8.<sup>vo</sup> Nei cibi parimente si dà una certa grazia, ora della prima, ora anche della seconda specie. Quelli che chiamano <i>ragoûts</i> appartengono alla prima. E qui pure discordano i gusti infinitamente.</p> <p>In somma non saprei che dire. Si potrebbe conchiudere che la grazia consiste in un certo irritamento nelle cose che appartengono al bello e al piacere. Così si verrebbe ad escludere un viso mostruoso ec. e dall'altra parte, il piacere troppo spiccato e sfacciato, come quello della bellezza, dei godimenti corporali, del desiderio soddisfatto; potendo la grazia chiamarsi piuttosto uno stuzzica-appetito, che una soddisfazione di esso. (4-9. Agosto 1820.).</p>	<p>propriamente o <i>não sei o quê</i>. 7.<sup>o</sup>. A vivacidade tem a ver com a primeira espécie de graça. Contudo a vivacidade não é graça. 8.<sup>o</sup>. Nos alimentos, ocorre igualmente certa graça, ora do primeiro, ora também do segundo tipo. Os que se chamam <i>ragoûts</i> pertencem ao primeiro. E aqui também os gostos discordam infinitamente.</p> <p>Em suma, não saberia o que dizer. Pode-se concluir que a graça consiste em certa irritação nas coisas que pertencem ao belo e ao prazer. Assim seria excluído um rosto monstruoso etc. e, por outro lado, o prazer muito acentuado e descarado, como o da beleza, dos gozos físicos, do desejo saciado, podendo a graça chamar-se mais um provoca-apetite do que uma satisfação desse. (4-9 de Agosto de 1820).</p>
---	---

<p>L'affettazione nuoce anche alla maraviglia, capital cagione del diletto nelle arti. Primieramente il conoscere il proposito toglie [204] la sorpresa. Poi, e questo è il principale, non vedi somma difficoltà in una figura somigliantissima al vero, ma stentata. Oltre che lo stento detrae al vero, perchè non appartiene al vero se non la naturalezza, non è maraviglia, che con fatica ti sia riuscito, quello che volevi. E non è maraviglia che tu facci una cosa volendo, come che tu la facci, senza che gli altri si accorgono che tu l'abbi voluto. E non è difficile il fare una cosa difficile, difficilmente, ma in modo che paia facile. Così c'è il contrasto fra la nota difficoltà della cosa, e l'apparente difficoltà del modo. L'affettazione toglie il contrasto ec. ec. V. se vuoi Montesquieu, <i>Essai sur le goût</i>. Amsterdam 1781. <i>du je ne sais quoi</i>. p. 396-397. (9. Agosto 1820.).</p> <p>In proposito di quello che ho detto p.</p>	<p>A afetação também prejudica a maravilha, principal causa do deleite nas artes. Primeiro, conhecer o propósito elimina [204] a surpresa. Depois, e isto é o principal, não se vê extrema dificuldade em uma figura semelhançíssima à verdadeira, mas forçada. Além disso, o esforço detrai o verdadeiro, porque não pertence ao verdadeiro senão a naturalidade; não é de se maravilhar que, com esforço, se consiga o que se queria. E não é de se maravilhar que se faça algo, sem que os outros se apercebam de que era desejado. E não é difícil fazer uma coisa difícil difficilmente, mas de modo que pareça fácil. Assim é o contraste entre a reconhecida dificuldade da coisa e a aparente dificuldade do modo. A afetação elimina o contraste etc. etc. Ver <u>Montesquieu, <i>Essai sur le goût</i> [<i>Ensaio sobre o gosto nas coisas</i>]</u>, Amsterdã, 1781. <u><i>Du je ne sais quoi</i> [<i>Do não sei o quê</i>]</u>, p. 396-397. (9 de Agosto de 1820).</p> <p>A propósito do que eu falei na p. 197, eu</p>
---	--



197. io so di una donna desiderosa di concepire che bastonava fieramente una cavalla pregna, dicendo, tu gravida e io no. L'invidia e l'odio altrui per le felicità che hanno, cade ordinariamente sopra quei beni che noi desideriamo di avere e non abbiamo, o de' quali vorremmo esser gli unici o i principali possessori ed esempi. Sopra gli altri beni non è cosa ordinaria l'invidia, ancorchè sieno beni grandissimi. Del resto quantunque l'invidia riguardi per lo più i nostri simili, coi quali solamente sogliamo entrare in competenza, nondimeno si vede che il furore di questa passione può condurre all'invidia e all'odio anche delle altre cose. (10. Agosto 1820.).

Tutti i caratteri principali dello spirito antico, che si trovano in Omero, e negli altri greci e latini, si trovano anche [205] in Ossian, e nella sua nazione. Lo stesso pregio del vigor del corpo, della giovinezza, del coraggio, di tutte le doti corporali. La stessa divinizzazione della bellezza. Lo stesso entusiasmo per la gloria e per la patria. In somma tutti i beati distintivi di una civilizzaz. che sta nel suo vero punto fra la natura e la ragione. Del resto, pietà filiale, e paterna, e tutti gli altri sentimenti doverosi e naturali, hanno fra i caledoni tutta la loro forza. Il divario tra i greci ed Ossian consiste principalmente in una malinconia generata dalle disgrazie particolari, e non dalla disperante filosofia, ma più propriamente e generalmente dal clima. Questa cagione non solo si conosce ma si sente nell'Ossian, e perciò rende la sua malinconia molto inferiore a quella dei meridionali, Petrarca, Virgilio, ec. nei quali si conosce e sente anche una potenza di allegria, come pure in Omero ec. cosa necessaria alla varietà, all'ampiezza della poesia composta di diversissimi generi, e quasi anche al sentimento.

Ossian prevedeva il deterioramento degli uomini e della sua nazione. V.

sei de uma mulher desejosa de conceber que espancava violentamente uma égua prenhe, dizendo “você, grávida, e eu não.” A inveja e o ódio aos outros, pela felicidade que sentem, recai comumente sobre os bens que nós desejamos ter e não temos, ou sobre aqueles dos quais gostaríamos de ser os únicos e principais proprietários e exemplos. A inveja dos outros bens não é coisa comum, mesmo que sejam bens grandiosos. E, embora a inveja se refira geralmente aos nossos semelhantes, apenas com os quais costumamos competir, vê-se, contudo, que o furor dessa paixão pode levar à inveja e também ao ódio de outras coisas. (10 de Agosto de 1820).

Todas as características principais do espírito antigo, que se encontram em Homero e nos outros gregos e latinos, encontram-se também [205] em Ossian e na sua nação. O mesmo apreço ao vigor físico, à juventude, à coragem, a todos os dotes físicos. A mesma divinização da beleza. O mesmo entusiasmo pela glória e pela pátria. Em suma, todos os felizes distintivos de uma civilização que está em seu verdadeiro lugar entre a natureza e a razão. Ademais, piedade filial, e paterna, e todos os outros sentimentos devidos e naturais têm entre os caledônios toda a sua força. A diferença entre os gregos e Ossian consiste principalmente em uma melancolia gerada pelas desgraças particulares e, não, pela desesperadora filosofia, porém mais própria e geralmente pelo clima. Essa causa não apenas se conhece, mas se sente em Ossian e, por isso, torna sua melancolia muito inferior à dos meridionais, Petrarca, Virgílio etc., nos quais se conhece e sente também uma potência de alegria, como também em Homero etc., o que é necessário à variedade, à amplitude da poesia composta de diversíssimos gêneros, e quase também ao sentimento.

Ossian previa a deterioração dos homens e de sua nação. Ver Melchiorre Cesarotti,

Cesarotti osservaz. ultima al poemetto della guerra di Caroso. Ma certo quando egli diceva ec. (v. gli ult. versi d'esso poemetto) non prevedeva che la generazione degl'imbelli si dovesse chiamar civile, e barbara la sua, e le altre che la somigliarono.

Oste albergatore, ed anche ospite, ossia albergato, appresso gli antichi italiani. V. la Crusca. *Hostis* aveva appunto questa seconda significazione appresso gli antichi latini. V. il Forcellini. [206] Ed ecco una parola latina disusata ai tempi di Cicerone, ricomparisce nei principii della nostra lingua. E forse *hostis* avrà avuto anche il significato di albergatore, come *oste* oggidì, e come *hospes* ed *ospite* in lat. ed in ital. hanno lo stesso doppio senso di albergatore e albergato. (10. Agosto 1820.). *Straniero* ossia *ospite* si prendeva per *nemico* anche nell'antica lingua celtica. V. Cesarotti note al Fingal, Canto primo. Bassano 1789. t. 1. p. 17. E così appoco appoco si sarà cambiato il significato di *hostis*, cioè considerando lo straniero come nemico.

Cleóbulo, diz Diógenes Laércio, συνεβούλευε.... γυναικί (uxori) μή φιλοφρονεῖσθαι μηδὲ μάχεσθαι ἀλλοτρίων παρόντων τὸ μὲν γὰρ ἄνοιαν, τὸ δὲ μανίαν σημαίνει. Ver p. 233.

Il medesimo μή ἐπιγελᾶν τοῖς σκωπτομένοις ἀπεχθήσεσθαι γὰρ τούτοις.

In proposito di quello che ho detto p. 68. nel pensiero, *Guardate*, Chilone, dice il Laerz.. προσέτατε.... λέγοντα μή κινεῖν τὴν χεῖρα · μανικὸν γάρ. V. la nota d'Is. Casaubono al Laerz. Vit. Polemon. l. 4. segm. 16.

observação última ao poema sobre a Guerra de Caros [*The war of Caros / La guerra di Caroso*]. Mas, certamente, quando ele falava etc. (ver os últimos versos desse poema) não previa que a geração dos imbeles se devesse chamar civilizada, e bárbaras a sua e as outras que a ela se assemelharam.

*Oste*, hospedeiro, e também hóspede, ou seja hospedado, para os antigos italianos Ver a Accademia della Crusca. *Hostis* tinha exatamente essa segunda significação entre os antigos latinos. Ver Egidio Forcellini [*Totius Latinitatis lexicon Ægidii Forcellini*]. [206] E eis que uma palavra latina desusada nos tempos de Cícero reaparece no princípio de nossa língua. E talvez *hostis* terá tido também o significado de hospedeiro, como *oste* hoje em dia, e como *hospes* e *ospite* em latim e em italiano têm o mesmo duplo sentido de hospedeiro e hospedado. (10 de Agosto de 1820). *Straniero* [estrangeiro], ou seja, *ospite* se entendia por *nemico* [inimigo] também na antiga língua céltica. Ver Melchiorre Cesarotti, notas ao Fingal, Canto primeiro. Bassano, 1789, tomo 1, p. 17. E assim, pouco a pouco, mudará o significado de *hostis*, isto é, considerando-se o estrangeiro como inimigo.

Cleóbulo, diz Diógenes Laércio [*Vida e opiniões dos mais eminentes filósofos*], συνεβούλευε.... γυναικί (uxori) μή φιλοφρονεῖσθαι μηδὲ μάχεσθαι ἀλλοτρίων παρόντων τὸ μὲν γὰρ ἄνοιαν, τὸ δὲ μανίαν σημαίνει. Ver p. 233.

O mesmo μή ἐπιγελᾶν τοῖς σκωπτομένοις ἀπεχθήσεσθαι γὰρ τούτοις.

A propósito do que eu disse, p. 68, no pensamento *Observem*, Quílon, diz Laércio προσέτατε.... λέγοντα μή κινεῖν τὴν χεῖρα · μανικὸν γάρ. Ver a nota de Isaac Casaubon para Laércio, Vida de Polemão de Atenas [*Vida e opiniões dos mais eminentes filósofos*], livro 4, segmento 16.

La grazia propriamente non ha luogo se non nei piaceri che appartengono al bello. Una novità, un racconto curioso, una nuova piccante, tutto quello che punge o muove o solletica la curiosità, sono irritamenti piacevoli ma non hanno che far colla grazia. E quelli che appartengono ai cibi, o a qualunque altro piacere parimente, somigliano alla grazia, e possono esserne esempi, ma non confondersi con lei. Perciò la grazia va definita semplicemente, un irritamento nelle cose che appartengono al bello, tanto sensibile, quanto intellettuale, come il bello poetico ec.

[207] Le grazie della lingua sono più che mai relative a quelle persone che la intendono perfettamente ec. e non mai assolute. Così le grazie attiche, toscane ec. forse più graziose per gli altri italiani che per gli stessi toscani, a cagione di una certa sorpresa ec. ma poco o nulla agli stranieri.

Oggidì è cosa molto ordinaria che un uomo veramente singolare e grande si distingua al di fuori per un volto o un occhio assai vivo, ma del resto per un corpo esilissimo e sparutissimo, e anche difettoso. Pope, Canova, Voltaire, Descartes, Pascal. Tant'è: la grandezza appartenente all'ingegno non si può ottenere oggidì senza una continua azione logoratrice dell'anima sopra il corpo, della lama sopra il fodero. Non così anticamente, dove il genio e la grandezza era più naturale e spontanea, e con meno ostacoli a svilupparsi, oltre la minor forza della distruttrice cognizione del vero inseparabile oggidì dai grandi talenti, e il maggior esercizio del corpo riputato cosa nobile e necessaria, e come tale usato anche dalle persone di gran genio, come Socrate ec. E Chilone uno de' sette savi non credeva alieno dalla sapienza il consigliare come faceva, εὔ τὸ σῶμα ἄσχεϊν (Laerz.), e questo consiglio si trova registrato fra i documenti della sua sapienza. In particolare poi quanto alla

A graça não existe propriamente senão nos prazeres que pertencem ao belo. Uma novidade, uma narração curiosa, uma notícia picante, tudo o que punge ou move ou atija a curiosidade são irritações prazerosas, mas não têm a ver com a graça. E os prazeres que pertencem aos alimentos, ou a qualquer outro parecido assemelham-se à graça, e lhe podem ser exemplos, mas não se confundem com ela. Por isso a graça é definida simplesmente como uma irritação nas coisas que pertencem ao belo, tanto sensível quanto intelectual, como o belo poético etc.

[207] A graça da língua é ainda mais relativa àquelas pessoas que a entendem perfeitamente etc. e nunca absoluta. Como a graça ática, a toscana etc. talvez mais graciosas para os outros italianos que para os próprios toscanos, por causa de uma certa surpresa etc., mas pouco ou nada para os estrangeiros.

Hoje é fato muito comum que um homem verdadeiramente singular e grande se distinga exteriormente por um rosto ou um olhar muito vivo, apesar de um corpo macérrimo e mirradíssimo e também defeituoso. Alexander Pope, Antonio Canova, Voltaire, Descartes, Blaise Pascal. Assim é: hoje não se pode obter a grandezza concernente ao engenho, sem uma contínua ação deteriorante da alma sobre o corpo, da lâmina sobre a bainha. Não como antigamente, quando o gênio e a grandezza eram mais naturais e espontâneos, e com menos obstáculos ao desenvolvimento, além da menor força da destruidora cognição da verdade, hoje inseparável dos grandes talentos, e o maior exercício físico, reputado como nobre e necessário e como tal praticado, inclusive pelas pessoas de grande gênio, como Sócrates etc. E Quílon, um dos sete sábios, não considerava alheio à sabedoria aconselhar, como fazia, εὔ τὸ σῶμα ἄσχεϊν (Diógenes Laércio), e esse conselho se encontra registrado entre os documentos

politica, oggidì l'uomo di stato si può dir che sia come l'uomo di lettere, sempre occupato alle insaluberrime fatiche del gabinetto. Ma nelle antiche repubbliche chi aspirava agli affari civili, e nella sua giovinezza fortificava necessarium. il corpo cogli esercizi la milizia ec. senza i quali sarebbe stato quasi infame; e lo stesso esercizio della politica era pieno di azione corporale, trattandosi di agire col popolo, clienti, impegni ec. ec. Così anche la vita di qualunque altro uomo di genio era sempre piena di azione nell'esercizio stesso delle sue facoltà. [208] Esempio ne può essere Omero, secondo quello che si racconta della sua vita, viaggi ec. Di Cicerone che tanto incredibilmente affaticò la mente e la penna, e che nacque di quell'ingegno e natura unica che ognun sa, niun dice che fosse di corpo, non che infermiccio, ma gracile, le quali qualità oggi s'hanno per segni caratteristici, e condizioni indispensabili de' talenti non pur sommi ma notabili, e massime di chi avesse coltivato e occupato tanto la mente negli studi letterari e nello scrivere, come Cic. anzi p. una metà. Quel che dico di Cic. può dirsi di Platone, e di quasi tutti i grandissimi ingegni e laboriosissimi letterati e scrittori antichi. V. però Plutarco Vita di Cic. (11. Agosto 1820.). V. p. 233. capoverso 3.

La grazia appena io credo che possa esser concepita dai francesi con idea vera. Certo i loro scrittori non la conoscono. Lo confessa pienamente Thomas Essai sur les Éloges ch. 9. Infatti manca loro *cette sensibilité tendre et pure*, cioè inaffettata e naturale (l'avrebbero per natura, ma la società non vuole che la conservino: l'avevano i loro antichi scrittori) e *cet instrument facile et souple* vale a dire una

de sua sabedoria. Particularmente quanto a política, hoje pode-se dizer que o homem de estado é como o homem de letras, sempre ocupado com insaluberrimas tarefas de gabinete. Mas, nas antigas repúblicas, quem aspirava aos encargos civis, em sua juventude, fortalecia necessariamente o corpo com os exercícios, o serviço militar etc., sem os quais seria quase infame; e o próprio exercício da política era cheio de esforço físico, tratando-se de agir com o povo, os clientes, os compromissos etc. etc. Assim, também a vida de qualquer outro homem de gênio era sempre cheia de ação no próprio exercício de suas faculdades. [208] Exemplo disso pode ser Homero, segundo o que se conta de sua vida, de suas viagens etc. Sobre Cícero, que tão incrivelmente fatigou a mente e a pena, e nasceu daquele engenho e daquela natureza única que todos conhecem, ninguém diz que possuía um corpo não apenas enfermo, mas franzino, qualidades que hoje se têm por sinais característicos e condições indispensáveis dos talentos não elevados, mas notáveis e, sobretudo, de quem tivesse cultivado e ocupado a mente nos estudos literários e em escrever, como Cícero, ou melhor, fazendo a metade do ele fez. O que afirmo sobre Cícero pode-se dizer de Platão e de quase todos os grandíssimos engenhos e laboriosíssimos literatos e escritores antigos. Ver, porém, Plutarco, Vida de Cícero [Cícero / Vidas paralelas: Demóstenes e Cícero / Vidas / Vidas dos homens ilustres]. (11 de Agosto de 1820). Ver p. 233, parágrafo 3.

A graça, eu acredito que mal possa ser concebida pelos franceses com ideia verdadeira. Certamente os seus escritores não a conhecem. Confessa-o plenamente Antoine-Léonard Thomas no Essai sur les Éloges, capítulo 9. De fato, falta a eles *cette sensibilité tendre et pure*, isto é, desafetada e natural (eles a teriam por natureza, mas a sociedade não quer que a conservem: possuíam-na os seus antigos

lingua come la greca e l'italiana. Vedi senza fallo quel passo di Thomas. (13. Agosto 1820.).

Non solamente il bello ma forse la massima parte delle cose e delle verità che noi crediamo assolute e generali, sono relative e particolari. L'assuefazione è una seconda natura, e s'introduce quasi insensibilmente, e porta o distrugge delle qualità innumerabili, che acquistate o perdute, ci persuadiamo ben presto di non potere avere, o di non poter non avere, e ascriviamo a leggi eterne e immutabili, a sistema naturale, a Provvidenza ec. l'opera del caso e delle circostanze accidentali e arbitrarie. Aggiungete all'assuefazione, le opinioni i climi i temperamenti corporali o spirituali, e persuadetevi che molto ma molto poche verità sono assolute e inerenti al sistema delle cose. Oltre all'indipendenza da queste verità che può trovarsi in altri sistemi di cose. (13. Agosto 1820.) .

In somma dal detto qui sopra e da mille altre [209] cose che si potrebbero dire, si deduce quanto giustamente i moderni ideologisti abbiano abolite le idee innate. Archelao diceva secondo Diogene Laerzio che τὸ δίκαιον καὶ τὸ αἰσχρὸν non è determinato dalla natura ma dalla legge. E così la legge naturale ancora potrà esser considerata come un sogno. Abbiamo sì può dire innata l'idea *astratta* della convenienza, ma quali cose si convengano in morale, appartiene alle idee relative. Considerate la morale dei diversi popoli, massimam. barbari. E mettetevi nello stato primitivo dell'uomo. Vedrete che il far male agli altri p. vostro bene non vi ripugna. Il vostro simile in natura non è una cosa così inviolabile, come credete. L'uomo solitario e selvaggio fa mondo da se, e il suo simile è come un'altra fiera del bosco. Bensì l'uomo è naturalmente più inclinato al suo simile, come rispettivam.

escritores) e *cet instrument facile et souple*, quer dizer, uma língua como a grega e a italiana. Ver sem falta aquele trecho de Thomas. (13 de Agosto de 1820).

Não apenas o belo, mas talvez a maior parte das coisas e das verdades que nós consideramos como absolutas e gerais são relativas e particulares. A assuefação é uma segunda natureza, e se introduz quase insensivelmente e carrega ou destrói qualidades inumeráveis que, adquiridas ou perdidas, logo nos persuadimos de não poder ter, ou de não poder não ter, e atribuímos a leis eternas e imutáveis, ao sistema natural, à Providência etc. o que é obra do acaso e das circunstâncias accidentais e arbitrárias. Acrescentem à assuefação as opiniões, os climas, os temperamentos físicos e espirituais, e convençam-se de que poucas, mas bem poucas verdades são absolutas e inerentes ao sistema das coisas. Além da independência dessas verdades que pode encontrar-se em outros sistemas de coisas. (13 de Agosto de 1820).

Em suma, pelo dito acima e por mil outras [209] coisas que se poderiam dizer, deduz-se como justamente os modernos ideólogos aboliram as ideias inatas. Arquelau dizia, segundo Diógenes Laércio [Vida e opiniões dos mais eminentes filósofos], que τὸ δίκαιον καὶ τὸ αἰσχρὸν não são determinados pela natureza, mas pela lei. E assim a lei natural ainda poderá ser considerada como um sonho. Pode-se dizer que nos é inata a ideia *abstrata* da conveniência, mas a ideia sobre quais coisas convêm à moral pertence às ideias relativas. Considerem a moral dos diversos povos, sobretudo bárbaros. E coloquem-se no estado primitivo do homem. Verão que fazer mal aos outros para o seu bem não lhes repugna. O símile de vocês, na natureza, não é tão inviolável, como acreditam. O homem solitário e selvagem faz de si o mundo, e o seu símile é como uma outra fera do

le altre bestie. Ma anche il leone combatte col leone, e il toro col toro per li suoi dilette e vantaggi. Ho detto p. 178. che la natura ha poste negli esseri diverse qualità che si sviluppano o no, secondo le circostanze. P. e. la facoltà di compatire. In natura è molto meno operosa. Ma non è già propria del solo uomo. In casa mia v'era un cane che da un balcone gittava del pane a un altro cane sulla strada. V. quello che racconta il Magalotti di una cagna nelle Lettere sull'Ateismo. In natura si restringe a quegli esseri che ci toccano più da vicino. Così gli uccelli coi loro figliuolini, vedendoseli rapire ec. Se vedranno un [210] altro uccello della specie loro, travagliato o moribondo, non se ne daranno pensiero. Secondo lo sviluppo delle diverse qualità per le diverse circostanze, è nata la legge detta naturale. Il rubare l'altrui non ripugna assolutam. alla natura. Costume degli Spartani. Differenze dalle leggi antiche alle moderne. La società non è già propria del solo uomo. Le formiche la fanno per trasportar pesi. Le api hanno anche un governo. In somma considerando la natura dell'uomo e delle cose, si vedrà che tolte alcune idee astratte e indeterminate, ossia non applicate, ma da applicarsi, tutto il resto è relativo, e dipende dalle circostanze, e che negli altri esseri come nell'uomo ci sono diverse qualità ingenite che sviluppandosi o no, ci fanno poi giudicare vanamente della somiglianza assoluta della nostra razza colle altre. (14. Agosto 1820.).

Diciamo male che il tal desiderio è stato soddisfatto. Non si soddisfanno i desideri, conseguito che abbiamo l'oggetto, ma si spengono, cioè si perdono ed abbandonano per la certezza acquistata di

bosque. Mas o homem é naturalmente mais inclinado ao seu símile como, respectivamente, os outros animais. Contudo, também o leão luta com o leão, e o touro com o touro para os seus deleites e vantagens. Eu disse, p. 178, que a natureza colocou nos seres diversas qualidades que se desenvolvem, ou não, segundo as circunstâncias. P. ex., a faculdade de compadecer-se. Na natureza, ela é muito menos operosa. Mas não é própria apenas do homem. Na minha casa, havia um cão que, de um balcão, jogava pão para um outro cão na estrada. Ver o que conta Lorenzo Magalotti sobre uma cadela nas Cartas sobre o Ateísmo [Lettere del Conte Lorenzo Magalotti contro l'ateismo /Cartas familiares contra o ateísmo]. Na natureza se restringe aos seres que nos tocam mais de perto. Como os pássaros com seus filhotes, vendo-os arrebatados etc. Se veem um [210] outro pássaro da mesma espécie, ferido ou moribundo, não se importam com isso. Segundo o desenvolvimento das diversas qualidades para as diversas circunstâncias, nasceu a lei dita natural. Roubar aos outros não repugna absolutamente à natureza. Costume dos Espartanos]. Diferenças entre as leis antigas e as modernas. A sociedade não é própria apenas do homem. As formigas as fazem para transportar pesos. As abelhas têm até um governo. Em suma, considerando a natureza do homem e das coisas, vê-se que, eliminadas algumas ideias abstratas e indeterminadas, ou seja, não aplicadas, mas a se aplicarem, tudo o mais é relativo, e depende das circunstâncias, e que, nos outros seres, como no homem, há diversas qualidades ingênicas que, desenvolvendo-se ou não, fazem-nos julgar em vão a semelhança absoluta da nossa raça com as outras. (14 de Agosto de 1820).

É errado dizer que tal desejo foi satisfeito. Não se satisfazem os desejos, quando conseguimos o objeto, mas se apagam, isto é, perdem-se e abandonam-se pela certeza adquirida de nunca se

non poterli mai soddisfare. E tutto quello che si guadagna conseguito l'oggetto desiderato, è di conoscerlo intieramente. 14. Agosto 1820.).

Come l'amore così l'odio si rivolge principalmente sopra i nostri simili, nè si desidera mai così intensamente la vendetta di una bestia come di un nemico. E notate: quando altri ci abbia fatto del male non volendo, tuttavia il risentimento che [211] ne proviamo è maggiore che per una bestia la quale volendo ci abbia fatto un maggior male.

Alla p. 196. capoverso primo, aggiungi. Ci commuove molto più una rondinella che vede strapparsi i suoi figli, e si travaglia impotentemente a difenderli, di quello che una tigre, o altra tal fiera nello stesso caso. V. Virg. Georg. 4. Qualis populea moerens philomela sub umbra ec.

È curioso che si riprenda (dagli stranieri particolarment.) Michelangelo per aver troppo voluto dimostrare la sua scienza anatomica nelle sculture, e si dia per regola di nasconder sempre questa scienza nell'arte dello scolpire o del dipingere, ed esser meglio ignorarla affatto che ostentarla (come si dice, mi pare, di Raffaello, che non si curò di studiarla); e che frattanto gli stranieri massimam. non sieno mai così contenti come quando hanno inzeppato le loro poesie di tecnicismi, di formole, di nozioni astratte e metafisiche, di psicologia, d'ideologia, di storia naturale, di scienza, di viaggi, di geografia, di politica, e d'erudizione, scienza, arte, mestiero d'ogni sorta. E mentre non vogliono l'erudizione antica, lodano e abusano vituperosamente della moderna. (15. Agosto 1820.). Vedi la p. 238. capoverso 1.

A proposito di quello che ho detto p. 152. pens. ult. notate che l'immaginaz. dei

poder satisfazê-los. E tudo o que se ganha, conseguindo o objeto desejado, é o fato de conhecê-lo inteiramente (14 de Agosto de 1820).

Como o amor, também o ódio se volta principalmente para os nossos símiles, nem nunca se deseja tão intensamente a vingança contra um animal como contra um inimigo. E notem: quando outros nos fazem mal sem querer, todavia o ressentimento que [211] experimentamos é maior do que o por um animal que nos tenha feito, por querer, um mal maior.

Na p. 196, parágrafo primeiro, acrescente-se: Comove-nos muito mais uma andorinha que, vendo arrebatarem os seus filhos, aflige-se inutilmente ao defendê-los, do que um tigre, ou outra fera qualquer no mesmo caso. Ver Virgílio, *Geórgicas* 4, *Qualis populea moerens philomela sub umbra* etc.

É curioso que se critique (pelos estrangeiros, particularmente) Michelangelo por muito ter desejado demonstrar a sua ciência anatômica nas esculturas, e ter como regra esconder sempre essa ciência na arte de esculpir ou de pintar e considerar melhor ignorá-la completamente do que ostentá-la (como se diz, parece-me, de Rafael Sanzio que não se interessou em estudá-la); e que, entretanto, sobretudo os estrangeiros nunca estão tão contentes como quando enchem as suas poesias de tecnicismos, de fórmulas, de noções abstratas e metafísicas, de psicologia, de ideologia, de história natural, de ciência, de viagens, de geografia, de política, e de erudição, ciência, arte, atividade de todo tipo. E, enquanto não querem a erudição antiga, elogiam a moderna e dela abusam vituperosamente. (15 de Agosto de 1820). Ver a p. 238, parágrafo 1.

A propósito do que eu disse, p. 152, pensamento último, notem que a

fanciulli ha ordinariamente tutte due queste qualità, ma l'una, cioè la fecondità, in maggior grado. E perciò come sono facili a fissarsi in un'idea, così anche a distrarsi, nel mezzo di un discorso, dello studio, di qualsivoglia occupaz. onde si suol dire che i fanciulli non sono buoni allo studio non solo pel poco intelletto, ma perchè son pieni di distrazioni. [212] Giacchè la loro fantasia ha gran facilità di staccarsi subito da un oggetto p. attaccarsi a un altro. Eccetto alcuni fanciulli d'immaginaz. destinata a grandi cose, e a fargli infelici quando saranno maturi, la profondità della quale li fissa fortemente in questa o in quella idea, ordinariamente paurosa o dolorosa, e li tormenta nella stessa fanciullezza, com'è accaduto a me. Ed è notevole come questa profondità della immaginaz. li renda gelosissimi del metodo e del consueto, fuor del quale non trovano pace, spaventandosi dello straordinario, e contando per disgrazia insopportabile l'aver tralasciato di fare una cosa loro solita ec. Es. di Pietrino, e mio. Del resto l'effetto della immaginaz. dei fanciulli qual sia, v. p. 172. fine.

Domandava una donna (un cortigiano) a un viaggiatore, avendogli a dire una cosa poco piacevole; volete ch'io vi parli sinceramente? Rispose il viaggiatore, anzi ve ne prego. Noi altri viaggiatori cerchiamo le rarità. (16. Agosto 1820.).

La soprabbondanza della immaginazione è quella che tormenta i fanciulli detti qui sopra, e perciò in luogo di cercarla nello straordinario, cercano di spegnerla o addormentarla col metodo. Cosa che accade anche agli uomini. V. il carattere di Lord Nelvil nella Corinna. (16. Agosto 1820.).

L'irritamento della grazia è piacevole come un irritamento corporale nel gusto nel tatto, ec. E come una maggiore irritabilità e delicatezza del palato, fibre

imaginação das crianças tem, geralmente, essas duas qualidades, porém uma, isto é, a fecundidade da imaginação em maior grau. E, por isso, são tão fáceis de se fixar em uma ideia, como também de distrair-se, no meio de uma conversa, do estudo, de qualquer ocupação em que se costuma dizer que as crianças não são boas para o estudo, não apenas pelo pouco intelecto, mas porque estão cheias de distrações. [212] Visto que a sua fantasia tem grande facilidade para largar de repente um objeto e agarrar-se a um outro. Exceto algumas crianças com uma imaginação destinada a grandes coisas e a fazê-las infelizes quando serão maduras, cuja profundidade fixa-as fortemente nesta ou naquela ideia, comumente assustadora ou dolorosa, e as atormenta na própria infância, como aconteceu comigo. E é notável como essa profundidade da imaginação as torna ciumentíssimas do método e do costume, fora dos quais não encontram paz, assustando-se com o extraordinário, e considerando como desgraça insuportável ter deixado de fazer algo para elas habitual etc. P. ex. Pietrino e eu. Sobre qual é o efeito da imaginação das crianças, ver p. 172, fim.

Perguntava uma mulher (um cortesão) a um viajante, devendo dizer-lhe uma coisa pouco agradável: “quer que eu lhe fale sinceramente?” Respondeu o viajante: “Sim, por favor. Nós, viajantes, buscamos as raridades.” (16 de Agosto de 1820).

A superabundância da imaginação é que atormenta as crianças citadas acima e, por isso, em vez de buscá-la no extraordinário, elas procuram apagá-la e adormentá-la com o método. O que ocorre também com os homens. Ver o caráter de Lorde Nelvil em Corinne. [Corinne ou l'Italie / Corina ou a Itália]. (16 de Agosto de 1820).

A irritação da graça é prazerosa como uma irritação física no gosto, no tato etc. E como uma maior irritabilidade e delicadeza do paladar, do físico [213] etc.,



[213] ec. rende più suscettibili e di più fino discernimento rispetto a questi irritamenti corporali, così nella grazia riguardo allo spirito. V. se vuoi Montesquieu l. più volte cit. De la délicatesse. Che se l'effetto rispettivo della grazia de' due sessi è molto maggiore di un irritamento, la cagione non è la sola grazia, come non la sola bellezza negli stessi casi. Ma la grazia irrita allora una parte sensibilissima dell'uomo, che è l'inclinaz. scambievole all'uno de due sessi, la quale svegliata e infiammata produce effetti che la grazia per se, ed in qualunque altro caso non produrrebbe, quando anche fosse in molto maggior grado. Così nella pittura farà molto più effetto la grazia di una donna ec. che di un uomo, la grazia anche di un uomo, che quella di un bel cavallo, perchè sempre la inclinazione che abbiamo ai nostri simili viene ad essere stuzzicata naturalmente più da quello che da questo oggetto. Lo stesso dite di una pianta rispetto a un cavallo dipinto o scolpito, o di un edificio dipinto, sebbene in questo caso agisce molto la considerazione in cui noi prendiamo quell'oggetto, cioè di opera umana, e perciò forse più efficace in noi. Del resto tutto il medesimo accade in materia del bello. (17. Agosto 1820.).

Le illusioni per quanto sieno illanguidite e smascherate dalla ragione, tuttavia restano ancora nel mondo, e compongono la massima parte della nostra vita. E non basta conoscer tutto per perderle, ancorchè sapute vane. E perdute una volta, nè si perdono in modo che non ne resti [214] una radice vigorosissima, e continuando a vivere, tornano a rifiorire in dispetto di tutta l'esperienza, e certezza acquistata. Io ho veduto persone savissime, espertissime, piene di cognizioni di sapere e di filosofia, infelicissime, perdere tutte le illusioni, e desiderar la morte come unico bene, e augurarla ancora come tale, agli amici loro: poco dopo, bensì svogliatamente, ma tuttavia riconciliarsi

torna-os mais suscetíveis e com mais fino discernimento no tocante a essas irritações físicas, assim também é a graça em relação ao espírito. Vejam, se quiserem, Montesquieu, no livro várias vezes citado, *De la délicatesse* [*Da delicadeza*]. Pois, se o efeito respectivo da graça dos dois sexos é muito maior que uma irritação, a causa não é apenas a graça, como não é apenas a beleza nos mesmos casos. Ma a graça irrita, então, uma parte sensibilíssima do homem, que é a inclinação recíproca a um dos dois sexos, a qual, desperta e inflamada, produz efeitos que a graça por si, e em qualquer outro caso, não produziria, mesmo que fosse em grau muito maior. Assim, na pintura causará muito mais efeito a graça de uma mulher etc. que a de um homem, a graça, mesmo de um homem, que a de um belo cavalo, porque a inclinação que sentimos por nossos símiles é sempre provocada naturalmente mais por aquele do que por este objeto. O mesmo se diz de uma planta em relação a um cavalo pintado ou esculpido, ou de um edifício pintado, embora, nesse caso, influencia muito a consideração com a qual tomamos aquele objeto, isto é, como obra humana e, por isso, talvez mais eficaz em nós. Aliás, a mesma coisa ocorre em matéria do belo. (17 de Agosto de 1820).

As ilusões, embora sejam atenuadas e desmascaradas pela razão, todavia permanecem ainda no mundo e compõem a maior parte de nossa vida. E não basta conhecer tudo para perdê-las, ainda que sejam reconhecidas como vãs. E, uma vez perdidas, não se perdem de modo que não reste delas [214] uma raiz vigorosíssima e, continuando a viver, tornam a reflorescer apesar de toda a experiência e certeza adquirida. Eu vi pessoas sapientíssimas, expertíssimas, cheias de cognições, de saber e de filosofia, infelicíssimas, perder todas as ilusões e desejar a morte como único bem e augurá-la ainda como tal aos seus amigos: pouco depois, mesmo que apaticamente, mas, todavia, reconciliando-

colla vita, formare progetti sul futuro, impegnarsi per alcuni vantaggi temporali di quegli stessi loro amici ec. Nè poteva più essere per ignoranza o non persuasione certa e sperimentale della nullità delle cose. Ed a me pure è avvenuto lo stesso cento volte, di disperarmi propriamente per non poter morire, e poi riprendere i soliti disegni e castelli in aria intorno alla vita futura, e anche un poco di allegria passeggera. E quella disperazione e quel ritorno, non avevano cagion sufficiente di alternarsi, giacchè la disperazione era prodotta da cause che duravano quasi intieramente nel tempo ch'io riprendeva le mie illusioni. Tuttavia qualche piccolo motivo di consolarmi, bastava all'effetto, ed è cosa indubitata che le *illusioni svaniscono nel tempo della sventura*, (e perciò è verissimo, e l'ho provato anch'io, che chi non è stato mai sventurato, non sa nulla. Io sapeva, perchè oggidì non si può non sapere, ma quasi come non sapessi, e così mi sarei regolato nella vita.) e ritornano dopo che questa è passata, o mitigata dal tempo e dall'assuefazione. Ritornano con più o meno forza secondo le circostanze, il carattere, il temperamento corporale, e le qualità spirituali tanto ingenite come acquisite. Quasi tutti gli scrittori di vero e squisito sentimentale, dipingendo la disperazione e lo scoraggiamento totale della vita, hanno cavato i colori dal proprio cuore, e dipinto uno stato nel quale [215] essi stessi appresso a poco si sono trovati. Ebbene? con tutta la loro disperazione passata, con tutto che scrivendo sentissero vivamente la natura e la forza di quelle acerbe verità e passioni che esprimevano, anzi dovessero procurarsene attualmente una intiera persuasione ec. per potere rappresentare efficacemente quello stato dell'uomo, e per conseguenza sentissero ed avessero quasi per le mani il nulla delle cose, tuttavia si prevalevano del sentimento stesso di questo nulla per mendicar gloria, e quanto più era vivo in loro il sentimento della vanità delle illusioni, tanto più si

se com a vida, vi-as formar projetos sobre o futuro, empenhar-se por algumas vantagens temporais daqueles mesmos amigos seus etc. Nem podia mais ser por ignorância ou por não convicção certa e experimental da nulidade das coisas. E me aconteceu também a mesma coisa uma centena de vezes, de desesperar-me propriamente por não poder morrer e, depois, retomar os costumeiros planos e castelos no ar em relação à vida futura e, também, um pouco de alegria passageira. E aquele desespero e aquele retorno não tinham razão suficiente para alternar-se, já que o desespero era produzido por causas que duravam quase completamente o tempo em que eu retomava as minhas ilusões. Todavia, qualquer pequeno motivo para consolar-me bastava ao efeito, e é fato indubitável que *as ilusões esvanecem no tempo da desventura* (e, por isso, é verdade, e eu também experimentei, que quem nunca foi desventurado não sabe nada. Eu sabia, porque hoje não se pode não saber, mas quase como se não soubesse e porque, desse modo, seria disciplinado na vida) e retornam depois que essa passa ou é mitigada pelo tempo e pela assuefação. Retornam com mais ou menos força, segundo as circunstâncias, o caráter, o temperamento físico e as qualidades espirituais tanto ingênicas quanto adquiridas. Quase todos os escritores de verdadeiro e refinado sentimento, descrevendo o desespero e o desencorajamento total da vida, cavaram as cores do próprio coração, e descreveram o estado em que [215], mais ou menos, eles próprios se encontravam. E então? Com todo o seu desespero passado, embora, escrevendo, sentissem vivamente a natureza e a força daquelas acerbadas verdades e paixões que exprimiam, aliás, embora devessem obter, naquele momento, uma completa persuasão dessas etc. para poderem representar eficazmente aquele estado do homem e, por consequência, sentir e quase ter nas mãos o nada das coisas, todavia, prevaleciam-se

prefiggevano e speravano di conseguire un fine illusorio, e col desiderio della morte vivamente sentito, e vivamente espresso, non cercavano altro che di procurarsi alcuni piaceri della vita. E così tutti i filosofi che scrivono e trattano le miserabili verità della nostra natura, e ch'essendo privi d'illusioni in fondo, non cercano poi altro veramente col loro libro che di crearsi, e godersi alcuni illusorii vantaggi della vita (v. Cic. pro Archia c. 11.) Tant'è: la natura è così smisuratamente più forte della ragione, che ancorchè depressa e indebolita oltre a ogni credere, pure gli resta per vincere quella sua nemica, e questo negli stessi seguaci suoi, e in quello stesso momento in cui la predicano e la divulgano; anzi con questo stesso predicare e divulgar la ragione contro la natura, la danno vinta alla natura sopra la ragione. [216] L'uomo non vive d'altro che di religione o d'illusioni. Questa è proposizione esatta e incontrastabile: Tolta la religione e le illusioni radicalmente, ogni uomo, anzi ogni fanciullo alla prima facoltà di ragionare (giacchè i fanciulli massimamente non vivono d'altro che d'illusioni) si ucciderebbe infallibilmente di propria mano, e la razza nostra sarebbe rimasta spenta nel suo nascere per necessità ingenita, e sostanziale. Ma le illusioni, come ho detto, durano ancora a dispetto della ragione e del sapere. È da sperare che durino anche in progresso: ma certo non c'è più dritta strada a quello che ho detto, di questa presente condizione degli uomini, dell'incremento e divulgamento della filosofia da una parte, la quale ci va assottigliando e disperdendo tutto quel poco che ci rimane; e dall'altra parte della mancanza positiva di quasi tutti gli oggetti d'illusione, e della mortificazione reale, uniformità, inattività, nullità ec. di tutta la vita. Le quali cose se ridurranno finalmente gli uomini a perder tutte le illusioni, e le dimenticanze, a perderle per sempre, ed avere avanti gli occhi continuamente e senza intervallo la pura e nuda verità, di questa razza umana

do próprio sentimento desse nada para mendigar glória e, quanto mais vivo estava neles o sentimento da vanidade das ilusões, tanto mais se predeterminavam a conseguir um fim ilusório e o esperavam e, com o desejo da morte vivamente sentido e vivamente espresso, não buscavam outra coisa senão obter alguns prazeres da vida. E assim todos os filósofos que escrevem e tratam das miseráveis verdades da nossa natureza e que estão privados de ilusões, no fundo não procuram, na verdade, outra coisa com o seu livro do que criar para si mesmos e usufruir de algumas ilusórias vantagens da vida (ver Cícero, Pro Archia, capítulo 11). Assim é: a natureza é tão desmesuradamente mais forte que a razão que, embora aviltada e enfraquecida mais do que se acredita, ainda lhe resta o suficiente para vencer a sua inimiga e isso nos próprios sequazes seus, e no mesmo momento em que a apregoam e divulgam; aliás, com o apregoar e divulgar a razão contra a natureza, dão como vencedora a natureza contra a razão. [216] O homem não vive de outra coisa que de religião ou de ilusões. Esta é uma proposição exata e incontestável: eliminadas a religião e as ilusões radicalmente, todo homem, aliás, toda criança na primeira faculdade de raciocinar (já que, sobretudo as crianças não vivem de outra coisa que de ilusões) se mataria infalivelmente com a própria mão, e a raça nossa teria permanecido apagada em seu nascer, por necessidade ingênita e substancial. Mas, as ilusões, como eu disse, duram ainda, apesar da razão e do saber. É de se esperar que duren também em progresso: mas, é certo, não há mais direta estrada para o que eu disse da presente condição dos homens, do incremento e da divulgação da filosofia, de uma parte, a qual nos está diminuindo e dissipando todo o pouco que resta; e, de outra parte, da falta positiva de quase todos os objetos da ilusão, e da mortificação real, da uniformidade, da inatividade, da nulidade etc. de toda a vida. Se tais coisas levarão finalmente os

non resteranno altro che le ossa, come di altri animali di cui si parlò nel secolo addietro. Tanto è possibile che l'uomo viva staccato affatto dalla natura, dalla quale sempre più ci andiamo allontanando, quanto che un albero tagliato dalla radice fiorisca e fruttifichi. Sogni [217] e visioni. A riparlarci di qui a cent'anni. Non abbiamo ancora esempio nelle passate età, dei progressi di un incivilimento smisurato, e di un snaturamento senza limiti. Ma se non torneremo indietro, i nostri discendenti lasceranno questo esempio ai loro posteri, se avranno posteri. (18-20. Agosto 1820.).

Ripetono tutto giorno i francesi che Bossuet ha soggiogato la sua lingua al suo genio. Io dico che il suo genio è stato soggiogato dalla lingua costumi gusti del suo paese. I francesi che scrivono sempre come conversano, timidissimi per conseguenza, o piuttosto codardi, come dev'esser quella nazione presso cui un tratto di ridicolo scancellava qualunque più grave e seria impressione, e fa più romore degli affari e pericoli di Stato, si maravigliano d'ogni minimo ardire, e stimano sforzi da Ercole quelli che in Italia e nel resto d'Europa sono soltanto deboli argomenti d'ingegno robusto, libero, inventore e originale. E per una parte hanno ragione, perchè l'osar poco in Francia, dove la regola è di *vivre et faire comme tout le monde*, costa assai più che l'osar molto altrove. Ma in fatti poi cercando in Bossuet questo grande ardire, e questa robustissima eloquenza, trovate piuttosto impotenza che forza, e vedrete che appena alzato si abbassa. Questo senza fallo è il [218] sentimento ch'io provo sempre leggendolo; appena mi ha dato indizio di un movimento forte, sublime, e straordinario, ed io son tutto

homens a perderem todas as ilusões e todos os esquecimentos, a perdê-los para sempre, e a ter diante dos olhos, continuamente e sem intervalo, a pura e nua verdade, desta raça humana não restarão senão os ossos, como de outros animais dos quais se falou no século passado. É tão possível que o homem viva afastado completamente da natureza, da qual sempre mais vamos nos distanciando, quanto que uma árvore cortada pela raiz floresça e frutifique. Sonhos [217] e visões. Voltaremos a falar disso daqui a cem anos. Não temos ainda exemplo nas épocas passadas dos progressos de uma civilização desmesurada e de uma desnaturação sem limites. Mas se não voltarmos atrás, os nossos descendentes deixarão esse exemplo aos seus pósteros, se terão pósteros. (18-20 de Agosto de 1820).

Os franceses repetem todo dia que Jacques-Bénigne Bossuet subjugou a sua língua ao seu gênio. Eu digo que o seu gênio foi subjugado pela língua, pelos costumes e gostos do seu país. Os franceses, que sempre escrevem como conversam, tímídíssimos por consequência, ou melhor, covardes, como deve ser a nação em que um traço de ridículo apaga qualquer mais grave e séria impressão e faz mais barulho das atividades e perigos do Estado, surpreendem-se com toda mínima ousadia e consideram esforços de Hércules os que na Itália e no resto da Europa são apenas fracos argumentos de talento robusto, livre, inventor e original. E, de uma parte, têm razão porque ousar pouco na França, onde a regra é *vivre et faire comme tout le monde*, custa muito mais do que ousar muito em outro lugar. Mas, de fato, buscando, então, em Bossuet, essa grande ousadia e essa robustíssima eloquência, vocês encontrarão mais impotência do que força, e verão que ele, mal se levanta, já se abaixa. Esse sem falta é o [218] sentimento que eu sempre tenho, quando o leio; mal me dá um indício de um

sulle mosse per seguirlo, trovo che non c'è da far altro, e ch'egli è già tornato *a parler comme tout le monde*. Cosa che produce una grande pena e disgusto e secchezza nella lettura. Questo non ha che fare colle inuguaglianze proprie dei grandi geni. Nessun genio si ferma così presto come Bossuet. Si vede propriamente ch'egli è come incatenato, e fa sforzi più penosi che grandiosi per liberarsi. E il lettore prova appunto questo medesimo stato. E perciò volendo convenire che Bossuet sia stato veramente un genio, bisogna confessare che tentando di domar la sua lingua e la sua nazione, n'è stato domato. Me ne appello a tutti gli stranieri e italiani. Se non che la voce di tutta la Francia ha tanta forza, che forma il giudizio d'Europa. E il ridirsi è quasi impossibile. Sicchè queste parole intorno a Bossuet sieno dette inutilmente. (20. Agosto 1820.).

Non è cosa così dispiacevole come il vedere uno scrittore dopo intrapreso un gran movimento, immagine, sublimità ec. mancar come di fiato. È cosa che in certo modo rassomiglia agli sforzi impotenti di chi si vede che vorrebbe esser grande, bello ec. nello scrivere, e non può. Ma questa è più ridicola, quella più penosa. In Bossuet l'incontri a ogni momento. Una grande spinta; credi che seguirà l'impulso, ma è già finito. Quando anche [219] il seguito del suo parlare sia forte magnifico ec. non è più fuoco naturale, ma artificiale, e preso dai soliti luoghi. Lascio quando Bossuet non ha niente di vita neppur momentanea, e queste lagune sono immense e frequentissime. Perchè se la morale ch'egli sempre predica è sublime, sono sublimità ordinarie, e appartengono al consueto stile degli oratori, non hanno che fare coll'entusiasmo proprio e presente. Ma tu vorresti ch'egli esaurisse l'affetto ec. Non mi state a insegnare quello che tutti sanno. Dall'eccesso al difetto ci corre un gran

movimento forte, sublime e straordinario, e eu, pronto para segui-lo, percebo que não há mais nada a fazer e que ele já voltou a *parler comme tout le monde*. Algo que produz um grande pesar e desgosto e aridez na leitura. Isso não tem nada a ver com as desigualdades próprias dos grandes gênios. Nenhum gênio para tão depressa como Bossuet. Vê-se propriamente que ele parece acorrentado e faz esforços mais penosos que grandiosos para livrar-se. E o leitor sente-se exatamente no mesmo estado. Porém, querendo convir que Bossuet tenha sido verdadeiramente um gênio, é preciso confessar que, tentando domar a sua língua e a sua nação, foi por elas domado. Faço um apelo a todos os estrangeiros e italianos. Porém, a voz de toda a França tem tanta força que forma o juízo da Europa. E rebater é quase impossível. Então que essas palavras sobre Bossuet sejam ditas inutilmente. (20 de Agosto de 1820).

Não há algo tão desagradável quanto ver um escritor, depois de ter empreendido grande movimento, imagem, sublimidade etc., sem fôlego. É algo que, de certo modo, assemelha-se aos esforços impotentes de quem se nota que gostaria de ser grande, belo etc. ao escrever e não pode. Mas este é mais ridículo, aquele mais penoso. Em Jacques-Bénigne Bossuet, isso se encontra a todo momento. Um grande estímulo: acredita-se que seguirá o impulso, ma já terminou. Mesmo quando [219] o prosseguimento de seu falar é forte e magnífico etc., não é mais fogo natural, mas artificial, e tomado pelos lugares-comuns. Sem falar quando Bousset não tem nada de vida, sequer momentânea, e essas lacunas são imensas e frequentíssimas. Pois, se a moral que ele sempre prega é sublime, são sublimidades comuns e pertencem ao habitual estilo dos oradores, não têm a ver com o entusiasmo próprio e presente. Mas se desejaria que ele esaurisse o afeto etc. Não me venham ensinar o que todos sabem. Do excesso ao

divario. Ed è contro natura che un uomo quando si è abbandonato all'entusiasmo, ritorni in calma, appena incominciata l'agitazione. E non c'è cosa più dispettosa che l'essere arrestato in un movimento vivo e intrapreso con tutte le forze dell'animo o del corpo. Leggendo i passi più vivi di Bossuet il passaggio istantaneo e l'alternativa continua e brusca del moto brevissimo, e della quiete perfetta, vi fa sudare, e travagliare. Si accerti lo scrittore o l'oratore, che finattanto che non si stancano le sue forze naturali (non dico artificiali ma naturali) nemmeno il lettore o uditore si stanca. E fino a quel punto non tema di peccare in eccesso. Il quale anzi è forse meno penoso del difetto, in quanto il lettore sentendosi stanco, lascia di seguir lo scrittore, e anche leggendo, riposa. Ma obbligato [220] a fermarsi prima del tempo, non può, come nell'altro caso, disubbidire allo scrittore, il quale per forza gli taglia le ali. In somma se l'eloquenza è composta di movimenti ed affetti della specie descritta, e di freddezze e trivialità mortali nel resto, allora Bossuet sarà veramente eloquente in mezzo agli eleganti del suo secolo, come dice Voltaire. (21. Agosto 1820.).

Si dice con ragione che al mondo si rappresenta una Commedia dove tutti gli uomini fanno la loro parte. Ma non era così dell'uomo in natura, perchè le sue operazioni non avevano in vista gli spettatori e i circostanti, ma erano reali e vere.

Della natura abbiamo tutto perduto fuorchè i vizi. Veramente molti di questi non sono naturali, molti sono peggiorati e accresciuti, ma molti saranno ancora primitivi, e in ogni modo non c'è vizio primitivo che non ci rimanga. E tanto più malvagi quanto non sono temperati colle virtù e con altre qualità che la natura avea poste in noi.

defeito ocorre uma grande diferença. E é contra a natureza que um homem, quando abandonado ao entusiasmo, retorne à calma, mal começada a agitação. E não há coisa mais irritante do que ser detido em um movimento vivo e iniciado com todas as forças do ânimo e do corpo. Lendo os trechos mais vivos de Bossuet, a passagem instantânea e a alternativa contínua e brusca do movimento brevíssimo e da quietude perfeita fazem suar e atormentar-se. Assegure-se o escritor ou o orador de que, até quando não se esgotarem as suas forças naturais (não digo artificiais, mas naturais), nem o leitor ou o ouvinte se cansará. E até aquele ponto, que ele não tema de pecar em excesso, que, aliás, é talvez menos penoso do que o defeito, enquanto o leitor, sentindo-se cansado, deixa de seguir o escritor e, mesmo lendo, repousa. Mas obrigado [220] a parar antes do tempo, não pode, como no outro caso, desobedecer ao escritor, o qual, por força, corta-lhe as asas. Em suma, se a eloquência é composta de movimentos e afetos da espécie descrita, e de friezas e trivialidades mortais no restante, então Bossuet será verdadeiramente eloquente em meio aos elegantes de seu século, como diz Voltaire. (21 de Agosto de 1820).

Diz-se, com razão, que no mundo se representa uma Comédia em que todos os homens fazem a sua parte. Mas não era assim com o homem na natureza, porque as suas atuações não tinham em vista os espectadores e os circunstantes, mas eram reais e verdadeiras.

Da natureza perdemos tudo, exceto os vícios. Verdadeiramente, muitos desses não são naturais, muitos pioraram e aumentaram, mas muitos são ainda primitivos e, de todo modo, não há vício primitivo que não permaneça em nós. E vícios muito piores, quando não são temperados com as virtudes e com outras qualidades que a natureza colocou em nós.

La compassione spesso è fonte di amore, ma quando cade sopra oggetti amabili o per se stessi, o in modo che aggiunta la compassione lo possano divenire. E questa è la compassione che interessa e dura e si riaffaccia più volte all'anima. Maggiori calamità in un oggetto anche innocentissimo ma non amabile, come in persona vecchia e brutta, non destano che una compassione passeggera, la quale [221] finisce ordinariamente colla presenza dell'oggetto, o dell'immagine che ce ne fanno i racconti ec. (E l'anima non se ne compiace, e non la richiama.) I quali ancora bisogna che sieno ben vivi ed efficaci per commuoverci momentaneamente, laddove poche parole bastano per farci compatire una giovane e bella, ancorchè non conosciuta, al semplice racconto della sua disgrazia. Perciò Socrate sarà sempre più ammirato che compianto, ed è un pessimo soggetto per tragedia. E peccherebbe grandemente quel romanziere che fingesse dei brutti sventurati. Così il poeta ec. Il quale ancora in qualsivoglia caso o genere di poesia, si deve ben guardare dal dar sospetto ch'egli sia brutto, perchè nel leggere una bella poesia noi subito ci figuriamo un bel poeta. E quel contrasto ci sarebbe disgustosiss. Molto più s'egli parla di se, delle sue sventure, de' suoi amori sfortunati, come il Petrarca ec.

La vivezza e tutti i movimenti, e la struttura di quasi tutti gli uccelli, sono cose graziose. (21 . Agosto 1820.). E però gli uccelli ordinariamente sono amabili

Quella tal compassione che ho detto per oggetti non amabili, si rassomiglia molto e partecipa del ribrezzo, come se noi vediamo tormentare una bestia ec. E perciò a destarla ci vogliono grandi calamità, altrimenti la compassione per li piccoli mali di quei tali oggetti, appena, o forse neppur si desta negli stessi animi

A compaixão é, muitas vezes, fonte de amor, mas quando recai sobre objetos amáveis por si mesmos ou que, sendo-lhes acrescentada a compaixão, assim possam tornar-se. E essa é a compaixão que interessa e dura e se reapresenta mais vezes à alma. Maiores calamidades em um objeto até inocentíssimo, mas não amável, como numa pessoa velha e feia, não despertam que uma compaixão passageira, a qual [221] termina geralmente com a presença do objeto ou da imagem que dele fazem as narrações etc. (e a alma não se compraz e não a evoca), as quais é preciso ainda que sejam bem vivas e eficazes para comover-nos momentaneamente, enquanto poucas palavras bastam para nos fazer compadecer de uma jovem bela, ainda que não conhecida, pela simples narração de sua desgraça. Por isso Sócrates será sempre mais admirado que compadecido e é um péssimo tema para tragédia. E pecaria muito o romancista que criasse feios desventurados. Também o poeta etc., o qual, mesmo em qualquer caso ou gênero de poesia, deve evitar passar a impressão de que seja feio, porque, ao ler uma bela poesia, nós logo imaginamos um belo poeta. E o contraste nos seria desagradabilíssimo. Muito mais se ele fala de si, de suas desventuras, de seus amores desafortunados, como Petrarca etc.

A viveza e todos os movimentos e a estrutura de quase todos os pássaros são coisas graciosas. (21 de Agosto de 1820). E por isso os pássaros comumente são amáveis.

Essa tal compaixão por objetos não amáveis, da qual eu falei, assemelha-se muito à repulsa e dela participa, como se nós vissemos torturar um animal etc. E por isso, para despertá-la, são necessárias grandes calamidades, caso contrário a compaixão pelos pequenos males daqueles objetos, a custo ou, talvez nem sequer, é

ben fatti. (21. Agosto 1820.).

[222] *Ses héros aiment mieux être écrasés par la foudre que de faire une bassesse, ET LEUR COURAGE EST PLUS INFLEXIBLE QUE LA LOI FATALE DE LA NÉCESSITÉ.* Barthélemy dove discorre di Eschilo. (22. Agosto 1820.).

La lettura per l'arte dello scrivere è come l'esperienza per l'arte di viver nel mondo, e di conoscer gli uomini e le cose. Distendete e applicate questa osservazione, specialmente a quello che è avvenuto a voi stesso nello studio della lingua e dello stile, e vedrete che la lettura ha prodotto in voi lo stesso effetto dell'esperienza rispetto al mondo. (22 . Agosto 1820.).

Dice Macchiavelli che a voler conservare un regno una repubblica o una setta, è necessario ritirarli spesso verso i loro principii. Così tutti i politici. V. Montesquieu, *Grandeur* etc. ch. 8. dalla metà in poi, dove parla dei Censori. Giordani *sulle poesie del M. di Montrone* applica questo detto alle *arti imitatrici*. Ai principii s'intende, non quando erano bambine, ma a quel primo tempo in cui ebbero consistenza. (Così anche si potrebbe applicare alle lingue.) Ed io dico nello stesso senso; a voler conservare gli uomini, cioè farli felici, bisogna richiamarli ai loro principii, vale a dire alla natura. – Oh pazzia. Tu non sai che la perfettibilità dell'uomo è dimostrata. – Io vedo che di tutte le altre opere della natura è dimostrato tutto l'opposto, cioè che non si possono perfezionare, ma alterandole, si può solamente corromperle, e questo principalmente per nostra mano. Ma l'uomo si considera quasi come fuori della natura, e non sottomesso alle leggi naturali che governano tutti gli esseri, e appena si riguarda come [223] opera della natura. – Frattanto l'uomo è più perfetto di prima. – Tanto perfetto che, toltà la

despertada nos mesmos ânímos benfeitos. (21 de Agosto de 1820).

[222] *Ses héros aiment mieux être écrasés par la foudre que de faire une bassesse, ET LEUR COURAGE EST PLUS INFLEXIBLE QUE LA LOI FATALE DE LA NÉCESSITÉ.* Jean-Jacques Bathélemy onde discorre sobre Êsquilo. (22 de Agosto de 1820).

A leitura está para a arte do escrever como a experiência para a arte de viver no mundo e de conhecer os homens e as coisas. Estendam e apliquem essa observação, especialmente ao que aconteceu a vocês mesmos no estudo da língua e do estilo, e verão que a leitura produziu o mesmo efeito da experiência a respeito do mundo (22 de Agosto de 1820).

Diz Maquiavel que, para conservar um reino, uma república ou uma seita, é necessário direcioná-los muitas vezes aos seus princípios. Da mesma forma todos os políticos. Ver Montesquieu, *Grandeur* etc. [*Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* / *Considerações sobre as causas da grandeza dos romanos e de sua decadência*] etc. Capítulo 8, da metade em diante, onde fala dos Censores. Pietro Giordani *sobre as poesias do Marchese di Montrone* aplica esse dito às *artes imitativas*. Por princípios, entende-se não quando estavam ainda na infância, mas naquele primeiro tempo em que tiveram consistência (como também se poderia aplicar às línguas). E eu falo no mesmo sentido: para conservar os homens, isto é, fazê-los felizes, é preciso reportá-los aos seus princípios, quer dizer, à natureza. – “Oh, loucura! Você não sabe que a perfectibilidade do homem é demonstrada.” – “Eu vejo que, de todas as outras obras da natureza, demonstrou-se o oposto, isto é, que não se podem aperfeiçoar, mas, alterando-as, pode-se apenas corrompê-las e isso principalmente



religione, gli è più spedito il morire di propria mano che il vivere. Se la perfezione degli esseri viventi si misura dall'infelicità, va bene. Ma che altro indica il grado della loro perfez. se non la felicità? E qual altro è il fine, anzi la perfezione dell'esistenza? Il fatto sta che oggidì pare assurdo il richiamare gli uomini alla natura, e lo scopo vero e costante anche dei più savi e profondi filosofi, è di allontanarli sempre più, quantunque alle volte credano il contrario, confondendo la natura colla ragione. Ma anche non confondendola, credono che l'uomo sarà felice quando si regolerà intieramente secondo la pura ragione. Ed allora si ammazzerà da se stesso. (23. Agosto 1820.). V. p. 358.

Τὴν σωματικὴν ἄσκησιν συμβάλλεσθαι πρὸς ἀρετῆς ἀνάληψιν, *conferre ad virtutem capessendam*, era insegnamento della setta Cirenaica, o sia de' seguaci puri di Aristippo. Laerz. in Aristippo I. 2. segm. 91. (23. Agosto 1820.).

Μηδὲν τε εἶναι φύσει δίκαιον ἢ καλὸν ἢ αἰσχρὸν, ἀλλὰ νόμῳ καὶ ἔθει. Insegnamento della stessa setta. Ivi segm. 93. (24. Agosto 1820.).

Lord Byron nelle annotaz. al Corsaro (forse anche ad altre sue opere) cita esempi storici, di quegli effetti delle [224] passioni, e di quei caratteri ch'egli descrive. Male. Il lettore deve sentire e non imparare la conformità che ha la tua descriz. ec. colla verità e colla natura, e che quei tali caratteri e passioni in quelle tali circostanze producono quel tale effetto; altrimenti il diletto poetico è svanito, e la imitazione cadendo sopra

pela nossa mão. Mas o homem se considera quase como fora da natureza e não submetido às leis naturais que governam todos os seres e apenas se julga como [223] obra da natureza.” – “Entretanto o homem é mais perfeito do que antes.” – “Tão perfeito que, eliminada a religião, é-lhe mais conveniente morrer pela própria mão do que viver.” Se a perfeição dos seres viventes se mede pela infelicidade, tudo bem. Mas o que mais indica o grau da sua perfeição senão a felicidade? E qual o fim se não esse, ou melhor, a perfeição da existência? De fato, hoje parece absurdo reportar os homens à natureza, e o escopo verdadeiro e constante, inclusive dos mais sábios e profundos filósofos, é o de distanciá-los sempre mais, embora, às vezes, acreditem no contrário, confundindo a natureza com a razão. Mas, mesmo não a confundindo, acreditam que o homem será feliz quando se comportar inteiramente segundo a pura razão. E então se matará por si mesmo. (23 de Agosto de 1820). Ver p. 358.

Τὴν σωματικὴν ἄσκησιν συμβάλλεσθαι πρὸς ἀρετῆς ἀνάληψιν, *conferre ad virtutem capessendam*, era ensinamento da setta Cirenaica, ou seja, dos sequazes puros de Aristipo de Cirene. Diógenes Laércio em Aristipo [Vida e opiniões dos mais eminentes filósofos], livro 2, segmento 91. (23 de Agosto de 1820).

Μηδὲν τε εἶναι φύσει δίκαιον ἢ καλὸν ἢ αἰσχρὸν, ἀλλὰ νόμῳ καὶ ἔθει. Ensinamento da mesma setta. *Ibidem*. Segmento 93. (24 de Agosto de 1820).

Lord Byron, nas anotações a *O corsário [The corsair]* (talvez também a outras suas obras) cita exemplos históricos dos efeitos das [224] paixões e dos caracteres que ele descreve. Errado. O leitor deve sentir e não aprender a conformidade que tem a descrição feita pelo poeta etc. com a verdade e com a natureza, e que aqueles tais caracteres e paixões, naquelas tais circunstâncias, produzem aquele tal efeito; caso contrário,

cose ignote, non produce meraviglia, ancorchè esattissima. Lo vediamo anche nelle commedie e tragedie, dove certi caratteri straordinari affatto, benchè veri, non fanno nessun colpo. V. il discorso sui romantici, intorno agli altri oggetti d'imitazione. E come non produce meraviglia, così neanche affetti e sentimenti, e corrispondenza del cuore a ciò che si legge o si vede rappresentare. E la poesia si trasforma in un trattato, e l'azione sua dall'immaginazione e dal cuore passa all'intelletto. Effettivamente la poesia di Lord Byron sebbene caldissima, tuttavia per la detta ragione, la quale fa che quel calore non sia comunicabile, è nella massima parte un trattato oscurissimo di psicologia, ed anche non molto utile, perchè i caratteri e passioni ch'egli descrive sono così strani che non combaciano in verun modo col cuore di chi legge, ma ci cascano sopra disadattamente, come per angoli e spicoli, e l'impressione che ci fanno è molto più esterna che interna. E noi non c'interessiamo vivamente se non per li nostri simili, e come gli enti allegorici, o le piante o le bestie ec. così gli uomini [225] di carattere affatto straordinario non sono personaggi adattati alla poesia. Già diceva Aristotele che il protagonista della tragedia non doveva essere nè affatto scellerato nè affatto virtuoso. Schernite pure Aristotele quanto volete, anche per questo insegnamento (come credo che abbian fatto); alla fine la vostra psicologia, s'è vera, vi deve ricondurre allo stesso luogo, e a ritrovare il già trovato. (24. Agosto 1820.). V. p. 238. pensiero 1.

La sola cosa che deve mostrare il poeta è di non capire l'effetto che dovranno produrre in chi legge, le sue immagini, descrizioni, affetti ec. Così l'oratore, e

o deleite poético desaparece e a imitação, recaindo sobre coisas desconhecidas, não produz maravilha, ainda que exatíssima. Vemos isso também nas comédias e tragédias, em que certos caracteres, extraordinários em tudo, apesar de verdadeiros, não causam nenhuma impressão. Ver o discurso sobre os românticos [*Discurso di un italiano intorno alla poesia romantica*] sobre outros objetos de imitação. E, assim como não produz maravilha, também não afetos e sentimentos e correspondência do coração àquilo que se lê ou se vê representar. E a poesia se transforma em um tratado, e a ação sua da imaginação e do coração passa ao intelecto. Efetivamente, a poesia de Lorde Byron, embora calorosíssima, pela referida razão, que faz com que aquele ardor não seja comunicável, é na maior parte um tratado obscuríssimo de psicologia, e, inclusive, não muito útil porque os caracteres e as paixões que ele descreve são tão estranhos que não se harmonizam de nenhum modo com o coração de quem lê, mas caem sobre ele inadequadamente, como se por ângulos e arestas, e a impressão que passam é muito mais externa que interna. E nós não nos interessamos vivamente senão pelos nossos semelhantes e, assim como os entes alegóricos ou as plantas ou os animais etc., os homens [225] de caráter completamente extraordinário não são personagens adequados à poesia. Já dizia Aristóteles que o protagonista da tragédia não devia ser completamente celerado nem completamente virtuoso. Ridicularizem Aristóteles o quanto quiserem, inclusive por esse ensinamento (como acredito que tenham feito): no fim, a psicologia de vocês, se for verdadeira, deve reconduzi-los ao mesmo lugar e a redescobrir o já descoberto. (24 de Agosto de 1820). Ver p. 238, pensamento 1.

A única coisa que o poeta deve mostrar é a de não entender o efeito que as suas imagens, descrições, seus afetos etc. deverão produzir em quem lê. Como o

ogni scrittore di bella letteratura, e si può dir quasi in genere, ogni scrittore. *Il ne paraît point chercher à vous attendrir*: , dice di Demostene il Card. Maury Discours sur l'Éloquence, *écoutez-le cependant, et il vous fera pleurer par réflexion*. E quantunque anche la disinvoltura possa essere affettata, e da ciò guasta, tuttavia possiamo dire iperbolicamente, che se veruna affettazione è permessa allo scrittore, non è altra che questa di non accorgersi nè prevedere i begli effetti che le sue parole faranno in chi leggerà, o ascolterà, e di non aver volontà nè scopo nessuno, eccetto quello ch'è manifesto e naturale, di narrare, di celebrare, compiangere ec. Laonde è veramente miserabile e barbaro quell'uso moderno di tramezzare tutta la scrittura o poesia di segnetti e [226] lineette, e punti ammirativi doppi, tripli, ec. Tutto il Corsaro di Lord Byron (parlo della traduz. non so del testo nè delle altre sue opere) è tramezzato di lineette, non solo tra periodo e periodo, ma tra frase e frase, anzi spessissimo la stessa frase è spezzata, e il sostantivo è diviso dall'aggettivo con queste lineette (poco manca che le stesse parole non siano così divise), le quali ci dicono a ogni tratto come il ciarlatano che fa veder qualche bella cosa; *fate attenzione, avvertite che questo che viene è un bel pezzo, osservate questo epiteto ch'è notevole, fermatevi sopra questa espressione, ponete mente a questa immagine* ec. ec. cosa che fa dispetto al lettore, il quale quanto più si vede obbligato a fare avvertenza, tanto più vorrebbe trascurare, e quanto più quella cosa gli si dà per bella, tanto più desidera di trovarla brutta, e finalmente non fa nessun caso di quella segnatura, e legge alla distesa, come non ci fosse. Lascio l'incredibile, continuo e manifestissimo stento con cui il povero Lord suda e si affatica perchè ogni minima frase, ogni minimo aggiunto sia originale e nuovo, e non ci sia cosa tanti milioni di volte detta, ch'egli non la ridica in un altro modo, affettazione più chiara del sole, che

orador e todo escritor de bela literatura e, pode-se dizer, quase em geral, todo escritor. *Il ne paraît point chercher à vous attendrir*, diz sobre Demóstenes o cardeal Jean-Siffrein Maury, *Discours sur l'Éloquence, écoutez-le cependant, et il vous fera pleurer par réflexion*. E, embora até a desenvoltura possa ser afetada, e por isso prejudicada, todavia podemos dizer hiperbolicamente que, se alguma afetação é permitida ao escritor, não é outra que a de não se aperceber dos belos efeitos que as suas palavras causarão em quem lerá ou escutará, e nem prevê-los, e de não ter vontade nem escopo nenhum, exceto aquele, que é manifesto e natural, de narrar, de celebrar, compadecer-se etc. Portanto, é verdadeiramente miserável e bárbaro o uso moderno de entremear toda a escrita ou a poesia com sinaizinhos e [226] travessões e pontos de exclamação duplos, triplos etc. Todo *O corsário [The corsair]* de Lorde Byron (falo da tradução, não sei do texto nem de outras suas obras) é entremeado com travessões, não só entre período e período, mas entre frase e frase, aliás, muitas vezes, a própria frase é quebrada, e o substantivo é separado do adjetivo com esses travessões (falta pouco para que as próprias palavras não sejam assim divididas), os quais nos dizem em cada parte, como o charlatão que faz ver alguma bela coisa: *prestem atenção, notem que este que vem é um belo trecho, observem este epíteto que é notável, parem nesta expressão, tenham em mente esta imagem* etc. etc. coisa que causa irritação no leitor, o qual, quanto mais se vê obrigado a prestar atenção tanto mais gostaria de ignorar, e, quanto mais aquela coisa lhe é passada por bela tanto mais deseja descobri-la feia e, finalmente, não faz nenhum caso daquela marcação, e lê sem interrupção, como se ela não estivesse ali. Sem falar do incrível, contínuo e manifestíssimo esforço com que o pobre Lorde sua e se fatiga para que cada mínima frase, cada mínimo adjetivo sejam originais e novos, e não haja nada dito milhões de vezes que ele não repita

disgusta eccessivamente, e oltracciò stanca per l'uniformità, e per la continua fatica dell'intelletto necessaria a capire quella studiatiss. oscuriss. e perenne originalità. (25. Agosto 1820.).

[227] Come le persone di poca immaginaz. e sentimento non sono atte a giudicare di poesia, o scritture di tal genere, e leggendole, e sapendo che sono famose, non capiscono il perchè, a motivo che non si sentono trasportare, e non s'immedesimano in verun modo collo scrittore, e questo, quando anche siano di buon gusto e giudizio, così vi sono molte ore, giorni, mesi, stagioni, anni, in cui le stesse persone di entusiasmo ec. non sono atte a sentire, e ad essere trasportate, e però a giudicare rettamente di tali scritture. Ed avverrà spesso per questa ragione, che un uomo per altro, capacissimo giudice di bella letteratura, e d'arti liberali, concepisca diversissimo giudizio di due opere egualmente pregevoli. Io l'ho provato spesse volte. Mettendomi a leggere coll'animo disposto, trovava tutto gustoso, ogni bellezza mi risaltava all'occhio, tutto mi riscaldava, e mi riempieva d'entusiasmo, e lo scrittore da quel momento mi diventava ammirabile, ed io continuava sempre ad averlo in gran concetto. In questa tal disposizione, forse il giudizio può anche peccare attribuendo al libro ec. quel merito che in gran parte spetta al lettore. Altre volte mi poneva a leggere coll'animo freddissimo, e le più belle, più tenere, più profonde cose non erano capaci di commuovermi: per giudicare non mi restava altro [228] che il gusto e il tatto già formato. Ma il mio giudizio si restringeva così alle cose esterne, e nelle interne a una congettura dell'effetto che l'opera potesse produrre in altrui. E l'opera non mi restava per conseguenza in grande ammirazione. E noterò ancora che alle volte un'altra persona che si trovava in circostanza da esser commosso, mi

de outro modo, afetação mais clara que o sol, que desagrada excessivamente e, além disso, cansa pela uniformidade e pela contínua fadiga do intelecto necessária para entender aquela estudadíssima, obscuríssima e perene originalidade. (25 de Agosto de 1820).

[227] Como as pessoas de pouca imaginação e sentimento não são aptas a julgar poesia ou escritos de tal gênero e, lendo-as, e sabendo que são famosas, não entendem o porquê, pelo motivo de não se sentirem transportar e de não se identificarem em nenhum modo com o escritor, e, isso, mesmo quando são de bom gosto e juízo, assim há muitas horas, dias, meses, estações, anos, nos quais as mesmas pessoas de entusiasmo etc. não são aptas a sentir e a ser transportadas e, por isso, a julgar corretamente tais escritos. E, sucederá, muitas vezes, por essa razão, que um homem, capacíssimo juiz de bela literatura e de artes liberais, conceba diversíssimo julgamento de duas obras igualmente apreciáveis. Eu provei isso muitas vezes. Colocando-me a ler com o ânimo disposto, tudo me parecia delicioso, cada beleza me ressaltava à vista, tudo me aquecia e me enchia de entusiasmo, e o escritor, a partir daquele momento, tornava-se admirável e eu continuava sempre a tê-lo em grande conceito. Nessa tal disposição, talvez o julgamento possa até pecar, atribuindo ao livro etc. o mérito que em grande parte compete ao leitor. Outras vezes, colocava-me a ler com o ânimo gélido, e as mais belas, mais ternas, mais profundas coisas não eram capazes de me comover. Para julgar não me restava que [228] o gosto e o tato já formados. Mas o meu julgamento se restringia assim às coisas externas e, nas internas, a uma conjectura sobre o efeito que a obra pudesse produzir em outrem. E a obra não me ficava, por consequência, em grande admiração. E notarei ainda que, às vezes, uma outra pessoa que se encontrava na circunstância de ser comovida, falava maravilhas sobre

diceva mari e monti di quel libro, ch'egli leggeva nel medesimo tempo. Questa considerazione deve servire 1. a spiegare la diversità dei giudizi in persone ugualmente capaci, diversità che s'attribuisce sempre a tutt'altro. 2. a non fidarsi troppo dei giudizi anche dei più competenti e di se stesso, ed introdurre un pirronismo necessario anche in questa parte. Il pubblico, e il tempo non vanno soggetti nei loro giudizi a questo inconveniente. (25. Agosto 1820.).

*Torno, tornio, tornire, torno torno, intorno, attorno* derivano dal greco *τορόω, τρνεύω, τόρνος* ec. da *τερέω*; onde anche in latino, *tornus, tornare* ec. (26. Agosto 1820.).

Uomo o uccello o quadrupede ucciso in campagna dalla grandine. V. p. 85.

Il volume delle frutta de' nostri paesi va, non esattamente, ma in genere, appresso a poco in ragione inversa della grandezza delle piante fruttifere. Piccoli arboscelli producono la zucca, il cocomero (uno in quest'anno se n'è veduto [229] fra noi del peso di 28 libbre), il mellone ec.: un arboscello un poco più grande produce il pesco, più grande la ciriegia, la mandorla, la noce, l'avellana, ec.: e finalmente la quercia produce la ghianda. (30. Agosto 1820.).

L'abuso e la disubbidienza alla legge, non può essere impedita da nessuna legge.

Il sistema di Napoleone metteva in somma le sostanze dei privati inabili e inerti fra le mani degli abili e attivi, e il suo governo, contuttochè dispotico, perciò appunto conservava una vita interna, che non si trova mai ne' governi dispotici, e non sempre nelle repubbliche, perchè l'uomo di talento e volontà di operare, era quasi sicuro di trovare il suo posto di onore e di guadagno. Al che contribuiva la

aquele livro que lia ao mesmo tempo que eu. Essa consideração deve servir (1) para explicar a diversidade dos julgamentos por pessoas igualmente capazes, diversidade que se atribui sempre a algo totalmente diferente; (2) para não confiar muito nos julgamentos, inclusive nos dos mais competentes e nos próprios, e introduzir um pirronismo necessário mesmo nessa parte. O público e o tempo não estão sujeitos, nos seus julgamentos, a esse inconveniente. (25 de Agosto de 1820).

*Torno, tornio* [torno], *tornire* [tornear], *torno torno, intorno, attorno* [em torno] derivam do grego *τορνόω, τρνεύω, τόρνος* ec. de *τερέω*, daí também em latim, *tornus, tornare* ec. (26 de Agosto de 1820).

Homem, ou pássaro, ou quadrúpede morto no campo pelo granizo. Ver p. 85.

O tamanho das frutas de nosso país está, não exatamente, mas em geral, quase em razão inversa à grandeza das plantas frutíferas. Pequenos arbustos produzem a abóbora, a melancia (neste ano, aqui foi vista uma [229] pesando 28 libras, o melão etc.; um arbusto um pouco maior produz o pêssego, maior ainda a cereja, a amêndoa, a noz, a avelã etc. e, finalmente, o carvalho produz a glande. (30 de Agosto de 1820).

O abuso e a desobediência à lei não podem ser impedidos por nenhuma lei.

O sistema de Napoleão colocava, em suma, o patrimônio dos cidadãos inábeis e inertes nas mãos dos hábeis e ativos, e o seu governo, embora despótico, justamente por isso, conservava uma vida interna, que nunca se encontra nos governos despóticos e nem sempre nas repúblicas, porque o homem de talento e com vontade de operar estava quase seguro de encontrar seu lugar de honra e

multiplicità infinita degl'impieghi la quale faceva che ogni uomo abile ed operoso potesse essere mantenuto e arricchito a spese dei privati inabili e pigri. (Oltre una certa sagacità ed equità nella scelta dei talenti e delle persone). E per una parte non aveva il torto, perchè il privato incapace e indolente, nè beneficiato giova, nè maltrattato nuoce alle cose pubbliche. E ne seguiva che tutto il corpo che sotto qualunque governo sarebbe stato morto, si lagnasse di lui, e tutto quello che parte sarebbe stato vivo in qualunque circostanza, parte lo era per la natura e l'efficacia del suo governo, se ne lodasse. (31 . Agosto 1820.).

[230] Dice il Casa (Galateo c. 3.) che *non è dicevol costume, quando ad alcuno vien veduto per via, come occorre alle volte, cosa stomachevole, il rivolgersi a' compagni, e mostrarla loro. E molto meno il porgere altrui a fiutare alcuna cosa puzzolente, come alcuni soglion fare, con grandissima istanza pure accostandocela al naso, e dicendo: Deh sentite di grazia come questo pute.* Non solo dunque il piacere che si prova, ma anche alcuni incomodi (oltre i dolori delle sventure ec.) si vogliono quasi per naturale inclinazione partecipare agli altri, e questa partecipazione ci diletta, e ci dà pena il non conseguirla. Ne inferirai che dunque l'uomo è fatto per vivere in società. Ma io dico anzi che questa inclinazione o desiderio, benchè paia naturale, è un effetto della società, bensì effetto prontissimo e facile, perchè si dimostra anche ne' fanciulli, e forse più spesso che negli adulti. Vedi p. 208. e 85. fine. (4. Settembre 1820.).

*Intertenere* è composto di una preposizione totalmente latina *inter*, che gl'italiani dicono *tra*, onde *trattenere* ch'è

de ganho, ao que contribuía a multiplicidade infinita dos empregos, a qual fazia com que todo homem hábil e operoso pudesse ser mantido e enriquecido às custas dos cidadãos inábeis e preguiçosos. (Além de certa sagacidade e equidade na escolha dos talentos e das pessoas). E, em um sentido, não havia a injustiça, porque o cidadão incapaz e indolente nem beneficiado favorece, nem maltratado prejudica as coisas públicas. E disse decorria que todo o grupo que, sob qualquer governo, estaria morto, queixava-se dele, e todo o que, em parte, estaria vivo em qualquer circunstância, e, em parte, estava pela natureza e pela eficácia de seu governo, aprovava-o. (31 de Agosto de 1820).

[230] Diz Giovanni Della Casa [Galateo ou dos costumes, capítulo 3] que *não é conveniente costume, quando alguém viu na rua, como ocorreu às vezes, algo repugnante, virar-se para os acompanhantes e mostrá-lo a eles. E, muito menos, passar para outrem cheirar alguma coisa fedorenta, como alguns costumam fazer, com a máxima insistência, até encostando-a no nariz e dizendo: Ah! Sintam de graça como isto fede.* Portanto, não apenas o prazer que se experimenta, mas também alguns incômodos (além das dores das desventuras etc.) quer-se, quase por natural inclinação, participar aos outros e essa participação nos deleita e nos dá pena não consegui-la. Infere-se disso que o homem foi feito para viver em sociedade. Mas eu digo, em vez disso, que essa inclinação ou desejo, embora pareça natural, é um efeito da sociedade, e efeito imediato e fácil, porque se demonstra também nas crianças e, talvez, mais frequentemente que nos adultos. Ver p. 208 e 85, no final. (4 de Setembro de 1820).

*Intertenere* é composto por uma preposição totalmente latina *inter*, que os italianos dizem *tra* [entre], daí *trattenere*

quasi una traduz. d'*intertenerere*. E come *trattenere* manifesta origine italiana, così l'altro verbo si dimostra palesemente per derivato dal latino a noi, non essendo verisimile che gli antichi italiani inventassero una parola di questa forma. *Interporre*, *intercedere*, *interregno*, sono parimente derivate dall'antico latino.

[231] " Ἐλεγε δὲ (Socrate) καὶ ἕν μόνον ἀγαθὸν εἶναι, τὴν ἐπιστήμην καὶ ἕν μόνον κακὸν, τὴν ἀμαθίαν dice il Laer. in Socr. 1. 2. segm. 31. Oggidì possiamo dire tutto l'opposto, e questa considerazione può servire a definire la differenza che passa tra l'antica e la moderna sapienza.

Omero e Dante per l'età loro seppero moltissime cose, e più di quelle che sappiano la massima parte degli uomini colti d'oggi, non solo in proporzione dei tempi, ma anche assolutamente. Bisogna distinguere la cognizione materiale dalla filosofica, la cognizione fisica dalla matematica, la cognizione degli effetti dalla cognizione delle cause. Quella è necessaria alla fecondità e varietà dell'immaginativa, alla proprietà verità evidenza ed efficacia dell'imitazione. Questa non può fare che non pregiudichi al poeta. Allora giova sommamente al poeta l'erudizione, quando l'ignoranza delle cause, concede al poeta, non solamente rispetto agli altri ma anche a se stesso, l'attribuire gli effetti che vede o conosce, alle cagioni che si figura la sua fantasia. (5. Settembre 1820.).

*C'est que cela me donnera un battement de coeur, répondit-elle NAÏVEMENT; et je suis si heureuse quand le coeur me bat!* dice Lady Morgan (France. 1.3. 1818. t.1. p. 218.) di una Dama francese [232] e civetta. Queste *naïvetés* negli scrittori francesi, come p.e. nel Tempio di Gnido, contrastano in maniera col carattere del

[*entreter*] que é quase uma tradução de *intertenerere*. E assim como *trattenere* revela uma origem italiana, também o outro verbo se demonstra claramente como vindo até nós por derivação do latim, não sendo verossímil que os antigos italianos inventassem uma palavra dessa forma. *Interporre* [interpor], *intercedere* [interceder], *interregno* [interregno] são igualmente derivadas do antigo latim.

[231] " Ἐλεγε δὲ (Sócartes) καὶ ἕν μόνον ἀγαθὸν εἶναι, τὴν ἐπιστήμην· καὶ ἕν μόνον κακὸν, τὴν ἀμαθίαν diz Diógenes Laércio em [*Vida e opiniões dos mais eminentes filósofos*], livro 2, segmento 31. Hoje podemos dizer tudo ao contrário e essa consideração poder servir para definir a diferença entre a antiga e a moderna sabedoria.

Homero e Dante, para as suas épocas, souberam muitas coisas e mais do que sabe a maior parte dos homens cultos de hoje, não só em proporção aos tempos, mas também em absoluto. É preciso distinguir a cognição material da filosofica, a cognição física da matematica, a cognição dos efeitos da cognição das causas. Aquela é necessária à fecundidade e variedade da imaginativa, à propriedade, verdade, evidência e eficácia da imitação. Esta só pode ser prejudicial ao poeta. Então a erudição favorece extremamente o poeta, enquanto a ignorância das causas concede ao poeta, não somente com respeito aos outros, mas também a si mesmo, o atribuir os efeitos que vê ou conhece às causas que a fantasia representa. (5 de Setembro de 1820).

*C'est que cela me donnera un battement de coeur, répondit - elle NAÏVEMENT; et je suis si heureuse quand le coeur me bat!* diz Lady Morgan (France. livro 3, 1818, tomo 1, p. 218.) de uma Dama francesa [232] e sedutora. Essas *naïvetés* nos escritores franceses, como, p. ex., no *Templo de Gnido* [*Le temple de Gnide*]

loro stile, della loro lingua quale è ridotta presentemente, (giacchè nel francese antico avrebbero fatto diversissima figura) e anche col carattere nazionale, che sono piuttosto affettazioni che naturalezze, e non fanno verun buono effetto, ma semplicemente risaltano, come una singolarità ricercata, nello stesso modo che p. e. nello stile greco risalterebbero le eleganze e il manierato del francese, e contrasterebbero col rimanente.

L'origine del sentimento profondo dell'infelicità, ossia lo sviluppo di quella che si chiama sensibilità, ordinariamente procede dalla mancanza o perdita delle grandi e vive illusioni; e infatti l'espressione di questo sentimento, comparve nel Lazio col mezzo di Virgilio, appunto nel tempo che le grandi e vive illusioni erano svanite pel privato romano che n'era vissuto sì lungo tempo, e la vita e le cose pubbliche aveano preso l'andamento dell'ordine e della monotonia. La sensibilità che si trova nei giovani ancora inesperti del mondo e dei mali, sebbene tinto di malinconia, è diverso da questo sentimento, e promette e dà a chi lo prova, non dolore ma piacere e felicità. (6. 7.<sup>bre</sup> 1820.).

[233] A un gran fautore della monarchia assoluta che diceva, *La costituzione d'Inghilterra è cosa vecchia e adattata ad altri tempi, e bisognerebbe rimodernarla*, rispose uno degli astanti, È più vecchia la tirannia. (7. Settembre 1820.).

Al capoverso primo della p. 206. aggiungi: *Et si elles (les Françaises) ont un amant, elles ont autant de soin de ne pas donner à l'heureux mortel des marques de prédilection en public, qu'un Anglois da bon ton de ne pas paroître amoureux de sa femme en compagnie.* Morgan, France. t. 1. 1818. p. 253. liv. 3.

contrastam singularmente com o caráter do seu estilo, da sua língua como se encontra reduzida atualmente (já que no francês antigo teriam causado diversíssima impressão), e, também, com o caráter nacional, que são mais afetações que naturalidades e não causam nenhum bom efeito, mas simplesmente ressaltam como uma singularidade refinada, do mesmo modo como, p. ex., no estilo grego, ressaltariam as elegâncias e o amaneirado do francês, e contrastariam com o restante.

A origem do sentimento profundo de infelicidade, ou seja, o desenvolvimento do que se chama sensibilidade, comumente procede da falta ou perda das grandes e vivas ilusões; e, de fato, a expressão desse sentimento comparece no Lácio por meio de Virgílio, justamente no tempo em que as grandes e vivas ilusões desaparecem para o cidadão romano que delas vivera, tão longo tempo, e a vida e as coisas públicas seguiram o andamento da ordem e da monotonia. A sensibilidade que se encontra nos jovens ainda inexpertos do mundo e dos males, embora tingida de melancolia, é diversa desse sentimento, e promete e dá a quem o experimenta não dor, mas prazer e felicidade. (6 de Setembro de 1820).

[233] A um grande defensor da monarquia absoluta que dizia *a constituição da Inglaterra é coisa velha e adaptada a outros tempos e precisaria modernizá-la*, respondeu um dos espectadores: “É mais velha a tirania.” (7 de Setembro de 1820).

Ao parágrafo primeiro da p. 206 acrescente-se: *Et si elles (les Françaises) ont un amant, elles ont autant de soin de ne pas donner à l'heureux mortel des marques de prédilection en public, qu'un Anglois du bon ton de ne pas paroître amoureux de sa femme en compagnie.* (Lady Morgan, France, tomo 1, 1818, p.



<p>A quello che ho detto p. 207. si può aggiungere quello che dice Algarotti dell'immenso studio che bisogna oggidì per divenir letterato di qualche pregio nel mondo, dove non passa più per vero letterato chi non è enciclopedico, studio al quale solo basta appena la vita dell'uomo innanzi di poterlo mettere a frutto coi parti del proprio ingegno, a differenza del poco studio che bisognava agli antichi. (8. 7.<sup>bre</sup> 1820.).</p> <p>La compassione come è determinata in gran parte dalla bellezza rispetto ai nostri simili, così anche rispetto agli altri animali, quando noi li vediamo soffrire. Che poi oltre la bellezza, una grande e somma origine di compassione sia la differenza [234] del sesso, è cosa troppo evidente, quando anche l'amore non ci prenda nessuna parte. P. e. ci sono molte sventure reali e tuttavia ridicole, delle quali vedrete sempre ridere molto più quella parte degli spettatori che è dello stesso sesso col paziente, di quello che faccia o sia disposta o inclinata a fare l'altra parte, massimamente se questa è composta di donne, perchè l'uomo com'è più profondo nei suoi sentimenti, così è molto più duro e brutale nelle sue insensibilità e irreflessioni. E questo, tanto nel caso della bellezza, quanto della bruttezza o mediocrità del paziente. Del resto è così vero che le piccole sventure dei non belli non ci commuovono quasi affatto, che bene spesso siamo inclinati a riderne.</p> <p>Come la debolezza è un grande eccitamento alla compassione, anche rispetto ai non belli, così non è forse cosa tanto contraria alla compassione, quanto il veder l'impazienza del male, la malignità dello spirito, pronto a schernire lo stesso o altro male o difetto in altrui, il cattivo umore, la collera di chi soffre. E</p>	<p>253, libro 3.</p> <p><u>Ao que eu disse, p. 207</u>, pode-se acrescentar o que diz <u>Francesco Algarotti</u> sobre o imenso estudo, hoje necessário, para se tornar literato de algum mérito no mundo, onde não passa mais por verdadeiro literato quem não for enciclopédico; estudo somente para o qual mal basta a vida do homem, antes de poder usufruí-lo com os produtos do próprio engenho, ao contrário do pouco estudo que era necessário aos antigos. (8 de Setembro de 1820).</p> <p>A compaixão, como é determinada em grande parte pela beleza com respeito aos nossos símiles, assim também é com respeito aos outros animais, quando nós os vemos sofrer. É algo muito evidente que, além da beleza, uma grande e elevada origem de compaixão é a diferença [234] de sexo, mesmo quando o amor não faz parte disso. P. ex., há muitas desventuras reais e, todavia, ridículas, das quais vocês sempre verão rir muito mais aquela parte dos espectadores que é do mesmo sexo do paciente do que a que faz, ou está disposta ou inclinada a fazer a outra parte, sobretudo se essa é composta de mulheres, porque o homem como é mais profundo nos seus sentimentos, também é muito mais duro e brutal nas suas insensibilidades e irreflexões. E isso tanto no caso da beleza quanto da feiura ou mediocridade do paciente. Além disso, é tão verdade que as pequenas desventuras dos não belos não nos comovem por nada, tanto que, muito frequentemente, somos inclinados a rir delas.</p> <p>Como a fragilidade é uma grande excitação à compaixão, também com respeito aos não belos, assim talvez não seja algo tão contrário à compaixão quanto ver a impaciência do mal, a malignidade do espírito, pronto a escarnecer do mesmo ou de outro mal ou do defeito em outrem, o mau humor, a</p>
--	--

pochissima o nessuna compassione può sperare chi non ha sortito dalla [235] natura o acquistato dalla disgrazia una dolcezza e mansuetudine di carattere, almeno apparente. E questo deve servir di regola ai poeti ed artisti nel formare i personaggi che si vogliono compassionevoli. Sebbene l'eroismo, e il disprezzo del male che si soffre possa ancora produrre un buon effetto, contuttociò relativamente al muover la compassione non c'è miglior qualità della soprad detta, qualità la quale io so per esperienza che si acquista quasi per forza coll'uso delle sventure, non ostante che naturalmente fossimo dominati dalla qualità contraria.

Non è cosa tanto nemica della compassione quanto il vedere uno sventurato che non è stato in niente migliorato, nè ha punto appreso dalle lezioni della sventura, maestra somma della vita. Perchè la prosperità abbagliando e distraendo l'intelletto, è madre e conservatrice d'illusioni, e la sventura dissipatrice degl'inganni, e introduttrice della ragione e della certezza del nulla delle cose. E uno sventurato che non ha goccia di sentimento, che non arriva a sublimare un istante l'anima sua colla considerazione dei mali, che non ha acquistato nelle sue parole, almeno quando parla di se, niente di eloquenza e di affetto, che non mostra una certa grandezza d'animo, non per disprezzare, ma per nobilitare la sua sventura [236] quasi col sentimento di esserne indegno, e di non lasciarsene abbattere senza una magnanima compassione di se; uno sventurato che vi parla delle sue sventure, coll'amor proprio il più basso, col dolore il più egoista, e vi fa capire che egli è tanto afflitto del male che soffre, che voi non potreste mai arrivare (notate) ad uguagliare l'afflizione sua colla vostra compassione (l'uomo veramente penetrato di compassione si persuade che il paziente non sia più addolorato di lui, in somma

cólera de quem sofre. E pouquíssima ou nenhuma compaixão pode esperar quem não teve, destinada pela natureza [235] ou adquirida pela desgraça, uma doçura e mansuetude de caráter, ao menos aparente. E isso deve servir de regra para os poetas e artistas, ao formarem os personagens que se desejam compassivos. Embora o heroísmo e o desprezo do mal que se sofre possam ainda produzir um bom efeito, relativamente a mover a compaixão, contudo, não há melhor qualidade do que a acima mencionada, qualidade que, sei por experiência, adquire-se, quase por força, com o hábito das desventuras, não obstante fôssemos naturalmente dominados pela qualidade contrária.

Não existe algo tão inimigo da compaixão do que ver um desventurado que não melhorou em nada nem nada apreendeu das lições da desventura, mestra suprema da vida. Pois a prosperidade, ofuscando e distraindo o intelecto, é mãe e preservadora das ilusões, e a desventura, dissipadora dos enganos e introdutora da razão e da certeza do nada das coisas. E um desventurado que não tem uma gota de sentimento, que não consegue sublimar um instante a alma sua com a consideração dos males, que não adquiriu nas suas palavras, ao menos quando fala de si, nada de eloquência e de afeto, que não mostra certa grandeza de ânimo, não para desprezar, mas para enobrecer a sua desventura [236], quase com o sentimento de ser indigno dela e de não se deixar abater por ela, sem uma magnânima compaixão de si; um desventurado que lhes fala de suas desventuras, com o mais baixo amor-próprio, com a mais egoísta dor, e lhes faz entender que ele está tão aflito pelo mal que soffre que vocês não poderiam nunca chegar (notem) a igualar a aflição sua com a compaixão de vocês (o homem verdadeiramente compenetrado na compaixão persuade-se de que o paciente não está mais dolente do que ele, em

non fa differenza fra il paziente e se stesso, essendo pronto a tutto per aiutarlo, e perciò non mette divario tra il dolore del paziente e il suo proprio); questo sventurato non otterrà forse un'ombra di compassione, e il suo male sarà dimenticato, appena saremo lontani da lui.

Tutto quello che ho detto in parecchi luoghi dell'affettazione dei francesi, della loro impossibilità di esser graziosi ec. bisogna intenderlo relativamente alle idee che le altre nazioni o tutte o in parte, o riguardo al genere, o solam. ad alcune particolarità, hanno dell'affettaz. grazia ec. perchè riflette molto bene Morgan France 1. 3. t. 1. p. 257. *Il faut pourtant accorder beaucoup à la différence des manières nationales; et celles de la femme françoise la plus amie du naturel doivent porter avec elle ce qu'un Anglois, dans le premier moment, jugera une teinte d'affectation, jusqu'à ce que l'expérience en fasse mieux juger.* (9. 7.<sup>bre</sup> 1820.).

[237] Anche l'affettaz. è relativa, e la tal cosa parrà affettaz. in un paese e in un altro no, in una lingua e in un'altra no, o maggiore in questa e minore in quella, dipendendo dalle abitudini, opinioni ec. L'espressione del sentimentale conveniente in Francia sarà affettata per noi, quella conveniente per noi, sarebbe parsa affettaz. agli antichi. La grazia francese affettata per noi, non lo sarà per loro. Tuttavia è certo che la naturalezza ha un non so che di determinato e di comune, e che si fa conoscere e gustare da chicchessia, ma com'ella si conosce quando si trova, così le assuefaz. ec. impediscono spessissimo di essere *choqués* della sua mancanza, e di avvedercene. V. p. 201. fine.

La semplicità dev'esser tale che lo scrittore, o chiunque l'adopra in qualsivoglia caso, non si accorga, o mostri di non accorgersi di esser semplice, e

suma, não faz diferença entre o paciente e si mesmo, estando pronto em tudo para ajudá-lo e, por isso, não faz distinção entre a dor do paciente e a sua própria); esse desventurado não obterá talvez uma sombra de compaixão e o seu mal será esquecido, logo que estivermos afastados dele.

Tudo o que eu disse em muitos lugares sobre a afetação dos franceses, sobre a sua impossibilidade de serem graciosos etc. precisa ser entendido relativamente às ideias que as outras nações, ou todas ou parte, ou referente ao gênero ou somente a algumas particularidades, têm da afetação, da graça etc. Porque reflete muito bem Lady Morgan, France, livro 3, tomo 1, p. 257: *Il faut pourtant accorder beaucoup à la différence des manières nationales; et celles de la femme françoise la plus amie du naturel doivent porter avec elle ce qu'un Anglois, dans le premier moment, jugera une teinte d'affectation, jusqu'à ce que l'expérience en fasse mieux juger.* (9 de Setembro de 1820).

[237] Também a afetação é relativa, e tal coisa parecerá afetação em um país e em outro não, em uma língua e em outra não, ou maior nesta e menor naquela, dependendo dos hábitos, das opiniões etc. A expressão do sentimental conveniente na França será afetada para nós, a conveniente para nós pareceria afetação aos antigos. A graça francesa, afetada para nós não será para eles. Todavia, é certo que a naturalidade tem um não sei o quê de determinado e de comum, e que se faz conhecer e apreciar por quem quer que seja, mas, como ela se conhece quando se encontra, também as assuefações etc. impedem muitas vezes de sermos *choqués* por sua falta e de nos apercebermos disso. Ver p. 201, final.

A simplicidade deve ser tal que o escritor, ou quem a emprega em qualquer caso, não se aperceba ou demonstre não se aperceber de ser simples e, muito menos,

molto meno di esser pregevole per questo capo. Egli dev'esser come inconsapevole non solo di tutte le altre bellezze dello scrivere, ma della stessa semplicità. *Homme d'une simplicité rare*, dice La Harpe di La Fontaine (*Éloge de La Fontaine*), *qui sans doute ne pouvait pas ignorer son génie, mais ne l'appréciait pas, et qui même, s'il pouvait être témoin des honneurs qu'on lui rend aujourd'hui, serait étonné de sa gloire, et aurait besoin qu'on lui révélât le secret de son mérite*. La stessa cosa [238] in molto maggior grado si può dire *degli scritti* di Senofonte, e caratterizzarne la semplicità. (10. 7.<sup>bre</sup> 1820.).

Sono state sempre derise quelle poesie che aveano bisogno di note per farsi intendere. E tuttavia queste note riguardavano cose accessorie o secondarie, nomi, allusioni, fatti poco noti e male espressi ec. Che si dirà di quei poemi che hanno bisogno di note dichiarative delle cose sostanziali e principali, vale a dire dei caratteri, e delle proprietà ed operazioni del cuore umano che descrivono, come sono i poemi di Lord Byron? Questi sono i riformatori della poesia? Questi sono i grandi psicologi? Ma senza psicologia sapevamo già da gran tempo che in questo modo non si fa effetto in chi legge. V. le p. 223-225.

La negligenza e l'irriflessione spessissimo ha l'apparenza e produce gli effetti della malvagità e brutalità. E merita di esser considerata come una delle principali e più frequenti cagioni della tristizia degli uomini e delle azioni. Passeggiando con un amico assai filosofo e sensibile, vedemmo un giovanastro che con un grosso bastone, passando sbadatamente e come per giuoco, menò un buon colpo a un povero cane che se ne stava pe' fatti suoi senza infastidir nessuno. E parve segno all'amico di pessimo carattere in quel giovane. A me parve segno di brutale irriflessione. [239]

de ser apreciável por isso. Ele deve parecer desconhecedor não apenas de todas as outras belezas do escrever, mas da própria simplicidade. *Homme d'une simplicité rare*, diz Jean-François de La Harpe sobre La Fontaine (*Éloge de La Fontaine*), *qui sans doute ne pouvait pas ignorer son genie, mais ne l'appréciait pas, et qui même, s'il pouvait être témoin des honneurs qu'on lui rend aujourd'hui, serait étonné de sa gloire, et aurait besoin qu'on lui révélât le secret de son mérite*. A mesma coisa [238], em muito maior grau, pode-se dizer *dos escritos* de Xenofonte e caracterizar a sua simplicidade. (10 de Setembro de 1820).

Sempre foram ridicularizadas as poesias que necessitavam de notas para fazer-se entender. E, todavia, essas notas se referiam a coisas acessórias ou secundárias, nomes, alusões, fatos pouco conhecidos e mal expressos etc. O que se dirá dos poemas que necessitam de notas explicativas das coisas substanciais e principais, quer dizer, dos caracteres e das propriedades e operações do coração humano que descrevem, como são os poemas de Lord Byron? Esses são os reformadores da poesia? Esses são os grandes psicólogos? Mas, sem psicologia, nós já sabíamos, há muito tempo, que, desse modo, não se causa efeito em quem lê. Ver as p. 223-225.

A negligência e a irreflexão muitas vezes têm a aparência e produzem os efeitos da maldade e brutalidade. E merecem ser consideradas como umas das principais e mais frequentes causas da tristeza dos homens e das ações. Passeando com um amigo muito filosófico e sensível, vimos um jovem que, com uma grossa vara, passando descuidadamente e como por brincadeira, deu um grande golpe em um pobre cão que estava ali no seu canto, sem perturbar ninguém. E ao amigo pareceu sinal de péssimo caráter naquele jovem. A mim pareceu sinal de brutal irreflexão. [239] Essa muitas vezes

Questa molte volte c'induce a far cose dannosissime o penosissime altrui, senza che ce ne accorgiamo (parlo anche della vita più ordinaria e giornaliera, come di un padrone che per trascuraggine lasci penare il suo servitore alla pioggia ec.) e avvedutici, ce ne duole; molte altre volte, come nel caso detto di sopra, sappiamo bene quello che facciamo, ma non ci curiamo di considerarlo, e lo facciamo così alla buona, e considerandolo bene non lo faremmo. Così la trascuranza prende tutto l'aspetto, e produce lo stessissimo effetto della malvagità e crudeltà, non ostante che ogni volta che tu riflettessi, fossi molto alieno dalla volontà di produrre quel tale effetto, e che la malvagità e crudeltà non abbia che fare col tuo carattere. (11. 7 .<sup>bre</sup> 18 20 .)

Non per altro che per odio della noia vediamo oggidì concorrere avidamente il popolo agli spettacoli sanguinosi delle esecuzioni pubbliche, e a tali altri, che non hanno niente di piacevole in se (come potevano averne quelli de'gladiatori e delle bestie nel circo, per la gara, l'apparato cc.) ma solamente in quanto fanno un vivo contrasto colla monotonia della vita. Così tutte le altre cose straordinarie, e perciò gradite, benché non solo non piacevoli, ma dispiacevolissime in se.

Dall'oraz. di M. Tullio *pro Archia* si vede che la lingua greca era considerata allora come [240] universale, nello stesso modo che la francese oggidì, e l'uso e intelligenza della lingua latina era ristretta a pochi, *Latina suis finibus, exiguis sane, continentur. Perciocchè le scritture greche si leggono in quasi tutte le genti, le latine restano dentro a' loro confini così stretti come sono.* Cic. l. c. E nondimeno l'impero romano fu forse il maggiore di quanti mai si videro, e i romani al tempo di Cicerone, erano già padroni del mare, ed esercitavano gran commercio. Così ora

nos induz a fazer coisas danosíssimas ou penosíssimas a outrem, sem que nos apercebamos (falo inclusive da vida mais comum e cotidiana, como de um patrão que, por negligência, deixa o seu serviçal penar sob a chuva etc.) e, percebendo, entristecemos por isso; muitas outras vezes, como no caso acima, sabemos bem aquilo que fazemos, mas não cuidamos em considerá-lo, e o fazemos assim, de qualquer jeito, e considerando melhor, não o faríamos. Assim a negligência assume todo o aspecto, e produz o mesmíssimo efeito da maldade e da crueldade, não obstante que toda vez em que alguém, refletindo sobre isso, ficasse bem alheio à vontade de produzir tal efeito, pois a maldade e a crueldade não teriam a ver com o seu caráter. (11 de Setembro de 1820).

Não por outra coisa que por ódio ao tédio vemos hoje o povo acorrer avidamente para os espetáculos sangrentos das execuções públicas e outros semelhantes, que não têm nada de prazerosos em si (como podiam ter os dos gladiadores e das feras no circo, para a competição, o aparato etc.), mas apenas enquanto constituem um vivo contraste com a monotonia da vida. Como todas as outras coisas extraordinárias e, por isso, desejadas, embora não apenas não prazerosas, mas desagradabilíssimas em si.

Pelo discurso *Pro archia* de Cícero vê-se que a língua grega era considerada então como [240] universal, do mesmo modo como hoje o francês, e o uso e a compreensão da língua latina eram restritos a poucos. *Latina suis finibus, exiguis sane, continentur. Por isso os escritos gregos se leem em quase todas as nações, os latinos permanecem dentro de seus confins tão estreitos como são.* Cícero, *loco citato*. E, contudo, o império romano foi talvez o maior já visto, e os romanos, no tempo de Cícero, eram já donos do mar e exerciam um grande

si vede che gl'inglesi sono padroni del mare e del commercio, e sebbene la loro lingua, è perciò più diffusa di molte altre, nondimeno non è nè conosciuta nè usata universalmente, ma da pochi in ciascun paese, e cede di gran lunga alla francese, che non s'è mai trovata favorita da un commercio così vasto. Onde si può ben dedurre, che la diffusione di una lingua, se ha bisogno di una certa grandezza e influenza della nazione che la parla (perchè la lingua francese, per quanto adattata alla universalità, non sarebbe divenuta universale, se avesse appartenuto a una piccola, e impotente nazione p.e. alla Svizzera), contuttociò dipende principalmente dalla natura di essa lingua. Non vale il dire che i greci erano diffusissimi per le colonie. Molto più lo erano i romani in quel tempo, e non solo per le colonie, ma per le armate, governi, tribunali ec. ec. Ma quando una lingua si diffonde per mezzo delle colonie, si può dire che si diffonda piuttosto la nazione che la lingua, essendo [241] ben naturale che una città di romani in qualunque luogo del mondo, parli la lingua romana, e così un'armata ec. Ma questo non ha che fare coll'adottarsi generalmente una lingua dagli stranieri, coll'essere tutti gli uomini colti di qualunque nazione, quasi δῖγλωττοι, (v. p. 684.) e col potere un viaggiatore farsi intendere con quella lingua in qualunque luogo. Ora in questo consiste l'universalità di una lingua, e non 1. Nell'esser parlata da' nazionali suoi, in molte parti del mondo, 2. Nell'essere anche introdotta presso molte nazioni col mezzo di quelli che la parlano naturalmente, sia coll'abolire la lingua dei vari paesi (quando anzi la δῖγλωττία suppone che questa si conservi), sia coll'alterarla o corromperla più o meno per mezzo della mescolanza. Cosa che vediamo accaduta nel latino, del quale si trovano vestigi notabilissimi in molte parti d'Europa (forse anche di fuori) (come se non erro in Transilvania, in Polonia, in Russia cc.) e si vede ch'ella si era stabilita

comércio. Assim, agora se vê que os ingleses são os donos do mar e do comércio e, ainda que a língua deles seja por isso mais difusa do que muitas outras, não é nem conhecida nem usada universalmente, mas por poucos em cada país, e cede muitíssimo à francesa que nunca se achou favorecida por um comércio tão vasto. Disso se pode bem deduzir que a difusão de uma língua, se tem necessidade de certa grandeza e influência da nação que a fala (porque a língua francesa, conquanto adaptada à universalidade, não se tornaria universal, se tivesse pertencido a uma pequena e impotente nação, p. ex., à Suíça), apesar disso, depende principalmente da natureza dessa língua. Não vale dizer que os gregos eram difusíssimos nas colônias. Muito mais eram os romanos naquele tempo, e não apenas nas colônias, mas nas armadas, nos governos, tribunais etc. etc. Mas quando uma língua se difunde através das colônias, pode-se dizer que se difunde mais a nação que a língua, sendo [241] bem natural que uma cidade de romanos, em qualquer lugar do mundo, fale a língua romana e, assim, uma armada etc. Mas isso não tem a ver com a adoção, de modo genérico, de uma língua pelos estrangeiros, com o fato de todos os homens cultos de qualquer nação serem quase δῖγλωττοι (ver p. 684), e um viajante poder fazer-se entender com aquela língua em qualquer lugar. Ora, nisso consiste a universalidade de uma língua e, não, (1) em ser falada por nacionais seus em muitas partes do mundo; (2) em ser também introduzida entre muitas nações por meio daqueles que a falam naturalmente, seja abolindo a língua dos vários países (quando, aliás, a δῖγλωττία supõe que essa se conserve), seja alterando-a ou corrompendo-a, mais ou menos, por meio da mistura. Vemos que isso é algo ocorrido no latim, do qual se encontram vestígios notabilíssimos em muitas partes da Europa (talvez até fora) (como, se não me engano, na Transilvânia, na Polônia, na Rússia etc.), e

nella Spagna e la Francia dove poi ne derivarono, corrompendosi la latina, le lingue spagnuola e francese; e nell'Affrica Cartaginese e Numidica ec.; quando della greca forse non si troveranno, o meno; e contuttociò la lingua latina non è stata mai universale nel senso spiegato di sopra, come non è universale oggi la lingua inglese perciò ch'ella è stabilita e si parla come lingua materna in tutte quattro le parti del mondo. (in ciascuna delle quattro parti). E noto poi come i greci l'ignorassero sempre, il che forse contribuì a conservar più a lungo la purità della loro lingua, la sola che conoscessero. E quanto [242] alle colonie la Francia ha sempre o quasi sempre ceduto all'Inghilterra, alla Spagna, e fino al Portogallo, come nel commercio. Neanche la letteratura è cagione principale della universalità di una lingua. La letteratura italiana primeggiò lungo tempo in Europa, ed era conosciuta e studiata per tutto, anche dalle dame, come in Francia da Mad. di Sévigné ec. senza che perciò la lingua italiana fosse mai universale. E se gl'italianismi guastavano la lingua francese al tempo delle Medici, come ora i francesismi guastano l'italiano, questo va messo nella stessa categoria della corruzione che producono le colonie, le armate ec. (corruzione faciliss. e sensibiliss. Pochi soldati napoletani stanziati nella mia patria al mio tempo per uno o due anni, aveano introdotto nel volgo parecchie parole ed espressioni del loro dialetto. Perchè il volgo 1. era colpito da quella novità. 2. si faceva un pregio o un capriccio d'imitare quei forestieri ec.). La letteratura, lingua e costumi spagnuoli si divulgarono molto, quando la Spagna acquistò una certa preponderanza in Europa, e massime in Italia (dove restano ancora alcune parole derivate credo allora dallo spagnuolo), ma l'influenza loro finì con quella della nazione. Laonde sebbene la letteratura greca, massime al tempo di Cic. cioè [243] prima del secolo di Augusto, era infinitamente superiore alla latina, e più divulgata e famosa, questa

se vê que se estabelecera na Espanha e na França onde, depois, corrompendo-se a língua latina, dela derivaram as línguas espanhola e francesa; e na África Cartaginesa e Numídica etc.; enquanto da grega talvez não se encontrarão vestígios, ou em quantidade menor; e, apesar disso, a língua latina nunca foi universal no sentido explicado acima, como hoje não é universal a língua inglesa, porque ela se estabeleceu e se fala como língua materna em todas as quatro partes do mundo (em cada uma das quatro partes). É sabido também que os gregos sempre ignoraram o latim, o que talvez tenha contribuído para conservar por mais tempo a pureza da sua língua, a única que conheceram. E, quanto [242] às colônias, a França, sempre ou quase sempre, cedeu à Inglaterra, à Espanha e até a Portugal, como no comércio. Nem mesmo a literatura é causa principal da universalidade de uma língua. A literatura italiana predominou longo tempo na Europa e era conhecida e estudada por todos, inclusive pelas damas, como na França por Madame de Sévigné etc. sem que por isso a língua italiana fosse alguma vez universal. E se os italianismos estragavam a língua francesa no tempo das rainhas Médicis, como agora os francesismos estragam o italiano, isso se coloca na mesma categoria da corrupção que produzem as colônias, as armadas etc. (corrupção facilíma e sensibilíssima. Poucos soldados napolitanos estanciados na minha cidade, na minha época, por um ou dois anos, introduziram na língua muitas palavras e expressões do seu dialeto. Pois o povo (1) ficava fascinado por aquela novidade; (2) considerava um mérito ou um capricho imitar aqueles forasteiros etc.). A literatura, a língua e os costumes espanhóis foram muito divulgados, quando a Espanha adquiriu uma certa preponderância na Europa e, sobretudo, na Itália (onde restam ainda algumas palavras derivadas, acredito, então, do espanhol), mas a sua influência terminou com a da nação. Portanto, embora a literatura grega,

ragione non basta. L'universalità di una lingua deriva principalmente, dalla regolarità geometrica e facilità della sua struttura, dall'esattezza, chiarezza materiale, precisione, certezza de' suoi significati ec. cose che si fanno apprezzare da tutti, essendo fondate nella secca ragione, e nel puro senso comune, ma non hanno che far niente colla bellezza, ricchezza (anzi la ricchezza confonde, difficoltà, e pregiudica), dignità, varietà, armonia, grazia, forza, evidenza, le quali tanto meno conferiscono o importano alla universalità di una lingua, quanto 1. non possono esser sentite intimamente, e pregiate se non dai nazionali, 2. ricercano abbondanza d'idiotismi, figure, insomma irregolarità, che quanto sono necessarie alla bellezza e al piacere, il quale non può mai stare colla monotonia, e collo scheletro dell'ordine matematico, tanto noccono alla mera utilità, alla facilità ec. La lingua greca sebbene ricchissima ec. ec. ec. tuttavia era semplicissima nella sua nativa costruzione (dico nativa, perchè poi fu alterata dagli scrittori più bassi che pretendevano all'eleganza), laddove la latina era estremamente figurata, e la proprietà de' suoi composti le dava una facilità e precisione materialissima di significati, sebbene nuocesse non poco alla varietà la quale non può risultare [244] dalla copia de' composti ma delle radici, come nel lat. e ital. E di queste pure la lingua greca abbonda sommamente, ma può anche fare a meno della massima parte, e con poche radici, e infiniti composti formare tutto il discorso. Tale infatti era il costume degli antichi scrittori greci (Luciano e gli altri più bassi, sono molto più vari e ricchi di radici). Perchè il vocabolario di ciascheduno, osservandolo bene, si compone di molto poche parole, che ritornano a ogni tratto, essendo raro che quegli antichi varino la parola o la frase per esprimere una stessa cosa. Onde segue che siccome la lingua greca per se stessa è immensa, così passando da uno scrittore all'altro, ritrovate un altro piccolo vocabolario suo proprio, del quale

sobretudo no tempo de Cícero, isto é, antes [243] do século de Augusto fosse infinitamente superior à latina, e mais divulgada e famosa, essa razão não basta. A universalidade de uma língua deriva principalmente da regularidade geométrica e facilidade de sua estrutura, da exatidão, clareza material, precisão, certeza de seus significados etc., coisas que se fazem apreciar por todos, sendo fundadas na secca razão, e no puro senso comum, mas não têm nada a ver com a beleza, riqueza (aliás, a riqueza confunde, dificuldade e prejudica), dignidade, variedade, harmonia, graça, força, evidência, as quais tanto menos conferem universalidade ou importam a uma língua quanto (1) não podem ser sentidas intimamente e apreciadas senão pelos nacionais, (2) exigem abundância de idiotismos, figuras, em suma, irregularidade, que tanto são necessárias à beleza e ao prazer, o qual nunca pode ficar com a monotonia e com o esqueleto da ordem matemática, quanto prejudicam à mera utilidade, à facilidade etc. A língua grega, embora riquíssima etc. etc. etc., era simplicíssima na sua nativa construção (digo nativa porque depois foi alterada pelos escritores mais recentes que pretendiam a elegância), enquanto a latina era extremamente figurada, e a propriedade de seus compostos lhe dava uma facilidade e precisão materialíssima de significados, ainda que prejudicasse não pouco a variedade, a qual não pode resultar [244] da quantidade dos compostos, mas das raízes, como no latim e no italiano. E também dessas a língua grega é muitíssimo abundante, e pode inclusive privar-se da maior parte e, com poucas raízes e infinitos compostos, formar todo o discurso. Tal era de fato o costume dos antigos escritores gregos (Luciano de Samósata e os outros mais recentes são muito mais vários e ricos de raízes). Pois o vocabulário de cada um, observando bem, compõe-se de muito poucas palavras que retornam sempre, sendo raro que aqueles antigos variem a



parimente si contenta, e le espressioni familiari di ciascuno autor greco sono moltissime e continue, ma diverse quelle dell'uno da quelle dell'altro, quasi fossero più lingue. Dal che si può dedurre che la lingua greca benchè ricchissima nondimeno con un piccolo vocabolario può comporre tutto il discorso, e questi vocabolari possono esser molti e diversi, cosa dimostrata dal fatto, e dal vedersi negli scrittori greci più che in quelli d'altra lingua, che la facilità acquistata nel leggere e intendere uno scrittore, non vi giova interamente nel passare a un altro, dovendovi quasi familiarizzare con un altro linguaggio. Questo appartiene esclusivamente alla lingua, ma anche bisogna [245] notare che la lingua greca come l'italiana, si presta a ogni sorta di stili, e non ha carattere determinato, ma lo riceve dal soggetto e dallo scrittore, laonde il suo carattere varia, anche in questo senso, e per questo motivo, secondo le diverse opere, come la lingua di Dante o dell'Alfieri paragonata con quella del Petrarca ec. (12. -13. - 14. 7.<sup>bre</sup> 1820.) V. p. 1029. fine.

L'irrisoluzione è peggio della disperazione. Questa massima venne profferita nettamente e letteralmente in sogno l'altro ieri a notte, in occasione che mio fratello mi pareva deliberato per disperazione di farsi Cappuccino, e io ricusava di allegargli quelle ragioni che gli avrebbero sospeso l'animo, adducendo la detta massima. (14. Settembre 1820.).

La lirica si può chiamare la cima il colmo la sommità della poesia, la quale è la sommità del discorso umano. Però i francesi che sono rimasti molte miglia indietro del sublime nell'epica, molto meno possono mai sperare una vera lirica, alla quale si richiede un sublime d'un

palavra ou a frase para exprimir uma mesma coisa. Disso decorre que, como a língua grega por si mesma é imensa, indo de um escritor a outro, vocês descobrem outro pequeno vocabulário seu próprio, do qual igualmente se contenta, e as expressões familiares de cada autor grego são muitíssimas e contínuas, mas diferentes as de um das do outro, quase como se fossem mais línguas. Do que se pode deduzir que a língua grega, embora riquíssima, mesmo com um pequeno vocabulário, pode compor todo o discurso, e esses vocabulários podem ser muitos e diversos, algo demonstrado pela evidência e por se ver nos escritores gregos, mais do que nos de outra língua, que a facilidade adquirida ao ler e entender um escritor não ajuda inteiramente a passar a outro, devendo-se quase familiarizar com uma outra linguagem. Isso pertence exclusivamente à língua, mas também é preciso [245] notar que a língua grega, como a italiana, presta-se a todo tipo de estilos, e não tem caráter determinado, mas o recebe do tema e do escritor, portanto o seu caráter varia, inclusive nesse sentido e, por esse motivo, segundo as diversas obras, como a língua de Dante ou de Vittorio Alfieri comparada com a de Petrarca etc. (12-13-14 de Setembro de 1820). V. p. 1029, final.

A irresolução é pior que o desespero. Essa máxima me veio proferida clara e literalmente em sonho anteontem à noite, na ocasião em que meu irmão parecia decidido, por desespero, a tornar-se Capuchinho e eu recusava alegar-lhe as razões que lhe suspenderiam o propósito, apresentando a dita máxima. (14 de Setembro de 1820).

A lírica pode-se chamar o topo, o ápice, o auge da poesia, a qual é o auge do discurso humano. Porém, os franceses, que ficaram muitas milhas atrás do sublime na épica, muito menos podem esperar uma verdadeira lírica, da qual se exige um sublime de um gênero muito

genere tanto più alto. Il Say nei Cenni sugli uomini e la società, chiama l'ode, la sonata della letteratura. È un pazzo se stima che l'ode non possa esser altro, ma ha gran ragione se intende parlare delle odi che esistono, massime delle francesi.

[246] I francesi non solamente non sono atti al sublime, né avvezzi a sentirlo dai loro nazionali, o a produrlo in qualunque forma (applicare questa osservaz. ch'è anche letteralmente di Lady Morgan, e universale, ai miei pensieri sopra Bossuet), ma disublimano ancora le cose veram. sublimi, come nelle traduzioni ec.

Dalla teoria del piacere esposta in questi pensieri si comprende facilmente quanto e perchè la matematica sia contraria al piacere, e siccome la matematica, così tutte le cose che le rassomigliano o appartengono, esattezza, secchezza, precisione, definizione, circoscrizione, sia che appartengano al carattere e allo spirito dell'individuo, sia a qualunque cosa corporale o spirituale.

Tant'è. Le cose per se stesse non sono piccole. Il mondo non è una piccola cosa, anzi vastissima e massimam. rispetto all'uomo. Anche l'organizzazione de' più minuti e invisibili animaluzzi è una gran cosa. La varietà della natura solamente in questa terra è infinita; che diremo poi degli altri infiniti mondi? Sicchè per una parte si può dire che non la grandezza delle cose, ma anzi la loro nullità così evidente e sensibile all'uomo, è una pura illusione. Ma basta che l'uomo abbia veduto la misura di una cosa ancorchè smisurata, basta che sia giunto a conoscerne [247] le parti, o a congettarle secondo le regole della ragione; quella cosa immediatamente gli par piccolissima, gli diviene insufficiente,

mais alto. Jean-Baptiste Say nos *Cenni* sobre os homens e a sociedade [*Gli uomini e la società: cenni / Petit volume contenant quelques aperçus des hommes et de la société*], chama a ode de "a sonata da literatura". É um louco, se considera que a ode não pode ser outra coisa, mas tem muita razão se pretende falar das odes que existem, sobretudo as dos franceses.

[246] Os franceses não apenas são inaptos ao sublime como também desacostumados a senti-lo de seus nacionais ou a produzi-lo em qualquer forma (apliquem essa observação que é também literalmente de Lady Morgan, e universal, aos meus pensamentos sobre Bossuet [ver Zib. 217-8]), mas ainda dessublimam as coisas verdadeiramente sublimes, como nas traduções etc.

Pela teoria do prazer, exposta nestes pensamentos [ver Zib. 165], compreende-se facilmente quanto e porque a matemática é contrária ao prazer e, como a matemática, também todas as coisas que a ela se assemelham ou pertençam, exatidão, aridez, precisão, definição, circunscrição, seja pertencendo ao caráter e ao espírito do indivíduo, seja a qualquer coisa corporal ou espiritual.

Assim é. As coisas por si mesmas não são pequenas. O mundo não é uma pequena coisa, ao contrário, é vastíssimo e, especialmente, com respeito ao homem. Até a organização dos mais diminutos e invisíveis animalúculos é uma grande coisa. A variedade da natureza é infinita apenas nesta terra; o que diremos então dos outros infinitos mundos? Então, de certa forma, pode-se dizer que não é a grandeza das coisas, mas, ao contrário, a sua nulidade, tão evidente e sensível ao homem, que é uma pura ilusão. Mas basta que o homem tenha visto a medida de uma coisa ainda que desmesurada, basta que tenha chegado a conhecer-lhe [247] as partes ou a conjecturá-las, segundo as regras da razão, aquela coisa

ed egli ne rimane scontentissimo. Quando il Petrarca poteva dire degli antipodi, *e che l' di nostro vola A gente che di là FORSE l'aspetta*, quel *forse* bastava per lasciarci concepir quella gente e quei paesi come cosa immensa, e diletto-siss. All'immaginaz. Trovati che si sono, certamente non sono impiccoliti, nè quei paesi son piccola cosa, ma appena gli antipodi si son veduti sul mappamondo, è sparita ogni grandezza ogni bellezza ogni prestigio dell'idea che se ne aveva. Perciò la matematica la quale misura quando il piacer nostro non vuol misura, definisce e circoscrive quando il piacer nostro non vuol confini (sieno pure vastissimi, anzi *sia pur vinta l'immaginaz. dalla verità*), analizza, quando il piacer nostro non vuole analisi nè cognizione intima ed esatta della cosa piacevole (*quando anche questa cognizione non riveli nessun difetto nella cosa, anzi ce la faccia giudicare più perfetta di quello che credevamo, come accade nell'esame delle opere di genio, che scoprendo [248] tutte le bellezze, le fa sparire*), la matematica, dico, dev'esser necessariamente l'opposto del piacere. (18. 7.<sup>bre</sup> 1820.).

L'occupazione della società, come quella che offre la società francese, riempie veramente la vita, la riempie dico materialmente, ma non lascia così poco vuoto nell'animo come la occupazione destinata a provvedere ai propri bisogni, ch'era quella dell'uomo primitivo. E la sera, l'uomo che ha passata la giornata tutta intera nel mondo il più vivo, vario, e pieno, e ne divertimenti anche meno noiosi, e che si trova anche senza cure e dispiaceri, ripensando alla giornata passata, e considerando la futura, non si trova di gran lunga così contento e pieno, come colui che considera i bisogni ai quali ha provveduto, e fa i suoi disegni sopra quelli a' quali provvederà l'indomani. Qualche cosa di serio è necessario che

immediatamente lhe parece minúscula, torna-se insuficiente e ela o deixa descontentíssimo. Quando Petrarca podia dizer sobre os antípodas *e que o dia nosso voa até gente que de lá TALVEZ o espere*, aquele *talvez* bastava para deixar-nos conceber aquela gente e aqueles países como algo imenso e diletíssimo à imaginação. Uma vez encontrados, certamente não diminuíram, nem aqueles países são pequena coisa, mas apenas os antípodas foram vistos no mapa-múndi, desapareceu toda a grandezza, toda a beleza, todo o prestígio da ideia que deles se tinha. Por isso a matemática, que mede quando o prazer nosso não quer medida, define e circunscreve quando o prazer nosso não quer confin (mesmo se forem vastíssimos, aliás, *mesmo que a imaginação seja vencida pela verdade*), analisa quando o prazer nosso não quer análise nem cognição íntima e exata da coisa prazerosa (*mesmo quando essa cognição não revela nenhum defeito na coisa, ao contrário, faça-nos julgá-la mais perfeita do que acreditávamos, como ocorre no exame das obras de gênio que, faz [248] todas as belezas desaparecerem, ao descobri-las*), a matemática, digo, deve ser necessariamente o oposto do prazer (18 de Setembro de 1820).

A ocupação da sociedade, como a que oferece a sociedade francesa, preenche verdadeiramente a vida, preenche-a, digo, materialmente, mas não deixa tão pouco vazio no ânimo como a ocupação destinada a prover às próprias necessidades que era a do homem primitivo. E, à noite, o homem que passou o dia inteiro no mundo o mais vivo, vario e pleno, e nos divertimentos também menos tediosos, e que se encontra também sem cuidados e desprazeres, repensando o dia passado e considerando o futuro, não se sente mais contente e pleno como aquele que considera as necessidades às quais proveu e faz os seus planos para o que proverá no dia seguinte. Alguma coisa de sério, que forme a base de nossa

formi la base della nostra occupaz. per condurci ad una certa felicità (più o meno serio, secondo gl'individui), e se bene tutte le cose sono ugualmente importanti per se stesse, e il nostro fine sia sempre il piacere, nondimeno il puro spasso non è mai capace di soddisfarci. La cagione è che ci bisogna un fine dell'occupazione, uno scopo al quale mirare, acciocchè al piacere dell'occupaz. si aggiunga quello della speranza, che bene spesso forma essa sola il piacere dell'occupaz. V. gli altri miei pensieri in questo proposito.

[249] Gli Egesiaci (ramo della setta Cirenaica) dicevano secondo il Laerzio (in Aristippo l. 2. segm. 95.) τὸν τε σοφὸν ἑαυτοῦ ἔνεκα πάντα πράξειν. Questa potrebb'esser la divisa di tutti i sapienti moderni, in quanto sapienti.

La natura in quanto natura assoluta e primitiva non ci ha dato idea di altri doveri che verso noi stessi, ed ha limitato le norme del giusto ai rapporti che l'animale ha con se stesso. Già verso gli animali d'altra specie non è dubbio che la natura non ha dettato nessuna regola di onestà e di rettitudine, perchè l'uomo non prova nessuna ripugnanza nel far male agli altri animali anche senza suo vantaggio e per mero diletto, come a uccidere una formica ec. E gli altri animali si pascono bene spesso di animali di altra specie. Ma eziandio nella propria, specie, l'uomo assolutamente primitivo, non sente ingenitamente nessuna colpa a far male a' suoi simili per suo vantaggio, come non la sentono gli altri animali, che maltrattano, combattono, e alle volte anche si cibano dei loro simili, ed anche (sento dire) dei propri figli. In quanto però alla figliuolanza è certo che la natura ha dettato alcune leggi, o siano di semplice amore e inclinazione libera, o sieno anche sentimenti di dovere; ma non perpetui; solo fino a un certo tempo, come vediamo

ocupação, é necessária para conduzir-nos a uma certa felicidade (mais ou menos séria, segundo os indivíduos) e, se bem que todas as coisas sejam igualmente importantes por si mesmas, e o nosso fim seja sempre o prazer, o puro passatempo nunca é capaz de satisfazer-nos. A causa é que deve haver uma finalidade para a ocupação, um escopo ao qual mirar para que ao prazer da ocupação se acrescente o da esperança, somente a qual, com muita frequência, forma o prazer da ocupação. Ver os outros meus pensamentos a esse propósito.

[249] Os Hegesíacos (ramo da setta Cirenaica) diziam segundo Diógenes Laércio (Em Aristipo [Vida e opiniões dos mais eminentes filósofos], livro 2, segmento 95) τὸν τε σοφὸν ἑαυτοῦ ἔνεκα πάντα πράξειν. Essa poderia ser a divisa de todos os sábios modernos, enquanto sábios.

A natureza, enquanto natureza assoluta e primitiva, não nos deu ideia de outros deveres, salvo os referentes a nós mesmos, e limitou as normas da justiça às relações que o animal tem consigo mesmo. Já, com referência aos animais de outra espécie, não há dúvida de que a natureza não ditou nenhuma regra de honestidade e de retidão, porque o homem não sente nenhuma repugnância ao causar mal aos outros animais, inclusive sem vantagem própria e por mero deleite, como ao matar uma formiga etc. E os outros animais se nutrem, com muita frequência, de animais de outra espécie. Mas, mesmo na própria espécie, o homem absolutamente primitivo não sente ingenitamente nenhuma culpa ao causar mal aos seus símiles para sua vantagem, como não sentem os outros animais, que maltratam, combatem os seus símiles e, às vezes, também se alimentam deles, e inclusive (sinto dizer) dos próprios filhos. Porém, quanto à prole, é certo que a natureza ditou algumas leis, sejam de simples amor e inclinação livre, sejam também de

<p>negli animali, [250] che dopo alcun tempo è verisimile che non riconoscano affatto i propri figli, massime quegli animali che ogni anno ne producono più d'uno. E così avverrebbe all'uomo se il figlio arrivato all'età di provvedersi da se, si separasse dai genitori, e questi l'uno dall'altro, come fanno gli animali. Giacchè la necessità del <i>concubitu prohibere vago</i>, non prova nulla in favore della società, perchè anche gli uccelli si fabbricano il talamo espressamente e convivono con legge di matrimonio finchè bisogna all'educaz. sufficiente dei prodotti di quel tal matrimonio, e nulla più; e non per questo hanno società. Nè la detta necessità, riguardo all'uomo, si estende più oltre di questo naturalmente, ma artificialmente, e a <i>posteriori</i>, cioè posta la società, la quale necessita la perpetuità de' matrimoni, e la distinzione delle famiglie e delle possidenze. (19. 7.<sup>bre</sup> 1820.).</p>	<p>sentimentos de dever; mas não perpétuos: apenas até certo tempo, como vemos nos animais [250] os quais, depois de algum tempo, é verossímil que não reconheçam os próprios filhos, sobretudo os animais que todo ano procriam mais de um. E assim sucederia ao homem, se o filho na idade de prover a si mesmo se separasse dos pais e esses, um do outro, como fazem os animais. Pois a necessidade do <i>concubitu prohibere vago</i> não prova nada em favor da sociedade, pois até os pássaros fabricam para si o tálamo propositadamente e convivem com a lei do matrimônio, até quando necessária à educação suficiente dos frutos de tal casamento, e nada mais; e nem por isso formam sociedade. Nem a dita necessidade, com respeito ao homem, estende-se além disso naturalmente, mas artificialmente, e a <i>posteriori</i>, isto é, estabelecida a sociedade, a qual necessita da perpetuidade dos matrimônios e da distinção das famílias e das propriedades. (19 de Setembro de 1820).</p>
---	---

<p>Una prova evidente e popolare, frequente nella vita, e giornaliera, che il <i>piccolo</i> è considerato come <i>grazioso</i>, si è il vezzo dei diminutivi che si sogliono applicare alle persone o cose che si amano, o si vogliono vezzeggiare, pregare, addolcire, descrivere come graziose ec. E così al contrario volendo mettere in ridicolo qualche persona o cosa tutt'altro che graziosa, se le applica il diminutivo perchè la renda ridicola colla forza del contrasto. Quest'uso è così antico [251] (nel latino, greco ec.) e così universale oggidì che si può considerare come originato dalla natura, e non dal costume o dalla proprietà di questa o quella lingua. E i francesi che non hanno se non pochissimi diminutivi, nei casi detti di sopra, fanno grand'uso di questi pochissimi, o suppliscono col <i>petit</i>, dimostrando che l'inclinaz. ad attribuire ed esprimere piccolezza in quelle tali circostanze, non è capriccio o assuefazione, ma natura, ed</p>	<p>Uma prova evidente e popular, frequente na vida, e diária, de que o <i>pequeno</i> é considerado <i>gracioso</i> é, sim, o costume dos diminutivos aplicados às pessoas ou coisas que se amam, ou se desejam acarinhar, solicitar, abrandar, descrever como graciosas etc. E também ao contrário, querendo colocar em ridículo alguma pessoa ou coisa longe de ser graciosa, a ela se aplica o diminutivo para que a torne ridícula pela força do contraste. Esse uso é tão antigo [251] (no latim, grego etc.) e hoje tão universal que se pode considerar originado da natureza, e, não, do costume ou da propriedade desta ou daquela língua. E os franceses, que não têm senão pouquíssimos diminutivos, nos casos acima, fazem grande uso desses pouquíssimos, ou suprem com <i>petit</i>, demonstrando que a inclinação a atribuir e exprimir pequenez em tais circunstâncias não é capricho ou assuefação, mas natureza e efeito de uma opinião inata de que a pequenez é quase</p>
---	---

effetto di un'opinione innata che la piccolezza sia quasi compagna della grazia e piacevolezza, cose ben distinte dalla bellezza colla quale non ha che fare questo attributo. E nello stesso modo, volendo ingiuriare, dipingere come sgraziato, discacciare, ec. ec. qualunque persona o cosa, si adopera l'accrescitivo; e in genere l'accrescitivo par che sempre tolga grazia al soggetto, anzi l'opposto della grazia, e piacevolezza. (22. 7.<sup>bre</sup> 1820.).

Bonaparte per isnidare i malandrini da una contrada di Parigi v'introdusse i giullari e i giocolieri per richiamarvi il popolo e frequentarla. (V. Lady Morgan, France liv. 5. principio). Il Papa alcuni mesi addietro per isnidare i malviventi da Sonnino luogo di loro rifugio nei confini del suo stato verso Napoli, decretò la distruzione di quel paese. Bonaparte popolò il nido dei ladroni per cacciarneli, e ottenne [252] l'intento; il Papa giudicò di non potere ottenerlo fuorchè colla distruzione di quel luogo. Dice Cicerone che si devastano e distruggono le città nemiche, ma che se distruggiamo le nostre proprie, ci caviamo gli occhi di nostra mano.

Alla tirannia fondata sopra l'assoluta barbarie, superstizione, e intera bestialità de'sudditi, giova l'ignoranza, e nuoce definitivamente e mortalmente l'introduzione dei lumi. Perciò Maometto, con buona ragione proibì gli studi. Alle tirannie esercitate sopra popoli inciviliti fino a un certo punto, fino a quel mezzo, nel quale consiste la vera perfezione dell'incivilimento e della natura, l'incremento e propagazione dei lumi, delle arti, mestieri, lusso ec, non solamente non pregiudica, ma giova sommamente, anzi assicura e consolida la tirannia, perchè i sudditi da quello stato di mediocre incivilimento che lascia la natura ancor libera, e le illusioni, e il coraggio, e l'amor di gloria e di patria, e gli altri eccitamenti alle grandi azioni, passa all'egoismo, all'oziosità riguardo all'operare, all'inattività, alla corruttela, alla freddezza, alla mollezza ec. La sola natura è madre della

companheira da graça e da aprazibilidade, coisas bem distintas da beleza com a qual esse atributo não tem nada a ver. E, do mesmo modo, querendo injuriar, descrever como desgraçado, escorraçar etc. etc. qualquer pessoa ou coisa, usa-se o aumentativo; e, em geral, o aumentativo parece sempre tirar a graça do sujeito, aliás, parece ser o oposto da graça e da aprazibilidade. (22 de Setembro de 1820).

Napoleão Bonaparte, para desaninhar os malandros de um bairro de Paris, introduziu os menestréis e saltimbancos para trazer de volta o povo a frequentá-lo (ver Lady Morgan, France, livro 5, início). O Papa, alguns meses antes, para desaninhar os delinquentes de Sonnino, lugar de refúgio deles nos confins do estado pontifício perto de Nápoles, decretou a destruição do vilarejo. Bonaparte povoou o ninho dos ladrões para expulsá-los, e realizou [252] o intento; o Papa julgou não poder realizá-lo, exceto com a destruição do lugar. Diz Cícero que se devastam e destroem as cidades inimigas, mas, se destruímos as nossas, cegaremos a nós mesmos com as próprias mãos.

À tirania, fundada sobre a absoluta barbárie, superstição e completa bestialidade dos súditos, beneficia a ignorância e prejudica definitiva e mortalmente a introdução das luzes. Por isso Maomé, com boa razão, proibiu os estudos. Às tiranias exercidas sobre povos civilizados até certo ponto, até o equilíbrio no qual consiste a verdadeira perfeição da civilização e da natureza, o incremento e a propagação das luzes, das artes, dos ofícios, do luxo etc., a ignorância não apenas não prejudica, mas beneficia extremamente, aliás, assegura e consolida a tirania, porque os súditos, daquele estado de mediocre civilização, que deixa a natureza ainda livre, e as ilusões, e a coragem, e o amor à glória e à pátria, e os outros incitamentos às grandes ações, passam ao egoísmo, à ociosidade referente ao trabalho, à inatividade, à corruptela, à frieza, à fraqueza etc. Apenas a natureza é mãe da

grandezza e del disordine. La ragione tutto all'opposto. La tirannia non è mai sicura se non quando il popolo non è capace di grandi azioni. Di queste non può esser capace per ragione, ma per natura. Augusto, Luigi 14. ed altri tali mostrano di aver bene inteso queste verità. (28. 7.<sup>bre</sup> 1820.).

[253] Dal 2. pensiero della p. 116. inferite come, anche secondo questa sola considerazione, il Cristianesimo debba aver reso l'uomo inattivo e ridotto invece ad esser contemplativo, e per conseguenza com'egli sia favorevole al dispotismo, non per principio (perchè il cristianesimo nè loda la tirannia, nè vieta di combatterla, o di fuggirla, o d'impedirla), ma per conseguenza materiale, perchè se l'uomo considera questa terra come un esilio, e non ha cura se non di una patria situata nell'altro mondo, che gl'importa della tirannia? Ed i popoli abituati (massime il volgo) alla speranza di beni d'un'altra vita, divengono inetti per questa, o se non altro, incapaci di quei grandi stimoli che producono le grandi azioni. Laonde si può dire generalmente anche astraendo dal dispotismo, che il cristianesimo ha contribuito non poco a distruggere il bello il grande il vivo il vario di questo mondo, riducendo gli uomini dall'operare al pensare e al pregare, o vero all'operar solamente cose dirette alla propria santificazione ec. sopra la quale specie di uomini è impossibile che non sorga immediatamente un padrone. Non è veramente che la religion cristiana condanni o non lodi l'attività. Esempio un San Carlo Borromeo, un San Vincenzo de Paolis. Ma in primo luogo l'attività di questi santi [254] se bene li portava ad azioni eroiche (e per questa parte grandi) ed utili, non dava gran vita al mondo, perchè la grandezza delle loro azioni era piuttosto relativa ad essi stessi che assoluta, e piuttosto intima e metafisica, che materiale. In secondo luogo, parendo che il cristianesimo faccia consistere la perfezione piuttosto nell'oscurità nel silenzio, e in somma nella totale dimenticanza di quanto appartiene a questo esilio, egli ha prodotto e dovuto produrre cento Pacomi e Macari per

grandezza e da desordem. A razão exatamente o oposto. A tirania nunca está segura, exceto quando o povo não é capaz de grandes ações. Dessas não pode ser capaz por razão, mas por natureza. Augusto, Luís XIV e outros mostram ter entendido bem essas verdades. (28 de Setembro de 1820).

[253] Do 2º pensamento da p. 116, inferam como, inclusive segundo essa única consideração, o Cristianismo tornou o homem inativo e o reduziu a ser contemplativo e, por consequência, como ele é favorável ao despotismo, não por princípio (pois o cristianismo não louva a tirania, nem proíbe combatê-la, ou fugir dela ou impedi-la), mas por consequência material, porque se o homem considera esta terra um exílio e não tem interesse senão por uma pátria situada no outro mundo, que lhe importa a tirania? E os povos habituados (sobretudo a plebe) à esperança de bens de uma outra vida, tornam-se ineptos a esta ou pelo menos incapazes para os grandes estímulos que produzem as grandes ações. Portanto, geralmente pode-se dizer, mesmo abstraindo-se o despotismo, que o cristianismo contribuiu não pouco para destruir o belo, o grande, o vivo, o variado deste mundo, reduzindo os homens do operar ao pensar e ao rezar, ou seja, a operar apenas coisas voltadas à própria santificação etc., e sobre tal especie de homens é impossível não surgir imediatamente um patrão. Não significa verdadeiramente que a religião cristã condene ou não louve a atividade. Exemplos: um São Carlos Borromeu, um São Vicente de Paula. Mas, em primeiro lugar, a atividade desses santos [254], conquanto os levasse a ações heroicas (e, por esse lado, grandes) e úteis, não dava grande vida ao mundo, porque a grandezza de suas ações era mais relativa a eles mesmos que absoluta, e mais íntima e metafísica que material. Em segundo lugar, parecendo que o cristianismo faça consistir a perfeição mais na obscuridade, no silêncio e, em suma, no total esquecimento de tudo o que pertence a este exílio, ele produziu e teve que produzir cem Pacômios e Macários para um São Carlos

un San Carlo Borromeo, ed è certo che lo spirito del Cristianesimo in genere portando gli uomini, come ho detto, alla noncuranza di questa terra, se essi sono conseguenti, debbono tendere necessariamente ad essere inattivi in tutto ciò che spetta a questa vita, e così il mondo divenir monotono e morto. Paragonate ora queste conseguenze, a quelle della religione antica, secondo cui questa era la patria, e l'altro mondo l'esilio. (29. 7.<sup>bre</sup> 1820.).

Il costume e la massima di macerare la carne, e indebolire il corpo per ridurlo, come dice S. Paolo, in servitù, dovea necessariamente illanguidire le passioni e l'entusiasmo, e render soggetti anche gli animi di chi cercava di soggiogare il corpo, e così per una parte contribuire infinitamente a spegnere la vita del mondo, per l'altra ad appianar la strada al dispotismo, perchè non ci son forse uomini così atti ad esser tiranneggiati [255] come i deboli di corpo, da qualunque cagione provenga questa debolezza, o da lascivia e mollezza, come presso i Persiani, che dopo il tempo di Ciro divennero l'esempio dell'avvilimento e della servitù; o da macerazione ec. Nel corpo debole non alberga coraggio, non fervore, non altezza di sentimenti, non forza d'illusioni ec. (30. 7.<sup>bre</sup> 1820.). Nel corpo servo anche l'anima è serva.

L'allegria bene spesso è madre di benignità e d'indulgenza, al contrario delle cure e dei mali umori. Questa è cosa nota e osservata, sicchè non mi fermerò a cercarne la ragione, ch'è facile a trovare. Ma solamente considererò l'armonia della natura, la quale mirando sempre alla felicità degli esseri, e per conseguenza l'allegria nel sistema naturale dovendo essere la condizione più frequente della vita, ha voluto che fosse compagna della piacevolezza verso i suoi simili, virtù somma nella società, e per conseguenza che l'allegria fosse utile non solo all'individuo, ma anche agli altri, e servisse alla società, e rendesse l'uomo verso altrui, tale quale dev'essere.

Borromeu, e é certo que o espírito do cristianismo, levando os homens, em geral, como eu disse, à negligência por esta terra, se esses forem coerentes, devem tender necessariamente a ser inativos em tudo o que compete a esta vida e, assim, o mundo se torna monótono e morto. Comparem então essas consequências às da religião antiga, segundo a qual esta vida era a pátria e o outro mundo, o exílio. (29 de Setembro de 1820).

O costume e a máxima de mortificar a carne e enfraquecer o corpo para reduzi-lo, como diz São Paulo, à servidão, deveria necessariamente atenuar as paixões e o entusiasmo, e sujeitar também os ânimos de quem procurava subjugar o corpo e, assim, de uma parte, contribuir infinitamente para apagar a vida do mundo, de outra, para aplanar a estrada para o despotismo, porque não existem talvez homens tão aptos a ser tiranizados [255] como os fracos de corpo, de qualquer causa provenha tal fraqueza, ou de lascívia ou de frouxidão, como entre os Persas que, depois do tempo de Ciro, tornaram-se o exemplo da humilhação e da servidão; ou por mortificação etc. No corpo fraco não se alberga coragem, nem fervor, nem grandeza de sentimentos, nem força de ilusões etc. (30 de Setembro de 1820). No corpo servo também a alma é serva.

A alegria, muitas vezes, é mãe de benignidade e de indulgência, ao contrário das preocupações e dos maus humores. Isso é algo conhecido e observado, assim não me deterei a procurar a razão, que é fácil de encontrar. Mas apenas considerarei a harmonia da natureza, a qual, mirando sempre à felicidade dos seres e, por consequência, a alegria no sistema natural, devendo ser a condição mais frequente da vida, quis que fosse companheira da aprazibilidade em relação aos seus símiles, virtude suprema na sociedade e, por consequência, quis que a alegria fosse útil não apenas ao indivíduo, mas também aos outros, e servisse à sociedade, e voltasse o homem para os outros, tal como deve ser.



L'uomo superiore, oggidì colla cognizione e sperienza del mondo, si può dire, benchè sembri un paradosso, che si avvezzi a pregiare piuttosto che a dispregiare. Dico riguardo alle cose reali. Perchè [256] mentre egli è inesperto del mondo, i piccoli pregi, i principii di virtù, le piccole bellezze o bontà o grandezze in qualsivoglia genere di cose, gli paiono dispregevoli, paragonando sempre gli altri a se stesso, com'è costume degli uomini, o paragonando le cose alla sua immaginativa. Ma colla sperienza, trovandosi sempre in mezzo ad eccessive piccolezze, malvagità, sciocchezze, bruttezze ec. appoco appoco si avvezza a stimare quei piccoli pregi che prima spregiava, a contentarsi del poco, a rinunziare alla speranza dell'ottimo o del buono, e a lasciar l'abitudine di misurar gli uomini e le cose con se stesso, e colla immaginazion sua. Laonde siccome prima egli non istimava se non le cose lontane, le quali, in quel modo in cui egli le concepiva, non erano reali, si può dire che il numero delle cose reali ch'egli stima vada sempre crescendo, se bene diminuisca la misura della stima assoluta, e il numero assoluto delle cose ch'egli stimava, perché sono molte più quelle cose ch'egli pregiava lontane, e disprezza vicine, di quelle che da principio non curava, ed ora è necessitato a pregiare. (30. 7.<sup>bre</sup> 1820.).

Si mise un paio di occhiali fatti della metà del meridiano co' due cerchi polari.

Una casa pensile in aria sospesa con funi a una stella. (1. Ottobre 1820.).

[257] Alle volte la vivacità (sia del viso, o dei movimenti, o delle azioni ec.), alle volte la languidezza e flemma è madre di grazia. E chi è preso più da quella, chi più da questa.

Bisogna distinguere in fatto di belle arti, entusiasmo, immaginazione, calore ec. da

O homem superior, com a atual cognição e experiência de mundo, pode-se dizer que, embora pareça um paradoxo, acostuma-se mais a prezar que a desprezar. Falo em relação às coisas reais. Pois [256], enquanto ele for inesperto do mundo, os pequenos méritos, os princípios de virtude, as pequenas belezas, ou bondades, ou grandezas em qualquer tipo de coisas, parecem-lhe desprezíveis, comparando sempre os outros a si mesmo, como é costume dos homens, ou comparando as coisas à sua imaginativa. Mas, com a experiência, encontrando-se sempre em meio a excessivas pequenezas, maldades, tolices, feiuras etc., pouco a pouco se acostuma a considerar os pequenos méritos que antes se desprezavam, a contentar-se com pouco, a renunciar à esperança do ótimo ou do bom, e a deixar o hábito de medir-se com os homens e as coisas e com a imaginação sua. Portanto, como antes ele não considerava senão as coisas distantes, as quais, no modo como ele as concebia, não eram reais, pode-se dizer que o número das coisas reais que ele considera está sempre crescendo, conquanto diminua a medida da consideração absoluta, e o número absoluto das coisas que ele considerava, porque estão muito mais distantes as coisas que ele prezava, e as que despreza próximas, do que aquelas que, a princípio, não lhe interessavam, e agora sente-se obrigado a apreciar (30 de Setembro de 1820).

Colocou um par de óculos feitos da metade do meridiano com dois círculos polares.

Uma casa pênsil no ar suspensa por cordas a uma estrela. (1º de Outubro de 1820).

[257] Às vezes, a vivacidade (seja da face, ou dos movimentos, ou das ações etc.), às vezes, a languidez e fleuma são mães da graça. E há quem é tomado mais por aquela, quem mais por esta.

É necessário distinguir, no que se refere às belas-artes, entusiasmo, imaginação, calor

invenzione massimamente di soggetti. La vista della bella natura desta entusiasmo. Se questo entusiasmo sopraggiunge ad uno che abbia già per le mani un soggetto, gli gioverà per la forza della esecuzione, ed anche per la invenzione ed originalità secondaria, cioè delle parti, dello stile, delle immagini, insomma di tutto ciò che spetta all'esecuzione. Ma difficilmente, o non mai, giova all'invenzione del soggetto. Perché l'entusiasmo giovi a questo, bisogna che si aggiri appunto e sia cagionato dallo stesso soggetto, come l'entusiasmo di una passione. Ma l'entusiasmo astratto, vago, indefinito, che provano spesse volte gli uomini di genio, all'udire una musica, allo spettacolo della natura ec. non è favorevole in nessun modo all'invenzione del soggetto, anzi appena delle parti, perchè in quei momenti l'uomo è quasi fuor di se, si abbandona come ad una forza estranea che lo trasporta, non è capace di raccogliere nè di fissare le sue idee, tutto quello che vede, è infinito, indeterminato, sfuggibile, e così vario e copioso, che non ammette nè ordine, nè regola, nè [258] facoltà di annoverare, o disporre, o scegliere, o solamente di concepire in modo chiaro e completo, e molto meno di *saisir* un punto (vale a dire un soggetto) intorno al quale possa ridurre tutte le sensazioni e immaginaz. che prova, le quali non hanno nessun centro. Anzi provando pure, come ho detto l'entusiasmo di una passione, e volendo scegliere per soggetto la stessa passione, se l'entusiasmo è veramente vivo e vero, non saprete determinarvi a veruna forma trattabile di questo soggetto. In sostanza per l'invenzione dei soggetti formali e circoscritti, ed anche primitivi (voglio dire per la prima loro concezione) ed originali, non ci vuole, anzi nuoce, il tempo dell'entusiasmo, del calore e dell'immaginaz. agitata. Ci vuole un tempo di forza, ma tranquilla; un tempo di genio attuale piuttosto che di entusiasmo attuale (o sia, piuttosto un atto di genio che di entusiasmo); un influsso dell'entusiasmo passato o futuro o abituale, piuttosto che la sua presenza, e possiamo dire il suo crepuscolo, piuttosto che il mezzogiorno. Spesso è adattatissimo un

etc. da invenção, sobretudo de temas. A visão da bela natureza desperta entusiasmo. Se o entusiasmo sobrevém a um que já tenha em mãos um tema, favorecerá a eficácia da execução, e também a invenção e originalidade secundária, isto é, das partes, do estilo, das imagens, em suma, de tudo o que compete à execução. Mas difficilmente, ou nunca, favorecerá a invenção do tema. Para que o entusiasmo o favoreça, é necessário justamente que gire em torno do tema e seja causado por ele, como o entusiasmo de uma paixão. Mas o entusiasmo abstrato, vago, indefinido, que muitas vezes os homens de gênio sentem ao ouvir uma música, diante do espetáculo da natureza etc., não é favorável de modo algum à invenção do tema, aliás, apenas das partes, pois, naqueles momentos, o homem está quase fora de si, abandona-se como a uma força estranha que o transporta, não é capaz de recolher nem de fixar as suas ideias, tudo o que vê é infinito, indeterminado, fugidio e tão vário e abundante, que não admite nem ordem, nem regra, nem [258] faculdade de enumerar, ou dispor, ou escolher, ou apenas de conceber em modo claro e completo, e muito menos de *saisir* um ponto (quer dizer um tema) em torno ao qual possa restringir todas as sensações e imaginações que experimenta, as quais não têm nenhum centro. Aliás, como eu disse, até sentindo o entusiasmo de uma paixão, e querendo escolher para tema a mesma paixão, se o entusiasmo é verdadeiramente vivo e verdadeiro, vocês não saberão determinar nenhuma forma tratável desse tema. Em resumo, para a invenção dos temas formais e circunscritos, e inclusive primitivos (quero dizer, para a sua primeira concepção), e originais, não é preciso, aliás, prejudica, o tempo do entusiasmo, do calor e da imaginação agitada. É preciso um tempo de força, mas tranquila; um tempo de gênio atual, mais que de entusiasmo atual (ou seja, mais um ato de gênio que de entusiasmo); um influxo do entusiasmo passado, ou futuro, ou habitual, mais que a sua presença, e podemos dizer, o seu crepúsculo, mais que o meio-dia. Muitas vezes é adequadíssimo um

momento in cui dopo un entusiasmo, o un sentimento provato, l'anima sebbene in calma, pure ritorna come a mareggiare dopo la tempesta, e richiama con piacere la sensazione passata. Quello forse è il tempo più atto, e il più frequente della concezione di un soggetto originale, o delle parti originali di esso. E generalmente [259] si può dire che nelle belle arti e poesia, le dimostrazioni di entusiasmo d'immaginaz. e di sensibilità, sono il frutto immediate piuttosto della memoria dell'entusiasmo, che dello stesso entusiasmo, riguardo all'autore. (2. Ottobre 1820.). Laddove insomma l'opinione comune che par vera a prima vista, considera l'entusiasmo come padre dell'invenzione e concezione, e la calma come necessaria alla buona esecuzione; io dico che l'entusiasmo nuoce o piuttosto impedisce affatto l'invenzione (la quale dev'essere determinata, e l'entusiasmo è lontaniss. da qualunque sorta di determinazione), e piuttosto giova all'esecuzione, riscaldando il poeta o l'artefice, avvivando il suo stile, e aiutandolo sommamente nella formazione, disposizione, ec. delle parti, le quali cose tutte facilmente riescon fredde e monotone quando l'autore ha perduto i primi sproni dell'originalità (3.8.<sup>bre</sup> 1820.).

Hanno questo di proprio le opere di genio, che quando anche rappresentino al vivo la nullità delle cose, quando anche dimostrino evidentemente e facciano sentire l'inevitabile infelicità della vita, quando anche esprimano le più terribili disperazioni, tuttavia ad un'anima grande che si trovi anche in uno stato di estremo abbattimento, disinganno, nullità, noia e scoraggiamento della vita, o nelle più acerbe e *mortifere* disgrazie (sia che appartengano alle alte e forti passioni, sia a qualunque altra cosa); servono sempre di consolazione, [260] raccendono l'entusiasmo, e non trattando nè rappresentando altro che la morte, le rendono, almeno momentaneamente, quella vita che aveva perduta. E così quello che veduto nella realtà delle cose, accora e uccide l'anima, veduto nell'imitazione o in

momento em que, depois de um entusiasmo, ou de um sentimento experimentado, a alma, ainda que calma, retorne a marulhar depois da tempestade, e evoque, com prazer, a sensação passada. Aquele é, talvez, o tempo mis adequado e o mais frequente na concepção de um tema original, ou de suas partes originais. E, geralmente [259], pode-se dizer que, nas nossas belas-artes e poesia, as demonstrações de entusiasmo, de imaginação e de sensibilidade são o fruto imediato mais da memória do entusiasmo, que do próprio entusiasmo com respeito ao autor. (2 de Outubro de 1820). Enquanto, em suma, a opinião comum, que parece verdadeira à primeira vista, considera o entusiasmo como pai da invenção e da concepção, e a calma como necessária à boa execução; eu digo que o entusiasmo prejudica, ou melhor, impede por completo a invenção (a qual deve ser determinada, e o entusiasmo está longíssimo de qualquer tipo de determinação), e mais favorece a execução, reaquecendo o poeta ou o autor, avivando o seu estilo, e ajudando-o muito na formação, disposição etc. das partes, coisas que facilmente resultam frias e monótonas quando o autor perdeu os primeiros estímulos da originalidade. (3 de Outubro de 1820).

As obras de gênio têm de seu que, mesmo que representem ao vivo a nulidade das coisas, mesmo que demonstrem claramente e façam sentir a inevitável infelicidade da vida, mesmo que exprimam os mais terríveis desesperos, sempre servem de consolo a uma alma grande que se encontre até em um estado de extremo abatimento, desengano, nulidade, tédio e desencorajamento da vida, ou nas mais acerbos e *mortíferas* desgraças (sejam pertencentes às altas e fortes paixões, ou a qualquer outra coisa); servem sempre de consolo, [260] reacendem o entusiasmo e, não tratando nem representando outra coisa que a morte, devolvem-lhe, ao menos momentaneamente, a vida que havia perdido. E assim aquilo que, visto na realidade das coisas, aflige e mata a alma, visto na imitação ou em qualquer outro modo nas

qualunque altro modo nelle opere di genio (come p. e. nella lirica che non è propriamente imitaz.), apre il cuore e ravviva. Tant'è, siccome l'autore che descriveva e sentiva così fortemente il vano delle illusioni, pur conservava un gran fondo d'illusione, e ne dava una gran prova, col descrivere così studiosamente la loro vanità (v. p. 214-215.) nello stesso modo il lettore quantunque disingannato, e per se stesso e per la lettura, pur e tratto dall'autore, in quello stesso inganno e illusione nascosta ne' più intimi recessi dell'animo, ch'egli provava. E lo stesso conoscere l'irreparabile vanità e falsità di ogni bello e di ogni grande è una certa bellezza e grandezza che riempie l'anima, quando questa conoscenza si trova nelle opere di genio. E lo stesso spettacolo della nullità, è una cosa in queste opere, che par che ingrandisca l'anima del lettore, la innalzi, e la soddisfaccia di se stessa e della propria disperazione. (Gran cosa, e certa madre di piacere e di entusiasmo, e magistrale effetto della poesia, quando giunge a fare che il lettore acquisti maggior concetto di se, e delle sue disgrazie, e del suo stesso abbattimento e annichilamento di spirito). Oltracciò [261] il sentimento del nulla, è il sentimento di una cosa morta e mortifera. Ma se questo sentimento è vivo, come nel caso ch'io dico, la sua vivacità prevale nell'animo del lettore alla nullità della cosa che fa sentire, e l'anima riceve vita (se non altro passeggera) dalla stessa forza con cui sente la morte perpetua delle cose, e sua propria. Giacchè non è piccolo effetto della cognizione del gran nulla, nè poco penoso, l'indifferenza e insensibilità che inspira ordinarissimam. e deve naturalmente ispirare, sopra lo stesso nulla. Questa indifferenza e insensibilità è rimossa dalla detta lettura o contemplazione di una tal opera di genio: ella ci rende sensibili alla nullità delle cose, e questa è la principal cagione del fenomeno che ho detto.

Osserverò che il detto fenomeno occorre molto più difficilmente nelle poesie tetre e nere del Settentrione, massimam. moderne, come in quelle di Lord Byron, che nelle

obras de gênio (como, por ex., na lírica que não é propriamente imitação), abre o coração e reaviva. De fato, como o autor que descrevia e sentia tão fortemente o vão das ilusões, mesmo assim conservava um grande fundo de ilusão, e dava uma grande prova disso ao descrever tão cuidadosamente a sua vanidade (ver p. 214-215), do mesmo modo o leitor, embora desenganado, de si mesmo e da leitura, é arrastado pelo autor àquele mesmo engano e àquela ilusão oculta nos mais íntimos recessos do ânimo, que ele percebia. E o próprio conhecimento da irreparável vanidade e falsidade de todo o belo e de todo o grande é uma certa beleza e grandeza que preenche a alma, quando esse conhecimento se encontra nas obras de gênio. E o próprio espetáculo da nulidade é, nessas obras, algo que parece engrandecer a alma do leitor, elevá-la e satisfazê-la consigo mesma e com o próprio desespero. (Grande coisa e certa matriz de prazer e entusiasmo, e magistral efeito da poesia, quando consegue fazer que o leitor adquira maior conceito de si e de suas desgraças, e de seu próprio abatimento e aniquilamento de espírito). Além disso, [261] o sentimento do nada é o sentimento de uma coisa morta e mortífera. Mas, se esse sentimento está vivo, como no caso sobre o qual falo, no ânimo do leitor, a sua vivacidade prevalece à nulidade daquele algo que faz sentir, e a alma recebe vida (pelo menos passageira) da mesma força com a qual sente a morte perpétua das coisas, e a sua própria. Pois não são pequenos nem pouco dolorosos efeitos da cognição do grande nada a indiferença e a insensibilidade que comumente inspira, e deve naturalmente inspirar em relação ao próprio nada. A indiferença e a insensibilidade são removidas pela dita leitura ou contemplação de uma obra de gênio: ela nos torna sensíveis à nulidade das coisas, e essa é a principal causa do fenômeno do qual falei.

Observarei que o dito fenômeno ocorre muito mais dificilmente nas poesias téticas e sombrias da Europa Setentrional, sobretudo modernas como nas de Lord Byron, do que

meridionali, le quali conservano una certa luce negli argomenti più bui, dolorosi e disperanti; e la lettura del Petrarca, p. e. de' Trionfi e della conferenza di Achille e di Priamo, dirò ancora di Verter, produce questo effetto molto più che il Giaurro, o il Corsaro ec. non ostante che trattino e dimostrino la stessa infelicità degli uomini, e vanità delle cose. (4. 8.<sup>bre</sup> 1820.). Io so che letto Verter mi sono trovato caldissimo nella mia disperaz. letto Lord Byron, freddissimo, e senza entusiasmo nessuno; molto meno consolazione. [262] E certo Lord Byron non mi rese niente più sensibile alla mia disperazione: piuttosto mi avrebbe fatto più insensibile e marmoreo.

L'uomo si disannoa per lo stesso sentimento vivo della noia universale e necessaria.

Bisogna ricordarsi che l'invenzione della polvere contribuì non poco all'indebolimento delle generazioni 1. disavvezzando dal portare armatura, (v. Montesquieu ch. 2. in proposito del gran vigore de' soldati romani) 2. rendendo l'atto della guerra non più opera della forza individuale o generale, ma quasi intieramente dell'arte; certamente rendendo l'arte molto più arbitra della guerra che non era stata per l'addietro ec. 3. sopprimendo o togliendo per conseguenza la necessità di quegli esercizi che o direttamente o indirettamente come i giuochi atletici, servivano a render gli uomini vigorosi ed atti alla guerra.

Lo spavento e il terrore sebbene di un grado maggior del timore, contuttociò bene spesso sono molto meno vili, anzi talvolta non contengono nessuna viltà: e possono cadere anche negli uomini perfettamente coraggiosi, al contrario del timore. P. e. lo spavento che cagiona l'aspetto di una vita infelicissima o noiosissima e lunga, che ci aspetti ec, Lo spavento degli spiriti, così puerile esso, e fondato in opinione così puerile, è stato (ed ancora e) comune ad uomini coraggiosissimi. V. la p. 531, e 535.

nas meridionais, as quais conservam uma certa luz nos argumentos mais escuros, dolorosos e desesperantes; e a leitura, p. ex., de Trionfi [Triunfos] de Petrarca e do colóquio entre Aquiles e Priamo, direi ainda, de Werther, produz esse efeito muito mais que The giaour, ou The corsair [O corsário] etc., não obstante tratem e demonstrem a mesma infelicidade dos homens e vanidade das coisas. (4 de Outubro de 1820). Eu sei que, tendo lido Werther, senti-me ardentíssimo no meu desespero; lido Lorde Byron, gélido, e sem entusiasmo nenhum; muito menos consolo. [262] E, por certo, Lorde Byron não me tornou mais sensível ao meu desespero: mais facilmente, ele me teria feito mais insensível e marmóreo.

O homem se desentedia pelo mesmo sentimento vivo do tédio universal e necessário.

É necessário lembrar de que a invenção da pólvora contribuiu não pouco para o enfraquecimento das gerações, (1) desabitando o uso de armadura (ver Montesquieu, capítulo 2, a propósito do grande vigor dos soldados romanos), (2) tornando o ato da guerra não mais obra da força individual ou geral, mas quase completamente da arte; certamente tornando a arte muito mais árbitra da guerra do que fora antes etc., (3) suprimindo e eliminando, por consequência, a necessidade dos exercícios, como os jogos atléticos que, direta ou indiretamente, serviam para tornar os homens vigorosos e aptos à guerra.

O pavor e o terror, ainda que em grau maior que o temor, muitas vezes são muito menos vis, aliás, às vezes não contêm nenhuma covardia e podem recair inclusive sobre os homens perfeitamente corajosos, ao contrário do temor. P. ex., pavor que causa o aspecto de uma vida infelicíssima ou tediosíssima e longa que nos aguarda etc. O pavor dos espíritos, tão pueril e fundamentado em opiniões tão pueris, foi (e ainda é) comum a homens corajosíssimos. Ver a p. 531, e a 535.

[263] L'intrigo può star molte volte colla chiarezza, come anche si può essere strigato ed oscuro. L'intrigo può venire o dallo scrittore, o dalla necessità della materia, ed allora la chiarezza è difficilissima allo scrittore, e il luogo può riuscir difficile al lettore, sebbene sia chiaro. Ma spessissimo si confonde l'intrigo coll'oscurità, e si chiama oscuro quello ch'è solamente intrigato, e intrigato quello ch'è solamente oscuro. Applicate quest'osservaz. ai 500<sup>tisti</sup> che bene spesso sono intrigati e contuttociò chiari, ai trecentisti che per lo più sono strigatissimi e sovente oscurissimi, agli scrittori scientifici, tecnici, gramatici ec.

Una cosa stimabile non può essere apprezzata degnamente se non da quelli che ne conoscono il valore. Perciò la rarità non porta sempre con se la stima della cosa, anzi spessiss. l'impedisce. Un uomo di grande ingegno fra gl'ignoranti o e disprezzato, o apprezzato senz'ammirazione senza entusiasmo senza nessuno di quegli affetti che paiono conseguenze infallibili dello straordinario, e che debbano crescere tanto più quanto la cosa è più straordinaria relativamente. Il conto che se ne fa, è come di uno che abbia un utensile migliore degli altri, i quali talvolta lo chiedono in prestito o se ne servono presso chi lo possiede, e non perciò stimano che quell'uomo [264] sia una gran cosa, o superiore agli altri a cagione di quel piccolo vantaggio compensabile e paragonabile con tanti altri. Così le scritture di buon gusto in un secolo o paese corrotto o ignorante, così la sensibilità massimamente e l'entusiasmo, il quale anzi dalle persone ordinarie sarà stimato piuttosto un μειονέκτημα, che un πλεονέκτημα, e deriso come pazzia. Così si è veduto che eccetto i pregi sensibili, o de' quali tutti sanno giudicare naturalmente, tutti gli altri sono stati assai meno stimati nei secoli e nei luoghi dove sono stati più rari. Ed è cosa certa che un grande ingegno non può essere intimamente conosciuto, e però degnamente

[263] A intriga pode estar muitas vezes com a clareza, como também pode ser desintrincada e obscura. A intriga pode vir ou do escritor ou da necessidade da matéria e, então, a clareza é difícilima para o escritor, e o trecho pode tornar-se difícil para o leitor, ainda que claro. Mas, muitas vezes, se confunde a intriga com a obscuridade, e chama-se obscuro o que é apenas intrincado, e intrincado o que é apenas obscuro. Apliquem essa observação aos autores do século XVI que, muitas vezes, são intrincados e, mesmo assim, claros; aos do século XIV que são, na maioria, desintrincadíssimos e frequentemente obscuríssimos; aos escritores científicos, técnicos, gramáticos etc.

Uma coisa considerável não pode ser apreciada dignamente senão por aqueles que conhecem o seu valor. Por isso a raridade não leva sempre consigo a consideração pela coisa, aliás, muitíssimas vezes a impede. Um homem de grande engenho, entre os ignorantes, ou é desprezado ou apreciado sem admiração, sem entusiasmo, sem nenhum dos afetos que parecem consequências infalíveis do extraordinário, e que devem crescer tanto mais quanto algo é mais extraordinário relativamente. Ele é tido em conta como alguém que tenha um utensílio melhor que o dos outros, os quais, às vezes, pedem-no emprestado ou servem-se dele junto aos seus donos e, não por isso consideram que aquele homem [264] seja uma grande coisa ou superior aos outros por causa daquela pequena vantagem compensável e comparável com tantas outras. Como as escritas de bom gosto em um século ou país corrupto ou ignorante, como a sensibilidade, principalmente, e o entusiasmo, o qual, aliás, pelas pessoas comuns será considerado mais um μειονέκτημα, do que um πλεονέκτημα, e ridicularizado como loucura. Assim se viu que, exceto as qualidades sensíveis ou aquelas que todos sabem julgar naturalmente, todas as outras foram muito menos consideradas nos séculos e nos lugares onde

apprezzato e ammirato se non da un altro grande ingegno; e così le sue opere; così tutto quello che spetta a discipline, arti, abilità particolari, onde p. e. un grand'uomo di guerra non riscuoterà degna ammirazione che da un altro grand'uomo dello stesso mestiere. (5. 8.<sup>bre</sup> 1820.).V. p. 273.

Anticamente il cercare e istruirsi in diverse scuole non serviva come ora ad imparare sempre più, giacchè tutte le scuole seguono gli stessi principii, e non si diversificano se non per la diversa disciplina che professano. Ma allora per imparare le dottrine di una scuola, bisognava disimparare quelle [265] dell'altra, e scegliere quale si voleva seguire, giacchè ciascuna contraddiceva alle altre. E perciò gli uomini di un certo ingegno mediocre si attaccavano ad una setta, imparavano i dogmi di una sola scuola, di quelli erano contenti, e si chiamavano col nome della loro setta. Altri un poco maggiori d'ingegno o di presunzione introducevano qualche cambiamento nelle dottrine de' loro maestri, o vi aggiungevano qualche cosa, e si facevano capi di un nuovo ramo della setta stessa. Gl'ingegni superiori, non si servivano della istruzione che prendevano in diverse scuole se non per isceglierne il meglio, o quello che credessero tale, e fondere insieme i dogmi scelti da varie sette, per formare o di essi soli, o di altri che v'aggiungessero del proprio, o di un nuovo sistema cavato dalle varie e discordanti idee acquistate, una nuova scuola e setta, come fece Platone che amò d'istruirsi in varie scuole, e ascoltò Socrate, (altri due subito dopo la sua morte, nominati dal Laerzio nel principio della vita di Platone), i Pitagorici, gli Egiziani, e voleva anche ascoltare i maghi di Persia, ma non potè a cagione delle guerre d'Asia. E [266] delle varie dottrine imparate e scelte da queste sette compose il suo nuovo sistema. (6. Ottobre 1820.)

foram mais raras. E é certo que um grande engenho não pode ser intimamente conhecido e por isso dignamente apreciado e admirado senão por um outro grande engenho e assim as suas obras; como acontece também com tudo o que concerne a disciplinas, artes, habilidades particulares, por isso, p. ex., um grande homem de guerra não terá digna admiração senão de um outro grande homem do mesmo ofício. (5 de Outubro de 1820). Ver p. 273.

Antigamente pesquisar e instruir-se em diversas escolas não servia, como agora, para aprender sempre mais, já que todas as escolas seguem os mesmos princípios e não se diversificam senão pela diversa disciplina que professam. Mas antes, para aprender as doutrinas de uma escola, era necessário desaprender as [265] da outra, e escolher qual se queria seguir, já que cada uma delas contradizia as outras. E por isso os homens de um engenho medíocre se agarravam a uma seita, aprendiam os dogmas de uma só escola, contentavam-se com isso e se identificavam com o nome da sua seita. Outros, um pouco maiores de engenho ou de presunção, introduziam alguma mudança nas doutrinas de seus mestres, ou lhes acrescentavam alguma coisa, e se faziam cabeças de um novo ramo da mesma seita. Os engenhos superiores não se serviam da instrução que recebiam em diversas escolas senão para escolher delas o melhor, ou o que acreditavam como tal, e fundir juntos os dogmas escolhidos das várias seitas para formar com apenas esses ou com outros que se juntassem com o seu, ou com um novo sistema extraído das várias e discordantes ideias adquiridas, uma nova escola e seita, como fez Platão, que amou instruir-se em várias escolas, e escutou Sócrates (outros dois, logo depois da morte dele, nomeados por Diógenes Laércio no início da vida de Platão [*Vida e opiniões dos mais eminentes filósofos*, livro III]), os pitagóricos, os egípcios, e queria ainda escutar os magos da Pérsia, mas não pôde por causa das guerras da Ásia. E [266], das várias doutrinas aprendidas e escolhidas dentre essas seitas,

Le passioni e i sentimenti dell'uomo si può dire che da principio stessero nella superficie, poi si rannicchiassero nel fondo più cupo dell'anima, e finalmente siano venuti e rimasti nel mezzo. Perchè l'uomo naturale, sebbene sensibilissimo, tuttavia si può dire che abbia le sue passioni nella superficie, sfogandole con ogni sorta di azioni esterne, suggerite e volute dalla natura per aprire una strada alla soverchia fuga ed impeto del sentimento, il quale appunto perchè violentissimo nel dimostrarsi, e perchè richiamato subito al di fuori, dopo un grand'empito esterno, presto veniva meno, se bene fosse molto più frequente. L'uomo non più naturale, ma che tuttavia conserva un poco di natura, risentendo tutta o quasi tutta la forza della passione, come l'uomo primitivo, la contiene tutta al di dentro, non ne dà segni se non leggeri ed equivoci, e però il sentimento si rannicchia tutto nel profondo, ed acquista maggior forza e durezza, e se il sentimento è doloroso, non avendo lo sfogo voluto dalla natura, diventa capace anche di uccidere o di tormentare più o meno, secondo la qualità sua e dell'individuo. Di queste persone si trovano anche oggidì, [267] perchè, tolto qualche parte del volgo, nessuno conserva tanta natura da lasciar tutta la passione lanciarsi alla superficie (eccetto in alcuni casi eccessivi, dove la natura trionfa); ma molti ne hanno quanto basta per sentirla vivamente, e poterla provare contenuta e chiusa nel fondo dell'animo. Tuttavia è certo che questi tali appartengono ad un'epoca di mezza natura, a quel tempo in cui la vera sensibilità non era né così ordinaria nelle parole, né così straordinaria nel fatto, come presentemente. L'uomo perfettamente moderno, non prova quasi mai passione o sentimento che si lanci all'esterno o si rannicchi nell'interno, ma quasi tutte le sue passioni si contengono per così dire nel mezzo del suo animo, vale a dire che non lo commuovono se non mediocrementemente, gli lasciano il libero esercizio di tutte le sue facoltà naturali, abitudini ec. In maniera che

compôs o seu novo sistema. (6 de Outubro de 1820).

As paixões e os sentimentos do homem, pode-se dizer que, desde o início, estavam na superfície, depois se recolheram no fundo mais escuro da alma e, finalmente, vieram para o meio e ali permaneceram. Porque o homem natural, embora sensibilíssimo, pode-se dizer que tenha as suas paixões na superfície, desfogando-as com todo tipo de ações externas, sugeridas e desejadas pela natureza para abrir uma estrada para a excessiva fuga e o ímpeto do sentimento, o qual, justamente porque era violentíssimo ao demonstrar-se, e porque era logo atraído para fora, depois de um grande ímpeto externo, logo esvanecia, ainda que fosse muito mais frequente. O homem não mais natural, mas que, todavia, conserva um pouco de natureza, ressentindo-se de toda ou quase toda a força da paixão, como o homem primitivo, encerra-a toda dentro, não dá sinais senão leves e equívocos, e por isso o sentimento se recolhe todo na profundidade e adquire maior força e durabilidade, e se o sentimento é doloroso, não tendo o desfogo requerido pela natureza, torna-se capaz até de matar ou de atormentar mais ou menos, segundo a qualidade sua e do indivíduo. Ainda hoje se encontram pessoas assim, [267] pois, salvo alguma parte do povo, ninguém conserva tanta natureza para deixar toda a paixão lançar-se à superfície (exceto em alguns casos excessivos em que a natureza triunfa); mas muitos têm dela o quanto basta para senti-la vivamente, e podê-la experimentar contida e encerrada no fundo do ânimo. Todavia é certo que essas tais pertençam a uma época de meia natureza, no tempo em que a verdadeira sensibilidade não era nem tão comum nas palavras nem tão extraordinária no acontecimento como atualmente. O homem perfeitamente moderno quase nunca experimenta paixão ou sentimento que se lance ao exterior ou se recolha no interior, mas quase todas as suas paixões se contêm, por assim dizer, no meio de seu ânimo, quer dizer que não o comovem senão mediocrementemente, deixam-lhe o livre



la massima parte della sua vita si passa nell'indifferenza conseguentemente nella noia, mancando d'impressioni forti straordinarie. Esempio. Un amico o persona desiderata che ritorni dopo lungo tempo, o che vediate per la prima volta. Il fanciullo e l'uomo selvaggio l'abbraccerà, lo carezzerà, salterà, darà mille segni esterni di quella gioia che l'anima veram. e vivamente; segni non fallaci, ma verissimi [268] e naturalissimi. L'uomo di sentimento, senza gesti nè moti forti, lo prenderà per la mano, o al più l'abbraccerà lentamente, e resterà qualche tempo in questo abbracciamento, o in altra positura, non dando segno della gioia che prova se non colla immobilità della persona e dello sguardo, e forse con qualche lacrima, e mentre il di dentro è diversissimo, il di fuori sarà quasi quello di prima. L'uomo ordinario, o l'uomo di sentimento affievolito e intorpidito dall'esperienza del mondo, e dalla misera cognizione delle cose, insomma l'uomo moderno, conserverà di dentro e di fuori il suo stato giornaliero, non proverà emozione se non piccola, minore ancora di quello che forse si aspettava, ed o che lo prevedesse o no, quello sarà per lui un avvenimento ordinario della vita, uno di quei piaceri che si gustano con indifferenza, e che appena arrivati, quando anche voi lo desideraste ansiosamente, vi par freddo e ordinario e incapace di riempervi o di scuotervi. V. p. 270. capoverso 1.

Chi non ha uno scopo non prova quasi mai diletto in nessuna operazione. Eccetto quelle che sono piacevoli per se stesse, e nell'atto, (e sono ben poche, e il piacere che danno è sommamente inferiore all'aspettazione) tutte le altre non sono dilettevoli se non fatte con uno scopo e una speranza, e un'aspettativa [269] di cosa non presente e che debba seguirne. Se bene molte di queste, o perchè lo scopo si venga conseguendo a ogni tratto, come nello studio, o perchè lo scopo sia tanto inerente e immedesimato con lei, che appena

exercício de todas as suas faculdades naturais, seus hábitos etc., de modo que a maior parte de sua vida se passa na indiferença e, consequentemente, no tédio, carecendo de impressões fortes e extraordinárias. Exemplo: um amigo ou pessoa desejada que retorna depois de longo tempo, ou que vocês veem pela primeira vez. A criança e o homem selvagem o abraçarão, acariciarão, pularão, darão mil sinais externos daquela alegria que os anima verdadeira e vivamente; sinais não falazes, mas verdadeiríssimos [268] e naturalíssimos. O homem de sentimento, sem gestos nem movimentos fortes, deverá tomá-lo pela mão ou, no máximo, abraçá-lo lentamente e permanecerá algum tempo nesse abraçamento ou em outra postura, não dando sinal da alegria que sente senão com a imobilidade de sua pessoa e do olhar e, talvez, com alguma lágrima, e enquanto por dentro está diferentíssimo, por fora será quase o mesmo de antes. O homem comum, o homem de sentimento enfraquecido e entorpecido pela experiência do mundo, ou pela mísera cognição das coisas, em suma, o homem moderno, conservará dentro e fora o seu estado costumeiro, não sentirá emoção senão pequena, menor ainda do que talvez se esperava, e prevendo-o ou não, aquele será para ele um acontecimento comum da vida, um daqueles prazeres que se experimentam com indiferença e que, apenas ocorridos, até quando vocês o desejavam ansiosamente, ele lhes parecerá frio e comum e incapaz de preenchê-los ou de agitá-los. Ver p. 270, parágrafo 1.

Quem não tem um escopo quase nunca sente deleite em alguma ação. Exceto as que são prazerosas por si mesmas e no ato (e são bem poucas e o prazer que dão é extremamente inferior à expectativa), todas as outras não são deleitáveis se não forem realizadas com um escopo e uma esperança e uma expectativa [269] de algo não presente e que se deva perseguir. Ainda que muitas dessas, ou porque se esteja alcançando o escopo por etapas, como no estudo, ou porque o escopo é tão inerente e identificado

si lasci distinguere, sogliono esser confuse colle azioni dilettevoli per se stesse, quando non dilettono se non in quanto sono indirizzate a quel fine, e a quella speranza, tolte le quali cose restano indifferenti o noiose, come si può vedere considerando la stessa azione in due diversi individui.

La pura bellezza risultante da un'esatta e regolare convenienza, desta di rado le grandi passioni (come dice Montesquieu), per lo stesso motivo per cui la ragione è infinitamente meno forte ed efficace della natura. Quella bellezza è come una ragione, perciò non suppone vita nè calore, sia in se medesima, sia in chi la riguarda. Al contrario un volto o una persona difettosa ma viva, graziosa ec. o fornita di un animo capriccioso, sensibile ec. sorprende, riscalda, affetta e tocca il capriccio di chi la riguarda, senza regola, senza esattezza, senza ragione ec. ec. e così le grandi passioni nascono per lo più dal capriccio, dallo straordinario ec. e non. si ponno giustificare colla ragione. (10. 8.<sup>bre</sup> 1820.),

[270] Quello che ho detto p. 266-268. deve servir di regola agli scrittori drammatici nell'esprimere e modellare i caratteri dei diversi tempi. (10. 8.<sup>bre</sup> 1820.).

La semplice bellezza rispetto alla grazia ec. è nella categoria del bello, quello ch'è la ragione rispetto alla natura nel sistema delle cose umane. Questa considerazione può applicarsi a spiegare l'arcana natura e gli effetti della grazia.

La ragione è debolissima e inattiva al contrario della natura. Laonde quei popoli e quei tempi nei quali prevale più o meno la ragione saranno stati e saranno sempre inattivi in proporzione della influenza di essa ragione. Al contrario dico della natura. Ed un popolo tutto ragionevole o filosofo non potrebbe sussistere per mancanza di movimento e di chi si prestasse agli uffizi scambievoli e necessari alla vita. ec. ec. E infatti osservate quegli uomini (che non sono

com a ação que mal se deixa perceber, costumem ser confundidas com as ações deleitáveis por si mesmas, quando não deleitam senão enquanto são endereçadas àquele fim e àquela esperança; eliminadas tais coisas, ficam indiferentes ou tediosas, como se pode ver considerando a mesma ação em dois diferentes indivíduos.

A pura beleza, resultante de uma exata e regular conveniência, raramente desperta as grandes paixões (como diz Montesquieu) pelo mesmo motivo pelo qual a razão é infinitamente menos forte e eficaz que a natureza. Aquela beleza é como uma razão, por isso não supõe vida nem calor, seja em si mesma, seja em quem a estime. Ao contrário, uma face, ou uma pessoa defeituosa, mas viva, graciosa etc. ou dotada de um ânimo capriccioso, sensível etc., surpreende, aquece, afeta e toca o capricho de quem a estima, sem regra, sem exatidão, sem razão etc. etc. e assim as grandes paixões nascem em geral do capricho, do extraordinário etc. e não se podem justificar com a razão. (10 de Outubro de 1820).

[270] O que eu disse, p. 266-268, deve servir de regra aos escritores dramáticos ao exprimir e modelar os caracteres dos diversos tempos (10 de Outubro de 1820).

A simples beleza em relação à graça etc. está na categoria do belo, que é a razão em relação à natureza no sistema das coisas humanas. Essa consideração pode ser aplicada para explicar a arcana natureza e os efeitos da graça.

A razão é fraquíssima e inativa, ao contrário da natureza. Portanto, aqueles povos e aqueles tempos nos quais prevalece, mais ou menos, a razão terão sido e serão sempre inativos na proporção da influência da razão. Ao contrário digo da natureza. E um povo todo racional ou filósofo não poderia subsistir por falta de movimento e de quem se prestasse às tarefas recíprocas e necessárias à vida etc. etc. E, de fato, observem aqueles homens (que não são raros

rari oggidì) stanchi del mondo e disingannati per lunga esperienza, e possiamo dire, renduti perfettamente ragionevoli. Non sono capaci d'impegnarsi in nessun'azione, e neanche desiderio. Simili al march. D'Argens, di cui dice Federico nelle Lettere, che per pigrizia, non avrebbe voluto pur respirare, se avesse potuto. La conseguenza della loro stanchezza, esperienza, e cognizione delle cose è una perfetta indifferenza che li fa seguire il moto altrui senza muoversi da se stessi, anche nelle cose che li riguardano. Laonde se questa indifferenza potesse divenire universale [271] in un popolo, non esistendovi moto altrui, non vi sarebbe movimento di nessuna sorta.

La gloria per lo più, massimamente la letteraria, allora è dolce quando l'uomo se ne pasce nel silenzio del suo gabinetto e se ne serve di sprone a nuove imprese gloriose, e di fondamento a nuove speranze. Perché allora ella conserva la forza dell'illusione, sola forza ch'essa abbia. Ma goduta nel mondo e nella società, ordinariamente si trova esser cosa o nulla, o piccolissima, o insomma incapace di riempier l'animo e soddisfarlo. Come tutti i piaceri da lontano sono grandi, e da vicino minimi, aridi, voti, e nulli.

Coloro che dicono per consolare una persona priva di qualche considerabile vantaggio della vita: non ti affliggere; assicurati che sono pure illusioni: parlano sciocamente. Perché quegli potrà e dovrà rispondere: ma tutti i piaceri sono illusioni o consistono nell'illusione, e di queste illusioni si forma e si compone la nostra vita. Ora se io non posso averne, che piacere mi resta? e perché vivo? Nella stessa maniera dico io delle antiche istituzioni ec. tendenti a fomentare l'entusiasmo, le illusioni, il coraggio, l'attività, il movimento, la vita. Erano illusioni, ma toglietele, [272] come son tolte. Che piacere rimane? e la vita che cosa diventa? Nella stessa maniera dico: la virtù, la generosità, la sensibilità, la

hoje) cansados do mundo e desenganados pela longa experiência e, podemos dizer, perfeitamente racionais. Não são capazes de empenhar-se em nenhuma ação e nem desejo. Símiles ao marquês D'Argens [Jean-Baptiste De Boyer], de quem Frederico II diz nas suas Cartas [Lettres du Roi de Prusse et de Monsieur d'Alembert] que, por preguiça, não desejaria nem respirar se pudesse. A consequência de seu cansaço, da experiência e cognição das coisas é uma perfeita indiferença que os faz seguirem o moto de outrem sem mover-se por si mesmos, até nas coisas que lhes dizem respeito. Portanto, se essa indiferença pudesse tornar-se universal [271] em um povo, não existindo moto de outrem, não existiria nele movimento de nenhum tipo.

A glória em geral, sobretudo a literária, é doce quando o homem se nutre dela no silêncio de seu gabinete, e serve-se dela como estímulo a novas empresas gloriosas e fundamento para novas esperanças. Pois, nesse caso, conserva a força da ilusão, a única força que possui. Mas, desfrutada no mundo e na sociedade, comumente se descobre como coisa nula, ou pequeníssima, ou, em suma, incapaz de preencher o ânimo e satisfazê-lo. Como todos os prazeres, de longe, são grandes, e, de perto, mínimos, áridos, vazios e nulos.

Aqueles que dizem, para consolar uma pessoa privada de alguma considerável vantagem da vida: "não se aflija; tranquilize-se que são meras ilusões", falam tolamente, pois ela poderá e deverá responder: mas todos os prazeres são ilusões ou consistem em ilusão, e dessas ilusões se forma e se compõe a nossa vida. Ora, se eu não posso tê-las, que prazer me resta? E por que vivo? Da mesma maneira, falo das antigas instituições etc. propensas a fomentar o entusiasmo, as ilusões, a coragem, a atividade, o movimento, a vida. Eram ilusões, mas eliminem-nas [272] como foram eliminadas. Que prazer resta? E a vida o que se torna? Da mesma maneira digo: a virtude, a generosidade, a sensibilidade, a

corrispondenza vera in amore, la fedeltà, la costanza, la giustizia, la magnanimità ec. umanamente parlando sono enti immaginari. E tuttavia l'uomo sensibile se ne trovasse frequentemente nel mondo, sarebbe meno infelice, e se il mondo andasse più dietro a questi enti immaginari (astruendo ancora da una vita futura), sarebbe molto meno infelice. Seguirebbe delle illusioni, perchè nessuna cosa è capace di riempier l'animo umano, ma non è meglio una vita con molti piaceri illusorii, che senza nessun piacere? non si vivrebbe meglio se nel mondo si trovassero queste illusioni più realizzate, e se l'uomo di cuore non si dovesse persuadere non solo che sono enti immaginari, ma che nel mondo non si trovano più neanche così immaginari come sono? in maniera che manchi affatto il pascolo e il sostegno all'illusione. E dall'altro lato, non c'è maggiore illusione ovvero apparenza di piacere che quello che deriva dal bello dal tenero dal grande dal sublime dall'onesto. Laonde quanto più queste cose abbondassero, sebbene illusorie, tanto meno l'uomo sarebbe infelice. (11. 8.<sup>bre</sup> 1820.). V. p. 338. capoverso 2.

[273] Di un ricco avaro al quale era stata rubata una piccolissima somma in un suo stanzino pieno di danaio, disse taluno, S'è mostrato avaro (È stato avaro) anche nel lasciarsi rubare. (13. 8.<sup>bre</sup>.1820.).

La maggior parte degli uomini vive per abito, senza piaceri, nè speranze formali, senza ragion sufficiente di conservarsi in vita, e di fare il necessario per sostenerla. Che se riflettessero, astruendo dalla religione, non troverebbero motivo di vivere, e contro natura, ma secondo ragione, conchiuderebbero che la vita loro è un assurdo, perchè l'aver cominciato a vivere, secondo natura sibbene, ma secondo ragione non è motivo giusto di continuare.

Alla p. 263. pensiero 2. aggiungi. Spessissimo quelli che sono incapaci di giudicare di un pregio, se ne formeranno un concetto molto più grande che non

correspondência verdadeira no amor, a fidelidade, a constância, a justiça, a magnanimidade etc., humanamente falando, são entes imaginários. E, todavia, o homem sensível, se, no mundo, frequentemente se deparasse com elas, seria menos infeliz e, se o mundo perseguisse mais esses entes imaginários (abstruindo-se ainda de uma vida futura), seria muito menos infeliz. Seguiria algumas ilusões, porque nada é capaz de preencher o ânimo humano, mas não é melhor uma vida com muitos prazeres ilusórios do que sem nenhum prazer? Não se viveria melhor, se no mundo se encontrassem essas ilusões mais realizadas, e se o homem de coração não devesse persuadir-se não apenas de que são entes imaginários, mas de que no mundo nem se encontram mais tão imaginários como são? De modo que falte completamente o alimento e o sustento à ilusão. E, por outro lado, não há maior ilusão ou aparência de prazer do que aquilo que deriva do belo, do terno, do grande, do sublime, do honesto. Portanto, quanto mais essas coisas abundassem, embora ilusórias, tanto menos o homem seria infeliz. (11 de Outubro de 1820). Ver p. 338, parágrafo 2.

[273] De um rico avaro do qual foi roubada uma pequeníssima soma em um seu armário cheio de dinheiro, disse alguém: "Mostrou-se avaro (Foi avaro) até ao deixar-se roubar." (13 de Outubro de 1820).

A maior parte dos homens vive por hábito, sem prazeres nem esperanças formais, sem razão suficiente para manter-se com vida e para fazer o necessário para sustentá-la. Pois, se refletissem, abstruindo-se da religião, não achariam motivo para viver, e contra a natureza, mas segundo a razão, concluiriam que a sua vida é um absurdo, porque ter começado a viver segundo a natureza, vá lá, mas, segundo a razão, não é motivo justo para continuar.

À p. 263, pensamento 2, acrescente-se: Muitas vezes, os que são incapazes de julgar um mérito, formarão dele um conceito muito maior do que deveriam, acreditarão que é

dovrebbero, lo crederanno maggiore assolutamente, e contuttociò la stima che ne faranno sarà infinitamente minor del giusto, sicchè relativamente considereranno quel tal pregio come molto minore. Nella mia patria dove sapevano ch'io era dedito agli studi, credevano ch'io possedessi tutte le lingue, e m'interrogavano indifferentemente sopra qualunque di esse. Mi stimavano poeta, rettorico, fisico, matematico, politico, medico, teologo ec. insomma enciclopedicissimo. E non perciò mi credevano una gran cosa, e per l'ignoranza, non sapendo che cosa sia un letterato, non mi credevano paragonabile ai letterati forestieri, malgrado la detta opinione che [274] avevano di me. Anzi uno di coloro, volendo lodarmi, un giorno mi disse, A voi non disconverrebbe di vivere qualche tempo in una buona città, perchè quasi quasi possiamo dire che siate un letterato. Ma s'io mostrava che le mie cognizioni fossero un poco minori ch'essi non credevano, la loro stima scemava ancora, e non poco, e finalmente io passava per uno del loro grado. È vero però che talvolta può succedere il contrario, e per un'opinione simile, in tempi o luoghi ignoranti, un uomo o un pregio piccolo conseguire una somma stima.

Alla p. 252. capoverso 1. Vedi in questo proposito la p. 114. pensiero ultimo, e considera la gran contrarietà di Catone ai progressi dello studio presso i Romani, i quali sono un vivissimo esempio di quello ch'io dico, cioè dell'esser gli studi, tanto ameni quanto seri e filosofici, favorevolissimi alla tirannia. V. anche Montesquieu *Grandeur* etc. ch. 10. principio. Certo la profonda filosofia di Seneca, di Lucano, di Trasea Peto, di Erennio Senecione, di Elvidio Prisco, di Aruleno Rustico, di Tacito ec. non impedì la tirannia, anzi laddove i Romani erano stati liberi senza filosofi, quando n'ebbero in buon numero, e così profondi come questi, e come non ne avevano avuti mai, furono schiavi. E come giovano tali studi alla tirannia, sebbene paiano suoi nemici, così scambievolmente la [275] tirannia giova loro, 1. perchè il tiranno

maior assolutamente e, contudo, a stima que terão por ele será infinitamente menor do que o justo, por isso, relativamente, considerarão o tal mérito como muito menor. Na minha cidade natal, onde sabiam que eu me dedicava aos estudos, acreditavam que eu dominasse todas as línguas e me perguntavam indiferentemente sobre qualquer uma delas. Consideravam-me poeta, retórico, físico, matemático, político, médico, teólogo etc., em suma, enciclopedicíssimo. E não por isso acreditavam que eu fosse grande coisa, e, por ignorância, não sabendo o que é um literato, não me consideravam comparável aos literatos estrangeiros, malgrado a dita opinião [274] sobre mim. Aliás, um deles, querendo elogiar-me, um dia me disse: “Não lhe seria inconveniente viver algum tempo em uma boa cidade, pois quase, quase, podemos dizer que você é um literato”. Mas se eu mostrava que as minhas cognições eram um pouco menores do que acreditavam, a sua estima diminuía ainda, e não pouco, e, finalmente, eu passava por alguém do seu nível. É verdade, porém, que, às vezes, pode suceder o contrário, e, por uma opinião símile, em tempos e lugares ignorantes, um homem ou um mérito pequeno podem obter uma elevada estima.

À p. 252, parágrafo 1. Veja-se a esse propósito a p. 114, pensamento último, e se considere a grande contrariedade de Marco Pórcio Catão, o Censor, com os progressos do estudo entre os Romanos, os quais são um vivíssimo exemplo do que eu digo, isto é, de serem os estudos, tanto os amenos quanto os sérios e filosóficos, favorabilíssimos à tirania. Ver também Montesquieu, *Grandeur* etc. [*Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence / Considerações sobre as causas da grandeza dos romanos e sua decadência*], capítulo 10, início. Por certo a profunda filosofia de Sêneca, de Lucano, de Trásea Peto, de Herênio Senécio, de Gaio Helvídio Prisco, de Aruleno Rústico, de Públio Cornélio Tácito etc. não impediu a tirania, aliás, enquanto os Romanos foram livres não tinham filósofos, quando tiveram um bom número deles, e tão

ama e procura che il popolo si diverta, o pensi (quando non si possa impedire) in vece che operi, 2. perchè l'inoperosità del suddito conduce naturalmente alla vita del pensiero, mancando quella dell'azione, 3. perchè l'uomo snervato e ammollito è più capace e più voglioso o di pensare, o di spassarsi coll'amenità ec. degli studi eleganti, che di operare, 4. perchè il peso, la infelicità, la monotonia, il *sombre* della tirannia fomenta e introduce la riflessione, la profondità del pensare, la sensibilità, lo scriver malinconico; l'eloquenza non più viva ed energica, ma lugubre, profonda, filosofica ec. 5. perchè la mancanza delle vive e grandi illusioni spegnendo l'immaginazione lieta aerea brillante e insomma naturale come l'antica, introduce la considerazione del vero, la cognizione della realtà delle cose, la meditazione ec. e dà anche luogo all'immaginazione tetra astratta metafisica, e derivante più dalle verità, dalla filosofia, dalla ragione, che dalla natura, e dalle vaghe idee proprie naturalmente della immaginazione primitiva. Come è quella de' settentrionali, massime oggidì, fra' quali la poca vita della natura, dà luogo all'immaginativa fondata sul pensiero, [276] sulla metafisica, sulle astrazioni, sulla filosofia, sulle scienze, sulla cognizione delle cose, sui dati esatti ec. Immaginativa che ha piuttosto che fare colla matematica sublime che colla poesia. (14. 8.<sup>bre</sup> 1820).

P. 51. capoverso 4. aggiungi. Nello stesso modo io non chiamo malvagio propriamente colui che pecca (molti non peccano per viltà, per ignoranza del male, per imperizia e mancanza d'arte nell'eseguirlo, per impotenza fisica o morale o di circostanza, per torpidezza, per abitudine, per vergogna, per interesse, per politica, per cento tali ragioni), ma colui che pecca o peccerebbe senza rimorso. (14. 8.<sup>bre</sup> 1820.).

profondos como esses, como nunca tinham tido, foram escravos. E como tais estudos favorecem a tirania, embora pareçam seus inimigos, reciprocamente a [275] tirania os favorece: (1) porque o tirano ama e toma providências para que o povo se divirta, ou pense (quando não se pode impedir) em vez de agir; (2) porque a inoperosidade do súdito conduz naturalmente à vida do pensamento, faltando a da ação; (3) porque o homem esgotado e desalentado é mais capaz e desejoso de pensar, ou de distrair-se com a amenidade etc. dos estudos elegantes, do que de agir; (4) porque o peso, a infelicidade, a monotonia, o *sombre* da tirania fomenta e introduz a reflexão, a profundidade no pensar, a sensibilidade, o escrever melancólico; a eloquência não mais viva e enérgica, mas lúgubre, profunda, filosófica etc.; (5) porque a falta das vivas e grandes ilusões, apagando a imaginação alegre, aérea, brilhante e, em suma, natural como a antiga, introduz a consideração do verdadeiro, a cognição da realidade das coisas, a meditação etc. e dá lugar inclusive à imaginação tetra, abstrata, metafísica e derivada mais das verdades, da filosofia, da razão do que da natureza e das vagas ideias próprias, naturalmente, da imaginação primitiva. Como é a dos setentrionais, sobretudo hoje, entre os quais a pouca vivência da natureza dá lugar à imaginativa fundamentada no pensamento [276], na metafísica, nas abstrações, na filosofia, nas ciências, na cognição das coisas, nos dados exatos etc. Imaginativa que tem mais a ver com a matemática sublime do que com a poesia. (14 de Outubro de 1820).

À p. 51, parágrafo 4, acrescente-se: Do mesmo modo, eu não considero mau propriamente aquele que pecca (muitos não pecam por covardia, por ignorância do mal, por imperícia e falta de arte ao praticá-lo, por impotência física, ou moral, ou de circunstância, por torpor, por hábito, por vergonha, por interesse, por política, por uma centena de tais razões), mas aquele que pecca ou pecaria sem remorso. (14 de Outubro de 1820).

La convenienza che cagiona la bellezza non è solamente nelle parti della cosa. Molte cose possono esser così semplici che quasi non abbiano parti. E il bello morale, e tutto quel bello che non appartiene ai sensi, non ha parti. Ma la convenienza della cosa si considera anche rispetto alle relazioni del tutto, o delle parti coll'estrinseco. P, e. coll'uso, col fine, coll'utilità, col luogo, col tempo, con ogni sorta di circostanza, coll'effetto che produce o deve produrre ec. Una spada con una gemma sulla [277] punta, la qual gemma corrispondesse perfettamente all'ornato, alle proporzioni, alla configurazione, alla materia del resto, a ogni modo sarebbe brutta. Questa bruttezza non è sconvenienza di parti, non di una parte coll'altre, ma di una parte col suo uso o fine. Di questo genere sono infinite bruttezze o bellezze tanto sensibili, che intelligibili, morali, letterarie ec. (14. 8.<sup>bre</sup> 1820.).

Quel vecchio che non ha presente né futuro, non è privo perciò di vita. Se non è stato mai uomo, non ha bisogno se non di quel nonnulla che gli somministra la sua situazione, e tutto gli basta per vivere. Se è stato uomo, ha un passato, e vive in quello a mancanza del presente, non è la cosa più grave per gli uomini, anzi atteso la nullità di tutto quello che si vede nella realtà e da vicino, si può dire che il presente sia nullo per tutti, *e che ogni uomo manchi del presente*. Il vuoto del futuro non è gran cosa per lui, 1. perch'è già sazio della vita, che ha già provata, gustata, adoperata ec. 2. perchè i suoi desideri, passioni, affetti, sentimenti, sono rintuzzati e [278] intorpiditi, e *ristretti* e non esigono più grandi beni, piaceri, movimenti, azioni presenti, né grandi speranze, gran vita attuale o avvenire: 3. perchè l'estensione materiale del suo futuro è piccola, e non lo può spaventare gran fatto il vuoto di un piccolo spazio. Ma il giovane senza presente nè futuro, cioè senza nè beni, attività, piaceri, vita ec. nè speranze e prospettiva dell'avvenire, dev'essere infelicissimo e disperato, mancare affatto di

A conveniência que causa a beleza não está apenas nas partes da coisa. Muitas coisas podem ser tão simples que quase não possuem partes. E o belo moral, e todo o belo que não pertence aos sentidos, não tem partes. Mas a conveniência da coisa se considera inclusive com respeito às relações com o todo, ou das partes com o extrínseco. P. ex., com o uso, com a finalidade, com a utilidade, com o lugar, com o tempo, com todo tipo de circunstância, com o efeito que produz ou deve produzir etc. Uma espada com uma gema na [277] ponta, uma gema que correspondesse perfeitamente ao ornato, às proporções, à configuração, à matéria do resto, de qualquer modo seria feia. Essa feiura não é inconveniência de partes, não de uma parte com as outras, mas de uma parte com o seu uso ou finalidade. Desse gênero há infinitas feiuras ou belezas tão sensíveis quanto inteligíveis, morais, literárias etc. (14 de Outubro de 1820).

Aquele velho que não tem presente nem futuro, não está por isso privado de vida. Se nunca foi homem, não tem necessidade senão daquela nonada que lhe proporciona a sua situação, e tudo lhe basta para viver. Se foi homem, tem um passado, e vive nele. A falta do presente não é a coisa mais grave para os homens, aliás, dado a nulidade de tudo o que se vê na realidade e de perto, pode-se dizer que o presente é nulo para todos, *e que todo homem carece do presente*. O vazio do futuro não é grande coisa para ele, (1) porque já está saciado da vida, que já experimentou, apreciou, utilizou etc.; (2) porque seus desejos, paixões, afetos, sentimentos estão aplacados e [278] entorpecidos e *restritos*, e não exigem mais grandes bens, prazeres, movimentos, ações presentes, nem grandes esperanças, grande vida atual ou futura; (3) porque a extensão material do seu futuro é pequena, e não pode assustá-lo muito o vazio de um pequeno espaço. Mas o jovem sem presente nem futuro, isto é, sem bens, atividades, prazeres, vida etc. nem esperanças e perspectiva do futuro, deve ser infelicíssimo e desesperado, carecer

vita, e spaventarsi e inorridire della sua sorte e del futuro. 1. Il giovane non ha passato. Tutto quello che ne ha, non serve altro che ad attristarlo e stringergli il cuore. Le rimembranze della fanciullezza e della prima adolescenza, dei godimenti di quell'età perduti irreparabilmente, delle speranze fiorite, delle immaginazioni ridenti, dei disegni aerei di prosperità futura, di azioni, di vita, di gloria, di piacere, tutto svanito. 2. I desideri e le passioni sue, sono ardentissime ed esigentissime. Non basta il poco; hanno bisogno di moltissimo. Quanto è maggiore la sua vita interna, tanto maggiore è il bisogno e l'estensione e intensità ec. della vita esterna che si desidera. E mancando questa, quanto maggiore è la vita interna, tanto maggiore è il senso di [279] morte, di nullità, di noia ch'egli prova: insomma tanto meno egli vive in tali circostanze, quanto la sua vita interiore è più energica. 3. Il giovane non ha provato nè veduto. Non può esser sazio. I suoi desideri e passioni sono più ardenti e bisognosi, come ho detto, non solo assolutamente per l'età, ma anche materialmente, per non avere avuto ancora di che cibarsi e riempirsi. Non può esser disingannato nell'intimo fondo e nella natura, quando anche lo sia in tutta l'estensione della sua ragione. 4. Il suo futuro è materialmente lunghissimo, e l'immensità dello spazio vuoto che resta a percorrere, fa orrore, massime paragonandolo con quel poco che ha avuto tanta pena a passare. Il giovane a questa considerazione si spaventa e dispera eccessivamente, sembrandogli quel futuro più lungo e terribile di un'eternità. Di più tutta la sua vita consiste nel futuro. L'età passata non è stata altro che un'introduzione alla vita. Dunque egli è nato senza dover vivere. Il giovane prova disperazioni mortali, considerando che una sola volta deve passare per questo mondo, e che questa volta non godrà della vita, non vivrà, avrà perduto e gli sarà inutile la sua unica esistenza. Ogn'istante che passa della sua gioventù in questa guisa, gli sembra [280] una perdita irreparabile fatta sopra un'età che per lui non può più tornare. (16. 8.<sup>bre</sup> 1820.).

completamente de vida, e assustar-se e horrorizar-se com a sua sorte e o seu futuro. 1. O jovem não tem passado. Tudo o que tem não serve senão para entristecê-lo e constringir-lhe o coração. As lembranças da infância e da primeira adolescência, das delícias daquela idade perdidas irreparavelmente, das esperanças floridas, das imaginações risonhas, dos projetos aéreos de prosperidade futura, de ações, de vida, de glória, de prazer, tudo esvanecido. 2. Seus desejos e suas paixões são ardentíssimos e exigentíssimos. Não lhes basta o pouco; têm necessidade de muitíssimo. Quanto maior é a sua vida interna, tanto maior é a necessidade e a extensão e intensidade etc. da vida externa que se deseja. E, faltando essa, quanto maior é a vida interna tanto maior é o senso da [279] morte, de nulidade, de tédio que ele sente; em suma, quanto menos ele vive em tais circunstâncias tanto mais a sua vida interior é ativa. 3. O jovem não experimentou nem viu. Não pode estar saciado. Os seus desejos e paixões são mais ardentes e carentes, como eu disse, não apenas absolutamente pela idade, mas também materialmente, por não ter tido ainda com o que alimentar-se e fartar-se. Não pode estar desenganado no íntimo do ser e na natureza, mesmo que esteja em toda a extensão da sua razão. 4. O seu futuro é materialmente longuíssimo, e a imensidão do espaço vazio que falta para percorrer causa horror, sobretudo comparando com aquele pouco que tanto penou para passar. O jovem ante essa consideração se assusta e desespera excessivamente, parecendo-lhe o futuro mais longo e terrível que uma eternidade. Além do mais, toda a sua vida consiste no futuro. A idade passada não foi que uma introdução à vida. Então ele nasceu sem ter que viver. O jovem sente desesperos mortais, considerando que uma só vez deve passar por este mundo e que nesta vez não gozará a vida, não viverá, terá perdido e lhe será inútil a sua única existência. Cada instante de sua juventude que passa dessa maneira parece [280] uma perda irreparável ocorrida em uma idade que para ele não pode mais voltar. (16



<p>Il suo divertimento era di passeggiare contando le stelle (e simili). (16. 8.<sup>bre</sup> 1820.).</p> <p>Anche la mancanza sola del presente è più dolorosa al giovine che a qualunque altro. Le illusioni in lui sono più vive, e perciò le speranze più capaci di pascerlo. Ma l'ardor giovanile non sopporta la mancanza intera di una vita presente, non è soddisfatto del solo vivere nel futuro, ma ha bisogno di un'energia attuale, e la monotonia e l'inattività presente gli è di una pena di un peso di una noia maggiore che in qualunque altra età, perchè l'assuefazione alleggerisce qualunque male, e l'uomo col lungo uso si può assuefare anche all'intera e perfetta noia, e trovarla molto meno insoffribile che da principio. L'ho provato io, che della noia da principio mi disperava, poi questa crescendo in luogo di scemare, tuttavia l'assuefazione me la rendeva appoco appoco meno spaventosa, e più suscettibile di pazienza. La qual pazienza della noia in me divedili finalmente affatto eroica. Esempio de' carcerati, i quali talvolta si sono anche affezionati a quella vita.</p> <p>L'abito dell'eroismo può essere in un corpo debole, ma l'atto difficilmente, e non senza un grande [281] sforzo, nè senza ripugnanza, e quasi contro natura. E perciò vediamo moltissimi che per abito sono tutt'altro che eroi, far non di rado azioni eroiche; e viceversa. Anzi si può dire che gli uomini d'abito di principii e d'animo eroico, lo sono di rado nel fatto; e gli uomini eroici nel fatto, lo sono di rado nell'abito nei sentimenti e nell'animo. Estendete queste osservazioni all'entusiasmo.</p> <p>Quell'usignuolo di cui dice Virgilio nell'episodio d'Orfeo, che accovacciato su d'un ramo, va piangendo tutta notte i suoi figli rapiti, e colla <i>miserabile</i> sua <i>canzone</i>, esprime un dolor profondo, continuo, ed acerbissimo, senza moti di vendetta, senza</p>	<p>de Outubro de 1820).</p> <p>O seu divertimento era passear, contando as estrelas (e símiles). (16 de Outubro de 1820).</p> <p>Também a falta do presente é mais dolorosa para o jovem que para qualquer outro. As ilusões, nele, são mais vivas e por isso as esperanças são mais capazes de nutrí-lo. Mas o ardor juvenil não suporta a falta completa de uma vida presente, não se satisfaz com apenas viver no futuro, mas tem necessidade de uma energia atual, e a monotonia e a inatividade presente lhe são de uma pena, de um peso, de um tédio maior que em qualquer outra idade, porque a assuefação alivia qualquer mal, e o homem, com a longa prática, pode assuefazer-se até ao absoluto e perfeito tédio, e considerá-lo muito menos insofrível que a princípio. Eu passei por isso, pois, a princípio, desesperava-me pelo tédio que, depois, foi crescendo em vez de diminuir, todavia a assuefação o tornava, pouco a pouco, menos assustador e mais suscetível à paciência. Em mim, a paciência com o tédio tornou-se, por fim, absolutamente heroica. Exemplo dos prisioneiros, que, às vezes, afeiçoam-se também àquela vida.</p> <p>O hábito do heroísmo pode estar em um corpo fraco, mas, o ato, dificilmente, e não sem um grande [281] esforço, não sem repugnância, e quase contra a natureza. E por isso vemos muitíssimos que, por hábito, estando longe de serem heróis, praticam, não raramente, ações heroicas e vice-versa. Aliás, pode-se dizer que os homens com hábito, princípios e ânimo heroico raramente o são na ação; e os homens heroicos na ação raramente o são no hábito, nos sentimentos e no ânimo. Estendam essas observações ao entusiasmo.</p> <p>Aquele rouxinol de que fala <u>Virgílio</u> no <u>episódio de Orfeu</u>, que, encolhido em um galho, passa toda a noite chorando os seus filhotes raptados, e, com a <i>miserável</i> sua <i>canção</i> exprime uma dor profunda, contínua e acerbíssima, sem movimentos de vingança,</p>
---	---

cercare riparo al suo male, senza procurar di ritrovare il perduto ec. è compassionevolissimo, a cagione di quell'impotenza ch'esprime, secondo quello che ho detto in altri pensieri.

Il Buffon Hist. nat. de l'homme, combatte coloro i quali credono che la separazione dell'anima dal corpo debba essere dolorosissima per se stessa. A' suoi argomenti aggiungi questo, che forse è il più concludente. Se volessimo considerar l'anima come materiale, già non si tratterebbe più di separazione, e la morte non sarebbe altro che un' [282] estinzione della forza vitale, in qualunque cosa consista, certo facilissima a spegnersi. Ma considerandola come spirituale, è ella forse un membro del corpo, che s'abbia a staccare, e perciò con gran dolore? o non piuttosto i legami tra lo spirito e la materia, qualunque sieno, certo non sono materiali, e l'anima non si svelle come un membro, ma parte naturalmente quando non può più rimanere, nello stesso modo che una fiamma si estingue e parte da quel corpo dove non trova più alimento, nel che, per dire un'immagine, noi non vediamo nè ci figuriamo neanche astrattamente nessuna violenza e nessun dolore sia nel combustibile sia nella fiamma. La morte nell'ipotesi della spiritualità dell'anima, non è una cosa positiva ma negativa, non una forza che la stacchi dal corpo, ma un impedimento che le vieta di più rimanervi, posto il quale impedimento, l'anima parte da se, perchè manca il come abitare nel corpo, non perchè una forza violenta ne la sradichi e rapisca. Giacchè se l'anima è spirito, non bisogna considerarla come parte del corpo, ma come ospite di esso corpo, e tale che l'entrata e l'uscita sua sia facilissima leggerissima e dolcissima, non essendoci mica nervi nè membrane nè ec. che ve la tengano attaccata, o [283] catene che ve la tirino quando deve entrarvi. E quando v'entra, la cosa è insensibile, e l'uomo certamente non se ne avvede; così la sua uscita dev'essere insensibile, e tutta diversa

sem buscar remédio para o seu mal, sem tratar de reencontrar os filhos perdidos etc., é compassivíssimo em razão da impotência que exprime, segundo o que eu disse em outros pensamentos [ver Zib. 108, 164, 196, 211].

Georges-Louis Leclerc, conde de Buffon, na *Histoire naturelle de l'homme* [*História natural*] combate os que acreditam que a separação da alma do corpo deva ser dolorosíssima em si mesma. Aos seus argumentos, acrescenta-se este, talvez o mais conclusivo: Se quiséssemos considerar a alma como material, já não se trataria mais de separação e a morte não seria senão uma [282] extinção da força vital, em qualquer coisa consista, por certo fácilíssima a apagar-se. Mas, considerando-a como espiritual, talvez ela seja um membro do corpo que se tenha que separar, e, portanto, com grande dor? Ou os elos entre o espírito e a matéria, quaisquer sejam, por certo não são materiais, e a alma não se arranca como um membro, mas parte naturalmente, quando não pode permanecer mais, do mesmo modo como uma chama se extingue e deixa o corpo onde não encontra mais alimento, no que, para usar uma imagem, nós não vemos nem imaginamos, nem mesmo abstratamente, nenhuma violência e nenhuma dor seja no combustível, seja na chama. A morte, na hipótese da espiritualidade da alma, não é uma coisa positiva, mas negativa, não uma força que a separe do corpo, mas um impedimento que a proíbe de permanecer ali, diante de tal impedimento, a alma parte por si, porque lhe falta como habitar no corpo, não que uma força violenta a arranque dele e arrebathe. Pois, se a alma é espírito, não é necessário considerá-la como parte do corpo, mas como hóspede desse corpo, e de modo que a entrada sua e a saída sua sejam fácilísimas, levíssimas e dulcíssimas, não havendo nervos nem membranas nem etc. que a mantenham unida a ele, ou [283] correntes que a puxem quando deve entrar nele. E quando entra, é algo insensível, e o homem certamente não se apercebe disso;

dalla nostra maniera di concepire. Come l'uomo non s'accorge nè sente il principio della sua esistenza, così non sente nè s'accorge del fine, nè v'è istante determinato per la prima conoscenza e sentimento di quello nè di questo. V. p. 290.

Qualunque uomo nuovo tu veda, purch'egli viva nel mondo tu sei certo di non errare, tenendolo subito per un malvagio, qualunque sia la sua fisionomia, le maniere, il portamento, le parole, le azioni ec. E chi vuol mettersi al sicuro deve subito giudicarlo per tale, e appresso a poco non troverà mai di avere sbagliato veramente, non ostante che tutte le apparenze gli possano dimostrare il contrario per lunghissimo tempo. Nello stesso modo, e per la stessa ragione è pur troppo acerbissima oggidì la condizione dell'uomo da bene che si unisce in matrimonio. Perchè s'egli non intende di portare e far sempre vivere i suoi figli nelle selve, deve tenere per indubitatissimo [284] fino da quel primo punto, che il suo matrimonio non frutterà al mondo altro che qualche malvagio di più. E questo non ostante qualunque indole, qualunque cura o arte di educazione ec. Perchè da che un uomo qualunque dovrà entrare nella società, è quasi matematicamente certo che dovrà divenire un malvagio, se non tutto a un tratto, certo a poco a poco; se non del tutto, certo in gran parte, a proporzione degli ostacoli ch'esso gli opporrà, ma che in tutti i modi certamente saranno vinti. E parimente dovrebb'esser dolorosissimo per l'uomo da bene il considerare nel mentre che alleva i suoi figli, che qualunque sua cura, qualunque immaginabile speranza di virtù, ch'egli ne possa concepire, è certissimo per infallibile e continua esperienza, che saranno, almeno in gran parte, inutili e vane. Sicchè tutto quello che può ragionevolmente sperare e cercare il buon educatore, è d'istillare ne' suoi figli tanta dose di virtù, che venendo senza fallo a scemare, pur ne resti qualche poco, a proporzione della prima quantità. Questa sarebbe ben altra risposta da darsi a chi vi

também a sua saída deve ser insensível e totalmente diversa da nossa maneira de conceber. Como o homem não percebe nem sente o princípio de sua existência, também não sente o fim e nem o percebe, nem há um instante determinado para o primeiro conhecimento e sentimento em relação àquele ou a este. Ver p. 290.

Qualquer homem desconhecido que se veja, desde que ele viva no mundo, tem-se a certeza de não errar, ao tomá-lo logo por um malvado, qualquer que seja a sua fisionomia, as maneiras, o comportamento, as palavras, as ações etc. E quem quer colocar-se em segurança deve logo julgá-lo como tal e quase nunca considerará ter errado verdadeiramente, não obstante todas as aparências lhe possam demonstrar o contrário por longuíssimo tempo. Do mesmo modo, e pela mesma razão, hoje é também acerbíssima a condição do homem de bem que se casa. Porque se ele não pretende levar os seus filhos a viverem sempre em estado selvagem, deve considerar indubitabilíssimo [284] desde aquele primeiro instante, que o seu casamento não proporcionará ao mundo senão alguns malvados a mais. E isso, não obstante qualquer índole, qualquer cuidado ou arte de educação etc. Pois, desde que um homem qualquer deva entrar na sociedade, é quase matematicamente certo que deverá tornar-se um malvado, se não for de repente, por certo será pouco a pouco; se não de todo, por certo em grande parte, em proporção aos obstáculos que se impuserem a ele, mas que, de todos os modos, certamente vencerão. E, igualmente, deveria ser dolorosíssimo para o homem de bem considerar que, enquanto cria os seus filhos, qualquer cuidado seu, qualquer imaginável esperança de virtude que ele possa conceber, por infalível e contínua experiência, está certíssimo de que serão, pelo menos em grande parte, inúteis e vãos. De modo que, tudo o que pode racionalmente esperar e buscar o bom educador é instilar nos seus filhos tamanha dose de virtude que, vindo sem falta a diminuir, ainda reste um pouco em proporção à primeira quantidade. Essa seria bem outra

consigliasse d'ammogliarvi, o v'interrogasse perchè non l'abbiate fatto. Al che Talete interrogato [285] da Solone, dicono che rispondesse col mostrargli le inquietudini e i dolori del padre per li pericoli o le sventure della sua prole. Ma ora si potrebbe rispondere: per non procreare dei malvagi: per non dare al mondo altri malvagi. (17. 8. bre 1820.).

La speranza, cioè una scintilla, una goccia di lei, non abbandona l'uomo, neppur dopo accadutagli la disgrazia la più diametralmente contraria ad essa speranza, e la più decisiva. (18. 8. bre 1820.).

Si può applicare alla poesia (come anche alle cose che hanno relazione o affinità con lei) quello che ho detto altrove: che alle grandi azioni è necessario un misto di persuasione e di passione o illusione. Così la poesia tanto riguardo al meraviglioso, quanto alla commozione o impulso di qualunque genere ha bisogno di un falso che pur possa persuadere, non solo secondo le regole ordinarie della verisimiglianza, ma anche rispetto ad un certo tal quale convincimento che la cosa stia o possa stare effettivamente così. Perciò l'antica mitologia, o [286] qualunque altra invenzione poetica che la somigli, ha tutto il necessario dalla parte dell'illusione, passione ec. ma mancando affatto dalla parte della persuasione, non può più produrre gli effetti di una volta, e massime negli argomenti moderni, perchè negli antichi, l'abitudine ci procura una tal quale persuasione, principalmente quando anche il poeta sia antico, perchè immedesimatisi in noi l'idea di quei fatti, di quei tempi, di quelle poesie ec. con quelle finzioni, queste ci paiono naturali e quasi ci persuadono, perchè l'assuefazione c'impedisce quasi di distinguerle da quei poeti, tempi, avvenimenti ec. e così machinalmente ci lasciamo persuadere quanto basta all'effetto, che la cosa potesse star così. Ma applicate nuovamente le stesse o altre tali finzioni, sia ad altri argomenti

risposta a dar a quem aconselhasse vocês a se casarem, ou lhes perguntasse por que não o fizeram. Dizem que Tales de Mileto, perguntado sobre isso [285] por Sólon, respondeu mostrando-lhe as inquietudes e as dores do pai pelos perigos ou pelas desventuras de sua prole. Mas agora se poderia responder: para não procriar malvados; para não dar ao mundo outros malvados. (17 de Outubro de 1820).

A esperança, ou seja, uma centelha, uma gota dela, não abandona o homem, nem mesmo depois de acontecer-lhe a desgraça mais diametralmente contrária a essa esperança, e a mais decisiva. (18 de Outubro de 1820).

Pode-se aplicar à poesia (como também às coisas que têm relação ou afinidade com ela) o que eu disse em outra parte [ver Zib. 14-21, 214-6: às grandes ações é necessário um misto de persuasão e de paixão ou ilusão. Assim a poesia tanto em relação ao maravilhoso quanto à comoção ou ao impulso de qualquer gênero, precisa de um falso que, contudo, possa persuadir, não apenas segundo as regras comuns da verossimilhança, mas também com respeito a certo convencimento de que a coisa esteja ou possa estar efetivamente assim. Por isso a antiga mitologia, ou [286] qualquer outra invenção poética que se assemelhe a ela, tem todo o necessário da parte da ilusão, paixão etc., mas, carecendo completamente da parte da persuasão, não pode mais produzir os efeitos de antes e, sobretudo, nos temas modernos, porque, nos antigos, o hábito proporciona uma idêntica persuasão, principalmente quando também o poeta é antigo, pois, identificada em nós a ideia daqueles feitos, daqueles tempos, daquelas poesias etc. com aquelas ficções, essas nos parecem naturais, quase nos persuadem, porque a assuefação quase nos impede de distingui-las daqueles poetas, tempos, acontecimentos etc., e, assim, maquinalmente, deixamo-nos persuadir o suficiente para esse fim, de que a coisa pudesse ter sido assim. Mas aplicadas

antichi, sia massimamente a soggetti moderni o de' bassi tempi ec. ci troviamo sempre un non so che di arido e di falso, perchè manca la tal quale persuasione, quando anche la parte del bello immaginario, meraviglioso ec. sia perfetta. Ed anche per questa parte il Tasso non produrrà mai l'effetto dei poeti antichi, [287] sebbene il suo favoloso e meraviglioso è tratto dalla religion Cristiana. Ma oggidì in tanta propagazione e incremento di lumi, nessuna finzione o nuova [o] nuovamente applicata, trova il menomo luogo nell'intelletto, mancando la detta assuefazione, la quale supplisce al resto ne' poeti antichi. E questa è una gran ragione per cui la poesia oggidì non può più produrre quei grandi effetti nè riguardo alla meraviglia e al diletto, nè riguardo all'eccitamento degli animi, delle passioni ec. all'impulso a grandi azioni ec. Tanto più che la religion cristiana non si presta alla finzione persuadibile, come la pagana. A ogni modo è certo appunto per le sopraddette osservazioni, che la pagana oggidì non potendo aver più effetto, il poeta deve appigliarsi alla cristiana; e che questa maneggiata con vero giudizio, scelta, e abilità, può tanto per la meraviglia che per gli affetti ec. produrre impressioni sufficienti e notabili. (19. 8.<sup>bre</sup> 1820.).

Anche gli animali si associano in molti casi, e sempre per lo vantaggio comune. Oltre le formiche e le api che ho notate altrove si può osservare [288] la così detta *ruota* che fanno i cavalli e altri animali per difendersi da comuni aggressori. Dalla quale s'inferisce ancora che gli animali hanno idee sufficienti di ordinanza o tattica, cioè del modo di accrescere e rendere più profittevoli le forze individuali 1. coll'unione di molti individui, 2. colla disposizione e figura di tutta la torma, 3. colla conveniente collocazione degl'individui. Di tali società guerriere offensive e difensive, credo che la storia naturale fornisca moltissimi esempi. Come anche in altri casi; per es. se è vero quello che si racconta dell'ordinanza delle grù nei viaggi che fanno, della sentinella o

novamente as mesmas ou outras ficções, seja a outros temas antigos, seja sobretudo a temas modernos ou dos tempos baixos etc. encontramos sempre um não sei o quê de árido e de falso, porque falta a idêntica persuasão, mesmo quando a parte do belo imaginário, maravilhoso etc. é perfeita. E, também por isso, Torquato Tasso nunca produzirá o efeito dos poetas antigos, [287] embora o seu fabuloso e maravilhoso seja extraído da religião Cristã. Mas, hoje, com tanta propagação e incremento das luzes, nenhuma ficção, ou nova [ou] novamente aplicada, encontra o mínimo lugar no intelecto, faltando a dita assuefação, a qual compensa o restante nos poetas antigos. E essa é uma grande razão pela qual hoje a poesia não pode mais produzir aqueles grandes efeitos, nem referentes à maravilha e ao deleite, nem referentes ao incitamento dos ânimos, das paixões etc. ao impulso a grandes ações etc. Tanto que a religião cristã não se presta à ficção persuadível, como a pagã. De todo modo, é certo, justamente pelas observações acima, que, hoje, não podendo ter mais efeito a pagã, o poeta deve agarrar-se à cristã, e que essa, manejada com verdadeiro juízo, escolha e habilidade, pode, tanto pela maravilha quanto pelos afetos etc. produzir impressões suficientes e notáveis. (19 de Outubro de 1820).

Também os animais se associam em muitos casos, e sempre para a vantagem comum. Além das formigas e das abelhas sobre as quais eu comentei em outro lugar [ver Zib. 210], pode-se observar [288] a assim chamada *roda* que fazem os cavalos e outros animais para defender-se de comuns agressores. Disso, ainda se infere que os animais têm ideias suficientes de ordenamento ou tática, isto é, do modo de aumentar e tornar mais profícuas as forças individuais (1) com a união de muitos indivíduos; (2) com a disposição e formação de todo o rebanho; (3) com a conveniente colocação dos indivíduos. De tais sociedades guerreiras ofensivas e defensivas acredito que a história natural forneça muitíssimos exemplos. Como também em outros casos; p.

svegliatrice che tengono. Così la catena delle scimmie per passare i fiumi, così cento altri esempi dell'aiuto scambievole che le bestie si prestano per vantaggio comune, e forse anche talvolta per vantaggio del solo bisognoso e aiutato.

Tutte le cose si desiderano perfette relativamente al loro genere. Tuttavia perchè il perfetto è rarissimo in tutte le specie di cose, coloro che imitano o contraffanno, sogliono mescolare alla imitazione qualche difetto, cioè imitare piuttosto [289] e figurare e scegliere l'individuo difettoso che il perfetto, per render la imitazione più verisimile e credibile, e fare inganno, e persuadere che il finto sia vero. E laddove il difetto scema pregio all'imitato e vi si biasima, accresce pregio all'imitazione e vi si loda. Così se tu vuoi contraffare un filo di perle, non le fai tutte tonde perfettamente, sebbene in un filo vero le vorresti tutte così. Ed imiti piuttosto una gemma di un prezzo mediocre, di quello che contraffarne una inestimabile. Così dunque loderemo sempre più l'Achille difettoso di Omero, che l'Enea, il perfetto eroe di Virgilio, a cagione della credibilità, del vantaggio che ne cava l'illusione e la persuasione. Ed estenderemo questa osservazione a regolamento di tutti i poeti, quando scelgono qualche oggetto da imitare, acciocchè rifiutino gli eccessi tanto di perfezione quanto d'imperfezione intorno alla quale siamo pure nello stesso caso. Applicate quest'ultima riflessione ai protagonisti di Lord Byron. (20. 8.<sup>bre</sup> 1820).

[290] Alla p. 283. aggiungi. L'uomo non si avvede mai precisamente del punto in cui egli si addormenta, per quanto voglia procurarlo. Ora il sonno non è il fine della vita, ma certo un interrompimento, e quasi un'immagine di esso fine; e se l'uomo non può sentire il punto in cui le sue facoltà vitali restano come sospese, molto meno quando sono distrutte. Forse che si potrà dire che

ex., se é verdade o que se conta do ordenamento das gruas nas viagens que fazem, da sentinela ou vigia que possuem. Assim como a corrente dos macacos para atravessar os rios, como uma centena de outros exemplos de ajuda mútua que os animais prestam uns aos outros em benefício comum, e talvez, às vezes, também em benefício do único necessitado e ajudado.

Todas as coisas são desejadas perfeitas em relação ao seu gênero. Todavia, porque o perfeito é raríssimo em todas as espécies de coisas, os que imitam ou contrafazem costumam misturar à imitação algum defeito, isto é, imitar [289] e retratar e escolher mais o indivíduo defeituoso que o perfeito, para tornar a imitação mais verossímil e crível, e enganar, e persuadir de que o falso seja verdadeiro. E se o defeito reduz o mérito ao imitado e é criticado, aumenta o mérito à imitação e é elogiado. Assim, querendo-se contrafazer um colar de pérolas, não se deve fazê-las perfeitamente redondas, embora em um colar verdadeiro se queiram todas assim. E antes imitar uma gema de um preço medíocre do que contrafazer uma de valor inestimável. Desse modo, sempre elogiaremos mais o Aquiles defeituoso de Homero do que Eneias, o perfeito herói de Virgílio, por causa da credibilidade, da vantagem que a ilusão e a persuasão extraem disso. E estenderemos essa observação como regra de todos os poetas, quando escolhem algum objeto para imitar, de modo que eles refutem os excessos tanto da perfeição quanto da imperfeição, sobre a qual, contudo, estamos no mesmo caso. Apliquem essa última reflexão aos protagonistas de Lord Byron. (20 de Outubro de 1820).

[290] À p. 283, acrescente-se: O homem nunca se apercebe do ponto preciso em que adormece, conquanto queira. Ora, o sono não é o fim da vida, mas, por certo, uma interrupção e quase uma imagem desse fim; e se o homem não pode sentir o ponto em que suas faculdades vitais ficam como suspensas, muito menos quando estão destruídas. Talvez se poderá dizer que o adormecer não é um

l'addormentarsi non è un punto, ma uno spazio progressivo più o meno breve, un appoco appoco più o meno rapido; e lo stesso si dovrà dir della morte. Di più certo che i momenti i quali precedono immediatamente il sonno, e il punto o lo spazio dell'addormentarsi definitivamente (sebbene impercettibile), è dilettevole. Questo quando anche la cagione del sonno, come il languore, il travaglio, la malattia, la semplice debolezza, non siano dilettevoli, anzi l'opposto; e però i momenti più lontani dal sonno siano penosi. Anzi anche il letargo proveniente da infermità, anche mortale, è dilettevole. Che il torpore sia dilettevole l'ho notato già in questi pensieri nella teoria del piacere, e assegnatane la ragione. Credo che su questo fondamento il Napoletano [291] Cirillo abbia opinato che la morte abbia un non so che di dilettevole. Nel che sono interamente con lui, e non dubito che l'uomo (e qualunque animale) non provi un certo conforto, e un tal qual piacere nella morte. Non già che le cagioni di lei, e perciò i momenti più lontani da lei, siano dilettevoli; ma sibbene i momenti che la precedono immediatamente, e quello stesso punto o spazio impercettibile, e insensibile, in cui ella consiste. E ciò in qualunque malattia, anche nelle acutissime, nelle quali il Buffon pare che convenga che la morte possa esser dolorosa. Anzi il torpore della morte dev'esser tanto più dilettevole, quanto maggiori sono le pene che lo precedono da cui esso per conseguenza ci libera. E però generalmente e sempre, il torpore della morte dev'essere più grato di quello del sonno, perchè succede a molto maggior travaglio. Il qual sonno come ho detto non è mai penoso, quando anche sia cagionato da pene, anche da angoscie vive, come da febbre ardente ec. Quanto alle malattie dove l'uomo si estingue appoco appoco, e con piena conoscenza fino all'ultimo, è certo che non v'è momento così immediatamente vicino alla morte, dove l'uomo anche il meno illuso non si prometta un'ora almeno di vita, come si dice de' vecchi ec. E così la morte non è mai troppo vicina al pensiero del moribondo, per la solita misericordia della natura. Vedi p. 599.

istante, mas um espaço progressivo mais ou menos breve, um pouco a pouco mais ou menos rápido; e o mesmo se deverá dizer da morte. Além disso, é certo que os momentos que precedem imediatamente o sono, e o instante ou o espaço do adormecer definitivamente (embora imperceptível) são delectáveis. Mesmo quando as causas do sono, como o langor, o tormento, a doença, a simples fraqueza não são delectáveis, pelo contrário; e, por isso, os momentos mais distantes do sono são penosos. Aliás, até a letargia proveniente da enfermidade, mesmo mortal, é delectável. Que o torpor é delectável, eu já notei nestes pensamentos, na teoria do prazer, e assinaei as razões disso. Acredito que, sobre esse princípio, o napolitano [291] Domenico Cirillo opinou que a morte tenha um não sei o quê de delectável, no que estou inteiramente com ele, e não duvido que o homem (e qualquer animal) não sinta um certo conforto e um idêntico prazer na morte. Não que suas causas, e, por isso, os momentos mais distantes dela, sejam delectáveis; mas, sim, os momentos que a precedem imediatamente, e o mesmo instante ou espaço imperceptível, e insensível, no qual ela consiste. E isso em qualquer doença, inclusive nas acutíssimas, nas quais Georges-Louis Leclerc, conde de Buffon, parece convir que a morte possa ser dolorosa. Aliás, o torpor da morte deve ser tanto mais delectável quanto maiores forem as penas que o precedem, e das quais, por consequência, esse nos livra. E por isso, geralmente e sempre, o torpor da morte deve ser mais agradável do que o do sono, porque sucede a muito maior tormento. Tal sono, como eu já disse, nunca é penoso, mesmo quando causado por penas, também por angústias vivas, como por febre ardente etc. Quanto às doenças em que o homem se extingue pouco a pouco, e com plena consciência até o fim, é certo que não há momento tão imediatamente próximo à morte, em que o homem, até o menos iludido, não se prometa uma hora ao menos de vida, como se diz dos velhos etc. E assim a morte nunca está muito próxima do pensamento do moribundo, pela costumeira

capoverso 2. Io bene spesili trovandomi in gravi travagli o corporali o morali, ho desiderato non solamente il riposo, ma la mia anima senza sforzo, e senza eroismo, si compiaceva [292] naturalmente nell'idea di un'insensibilità illimitata e perpetua, di un riposo, di una continua inazione dell'anima e del corpo, la qual cosa desiderata in quei momenti dalla mia natura, mi era nominata dalla ragione col nome espresso di morte, nè mi spaventava punto. E moltissimi malati non eroi, nè coraggiosi anzi timidissimi, hanno desiderato e desiderano la morte in mezzo ai grandi dolori, e sentono un riposo in quell'idea, il quale sarebbe molto maggiore, se l'idea della morte non fosse accompagnata dai timori del futuro, e da cento altre cose estranee, e d'altro genere. Del resto il riposo ch'io desiderava allora mi piaceva più che dovesse esser perpetuo, acciò non avessi dovuto ripigliare svegliandomi gli stessi travagli de' quali era così stanco.

Se la morte e il sonno siano un punto o uno spazio, non si ricerca riguardo a quei momenti nei quali l'uomo conserva ancora una cognizione di se, che va scemando a poco a poco, giacchè questo non si dubita che non sia uno spazio progresivo, ma riguardo al tempo non sensibile, nè conoscibile, nè ricordabile. Il quale pare che debba essere istantaneo, giacchè il passaggio dal conoscere al non conoscere, [293] dall'essere al non essere, dalla cosa quantunque menoma al nulla, non ammette gradazione, ma si fa necessariamente per salto, e istantaneamente. (21. 8.<sup>bre</sup> 1820.).

Ho detto altrove; (p. 55) domandate piacere ad uno, che non vi si possa fare senza incorrere nell'odio di un altro ec. La cagione di questo è che l'odio è passione, la gratitudine ragione e dovere, eccetto il caso che il benefizio produca l'amore passione, giacchè questa non si può dubitare che spesso non sia più efficace ed attiva dell'odio e di tutte le altre. Ma la semplice gratitudine

misericórdia da natureza. Ver p. 599, parágrafo 2. Muitas vezes encontrando-me em graves tormentos corporais ou morais, eu desejava não apenas o repouso, mas a minha alma sem esforço, e sem heroísmo, comprazia-se [292] naturalmente na ideia de uma insensibilidade ilimitada e perpétua, de um repouso, de uma contínua inação da alma e do corpo, coisa que, desejada naqueles momentos pela minha natureza, era denominada pela razão com o nome expresso de morte, e nem por isso me assustava. E muitíssimos doentes nem heróis nem corajosos, pelo contrário, timidíssimos, desejaram e desejam a morte em meio a grandes dores, e sentem um repouso naquela ideia, o qual seria bem maior se a ideia da morte não fosse acompanhada dos temores do futuro e de uma centena de outras coisas estranhas e de outro gênero. Todavia, o repouso que eu então desejava me agradaria mais se pudesse ser perpétuo, para que eu não tivesse que retomar, ao despertar, os mesmos tormentos dos quais estava tão cansado.

Não se busca se a morte e o sono são um instante ou um espaço, em relação aos momentos em que o homem ainda conserva uma cognição de si, que vai diminuindo pouco a pouco, já que não se duvida de que esse não seja um espaço progressivo, mas, sim, em relação ao tempo não sensível, nem cognoscível nem memorável. Parece que esse deva ser instantâneo, pois a passagem do conhecer ao não conhecer, [293] do ser ao não ser, de algo, embora mínimo, ao nada, não admite gradação, mas faz-se, necessariamente, de repente e instantaneamente. (21 de Outubro de 1820).

Eu disse em outra parte (p. 55): Peçam um favor a alguém que não poderá fazê-lo sem incorrer no ódio de outra pessoa etc. A causa disso é que o ódio é paixão, a gratidão, razão e dever, exceto o caso em que o benefício produza amor-paixão, pois não se pode duvidar de que esse, muitas vezes, não seja mais eficaz e ativo que o ódio e que todas as outras paixões. Mas a simples gratidão é toda



è tutta relativa ad altrui, laddove l'amore passione, benchè sembri, non è tale, ma è fondata sommamente nell'amor proprio, giacchè si ama quell'oggetto come cosa che c'interessa, ci piace, e la nostra persona entra in questo affetto per grandissima parte. Ma la ragione non è mai efficace come la passione. Sentite i filosofi. Bisogna fare che l'uomo si muova per la ragione come, anzi più assai che per la passione, anzi si muova per la sola ragione e dovere. Bubbole. La natura degli uomini e delle cose, può ben [294] esser corrotta, ma non corretta. E se lasciassimo fare alla natura, le cose andrebbero benissimo, non ostante la detta superiorità della passione sulla ragione. Non bisogna estinguer la passione colla ragione, ma convertir la ragione in passione; fare che il dovere la virtù, l'eroismo ec. diventino passioni. Tali sono per natura. Tali erano presso gli antichi, e le cose andavano molto meglio. Ma quando la sola passione del mondo è l'egoismo, allora si ha ben ragione di gridar contro la passione. Ma come spegner l'egoismo colla ragione che n'è la nutrice, dissipando le illusioni? E senza ciò, l'uomo privo di passioni, non si muoverebbe per loro, ma neanche per la ragione, perchè le cose son fatte così, e non si possono cambiare, chè la ragione non è forza viva nè motrice, e l'uomo non farà altro che divenirne indolente, inattivo, immobile, indifferente, infingardo, com'è divenuto in grandissima parte. (22. 8. <sup>bre</sup> 1820.).

Le cagioni dell'amore dei vecchi alla vita e del timor della morte, i quali par che crescano in proporzione che la vita è meno amabile, e che la morte può [295] privarci di minore spazio di tempo, e di minori godimenti, anzi di maggiori mali (fenomeno discusso ultimamente dai filosofi tedeschi che ne hanno recato mille ragioni fuorchè le vere: v. lo Spettatore di Milano), sono, oltre quella che ho recata, mi pare, negli abbozzi della Vita di Lorenzo Sarno, queste altre. 1. Che coll'ardore e la forza della vitalità e dell'esistenza, si estingue o scema il coraggio, e quindi a proporzione che

relativa a outrem, enquanto o amor-paixão, embora pareça, não é tal, mas é fundamentado sobretudo no amor-próprio, pois se ama aquele objeto como algo que nos interessa, agrada, e a nossa pessoa entra nesse afeto em grandíssima parte. Mas a razão nunca é eficaz como a paixão. Ouçam os filósofos. É preciso fazer com que o homem se mova pela razão como, ou melhor, muito mais que pela paixão, ou melhor, que ele se mova apenas pela razão e pelo dever. Tolices. A natureza dos homens e das coisas pode bem [294] ser corrompida, mas não corrigida. E se deixássemos por conta da natureza, as coisas andariam muito bem, não obstante a dita superioridade da paixão sobre a razão. Não é necessário extinguir a paixão com a razão, mas converter a razão em paixão; fazer que o dever, a virtude, o heroísmo etc. tornem-se paixões. Assim são por natureza. Assim eram entre os antigos, e as coisas andavam bem melhor. Mas quando a única paixão do mundo é o egoísmo, então tem-se muita razão em gritar contra a paixão. Mas, como apagar o egoísmo com a razão, que dele é a nutriz, dissipando as ilusões? E, sem isso, o homem privado de paixões não se moveria por elas, mas nem mesmo pela razão, porque as coisas são feitas assim e não se podem mudar, porque a razão não é força viva nem motriz, e o homem não fará outra coisa que tornar-se indolente, inativo, imóvel, indiferente, mentiroso, como se tornou em grandíssima parte. (22 de Outubro de 1820).

As causas do amor dos velhos à vida e do temor da morte, os quais parece que crescem à proporção que a vida é menos amável, e que a morte pode [295] privar-nos de menor espaço de tempo, e de menores gozos, aliás, de maiores males (fenômeno discutido ultimamente pelos filósofos alemães que apresentaram mil razões, menos as verdadeiras; ver o *Spettatore de Milão*), são, além da que eu apresentei, parece-me, nos esboços da *Vita di Lorenzo Sarno*, estas outras: 1. Que com o ardor e a força da vitalidade e da existência, extingue-se ou reduz-se a coragem e, portanto, à proporção

l'esistenza è meno gagliarda, l'uomo è meno forte per poterla disprezzare, e incontrarne o considerarne la perdita. Anche i giovani più facili a disprezzar la vita, coraggiosissimi nelle battaglie e in ogni rischio, sono bene spesso paurosissimi nelle malattie, tanto per la detta cagione della minor forza del corpo, e quindi dell'animo, quanto perchè non possono opporre alla morte quell'irriflessione, quel movimento, quell'energia, che gl'impedisce di fissarla nel viso, in mezzo ai rischi attivi. 2. Che molte cose vedute da lungi paiono facilissime ad incontrare, e niente spaventose, e in vicinanza riescono terribili, e poi ci si trovano mille difficoltà, mille crepacuori; affezioni, progetti ec. che da lontano pareano facili ad abbandonare [296] per forza di ardore di entusiasmo, o di passione, disperazione ec. e da vicino rin crescono infinitamente quando la passione è sparita, e le cose si considerano quietamente. 3. Che la natura ha posto negli esseri viventi sommo amor della vita, e quindi odio della morte, e queste passioni ha voluto e fatto che fossero cieche, e non dipendessero dal calcolo delle utilità, della maggiore o minor perdita ec. Quindi è naturale che gli effetti di questo amore e di quest'odio crescano in proporzione che la cosa amata è più in pericolo, e più bisognosa di cure per conservarla, e la cosa odiata più vicina. 4. Che i beni si disprezzano quando si possiedono sicuramente, e si apprezzano quando sono perduti, o si corre pericolo o si è in procinto di perderli. E come quel disprezzo era maggiore del giusto, così anche questa stima suol eccedere i limiti in qualsivoglia cosa. Ora il giovane, per quanto è concesso all'uomo, è il vero possessor della vita; il vecchio la possiede come precariamente. 5. Che la felicità o infelicità non si misura dall'esterno ma dall'interno. Il vecchio per l'assuefazione è meno suscettibile [297] di mali, e meno sensibile a quelli che gli avvengono; per l'estinzione dell'impeto e dell'inquietudine giovanile, meno bisognoso dei beni che gli mancano, meno vivo nei desideri, più facile a soffrir la privazione di ciò che desidera, e a desiderar

que a existência é menos vigorosa, o homem é menos forte para poder despezá-la e enfrentar ou considerar-lhe a perda. Também os jovens, mais espontâneos ao desprezarem a vida, corajosíssimos nas batalhas e em todo risco, são, muitas vezes, medrosíssimos nas doenças, tanto pela mencionada causa da menor força do corpo, e, portanto, do ânimo, quanto porque não podem opor à morte a irreflexão, o movimento, a energia que os impede de fixá-la no rosto, em meio aos riscos ativos. 2. Que muitas coisas, vistas de longe, parecem fáclimas de encontrar, e nada assustadoras, e, de perto, tornam-se terríveis, e, então, encontram-se nelas mil dificuldades, mil angústias; afeições, projetos etc. que, de longe, parecem fáceis de abandonar [296] por força de ardor, de entusiasmo, ou de paixão, desespero etc., e, de perto, aborrecem infinitamente, quando a paixão desaparece e se consideram as coisas calmamente. 3. Que a natureza colocou nos seres viventes extremo amor à vida e, portanto, ódio à morte, e quis e fez que essas paixões fossem cegas e não dependessem do cálculo da utilidade, da maior ou menor perda etc. Portanto, é natural que os efeitos desse amor e desse ódio cresçam à proporção que a coisa amada está mais em perigo e mais necessitada de cuidados para preservá-la, e a coisa odiada mais próxima. 4. Que os bens são desprezados quando seguramente possuídos, e apreciados quando estão perdidos, ou se corre perigo ou se está a ponto de perdê-los. E como aquele desprezo era maior que o justo, assim também esta estima costuma exceder os limites em qualquer coisa. Ora, o jovem, diante do que foi concedido ao homem, é o verdadeiro dono da vida; o velho a possui precariamente. 5. Que a felicidade ou infelicidade não se medem pelo externo, mas pelo interno. O velho, pela assuefação, é menos suscetível [297] aos males, e menos sensível aos que lhe advêm; pela extinção do ímpeto e da inquietude juvenil, menos necessitado dos bens que lhe faltam, menos vivo nos desejos, mais espontâneo a sofrer a privação do que deseja, e a desejar coisas com as quais possa facilmente estar

cose dove possa agevolmente esser soddisfatto. Laonde la vita del vecchio non è più infelice di quella del giovane, anzi forse più felice secondo la sesta considerazione. 6. Che la vita metodica, tranquilla e inattiva non è penosa ma piacevole, quando s'accordi col metodo, calma, e inattività dell'individuo. Certo il giovane muore in una tal condizione, ma la condizione ch'egli desidera, specialmente nello stato presente del mondo, è difficilissima o impossibile a conseguire. Egli non trova altro che il nulla da cui fugge; il vecchio lo desidera, lo cerca, lo trova come tutti gli altri di qualunque età, e a differenza delle altre età, se ne compiace, o almeno non se ne duole, o certo lo soffre con pazienza, e quando l'uomo è perfettamente paziente allora non può non amar la vita, perchè questa è amabile per natura. Aggiungete la tempesta delle passioni, dalla [298] quale il vecchio è libero, la tempesta del mondo, della società, degli affari, delle azioni, degli stessi dilette, quella tempesta nella quale il giovane, anche dopo averla sospirata in mezzo alla noia, sospira il riposo e la calma. *Anzi è certo che lo stato naturale è il riposo e la quiete, e che l'uomo anche più ardente, più bisognoso di energia, tende alla calma e all'INAZIONE continuamente in quasi tutte le sue operazioni.* Osservate ancora che la vita metodica era quella dell'uomo primitivo, e la più felice vita, non sociale, ma naturale. Osservate anche oggidì l'impressione che fa l'aspetto di essa vita rurale o domestica, nelle persone più dissipate, o più occupate, e com'ella par loro la più felice che si possa menare. È vero che ella ordinariamente è tale quando consiste in un metodo di occupazioni, e tale era nei primitivi, e nei selvaggi sempre occupati ai loro bisogni, o ad un riposo figlio e padre della fatica e dell'azione. Ma in ogni modo l'uomo avvezzandosi anche alla pura inazione, ci si affeziona talmente che l'attività gli riuscirebbe [299] penosissima. Si vedono bene spesso de' carcerati ingrassare e prosperare, ed esser pieni di allegria, nella stessa aspettazione di una sentenza che decida della loro vita. Dove anzi l'imminenza del male, accresce il piacere del

satisfeito. Portanto, a vida do velho não é mais infeliz que a do jovem, aliás, talvez mais feliz, segundo a sexta consideração. 6. Que a vida metódica, tranquila e inativa não é penosa, mas prazerosa, quando se concorda com o método, a calma e a inatividade do indivíduo. Por certo, o jovem morre em uma tal condição, mas a condição que ele deseja, especialmente no estado atual do mundo, é difícil ou impossível de conseguir. Ele não encontra senão o nada do qual foge; o velho o deseja, busca e encontra como todos os outros de qualquer idade e, ao contrário das outras idades, ele se compraz com isso, ou, pelo menos, não se lamenta, ou, por certo, sofre-o com paciência e, quando o homem é perfeitamente paciente, então não pode não amar a vida, porque essa é amável por natureza. Acrescentem a tempestade das paixões, da [298] qual o velho está livre, a tempestade do mundo, da sociedade, dos afazeres, das ações, dos próprios deleites, aquela tempestade na qual o jovem, mesmo depois de ter suspirado por ela em meio ao tédio, suspira pelo repouso e pela calma. *Aliás, é certo que o estado natural é o repouso e a quietude, e que o homem, até o mais ardente, mais necessitado de energia, tende à calma e à INAÇÃO continuamente em quase todas as suas operações.* Observem ainda que a vida metódica era aquela do homem primitivo, e a mais feliz vida, não social, mas natural. Observem, também hoje, a impressão que causa a visão dessa vida rural ou doméstica nas pessoas mais dissipadas ou mais ocupadas e como ela lhes parece a mais feliz que se possa levar. É verdade que ela comumente é tal quando consiste em um método de ocupações, e tal era entre os primitivos e entre os selvagens, sempre ocupados com suas necessidades ou com um repouso filho e pai da fadiga e da ação. Mas, de todo modo, o homem, mesmo acostumando-se à pura inação, afeiçoa-se tanto a ela que a atividade lhe seria [299] penosíssima. Veem-se, muitas vezes, prisioneiros que engordam e prosperam e ficam cheios de alegria, na expectativa de uma sentença que decida sobre suas vidas. Pois, aliás, a iminência do mal aumenta o

presente, cosa già osservata dagli antichi (come da Orazio), anzi famosa tra loro, e provata da me, che non ho mai sperimentato tal piacere della vita, e tali furori di gioia maniaca ma schiettissima, come in alcuni tempi ch'io aspettava un male imminente, e diceva a me stesso; *ti resta tanto a godere e non più*, e mi rannicchiava in me stesso, cacciando tutti gli altri pensieri, e soprattutto di quel male, per pensare solamente a godere, non ostante la mia indole malinconica in tutti gli altri tempi, e riflessivissima. Anzi forse questa accresceva allora l'intensità del godimento, o della risoluzione di godere. Applicate anche questa settima consideraz. ai vecchi. V. p. 121. pensiero 3. e confrontalo, rettificalo, ed accrescilo con questo, e questo con quello. (23. 8.<sup>bre</sup> 1820.).

I principi non possono essere amati per altra passione che per quella che consiste nell'amor di parte. [300] L'ambizione, l'avarizia ec. cadono sotto la categoria dell'interesse, consistono nel freddo calcolo dell'egoismo, e perciò spettano alla ragione, tutto l'opposto del fervido, irreflessivo e cieco impeto della passione. E chi sacrifica se stesso al principe per ambizione, avarizia, o altre mire di propria utilità, non si sacrifica veramente al principe ma a se stesso, e tanto quanto lo crede utile a se stesso, e in caso diverso, abbandona la sua causa. Ma l'amor di parte conduce a sacrificarsi furiosamente, e senza riserva nè condizione nè ritegno nè calcolo veruno, all'oggetto di questo amore, e così la passione primieramente è più forte della ragione e dell'interesse, e conduce ad affrontare molto maggiori ostacoli e pericoli; in secondo luogo non è soggetta a cambiar di strada secondo le circostanze, come l'interesse che da una causa porta a difenderne un'altra, secondo che meglio torna. I principi dunque non potendo esser favoriti dai sudditi per altra passione che per la sopraddetta, e l'interesse non essendo nè così forte, nè molto meno così costante, la ragione poi essendo inoperosissima (giacchè vediamo tutto giorno che quella parte [301] dei sudditi la quale ama o favorisce il suo

piacer do presente, fato já observado pelos antigos (como por Horácio), aliás, famoso entre eles, e comprovado por mim, que nunca experimentei tal prazer da vida, e tais furores de alegria maníaca, mas autenticíssima, como em uns tempos em que eu esperava um mal imminente e dizia a mim mesmo: *a você resta tanto a gozar e não mais*, e me recolhia em mim mesmo, expulsando todos os outros pensamentos e, sobretudo, o daquele mal, para pensar apenas em gozar, não obstante a minha índole melancólica em todos os outros tempos, e muito reflexiva. Aliás, talvez essa aumentasse, então, a intensidade do gozo, ou da resolução de gozar. Apliquem também a sétima consideração aos velhos. Ver p. 121, pensamento 3 e o confrontem, retifiquem e completem com este, e este com aquele. (23 de Outubro de 1820).

Os príncipes não podem ser amados por outra paixão que por aquela que consiste no amor ao grupo. [300] A ambição, a avariza etc. caem na categoria do interesse, consistem no frio cálculo do egoísmo e, por isso, concernem à razão, tudo ao contrário do fervido, irreflexivo e cego ímpeto da paixão. E quem sacrifica a si mesmo ao príncipe por ambição, avariza, ou outros fins para a própria utilidade, não se sacrifica verdadeiramente ao príncipe, mas a si mesmo, e o tanto que acredita útil a si mesmo, e, em caso diverso, abandona a sua causa. Mas o amor ao grupo leva a sacrificar-se furiosamente, e sem reserva, nem condição, nem controle, nem cálculo algum, ao objeto desse amor, e, assim, a paixão, em primeiro lugar, é mais forte que a razão e o interesse, e leva a afrontar muitos maiores obstáculos e perigos; em segundo lugar, não está sujeita a mudar de estrada segundo as circunstâncias, como o interesse que de uma causa leva a defender outra, segundo o melhor retorno. Enfim, os príncipes, não podendo ser favorecidos pelos súditos por outra paixão que a acima, e, não sendo o interesse nem tão forte nem muito menos tão constante, a razão sendo logo inoperosíssima (pois vemos todo dia que a parte [301] dos súditos, a qual ama ou favorece o seu

governo per mera persuasione, come anche quella che lo odia nello stesso modo, è la parte più immobile e più passiva del popolo), debbono fomentare l'amor di parte. E siccome questo non è attivo anzi non esiste, se non v'è parte contraria, perciò, quantunque sembri un paradosso, si può affermare che giova al principe il dar luogo a una fazione contraria alla sua, quando esista la favorevole, e sia più forte com'è il più naturale e ordinario. Questa fu la pratica dei romani la quale riuscì loro così bene come nessuno ignora. E i realisti di Francia, e le provincie o città realiste non sarebbero così ardenti sostenitori del re, se non avessero lo spirito di parte, e se non esistesse un partito contrario considerabile, il quale non è più forte, ma se fosse, l'affare sarebbe fuor del caso. E cento altri esempi e prove simili può fornire la storia antica e moderna e presente. Quello dunque che ho detto p. 113. de' conquistatori, si può estendere a tutti i principi e governi (27. 8.<sup>bre</sup> 1820.), massime monarchici, oligarchici, aristocratici ec. perchè nelle repubbliche [302] il caso è alquanto diverso, e le fazioni sono utili per altre ragioni, ma non però che anche questa non si possa applicare ad esse pure. V. p. 1242.

Nelle estreme sventure tutte le altre età ammettono la consolazione o filosofica, o qualunque. Solamente la giovinezza non ammette e non vede altra consolazione che della morte. Il libro di Crantore περὶ πένθους lodatissimo dagli antichi, il libro di Cic. *de Consolatione* dove espresse in gran parte quello di Crantore, saranno stati utili alle altre età. Pel giovane estremamente sventurato, o che si creda tale, non si può scriver libro consolatorio.

La corruttela de' costumi è mortale alle repubbliche, e utile alle tirannie, e monarchie assolute. Questo solo basta a giudicare della natura e differenza di queste due sorte di governi. (3. 9<sup>bre</sup> 1820.).

governo por mera persuasão, como também aquela que o odeia do mesmo modo, é a parte mais imóvel e mais passiva do povo), devem fomentar o amor ao grupo. E como esse não é ativo, aliás, não existe se não houver parte contrária, por isso, embora pareça um paradoxo, pode-se afirmar que o príncipe se beneficia, ao permitir uma facção contrária à sua, quando existir a favorável que seja mais forte, como é mais natural e comum. Essa foi a prática dos romanos, a qual lhes resultou tão bem, como ninguém ignora. E os monarquistas da França e as províncias ou cidades monarquistas não seriam tão ardorosos defensores do rei, se não tivessem o espírito de grupo, e se não existisse um partido contrário considerável, o qual não é mais forte, mas, se fosse, a questão estaria fora de caso. E uma centena de outros exemplos e provas símiles podem fornecer a história antiga e a moderna e a presente. Portanto, o que eu disse, p. 113, dos conquistadores, pode estender-se a todos os príncipes e governos (27 de Outubro de 1820), sobretudo monarquistas, oligárquicos, aristocráticos etc., porque, nas repúblicas, [302] o caso é bastante diferente, e as facções são úteis por outras razões, mas não significa que a referida não se possa aplicar a essas também. Ver p. 1242.

Nas extremas desventuras todas as outras idades admitem o consolo filosófico ou qualquer outro. Somente a juventude não admite e não vê outro consolo que o da morte. O livro de Crantor, περὶ πένθους [*De luctu*] elogiadíssimo pelos antigos, o livro de Cícero, *De consolatione*, em que expressou, em grande parte, o de Crantor, foram úteis às outras idades. Para o jovem extremamente desventurado, ou que se acredite como tal, não se pode escrever livro consolatório.

A corruttela dos costumes é mortal às repúblicas e útil às tiranias e monarquias absolutas. Apenas isso basta para julgar a natureza e diferença desses dois tipos de governos. (3 de Novembro de 1820).

La plus grande marque qu'on est né avec de grandes quali-tés c'est d'être sans envie. M.me la Marquise de Lambert, Avis d'une mère à son fils. À Paris et à Lyon 1808. p. 67.

Une résistance inutile (aux malheurs) retarde l'habitude qu'elle (l'ame) contracteroit avec son état. Il faut céder aux malheurs. Renvoyez-les à la patience: c'est à elle seule à les adoucir [303], La même, ibid. p. 88. (5. Nov. 1820.).

Bione Boristenite ἐρωτηθεῖς ποτε τίς μᾶλλον ἀγωνιῆ (anxietate maiore detineatur), ἔφη, ὁ τὰ μέγιστα βουλόμενος εὐημερεῖν *colui che cerca le supreme felicità* (Laerz. in Bione, 1. 4. segm. 48.) Chi sa pascersi delle piccole felicità, raccogliere nell'animo suo i piccoli piaceri che ha provato nella giornata, dar peso presso se medesimo alle piccole fortune, facilmente passa la vita, e se non è felice, può crederlo, e non accorgersi del contrario. Ma chi non dà mente se non alle grandi felicità, non considera come guadagno, e non procura di pascersi e ruminare seco stesso i piccoli accidenti piacevoli, le piccole riuscite, soddisfazioni, conseguimenti ec. e tiene tutto per nulla, se non ottiene quel grande e difficile scopo che si propone; vivrà sempre cruccioso, ansioso, senza godimenti, e in vece della gran felicità, ritroverà una continua infelicità. Massimamente che, conseguito ancora quel grande scopo, lo troverà molto inferiore alla speranza, come sempre accade nelle cose lungamente desiderate e cercate. (6. Nov. 1820.). V. poco sotto.

Osservano i giuristi che nel Cod. Giustin. non si trova legge contro i duelli (perlochè moltissimi si sforzano di tirarci sciocamente quella di Costantino M. [304] contro i Gladiatori). Così accade a chi fa il ritratto o la copia avanti che abbia veduto l'originale, o ad un fanciullo che si faccia le vesti per quando sarà cresciuto.

*La plus grande marque qu'on est né avec de grandes qualités, c'est d'être sans envie* Madame de Lambert [Anne-Thérèse de Marguenat de Courcelles], *Avis d'une mère à son fils*. Em Paris e Lyon 1808, p. 67.

*Une résistance inutile (aux malheurs) retarde l'habitude qu'elle (l'ame) contracteroit avec son état. Il faut céder aux malheurs. Renvoyez-les à la patience: c'est à elle seule à les adoucir* [303]. A mesma, ibidem., p. 88. (5 de Novembro de 1820).

Bión de Borístenes ἐρωτηθεῖς ποτε τίς μᾶλλον ἀγωνιῆ (anxietate maiore detineatur), ἔφη, ὁ τὰ μέγιστα βουλόμενος εὐημερεῖν *aquele que busca as supremas felicidades* (Diógenes Laércio, em Bión, livro 4, segmento. 48. [Vida e opiniões dos mais eminentes filósofos]). Quem sabe nutrir-se das pequenas felicidades, recolher no ânimo seu os pequenos prazeres que sentiu durante o dia, sopesar consigo mesmo as pequenas venturas, facilmente passa pela vida e, se não for feliz, pode acreditar que sim e não se aperceber do contrário. Mas quem não tem em mente senão as grandes felicidades, não considera como ganho os pequenos acidentados prazerosos, e não procura aproveitá-los e ponderá-los consigo mesmo, e também os pequenos êxitos, as satisfações, as conquistas etc. e terá tudo por nada, se não obtiver aquele grande e difícil escopo a que se propõe; viverá sempre atormentado, ansioso, sem gozos e em vez da grande felicidade, reencontrará uma contínua infelicidade. Principalmente se, mesmo atingindo aquele grande escopo, ele for muito inferior à esperança, como sempre acontece com as coisas longamente desejadas e procuradas. (6 de Novembro de 1820). Ver logo abaixo.

Observam os juristas que, no Código Justiniano, não se encontra uma lei contra os duelos (por isso muitíssimos se esforçam tolamente em extrair dele a lei de Constantino, o Grande [304] contra os gladiadores). Assim sucede com quem faz o retrato ou a cópia antes que tenha visto o original, ou com uma criança para a qual se

Il faut s'arrêter et séjourner sur les goûts et sur les plaisirs, pour en jouir: il faut de repos pour le bonheur; Il n'y a point de présent pour une âme agitée: la soif des richesses ne laisse jamais assez de calme pour sentir ce que l'on possède (lo stesso dite di qualunque altro desiderio difficile a conseguire, e vivissimo tuttavia)... Ils passent leur vie en désirs et en espérances: ainsi, ils ne vivent pas, mais ils espèrent de vivre. M.me de Lambert, *Réflexions sur les richesses*. Paris 1808, à la suite des Avis d'une mère à son fils. p. 153.154.

Quel detto scherzevole di un francese *Glissez, mortels, n'appuyez pas* a me pare che contenga tutta la sapienza umana, tutta la sostanza e il frutto e il risultato della più sublime e profonda e sottile e matura filosofia. Ma questo insegnamento ci era già stato dato dalla natura, e non al nostro intelletto nè alla ragione, ma all'istinto ingenerato ed intimo, e tutti noi l'avevamo messo in pratica da [305] fanciulli. Che cosa adunque abbiamo imparato con tanti studi, tante fatiche, esperienza, sudori, dolori? e la filosofia che cosa ci ha insegnato? Quello che da fanciulli ci era connaturale, e che poi avevamo dimenticato e perduto a forza di sapienza; quello che i nostri incolti e selvaggi bisavoli, sapevano ed eseguivano senza sognarsi d'esser filosofi, e senza stenti nè fatiche nè ricerche nè osservazioni nè profondità ec. Sicché la natura ci aveva già fatto saggi quanto qualunque massimo saggio del nostro o di qualsivoglia tempo; anzi tanto più, quanto il saggio opera per massima, che è cosa quasi fuori di se; noi operavamo per istinto e disposizione ch'era dentro di noi, ed immedesimata colla nostra natura, e però più certamente e immancabilmente e continuamente efficace. Così l'ápice del sapere umano e della filosofia consiste a conoscere la di lei propria inutilità se l'uomo fosse ancora qual era da principio, consiste a correggere i danni ch'essa medesima ha fatti, a rimetter l'uomo in quella condizione in cui

faça a roupa para quando será adulto.

*Il faut s'arrêter et séjourner sur les goûts et sur les plaisirs, pour en jouir: il faut de repos pour le bonheur. Il n'y a point de présent pour une ame agitée: la soif des richesses ne laisse jamais assez de calme pour sentir ce que l'on possède* (o mesmo dizem de qualquer outro desejo difícil de conseguir e vivissimo todavia)...*Ils passent leur vie en désirs et en espérances: ainsi, ils ne vivent pas, mais ils espèrent de vivre. Madame de Lambert Anne-Thérèse de Marguenat de Courcelles], Réflexions sur les richesses. Paris 1808, na sequência de Avis d'une mère à son fils, p. 153-154.*

Aquele dito jocoso de um francês, *Glissez, mortels, n'appuyez pas*, parece-me conter toda a sabedoria humana, toda a substância e o fruto e o resultado da mais sublime e profunda e sutil e matura filosofia. Mas esse ensinamento já fora dado pela natureza, e não ao nosso intelecto nem à razão, mas ao instinto ingênito e íntimo, e todos nós o colocamos em prática quando [305] crianças. O que então aprendemos com tantos estudos, tantas fadigas, experiências, suores, dores? E a filosofia o que nos ensinou? O que nos era conatural quando crianças e que depois esquecemos e perdemos à força de sabedoria; o que os nossos incultos e selvagens antepassados sabiam e realizavam sem sonhar ser filósofos e sem esforços, nem fadigas, nem pesquisas, nem observações, nem profundidade etc. Portanto, a natureza já nos fizera tão sábios quanto qualquer grande sábio do nosso ou de qualquer tempo; aliás, ainda mais, quando o sábio opera por máxima, que é algo quase fora de si; nós agíamos pelo instinto e pela disposição que estava dentro de nós, e identificada com a nossa natureza e, por isso, certa, inevitável e continuamente eficaz. Assim o ápice do saber humano e da filosofia consiste em conhecer a própria inutilidade dela, se o homem fosse ainda como era no princípio, consiste em corrigir os danos que essa mesma fez, ao recolocar o homem na condição em que sempre teria estado, se ela

sarebbe sempre stato, s'ella non fosse mai nata. E perciò solo è utile la sommità della filosofia, perchè ci libera e disinganna dalla filosofia. (7. Nov. 1820.).

[306] Aristotele, o secondo altri, Diogene, τὸ κάλλος παντὸς ἔλεγεν ἐπιστολίου συστατικώτερον. (Laerz. in Aristot. 1. 5, seg. 18) Teofrasto definiva la bellezza σιωπῶσαν ἀπάτην (ib. 19) Pur troppo bene: perché tutto quello che la bellezza promette, e par che dimostri, virtù, candore di costumi, sensibilità, grandezza d'animo, è tutto falso. E così la bellezza è una tacita menzogna. Avverti però che il detto di Teofrasto è più ordinario, perchè ἀπάτη non è propriamente menzogna, ma inganno, frode, seduzione, ed è relativo all'effetto che la bellezza fa sopra altrui, non al mentire assolutamente.

Appelliamo tutto giorno ai posteri. Nelle cose dove alla giustizia, al retto giudizio, alle retribuzioni dovute ec. nuocono i difetti o vizi de' contemporanei in quanto contemporanei, va bene. Ma in tutto il resto, in tutto quello che spetta ai vizi degli uomini come uomini, o come animali depravati, non so quanto ci gioverà quest'appellazione. Se potessimo appellare ai passati, saremmo più fortunati, ma il costume del mondo è stato sempre di peggiorare, e che il futuro fosse peggiore del presente e del passato. Le generazioni migliori non sono quelle davanti, ma quelle di dietro; e non c'è speranza che [307] il mondo cambi costume, e rinculi in vece di avanzare; e avanzando già non può far altro che peggiorare. Massime a questi tempi e costumi presenti, non par che possa succedere nè derivare altro che tempi e costumi peggiori. Vediamo dunque che cosa ci resti a sperare dalla posterità. V. p. 593. capoverso 1.

È un curioso andamento degli studi umani, che i geni più sublimi liberi e irregolari, quando hanno acquistato fama stabile e

nunca tivesse nascido. E por isso é útil apenas a excelência da filosofia, porque nos libera e desengana da filosofia. (7 de Novembro de 1820).

[306] Aristóteles ou, segundo outros, Diógenes Laércio, τὸ κάλλος παντὸς ἔλεγεν ἐπιστολίου συστατικώτερον. (Diógenes Laércio em Aristóteles, livro. 5, segmento 8 [Vida e opiniões dos mais eminentes filósofos]) Teofrasto definia a beleza σιωπῶσαν ἀπάτην (ibidem 19). Correto, infelizmente: porque tudo o que a beleza promete, e parece demonstrar, virtude, candura de costumes, sensibilidade, grandeza de ânimo, é tudo falso. E assim a beleza é uma tácita mentira. Advirta-se, porém, que o dito de Teofrasto é mais comum, porque ἀπάτη não é propriamente mentira, mas engano, fraude, sedução, e é relativo ao efeito que a beleza causa nos outros, não ao mentir, absolutamente.

Apelamos todo dia aos pósteros. Nas coisas em que os defeitos ou vícios dos contemporâneos, como contemporâneos, prejudicam a justiça, o reto julgamento, os pagamentos devidos etc., tudo bem. Mas, em tudo o mais, em tudo o que concerne aos vícios dos homens como homens, ou como animais depravados, não sei como nos servirá esse apelo. Se pudéssemos apelar aos antepassados, seríamos mais afortunados, mas o costume do mundo foi o de sempre piorar, e o futuro pior que o presente e o passado. As gerações melhores não são as posteriores, mas as anteriores; e não há esperança de que [307] o mundo mude de costume e recue em vez de avançar; e, avançando, já não pode fazer mais que piorar. Sobretudo aos tempos e costumes presentes, não parece que possam suceder, nem derivar, senão tempos e costumes piores. Vejamos, então, o que nos resta esperar da posteridade. Ver p. 593, parágrafo 1.

É uma curiosa tendência dos estudos humanos que os gênios mais sublimes, livres e irregulares, quando adquirem fama estável



universale, diventino *classici* cioè i loro scritti entrino nel numero dei libri elementari, e si mettano in mano de' fanciulli, come i trattati più secchi e regolari delle cognizioni *esatte*.

Omero che scriveva innanzi ad ogni regola, non si sognava certo d'esser gravido delle regole come Giove di Minerva o di Bacco, né che la sua irregolarità sarebbe stata misurata, analizzata, definita, e ridotta in capi ordinati per servir di regola agli altri, e impedirli di esser liberi, irregolari, grandi, e originali come lui. E si può ben dire che l'originalità di un grande scrittore, producendo la sua fama, (giacchè senza quella, sarebbe rimato oscuro, e non avrebbe servito di norma [308] e di modello) impedisce l'originalità de' successori. Io compatisco tutti, ma in ispecie i poveri gramatici, i quali dovendo formare la prosodia greca sopra Omero, hanno dovuto popolare il Parnaso greco di eccezioni, di sillabe comuni ec. o almeno avvertire che molti esempi di Omero ripugnavano ai loro insegnamenti, perchè Omero innocentemente, non sapendo il gran feto delle regole del quale erano pregni i suoi poemi, adoperava le sillabe a suo talento, e fino nello stesso piede, adoperava la stessa sillaba una volta lunga, e un'altra breve.

'Ἄρες, Ἄρες, βροτολογῆ, μαιφόνε, τειχεσιβλήτα.

Il Parnaso latino creato dopo che gli studi aveano preso forma regolare, se non intieramente presso i latini (quantunque la vera creazione del Parnaso latino si possa porre nel secolo di Augusto, perchè i poeti antecedenti erano di pochissimo conto), certo però presso i greci, dai quali tutta la letteratura latina derivò immediatamente; non fu soggetto a questa difficoltà. (8. Nov 1820.). Ma la poesia greca ebbe la disgrazia di trovarsi tutta bella e formata prima della nascita delle regole.

Dal che non solo intorno alla prosodia, ma a tutto il rimanente, si possono [309] osservare quelle conseguenze che sono

e universal, tornem-se *clássicos*, isto é, que os seus escritos entrem no número dos livros fundamentais e se coloquem nas mãos das crianças, como os tratados mais secos e regulares das cognições *exatas*.

Homero, que escrevia à frente de toda regra, não sonhava por certo de estar grávido de regras como Júpiter de Minerva ou de Baco, nem que a sua irregularidade seria medida, analisada, definida e reduzida em capítulos ordenados para servir de regra aos outros, e impedi-los de serem livres, irregulares, grandes e originais como ele. E se pode bem dizer que a originalidade de um grande escritor, produzindo a sua fama (já que, sem ela, permaneceria obscuro e não serviria de norma [308] e de modelo), impede a originalidade dos sucessores. Eu me compadeço de todos, mas, em particular, dos pobres gramáticos, os quais, devendo formar a prosódia grega sobre Homero, tiveram que povoar o Parnaso grego de exceções, de sílabas comuns etc., ou, pelo menos, advertir que muitos exemplos de Homero repugnavam aos ensinamentos deles, porque Homero, inocentemente, não sabendo o grande feto das regras do qual estavam prenhes os seus poemas, usava as sílabas a seu bel-prazer, e, até no mesmo pé, usava a mesma sílaba uma vez longa, e, outra, breve.

'Ἄρες, Ἄρες, βροτολογῆ, μαιφόνε, τειχεσιβλήτα..

O Parnaso latino, criado depois que os estudos tomaram forma regular, se não inteiramente entre os latinos (embora a verdadeira criação do Parnaso latino possa ser situada no século de Augusto, porque os poetas antecedentes eram de pouquíssima importância), por certo, porém, entre os gregos, dos quais toda a literatura latina imediatamente derivou, não esteve sujeito a essa dificuldade. (8 de Novembro de 1820). Mas a poesia grega teve a desgraça de se encontrar toda bela e formada, antes do nascimento das regras. Daí que, não apenas a respeito da prosódia, mas de todo o resto, podem-se [309] observar aquelas

naturali, e quelle differenze che ne dovevano nascere, rispetto alla poesia latina.

Il faut être bien grand pour avoir la force de ne l'être qu'à ses propres yeux. M.me de Lambert, *Portrait de M. de S...* Paris 1808. à la suite des Avis d'une mère à son fils. p. 226.

Il est dans l'âge où les sentimens deviennent plus délicats, parce qu'on échappe à l'empire des sens: dans cet âge où l'on vit encore pour ce qui plaît, et où l'on se retire pour ce qui incommode, il jouit des plaisirs purs. *Ibidem*, p. 227.

Di uno sciocco che sempre vien fuori colla logica, dove ha gran presunzione, e la caccia in tutti i discorsi. *Egli è propriamente l'uomo definito alla greca; un ANIMALE logico.*

Il gusto decisamente di preferenza che ha questo secolo per le materie politiche, è una conseguenza immediata e naturale, della semplice diffusione dei lumi, ed estinzione dei pregiudizi. Perchè quando per una parte non si pensa più colla mente altrui, e le opinioni non dipendono più dalla tradizione, [310] per l'altra il sapere non è più proprio solamente di pochi, i quali non potrebbero formare il gusto comune; allora le considerazioni cadono necessariamente sopra le cose che c'interessano più da vicino, più fortemente, più universalmente. L'uomo pregiudicato o irriflessivo, segue l'abitudine, lascia andar le cose come vanno, e perchè vanno e sono andate così, non pensa che possano andar meglio. Ma l'uomo spregiudicato e avezzo a riflettere, com'è possibile che essendo la politica in relazione continua colla sua vita, non la renda l'oggetto principale delle sue riflessioni, e per conseguenza del suo gusto? Nei secoli passati, come in quello di Luigi 14. anche gli uomini abili, non essendo nè spregiudicati, nè principalmente riflessivi, della politica conservavano l'antica idea, cioè che stesse

consequências que são naturais, e aquelas diferenças que delas deviam nascer, com respeito à poesia latina.

*Il faut être bien grand pour avoir la force de ne l'être qu'à ses propres yeux.* Madame de Lambert [Anne-Thérèse de Marguenat de Courcelles, *Portrait de M. de S...* Paris, 1808, na sequência de Avis d'une mère à son fils, p. 226.

*Il est dans l'âge où les sentimens deviennent plus délicats, parce qu'on échappe à l'empire des sens: dans cet âge où l'on vit encore pour ce qui plaît, et où l'on se retire pour ce qui incommode, il jouit des plaisirs purs. Ibidem*, p. 227.

De um tolo que sempre aparece com a lógica, da qual tem grande presunção, sacando-a em todos os discursos. *Ele é propriamente o homem definido à grega: um ANIMAL lógico.*

O gosto, decisivamente de preferência, que este século possui para as matérias políticas é uma consequência imediata e natural da simples difusão das luzes e extinção dos preconceitos. Pois, quando por um lado não se pensa mais com a mente dos outros, e as opiniões não dependem mais da tradição, [310] por outro, o saber não é mais característico apenas de poucos, os quais não poderiam formar o gosto comum; então as considerações recaem necessariamente sobre as coisas que nos interessam mais de perto, mais fortemente, mais universalmente. O homem preconceituoso ou irreflexivo segue o hábito, deixa as coisas correrem, e, porque assim correm, não pensa que possam correr melhor. Mas o homem despreconceituoso e acostumado a refletir, como é possível que, estando a política em relação contínua com a sua vida, não a torne objeto principal das suas reflexões e, por consequência, de seu gosto? Nos séculos passados, como no de Luís XIV, até os homens hábeis, não sendo nem despreconceituosos nem, principalmente, reflexivos, da política conservavam a antiga ideia, isto é, que estava

bene come stava, e toccasse a pensarvi solamente a chi aveva in mano gli affari. Più tardi, gli uomini spregiudicati non mancavano, ma eran pochi; pensavano e parlavano di politica, ma il gusto non poteva essere universale. Aggiungete che i letterati e i sapienti per lo più vivono in una certa lontananza dal mondo; perciò la politica non toccava il sapiente così dappresso, non gli stava tanto avanti gli occhi, non era in tanta relazione [311] colla sua vita, come ora che tutto il mondo è sapiente, e le cognizioni son proprie di tutte le classi. Del resto, sebbene la morale per se stessa è più importante, e più strettamente in relazione con tutti, di quello che sia la politica, contuttociò a considerarla bene, la morale è una scienza puramente speculativa, in quanto è separata dalla politica: la vita, l'azione, la pratica della morale, dipende dalla natura delle istituzioni sociali, e del reggimento della nazione: ella è una scienza morta, se la politica non cospira con lei, e non la fa regnare nella nazione. Parlate di morale quanto volete a un popolo mal governato; la morale è un detto, e la politica un fatto: la vita domestica, la società privata, qualunque cosa umana prende la sua forma dalla natura generale dello stato pubblico di un popolo. Osservatelo nella differenza tra la morale pratica degli antichi e de' moderni sì differentemente governati. (9. Nov. 1820.). Oltracciò il comune è bensì illuminato e riflessivo al dì d'oggi, ma non profondo, e sebbene la politica domanda forse maggior profondità di lumi e di riflessioni che la morale, contuttociò il suo aspetto e superficie offre un campo più facile agl'intelletti volgari, e generalmente la politica si presta [312] davantaggio ai sogni alle chimere alle fanciullaggini. Finalmente il volgo preferisce il brillante e il vasto al solido ed utile, ma in certo modo più ristretto e meno nobile, perchè la morale spetta all'individuo, e la politica alla nazione e al mondo. E la superbia degli uomini è lusingata dal parlare e discutere i pubblici interessi, dall'esaminare e criticare quelli che gli amministrano ec. e il volgare si crede capace e degno del comando, allorchè parla della maniera di comandare.

bem como estava e pensar nela coubesse apenas a quem tivesse o poder nas mãos. Mais tarde, os homens despreconceituosos não faltavam, mas eram poucos: pensavam e falavam de política, mas o gosto não podia ser universal. Acrescentem que os literatos e os sábios geralmente vivem em um distanciamento do mundo; por isso a política não cabia ao sábio tão de perto, não lhe estava tão diante dos olhos, não estava em tanta relação [311] com a sua vida, como agora que todo o mundo é sábio e as cognições são próprias de todas as classes. Além disso, ainda que a moral, por si mesma, seja mais importante, e esteja mais estritamente em relação com todos do que a política, contudo, considerando-a bem, a moral é uma ciência puramente especulativa, enquanto é separada da política: a vida, a ação, a prática da moral dependem da natureza das instituições sociais e do governo da nação. Ela é uma ciência morta, se a política não conspira com ela, e não a faz reinar na nação. Falem de moral o quanto quiserem a um povo mal governado; a moral é um dito e a política um fato: a vida doméstica, a sociedade privada, qualquer coisa humana toma a sua forma da natureza geral do estado público de um povo. Observem-no na diferença entre a moral prática dos antigos e a dos modernos, tão differentemente governados. (9 de Novembro de 1820). Além disso, o homem comum é, sim, iluminado e reflexivo nos dias de hoje, mas não profundo, e ainda que a política talvez demande maior profundidade de luzes e de reflexões que a moral, contudo, o seu aspecto e a sua superfície oferecem um campo mais fácil aos intellectos vulgares e, geralmente, a política se presta [312] mais aos sonhos, às quimeras, às infantilidades. Finalmente, o povo prefere o brilhante e o vasto ao sólido e útil, mas, de certo modo mais restrito e menos nobre, porque a moral concerne ao indivíduo, e a política à nação e ao mundo. E a soberba dos homens é bajulada por falar e discutir sobre os públicos interesses, por examinar e criticar os que os administram etc. e o povo se acredita capaz e digno do comando, quando fala da maneira

Alla p. 62. pensiero 1. Osservate però che c'è una differenza in questo fra la letteratura latina e l'italiana, in quanto non le sole cognizioni filosofiche o filologiche, le quali esigevano l'uso delle parole greche, ma tutta la letteratura latina era derivata dalla greca. Non così l'italiana dalla francese, eccetto nella filosofia ec. anzi per lo contrario. Sicchè l'introdur parole greche in latino doveva essere un poco più facile e naturale. Del resto la stessa cognazione e fratellanza ch'era tra la greca e la lat. esiste tra la lingua italiana e la francese, e se la greca si vuol considerare per anteriore, se non altro nella formazione e sistemazione, anche la lingua provenzale ci ha preceduto quasi nello stesso modo.

Alla p. 58. pensiero penult. Aggiungete che il [313] tempo di Giuliano era tutto sofisticato, e tale egli è in tutte le altre sue opere, tali sono Libanio, Temistio ec. suoi più famosi scrittori contemporanei. Ma nessuno è sofista quando parla di se stesso e per se stesso, e in un'occasione che mette in vero movimento l'animo suo.

Come la forza della natura giovanile, forza che non può esser vinta *in fatto* da nessuna ragionevolezza, studio, filosofia, precoce maturità di pensare ec. fa che il giovane s'inebria facilmente della felicità, così anche dell'infelicità, quando questa è tanto grave che superi la naturale inclinazione del giovane all'allegrezza, al divagarsi, a sperare, a non curare il male. E perciò il giovane è incapace d'altra consolazione che della morte, come ho detto p. 302. Nè religione, nè ragione, nè altro che sia, non è sufficiente a consolare il giovane sommamente sventurato, s'egli ha una certa forza d'animo, la quale tutta s'impiega in consolidare, e fargli sentire profondamente e ostinatamente il suo male.

de comandar.

Na p. 62, pensamento 1. Observem, porém, que há uma diferença nisto entre a literatura latina e a italiana, enquanto não só as cognições filosóficas ou filológicas, as quais exigiam o uso das palavras gregas, mas toda a literatura latina era derivada da grega. Não assim a italiana da francesa, exceto na filosofia etc., aliás, pelo contrário. Então, introduzir palavras gregas em latim devia ser um pouco mais fácil e natural. Além do mais, a mesma cognação e o mesmo parentesco que se achavam entre a grega e a latina, existem entre a língua italiana e a francesa e, se a grega se quer considerar como anterior, pelo menos na formação e sistematização, também a língua provençal nos precedeu quase do mesmo modo.

À p. 58, pensamento penúltimo. Acrescentem que o [313] tempo do imperador Juliano, o Apóstata era todo sofisticado, e tal ele é em todas as outras suas obras, assim como são Libânio, Temístio etc., seus mais famosos escritores contemporâneos. Mas ninguém é sofista quando fala de si mesmo e para si mesmo, e em uma ocasião que coloca em verdadeiro movimento o ânimo seu.

Como a força da natureza juvenil, força que não pode ser vencida *de fato* por nenhuma sensatez, por estudo, por filosofia, precoce maturidade em pensar etc. faz que o jovem se inebrie facilmente da felicidade, assim também da infelicidade, quando essa é tão grave que supera a natural inclinação do jovem à alegria, a divagar, a esperar, a descuidar do mal. E por isso o jovem é incapaz de outro consolo que o da morte, como eu disse na p. 302. Nem religião, nem razão, nem qualquer coisa mais, não é suficiente para consolar o jovem extremamente desventurado, se ele possui uma certa força de ânimo, a qual se ocupa completamente em consolidar e fazê-lo sentir profunda e obstinadamente o seu mal.

La letteratura francese si può chiamare originale per la sua somma e singolare inoriginalità.

[314] Alla p. 252. La Spagna è una prova e un esempio vivo e presente di quello ch'io dico. Nella Spagna barbara di barbarie non primitiva ma corrotta per la superstizione, la decadenza da uno stato molto più florido, civile, colto e potente, gli avanzi de' costumi moreschi ec. nella Spagna, dico, l'ignoranza sosteneva la tirannia. Questa dunque doveva cadere ai primi lampi di una certa filosofia, derivati dall'invasione e dimora de' francesi, e dalla rivoluzione del mondo. L'ignoranza è come il gelo che assopisce i semi e gl'impedisce di germogliare, ma non gli uccide, come l'incivilimento, e passato l'inverno, quei semi germogliano alla primavera. Così è accaduto nella Spagna, dove quel popolo, tornato quasi vergine ha sentito le scosse dell'entusiasmo e l'avea già dimostrato nell'ultima guerra. E perciò s'è veduto quivi il contrario delle altre nazioni, come osserva l'autore del *Manuscrit venu de S<sup>te</sup> Hélène*, cioè che lo spirito rivoluzionario esisteva solamente in quelli che pel loro stato erano più colti, preti, frati, nobili, tutti quelli che nella rivoluzione non aveano che a perdere: [315] perchè il torpore della nazione non derivava da eccesso d'incivilimento, ma da difetto; e i pochi colti, probabilmente non lo erano all'eccesso, come altrove, ma quanto basta e conviene, e non più. Quando la Spagna sarà bene incivilita ricadrà sotto la tirannia, sostenuta non più dall'ignoranza, ma per lo contrario dall'eccesso del sapere, dalla freddezza della ragione, dall'egoismo filosofico, dalla mollezza, dal genio per le arti e gli studi pacifici. E questa tirannia sarà tanto più durevole quanto più moderata della precedente. E se il re di Spagna avrà vera politica dovrà promuovere a tutto potere l'incivilimento del suo popolo (e in questi tempi vi potrà riuscire più facilmente e più presto). E con ciò non consoliderà la loro indipendenza, come si crede comunemente, ma gli assoggetterà di nuovo, e ricupererà quello che ha perduto. Non c'è altro stato intollerante di tirannia, o capace di esserne

A literatura francesa se pode chamar original por sua elevada e singular inoriginalidade.

[314] À p. 252. A Espanha é uma prova e um exemplo vivo e presente do que eu digo. Na Espanha bárbara, de barbárie não primitiva, mas corrompida pela superstição, a decadência de um estado muito mais florido, civilizado, culto e potente, os avanços dos costumes mouriscos etc. na Espanha, digo, a ignorância sustentava a tirania. Essa, portanto, deveria cair aos primeiros lampejos de certa filosofia, derivados da invasão e permanência dos franceses e da revolução do mundo. A ignorância é como o gelo que entorpece as sementes e lhes impede a germinação, mas não as aniquila, como a civilização e, passado o inverno, aquelas sementes germinam na primavera. Assim ocorreu na Espanha, onde o povo feito quase virgem sentiu os tremores do entusiasmo, o que havia já demonstrado na última guerra. E, por isso, viu-se lá o contrário das outras nações, como observa o autor do *Manuscrit venu de Sainte Hélène*, isto é, que o espírito revolucionário existia apenas naqueles que por sua situação eram mais cultos, padres, frades, nobres, todos os que na revolução só tinham a perder: [315] porque o torpor da nação não derivava de excesso de civilização, mas de defeito; e os poucos cultos, provavelmente não o eram em excesso, como em outro lugar, mas o quanto basta e convém, e não mais. Quando a Espanha estiver bem civilizada, tornará sob a tirania, sustentada não mais pela ignorância, mas, ao contrário, pelo excesso do saber, pela frieza da razão, pelo egoísmo filosófico, pela fraqueza, pelo gênio pelas artes e pelos estudos pacíficos. E essa tirania será tanto mais duradoura quanto mais moderada a precedente. E se o rei da Espanha tiver verdadeira política deverá promover a todo custo a civilização de seu povo (e nestes tempos conseguirá mais facilmente e mais rápido). E com isso não consolidará a sua independência, como se acredita comumente, mas o subjugará de novo, e recuperará o que perdeu. Não há outro estado intolerante à

esente, fuorchè lo stato naturale e primitivo, o una civilizzazione media, com'è ora quella della Spagna, com'era quella de' Romani ec. Atene e la Grecia quando furono sommamente civili, non furono mai libere veramente, (10. Nov. 1820.).

[316] Teofrasto notato dagli antichi per uomo laboriosissimo e infaticabile negli studi, venuto a morte nell'estrema vecchiezza per l'assiduità dello scrivere, secondo ch'è riferito da Suida, e interrogato dagli scolari se lasciasse loro nessun precetto o ricordo, rispose, Nient'altro se non che l'uomo disprezza molti piaceri a causa della gloria. Ma non così tosto incomincia a vivere che la morte gli sopravviene. Però l'amor della gloria è così svantaggioso come checchessia. Vivete felici, e lasciate gli studi che vogliono gran fatica, o coltivategli a dovere, che portano gran fama. Se non che la vanità della vita è maggiore dell'utilità. Per me non è più tempo a deliberare: voi altri considerate quello che vada fatto. E così dicendo spirò (Queste sono le sue proprie parole come le riporta il Laerzio, in Theophrasto l. 5. segm. 41.)

Del rimanente mi pare che Teofrasto forse solo fra gli antichi o più di qualunque altro, amando la gloria e gli studi, sentisse peraltro l'infelicità inevitabile della natura umana, l'inutilità de' travagli, e soprattutto l'impero della fortuna, e la sua preponderanza sopra la virtù relativamente alla felicità dell'uomo e anche del saggio, al contrario degli altri filosofi tanto [317] meno profondi, quanto più superbi, i quali ordinariamente si compiacevano di credere il filosofo felice per se, e la virtù sola o la sapienza, bastanti per se medesime alla felicità. Laonde Teofrasto non ebbe giustizia dagli antichi incapaci di conoscere quella profondità di tristo e doloroso sentimento che lo faceva parlare. *Vexatur Theophrastus et libris et scholis omnium philosophorum, quod in Callisthene suo laudavit illam sententiam: Vitam regit*

tiraniam, ou capaz de ser imune a ela, exceto o estado natural e primitivo, ou uma civilização média, como é agora a da Espanha, como era a dos Romanos etc. Atenas e a Grécia, quando foram extremamente civilizadas, nunca foram livres verdadeiramente. (10 de Novembro de 1820).

[316] Teofrasto considerado pelos antigos como homem laboriosíssimo e infatigável nos estudos, chegando à morte na extrema velhice pela assiduidade do escrever, segundo o que é referido por Suidas, e interrogado pelos alunos se deixaria a eles algum preceito ou recordação, respondeu: “Nada mais, senão que o homem despreza muitos prazeres por causa da glória. Mas, tão logo começa a viver, a morte lhe sobrevém. Mas o amor pela glória é tão desvantajoso como qualquer coisa. Vivam felizes e deixem os estudos que exigem grande fadiga, ou cultivem-nos por bem, pois trazem grande fama. Porém a vaidade da vida é maior que a utilidade. Para mim não há mais tempo para deliberar: considerem vocês o que venha a ser feito”. E, assim dizendo, expirou (essas são as suas próprias palavras como as reporta Diógenes Laércio, em *Teofrasto*, livro 5, segmento 41 [*Vida e opiniões dos mais eminentes filósofos*]).

No mais, parece-me que Teofrasto, talvez único entre os antigos ou mais que qualquer outro, amando a glória e os estudos, sentisse, porém, a infelicidade inevitável da natureza humana, a inutilidade das fadigas e, sobretudo, o império da fortuna, e a sua preponderância sobre as virtudes relativamente à felicidade do homem e inclusive à do sábio, ao contrário dos outros filósofos tão [317] menos profundos quanto mais soberbos, os quais, comumente, compraziam-se em acreditar o filósofo feliz por si, e só a virtude ou a sabedoria, bastantes por si mesmas para a felicidade. Portanto, Teofrasto não recebeu justiça dos antigos, incapazes de conhecer a profundidade de triste e doloroso sentimento que o fazia falar. *Vexatur Theophrastus et libris et scholis omnium philosophorum,*

fortuna non sapientia, Cic. Tuscul. 3 et 5. (vedilo perchè contiene qualche altra cosa). Quod maxime efficit Theophrasti de beata vita liber, in quo multum admodum fortunae datur. Id. de Finibus 1. 4. Neanche ha ottenuto dai moderni quella stima che meritava, essendo smarrite quasi tutte le sue moltissime opere, nè restando altro che alcune fisiche, eccetto i Caratteri; e io credo di essere il primo a notare che Teofrasto essendo filosofo e maestro di scuola (e scuola eccessivamente numerosa), anteriore oltracciò ad Epicuro, e certamente non Epicureo nè per vita nè per massime, si accostò forse più di qualunque altro alla cognizione di quelle triste verità che solamente gli ultimi secoli hanno veramente distinte e poste in chiaro, e della falsità di quelle illusioni che solamente a' dì nostri hanno perduto il loro splendore e vigor naturale. Ma così anche si vede che Teofrasto conoscendo le illusioni, non però [318] le fuggiva o le proscriveva come i nostri pazzi filosofi, ma le cercava e le amava, anzi si faceva biasimare dagli altri antichi filosofi, appunto perchè onorava le illusioni molto più di loro. Itaque miror quid in mentem [veneriti] Theophrasto in eo libro quem De divitiis scripsit: in quo multa praeclare, illud absurde. Est enim multus in laudanda magnificentia et apparatione popularium munerum, taliumque sumtuum facultatem, fructum divitiarum putat. Cic de offic.

Così si vede che appunto chi conosce e sente più profondamente e dolorosamente la vanità delle illusioni, le onora e desidera e predica più di tutti gli altri, come Rousseau, la Staël ec.

Che se Teofrasto vicino a morte le abbandonò e quasi le rinnegò come Bruto, questo stesso è una prova di quanto le avesse amate perchè non si ripudia quello che non s'è mai amato, nè si abbandona quello che

*quod in Callisthene suo laudavit illam sententiam: Vitam regit fortuna non sapientiam. Cícero. Tusculanae [Tusculanas] 3. e 5 (ver porque contém alguma outra coisa). Quod maxime efficit Theophrasti de beata vita liber, in quo multum admodum fortunae datur. Idem De Finibus [De finibus bonorum et malorum de Cícero / Os extremos do bem e do mal] livro 4. Nem recebeu dos modernos a estima que merecia, estando perdidas quase todas as suas muitíssimas obras, não restando que algumas físicas, exceto os Caracteres; e eu acredito ser o primeiro a notar que Teofrasto, sendo filósofo e mestre de escola (e escola excessivamente numerosa), anterior, além disso, a Epicuro, e certamente não epicurista, nem pela vida nem por máximas, aproximou-se, talvez mais que qualquer outro, da cognição das tristes verdades que apenas os últimos séculos verdadeiramente distinguiram e clarificaram, e da falsidade das ilusões que, apenas em nossos dias, perderam o seu esplendor e vigor natural. Mas assim também se vê que Teofrasto, conhecendo as ilusões, não por isso [318] delas fugia ou as proscrevia, como os nossos loucos filósofos, mas as procurava e amava, aliás, fazia-se reprovar pelos outros antigos filósofos, justo porque honrava as ilusões muito mais que eles. Itaque miror quid in mentem [venerit] Theophrasto in eo libro quem De divitiis scripsit: in quo multa praeclare, illud absurde. Est enim multus in laudanda magnificentia et apparatione popularium munerum, taliumque sumtuum facultatem, fructum divitiarum putat. Cícero. De officiis [ Dos Deveres].*

Assim se vê que justamente quem conhece e sente mais profunda e dolorosamente a vanidade das ilusões as honra, deseja e propaga mais que todos os outros, como Rousseau, Staël etc.

Pois se Teofrasto, próximo à morte, abandonou-as e quase as renegou como Brutus, isso é mesmo uma prova de quanto ele as amou, porque não se repudia o que nunca se amou, nem se abandona o que

non s'è mai seguito. Nè si mente senza vantaggio in punto di morte ec. (11. Nov. 1820.).

[319] Sovente ho desiderato con impazienza di possedere e gustare un bene già sicuro, non per avidità di esso bene, ma per solo timore di concepirne troppa speranza, e guastarlo coll'aspettativa. E questa tale impazienza, ho osservato che non veniva da riflessione, ma naturalmente, nel tempo ch'io andava fantasticando e congetturando sopra quel bene o diletto. E così anche naturalmente procurava di distrarmi da quel pensiero. Se però l'abito generale di riflettere, o vero l'esperienza e la riflessione che mi aveano già precedentemente resa naturale la cognizione della vanità dei piaceri, e la diffidenza dell'aspettativa, non operavano allora in me senz'avvederne, e non mi parvero natura. (11. Nov. 1820.).

Dice Quintiliano l. 10. c. 1. Quid ego commemorem Xenophontis iucunditatem illam in affectatam, sed quam nulla possit affectatio consequi? E certo ogni bellezza principale nelle arti e nello scrivere deriva dalla natura e non dall'affettazione o ricerca. Ora il traduttore necessariamente affetta, cioè si sforza di esprimere il carattere e lo stile altrui, e ripetere il detto di un altro alla maniera e gusto del medesimo. Quindi osservate quanto sia difficile una buona traduzione in genere di bella letteratura, [320] opera che dev'esser composta di proprietà che paiono discordanti e incompatibili e contraddittorie. E similmente l'anima e lo spirito e l'ingegno del traduttore. Massime quando il principale o uno de' principali pregi dell'originale consiste appunto nell'inaffettato, naturale e spontaneo, laddove il traduttore per natura sua non può essere spontaneo. Ma d'altra parte quest'affettazione che ho detto è così necessaria al traduttore, che quando i pregi dello stile non sieno il forte dell'originale, la traduzione inaffettata in quello che ho detto, si può chiamare un dimezzamento del testo, e

nunca se seguiu. Tampouco se mente sem vantagem prestes a morrer etc. (11 de Novembro de 1820).

[319] Muitas vezes desejei, com impaciência, possuir e apreciar um bem já seguro, não por avidez por esse bem, mas apenas pelo temor de conceber sobre ele muita esperança e estragá-lo com a expectativa. E observei que a tal impaciência não vinha da reflexão, mas naturalmente, ao tempo em que eu ia fantasiando e conjecturando sobre aquele bem ou deleite. E assim, também naturalmente, procurava distrair-me daquele pensamento. Se, porém, o hábito geral de refletir, ou seja, a experiência e a reflexão que já me haviam precedentemente feito natural a cognição da vanidade dos prazeres e a desconfiança na expectativa não operavam então em mim, sem que eu me apercebesse, e não me pareceram natureza. (11 de Novembro de 1820).

Diz Quintiliano, livro 10, capítulo 1: *Quid ego commemorem Xenophontis iucunditatem illam in affectatam, sed quam nulla possit affectatio consequi?* Por certo a beleza principal nas artes e no escrever deriva da natureza e não da afetação ou do rebuscamento. Ora, o tradutor necessariamente afeta, isto é, esforça-se para exprimir o caráter e o estilo do outro, e repetir o dito de um outro à maneira e ao gosto desse. Observem, então, como é difícil uma boa tradução, em geral de bela literatura, [320] obra que deve ser composta de propriedades que parecem discordantes e incompatíveis e contraditórias. E semelhantemente a alma, o espírito e o engenho do tradutor. Sobretudo quando o principal, ou um dos principais méritos do original, consiste justo no desafetado, natural e espontâneo, enquanto o tradutor, pela natureza sua, não pode ser espontâneo. Mas, por outro lado, a afetação que eu mencionei é tão necessária ao tradutor que, quando as qualidades do estilo não são o forte do original, a tradução desafetada, no que eu disse, pode-se chamar uma dimidiação do



quando essi pregi formino il principale interesse dell'opera, (come in buona parte degli antichi classici) la traduzione non è traduzione ma come un'imitazione sofisticata, una compilazione, un capo morto, o se non altro un'opera nuova. I francesi si sbrigano facilmente della detta difficoltà, perchè nelle traduzioni non affettano mai. Così non hanno traduzione veruna (e lasciateli pur vantare il Delille, e credere che possa mai essere un Virgilio), ma quasi relazioni del contenuto nelle opere straniere; ovvero opere originali composte de' pensieri altrui.

[321] Una delle prime cagioni della universalità della lingua francese, è la sua unicità. Perchè la lingua italiana (così sento anche la tedesca, e forse più) è piuttosto un complesso di lingue che una lingua sola, potendo tanto variare secondo i vari soggetti, e stili, e caratteri degli scrittori ec. che quei diversi stili, paiono quasi diverse lingue, non avendo presso che alcuna relazione scambievole. Dante – Petrarca e Parini ec. Davanzati – Boccaccio, Casa ec. V. p. 244. Dal che come seguono infiniti e principalissimi vantaggi, così anche parecchi svantaggi. 1. che lo straniero trova la nostra lingua difficilissima, e intendendo un autore, e passando a un altro, non l'intende. (Così nei greci) 2. che potendosi scrivere o parlare italiano senza essere elegante ec. ec. ec. lo scrittore italiano volgare scrive ordinariamente malissimo; così il parlatore ec. Al contrario del francese, dove la strada essendo una, e chiusa da parte e parte, non parla francese chi non parla bene; e perciò quasi tutti i francesi scrivono e parlano elegantemente, ma sempre di una stessa eleganza, e quanto al più e il meno, le differenze sono così piccole, [322] che se i francesi le sentono nei loro diversi scrittori, agli esteri son quasi impercettibili. Laddove le differenze de' buoni stili italiani, saltano agli occhi di chicchessia. Così anche dei greci.

texto, e, quando esses méritos constituem o principal interesse da obra (como em boa parte dos antigos clássicos), a tradução não é tradução, mas uma espécie de imitação sofisticada, uma compilação, um resíduo, ou, ao menos, uma obra nova. Os franceses se livram facilmente da dita dificuldade, porque nas traduções nunca afetam. Assim, não possuem tradução alguma (e deixem que eles exaltem Jacques Delille e acreditem que possa ser um Virgílio), mas quase relações de conteúdo nas obras estrangeiras; ou seja, obras originais compostas de pensamentos dos outros.

[321] Uma das primeiras causas da universalidade da língua francesa é a sua unicidade. Porque a língua italiana (também assim percebo a alemã e talvez mais) é mais um complexo de línguas do que uma única língua, podendo tanto variar, segundo os vários temas, e estilos, e caracteres dos escritores etc., que os diversos estilos parecem quase diversas línguas, não tendo quase nenhuma relação recíproca. Dante – Petrarca e Giuseppe Parini etc., Bernardo Davanzati – Boccaccio, Giovanni Della Casa etc. Ver p. 244. Daí que, assim como ocorrem infinitas e principais vantagens, assim também ocorrem muitas desvantagens: (1) que o estrangeiro acha a nossa língua difícilissima e, entendendo um autor, e passando a outro, não o entende (como com os gregos); (2) que podendo escrever ou falar italiano, sem ser elegante etc. etc. etc., o escritor italiano comum escreve normalmente muito mal, assim como o falante etc. Ao contrário do francês, em que a estrada sendo uma e fechada dos dois lados, não fala francês quem não fala bem; e, por isso, quase todos os franceses escrevem e falam elegantemente, mas sempre com uma mesma elegância, e quanto ao mais e ao menos, as diferenças são tão pequenas, [322] que, se os franceses as notam nos seus diversos escritores, para os estrangeiros são quase imperceptíveis. Entretanto, as diferenças dos bons estilos italianos saltam aos olhos de quem quer que seja. E as dos gregos também.

E notate di passaggio che la lingua latina ha una strada molto più segnata e definita, e rassomiglia in questo alla francese. La cagione è che la lingua latina scritta, fu opera dell'arte (onde il volgare latino differiva sommamente dal letterale) come è noto, e come dimostra a prima vista la sua artificiosiss. e figuratiss. costruzione. Laddove la forma della lingua greca e italiana fu opera della natura, vale a dire che ambedue queste lingue si formarono prima della nascita, o almeno della formazione e definizione delle regole, e prima che gli scrittori fossero legati da' precetti dell'arte. Così la natura è sempre varia, e l'arte sempre uniforme, o se non altro sommamente inferiore alla natura in varietà.

In somma lo straniero e il francese parla facilmente bene la sua lingua, dove la varietà non genera confusione o difficoltà all'imperito.

[323] E l'unicità della lingua francese, e la molteplicità dell'italiana apparisce più chiaro che mai dalla facoltà rispettiva nelle traduzioni. La lingua tedesca ancora, passa per sommamente suscettibile di prendere il carattere e la forma di qualunque lingua, scrittore, e stile, e quindi per ricchissima in traduzioni vivamente simili agli originali. Non so peraltro se questa facoltà consista veramente nello spirito dello stile, o solamente nel materiale, come par che dubiti la Staël nell'articolo sulle traduzioni.

Il fatto sta che i francesi vantandosi dell'universalità della loro lingua si vantano della sua poca bellezza, della sua povertà, uniformità, ed aridità, perchè s'ella avesse quanto si richiede per esser bella, e se fosse ricca e varia, e se non fosse piuttosto geometria che lingua, non sarebbe universale. Ma il mondo se ne serve come delle formole o dei termini di una scienza, noti e facili a tutti, perchè formati sullo sterile modello della ragione, o come di un'arte o scienza pratica, di una geometria, di

E notem, de passagem, que a língua latina tem uma estrada muito mais marcada e definida, e nisso se assemelha à francesa. A causa disso é que a língua latina escrita foi obra da arte (por isso o vulgar latino diferia extremamente do escrito), como é sabido, e como demonstra, à primeira vista, a sua artificiosíssima e figuradíssima construção. Entretanto, a forma das línguas grega e italiana foi obra da natureza, quer dizer que ambas as línguas se formaram antes do nascimento, ou, ao menos, da formação e definição das regras e antes que os escritores estivessem ligados pelos preceitos da arte. Assim, a natureza é sempre vária, e a arte sempre uniforme ou, ao menos, extremamente inferior à natureza em variedade.

Em suma, o estrangeiro e o francês falam facilmente bem a sua língua, pois a variedade não gera confusão ou dificuldade ao imperito.

[323] E a unicidade da língua francesa e a multiplicidade da italiana aparecem mais claramente do que nunca pelas faculdades respectivas nas traduções. A língua alemã passa por extremamente suscetível a absorver o caráter e a forma de qualquer língua, escritor e estilo, e portanto, por riquíssima em traduções vivamente símeis aos originais. No entanto, não sei se essa faculdade consiste verdadeiramente no espírito do estilo ou apenas no material, como parece duvidar Staël, no artigo sobre as traduções.

O fato é que os franceses, vangloriando-se da universalidade da sua língua, vangloriam-se de sua pouca beleza, de sua pobreza, uniformidade e aridez, porque, se ela tivesse o quanto se requer para ser bela, e se fosse rica e vária, e se não fosse mais geometria que língua, não seria universal. Mas o mundo serve-se dela como das fórmulas ou dos termos de uma ciência, reconhecidos e fáceis para todos, porque formados sobre o estéril modelo da razão, ou como o de uma arte ou ciência prática, de uma geometria, de uma

un'aritmetica, ec. comuni a tutti i popoli, per tutti dalle stesse maggiori deducono le stesse conseguenze. (13. Nov. 1820.).

[324] Dalle sopraddette considerazioni osserverai quanto sia giusta la meraviglia e degna la lode di quelli che dicono che in Francia da Luigi 14. in poi non si disputa più della lingua, e si scrive bene, laddove in Italia si disputa sempre della lingua e si scrive male. Prima di Luigi 14 quando la lingua francese non era ancora geometrizzata, e ridotta a una processione di collegiali, come dice Fénelon, siccome si poteva scriver meglio di adesso, così anche si potea scriver male.

Demetrio Falereo τῶν τευρωμένων ἀνδρῶν ἔφη τὸ μὲν ὕψος δεῖν περιαιρεῖν, τὸ δὲ φρόνημα καταλιπεῖν (Laerz. in Demetr. 1. 5. seg. 82.). Cioè, hominum fastu turgidorum aiebat circumcidi oportere altitudinem, opinionem autem de se relinquere. Così l'interprete benissimo. Scioccamente Merico Casaubono nella nota ad alcune parole dello stesso segm. poco addietro.

Τοὺς φίλους ἐπὶ μὲν τὰ ἀγαθὰ παρακαλουμένους ἀπιέναι, ἐπὶ δὲ τὰς συμφορὰς, αὐτομάτους. (subint. δεῖν, quod est in superioribus) Detto dello stesso, appo il Laerz. l c. segm. 83.

Il vino è il più certo, e (senza paragone) il più efficace consolatore. Dunque il vigore; dunque la natura.

A quello che ho detto poco sopra di Teofrasto, [325] aggiungi i suoi Caratteri, dove com'è noto, e forse superiormente a qualunque scrittore antico, massimamente greco e prosatore, si dimostra molto avanzato nella scienza del cuore umano. Ora chi conosce intimamente il cuore umano e il mondo, conosce la vanità delle illusioni, e inclina alla malinconia, tanto più che la base di questa scienza è la sensibilità e suscettibilità del proprio cuore, nel quale

aritmética etc. comuns a todos os povos, porque das mesmas línguas maiores todos tiram as mesmas consequências. (13 de Novembro de 1820).

[324] Das considerações acima, observa-se o quanto é justa a maravilha e digno o elogio dos que dizem que, na França, de Luís XIV em diante, não se discute mais a língua e se escreve bem, enquanto na Itália se discute sempre sobre a língua e se escreve mal. Antes de Luís XIV, quando a língua francesa ainda não estava geometrizada e reduzida a uma procissão de colegiais, como diz François de Salignac de La Mothe-Fénélon, tanto se podia escrever melhor que agora, quanto se podia escrever mal.

Demétrio de Faleros τῶν τευρωμένων ἀνδρῶν ἔφη τὸ μὲν ὕψος δεῖν περιαιρεῖν, τὸ δὲ φρόνημα καταλιπεῖν. (Diógenes Laércio em Demétrio, livro 5, segmento 82 [Vida e opiniões dos mais eminentes filósofos]). Isto é, "hominum fastu turgidorum aiebat circumcidi oportere altitudinem, opinionem autem de se relinquere". Assim faz o intérprete otimamente. Tolamente faz Méric Casaubon na nota a algumas palavras do mesmo segmento, pouco antes.

Τοὺς φίλους ἐπὶ μὲν τὰ ἀγαθὰ παρακαλουμένους ἀπιέναι, ἐπὶ δὲ τὰς συμφορὰς, αὐτομάτους. (subint. δεῖν, quod est in superioribus). Dito pelo próprio, em Diógenes Laércio, *loco citato*, segmento 83.

O vinho é o mais certo e (sem comparação) o mais eficaz consolador. Logo, o vigor; logo, a natureza.

Ao que eu disse, pouco acima, sobre Teofrasto, [325] acrescentem os seus Caracteres, nos quais, como é sabido, e talvez superiormente a qualquer escritor antigo, sobretudo grego e prosador, demonstra-se muito avançado na ciência do coração humano. Ora, quem conhece intimamente o coração humano e o mundo conhece a vanidade das ilusões e inclina-se à melancolia, ainda mais porque a base dessa

principalmente si esamina la natura dell'uomo e delle cose. (V. quello ch'io dirò in questi pensieri intorno al Massillon). Del rimanente Teofrasto liberò due volte la sua patria dalla tirannide. Plutarco, *adversus Colot. in fine.* p. 1126. f. Non se n'ha altra testimonianza che questa, come apparisce dal Fabricio.

Come i più ardenti zelatori delle illusioni sono forse quelli che ne conoscono e sentono più vivamente e universalmente la vanità, così i loro più ardenti impugnatori son quelli che non la conoscono bene, o se la conoscono bene, non la sentono intimamente e in tutta l'estensione della vita; cioè la conoscono in teoria, ma non in pratica. Tali sono gli spregiudicati e gl'intolleranti filosofici de' nostri giorni. [326] Perché se la conoscessero e sentissero, e ne comprendessero tutta l'immensa estensione, se ne spaventerebbero, la mancanza di esse illusioni torrebbe loro quasi il respiro, cercherebbero di rifugiarsi un'altra volta nel seno dell'ignoranza o dimenticanza del vero, e del crudelissimo dubbio (dimenticanza che non gli alienerebbe, anzi li ricondurrebbe alla religione), di richiamar l'attività ec. Se non altro non sarebbero così ardenti nel combattere le illusioni, non cercherebbero gloria nel dimostrare la vanità di tutte le glorie, non porrebbero molta importanza nel dimostrare e persuadere che nulla importa, e per conseguenza neanche questa dimostrazione.

Dicono che la felicità dell'uomo non può consistere fuorchè nella verità. Così parrebbe, perchè qual felicità in una cosa che sia falsa? E come, se il mondo è diretto alla felicità, il vero non deve render felice? Eppure io dico che la felicità consiste nell'ignoranza del vero. E questo, appunto perchè il mondo è diretto alla felicità, e perchè la natura ha fatto l'uomo felice. Ora essa l'ha fatto anche ignorante, come gli altri animali. Dunque l'avrebbe fatto [327] infelice esso, e le altre creature; dunque l'uomo per se stesso sarebbe infelice (eppure

ciência é a sensibilidade e suscetibilidade do próprio coração, no qual, principalmente, examina-se a natureza do homem e das coisas (ver o que eu direi nesses pensamentos sobre Jean-Baptiste Massillon). Além disso, Teofrasto livrou duas vezes a sua pátria da tirania. Plutarco, *Contra Colotes, in fine*, p. 1126, f. Não há outro testemunho além desse, como revela Johann Albert Fabricius.

Como os mais ardorosos zeladores das ilusões são talvez os que conhecem e sentem mais viva e universalmente sua vanidade, assim os seus mais ardentes impugnadores são os que não a conhecem bem ou, se a conhecem bem, não a sentem intimamente e em toda a extensão da vida; isto é, conhecem-na na teoria, mas não na prática. Tais são os despreconceituosos e os intolerantes filosóficos dos nossos dias. [326] Porque, se a conhecessem e sentissem, e compreendessem toda sua imensa extensão, eles se assustariam, a falta das ilusões quase lhes tiraria o respiro, procurariam refugiar-se mais uma vez no seio da ignorância ou do esquecimento da verdade e da crudelíssima dúvida (esquecimento que não os alienaria, aliás, que os reconduziria à religião), retornar à atividade etc. Pelo menos não seriam tão ardorosos ao combater as ilusões, não procurariam glória ao demonstrar a vanidade de todas as glórias, não dariam muita importância a demonstrar e persuadir de que nada importa e, por consequência, nem mesmo essa demonstração.

Dizem que a felicidade do homem não pode consistir senão na verdade. Assim parece, pois qual felicidade está em algo que seja falso? E como, se o mundo é orientado para a felicidade, a verdade não deve fazer feliz? Mas eu digo que a felicidade consiste na ignorância da verdade. E isso justamente porque o mundo é orientado para a felicidade e porque a natureza fez o homem feliz. Ora, ela o fez também ignorante como os outros animais. Então o teria feito [327] infeliz, ele e as outras criaturas; então o homem por si mesmo seria infeliz (mas as outras criaturas

le altre creature sono felici per se stesse); dunque sarebbero stati necessari moltissimi secoli perchè l'uomo acquistasse il complemento, anzi il principale dell'esistenza, ch'è la felicità (giacchè nemmeno ora siam giunti all'intiera cognizione nel vero); dunque gli antichi sarebbero stati necessariamente infelici; dunque tutti i popoli non colti, parimente lo saranno anche oggidì; dunque noi pure necessariamente per quella parte che ci manca della cognizione del vero. Laddove tutti gli esseri (parlo dei generi e non degl'individui) sono usciti perfetti nel loro genere dalle mani della natura.

E la perfezione consiste nella felicità quanto all'individuo, e nella retta corrispondenza all'ordine delle cose, quanto al rimanente. Ma noi consideriamo quest'ordine in un modo, e la natura in un altro. Noi in un modo con cui l'ignoranza è incompatibile: la natura in un modo col quale è incompatibile la scienza. E se la natura ha voluto incontrastabilmente la felicità degli esseri, perchè, supponendo che l'abbia posta riguardo all'uomo nella cognizione del vero, ha nascosto questo vero così gelosamente che secoli e secoli non bastano a scoprirlo? [328] Non sarebbe questo un vizio organico, fondamentale, radicale, e una contraddizione nel suo sistema? Come ha reso così difficile il solo mezzo di ottener quello ch'ella voleva soprattutto, e si prefiggeva per fine, cioè la felicità? e la felicità dell'uomo, il quale tiene evidentemente il primo rango nell'ordine delle cose di quaggiù? Come ha ripugnato con ogni sorta di ostacoli a quello ch'ella cercava? Ma l'uomo dovea ben tenere il primo rango, e lo terrebbe anche in quello stato naturale che noi consideriamo come brutale; non però dovea mettersi in un altr'ordine di cose, e considerarsi come appartenente ad un'altra categoria, e porre la sua dignità, non nel primeggiare tra gli esseri, come avrebbe sempre fatto, ma nel collocarsi assolutamente fuori della loro sfera, e regolarsi con leggi apparte, e indipendenti dalle leggi universali della natura. (14. Nov. 1820.)

são felizes por si mesmas); então teriam sido necessários muitíssimos séculos para que o homem adquirisse o complemento, aliás, o principal da existência, que é a felicidade (visto que nem mesmo agora chegamos à completa cognição da verdade); então os antigos teriam sido necessariamente infelizes; então todos os povos não cultos, igualmente o serão também hoje; então nós também necessariamente, por aquela parte que nos falta da cognição da verdade. Enquanto todos os seres (falo das espécies e não dos indivíduos) saíram perfeitos em sua espécie das mãos da natureza.

E a perfeição consiste na felicidade quanto ao indivíduo, e na correta correspondência à ordem das coisas quanto ao restante. Mas nós consideramos essa ordem de um modo e a natureza de outro. Nós, de um modo com o qual a ignorância é incompatível: a natureza, de um modo com o qual é incompatível a ciência. E se a natureza quis incontestavelmente a felicidade dos seres, por que, supondo que a tenha posto em relação ao homem, na cognição da verdade, escondeu essa verdade tão cuidadosamente que séculos e séculos não bastam para descobri-la? [328] Não seria esse um vício orgânico, fundamental, radical e uma contradição no seu sistema? Como tornou tão difícil o único meio de obter o que ela queria sobretudo, e a que se propunha como fim, isto é, a felicidade? E a felicidade do homem, o qual ocupa evidentemente a primeira posição na ordem das coisas aqui embaixo? Como repugnou com todo tipo de obstáculos ao que ela buscava? Mas o homem devia bem ocupar a primeira posição, e a ocuparia inclusive no estado natural que nós consideramos brutal; porém não devia inserir-se em outra ordem de coisas e considerar-se pertencente a outra categoria, e colocar a sua dignidade, não em primar entre os seres, como teria sempre feito, mas em colocar-se absolutamente fora da sua esfera, e regular-se com leis à parte e independentes das leis universais da natureza. (14 de Novembro de 1820).

È osservabile nella differenza tra i giuochi greci e i romani, la naturalezza dei primi che combattevano nella lotta nel corso ec. appresso a poco coi soli istrumenti datici dalla natura, laddove i romani colle spade e altri istrumenti artificiali. E quindi la diversa destinazione di quei giuochi, [329] diretti presso gli uni ad ingrandir quasi la natura ed eccitare le grandi immagini, sentimenti ec: presso gli altri o al semplice sollazzo, o all'addestramento militare. Così che quelli andavano alla sorgente universale delle grandi imprese, questi si fermavano ad un mezzo particolare. E questa differenza è anche più notabile in ciò che gli spettacoli greci erano eseguiti da uomini liberi per amor di gloria. Quindi l'effetto favorevole all'entusiasmo, l'eccitamento, l'emulazione, gli esercizi preparatorii ec. Gli spettacoli romani erano eseguiti da' servi. Quindi non altro effetto utile che l'avvezzar gli occhi e l'animo agli spettacoli e pericoli della guerra: utilità parziale e sccondaria, non generale e primitiva come l'altra. Nel che forse si potrà anche notare la differenza tra un popolo libero e padrone, e un popolo libero bensì, ma non padrone, se non di se stesso, com'era il greco. V. p. 360. capoverso 2.

Quello che ho detto altrove della necessità di una persuasione per le grandi imprese, è applicabile soprattutto alla massa del popolo, e combina con quello che dice Pascal che l'opinione è la regina [330] del mondo, e gli stati dei popoli e i loro cangiamenti, fasi, rovesciamenti provengono da lei. 1. Le passioni son varie, l'opinione è una, e il popolo non può esser mosso in uno stesso senso, se non da una cagione comune e conforme. 2. L'individuo potrà essere strascinato dalle sue illusioni, o conoscendole per tali, e nondimeno seguendole (cosa impossibile al popolo, giacchè il capriccio, o un entusiasmo non fondato sopra basi vere o false, ma stabili, non può essere universale); ovvero non conoscendole; e questo è più difficile al popolo, perchè la cosa più varia è l'illusione, la più uniforme e costante è la

É observável, na diferença entre os jogos gregos e romanos, a naturalidade dos primeiros que combatiam na luta, na corrida etc. quase com os únicos instrumentos dados a nós pela natureza, enquanto os romanos, com as espadas e outros instrumentos artificiais. E, portanto, a diferente destinação daqueles jogos [329] determinados, entre uns, a quase engrandecer a natureza e excitar as grandes imagens, os sentimentos etc., entre outros, ou para o simples divertimento ou para o addestramento militar. Assim, aqueles iam à fonte universal das grandes empresas, estes se detinham em um meio particular. E essa diferença é até mais notável no fato de que os espetáculos gregos eram realizados por homens livres, por amor à glória. Por isso, o efeito favorável ao entusiasmo, à excitação, à emulação, aos exercícios preparatórios etc. Os espetáculos romanos eram realizados pelos servos. Por isso nenhum outro efeito útil que o acostumar os olhos e o ânimo aos espetáculos e perigos da guerra: utilidade parcial e secundária, não geral e primitiva como a outra. No que talvez se poderia também notar a diferença entre um povo livre e patrão, e um povo livre, sim, mas não patrão, senão de si mesmo, como era o grego. Ver p. 360, parágrafo 2.

O que eu disse em outra parte sobre a necessidade de persuasão para as grandes empresas, é aplicável, sobretudo, à massa do povo e combina com o que disse Blaise Pascal, que a opinião é a rainha [330] do mundo, e as condições dos povos e as suas mudanças, fases, reversões provêm dela. 1. As paixões são várias, a opinião é uma e o povo não pode ser movido em um único sentido, senão por uma causa comum e harmônica. 2. O indivíduo poderá ser arrastado por suas ilusões ou, conhecendo-as como tais, ainda assim segui-las (coisa impossível para o povo, já que o capricho, ou um entusiasmo não fundamentado sobre bases verdadeiras ou falsas, mas estáveis, não pode ser universal), ou seja, não as conhecendo; e isso é mais difícil para o povo, porque a coisa mais varia é a ilusão, a mais

ragione, e perciò il popolo ha bisogno di un'opinione decisa, non dico vera, ma pur logica, e apparentemente vera, in somma conseguente e *ragionata*, perchè tutto il resto non può essere un movente universale. Così Maometto produsse i cangiamenti, e spinse gli Arabi alle imprese, che tutti fanno. Così Lutero cagionò le guerre della riforma; così gli Albigesi ec. così i Martiri sparsero il sangue pel Cristianesimo, così gli antichi morivano per la patria e la gloria. V. in questo proposito il principio del Capo 1. dell'Essai sur l'indifférence en matière de Religion. (15. Nov. 1820.).

[331] Quello ch'io dico della filosofia de' romani, e in genere di ogni filosofia, si conferma dall'esser cosa già osservata che *la religione si ritrova presso la culla di tutti i popoli, in quella guisa che la filosofia si è trovata sempre vicina alla lor tomba.* (Essai sur l'indifférence en matière de Religion. nelle prime linee del Capo 2. E poco dopo il princip. del C. 1 dopo aver detto che la filosofia greca, tanto temuta da Catone, e nondimeno insinuatasi fra i romani, fu la cagione della rovina di Roma vincitrice del mondo, soggiunge ch'è *un fatto degno della più seria considerazione che tutti gl'imperi, la cui storia è da noi conosciuta, e che erano stati consolidati dal tempo e dalla prudenza, si videro rovesciati dai Sofisti.* Nel capo secondo si estende maggiormente in provare che la filosofia fu la distruttrice di Roma, e conviene con Montesquieu il quale *non teme di attribuire la caduta di quest'impero alla filosofia di Epicuro, aggiungendo in nota che Bolingbroke pensa in questo punto assolutamente come Montesquieu: "L'oblio ed il disprezzo della Religione furono la cagione principale dei mali che [332] provò Roma in seguito: la Religione e lo Stato decadde nella medesima proporzione."* T. 4. p, 428.). Colla differenza che laddove gli apologisti della religione ne deducono che gli stati sono stabiliti e conservati dalla verità, e distrutti dall'errore, io dico che sono stabiliti

uniforme e costante é a razão, e por isso o povo tem necessidade de uma opinião decisiva, não digo verdadeira, mas lógica, e aparentemente verdadeira, em suma, consequente e *racional*, porque todo o resto não pode ser um motivo universal. Assim Maomé produziu as mudanças e impulsionou os Árabes às empresas que todos conhecem. Assim Lutero causou as guerras da Reforma; assim os Albigenses etc., assim os Mártires derramaram o sangue pelo Cristianismo, assim os antigos morriam pela pátria e pela glória. Ver a esse propósito o início do Capítulo 1 do Essai sur l'indifférence en matière de Religion [de Hugues-Félicité-Robert de Lamennais)]. (15 de Novembro de 1820).

[331] O que eu falo da filosofia dos romanos e, em geral, de toda filosofia, confirma-se por ser fato já observado que *a religião se encontra junto ao berço de todos os povos, do mesmo modo como a filosofia é encontrada sempre próxima à sua tumba* (Essai sur l'indifférence en matière de Religion, nas primeiras linhas do Capítulo 2. E pouco depois do começo do Capítulo 1, depois de ter tido que a filosofia grega, tão temida por Marco Pórcio Catão, o Censor, e, todavia, infiltrada entre os romanos, foi a causa da ruína de Roma, vencedora do mundo, acrescenta que *é um fato digno da mais alta consideração que todos os impérios, cuja história é conhecida por nós, e que foram consolidados pelo tempo e pela prudência, viram-se derrubados pelos Sofistas.* No capítulo segundo, ele se estende mais para provar que a filosofia foi a destruidora de Roma e concorda com Montesquieu o qual *não teme em atribuir a queda desse império à filosofia de Epicuro, acrescentando em nota que Henry Bolingbroke pensa sobre esse ponto absolutamente como Montesquieu: "o esquecimento e o desprezo da Religião foram a causa principal dos males que [332] Roma provou em seguida: a Religião e o Estado decaíram na mesma proporção"*. Tomo 4, p. 428). Com a diferença de que, enquanto os apologistas da religião deduzem que os

e conservati dall'errore, e distrutti dalla verità. La verità non si è mai trovata nel principio, ma nel fine di tutte le cose umane; e il tempo e l'esperienza non sono mai stati distruttori del vero, e introduttori del falso, ma distruttori del falso e insegnatori del vero. E chi considera le cose al rovescio, va contro la conosciuta natura delle cose umane. Questo è il controsenso fondamentale in cui è caduto l'autore sopracitato. Egli avrebbe difesa molto meglio la Religione se l'avesse difesa non come dettame dell'intelligenza, ma come dettame del cuore. E quando egli dice che dunque l'esistenza e la felicità, la perfezione e la vita dell'uomo sarebbero contro natura, perchè la natura è il complesso delle perpetue verità, s'inganna, perchè la natura è il complesso delle verità in tal modo che tutto quello ch'esiste sia vero, ma non tutto quello ch'è vero sia conosciuto da ciascuna delle di lei parti. Ed una di queste verità che son comprese [333] nel sistema della natura, è che l'errore e l'ignoranza è necessaria alla felicità delle cose, perchè l'ignoranza e l'errore è voluto, dettato, e stabilito fortemente da lei, e perch'ella in somma ha voluto che l'uomo vivesse in quel tal modo in cui ella l'ha fatto. E non perchè l'uomo ha voluto speculare il fondo delle cose, contro quello che doveva anzi poteva fare naturalmente, perciò è meno vero ch'egli doveva ignorare quello che ha scoperto, e che la sua felicità sarebbe stata *vera*, se egli avesse errato, e ignorato quelle verità che così considerate riescono indifferenti all'uomo, e che la natura ha seguite (ma segretamente) nel suo sistema, perchè gli erano necessarie, (16. Nov. 1820.) o perchè così gli è piaciuto.

La natura può supplire e supplisce alla ragione infinite volte, ma la ragione alla natura non mai, neanche quando sembra produrre delle grandi azioni: cosa assai rara: ma anche allora la forza impellente e movente, non è della ragione ma della natura. Al contrario togliete le forze somministrate

estados são estabelecidos e mantidos pela verdade e destruídos pelo erro, eu digo que são estabelecidos e conservados pelo erro e destruídos pela verdade. A verdade nunca foi encontrada no princípio, ma no fim de todas as coisas humanas; e o tempo e a experiência nunca foram destruidores do verdadeiro e introdutores do falso, mas destruidores do falso e instrutores do verdadeiro. E quem considera as coisas ao revés vai contra a conhecida natureza das coisas humanas. Esse é o contrassenso fundamental em que caiu o autor acima citado. Ele teria defendido muito melhor a Religião, se a tivesse defendido não como ditame da inteligência, mas como ditame do coração. E, quando ele diz que então, a existência e a felicidade, a perfeição e a vida do homem estariam contra a natureza, porque a natureza é o complexo das perpétuas verdades, engana-se, porque a natureza é o complexo das verdades de modo que tudo o que existe seja verdadeiro, mas não tudo o que é verdadeiro seja conhecido em verdades que estão compreendidas [333] no sistema da natureza é que o erro e a ignorância são necessários à felicidade das coisas, porque a ignorância e o erro são desejados, ditados e estabelecidos fortemente por ela, e porque ela, em suma, quis que o homem vivesse no modo como ela o fez. E não porque o homem quis especular o fundo das coisas, contra o que devia, aliás, podia fazer naturalmente, por isso é menos verdadeiro que ele devia ignorar o que descobriu, e que a sua felicidade teria sido verdadeira, se ele tivesse errado e ignorado aquelas verdades que, assim consideradas, tornam-se indiferentes ao homem, e que a natureza seguiu (mas secretamente) no seu sistema, porque lhe eram necessárias, (16 de Novembro de 1820) ou porque assim lhe agradava.

A natureza pode suprir, e supre, a razão infinitas vezes, mas a razão à natureza nunca. Nem mesmo quando parece produzir algumas grandes ações: coisa muito rara, mas também nesses casos a força impelente e movente não é da razão, mas da natureza. Ao contrário, tirem as forças subministradas pela



dalla natura, e la ragione sarà sempre inoperosa e impotente.

[334] Non c'è uomo costituito in carica o dignità, il quale confessi di averla cercata, e non dica o voglia fare intendere d'esserne stato rivestito spontaneamente, anzi contro sua voglia ec. Gl'incarichi; le dignità, gli onori, ciascuno li cerca, e nessuno gli ha cercati.

Laerzio Vit. Speusippi l. 4. seg. 2. dice di Speusippo: Οὗτος πρῶτος, καθά φησι Διόδωρος ἐν ἀπομονευμάτων πρώτῳ, ἐν τοῖς μαθήμασιν ἐθέασατο τὸ κοινὸν, καὶ συνωκείωσε καθ' ὅσον ἦν δυνατὸν ἀλλήλοις. Questo è notevole nei progressi dello spirito umano. Ma non so quanto sia vero perchè Platone aveva già riunite e legate nel suo sistema filosofico la fisica (compresa l'astronomia), la metafisica, la morale, la politica e le matematiche. È noto fra le altre cose il motto della sua scuola: non entri nessuno se non è geometra. V. la nota d'Is. Casaubono al detto passo. (17. Nov. 1820.).

Ripetono spesso gli apologisti della Religione che il mondo era in uno stato di morte all'epoca della prima comparsa del Cristianesimo; che questo lo ravvivò, cosa, dicono essi che pareva impossibile. Quindi [335] concludono che questo non poteva essere effetto se non dell'onnipotenza divina, che prova chiaramente la sua verità, che l'errore perdeva il mondo, la verità lo salvò. Solito controsenso. Quello che uccideva il mondo, era la mancanza delle illusioni; il Cristianesimo lo salvò non come verità, ma come una nuova illusione. E gli effetti ch'egli produsse, entusiasmo, fanatismo, sacrifici magnanimi, eroismo, sono i soliti effetti di una grande illusione. Non consideriamo adesso s'egli sia vero o falso, ma solamente che questo non prova nulla in

natureza e a razão será sempre inoperante e impotente.

[334] Não há homem constituído em um cargo ou dignidade que confesse tê-lo procurado, e não diga ou queira fazer entender que foi investido espontaneamente, ou melhor, contra a sua vontade etc. Os encargos, as dignidades, as honras, todos os procuram, mas ninguém os procurou.

Diógenes Laércio, *Vita Speusippi*, livro 4, segmento 2, fala de Espeusipo [*Vida e opiniões dos mais eminentes filósofos*]: “Οὗτος πρῶτος καθά φησι Διόδωρος ἐν ἀπομονευμάτων πρώτῳ, ἐν τοῖς μαθήμασιν ἐθέασατο τὸ κοινὸν καὶ συνωκείωσε καθ' ὅσον ἦν δυνατὸν ἀλλήλοις.”. Isso é notável nos progressos do espírito humano. Mas não sei o quanto seja verdadeiro, porque Platão já havia reunido e ligado, no seu sistema filosófico, a física (compreendida a astronomia), com a metafísica, a moral, a política e as matemáticas. É conhecido, entre as outras coisas, o mote de sua escola: ninguém entre, se não for geômetra. Ver a nota de Isaac Casaubon sobre o dito trecho. (17 de Novembro de 1820).

Repetem frequentemente os apologistas da Religião que o mundo estava em um estado de morte na época da primeira aparição do Cristianismo, que esse o reavivou, algo, dizem, que parecia impossível. Portanto, [335] concluem que isso não podia ser efeito senão da onipotência divina, que prova claramente a sua verdade, que o mundo se perdia com o erro, a verdade o salvou. Habitual contrassenso. O que destruía o mundo era a falta das ilusões; o Cristianismo o salvou não como verdade, mas como uma nova ilusão. E os efeitos que ele produziu, entusiasmo, fanatismo, sacrifícios magnânimos, heroísmo, são os costumeiros efeitos de uma grande ilusão. Não consideremos agora se ele é verdadeiro ou falso, mas apenas que isso não prova nada

suo favore. Ma come si stabilì con tanti ostacoli ripugnando a tutte le passioni, contraddicendo ai governi ec.? Quasi che quella fosse la prima volta che il fanatismo di una grande illusione trionfa di tutto. Non ha considerato menomamente il cuore umano, chi non sa di quante illusioni egli sia capace, quando anche contrastino ai suoi interessi, e come egli ami spessissimo quello stesso che gli pregiudica visibilmente. Quante pene corporali non soffrono per false opinioni i sacerdoti dell'India ec. ec. E la setta dei flagellanti nata sui principii del Cristianesimo, che illusione era? E i sacrifici infiniti che facevano gli antichi filosofi p.e. i Cinici alla professione della loro setta, spogliandosi di tutto il loro nella ricchezza ec? E il sacrificio de' 300. alle Termopili? Ma come [336] trionfò il Cristianesimo della filosofia, dell'apatia che aveva spento tutti gli errori passati? I lumi di quel tempo non erano 1. nè stabili, definiti e fissi, 2. nè estesi e divulgati, 3. nè profondi come ora; conseguenza naturale della maggiore esperienza, della stampa, del commercio universale, delle scoperte geografiche, che non lasciano più luogo a nessun errore d'immaginazione, dei progressi delle scienze i quali si danno la mano in modo, che si può dire che ogni nuova verità scoperta in qualunque genere influisca sopra lo spirito umano. Quei lumi erano bastati a spegnere l'error grossolano delle antiche religioni, ma non solamente permettevano, anzi si prestavano ad un error sottile. E quel tempo appunto per li suoi lumi inclinava al metafisico, all'astratto, al mistico, e quindi Platone trionfava in quei tempi. V. Plotino, Porfirio, Giamblico, e i seguaci di Pitagora, anch'esso astratto e metafisico. L'Oriente poi, non solo allora, ma antichissimamente, aveva inclinato alla sottigliezza, ed anche alla profondità e verità, nella morale e nel resto. Egiziani, Cinesi, Vecchio Testamento ec. ec. A distruggere l'error più [337] sottile vi volevano lumi molto più profondi, sottili e universali di quelli d'allora. Tali sono quelli d'oggi, così perfetti che sono interamente sterili d'errore, e da essi non può derivare error più sottile, come dai lumi antichi, il

em seu favor. Mas como se estabeleceu com tantos obstáculos, repugnando a todas as paixões, contradizendo os governos etc.? Como se aquela fosse a primeira vez que o fanatismo de uma grande ilusão triunfasse totalmente. Não considerou minimamente o coração humano, quem não sabe de quantas ilusões ele seja capaz, ainda que contrariem os seus interesses, e como ele ama muitas vezes aquilo mesmo que o prejudica visivelmente. Quantas penas físicas não sofrem por falsas opiniões os sacerdotes da Índia etc. etc.! E a seita dos flagelantes, nascida sob os princípios do Cristianismo, que ilusão era? E os sacrifícios infinitos que faziam os antigos filósofos, p. ex., os Cínicos para a profissão da sua seita, despojando-se de toda a sua riqueza etc.? E o sacrifício dos 300 nas Termópilas? Mas como [336] triunfou o Cristianismo da filosofia, da apatia que apagara todos os erros passados? As luzes daquele tempo não eram (1) nem estáveis, definidas e fixas, (2) nem amplas e divulgadas, (3) nem profundas como agora; consequência natural da maior experiência, da imprensa, do comércio universal, das descobertas geográficas, que não deixam mais lugar para nenhum erro da imaginação, dos progressos das ciências, os quais se dão as mãos, de modo que se pode dizer que cada nova verdade descoberta em qualquer gênero influi sobre o espírito humano. Aquelas luzes bastavam para apagar o erro grosseiro das antigas religiões, mas não apenas permitiam, aliás, prestavam-se a um erro sutil. E aquele tempo, justamente por suas luzes, inclinava-se ao metafísico, ao abstrato, ao místico e, por isso, Platão triunfava naqueles tempos. Ver Plotino, Porfírio, Jâmblico de Cálçide e os sequazes de Pitágoras, esse também abstrato e metafísico. O Oriente, pois, não só agora, mas antiquissimamente, inclinara-se à sutileza e também à profundidade e verdade, na moral e no restante. Egípcios, Chineses, Velho Testamento etc. etc. Para destruir o erro mais [337] sutil eram necessárias luzes muito mais profundas, sutis e universais do que as de então. Tais são as de hoje, tão perfeitas que são completamente estéreis de erro, e dessas não pode derivar erro mais

quale pur dia qualche vita al mondo. Ai mali della filosofia presente, non c'è altro rimedio che la dimenticanza, e un pascolo materiale alle illusioni.

Del resto è vero che il Cristianesimo ravvivò il mondo illanguidito dal sapere, ma siccome, anche considerandolo com'errore, era appunto un errore nato dai lumi, e non dall'ignoranza e dalla natura, perciò la vita e la forza ch'ei diede al mondo, fu come la forza che un corpo debole e malato riceve da' liquori spiritosi, forza non solamente effimera, ma nociva, e produttrice di maggior debolezza. Applicate quest'osservazione 1. alla poca durata della vera e primitiva forza del Cristianesimo sotto ogni rapporto, in paragone dell'infinita durata della forza degl'istituti e religioni antiche, p.e. presso i romani. 2. alla qualità di questa forza, tutta tetra, malinconica ec. in paragone della freschezza, della bellezza, allegria, varietà ec. della vita antica: conseguenza naturale della [338] differenza dei dogmi. 3. all'aspetto lugubre che presero tanto i vizi quanto le virtù dopo la propagazione intera del Cristianesimo, cioè dopo estinto quel primo fuoco febbrile della nuova dottrina (cosa da me osservata altrove): in maniera che si può dire che il mondo (quanto alla vita, e al bello) deteriorasse infinitamente se non a cagione del Cristianesimo, almeno a cagione della tendenza che lo produsse e doveva produrlo, e dopo la sua introduzione: giacchè prima restavano ancora molti errori più naturali e quindi più vitali e nutritivi, non ostante la filosofia. (17. Nov 1820.).

Un pensiero degno di essere sviluppato intorno alla perpetua superiorità degli antichi sopra i moderni a causa della maggior forza della natura, per anche non corrotta, o meno corrotta, sta nelle *notes historiques de l'Éloge historique de l'Abbé de Mably, par l'abbé Brizard, avanti le Observations sur l'hist de France*. Kehll. 1789 t. 1. p. 114. Note II (17. Nov. 1820.).

sutil, como o das luzes antigas, o qual, contudo, dá alguma vida ao mundo. Para os males da filosofia atual não há outro remédio que o esquecimento e um alimento material para as ilusões.

Além disso, é verdade que o Cristianismo reavivou o mundo enfraquecido pelo saber, mas como, considerando-o até como erro, era justamente um erro nascido das luzes e, não, da ignorância e da natureza, por isso a vida e a força que ele deu ao mundo foi como a força que um corpo fraco e doente recebe dos licores espirituosos, força não apenas efêmera, mas nociva e produtora de maior fraqueza. Apliquem essa observação: (1) à pouca duração da verdadeira e primitiva força do Cristianismo, sob qualquer aspecto, em comparação com a infinita duração da força dos institutos e religiões antigas, p. ex., junto aos romanos; (2) à qualidade dessa força, toda tétrica, melancólica etc. em comparação com o frescor, a beleza, alegria, variedade etc. da vida antiga: consequência natural da [338] diferença dos dogmas; (3) ao aspecto lúgubre que tomaram tanto os vícios quanto as virtudes, depois da propagação integral do Cristianismo, isto é, depois de extinto o primeiro foco febril da nova doutrina (coisa por mim observada em outra parte [ver Zib. 132]): de maneira que se pode dizer que o mundo (quanto à vida e ao belo) deteriorava infinitamente se não por causa do Cristianismo, ao menos por causa da tendência que o produziu e devia produzi-lo, e depois da sua introdução: já que antes restavam ainda muitos erros mais naturais e, portanto, mais vitais e nutritivos, não obstante a filosofia (17 de Novembro de 1820).

Um pensamento digno de ser desenvolvido sobre a perpétua superioridade dos antigos sobre os modernos por causa da maior força da natureza, ainda não corrompida, ou menos corrompida, está nas *notes historiques de l'Éloge historique de l'Abbé de Mably, pelo abbé Brizard [Gabriel Brizard], antes das Observations sur l'histoire de France*. Kehl, 1789, tomo 1, p. 114, Nota 2 (17 de

Alla p. 271 pensiero ult. Tale era l'idea che gli antichi si formavano della felicità ed infelicità. Cioè l'uomo privo di quei tali vantaggi della vita [339] benchè illusorii, lo consideravano come infelice realmente, e così viceversa. E non si consolavano mai col pensiero che queste fossero illusioni, conoscendo che in esse consiste la vita, o considerandole come tali, o come realtà. E non tenevano la felicità e l'infelicità, per cose immaginarie e chimeriche, ma solide, e solidamente opposte fra loro. (18. Nov. 1820.).

Il Laerzio Vit. Platon. 1.3. seg. 79-80. dice di Platone. Ἐν δὲ τοῖς διαλόγοις καὶ τὴν δικαιοσύνην θεοῦ νόμον ὑπελάμβανεν, (arbitratus est. Interpr.) ὡς ἰσχυροτέραν προτρέφει τὰ δίκαια πράττειν, ἵνα μὴ καὶ μετὰ θάνατον δίχας ὑπόσχοιεν οἱ κακοῦργοι. ὅθεν καὶ μυθικώτερος ἐνίοις ὑπελήφθη, τοῖς συγγράμμασιν ἐγκαταμίξας τὰς τοιαύτας διηγήσεις, (narrationes, Interpr.) ὅπως διὰ τοῦ ἀδήλου τρόπου τοῦ ἔχειν τὰ μετὰ τὸν θάνατον, (ut, quod incertum sit ista post mortem sic se habere, admoniti mortales etc. Interpr. ma non bene) οὕτως ἀπέχωνται τῶν ἀδικημάτων.

Alla inclinazione degli uomini di partecipare altrui il piacere e il dolore, notata in altri pensieri, si dee riferire in gran parte la mania (attribuita principalmente alle donne, e propria soprattutto de' fanciulli, insomma degli uomini più leggeri e naturali) di rivelare il segreto [340] o la cosa che si dovrebbe, e spesso anche d'altronde si vorrebbe tener nascosta, di raccontar subito una nuova, una cosa scoperta, un piacere un timore un dolore una noia provata ec. e tutta la loquacità che appartiene al riferire, (20. Nov. 1820.) o al dir quello che si pensa nel momento, o si è pensato ec. come i fanciulli

Novembro de 1820).

À p. 271, pensamento último. Tal era a ideia que os antigos formavam da felicidade e infelicidade. Isto é, o homem privado daquelas tais vantagens da vida [339], embora ilusórias, era considerado como realmente infeliz e vice-versa. E nunca se consolavam com o pensamento de que fossem ilusões, sabendo que nisso consiste a vida, considerando-as como tais ou como realidade. E não tinham a felicidade e a infelicidade por coisas imaginárias e quiméricas, mas sólidas, e solidamente opostas entre elas. (18 de Novembro de 1820).

Diógenes Laércio, *Vida de Platão*, livro 3, segmentos 79-80, fala de Platão [*Vida e opiniões dos mais eminentes filósofos*]: “Ἐν δὲ τοῖς διαλόγοις καὶ τὴν δικαιοσύνην θεοῦ ὑπελάμβανεν, (arbitratus est. Interpr.) ὡς ἰσχυροτέραν προτρέφει τὰ δίκαια πράττειν, ἵνα μὴ καὶ μετὰ θάνατον δίχας ὑπόσχοιεν οἱ κακοῦργοι . ὅθεν καὶ μυθικώτερος ἐνίοις ὑπελήφθη τοῖς συγγράμμασιν ἐγκαταμίξας τὰς τοιαύτας διηγήσεις, (narrationes, Interpr.) ὅπως διὰ τοῦ ἀδήλου τρόπου τοῦ ἔχειν τὰ μετὰ τὸν θάνατον, (ut, quod incertum sit ista post mortem sic se habere, ad moniti mortales etc. Interpr. mas não bem) οὕτως ἀπέχωνται τῶν ἀδικημάτων”.

À inclinação dos homens a participarem a outrem o prazer e a dor, observada em outros pensamentos [ver Zib. 85, 230, 267-8], deve se referir em grande parte a ânsia (atribuída principalmente às mulheres e própria, sobretudo, das crianças, em suma, dos homens mais leves e naturais) de revelar um segredo [340] ou algo que se deveria, e, por outro lado, muitas vezes se desejaria manter oculto, de logo contar uma novidade, uma coisa descoberta, um prazer, um temor, uma dor, um tédio vivido etc. e a toda a loquacidade que pertence ao referir, (20 de Novembro de 1820) ou ao dizer aquilo que se

non si possono tenere di ciarlare su qualunq. soggetto.

In somma considerate gli antichi e i moderni: vedrete evidentemente una gradazione incontrastabile e notabilissima di grandezza, sempre in ragion diretta dell'antichità. Cominciando dagli uomini di Omero, un palmo più alti dei moderni, come dicea quel francese, e dalle piramidi di Egitto ec. discendete alle imprese nobilissime e grandiosissime, ai lavori immensi, alle fabbriche, alla solidità delle loro costruzioni fatte per l'eternità (cosa propria anche de' tempi bassi, e fino al cinque o seicento), alla profondissima impronta delle monete, all'eroismo, e a tutti gli altri generi di grandezza che distinguono i greci, i romani ec. E poi venendo ai tempi bassi e gradatamente ai moderni, vedete come l'uomo si vada sensibilmente impiccolendo, finchè giunge a quest'ultimo grado di piccolezza generale e individuale, e d'impotenza in cui lo vediamo oggidì. In maniera che l'eterna fonte del grande (come del bello) sono gli scrittori, le opere d'ogni sorta, gli esempi, i costumi, i sentimenti degli antichi; e degli antichi si pasce ogni anima straordinaria de' nostri tempi. (V. p. 338. capoverso 1.) Che segno è questo? La ragione ingrandisce o [341] impiccolisce? La natura era grande o piccola? (20. Nov. 1820.).

Una grandissima e universalissima fonte di errori controsensi, oscurità, sviste, contraddizioni, dubbi, confusioni ec. negli scrittori e filosofi tanto antichi che modernissimi, è il non aver considerata, e definita, e posta nelle basi del sistema dell'uomo, la nemicizia scambievolmente della ragione e della natura. Posta la quale, che è tanto evidente, e universale, si rischiarano, e determinano, e risolvono infiniti misteri e problemi nell'ordine e composto delle cose umane. Ma confondendo la ragione colla natura, il vero col bello, i progressi dell'intelligenza coi progressi della felicità e

pensa no momento, ou se pensou etc., como as crianças que não conseguem resistir a tagarelar sobre qualquer assunto.

Em suma, considerem os antigos e os modernos: Vocês verão evidentemente uma gradação incontestável e notabilíssima de grandeza, sempre em razão direta da antiguidade. Começando pelos homens de Homero, um palmo mais alto que os modernos, como dizia aquele francês e das pirâmides do Egito etc. cheguem às empresas nobilíssimas e grandiosíssimas, aos trabalhos imensos, às fábricas, à solidez das suas construções feitas para a eternidade (coisa própria também dos tempos baixos e até os séculos XVI ou XVII), ao profundíssimo cunho das moedas, ao heroísmo e a todos os outros gêneros de grandeza que distinguiam os gregos, os romanos etc. E depois, chegando aos tempos baixos e, gradualmente, aos modernos, vejam como o homem vai sensivelmente apequenando-se até alcançar o último grau de pequenez geral e individual, e de impotência no qual o vemos hoje em dia. De maneira que a eterna fonte do grande (como do belo) são os escritores, as obras de todo tipo, os exemplos, os costumes, os sentimentos dos antigos; e dos antigos se nutre toda alma extraordinária dos nossos tempos (Ver p. 338, parágrafo 1). Que sinal é este? A razão engrandece ou [341] apequena? A natureza era grande ou pequena? (20 de Novembro de 1820).

Uma grandíssima e universalíssima fonte de erros, contrassensos, obscuridades, lapsos, contradições, dúvidas, confusões etc., nos escritores e filósofos, tanto antigos quanto modernos, é a de não ter considerado, e definido, e posto nas bases do sistema do homem a inimizade mútua da razão e da natureza. Considerando-se essa, que é tão evidente e universal, esclarecem-se e determinam e resolvem infinitos mistérios e problemas na ordem e composição das coisas humanas. Mas, confundindo a razão com a natureza, o verdadeiro com o belo, os progressos da inteligência com os progressos

col perfezionamento dell'uomo, le nozioni e la natura dell'utile, il fine o scopo dell'intelligenza (ch'è la verità) col fine e scopo vero dell'uomo e della natura sua ec. non si viene mai a capo di diciferare il mistero dell'uomo, e di accordare le infinite contraddizioni che par che s'incontrino in questa principalissima parte del sistema universale, cioè in quella che riguarda la nostra specie. Il combattimento della carne e dello spirito, dei sensi e della mente, notato già dagli scrittori, massimam. religiosi, o non è sufficiente, o non è stato bene inteso ed applicato, [342] ed esteso quanto doveva; o stato torto in senso contrario al giusto, e dedottene conseguenze della stessa specie, ec. ec. ec. (20. Nov. 1820.).

Il lavoro della terra era la principal fatica e occupazione destinata all'uomo. Ora è curioso l'osservare che la parte più oziosa della società è appunto quella la cui sostanza consiste in terre.

Quanto sia vero che i doveri e la morale determinata, non provengano da legge naturale nè sieno fondate sopra idee innate e comuni a tutti gli uomini, si può anche vedere per questo esempio. Il rispetto e l'immunità degli araldi, considerati antichissimamente come persone sacre e inviolabili, e da Omero chiamati cari a Giove, entra nel diritto così detto universale delle genti, e l'abitudine ce la fa riguardare come un dover naturale. Ora mettiamoci coll'immaginaz; nello stato di natura, e vedremo che l'uomo non ha nessuna ripugnanza di far male al suo nemico, sotto qualunque aspetto se gli presenti, come non l'hanno gli altri animali, perchè il nemico è sempre nemico, e l'uomo inclina a nuocergli quanto e come e quando e dove mai possa. Così che l'invulnerabilità degli araldi non è fondata sull'istinto, non è insegnata dalla natura, ma è legge [343] di pura convenzione, cagionata dall'utilità e necessità sua, utilità e necessità riconosciuta dalla ragione e per via d'argomento, non istillata e ingenita negli animi dalla natura

da felicidade e com o aperfeiçoamento do homem, as noções e a natureza do útil, o fim ou escopo da inteligência (que é a verdade) com o fim e escopo verdadeiro do homem e da natureza sua etc. nunca se encontra uma solução para decifrar o mistério do homem, e de conciliar as infinitas contradições que parecem se encontrar na principal parte do sistema universal, isto é, na que se refere à nossa espécie. O combate da carne e do espírito, dos sentidos e da mente, notado já pelos escritores, sobretudo religiosos, ou não é suficiente ou não foi bem entendido e aplicado, [342] e difundido quanto devia; ou foi torcido em sentido contrário ao justo e dele foram deduzidas consequências da mesma espécie etc. etc. etc. (20 de Novembro de 1820).

O trabalho da terra era a principal fadiga e ocupação destinada ao homem. Agora é curioso observar que a parte mais ociosa da sociedade é justamente aquela cujo patrimônio consiste em terras.

Quanto é verdadeiro que os deveres e a moral determinada não provêm de lei natural nem são fundamentados sobre ideias inatas e comuns a todos os homens, pode-se inclusive ver por este exemplo. O respeito e a imunidade dos arautos, considerados antiquissimamente como pessoas sacras e invioláveis, e por Homero chamados caros a Júpiter, entram no dito direito universal das nações, e o hábito nos faz considerá-los como um dever natural. Ora, coloquemo-nos com a imaginação no estado da natureza e veremos que o homem não tem nenhuma relutância em causar mal ao seu inimigo, sob qualquer aspecto que se lhe apresente, como não têm os outros animais, porque o inimigo é sempre inimigo, e o homem se inclina a prejudicá-lo quanto e como e quando e onde puder. De modo que a invulnerabilidade dos arautos não está fundamentada no instinto, não é ensinada pela natureza, mas é lei [343] de pura convenção, causada pela utilidade e necessidade sua, utilidade e necessidade reconhecida pela razão e pela via da argumentação, não instilada e ingênita nos

senza bisogno di riflessione. E così il diritto delle genti, che si crede naturale, vediamo per questo esempio, che contiene una legge di pura convenzione, la quale prima ch'esistesse, non era colpa il contravvenirle, come si sarà mille volte fatto. In questo proposito ecco alcune parole dell'Essai sur l'indifférence en matière de religion, alquanto dopo la metà del Capo 4. *Diciamolo pure, giacchè non v'ha verità più sconosciuta e più importante: la Religione dei popoli è tutta la loro morale.* Questo (per notarlo di passaggio) dopo aver nei capi precedenti voluto provar la religione colla morale, come fondamento di essa morale deriso Hobbes che toglie la coscienza, e dice che in natura non ci sono doveri. E qui viene a dire che la morale non si può provare se non colla religione. In ogni modo puoi veder gli esempi ch'egli adduce prima e dopo il detto luogo, per dimostrare la varietà delle coscienze, secondo la varietà delle religioni. (21.Nov. 1820.). V. p. 356. fine.

La lingua italiana non si è mai tolto il potere di adoperar quelle parole, frasi, modi, che sebbene antichi e non usati, sieno però intesi da tutti senza difficoltà, e possano [344] cadere nel discorso senza affettazione: i quali sono infiniti per chi conosce la lingua, ma bene a fondo; e questi sono pochissimi o nessuno. La lingua francese si è spogliata affatto di questa facoltà, e ammettendo facilmente vocaboli e modi nuovi (intorno ai quali si sgridano gl'italiani perchè non gli ammettono) non si è legate le mani se non per gli antichi, cioè per quelli ch'ella già possedeva, e ha creduto di far progressi quando ha perduto l'infinito che aveva (giacchè veramente era ricca), e guadagnato il poco che non aveva. Nel che 1. io non vedo come una lingua si possa accrescere, perchè anche in parità di partite, se quanto si guadagna, tanto si perde, la lingua sarà sempre stazionaria in fatto di ricchezza e varietà. 2. se, com'è certissimo infinite cose che non si sono potute esprimere se non con

ânimos pela natureza sem necessidade de reflexão. E assim o direito das nações, considerado natural, vemos, por esse exemplo, que contém uma lei de pura convenção, antes de cuja existência não havia culpa em infringi-la, como será feito mil vezes. A esse propósito, eis algumas palavras do *Essai sur l'indifférence en matière de religion* de Hugues-Félicité-Robert de Lamennais, bem depois da metade do Capítulo 4: “*Digamos tranquilamente, já que não há verdade mais desconhecida e mais importante: a Religião dos povos é toda a sua moral.*” Isso (notando de passagem) depois de, nos capítulos precedentes, querer experimentar a religião com a moral, como fundamento dessa moral, e ridicularizado Thomas Hobbes que suprime a consciência e diz que na natureza não há deveres. E aqui vem dizer que a moral não se pode provar senão com a religião. De todo modo podem-se ver os exemplos que ele apresenta antes e depois do referido trecho, para demonstrar a variedade das consciências, segundo a variedade das religiões. (21 de Novembro de 1820). Ver p. 356, fim.

A língua italiana nunca se privou do poder de empregar as palavras, as frases, os modos que, embora antigos e não usados, são contudo entendidos por todos sem dificuldade e podem [344] entrar no discurso sem afetação: os quais são infinitos para quem conhece a língua, mas bem a fundo; e esses são pouquíssimos ou ninguém. A língua francesa se despojou completamente dessa faculdade e, admitindo facilmente vocábulos e modos novos (repreendem-se os italianos porque não os admitem), não ficou de mãos atadas senão pelos antigos, isto é, pelos que ela já possuía, e acreditou fazer progressos quando perdeu o infinito que possuía (já que verdadeiramente era rica), e ganhou o pouco que não tinha. Em relação a isso (1) eu não vejo como uma língua possa crescer, pois, até em igualdade de condições, quanto se ganha tanto se perde, a língua será sempre estacionária em relação à riqueza e à variedade; (2) se, como é certíssimo, infinitas coisas que não se conseguiram exprimir,

parole nuove, forestiere ec. si potevano esprimere colle antiche, io non vedo perchè queste dovessero esser posposte. Il caso è lo stesso in Italia, chi ben considera la ricchezza immensa de' nostri antichi scrittori. 3. Le parole e modi che maggiormente conferiscono alla evidenza, efficacia, forza, grazia ec. delle lingue sono sempre, e incontrastabilmente le antiche, siccome quelle che erano cavate più da presso dalla natura, e dall'oggetto significato (come deve necessariamente accadere nella formazione delle lingue), e però lo rappresentavano al [345] vivo, e ne destavano più fortemente, sensibilmente, facilmente e prontamente l'idea, secondo però 1. ° i diversi aspetti o parti più o meno vivi, principali, caratteristici, esprimibili; il diverso numero di aspetti, parti, o relazioni della cosa, considerato dagli inventori della parola: 2. ° la diversa forza d'immaginazione, sentimento, delicatezza ec. nei detti inventori: 3. ° la diversa loro facoltà di applicare il suono alla cosa: 4. ° il diverso carattere della nazione, clima, circostanze naturali, morali, politiche, geografiche intellettuali ec: la dolcezza, o l'asprezza, la ruvidezza o gentilezza ec. 5. ° la diversa impressione prodotta dagli stessi oggetti ne' diversi popoli o individui. Solamente quella grazia che non deriva dalla naturalezza, semplicità ec. l'eleganza ec. può guadagnare; ma quella che deriva dai detti fonti, (massime nelle frasi e modi) ed è la principale, e più solida e durevole; la forza poi assolutamente, l'evidenza e l'efficacia, non possono altro che perdere infinitamente coll'abolizione delle parole antiche, e peggio colla sostituzione delle nuove. Qui ancora ha luogo la grande inferiorità dell'arte e della ragione alla natura, in tutto il bello, il grande, il forte, il grazioso ec. (21. Nov. 1820.).

Tutte le cose vengono a noia colla durata, anche i dilette più grandi: lo dice Omero, lo vediamo tuttogiorno. La monotonia è insoffribile. Ma un grande e forse sommo rimedio di questo male, è lo scopo. Quando l'uomo si [346] propone uno scopo o

exceto com palavras novas, estrangeiras etc., podiam-se exprimir com as antigas, eu não vejo porque essas deveriam ser postergadas. O caso é o mesmo na Itália, se bem se considera a riqueza imensa dos nossos antigos escritores; (3) as palavras e modos que contribuem sobretudo para a evidência, eficácia, força, graça etc. das línguas são sempre, incontestavelmente, as antigas, pois aquelas eram extraídas mais de perto da natureza e do objeto significado (como deve necessariamente ocorrer na formação das línguas) e, por isso o representavam ao [345] vivo, e despertavam mais forte, sensível, fácil e prontamente a sua ideia, segundo, porém, (1°) os diversos aspectos (ou partes) mais ou menos vivos, principais, característicos, exprimíveis; o diverso número de aspectos, partes ou relações da coisa, considerado pelos inventores da palavra; (2°) a diferente força de imaginação, sentimento, delicadeza etc. nos ditos inventores; (3°) sua diferente faculdade em aplicar o som à coisa; (4°) o diferente caráter da nação, do clima, das circunstâncias naturais, morais, políticas, geográficas, intelectuais etc.: a doçura, a aspereza, a rudeza ou gentileza etc.; (5°) a diferente impressão produzida pelos mesmos objetos nos diversos povos ou indivíduos. Apenas aquela graça que não deriva da naturalidade, simplicidade etc., a elegância etc. pode ganhar; mas a que deriva das ditas fontes (sobretudo nas frases e modos) e é a principal e mais sólida e durável; a força, então, absolutamente, a evidência e a eficácia não podem senão perder infinitamente com a abolição das palavras antigas, e, pior, com a substituição das novas. Aqui ainda ocorre a grande inferioridade da arte e da razão em relação à natureza, em todo o belo, o grande, o forte, o gracioso etc. (21 de Novembro de 1820).

Todas as coisas se tornam tédio com a duração, até os deleites maiores: é o que diz Homero, vemos isso todos os dias. A monotonia é insofrível. Mas um grande e talvez supremo remédio para esse mal é o escopo. Quando o homem se [346] propõe a



dell'azione, o anche dell'inazione, trova diletto anche nelle cose non dilettevoli, anche nelle spiacevoli, quasi anche nella stessa monotonia; e quanto alle cose dilettevoli, l'uniformità e durata loro non nuoce al piacere di chi le dirige a un fine. Io non credo che per altra più capitale, universale ed intima ragione, gli studi sieno agli studiosi come un'eccezione dalla regola generale, cioè la continuazione di essi non pregiudichi quasi mai al piacere. Vedete tutto giorno delle persone che non leggono per altro fine che di passare il tempo, trovar gran diletto nelle prime pagine di un libro, e non poterne arrivare al fine senza noia, quando anche quel libro abbia per se stesso tutti i mezzi per dilettere in seguito come nel principio. Ma l'uniformità del diletto, senza uno scopo, produce inevitabilmente la noia, e perciò queste tali persone che leggono per solo divertimento, si stancano così presto, che non sanno concepire come nella lettura si trovi tanto divertimento, e cercano del continuo di variare e passare nauseosamente da un libro a un altro, senza trovar mai diletto in veruno, se non lieve e passeggero. Al contrario lo studioso che della lettura si prefigge sempre uno scopo, quando anche leggesse per ozio e passatempo. E così tutte le altre occupazioni [347] a cui l'uomo si affeziona, applicandoci un interesse, e uno scopo più o meno determinato, e più o meno grave e importante; dove la continuazione, la lunghezza e la monotonia non arrivano mai ad annoiare. (22. Nov. 1820.). V. p, 359. capoverso 1.

Le buone poesie sono ugualmente intelligibili agli uomini d'immaginazione e di sentimento, e a quelli che ne son privi. E contuttociò quelli le gustano, e questi no, anzi non comprendono come si possano gustare, primieramente perchè non sono capaci nè disposti ad esser commossi, sublimati ec. dal poeta; e oltracciò perchè sebbene intendano le parole, non intendono la verità, l'evidenza di quei sentimenti: il cuore non dimostra loro che quelle passioni, quegli effetti, quei fenomeni morali ec. che il

um escopo, para a ação ou mesmo para a inação, encontra deleite até nas coisas não deleitáveis, até nas desagradáveis, quase até na própria monotonia; e quanto às coisas deleitáveis, sua uniformidade e duração não atrapalham o prazer de quem as dirige a um fim. Eu não acredito que, por outra mais fundamental, universal e íntima razão, os estudos sejam para os estudiosos como uma exceção à regra geral, isto é, que a sua continuação quase nunca prejudique o prazer. Vemos todos os dias pessoas, que não leem com outro fim que o de passar o tempo, encontrando grande deleite nas primeiras páginas de um livro, mas não conseguindo chegar ao final sem tédio, embora aquele livro possua por si mesmo todos os meios para deleitar depois, como no início. Mas a uniformidade do deleite, sem um escopo, produz inevitavelmente o tédio, e por isso as tais pessoas que leem apenas por divertimento cansam-se tão depressa que não sabem conceber como na leitura se encontra tanto divertimento, e procuram variar continuamente e passar nauseadamente de um livro a outro, sem nunca encontrar deleite em algum, senão leve e passageiro, ao contrário do estudioso que sempre se propõe a um escopo, mesmo quando lê por ócio ou passatempo. E assim todas as outras ocupações [347] às quais o homem se afeiçoa, na quais aplica um interesse e um escopo mais ou menos determinado e mais ou menos grave e importante; daí a continuação, a extensão e a monotonia não chegam nunca a entediar. (22 de Novembro de 1820). Ver. p. 359, parágrafo 1.

As boas poesias são igualmente inteligíveis tanto aos homens de imaginação e de sentimento quanto aos que são privados disso. Contudo, aqueles as apreciam e estes não, aliás, não compreendem como podem ser apreciadas, primeiramente porque não são capazes nem estão dispostos a serem comovidos, sublimados etc. pelo poeta; e, além disso, porque, embora entendam as palavras, não entendem a verdade, a evidência daqueles sentimentos: o coração não lhes demonstra que as paixões, os afetos,

poeta describe, vanno veramente così: e per tal modo le parole del poeta, benchè chiare, e da loro bene intese non rappresentano loro quelle cose e quelle verità che rappresentano altrui, ed intendendo le parole, non intendono il poeta. Bisogna bene osservare che questo accade anche negli scritti filosofici, profondi, metafisici, psicologici ec. affine di non maravigliarsi dei diversissimi, e spesso contrarissimi effetti che producono in diversi individui, e classi, e quindi del diverso concetto in cui son tenuti. Perchè, ponete uno scritto di questo genere, pienissimo di verità, e composto con [348] tutta quella chiarezza d'espressioni, della quale possa mai esser suscettibile. Le parole dicono lo stesso all'uomo profondo, e al superficiale: tutti comprendono ugualmente e il senso materiale dello scritto, e in somma tutti intendono perfettamente quello che l'autore vuol dire. E non perciò quello scritto è compreso da tutti, come si crede comunemente. Perchè l'uomo superficiale; l'uomo che non sa mettere la sua mente nello stato in cui era quella dell'autore; insomma l'uomo che appresso a poco non è capace di pensare colla stessa profondità dell'autore, intende materialmente quello che legge, ma non vede i rapporti che hanno quei detti col vero, non sente che la cosa sta così, non iscuoprendo il campo che l'autore scropiva, non conosce i rapporti e legami delle cose ch'egli vedeva, e dai quali deduceva quelle conseguenze ec. che per lui, e per chiunque gli somigli sono incontrastabili, per questi altri non sono neppur verità: vedranno le stesse cose, ma non conosceranno nè sentiranno che abbiano relazione insieme, e con quelle conseguenze che l'autore ne cava; non vedranno la relazione scambievole delle parti del sillogismo (giacchè ogni umana cognizione è un sillogismo): brevemente, intenderanno appunto lo scritto, e non capiranno la verità di quello che dice, verità che esisterà realmente, e sarà compresa da altri. Così pure non avranno tanta forza di mente da poter dubitare, e sentire la ragionevolezza e la verità del dubbio intorno alle cose che la natura o l'abito danno per certe. Non basta intendere una proposizion

os fenômenos morais etc. que o poeta descreve são verdadeiramente assim: e de tal modo, as palavras do poeta, mesmo claras e bem entendidas, não representam para eles as coisas e as verdades que representam para outrem, e, entendendo as palavras, não entendem o poeta. É preciso observar bem que isso ocorre inclusive nos escritos filosóficos, profundos, metafísicos, psicológicos etc., para não se surpreender com os diversíssimos e muitas vezes contraríssimos efeitos que produzem em diferentes indivíduos e classes, e, portanto, com o diferente conceito em que são tidos. Pois, coloquem um escrito desse gênero, repleto de verdade e composto com [348] toda aquela clareza de expressões, à qual possa ser suscetível. As palavras dizem a mesma coisa ao homem profundo e ao superficial: todos compreendem igualmente o sentido material do escrito e, em suma, todos entendem perfeitamente o que o autor quer dizer. E não por isso aquele escrito é compreendido por todos, como se acredita comumente. Porque o homem superficial, o homem que não sabe colocar a sua mente no estado em que estava a do autor, em suma, o homem que quase não é capaz de pensar com a mesma profundidade do autor entende materialmente o que lê, mas não vê as relações que estabelecem aqueles dizeres com o verdadeiro, não sente que a coisa está assim, não descobrindo o campo que o autor descobria, não conhece as relações e os elos das coisas que ele via e a partir dos quais deduzia aquelas consequências etc. que, para ele e para qualquer um que a ele se assemelhe, são incontestáveis, para esses outros não são sequer verdades: verão as mesmas coisas, mas não saberão nem sentirão que elas se relacionam e com aquelas consequências que o autor delas extrai; não verão a relação mútua das partes do silogismo (já que cada humana cognição é um silogismo): sucintamente, entenderão exatamente o escrito e não entenderão a verdade daquilo que diz, verdade que existirá realmente e será compreendida por outros. Assim também não terão tanta força mental para poder duvidar e sentir a razoabilidade e

vera, bisogna sentirne la *verità*. C'è un senso della verità, come delle passioni, de' sentimenti, bellezze, ec.; del vero, come del bello. Chi la intende, ma non la sente, intende ciò che significa quella verità, ma non intende che sia verità, perchè non ne prova il senso, cioè la persuasione. In questo numero di persone va posta la maggior parte dei moderni apologisti della religione, uomini senza cuore, senza sentimento, senza tatto fino e profondo nelle cose della natura, insomma senza *esperienza* della verità, come quei lettori de' poeti che sono senza esperienza di passioni, entusiasmo, sentimenti ec; i quali [349] posto che intendano anche perfettamente il senso dei filosofi profondissimi che combattono, non intendono la verità che quivi si contiene, e vi danno nettamente, precisamente e consideratamente per falso, quello che voi saprete e sentirete ch'è vero, o viceversa. Del resto per intendere i filosofi, e quasi ogni scrittore, è necessario, come per intendere i poeti, aver tanta forza d'immaginazione, e di sentimento, e tanta capacità di riflettere, da potersi porre nei panni dello scrittore e in quel punto preciso di vista e di situazione, in cui egli trovava nel considerare le cose di cui scrive; altrimenti non troverete mai ch'egli sia chiaro abbastanza, per quanto lo sia in effetto. E ciò, tanto quando in voi ne debba risultare la persuasione e l'assenso allo scrittore, quanto nel caso contrario. Io so che con questo metodo non ho trovato mai oscuri, o almeno inintelligibili, gli scritti della Staël, che tutti danno per oscurissimi. (22. Nov. 1820.).

L'Essai sur l'indifférence en matière de religion, alquanto dopo il principio del capo v. nel luogo dove tratta delle origini storiche del Deismo, dimostra i neri presentimenti che agitavano i Capi della Riforma intorno al futuro stato delle opinioni, della religione, e dei popoli. *Buon Dio, qual tragedia,*

a verdade da dúvida sobre as coisas que a natureza ou o hábito dão por certas. Não basta entender uma proposição verdadeira, é preciso sentir a sua *verdade*. Há um senso da verdade, como das paixões, dos sentimentos, das belezas etc.: do verdadeiro, como do belo. Quem a entende, mas não a sente, entende o que significa aquela verdade, mas não entende que seja verdade, porque não lhe experimenta o sentido, isto é, a persuasão. Nesse número de pessoas está incluída a maior parte dos modernos apologistas da religião, homens sem coração, sem sentimento, sem tato fino e profundo para as coisas da natureza, em suma, sem *experiência* da verdade, como aqueles leitores dos poetas que não têm experiência de paixões, entusiasmo, sentimentos etc.; os quais, [349], ainda que entendam até perfeitamente o sentido dos filósofos profundíssimos que combatem, não entendem a verdade que ali está contida, e tomam distinta, precisa e consideradamente por falso o que vocês saberão e sentirão que é verdadeiro ou vice-versa. Além do mais, para entender os filósofos, e quase todo escritor, é necessário, como para entender os poetas, ter muita força de imaginação e de sentimento e muita capacidade de refletir para colocar-se no lugar do escritor, naquele ponto preciso de vista e na situação em que ele se encontrava ao considerar as coisas sobre as quais escreve; caso contrário, vocês não acharão nunca que ele é claro o suficiente, embora o seja com efeito. E isso, tanto quando em vocês resultar a persuasão e o assentimento ao escritor, quanto no caso contrário. Eu sei que, com esse método, nunca considerarei obscuros, ou, ao menos, ininteligíveis, os escritos de Staël, que todos tomam por obscuríssimos. (22 de Novembro de 1820).

*O Essai sur l'indifférence en matière de religion*, bem depois do começo do capítulo V, no trecho em que trata das origens históricas do Deísmo, demonstra os sombrios presentimentos que agitavam os Líderes da Reforma sobre o futuro estado das opiniões, da religião e dos povos. *Bom Deus, que*

esclamava uno di essi, *vedrà mai la posterità!* Pur troppo bene. Essi cominciarono [350] a sentire e prevedere la febbre divorante e consuntiva della ragione, e della filosofia; la distruzione di tutto il bello il buono il grande, e di tutta la vita; l'opera micidiale e le stragi di quella ragione e filosofia che aveva avuto il primo impulso, e cominciò la sua trista devastazione in Germania, patria del pensiero, (come la chiama la Staël) non inducendo gli uomini da principio se non ad esaminar la religione e negarne alcuni punti, per poi condurli alla scoperta di tutte le verità più dannose, e all'abbandono di tutti gli errori più vitali e necessari. I lumi cagionati dal risorgimento delle lettere, erano appunto allora giunti a quel grado che bastava per cominciare l'infelicità e il tormento di un popolo, al quale la natura era stata meno larga dei mezzi di felicità, che sono l'immaginazione ricca e varia, e le illusioni. Ne avevano naturalmente quanto bastava (e così gl'inglesi ai tempi di Ossian, come gli stessi germani ai tempi de' Bardi e di Tacito), ma non tanti, nè tanto forti da resistere ai lumi così lungamente, come i paesi meridionali e soprattutto (la Spagna e) l'Italia, dove anche oggidì si vive poco, è vero, perchè manca il corpo e il pascolo materiale e sociale delle illusioni, ma si pensa anche ben poco. (23. Nov. 1820.). La Spagna s'è trovata finora nello stesso caso. Il suo clima, e la situazione geografica, e il governo ec. [351] proteggevano le illusioni come in Italia, senza però lasciarnela profittare, nè procurarsene punto di vita, massime esterna e sociale.

A tutto quello che ho detto di Teofrasto, si può aggiungere come altra cagione della qualità che ho notato, in lui, il suo sapere enciclopedico, che apparisce dal catalogo delle sue opere, la massima parte perdute. Il qual sapere, e la quale speculazione intorno ad ogni genere di scibile, egli non lo faceva servire, come Platone, all'immaginativa, per fabbricarne un sistema fondato sul brillante e sul fantastico, ma, come Aristotele, alla

*tragédia*, esclamava um deles, *verá a posteridade!* Infelizmente estava certo. Eles começavam [350] a sentir e a prever a febre devoradora e consumptiva da razão e da filosofia; a destruição de todo o belo, o bom, o grande, e de toda a vida; a obra mortífera e os massacres daquela razão e filosofia que tivera o primeiro impulso e começou sua triste devastação na Alemanha, pátria do pensamento (como a chama Staël), não induzindo os homens, a princípio, senão a examinarem a religião e negar-lhe alguns pontos, para depois conduzi-los à descoberta de todas as verdades mais danosas e ao abandono de todos os erros mais vitais e necessários. As luzes causadas pelo ressurgimento da literatura tinham justamente agora chegado àquele grau que bastava para começar a infelicidade e o tormento de um povo, com o qual a natureza fora menos larga nos meios de felicidade, que são a imaginação rica e vária, e as ilusões. Tinham deles naturalmente o quanto bastava (e assim os ingleses nos tempos de Ossian, como os próprios alemães nos tempos dos Bardos e de Públio Cornélio Tácito), mas não tantos nem tão fortes para resistir às luzes tão longamente, como os países meridionais e sobretudo (a Espanha e) a Itália, onde até hoje se vive pouco, é verdade, porque falta o corpo e o campo material e social das ilusões, mas se pensa também muito pouco. (23 de Novembro de 1820). A Espanha se encontra até agora no mesmo caso. O seu clima, e a situação geográfica, e o governo etc. [351] protegiam as ilusões como na Itália, sem, porém, deixá-la aproveitar nem obter condição de vida, sobretudo externa e social.

A tudo o que eu disse de Teofrasto, pode-se acrescentar, como outra causa da qualidade que notei nele, o seu saber enciclopédico, que aparece pelo catálogo de suas obras, a maior parte perdida. Esse saber e essa especulação sobre cada gênero do conhecimento, ele não fazia servir, como Platão, à imaginativa para fabricar um sistema fundamentado no brilhante e no fantástico, mas, como Aristóteles, à razão,

ragione, per discorrere delle cose sul fondamento del vero e dell'esperienza. Nel qual caso l'estensione, e varietà del sapere, influisce necessariamente sulla profondità dell'intelletto, e il disinganno del cuore.

In somma conviene che il filosofo si ponga bene in mente, che la vita p. se stessa non importa nulla, ma il passarla bene e felicemente, o se non altro, anzi soprattutto, il non passarla male e infelicemente. E perciò non riponga l'utilità in quelle cose che semplicemente aiutano, conservano ec. la vita, considerata quasi fosse un bene per se stessa, ma in quelle che la rendono [352] un bene, cioè felice da vero. Ma felice da vero non la rende altro che il falso, ed ogni felicità fondata sul vero, è falsissima, o vogliamo dire, ogni felicità si trova falsa e vana, quando l'oggetto suo giunge ad esser conosciuto nella sua realtà e verità.

Ho veduto le lezioni di un tedesco, il sig. Hufeland, dell'arte di prolungare la vita, lezioni dettate da lui per una cattedra ch'egli occupava, dedicata espressamente a quest'arte. Prima bisognava insegnare a render la vita felice, e quindi a prolungarla. Infelicissima com'è, stimerei molto più chi m'insegnasse ad abbreviarla, perchè non ho mai saputo che sia degno di lode, e giovi al pubblico colui che insegna a prolungare l'infelicità. In vece di fondare queste cattedre che sono al tutto straniere anzi contrarie alla natura dei tempi, i principi dovrebbero procurare che la vita dell'uomo fosse più felice, ed allora saremmo grati a chi c'insegnasse a prolungarla. Se la durata fosse un bene per se stessa, allora sarebbe ragionevole il desiderio di viver lungamente in qualunque caso.

Nominando i nostri antenati, sogliamo dire, i buoni antichi, i nostri buoni antichi. Tutto il mondo ha opinione che gli antichi fossero migliori di noi, tanto i vecchi che perciò gli lodano, quanto i giovani che perciò li disprezzano. Il certo [353] è che il mondo in questo non s'inganna: il certo è che, senza

para discorrer sobre coisas fundamentadas no verdadeiro e na experiência. Nesse caso, a extensão e a variedade do saber influem necessariamente sobre a profundidade do intelecto e o desengano do coração.

Em suma, convém que o filósofo tenha bem em mente que a vida por si mesma não importa nada, mas passá-la bem e com felicidade, ou, pelo menos, aliás, sobretudo, não passá-la mal e sem felicidade. E por isso que ele não recolque a utilidade nas coisas que simplesmente ajudam, conservam etc. a vida, considerada quase como um bem por si mesma, mas nas que a tornam [352] um bem, isto é, feliz verdadeiramente. Mas feliz verdadeiramente não a torna senão falsa, e toda felicidade fundamentada no verdadeiro é falsíssima, ou digamos, toda felicidade se acha falsa e vã, quando o objeto seu chega a ser conhecido na sua realidade e verdade.

Eu vi as lições de um alemão, o Sr. Christoph Wilhelm Hufeland, sobre a arte de prolongar a vida, lições ditadas por ele em uma cátedra que ocupava, dedicada espressamente a essa arte. Primeiro era preciso ensinar a tornar a vida feliz e, portanto, a prolongá-la. Infelicíssima como é, estimaria muito mais quem me ensinasse a abreviá-la, porque não soube nunca que seja digno de elogio e agrade ao público aquele que ensina a prolongar a infelicidade. Em vez de fundamentar essas cátedras que são totalmente estrangeiras, aliás, contrárias à natureza dos tempos, os princípios deveriam permitir que a vida do homem fosse mais feliz, e então seríamos gratos a quem nos ensinasse a prolongá-la. Se a duração fosse um bem por si mesma, então seria razoável o desejo de viver longamente em qualquer caso.

Nomeando os nossos antepassados, costumamos dizer os bons antigos, os nossos bons antigos. Todo o mundo tem a opinião de que os antigos eram melhores do que nós, tanto os velhos que por isso os louvam, quanto os jovens que por isso os desprezam. O certo [353] é que nisso o mundo não se

però pensarvi, egli riconosce e confessa tutto giorno il suo deterioramento. E ciò non solamente con questa frase, ma in cento altri modi, e tuttavia neppur gli viene in pensiero di tornare indietro, anzi non crede onorevole se non l'andare sempre più avanti, e per una delle solite contraddizioni, si persuade e tiene per indubitato, che avanzando migliorerà, e non potrà migliorare se non avanzando; e stimerebbe di esser perduto retrocedendo.

Quanto anche la religion cristiana sia contraria alla natura, quando non influisce se non sul semplice e rigido raziocinio, e quando questo solo serve di norma, si può vedere per questo esempio. Io ho conosciuto intimamente una madre di famiglia non era punto superstiziosa, ma saldissima ed esattissima nella credenza cristiana, e negli esercizi della religione. Questa non solamente non compiangeva quei genitori che perdevano i loro figli bambini, ma gl'invidiava intimamente e sinceramente, perchè questi eran volati al paradiso senza pericoli, e avean liberato i genitori dall'incomodo di mantenerli. Trovandosi più volte in pericolo di perdere i suoi figli nella stessa [354] età, non pregava Dio che li facesse morire, perchè la religione non lo permette, ma gioiva cordialmente; e vedendo piangere o affliggersi il marito, si rannicchiava in se stessa, e provava un vero e sensibile dispetto. Era esattissima negli uffizi che rendeva a quei poveri malati, ma nel fondo dell'anima desiderava che fossero inutili, ed arrivò a confessare che il solo timore che provava nell'interrogare o consultare i medici, era di sentirne opinioni o ragguagli di miglioramento. Vedendo ne' malati qualche segno di morte vicina, sentiva una gioia profonda (che si sforzava di dissimulare solamente con quelli che la condannavano); e il giorno della loro morte, se accadeva, era per lei un giorno allegro ed ameno, nè sapeva comprendere come il marito fosse sì poco savio da attristarsene. Considerava la bellezza come una vera disgrazia, e vedendo i suoi figli brutti o

engana: o certo é que, sem contudo pensar nisso, ele reconhece e confessa todos os dias o seu deterioramento. E isso não apenas com essa frase, mas em centenas de outros modos; e, todavia, nem mesmo lhe vem o pensamento de voltar atrás, aliás, não acredita honroso senão o andar sempre mais adiante, e por uma das costumeiras contradições, persuade-se, e considera indubitável, de que avançando melhorará, e não poderá melhorar senão avançando; e se estimaria perdido retrocedendo.

O modo como até a religião cristã é contrária à natureza, quando não influi senão sobre o simples e rígido raciocínio, e quando apenas esse serve de norma, pode-se ver por este exemplo. Eu conheci intimamente uma mãe de família que não era nada supersticiosa, mas muito firme e corretíssima na crença cristã e nos deveres da religião. Essa não apenas não se compadecia daqueles pais que perdiam os seus filhos pequenos, mas os invejava, íntima e sinceramente, porque eles voaram para o paraíso sem perigos e liberaram os pais do incômodo de mantê-los. Encontrando-se muitas vezes diante do perigo de perder os seus próprios filhos na mesma [354] idade, não pedia a Deus que os fizesse morrer, porque a religião não permitia, mas alegrava-se cordialmente; e, vendo chorar ou afligir-se o marido, recolhia-se em si mesma e sentia um verdadeiro e sensível despeito. Era corretíssima nos cuidados que prestava àqueles pobres doentes, mas, no fundo da alma, desejava que fossem inúteis, e chegou a confessar que o único temor que sentia ao interrogar ou consultar os médicos era o de ouvir-lhes opiniões ou informações de melhoras. Vendo nos doentes algum sinal de morte próxima, sentia uma alegria profunda (que se esforçava em dissimular apenas com aqueles que a condenavam); e o dia da sua morte, se acontecia, era para ela um dia alegre e ameno, nem conseguia compreender como o marido fosse tão pouco sábio ao entristecer-se por isso. Considerava a beleza como uma verdadeira desgraça e, vendo os seus filhos feios ou deformes, agradecia a

deformi, ne ringraziava Dio, non per eroismo, ma di tutta voglia. Non procurava in nessun modo di aiutarli a nascondere i loro difetti, anzi pretendeva che in vista di essi, rinunziassero intieramente alla vita nella loro prima gioventù: se resistevano, se cercavano il contrario, se vi riuscivano in qualche minima parte, n'era indispettita, scemava quanto poteva colle parole e coll'opinione sua i loro successi (tanto de' brutti quanto de' belli, perchè n'ebbe molti), e non lasciava [355] passare anzi cercava studiosamente l'occasione di rinfacciar loro, e far loro ben conoscere i loro difetti, e le conseguenze che ne dovevano aspettare, e persuaderli della loro inevitabile miseria, con una veracità spietata e feroce. Sentiva i cattivi successi de' suoi figli in questo o simili particolari, con vera consolazione, e si tratteneva di preferenza con loro sopra ciò che aveva sentito in loro disfavore. Tutto questo per liberarli dai pericoli dell'anima, e nello stesso modo si regolava in tutto quello che spetta all'educazione dei figli, al produrli nel mondo, al collocarli, ai mezzi tutti di felicità temporale. Sentiva infinita compassione per li peccatori, ma pochissima per le sventure corporali o temporali, eccetto se la natura talvolta la vinceva. Le malattie, le morti le più compassionevoli de' giovanetti estinti nel fior dell'età, fra le più belle speranze, col maggior danno delle famiglie o del pubblico ec. non la toccavano in verun modo. Perchè diceva che non importa l'età della morte, ma il modo: e perciò soleva sempre informarsi curiosamente se erano morti bene secondo la religione, o quando erano malati, se mostravano rassegnazione ec. E parlava di queste disgrazie con una freddezza marmorea. Questa donna aveva sortito dalla natura un carattere sensibilissimo, ed era stata così ridotta dalla sola religione. Ora questo che altro è se non barbarie? E tuttavia non è altro che un calcolo matematico, e una conseguenza immediata e necessaria dei [356] principii di religione esattamente considerati; di quella religione che a buon diritto si vanta per la più misericordiosa ec. Ma la ragione è così barbara che dovunque ella occupa il primo posto, e diventa regola

Deus por isso, não por heroísmo, mas de boa vontade. Não procurava de nenhum modo ajudá-los a esconder os seus defeitos, aliás, pretendia que, diante desses, renunciasssem inteiramente à vida na sua primeira juventude: se resistiam, se buscavam o contrário, se conseguiam em alguma mínima parte, ficava despeitada, diminuía o quanto podia, com as palavras e com a opinião sua, os sucessos deles (tanto dos feios quanto dos belos porque teve muitos filhos), e não deixava [355] passar, aliás, procurava propositadamente a ocasião de jogar-lhes na cara e fazê-los conhecer bem os seus defeitos e as consequências que deveriam esperar deles, e persuadi-los da sua inevitável miséria, com uma veracidade impiedosa e feroz. Ouvia os insucessos de seus filhos, nesse ou em outros particulares, como um verdadeiro consolo e se delongava com eles a respeito do que sentira em seu desfavor. Tudo isso para livrá-los dos perigos da alma e, do mesmo modo, comportava-se em tudo o que concerne à educação dos filhos, ao trazê-los ao mundo e situá-los nele, e a todos os meios de felicidade temporal. Sentia infinita compaixão pelos pecadores, mas pouquíssima pelas desventuras físicas ou temporais, exceto se, às vezes, a natureza a vencia. As doenças, as mortes mais lamentáveis dos juvenzinhos extintos na flor da idade, entre as mais belas esperanças, com maior dano para as famílias ou para o público etc., não a tocavam em nenhum modo. Pois dizia que não importa a idade da morte, mas o modo: e por isso costumava sempre informar-se, curiosamente, se morreram bem, segundo a religião, ou se, quando estavam doentes, demonstravam resignação etc. E falava dessas desgraças com uma frieza marmórea. Essa mulher fora sorteada pela natureza com um caráter sensibilíssimo e foi assim reduzida unicamente pela religião. Ora, o que é isso senão barbárie? E, todavia, não é mais que um cálculo matemático, e uma consequência imediata e necessária dos [356] princípios de religião exatamente considerados; daquela religião que justamente se exalta como a mais misericordiosa etc. Mas a razão é tão bárbara

assoluta, da qualunque principio ella parta, e sopra qualunque base ella sia fondata, tutto diventa barbaro. Così vediamo le tante barbarie delle religioni antiche, ben queste fossero figlie dell'immaginazione. E anche senza i principii religiosi, è pur troppo evidente che la sola stretta ragione, ci porta alle conseguenze specificate di sopra. Non c'è che la pura natura la quale ci scampi dalla barbarie, con quegli errori ch'ella ispira, e dove la ragione non entra. S'ella ci fa piangere la morte dei figli, non è che per un'illusione, perchè perdendo la vita non hanno perduto nulla, anzi hanno guadagnato. Ma il non piangerne è barbaro, e molto più il rallegrarsene, benchè sia conforme all'esatta ragione. Tutto ciò conferma quello ch'io soglio dire che la ragione spesso è fonte di barbarie (anzi barbarie da se stessa), l'eccesso della ragione sempre; la natura non mai, perchè finalmente non è barbaro se non ciò che è contro natura, (25. Nov. 1820.) sicchè natura e barbarie son cose contraddittorie, e la natura non può esser barbara per essenza.

Alla p. 343. Vedilo ancora sulla fine del Capo 5. da quel passo abbastanza lungo di Rousseau, *Tutto ciò che sento esser bene, [357] è bene*, in poi. Dove l'autore insomma viene a concludere che non esiste legge naturale, o secondo i Deisti che combatte, o anche, come pare, secondo la propria persuasione, giacch'egli ne vuol dedurre che non esiste regola di condotta, esclusa la religione, solo canone dei doveri morali. E nel principio propriamente del Capo 6. dice, *l'uomo ha riconosciuto dovunque ed in qualunque tempo la distinzione essenziale del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto; e malgrado i vari errori nella estimaz. degli atti liberi considerati come virtuosi o viziosi, non v'ebbe mai alcun popolo che confondesse le nozioni opposte del delitto e della virtù.* Siamo d'accordo. Così nel bello, tutti hanno la nozione della convenienza, e nessuno ne ha il tipo. Ma stando così la cosa, le diverse opinioni non si possono chiamare errori, come voi fate;

que em qualquer lugar ela ocupa a primeira posição e se torna regra absoluta, de qualquer princípio parta e sobre qualquer base seja fundada, tudo se torna bárbaro. Assim vemos as muitas barbáries das religiões antigas, embora fossem filhas da imaginação. E, mesmo sem os princípios religiosos, infelizmente é evidente que só a estrita razão nos leva às consequências especificadas acima. Não há senão a pura natureza que nos salva da barbárie, com os erros que ela inspira, e na qual a razão não entra. Se ela nos faz chorar a morte dos filhos, não é senão por uma ilusão, porque, perdendo a vida, não perderam nada, ou melhor, ganharam. Mas não chorar diante disso é bárbaro, e muito mais ainda é alegrar-se, embora seja conforme à exata razão. Tudo isso confirma o que eu costumo dizer, que a razão, muitas vezes, é fonte de barbárie (aliás, barbárie por si mesma), o excesso da razão sempre; a natureza nunca porque, finalmente, não é bárbaro senão o que é contra a natureza (25 de Novembro de 1820) portanto, natureza e barbárie são coisas contraditórias e a natureza não pode ser bárbara por essência.

À p. 343. Ver ainda pelo fim do capítulo 5 daquela passagem bastante longa de Rousseau, *Tudo o que sinto ser bem [357] é bem*, em diante. Na qual o autor, em suma, conclui que não existe lei natural, ou, segundo os Deístas que combate, ou também, como parece, segundo a própria persuasão, já que ele quer deduzir disso que não existe regra de conduta, excluindo a religião, apenas cânone dos deveres morais. E no início propriamente do Capítulo 6, diz *o homem reconheceu em qualquer lugar e em qualquer tempo a distinção essencial do bem e do mal, do justo e do injusto; e, malgrado os vários erros na avaliação dos atos livres considerados como virtuosos ou viciosos, nunca houve algum povo que confundisse as noções opostas do delicto e da virtude.* Estamos de acordo. Assim, no belo, todos têm a noção da conveniência e nenhum tem a do tipo. Mas, estando assim a coisa, as diferentes opiniões não podem ser chamadas de erros, como vocês fazem; porque não



perchè non esiste il tipo del buono morale; e perchè non erra quell'etiope che crede la figura della sua nazione, la più perfetta e la sola bella nel genere umano.

Alla p. 161. I fasti della rivoluzione abbondano di altre prove di quello ch'io dico, e dimostrano qual fosse l'assunto dei riformatori. Si eressero altari alla Dea ragione: Condorcet nel piano di educaz. presentato all'Assemblea legislativa ai 21 e 22 Aprile 1792 proponeva l'abolizione e proscrizione anche della religion naturale, come irragionevole e contraria alla filosofia, e così di tutte le altre religioni. (Essai sur l'indifférence en matière de religion Ch. 5. presso alla fine, nota) Non parlo del [358] nuovo Calendario, della festa all'Essere Supremo di Robespierre ec. In somma lo scopo non solo dei fanatici, ma dei sommi filosofi francesi o precursori, o attori, o in qualunque modo complici della rivoluzione, era precisamente di fare un popolo esattamente filosofo e ragionevole. Dove io non mi maraviglio e non li compiango principalmente per aver creduto alla chimera del potersi realizzare un sogno e un'utopia, ma per non aver veduto che ragione e vita sono due cose incompatibili, anzi avere stimato che l'uso intiero, esatto, e universale della ragione e della filosofia, dovesse essere il fondamento e la cagione e la fonte della vita e della forza e della felicità di un popolo. (27. Nov. 1820.).

existe o tipo da boa moral; e porque não erra aquele etíope que considera a imagem de sua nação a mais perfeita e a única bela no gênero humano.

À p. 161. Os fastos da revolução abundam de outras provas do que eu digo, e demonstram qual era o assunto dos reformadores. Ergueram-se altares à deusa razão: Condorcet [Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, marquês de Condorcet], no plano de educação apresentado à Assembleia legislativa em 21 e 22 de Abril de 1792, propunha a abolição e proscricção até da religião natural, como irracional e contrária à filosofia, e, assim, de todas as outras religiões. (*Essai sur l'indifférence en matière de religion* cap. 5. quase no fim, nota). Não falo do [358] novo calendário, da festa do Ser Supremo de Robespierre etc. Em suma, o escopo não apenas dos fanáticos, mas dos grandes filósofos franceses ou precusores, ou atores, ou, de qualquer modo, cúmplices da revolução, era precisamente o de fazer um povo exatamente filósofo e racional. Então eu não me surpreendo e não os lastimo principalmente por terem acreditado na quimera de poder realizar um sonho e uma utopia, mas por não terem visto que razão e vida são duas coisas incompatíveis, aliás, por terem considerado que o uso integral, exato e universal da razão e da filosofia deveria ser o fundamento e a causa e a fonte da vida e da força e da felicidade de um povo. (27 de Novembro de 1820).

Il vigore e il ben essere del corpo conferisce alla serenità dell'animo, e la serenità dell'animo al vigore e al ben essere del corpo. Come per lo contrario la debolezza o mal essere del corpo, e la tristezza dell'animo. Così la natura aveva congegnata e ordinata ogni cosa alla più felice condizione dell'uomo.

Alla p. 223. *Le dottrine non rimontano mai verso la loro sorgente, e la Riforma invano si sforzava d'arrestare il corso del fiume che la*

O vigor e o bem-estar do corpo conferem serenidade de ânimo, e a serenidade de ânimo o vigor e o bem-estar do corpo. Como, ao contrário, a fraqueza ou mal-estar do corpo e a tristeza de ânimo. Assim a natureza havia combinado e ordenado cada coisa para a mais feliz condição do homem.

À p. 223. *As doutrinas não remontam nunca em direção à sua fonte, e a Reforma se esforçava em vão para deter o curso do rio*

*trascinava*, dice l'Essai sur l'indifférence en matière de religion, a poco più di un terzo del Capo 6. Così tutte le sette, istituzioni, corporazioni, ogni cosa umana si guasta e perde quando s'allontana da' suoi principii, e non c'è altro rimedio che richiamarvela, cosa ben difficile, perchè l'uomo non torna indietro senza qualche ragione universale, necessaria ec. come sovversioni del globo, o di [359] nazioni, barbarie simile a quella che rinculò il mondo ne' tempi bassi, ec: ma di spontanea volontà, e ad occhi aperti, e per sola ragione e riflessione non mai; non essendo possibile che la causa del male, cioè la corruzione, la ragione, i lumi eccessivi ec. siano anche la causa del rimedio. Del resto la religion Cattolica non si mantiene meglio delle altre, dopo tanti secoli, se non per la somma cura dell' antichità, e del conservare lo stato primitivo, e bandire la novità, nello stesso modo che dice Montesquieu (l. cit. nel pensiero, a cui questo si riferisce) della costituzione d'Inghilterra custodita e osservata e protetta e richiamata sempre gelosamente dalla camera.

Alla p. 347. Questa pure è una cagione della gran differenza che passa fra i letterati e gl' illetterati, e anche fra i letterati di professione, e i letterati di semplice genio, ornamento, divertimento ec. nel gustare gli scritti anche i più popolari, e adattati all' intelligenza e al diletto di chicchessia.

L' eloquenza massimamente giudiziaria, ma anche d' ogni altro genere, consiste in gran parte nell' appianare le scabrosità, riempire i voti e le valli, agguagliare la superficie, e raddrizzare le storture delle cose. E però succede bene spesso che ascoltando o leggendo un pezzo eloquente tu sei persuaso di una cosa, della quale da te stesso non ti saresti mai persuaso, e della quale dubiterai forse nel seguito, o la condannerai; credi fattibile, e facile una cosa, che ti pareva e tornerà a parerti impossibile [360] o difficile; ti svaniscono quelle incertezze, quelle

*que a arrastava*, diz o *Essai sur l'indifférence en matière de religion* [de Hugues-Félicité-Robert de Lamennais], em pouco mais de um terço do Capítulo 6. Assim todas as seitas, instituições, corporações, cada coisa humana se degrada e perde quando se distancia de seus princípios, e não há outro remédio do que reportá-la a eles, coisa bem difícil, porque o homem não volta atrás sem alguma razão universal, necessária etc. como subversões do globo, ou de [359] nações, barbárie símile àquela que recuou o mundo nos tempos baixos etc.: mas de espontânea vontade, e de olhos abertos, e só por razão e reflexão nunca; não sendo possível que a causa do mal, isto é, a corrupção, a razão, as luzes excessivas etc. sejam também a causa do remédio. Ademais a religião Católica não se mantém melhor que as outras, depois de tantos séculos, senão pelo extremo cuidado da antiguidade, e por conservar o estado primitivo, e banir a novidade, do mesmo modo como fala *Montesquieu* (*loc. cit.* no pensamento ao qual este se refere) da constituição da Inglaterra custodiada e observada e protegida e reclamada sempre ciosamente pela Câmara.

À p. 347. Esta também é uma causa da grande diferença existente entre os letrados e os iletrados, e também entre os letrados de profissão, e os letrados por simples talento, ornamento, divertimento etc. ao apreciarem os escritos, até os mais populares, e adaptados à inteligência e ao deleite de quem quer que seja.

A eloquência sobretudo judiciária, mas também de qualquer outro gênero, consiste em grande parte em aplainar as escabrosidades, preencher os vazios e os vales, igualar a superfície e endireitar as tortuosidades das coisas. Por isso sucede muitas vezes que, escutando ou lendo um trecho eloquente, possa-se persuadir de uma coisa da qual por si mesmo não se persuadiria, e da qual se duvidaria talvez em seguida, ou a qual se condenaria; parece factível e fácil algo que parecia e tornará a parecer impossível [360] ou difícil;

difficoltà ec. e tu sei costretto a non vedere e dimenticare quello che vedevi, a contraddire e condannare te stesso, anzi sovente a vedere e non vedere, ricordarti e dimenticare nello stesso tempo. Tale è la proprietà non solo dell'eloquenza che strascina, ma anche di quella secca eloquenza, fondata sopra uno stretto ragionamento, e una dialettica per lo più ingannatrice (se non quanto al tutto, almeno quanto alle parti): eloquenza della quale fra gli antichi sono modelli i così detti Oratori attici, fra i moderni (parlo almeno degli oratori di professione) forse il solo Bourdaloue, oratore veramente e propriamente attico, il quale convince l'uomo di cose non sempre vere, se non altro, non interamente vere. (27. Nov. 1820.).

Non eadem omnibus esse honesta atque turpia, sed omnia maiorum institutis iudicari. Corn. Nep. praef.

Alla p. 329. fine. Nulla Lacedaemoni tam est nobilis vidua quae non ad scenam eat mercede conducta. Magnis in laudibus totâ fuit Graeciâ, victorem Olympiae citari: In scenam vero prodire, et populo esse spectaculo, nemini in eisdem gentibus fuit turpitudini. Quae omnia apud nos partim infamia, partim humilia, atque ab honestate remota ponuntur. Corn. Nep. praef. (27. Nov. 1820.).

L'uomo senza la cognizione di una favella, non può concepire l'idea di un numero determinato. Immaginatevi di contare trenta o quaranta pietre, senz'avere una denominazione da dare a ciascheduna, vale a dire, una, due, tre, [361] fino all'ultima denominazione, cioè trenta o quaranta, la quale contiene la somma di tutte le pietre, e desta un'idea che può essere abbracciata tutta in uno stesso tempo dall'intelletto e dalla memoria, essendo complessiva ma definita ed intera. Voi nel detto caso, non mi saprete dire, nè concepirete in nessun modo fra voi stesso la quantità precisa delle dette pietre;

esvanecem-se as incertezas, as dificuldades etc. e se é constrangido a não ver e esquecer aquilo que se via, a contradizer e condenar a si mesmo, aliás, com frequência, a ver e não ver, lembrar e esquecer ao mesmo tempo. Tal é a propriedade não apenas da eloquência que impulsiona, mas também daquela seca eloquência, fundamentada sobre um estreito raciocínio, e sobre uma dialética geralmente enganadora (se não quanto ao todo, ao menos quanto às partes): eloquência da qual, entre os antigos, são modelos os assim chamados Oradores áticos, entre o modernos (falo pelo menos dos oradores de profissão), talvez o único seja Louis Bourdaloue, orador verdadeira e propriamente ático, que convence o homem de coisas nem sempre verdadeiras, ou, pelo menos, não inteiramente verdadeiras. (27 de Novembro de 1820).

*Non eadem omnibus esse honesta atque turpia, sed omnia maiorum institutis iudicari.* Cornélio Nepos. Prefácio.

À p. 329, fim. *Nulla Lacedaemoni tam est nobilis vidua quae non ad scenam eat mercede conducta. Magnis in laudibus totâ fuit Graeciâ, victorem Olympiae citari. In scenam vero prodire, et populo esse spectaculo, nemini in eisdem gentibus fuit turpitudini. Quae omnia apud nos partim infamia, partim humilia, atque ab honestate remota ponuntur.* Cornélio. Nepos. Prefácio. (27 de Novembro de 1820).

O homem, sem a cognição de uma língua, não pode conceber a ideia de um número determinado. Imaginem contar trinta ou quarenta pedras, sem ter uma denominação a dar a cada uma, quer dizer, uma, duas, três, [361] até a última denominação, isto é, trinta ou quarenta, a qual contém a soma de todas as pedras, e desperta uma ideia que pode ser abraçada inteiramente em um mesmo tempo pelo intelecto e pela memória, sendo total, mas definitiva e inteira. Vocês, no dito caso, não me saberão dizer, nem conceberão de nenhum modo entre vocês mesmos, a quantidade precisa das ditas pedras; pois,

perchè quando siete arrivato all'ultima, per sapere e concepire detta quantità, bisogna che l'intelletto concepisca, e la memoria abbia presenti in uno stesso momento tutti gl'individui di essa quantità, la qual cosa è impossibile all'uomo. Neanche giova l'aiuto dell'occhio, perchè volendo sapere il numero di alcuni oggetti presenti, e non sapendo contarli, è necessaria la stessa operazione simultanea e individuale della memoria. E così se tu non sapessi fuorchè una sola denominazione numerica, e contando non potessi dir altro che uno, uno, uno; per quanta attenzione vi ponessi, affine di raccogliere progressivamente coll'animo e la memoria, la somma precisa di queste unità, fino all'ultimo; tu saresti sempre nello stesso caso. Così se non sapessi altro che due denominazioni ec. Eccetto una piccolissima quantità, come cinque o sei, che la memoria e l'intelletto può concepire senza favella, perchè arriva ad aver presenti simultaneamente tutti i pochi individui di essa quantità. Nello stesso modo e per la stessa ragione [362] i numeri che rappresentano una quantità troppo grande, come centomila, un milione e simili, e più, un bilione, non ci destano se non un'idea confusa, quantunque noi sappiamo benissimo il loro significato, e l'estensione o quantità precisa e misurata, che comprendono: ma in questo caso non basta sapere interamente il significato della parola, per concepire l'idea significata (cosa che forse non accade in altro caso, se non in parole indefinite, o che esprimono idee indefinite): e ciò perchè l'operazione della mente non si può estendere in un medesimo tempo sopra tutte le parti di questa quantità, ed abbracciarle e concepirle chiaramente in una volta, malgrado il soccorso della favella, il quale non basta quando le parti son troppe. Per parti intendo p. es. le diecine, o anche le centinaia la somma delle quali, quando può esser concepita chiaramente ci desta un'idea abbastanza chiara della data quantità, a cagione dell'abitudine ci fa contratta coll'esercizio del discorso, la quale abitudine ci fa concepir facilmente e prontamente gl'individui compresi in ciascuna diecina. In

quando chegarem à última, para saber e conceber dita quantidade, é preciso que o intelecto conceba, e a memória tenha presentes, em um mesmo momento, todos os elementos dessa quantidade, coisa que é impossível para o homem. Nem mesmo contribui a ajuda do olho, porque querendo saber o número de alguns objetos presentes, e não sabendo contá-los, é necessária a mesma operação simultânea e individual da memória. E assim, se não se soubesse pelo menos uma denominação numérica, e, contando, não se pudesse dizer senão um, um, um; por mais atenção que se tivesse, a fim de recolher progressivamente, com o ânimo e a memória, a soma precisa dessas unidades até o fim; sempre se chegaria ao mesmo caso. Do mesmo modo se não se soubesse senão duas denominações etc. Exceto uma pequeníssima quantidade, como cinco ou seis, que a memória e o intelecto podem conceber sem a língua, porque chega a ter presentes, simultaneamente, todos os poucos elementos dessa quantidade. Do mesmo modo e pela mesma razão, [362] os números que representam uma quantidade muito grande, como cem mil, um milhão e símiles, e mais, um bilhão, não nos despertam senão uma ideia confusa, embora nós saibamos muito bem o seu significado e a extensão ou quantidade precisa e medida que compreendem: mas, nesse caso, não basta saber inteiramente o significado da palavra para conceber a ideia significada (coisa que talvez não aconteça em outro caso, senão com palavras indefinidas ou que exprimem ideias indefinidas): e isso porque a operação da mente não se pode estender em um mesmo tempo sobre todas as partes desta quantidade, e abraçá-las e concebê-las claramente de uma vez, malgrado o socorro da língua, o qual não basta quando as partes são muitas. Por partes entendo, por exemplo, as dezenas, ou também as centenas, cuja soma, quando pode ser concebida claramente, desperta em nós uma ideia bastante clara da determinada quantidade, por causa do hábito contraído com o exercício do discurso, hábito que nos faz conceber fácil e prontamente os elementos

genere l'idea precisa del numero, o coll'aiuto della favella o senza, non è mai istantanea, ma composta di successione, più o meno lunga, più o meno difficile, secondo la misura della quantità. (28. Nov. 1820.). V. p. 1072. fine.

L'Essai sur l'indifférence en matière de Religion, Capo 7. verso la fine, dice, *Da una dottrina indigente nasce un culto indigente al par di essa. Quindi quant'è maggiore il numero dei dogmi che una setta ha conservato, tanto maggior vita e pompa e grandezza ha il suo culto.* E vedilo in quello che segue perchè fa al mio proposito. Questa osservazione di fatto si può addurre fra le tante altre in conferma di quello ch'io dico, che senza illusioni di cui l'uomo sia persuaso, non c'è vita nè azione, giacchè l'uomo [363] non opera senza persuasione, e se la persuasione non è illusoria, ma viene dalla ragione, l'uomo non opera, perchè la ragione non lo persuade ad operare, anzi ne lo distoglie, e lo getta nell'indifferenza. La pompa e la vita del culto senza una persuasione della sua necessità, doverosità, importanza, non ha potuto durare. Limitate le credenze, allargato il dubbio, allargata la ragione e l'indifferenza, e la secca speculazione delle cose, il culto è svanito, laddove si mantiene presso i cattolici, i quali ne conservano tutte le basi, cioè tutti i dogmi, le credenze ec. tanto relative ad esso culto, quanto generalmente alla Religione. Se non ch'egli va languendo anche tra noi, sia nel fatto, sia nell'impressione e l'effetto che produce, e il modo e l'animo con cui è considerato, e veduto o eseguito: e ciò in proporzione dei progressi dell'incredulità, o diminuzione della fede, perchè non si può dar gran cura, nè coltivare, nè promuovere, nè esser molto affetti e toccati, da quello che si considera come poco importante, e che non è in relazione colla nostra opinione. (29. Nov. 1820.).

I doveri dipendono dalle credenze; quanti saranno dunque i simboli, tante saranno le

comprendidos em cada dezena. Em geral a ideia precisa do número, com ou sem a ajuda da língua, nunca é instantânea, mas composta de sucessão, mais ou menos longa, mais ou menos difícil, segundo a medida da quantidade. (28 de Novembro de 1820). Ver p. 1072, fim.

O Essai sur l'indifférence en matière de Religion, [de Hugues-Félicitè-Robert de Lamennais], Capítulo 7, quase ao final, diz: *De uma doutrina indigente nasce um culto indigente igual a essa. Portanto, quanto maior o número dos dogmas que uma seta conservou, tanto mais vida e pompa e grandeza tem o seu culto.* E veja-se o que segue porque serve ao meu propósito. Essa observação, de fato, pode-se apresentar entre tantas outras em confirmação ao que eu digo, que, sem ilusões das quais o homem esteja persuadido, não há vida nem ação, já que o homem [363] não opera sem persuasão, e se a persuasão não é ilusória, mas vem da razão, o homem não opera, porque a razão não o persuade a operar, aliás, desvia-o disso e o lança na indiferença. A pompa e a vida do culto, sem uma persuasão da sua necessidade, obrigatoriedade, importância, não podiam durar. Limitadas as crenças, ampliada a dúvida, ampliadas a razão e a indiferença, e a secca especulação das coisas, o culto desapareceu, enquanto se mantém entre os católicos, os quais conservam todas as suas bases, isto é, todos os dogmas, as crenças etc., tanto relativas a esse culto quanto geralmente à Religião. A menos que ele esteja definhando até entre nós, seja na ação, seja na impressão e no efeito que produz, e no modo e no ânimo com que é considerado, e visto ou realizado: e isso em proporção aos progressos da incredulidade, ou diminuição da fé, porque não se deve dar grande atenção, nem cultivar, nem promover, nem ser muito afetado e tocado por aquilo que se considera como pouco importante, e que não está em relação com a nossa opinião. (29 de Novembro de 1820).

Os deveres dependem das crenças; quantos serão então os símbolos, tantas serão as

morali... Chi non comprende che dal momento che si rigetta ogni autorità vivente (dunque la morale determinata deriva dall'autorità [364] non dalla natura), la regola de' costumi addiviene tanto variabile e tanto incerta quanto la regola della fede? *Essai* ec. poco sotto al luogo citato nel pensiero precedente.

Ogni uomo ha diritto di giudicare di per se stesso, e la diversità delle opinioni è tanto naturale quanto la diversità de' gusti. Dott. Middleton (Middleton) *Introductory Discourse to a free Enquiry into the miraculous powers*. (Discorso preliminare alla libera Disquisizione sopra i poteri miracolosi) p. 38.

Quegli stessi che credono grave, o maggiore che non è, ogni leggera malattia che loro sopravviene, caduti in qualche malattia grave o mortale, la credono leggera, o minore che non è. E la cagione d'ambidue le cose è la codardia che gli sforza a temere dove non è timore, e a sperare dove non è speranza.

La filosofia e la natura de' tempi e della vita presente s'ha per capital nemica della Religione, ed è vero. Contuttociò se l'uomo doveva esser filosofo, far della ragione quell'uso che ora ne fa, conoscere tutto quello che ora conosce, e generalmente s'egli doveva vivere come ora vive, e se i tempi dovevano essere quali ora sono, o il sistema della natura e delle cose è totalmente assurdo e contraddittorio, o bisogna necessariamente ammettere una Religione. Perchè se l'uomo doveva essere inevitabilmente infelice, come ora accade, ne [365] segue che al primo nell'ordine degli enti, è meglio il non essere che l'essere ne segue che l'uomo non solo non deve amare nè conservare la sua esistenza, ma distruggerla; in maniera che la sua stessa esistenza richiuda non dirò un germe nè un principio di distruzione, ma quasi una distruzione formale e completa; ne segue che la vita ripugna alla vita, l'esistenza all'esistenza, giacchè l'uomo non verrebbe ad esistere se non per cercare di non esistere,

morais... Quem não compreende que, do momento em que se rejeita toda autoridade vivente (logo a moral determinada deriva da autoridade [364], não da natureza), a regra dos costumes advém tão variável e tão incerta quanto a regra da fé? *Essai* etc. pouco abaixo do trecho citado no pensamento precedente.

Todo homem tem direito de julgar por si mesmo, e a diversidade das opiniões é tão natural quanto a diversidade dos gostos. Dr. Middleton (Conyers Middleton) *Introductory Discourse to a free Enquiry into the miraculous powers* (*Discurso preliminar à livre Disquisição sobre os poderes miraculosos*), p. 38.

Os mesmos que consideram grave, ou maior do que não é, toda leve doença que lhes sobrevém, ao caírem em alguma doença grave ou mortal, consideram-na leve, ou menor do que não é. E a causa de ambas as coisas é a covardia que os força a temer quando não há temor, e a esperar quando não há esperança.

A filosofia e a natureza dos tempos e da vida atual se têm por principais inimigas da Religião, e é verdade. Contudo, se o homem devia ser filósofo, fazer da razão o uso que agora faz, conhecer tudo aquilo que agora conhece e, geralmente, se ele devia viver como agora vive, e se os tempos deviam ser tais como agora são, ou o sistema da natureza e das coisas é totalmente absurdo e contraditório, ou é preciso, necessariamente, admitir uma Religião. Porque se o homem devia ser inevitavelmente infeliz, como agora acontece, [365] segue-se que ao primeiro ente em sua ordem é melhor o não ser que o ser, segue-se que o homem não apenas não deve amar nem conservar a sua existência, mas destruí-la; de maneira que a sua própria existência encerre, não diria um germe nem um princípio de destruição, mas quase uma destruição formal e completa; segue-se que a vida repugna à vida, a existência à existência, já que o homem não viria a existir senão para procurar não existir, quando conhecesse o

quando conoscesse il suo vero destino. La qual cosa è un'assurdità e una contraddizione sostanziale e capitale nel sistema della natura. Per lo contrario se l'uomo non doveva essere quale ora è, se la natura l'aveva fatto diversamente, se gli aveva opposto ogni possibile ostacolo al conoscere quello che ha conosciuto e al divenire quello ch'è divenuto, allora dallo stato presente dell'uomo, e dalle assurdità che ne risultano, non si può dedur nulla intorno al vero, naturale, primitivo ed immutabile ordine delle cose; come se un animale si rompe una gamba, non se ne può dedur nulla intorno all'ordine generale, perchè questo è un inconveniente particolare. Così lo stato presente dell'uomo, e le assurdità sue, dovranno esser considerate una particolarità indipendente dall'ordine e dal sistema generale e [366] destinato, e costante, e primordiale. Che se anche non c'è più rimedio per l'uomo, nemmeno per chi si tagli una gamba, o sia schiacciato da una pietra, c'è più rimedio. Basta che il male non sia colpa della natura, non derivi necessariamente dall'ordine delle cose, non sia inerente al sistema universale; ma sia come un'eccezione, un inconveniente, un errore accidentale nel corso e nell'uso del detto sistema. V. p. 370. e 1079. fine.

*Hanter* frequentare, visitare spesso, aver familiarità ec. verbo che Girard nei Sinonimi fa derivare da *hant* (se ben mi ricordo) che nelle lingue del nord significa *congiungere o darsi le mani*, non potrebbe piuttosto derivare da ἀντάω? Ma bisognerebbe anche vedere se quella parola settentrionale abbia nessuna relazione con questo verbo greco.

L'idea di una grave sventura (come anche di qualunque grande e strana mutazione di cose in bene come in male) che ci sopraggiunga, massimamente improvvisa, non si può concepire intera, se non altro ne' primi momenti; anzi è sempre confusissima, debolissima, oscurissima, e difettosa. Non

seu verdadeiro destino. Tal coisa é um absurdo e uma contradição substancial e capital no sistema da natureza. Pelo contrário, se o homem não devia ser tal como agora é, se a natureza o tivesse feito diversamente, se lhe tivesse oposto todo possível obstáculo a conhecer aquilo que conheceu e a tornar-se aquilo em que se tornou, então do estado presente do homem, e dos absurdos que disso resultam, não se pode deduzir nada sobre a verdadeira, natural, primitiva e imutável ordem das coisas; como quando um animal quebra uma perna, não se pode disso deduzir nada sobre a ordem geral, porque esse é um inconveniente particular. Assim o estado presente do homem e os absurdos seus deverão ser considerados uma particularidade independente da ordem e do sistema geral e [366] destinado, e constante, e primordial. Pois, se também não há mais remédio para o homem, nem mesmo para quem corte uma perna ou seja esmagado por uma pedra não há mais remédio. Basta que o mal não seja culpa da natureza, não derive necessariamente da ordem das coisas, não seja inerente ao sistema universal; mas seja como uma exceção, um inconveniente, um erro accidental no curso e no uso do dito sistema. Ver p. 370 e 1079, fim.

*Hanter*, frequentar, visitar frequentemente, ter familiaridade etc., verbo que Gabriel Girard, nos *Sinonimi [Justesse de la langue française ou les différentes significations des mots qui passent pour être synonymes]*, faz derivar de *hant* (se bem me lembro), que nas línguas do norte significa *unir ou dar a mão a*, não poderia melhor derivar de ἀντάω? Mas precisaria ver também se aquela palavra setentrional não tem alguma relação com esse verbo grego.

A ideia de uma grande desventura (como também de qualquer grande e estranha mudança de coisas tanto em bem como em mal) que nos sobrevenha, sobretudo imprevista, não se pode conceber inteiramente, ao menos nos primeiros momentos; aliás, é sempre confusíssima,

considero adesso l'impressione e la sorpresa e il dolore ec. che deve naturalmente oscurar l'anima, e intorpidirla. Ma ponete che vi si annunzi la morte di uno de' vostri cari e familiari, anche preveduta. Il dispiacere, [367] la rimembranza delle relazioni avute con lui, la novità che introduce nella vostra vita, vale a dire il troncamento di tutte quelle relazioni, e il dover considerare quella persona in un modo tutto diverso dal passato, cioè come morta, come incapace di essere amata o beneficata, di amare e beneficiare ec. ec. tutte queste cose che si presentano in folla alla vostra mente, vi cagionano una confusione un imbarazzo uno stupore tale, che voi in luogo di considerare ciascuna parte della cosa, non ne considerate nessuna, non siete capace di valutare nè l'estensione nè la profondità nè la natura della cosa, nè di formarvene un concetto preciso, e restandovi solamente l'idea in genere e confusamente, non siete capace di pensarvi, nè vi pensate formalmente, non dirò perchè non vogliate pensarvi, ma perchè non sapete pensarvi. E quindi accade quella cosa osservatissima che le grandi mutazioni, sieno disgrazie, sieno fortune, al primo momento istupidiscono, e non è se non col tempo, che voi considerandone ciascuna parte, ne cominciate a piangere o rallegrarvene separatamente. Giacchè questo pure è notevole, che l'atto del piangere o rallegrarsi ec. insomma l'espressione τοῦ πάθους cade sempre sopra una parte della cosa, non già sul tutto, perchè l'anima non è capace di abbracciar questo tutto, in uno stesso tempo. P.e. nel [368] caso detto di sopra, voi comincerete a piangere per una determinata rimembranza, per una tal riflessione sopra il futuro o il presente, e per simili cose, che non potete ravvisare, e separare, e concepire nel primo momento, nè durante la prima impressione. Ma finattanto che l'idea o la cosa vi si presenterà tutta intera, e voi non potrete distinguerne, e noverarne le parti, voi non piangerete mai, né sarete commosso determinatamente, ma solo confusamente. E neanche dopo lungo tempo, voi non piangerete mai per la considerazione totale e generale della disgrazia intera. (1. Dec.

fragilíssima, obscuríssima, e defeituosa. Não considero agora a impressão e a surpresa e a dor etc. que devem naturalmente obscurecer a alma e entorpecê-la. Mas imaginem que se anuncia a morte de um dos seus caros e familiares, mesmo prevista. O desprazer, [367] a rememrança das relações mantidas com ele, a novidade que introduz na sua vida, quer dizer, o troncamento de todas aquelas relações, e ter que considerar aquela pessoa em um modo totalmente diferente do passado, isto é, como morta, como incapaz de ser amada ou beneficiada, de amar e beneficiar etc. etc., todas essas coisas, que se apresentam em profusão à sua mente, causam-lhes uma confusão, um embaraço, um estupor tal que, em vez de considerar cada parte do acontecimento, vocês não consideram nenhuma delas, não são capazes de avaliar nem a extensão nem a profundidade nem a natureza do acontecimento, nem de formar um conceito preciso sobre ele, e restando-lhes apenas a ideia geral e confusa, não são capazes de pensar nisso, nem pensam formalmente, não diria porque não querem pensar nisso, mas porque não sabem pensar nisso. E então ocorre algo observadíssimo que as grandes mudanças, sejam desgraças, sejam venturas, no primeiro momento estupidificam, e não é senão com o tempo que, considerando cada parte delas, vocês começam a chorar ou alegrar-se por elas separadamente. Já que isto também é notável, que o ato de chorar ou alegrar-se etc., em suma, a expressão τοῦ πάθους recai sempre sobre uma parte do acontecimento, não sobre o todo, porque a alma não é capaz de abraçar esse todo, em um mesmo tempo. P. ex., no [368] caso acima, vocês começarão a chorar por uma determinada rememrança, por uma tal reflexão sobre o futuro ou o presente, e por símiles coisas, que não podem reconhecer, e separar, e conceber no primeiro momento, nem durante a primeira impressão. Mas até que a ideia ou o acontecimento se apresente na totalidade, e vocês não possam distinguir e enumerar-lhe as partes, vocês nunca chorarão nem se comoverão determinadamente, mas apenas



1820.).

Si suol dire che la monotonia fa parere i giorni più lunghi. Così è quanto alle parti del tempo considerate separatamente. Ma quanto al complesso è tutto l'opposto, perchè un giorno pieno di varietà, terminato che sia ti parrà lunghissimo, anzi spesso ti avverrà di credere a prima giunta che una cosa fatta, accaduta, veduta, ec. oggi, appartenga al giorno di ieri o ier l'altro, perchè la molteplicità delle cose allunga nella tua memoria lo spazio, e il maggior numero degli accidenti, accresce l'apparenza del tempo. All'opposto in una vita tutta uniforme, spesso ti averrà (e m'è avvenuto) di credere che l'accaduto ieri o ier l'altro appartenga al giorno d'oggi, o quello di più giorni fa, al giorno di ieri. E ciò per la ragione contraria, e perchè l'uniformità impiccolisce l'immagine delle distanze. Così la monotonia [369] prolunga la vita in quanto la lunghezza è penosa, e l'abbrevia in quanto la lunghezza è piacevole e desiderata; e la tua vita passata nell'uniformità ti par brevissima e momentanea, quando ne sei giunto al fine. (1. Dec. 1820.).

Non è forse cosa che tanto promuova l'attività e l'impazienza di ottenere il fine che si desidera, quanto l'incertezza di ottenerlo, quando però questo vi preme, e l'idea di non ottenerlo vi attristi. Non già solamente perchè l'incertezza, obbliga all'azione (laddove la certezza può dar luogo alla pigrizia) in quanto un fine incerto domanda maggior cura per ottenerlo. Ma quando anche non domandi maggior cura, il che può accadere (perchè un fine può esser certo, posta però una grande attività per conseguirlo) e indipendentemente affatto dall'utilità e dal bisogno delle cure, tu sarai attivissimo e impazientissimo di ottenerlo, per questo solo che tu non puoi sopportare quell'incertezza, e che tu spasimi di liberarti dall'angustia che ti deriva dal dubbio di non

confusamente. E nem mesmo depois de longo tempo, vocês nunca chorarão pela consideração total e geral da desgraça plena. (1º de Dezembro de 1820).

Costuma-se dizer que a monotonia faz parecer os dias mais longos. Assim é quanto às partes do tempo consideradas separadamente. Mas quanto ao complexo é tudo o oposto, porque um dia pleno de variedade, ao terminar, parecerá longuíssimo, alias, muitas vezes, acontecerá de se acreditar, à primeira vista, que uma coisa feita, ocorrida, vista etc. hoje, pertença ao dia de ontem ou anteontem, porque a multiplicidade das coisas alonga na memória o espaço, e o maior número dos acontecimentos aumenta a aparência do tempo. Ao contrário, em uma vida toda uniforme, muitas vezes acontecerá (e me aconteceu) de se acreditar que o ocorrido ontem ou anteontem pertença ao dia de hoje, ou o ocorrido há mais dias, ao dia de ontem. E isso pela razão contrária, e porque a uniformidade diminui a imagem das distâncias. Assim a monotonia [369] prolunga a vida já que a extensão é penosa, e a abrevia já que a extensão é prazerosa e desejada; e a vida passada na uniformidade parece brevíssima e momentânea, quando se chega ao fim. (1º de Dezembro de 1820).

Não há talvez algo que tanto promova a atividade e a impaciência por alcançar o fim que se deseja quanto a incerteza de alcançá-lo, desde que, porém, isso lhes importe e a ideia de não alcançá-lo os entristeça. Não só porque a incerteza obriga à ação (enquanto a certeza pode dar lugar à preguiça), ao passo que um fim incerto demanda maior cuidado para alcançá-lo. Mas, ainda que não demande maior cuidado, o que pode acontecer (porque um fim pode ser assegurado, empreendendo-se, porém, uma grande atividade para conseguir-lo) e independentemente de toda a utilidade e da necessidade dos cuidados, ficasse ativíssimo e impacientíssimo por alcançá-lo, apenas porque não se pode suportar aquela incerteza, e anseia por liberar-se da angústia que decorre da dúvida de não

riuscire ad un fine che tu desideri grandemente. Angustia alla quale forse preferirai la certezza di non poterlo conseguire. Anche materialmente m'è accaduto più volte di dubitare se alcuni miei sforzi corporali avrebbero potuto ottenere un fine che [370] mi premeva, e perciò raddoppiarli impazientemente, sebbene altri mi consigliava di riposare perchè la dilazione non faceva alcun danno. Ma io non potevo sostenere l'incertezza di una cosa che m'importava, laddove se non avessi dubitato non avrei avuto difficoltà di aspettare. E così la stessa mia impazienza poteva pregiudicare al fine, togliendomi il riposo necessario ec. Così nel comporre ec. Parimenti se tu devi compire una tale operaz. in un dato spazio, e temi di non riuscirvi, l'impazienza e la sollecitudine tua non cresce in ragione del bisogno ma ben da vantaggio, e, s'è possibile, tu vieni a capo dell'opera prima del termine prefisso. (1. Dec. 1820.). V. p. 712. capoverso 2.

Alla p. 366. pensiero 1. Perciò coloro che deducono la necessità assoluta della Religione dallo stato presente dell'uomo e dalla sua miseria, *nihil agunt*, se non provano ancora che questo stato gli era destinato, e ch'egli vivendo così, segue i suoi destini, e l'ordine assoluto delle cose, non arbitrario. Perchè anche gli animali, p.e. le formiche, le api, i castori, hanno fra loro tanta società quanto basta ai loro bisogni o comodi, e non per questo hanno Religione, o legge di sorta alcuna. Anche gli animali hanno un uso sufficientissimo di ragione, hanno il principio τοῦ λογισμοῦ, il principio di conoscenza innato in tutti gli esseri viventi, non già nel solo uomo; e non per questo se ne servono come l'uomo, nè sono infelici. E non è provato che la società, quale ora è, sia lo stato naturale dell'uomo, [371] come per lo contrario è provato che l'uomo senza società, non ha per natura o istinto, nessuna idea di Religione, e non ne ha verun bisogno, tutti i suoi doveri non riguardando che se stesso, ed avendo il loro immobile fondamento nell'istinto che lo porta ad amarsi e conservarsi. (2. Dec. 1820.).

alcançar um fim que se deseja muito. Angústia à qual talvez se prefira a certeza de não poder alcançá-lo. Até objetivamente me ocorreu várias vezes de duvidar se alguns de meus esforços físicos poderiam alcançar um fim que [370] me interessava e por isso duplicava-os impientemente, embora outros me aconselhavam a repousar, pois a dilatação não causava nenhum dano. Mas eu não podia suportar a incerteza de algo que me importava, enquanto, se não tivesse duvidado, não teria tido dificuldade em esperar. E assim a minha própria impaciência poderia prejudicar o fim, privando-me do repouso necessário etc. Como ao compor etc. Igualmente, devendo-se cumprir uma tal operação em um dado tempo e temendo não conseguir, a impaciência e a solicitude não crescem em razão da necessidade, mas de muito mais e, se for possível, termina-se a obra antes do prazo fixado. (1º de Dezembro de 1820). Ver p. 712, parágrafo 2.

À p. 366, pensamento 1. Então os que deduzem a necessidade absoluta da Religião do estado presente do homem e da sua miséria, *nihil agunt*, se não provam ainda que esse estado lhe era destinado e que ele, vivendo assim, segue os seus destinos e a ordem absoluta das coisas, não arbitrária. Pois até os animais, p. ex., as formigas, as abelhas, os castores, têm entre si tanta sociedade quanto basta às suas necessidades ou comodidades, e não por isso têm Religião, ou lei de tipo algum. Até os animais têm um uso suficientíssimo de razão, têm o princípio τοῦ λογισμοῦ, o princípio de conhecimento inato em todos os seres viventes, não apenas no homem; e não por isso servem-se dele como o homem, nem são infelizes. E não está provado que a sociedade, como é agora, seja o estado natural do homem, [371] como, pelo contrário, está provado que o homem sem sociedade não tem, por natureza ou instinto, nenhuma ideia de Religião e não tem nenhuma necessidade dela, todos os seus deveres não concernindo senão a si mesmo e, tendo o seu imóvel fundamento no instinto que o leva a amar-se e conservar-se. (2 de

Sostengono come indubitato che l'uomo è perfettibile. Vale a dire ch'egli può perfezionare se stesso, perfezionar l'opera della natura. Considerate il sistema materiale del mondo, tanto nelle minime che nelle massime cose, tanto nell'organizzazione di un animale appena visibile, quanto nell'ordine degli astri, e voi troverete da per tutto un artificio, una sapienza, una maestria tale, che non solamente non si può perfezionar nulla di quanto la natura ha fatto, non solamente non vi si può nè aggiungere nè levarne cosa alcuna, nè alterare in nessun modo senza guastare, ma quando anche noi avessimo quella stessa potenza di fare che ha avuto la natura, non c'è uomo d'ingegno così sottile e profondo e sublime, che fosse capace non dico di condurre a termine, ma di concepir solamente un piano così magistrale, così minuto, così strettamente legato insieme e corrispondente, così perfetto in ogni menomissima parte, come quello che vediamo eseguito dalla natura. Io dunque dico all'uomo [372] il quale asserisce d'essere perfettibile, e di potersi, anzi doversi perfezionare da se: perfeziona il tuo corpo, la tua notomia, la tua costruzione organica, o almeno qualche parte di lei: se non puoi questo, almeno immagina un disegno più perfetto, più completo, più giusto, più conveniente, più esatto, più squisito di quello della natura, relativamente alla organizzazione ec. del tuo corpo. L'uomo si mette a ridere e confessa che non solo non c'è cosa più perfetta, ma ch'egli con lunghissimo studio, dal principio del mondo in poi, ancora non è arrivato a comprenderne interamente tutta la perfezione, e ogni giorno rivela qualche altra cosa da ammirare, ed accresce la sua meraviglia. Or come dunque non potendo perfezionare il tuo corpo, anzi non potendo neppur comprendere tutta la misura della sua perfezione naturale, presumi di perfezionare una parte tanto più nobile, astrusa, e difficile, qual'è lo spirito? Come dunque la natura tanto perfetta maestra, tanto accurata e puntuale e finita e intera in tutto il resto, e nominatamente nel tuo corpo, è stata

Dezembro de 1820).

Sustentam como indubitável que o homem é perfectível. Quer dizer que ele pode aperfeiçoar-se, aperfeiçoar a obra da natureza. Considerem o sistema material do mundo, tanto nas mínimas quanto nas máximas coisas, tanto na organização de um animal apenas visível quanto na ordem dos astros, e vocês encontrarão em toda parte um artificio, uma sapiência, uma maestria tal que não apenas não se pode aperfeiçoar nada do tanto que a natureza fez, não apenas não se pode nem acrescentar-lhe nem tirar-lhe coisa alguma, nem alterar em nenhum modo sem danificar, mas, mesmo que nós tivéssemos o mesmo poder de fazer que teve a natureza, não há homem de engenho tão sutil e profundo e sublime que fosse capaz, não digo de levar a cabo, mas de apenas conceber um plano tão magistral, tão minucioso, tão estritamente concatenado e correspondente, tão perfeito em cada minutíssima parte, como o que vemos executado pela natureza. Eu então digo ao homem [372] que afirma ser perfectível e que pode, aliás, deve aperfeiçoar-se por si mesmo: aperfeiçoe o seu corpo, a sua anatomia, a sua construção orgânica ou, ao menos, alguma parte dela: se não puder, ao menos imagine um desenho mais perfeito, mais completo, mais justo, mais conveniente, mais exato, mais refinado do que o da natureza, relativamente à organização etc. de seu corpo. O homem começa a rir e confessa que não apenas não há algo mais perfeito, mas que ele, com muitíssimo estudo, do princípio do mundo em diante, ainda não conseguiu compreender-lhe inteiramente toda a perfeição, e todo dia revela algo mais a admirar e aumenta a sua maravilha. Ora, como então, não podendo aperfeiçoar o seu corpo, aliás, não podendo nem mesmo compreender toda a dimensão da sua perfeição natural, o homem presume aperfeiçoar uma parte tão mais nobre, abstrusa, e difícil, como o espírito? Como então a natureza tão perfeita mestra, tão acurada e pontual e finita e completa em tudo, e particularmente no corpo do homem,

così stupida e manchevole e difettosa nella parte più rilevante di te, in quella parte da cui dipendeva l'uso di quel tuo corpo così perfetto, e che anche doveva molto influire sugli altri ordini di enti? Come ti ha lasciato da far tanto in quella parte che più le doveva premere, non avendoti lasciato nulla da fare in quella che importava meno, e ch'era subordinata alla prima? Come soprattutto presumi di perfezionare, non solo il tuo spirito, [373] ma anche l'ordine vastissimo delle altre cose terrestri, in quanto ha stretta relazione e connessione e dipendenza cogli andamenti e lo stato della tua specie? (2. Dec. 1820.).

La poesia e la prosa francese si confondono insieme, e la Francia non ha vera distinzione di prosa e di poesia, non solamente perchè il suo stile poetico non è distinto dal prosaico, e perch'ella non ha vera lingua poetica, e perchè anche relativamente alle cose, i suoi poeti (massime moderni) sono più scrittori, e pensatori e filosofi che poeti, e perchè Voltaire p.e. nell'Enriade, scrive con quello stesso *enjouement*, con quello stesso *esprit*, con quella stess'aria di conversazione, con quello stesso *tour* e giuoco di parole di frasi di maniere e di sentimenti e sentenze, che adopra nelle sue prose: non solamente, dico, per tutto questo, ma anche perchè la prosa francese, oramai è una specie di poesia. Filosofi, oratori, scienziati, scrittori d'ogni sorta, non sanno essere e non si chiamano eleganti, se non per uno stile enfatico, similitudini, metafore, insomma stile continuamente poetico, e montato principalmente sul tuono lirico. E ciò massimamente è accaduto dopo l'introduzione de' poemi in prosa, siano poemi propriamente detti, siano romanzi, opere descrittive, sentimentali ec. Ma [374] i francesi che si credono i soli maestri e modelli e conservatori, e zelatori dello scriver classico a' tempi moderni, non so in qual classico antico abbiano trovato questo costume, per cui non si sa essere elegante nè eloquente, senza andare a quella perpetua, dirò così, *traslazione* e *μετεωρία* e concitazione di stile, ch'è propria della

foi tão estúpida e incompleta e defeituosa na sua parte mais relevante, naquela parte da qual dependia o uso de seu corpo tão perfeito e que também devia muito influir sobre outras ordens de entes? Como a natureza deixou tanto por fazer, na parte que mais devia importar, não tendo deixado por fazer nada na que importava menos e que era subordinada à primeira? Como, sobretudo, o homem presume aperfeiçoar não apenas o seu espírito, [373] mas também a ordem vastíssima das outras coisas terrestres, já que tem estreita relação e conexão e dependência com os andamentos e o estado da sua espécie? (2 de Dezembro de 1820).

A poesia e a prosa francesa se confundem, e a França não apresenta verdadeira distinção entre prosa e poesia, não apenas porque o seu estilo poético não é distinto do prosaico, e porque ela não tem verdadeira língua poética, e porque, até em relação às coisas, os seus poetas (sobretudo os modernos) são mais escritores e pensadores e filósofos que poetas, e porque Voltaire, p. ex. em *La Henriade*, escreve com o mesmo *enjouement*, com o mesmo *esprit*, com o mesmo ar de conversação, com o mesmo *tour* e jogo de palavras, de frases, de maneiras e de sentimentos e sentenças, que emprega nas suas prosas: não apenas, digo, por tudo isso, mas também porque a prosa francesa é agora uma espécie de poesia. Filósofos, oradores, cientistas, escritores de todo tipo não sabem ser e não se chamam elegantes, senão por um estilo enfático, similitudes, metáforas, em suma, estilo continuamente poético, e montado principalmente sobre um tom lírico. E isso ocorreu sobretudo depois da introdução dos poemas em prosa, sejam poemas propriamente ditos, sejam romances, obras descritivas, sentimentais etc. Mas [374] os franceses que se consideram os únicos mestres e modelos e conservadores e zeladores do escrever clássico nos tempos modernos, não sei em qual clássico antigo encontraram este costume, pelo qual não se sabe ser elegante nem eloquente, sem recorrer àquela perpétua, direi assim, *translação* e *μετεωρία* e concitação de

poesia. (L'eloquenza di Bossuet, è appunto di questo tenore; tutta Biblica, tutta in un gergo di convenzione; e lo stile biblico, e questo gergo forma l'eloquenza e l'eleganza ordinaria d'ogni sorta di scrittori francesi oggidì.) Non mai sedatezza, non mai posatezza, non semplicità, non familiarità. Non dico semplicità nè familiarità distintiva di uno stile o di uno scrittore particolare, ma dico quella ch'è propria universalmente e naturalm. della prosa, che non è uno scrivere *inspirato*. Osservino Cicerone, osservino gli scrittori più energici dell'antichità, e mi dicano se c'è uomo così cieco che non distingua subito come quella è prosa non poesia; se ridotta questa prosa in misura, avrebbe mai niente di comune colla poesia (come accadrebbe nelle loro prose); se la prosa antica la più elegante, eloquente, energica, consiste, o no, in uno stile separatissimo dal poetico. Anche i loro scrittori de' buoni secoli, sebbene la lingua francese ha sempre inclinato a questo difetto, [375] nondimeno hanno un gusto e un sapore di prosa molto maggiore e più distinto (eccetto pochi), hanno non dico austerità, neanche gravità nè verecondia (pregi ignoti ai francesi) ma pur tanta posatezza e castigatessa di stile quanta è indispensabile alla prosa: come la Sévigné, Mme Lambert, Racine e Boileau nelle prose, Pascal ec. Anzi letto Pascal, e passando ai filosofi e pensatori moderni, si nota e sente il passaggio e la differenza in questo punto. (2. Dic. 1820.). V. p. 477. capoverso 1.

La ragione è nemica della natura, non già quella ragione primitiva di cui si serve l'uomo nello stato naturale, e di cui partecipano gli altri animali, parimente liberi, e perciò necessariamente capaci di conoscere. Questa l'ha posta nell'uomo la stessa natura, e nella natura non si trovano contraddizioni. Nemico della natura è quell'uso della ragione che non è naturale, quell'uso eccessivo ch'è proprio solamente

estilo, que é própria da poesia. (A eloquência de Jacques-Bénigne Bossuet é justamente desse teor; toda Bíblica, toda em um jargão de convenção; e o estilo bíblico e esse jargão formam a eloquência e a elegância comum de todo tipo de escritores franceses hoje). Nunca moderação, nunca comedimento, nem simplicidade, nem familiaridade. Não digo simplicidade nem familiaridade distintiva de um estilo ou de um escritor particular, mas digo aquela que é própria universal e naturalmente da prosa, que não é um escrever *inspirado*. Observem Cícero, observem os escritores mais enérgicos da antiguidade e me digam se existe homem tão cego que logo não distingua que aquela é prosa, não poesia; se reduzida essa prosa em versos, não teria nada em comum com a poesia (como ocorreria nas suas prosas); se a prosa antiga, a mais elegante, eloquente, enérgica, consiste, ou não, em um estilo distantíssimo do poético. Até os seus escritores dos bons séculos, embora a língua francesa tenha sempre se inclinado a esse defeito, [375] apesar disso têm um gosto e um sabor de prosa muito maior e mais distinto (exceto poucos), têm, não diria austeridade, nem gravidade nem verecúndia (qualidades desconhecidas dos franceses), mas tanto comedimento e tanta sobriedade de estilo quanto são indispensáveis à prosa: como Marie de Rabutin-Chantal Sévigné, Mme Lambert [Anne-Thérèse de Marguenat de Courcelles], Jean Racine e Nicolas Boileau nas prosas, Blaise Pascal etc. Aliás, lendo Pascal, e passando aos filósofos e pensadores modernos, nota-se e sente-se a mudança e a diferença neste ponto. (2 de Dezembro de 1820). Ver p. 477, parágrafo 1.

A razão é inimiga da natureza, não a razão primitiva da qual se serve o homem no estado natural, e da qual participam os outros animais, igualmente livres, e portanto necessariamente capazes de conhecer. Essa a própria natureza colocou no homem, e na natureza não se encontram contradições. Inimigo da natureza é o uso da razão que não é natural, o uso excessivo que é próprio apenas do homem, e do homem corrompido:

dell'uomo, e dell'uomo corrotto: nemico della natura, perciò appunto che non è naturale, nè proprio dell'uomo primitivo.

Spesso gli uomini irresoluti, preso che hanno un partito, sono costantissimi nel mantenerlo, a fronte delle maggiori difficoltà, appunto per irresoluzione, e perchè non si sanno risolvere a lasciar quello, e prenderne un altro; perchè ciò par loro più difficoltoso; perchè si spaventano di tornare un'altra volta a risolvere. Forse questo effetto accade principalmente in quelli che sono irresoluti per infingardaggine, e che trovano più infingardo [376] e facile il proseguire che il tornare indietro. Ma è comune, s'io non erro, a tutti gl'irresoluti. (3. Dic.1820.).

*L'Essai sur l'indifférence en matière de religion, prima o seconda pagina del Capo 9. Ed è rimarcabile che tutti gli uomini... uniscono costantemente all'idea della felicità l'idea del riposo, che non è altro fuorchè quella pace profonda, inalterabile, di cui gode necessariamente un essere pervenuto alla sua perfezione, e che S. Agostino chiama per eccellenza, la tranquillità dell'ordine... In una parola non si trova felicità fuorchè nel seno dell'ordine; e l'ordine è la sorgente del bene, come il disordine è la sorgente del male, tanto nel mondo morale, quanto nel mondo fisico; tanto pei popoli, quanto per gl'Individui. L'amore dell'ordine, o l'idea della necessità dell'ordine, che è quanto dire dell'armonia e convenienza, è innata, assoluta, universale, giacchè è il fondamento del raziocinio, e il principio della cognizione o del giudizio falso o vero. Ma l'idea di un tal ordine, è variabile, dipendente dall'abitudine, opinione, ec. è relativa, e particolare. Il desiderio del riposo, non è in quanto riposo, o quiete, ma 1. in quanto convenienza, armonia ec. colle qualità e la natura della specie o dell'individuo. 2. in quanto stabilità, o capacità di durare. L'uomo e nessun altro essere, non può trovar bene se non se in [377] uno stato che armonizzi colle sue qualità e natura. Senza questo stato, egli è in una condizione di contrasto, di*

inimigo da natureza, justo por isso não é natural nem próprio do homem primitivo.

Frequentemente os homens irresolutos, uma vez tendo tomado um partido, são constantíssimos em mantê-lo, diante das maiores dificuldades, justo por irresolução, e porque não se resolvem a deixá-lo e tomar outro; porque isso lhes parece mais difficoltoso; porque temem ter que voltar outra vez a decidir. Talvez esse efeito aconteça principalmente aos que são irresolutos por indolência, e que acham mais indolente [376] e fácil prosseguir do que voltar atrás. Mas é comum, se não erro, a todos os irresolutos. (3 de Dezembro de 1820).

*O Essai sur l'indifférence en matière de religion [de Hugues-Félicité-Robert de Lamennais], primeira ou segunda página do capítulo 9. E é notável que todos os homens... associem constantemente à ideia da felicidade a ideia do repouso, que não é senão aquela paz profunda, inalterável, da qual goza necessariamente um ser que atingiu a perfeição, e que Santo Agostinho chama, por excelência, a tranquilidade da ordem... Em uma palavra, não se encontra felicidade, exceto no seio da ordem; e a ordem é a fonte do bem, como a desordem é a fonte do mal, tanto no mundo moral quanto no Individuos. O amor à ordem, ou a ideia da necessidade da ordem, quer dizer, da harmonia e conveniência, é ideia inata, absoluta, universal, já que é o fundamento do raciocínio e o princípio da cognição ou do julgamento falso ou verdadeiro. Mas a ideia de uma tal ordem é variável, dependente do hábito, da opinião etc., é relativa e particular. O desejo do repouso não existe enquanto repouso ou quietude, mas (1) enquanto conveniência, harmonia etc. com as qualidades e a natureza da espécie ou do indivíduo; (2) enquanto estabilidade ou capacidade de durar. O homem, e nenhum outro ser, não pode sentir-se bem senão se em [377] um estado que se harmonize com as suas qualidades e natureza. Sem esse estado,*

sconvenienza, e perciò travaglioso, non per l'assenza della quiete assolutamente, ma dell'armonia relativa. Se alla sua natura convenisse la guerra, il moto perpetuo, l'azione continua, egli sarebbe in istato di pena, e violento, quando fosse costretto al riposo propriamente detto, e non riposerebbe, vale a dire, non troverebbe felicità, se non che nella guerra o fatica. Il riposo e la pace per lui sarebbe disordine, e la fatica e la guerra ordine. Sicchè il riposo che noi desideriamo, non è riposo o quiete assolutamente, ma armonia colla nostra natura tanto specifica, quanto individuale. Così diremo della stabilità, perchè quello che contrasta colla nostra natura, se anche ha l'atto della durata, non ha la potenza o il diritto, cosicchè l'uomo non ci può trovar quiete. Al contrario nel caso opposto. Ma questa quiete non è quiete assoluta, quasi che la quiete fosse essenzialmente e primordially buona; bensì è quiete relativa, o vogliamo dire armonia. Non bisogna dunque usare le proposizioni astratte nelle cose relative, nè pretendere di aver dimostrato che noi amiamo naturalmente un tal ordine, perciò che amiamo l'ordine. Amiamo l'ordine, l'amano tutti gli esseri; ma qual ordine? Odiamo il disordine, ma qual è questo disordine? Ciò bisogna [378] cercare, qui di nuovo i filosofi si dividono, e dal principio antecedente, incontrastabile e confessato, invano si presume di ricavar nulla di definito e concreto, circa la questione, dello stato e perfezione destinata particolarmente all'uomo, e desiderata da lui ardentemente. Io dico dunque: lo stato di perfezione, quello stato di ordine, fuori del quale non c'è riposo, fuor del quale non c'è la tranquillità dell'ordine, nè la felicità, è per l'uomo, come per tutte le altre cose esistenti, quello stato in cui la natura l'ha posto di sua propria mano, e non quello in cui egli o si sia posto, o si *debba* porre da se.

Il Capo 9. dell'Essai ec. qui sopra citato è il più forte profondo e concludente forse di tutta l'opera, perchè le prove della religione non sono dedotte dalla considerazione dell'uomo qual egli è, dalle opinioni ec. ma dalla natura dell'uomo. Farai bene a

ele fica em uma condição de contrariedade, de inconveniência e, por isso, de tormento, não absolutamente pela ausência da quietude, mas da harmonia relativa. Se à sua natureza conviessem a guerra, o movimento perpétuo, a ação contínua, ele ficaria em um estado de aflição, e violento, quando fosse forçado ao repouso propriamente dito, e não repousaria, quer dizer, não encontraria felicidade, senão na guerra ou na fadiga. O repouso e a paz para ele seriam desordem, e a fadiga e a guerra, ordem. Assim o repouso que nós desejamos não é repouso ou quietude absolutamente, mas harmonia com a nossa natureza tanto específica quanto individual. Assim diremos da estabilidade, porque aquilo que contrasta com a nossa natureza, ainda que tenha o ato da duração, não tem a potência ou o direito, por isso o homem não encontra nele quietude. Ao contrário, no caso oposto. Mas essa quietude não é quietude absoluta, como se a quietude fosse essencial e primordially boa; mas é quietude relativa, ou digamos, harmonia. Não é preciso então usar as proposições abstratas nas coisas relativas, nem pretender ter demonstrado que nós amamos naturalmente uma tal ordem, porque amamos a ordem. Amamos a ordem, amam-na todos os seres; mas qual ordem? Odiamos a desordem, mas qual é esta desordem? É o que se precisa [378] procurar, aqui de novo os filósofos se dividem, e, do princípio antecedente, incontestável e confessado, em vão se presume recavar algo de definido e concreto sobre a questão do estado e da perfeição destinada particularmente ao homem, e por ele desejada ardentemente. Eu digo então: o estado de perfeição, o estado de ordem, fora do qual não há repouso, fora do qual não há a tranquilidade da ordem, nem a felicidade, é para o homem, como para todas as outras coisas existentes, aquele estado em que a natureza o colocou com sua própria mão, e não aquele em que ele ou se tenha colocado, ou se *deva* colocar por si.

O Capítulo 9 do *Essai* etc. acima citado é o mais forte, profundo e concludente, talvez de toda a obra, porque as provas da religião não são deduzidas da consideração do homem tal

rileggerlo. Ma ecco il suo raziocinio. La felicità non si trova se non nella perfezione di cui l'essere è capace. Un essere non è perfetto se le sue facoltà non sono perfettamente d'accordo fra loro, perfettamente sviluppate secondo la loro natura, e se non godono ciascuna del suo proprio oggetto secondo tutta l'estensione della sua capacità. Non è perfetto s'egli non è in conformità colle leggi che risultano dalla sua natura. Ma per conformarcisi [379] bisogna conoscerle. Dunque l'uomo non sarà felice se non quando conosca se stesso, e i rapporti necessari che ha con altri esseri. E deve poterli conoscere, *altrimenti sarebbe un essere contraddittorio, perchè avendo un fine, cioè la perfez. o la felicità, non avrebbe alcun mezzo di pervenirvi.* L'uomo dunque inclinando alla perfez. o felicità, inclina sommamente alla cognizione del vero. Dalla cognizione deriva l'amore o l'odio, ossia il giudizio relativo alla qualità buona o cattiva. Dall'amore o l'odio deriva l'azione, perchè l'uomo non si può determinare se non a quello che crede bene. L'ignoranza assoluta è uno stato di morte, perchè, supponendo che l'uomo non abbia un motivo per credere le cose buone o cattive, la sua indifferenza è totale, e non potendo amare nè odiare, non può scegliere, dunque non può agire, dunque non può vivere. Sicchè conoscere, amare, operare; ecco tutto l'uomo. L'oggetto della facoltà di conoscere, è la verità. L'estensione di questa facoltà si misura dal desiderio. L'uomo sente un desiderio infinito di conoscere e così di amare. Dunque la sua facoltà conoscitiva, o l'intelligenza è capace di conoscere la verità infinita; la sua facoltà di amare, è capace di amare il Bene infinito. Laddove la sua facoltà di agire essendo limitata, egli non sente un desiderio infinito di agire, come essere fisico. Dunque la felicità dell'uomo [380] consiste nella perfezione della conoscenza; dell'amore, o sia disposizione dell'anima verso gli oggetti; e dell'azione che deriva da questi due principii. Dunque consiste nel vero: perchè 1. l'ignoranza assoluta è lo stesso che mancanza intera di cognizione, amore, e azione. 2. l'errore ingannandolo sui suoi rapporti, e

come é, das opiniões etc., mas da natureza do homem. Será bom relê-lo. Mas eis o seu raziocínio. A felicidade não se encontra senão na perfeição da qual o ser é capaz. Um ser não é perfeito se as suas faculdades não estão perfeitamente de acordo entre elas, perfeitamente desenvolvidas segundo a sua natureza, e se não gozam cada uma de seu próprio objeto, segundo toda a extensão de sua capacidade. Não é perfeito se ele não está em conformidade com as leis que resultam da sua natureza. Mas, para conformar-se com elas, [379] é preciso conhecê-las. Então o homem não será feliz, a não ser quando conhecer a si mesmo e as relações necessárias que tem com outros seres. E deve poder conhecê-las, *caso contrário seria um ser contraditório, porque, tendo um fim, isto é, a perfeição ou a felicidade, não teria algum meio para alcançá-lo.* O homem então, inclinando-se à perfeição ou felicidade, inclina-se extremamente à cognição do verdadeiro. Da cognição deriva o amor ou o ódio, ou seja, o julgamento relativo à qualidade boa ou má. Do amor ou do ódio deriva a ação, porque o homem não se pode determinar senão àquilo em que bem acredita. A ignorância absoluta é um estado de morte, porque, supondo que o homem não tenha um motivo para julgar as coisas boas ou más, a sua indiferença é total, e, não podendo amar nem odiar, não pode escolher, logo não pode agir, logo não pode viver. Portanto conhecer, amar, operar: eis o homem completo. O objeto da faculdade de conhecer é a verdade. A extensão dessa faculdade é medida pelo desejo. O homem sente um desejo infinito de conhecer e assim de amar. Logo a sua capacidade cognitiva, ou a inteligência, é capaz de conhecer a verdade infinita; a sua faculdade de amar é capaz de amar o Bem infinito. Entretanto, sendo a sua faculdade de agir limitada, ele não sente um desejo infinito de agir, como ser físico. Então a felicidade do homem [380] consiste na perfeição do conhecimento; do amor, ou seja, disposição da alma em relação aos objetos; e da ação que deriva desses dois princípios. Logo consiste no verdadeiro: porque (1) a ignorância absoluta é o mesmo que falta total



sull'accordo e sviluppo delle sue facoltà, contraddice alla perfezione, ossia distrugge l'armonia dell'uomo e delle sue facoltà colle leggi che risultano dalla sua natura, e quindi distrugge la sua felicità. Ecco l'argomentazione. Ecco le risposte.

Primieramente quanto alla verità, che cosa si debba intendere per verità, rispetto alla felicità dell'uomo, e per conseguenza qual sia il fine e lo scopo e l'oggetto *vero* della sua facoltà di conoscere, vedilo chiaramente esposto p. 326. di questi pensieri, capoverso 1. Quello solo basterebbe a rispondere a tutto questo raziocinio.

Secondariamente, qual sia l'ordine, la perfezione l'accordo delle facoltà dell'uomo, la sua corrispondenza co' suoi rapporti, e colle leggi che risultano dalla sua natura, vedilo p. 376-378. donde rileverai che questo principio astratto, benchè vero, e confessato, non ha forza di provar nulla nella questione delle vere leggi, dei veri rapporti, e della vera natura *particolare* dell'uomo.

Veniamo al desiderio di conoscere. Certamente bisogna che l'uomo conosca, cioè si possa determinare, perch'egli è libero. Così accade anche al bruto. [381] Bisogna che conosca bene per determinarsi bene. *Dunque bisogna che conosca il vero, e l'errore toglie la sua felicità.* Falsa conseguenza. Bisogna che conosca quello che fa per lui. La verità assoluta, e per così dire il tipo della verità, è indifferente per l'uomo. La sua felicità può consistere nella cognizione e giudizio vero o falso. Il necessario è che questo *giudizio*, convenga *veramente* alla sua natura.

La facoltà di formare questo giudizio non manca all'uomo ignorante, perchè tutto quello ch'egli deve sapere gli è insegnato dalla natura. Bisogna esser bene stupido per ammetter l'ipotesi di un'ignoranza che lasci l'uomo nell'intera indifferenza, come quell'asino delle scuole, posto *tra due cibi distanti e moventi d'un modo, il quale si morda di fame.* L'ignorante ignora il vero, ma non i motivi di determinarsi. Anzi l'ignorante naturale, come il fanciullo, si determina molto più presto, facilmente e vivamente, risolutam. e certam. dell'uomo

de cognição, amor e ação; (2) o erro, enganando-o sobre suas relações e sobre o acordo e desenvolvimento das suas faculdades, contradiz a perfeição, ou seja, destrói a harmonia do homem e das suas faculdades com as leis que resultam da sua natureza e, então, destrói a sua felicidade. Eis a argumentação. Eis as respostas.

Em primeiro lugar, quanto à verdade, o que se deve entender por verdade com respeito à felicidade do homem e, por consequência, qual é o fim e o escopo e o objeto *verdadeiro* da sua faculdade de conhecer, vê-se claramente exposto na p. 326 destes pensamentos, parágrafo 1. Apenas esse bastaria para responder a todo esse raciocínio.

Em segundo lugar, qual é a ordem, a perfeição, o acordo das faculdades do homem, a sua correspondência com as suas relações e com as leis que resultam da sua natureza, vê-se nas p. 376-378, em que se relevará que esse princípio abstrato, embora verdadeiro, e confessado, não tem força para provar nada na questão das verdadeiras leis, das verdadeiras relações e da verdadeira natureza *particular* do homem.

Venhamos ao desejo de conhecer. Certamente é preciso que o homem conheça, isto é, possa determinar-se, porque ele é livre. Assim acontece também com o bruto. [381] É preciso que conheça bem para determinar-se bem. *Portanto, é preciso que conheça o verdadeiro, e o erro lhe tira a felicidade.* Falsa consequência. É preciso que conheça o que é bom para ele. A verdade absoluta, e, por assim dizer, o tipo da verdade, é indiferente ao homem. A sua felicidade pode consistir na cognição e no julgamento verdadeiro ou falso. O necessário é que esse *julgamento* convenga *verdadeiramente* à sua natureza.

A faculdade para formar esse julgamento não falta ao homem ignorante, porque tudo o que ele deve saber lhe é ensinado pela natureza. É preciso ser bem estúpido para admitir a hipótese de uma ignorância que deixe o homem na total indiferença, como aquele asno das escolas, colocado entre dois alimentos distantes e movidos de um modo

istruito o saggio. Di più le stesse cose per natura loro indifferenti all'uomo, per poco che abbia perduto della natura, quelle cose che non possono essere oggetti di azione, come piante, sassi, e che so io, non sono indifferenti all'uomo primitivo nè al fanciullo, il quale da piccolissime minuzie, cava argomento di amarle o di odiarle, e trova notabili benchè immaginarie *differenze*, nelle cose più [382] indifferenti, ed esagera e ingrandisce le piccole differenze reali: sicchè non gli manca mai motivo di determinazione. Anzi la ragione e la scienza è indifferentissima, e la natura e l'ignoranza è tutto l'opposto dell'indifferenza. (V. il mio discorso sui romantici, e la p. 69. di questi pensieri, capoverso 3.) Perchè l'immaginazione e l'errore dà molto più peso alle minuzie, che la ragione, e non ammette nè dubbi, nè freddezze nella stessa certezza, come la ragione che conosce la poca importanza di tutto, e perciò la poca differenza dell'utilità o bontà rispettiva. Oltracciò la ragione e la scienza, tende evidentemente ad agguagliare il mondo sotto ogni rispetto, ed estinguere o scemare la varietà, perchè non c'è cosa più uniforme della ragione, nè più varia della natura; e così la scienza promuove sommamente l'indifferenza, perchè toglie o scema anche le differenze reali, e quindi i motivi di determinazione.

E quanto al dubbio, cagione principalissima d'indifferenza, lo stesso libro ch'io discuto reca un passo di Pascal, dove fra le altre cose (degne d'esser lette) si dice: conviene che ciascuno prenda il suo partito, e si collochi necessariamente o al dogmatismo, o al pirronismo... Sostengo che non ha mai esistito un pirronista effettivo e perfetto. La *natura* sostiene la *ragione impotente*, e l'impedisce di delirare fino a questo punto... [383] *La natura confonde i pirronisti, e la ragione confonde i dogmatizzanti* (vale a dire quelli che ammettono e sostengono delle opinioni come certe). (Pensées de Pascal, Ch. 21.) Infatti il dubbio non ha quasi esistito se non dopo la ragione e la scienza, e non c'è cosa così sicura in quello che crede come l'ignoranza; e l'uomo naturale, tutto quello

*tal que ele morria de fome*. O ignorante ignora o verdadeiro, mas não os motivos para se determinar. Aliás, o ignorante natural, como a criança, determina-se muito mais depressa, fácil e vivamente, resoluta e certamente do que o homem instruído ou sábio. Além disso, as mesmas coisas, por sua natureza indiferentes ao homem, por pouco que tenha perdido da natureza, aquelas coisas que não podem ser objeto de ação, como plantas, pedras, e sei lá o quê, não são indiferentes ao homem primitivo nem à criança, os quais, de mínimas minúcias, tiram argumento para amá-las ou odiá-las, e encontram notáveis, embora imaginárias, *diferenças* nas coisas mais [382] indiferentes, e exageram e aumentam as pequenas diferenças reais: por isso nunca lhes falta motivo para determinação. Aliás, a razão e a ciência são indiferentíssimas, e a natureza e a ignorância são bem o oposto da indiferença. (Ver o meu discurso sobre os românticos e a p. 69 destes pensamentos, parágrafo 3) Porque a imaginação e o erro dão muito mais peso às minúcias que a razão, e não admitem nem dúvidas, nem frieza na mesma certeza, como a razão que conhece a pouca importância de tudo, e por isso a pouca diferença da utilidade ou bondade respectiva. Além disso a razão e a ciência tendem evidentemente a igualar o mundo sob cada aspecto e extinguir ou reduzir a variedade, porque não há coisa mais uniforme que a razão, nem mais vária que a natureza; e assim a ciência promove extremamente a indiferença, porque tira ou reduz até as diferenças reais e, portanto, os motivos de determinação.

E quanto à dúvida, causa principal da indiferença, o mesmo livro que eu discuto traz uma passagem de Blaise Pascal, na qual, entre outras coisas (dignas de serem lidas) se diz: convém que cada um tome o seu partido e se coloque necessariamente no dogmatismo ou no pirronismo... Sustento que nunca existiu um pirrônico efetivo e perfeito. A natureza sustenta a *razão impotente* e a impede de delirar até a este ponto... [388] *A natureza confunde os pirrônicos e a razão confunde os dogmatizantes* (quer dizer, os

che sa o crede sapere (e ciò per dettato della natura), lo tiene per certissimo e non ci prova ombra di dubbio. Tanto è vero che l'ignoranza conduce alla totale indifferenza, e quindi all'inazione e alla morte: o piuttosto tanto è vero che si dia un'ignoranza assoluta, ossia uno stato dell'anima privo affatto di credenza, e di giudizi: tanto è stolto il confondere la mancanza della verità, colla mancanza dei giudizi, quasi non si dassero giudizi se non veri, o quasi dal detto principio risultasse la necessità di un giudizio vero assolutamente, e non piuttosto di un giudizio *veramente* utile e adattato alla natura dell'uomo.

Quanto al desiderio che ha l'uomo di conoscere, desiderio che si pretende infinito, come quello di amare, e a differenza di quello di operare

1.º Non è vero ch'egli sia infinito per se, ma solo materialmente, e come desiderio del piacere, ch'è tutt'uno coll'amor proprio. E non è vero che l'uomo [384] naturale sia tormentato da un desiderio infinito precisamente di conoscere. Neanche l'uomo corrotto e moderno si trova in questo caso. Egli è tormentato da un desiderio infinito del piacere. Il piacere non consiste se non che nelle sensazioni, perchè quando non si sente, non si prova nè piacere nè dispiacere. Le sensazioni non le prova il corpo, ma l'anima, qualunque cosa s'intenda per anima. La sensazione dell'intelligenza, è il concepire. Dunque l'oggetto della facoltà intellettuale, è il concepire. (non il vero, come dirò poi.) L'uomo desidera un piacere infinito in tutte le cose, ma non può provare una certa infinità, se non se nella concezione, perchè tutto il materiale è limitato. V. la pag. 388. di questi pensieri, fine. L'uomo dunque prova piacere nella maggior estensione possibile della concezione, ossia dell'atto della facoltà intellettuale. V. questi pensieri p. 170. fine, e p. 178. fine-179. principio. Questo è indipendente dal vero. L'uomo non desidera di conoscere, ma di sentire infinitamente. Sentire infinitamente non può, se non colle facoltà mentali in qualche modo, ma principalmente coll'immaginazione, non colla scienza o cognizione, la quale anzi

que admitem e sustentam algumas opiniões como certas). (*Pensées* [*Pensamentos*] de Pascal, capítulo 21). De fato, a dúvida quase não existiu senão depois da razão e da ciência, e não há coisa tão segura naquele que crê como a ignorância; e o homem natural, tudo o que sabe ou acredita saber (e isso por ditame da natureza), tem-no por certíssimo e nele não encontra sombra de dúvida. Tanto é verdade que a ignorância leva à total indiferença e, portanto, à inação e à morte: ou melhor, tanto é verdade que se dê a uma ignorância absoluta, ou seja, um estado da alma privado completamente de crença e de julgamentos: tanto é tolice confundir a falta da verdade com a falta dos julgamentos, como se não se fizessem julgamentos senão verdadeiros, ou como se do dito princípio resultasse a necessidade de um julgamento verdadeiro absolutamente, e não de um julgamento *verdadeiramente* útil e adequado à natureza do homem.

Quanto ao desejo que o homem tem de conhecer, desejo que se pretende infinito, como o de amar e diferentemente do de operar:

1.º Não é verdade que ele seja infinito por si, mas apenas materialmente, e como desejo do prazer, que é um todo com o amor-próprio. E não é verdade que o homem [384] natural seja atormentado precisamente por um desejo infinito de conhecer. Nem mesmo o homem corrompido e moderno se encontra nesse caso. Ele é atormentado por um desejo infinito de prazer. O prazer não consiste senão nas sensações, porque quando não se sente, não se experimenta nem prazer nem desprazer. As sensações, não as experimenta o corpo, mas a alma, seja o que for que se entenda por alma. A sensação da inteligência é o conceber. Logo o objeto da faculdade intelectual é o conceber (não o verdadeiro, como direi depois). O homem deseja um prazer infinito em todas as coisas, mas não pode experimentar uma certa infinitude senão na concepção, porque tudo o que é material é limitado. Ver a p. 388 destes pensamentos, final. O homem então experimenta prazer na maior extensão possível da concepção, ou seja, do ato da

circoscrive gli oggetti, e quindi esclude l'infinito. E da queste cose si potrà dedurre che anche la curiosità, o desiderio di conoscere, o piuttosto di concepire, [385] derivi [non] da una determinazione arbitraria della natura, a fare che il conoscere o concepire sia piacere, ma da questo stesso, che l'uomo desidera illimitatamente il piacere, contro quello che ho inclinato a credere nella teoria del piacere. Del resto questo desiderio infinito di concepire, dev'essere essenzialmente comune anche ai bruti. V. p. 180. fine.

2.º *E tanto è miser l'uomo quant'ei si reputa*, e tanto è beato quant'ei si reputa. Così tanto è soddisfatto il desiderio di conoscere o concepire, dalla credenza di conoscere, quanto dalla vera conoscenza, e la verità assoluta è totalmente indifferente all'uomo anche per questo capo. Anzi il desiderio infinito di concepire può ben essere in qualche modo e spesso appagato dalla natura col mezzo della immaginazione e delle persuasioni false ossia errori; ma non mai dalla ragione col mezzo della scienza, nè dai sensi col mezzo degli oggetti reali. Che se l'uomo avesse questa tendenza infinita non al concepire, ma precisamente al conoscere, cioè al vero, perchè la natura avrebbe posto tanti ostacoli a questa cognizione necessaria alla sua felicità? Perchè avrebbe radicate nella sua mente tante illusioni che appena il sommo incivilimento, e abito di ragionare, può estirpare, e non del tutto? Perchè la verità sarebbe così difficile a scoprire? Da che l'uomo tende infinitamente alla precisa cognizione, nessuna verità è indifferente per lui. [386] Non solo la cognizione delle verità religiose, morali ec. ma di qualunque verità fisica ec. ec. diviene necessaria alla sua felicità. Ora quando anche si voglia supporre che l'uomo primitivo avesse mezzi sufficienti per conoscere le verità religiose e morali, (come par che supponga il nostro libro) è certo che non gli ebbe per infinite altre, è certo che infinite se ne ignorano ancora, che infinite se ne ignoreranno sempre, che la massima parte degli uomini è (tolto nella religione rivelata) ignorante quanto i primitivi, che i fanciulli lo

faculdade intelectual. Ver estes pensamentos na p. 170, final, e p. 178, final e p. 179, início. Esse é independente do verdadeiro. O homem não deseja conhecer, mas sentir infinitamente. Sentir infinitamente não pode, senão com as faculdades mentais de algum modo, mas principalmente com a imaginação, não com a ciência ou cognição, a qual, aliás, circunscreve os objetos e, portanto, exclui o infinito. E dessas coisas se poderá deduzir que também a curiosidade, ou desejo de conhecer, ou melhor, de conceber, [385] derive [não] de uma determinação arbitrária da natureza, a fazer que o conhecer ou conceber seja prazer, mas do próprio fato de que o homem deseja ilimitadamente o prazer, ao contrário do que eu me inclinei a acreditar na teoria do prazer. Ademais, o desejo infinito de conceber deve ser essencialmente comum até aos brutos. Ver p. 180, final.

2.º *E tanto é mísero o homem quanto ele se reputa*, e tanto é feliz quanto ele se reputa. Assim, tanto é satisfeito o desejo de conhecer ou conceber, pela crença de conhecer, quanto pelo verdadeiro conhecimento, e a verdade absoluta é totalmente indiferente ao homem também por esse motivo. Aliás, o desejo infinito de conceber pode bem ser, de algum modo e muitas vezes, satisfeito pela natureza por meio da imaginação e das persuasões falsas, ou seja, erros; mas nunca pela razão por meio da ciência nem pelos sentidos por meio dos objetos reais. Pois se o homem tivesse essa tendência infinita, não para o conceber, mas, precisamente, para o conhecer, isto é, para o verdadeiro, por que a natureza teria posto tantos obstáculos à cognição necessária à sua felicidade? Por que teria radicado na sua mente tantas ilusões que somente a suma civilização e o hábito de raciocinar podem extirpar, e não de todo? Por que a verdade seria tão difícil de descobrir? Desde que o homem tenda infinitamente à precisa cognição, nenhuma verdade lhe é indifferente. [386] Não apenas a cognição das verdades religiosas, morais etc., mas de qualquer verdade física etc. etc., torna-se necessária à sua felicidade. Ora, mesmo quando se queira supor que o homem

sono parimente, anche quanto alla religione. E certo che quantunque l'uomo conosca Dio ch'è infinito, non lo conosce nè lo può conoscere infinitamente (come neanche amare, quantunque l'autore presuma che la nostra facoltà di amare sia infinita, essendo infinito il desiderio); anzi limitatissimamente. Dunque la sua cognizione non è infinita; dunque se la sua facoltà di conoscere è infinita, manca del suo oggetto, e perciò della sua felicità. Dunque l'uomo non può esser felice: dunque ripeterò coll'autore, *egli è un essere contraddittorio, perchè avendo un fine, cioè la perfezione o la felicità, non ha alcun mezzo di pervenirvi*. E le illusioni che la natura ha poste saldissimamente in tutti noi, perchè ce le ha poste? Per contendergli espressamente la sua felicità? E se l'ignoranza è infelicità, perchè l'uomo esce dalle mani della natura, così strettamente infelice? In somma [387] le assurdità sono infinite quando non si vuol riconoscere che l'uomo esce perfetto dalle mani della natura, come tutte le altre cose; che la verità assoluta è indifferente all'uomo (quanto al bene, ma non sempre, anzi di rado, quanto al nuocerli); che lo scopo della sua facoltà intellettuale, non è la cognizione, in quanto cognizione derivata dalla realtà, ma la concezione, o l'opinione di conoscere, sia vera, sia falsa. Che vuol dire che gl'ignoranti in luogo di esser più infelici, sono evidentemente i più felici?

*Posti questi principii*, dice l'autore, (cioè i sovresposti p. 378-380.) *consideriamo la filosofia e la Religione ne' loro rapporti colla felicità*. E segue mostrando che la filosofia non rivela nè prescrive nulla fuorchè il dubbio, tanto ne' principii o nelle verità, quanto ne' doveri: e la Religione tutto l'opposto. Siamo d'accordo, ma la natura? l'avete dimenticata? Non c'è altra maestra che la filosofia o la religione? tutte due ascitizie e non inerenti alla natura dell'uomo. Laddove tutti gli altri esseri viventi, che hanno lo stesso desiderio infinito della felicità, ne hanno la maestra, gl'insegnamenti, e i mezzi in se stessi. La natura non insegna nulla? non prescrive nulla? Concedo la vostra definizione della

primitivo tivesse meios suficientes para conhecer as verdades religiosas e morais (como parece supor o nosso livro), é certo que não os teve por infinitas outras, é certo que infinitas delas se ignoram ainda, que infinitas serão ignoradas sempre, que a maior parte dos homens é (exceto na religião revelada) ignorante como os primitivos, que as crianças o são igualmente, também quanto à religião. É certo que, embora o homem conheça Deus que é infinito, não o conhece nem o pode conhecer infinitamente (como nem mesmo amar, embora o autor presuma que a nossa faculdade de amar seja infinita, sendo infinito o desejo); aliás, limitadissimamente. Logo a sua cognição não é infinita; logo, se a sua faculdade de conhecer é infinita, carece de seu objeto e, portanto, de sua felicidade. Logo o homem não pode ser feliz: logo, repetirei com o autor, *ele é um ser contraditório, porque, tendo um fim, isto é, a perfeição ou a felicidade, não tem algum meio para alcançá-lo*. E as ilusões que a natureza colocou firmemente em *todos* nós, por que as colocou? Para negar ao homem expressamente a felicidade? E se a ignorância é infelicidade, por que o homem sai das mãos da natureza, tão rigorosamente infeliz? Em suma, [387] os absurdos são infinitos quando não se quer reconhecer que o homem sai perfeito das mãos da natureza, como todas as outras coisas; que a verdade absoluta é indiferente ao homem (quanto ao bem, mas nem sempre, aliás, raramente, quanto ao prejudicá-lo); que o escopo da sua faculdade intelectual não é a cognição, enquanto cognição derivada da realidade, mas a concepção, ou a opinião de conhecer, seja verdadeira, seja falsa. Quer dizer que os ignorantes, em vez de serem mais infelizes, são evidentemente os mais felizes?

*Postos esses princípios*, diz o autor, (isto é, os acima expostos, p. 378-380), *consideremos a filosofia e a Religião nas suas relações com a felicidade*. E segue mostrando que a filosofia não revela nem prescreve nada exceto a dúvida, tanto nos princípios ou nas verdades quanto nos deveres: e a Religião tudo ao contrário.

felicità, ammetto le facultà dell'uomo che voi ammettete, dico che debbono esser d'accordo [388] fra loro, d'accordo colle leggi che risultano dalla loro natura, perfettamente sviluppate secondo la loro natura, godere del loro oggetto secondo la loro natura. I principii son veri, l'applicazione è falsa. Voi continuate a stare sull'assoluto invece di passare al relativo. Cioè, la natura dell'uomo non è quella che voi dite. Del resto so anch'io che la filosofia è più contraria alla natura che la religione, ma non ne segue che non ci siano altri insegnamenti se non della Religione o della filosofia, che non ci siano altre cognizioni, altri amori, altre azioni, cioè quelli che la natura ci ha ispirati e dettati; nè molto meno che questi non sieno analoghi alle nostre facultà, ed alle leggi della nostra natura; nè che l'uomo naturale sia infelice ec. ec. ec. e che le leggi della nostra natura non sieno quelle della nostra natura. Convien conoscerle, dic'egli, per conformarcisi. E io dico che l'uomo le conosce dal suo nascere, e dovea necessariamente conoscerle per non essere un ente contraddittorio, e bisognoso per esser felice, di cose che non possiede essenzialmente e primordialmente, al contrario di tutti gli altri enti. (7. Dic. 1820.).

Alla p. 384. Così il desiderio che ha l'uomo di amare, è infinito non per altro se non perchè l'uomo si ama di un amore senza limiti. E conseguentemente desidera di trovare [389] oggetti che gli piacciono, di trovare il buono (intendendo per buono anche il bello, e tutto ciò che affetta gradevolmente qualunque delle nostre facultà); desidera dunque di amare, ossia di determinarsi

Estamos de acordo, mas a natureza? Vocês a esqueceram? Não há outra mestra além da filosofia ou da religião? Todas as duas acessórias e não inerentes à natureza do homem. Enquanto todos os outros seres viventes, que têm o mesmo desejo infinito da felicidade, têm a mestra, os ensinamentos e os meios em si mesmos. A natureza não ensina nada? Não prescreve nada? Concordo com a definição de vocês para a felicidade, admito as facultades do homem que vocês admitem, digo que devem estar de acordo [388] entre elas, de acordo com as leis que resultam da sua natureza, perfeitamente desenvolvidas segundo sua natureza, gozar do seu objeto segundo a sua natureza. Os princípios são verdadeiros, a aplicação é falsa. Vocês continuam a ficar no absoluto, em vez de passar ao relativo. Isto é, a natureza do homem não é a que vocês dizem. Além disso, eu também sei que a filosofia é mais contrária à natureza que a religião, mas disso não resulta que não haja outros ensinamentos exceto os da Religião ou da filosofia, que não haja outras cognições, outros amores, outras ações, isto é, aqueles que a natureza nos tem inspirado e ditado; nem muito menos que esses não sejam análogos às nossas facultades e às leis da nossa natureza; nem que o homem natural seja infeliz etc. etc. etc. e que as leis da nossa natureza não sejam aquelas da nossa natureza. Convém conhecê-las, diz ele, para nos conformarmos a elas. E eu digo que o homem as conhece desde o seu nascimento e devia necessariamente conhecê-las para não ser um ente contraditório e necessitado de ser feliz, de coisas que não possui essencial e primordialmente, ao contrário de todos os outros entes. (7 de Dezembro de 1820).

À p. 384. Assim, o desejo que o homem tem de amar é infinito não por outra razão, a não ser porque o homem ama a si mesmo com um amor sem limites. E, consequentemente, deseja encontrar [389] objetos que lhe agradem, encontrar o bom (entendo por bom também o belo e tudo o que afeta agradavelmente qualquer uma das nossas facultades); deseja, portanto, amar,

piacevolmente verso gli oggetti. E lo desidera senza confini, tanto rispetto al numero di questi oggetti, quanto rispetto alla misura della loro bontà, amabilità, piacevolezza. Questo è desiderio innato, inerente, indivisibile dalla natura non solo dell'uomo, ma di ogni altro vivente, perchè è necessaria conseguenza dell'amor proprio, il quale è necessaria conseguenza della vita. Ma non prova che la facoltà di amare sia infinita nell'uomo: e così il desiderio infinito di conoscere non prova che la sua facoltà di conoscere sia infinita: prova solamente che il suo amor proprio è illimitato o infinito. E infatti come si potrà dire che la facoltà nostra di conoscere o di amare sia infinita? – Ma noi possiamo conoscere un Bene infinito ed amarlo – Bisognerebbe che lo potessimo conoscere infinitamente ed amare infinitamente. Allora la conseguenza sarebbe in regola. Ma non lo possiamo nè conoscere nè amare, se non imperfettissimamente. Dunque la nostra cognizione e il nostro amore, benchè cadano sopra un Essere infinito, non sono infinite, nè possono mai [390] essere. Dunque le nostre facoltà di conoscere e di amare sono essenzialm. ed effettivamente limitate come la facoltà di agire fisicamente, perchè non sono capaci nè di cognizione nè di amore infinito, nè in numero nè in misura, come non siamo capaci di azione infinita fisica. (E se noi avessimo delle facoltà precisamente infinite, la nostra essenza si confonderebbe con quella di Dio). Dunque il nostro desiderio infinito di conoscere (cioè concepire), e di amare, non può esser mai soddisfatto dalla realtà, ossia da questo, che la nostra facoltà di conoscere e di amare possieda realmente un oggetto infinito in quanto è infinito, e in quanto si possa mai possedere (altrimenti la possessione non sarebbe infinita): ma solamente può esser soddisfatto dalle illusioni (o false concezioni, o false persuasioni di conoscenza e di amore, e di possesso e godimento) e dalle distrazioni ovvero occupazioni (v. p. 168. 172-173. 175. ivi, fine- 176. principio): due grandi istrumenti adoperati dalla natura per la nostra felicità. (8. Dicembre. 1820.).

ou seja, determinar-se prazerosamente em relação aos objetos. E o deseja sem confins, tanto com respeito ao número desses objetos quanto com respeito à medida da sua bondade, amabilidade, apazibilidade. Este é desejo inato, inerente, indivisível pela natureza não apenas do homem, mas de todo outro vivente, porque é necessária consequência do amor-próprio, o qual é necessária consequência da vida. Mas não prova que a faculdade de amar seja infinita no homem: e assim o desejo infinito de conhecer não prova que a sua faculdade de conhecer seja infinita: prova apenas que o seu amor-próprio é ilimitado ou infinito. E, de fato, como se poderá dizer que a faculdade nossa de conhecer ou de amar seja infinita? – Mas nós podemos conhecer um Bem infinito e amá-lo – Seria preciso que o pudéssemos conhecer infinitamente e amar infinitamente. Então a consequência seria correta. Mas não o podemos nem conhecer nem amar, senão imperfettissimamente. Logo a nossa cognição e o nosso amor, embora recaiam sobre um Ser infinito, não são infinitos, nem podem nunca [390] ser. Portanto, as nossas faculdades de conhecer e de amar são essencial e efetivamente limitadas como a faculdade de agir fisicamente, porque não são capazes nem de cognição nem de amor infinito, nem em número nem em medida, como não somos capazes de ação infinita física. (E, se nós tivéssemos algumas faculdades precisamente infinitas, a nossa essência se confundiria com a de Deus). Portanto, o nosso desejo infinito de conhecer (isto é, conceber), e de amar, nunca pode ser satisfeito pela realidade, ou seja, por isto, que a nossa faculdade de conhecer e de amar possua realmente um objeto infinito enquanto é infinito, e enquanto se possa nunca possuir (caso contrário, a posse não seria infinita): mas somente pode ser satisfeito pelas ilusões (ou falsas concepções, ou falsas persuasões de conhecimento e de amor, e de posse e gozo) e pelas distrações, isto é, ocupações (ver p. 168, 172-173, 175, mesmo texto, final - 176, início): dois grandes instrumentos utilizados pela natureza para a nossa felicidade. (8 de

L'immaginarsi di essere il primo ente della natura e che il mondo sia fatto per noi, è una conseguenza naturale dell'amor proprio necessariamente coesistente con noi, e necessariamente illimitato. Onde è naturale che ciascuna specie d'animali s'immagini, se non chiaramente, certo confusamente e fondamentalmente la stessa cosa. Questo accade nelle specie o generi rispetto agli altri generi o specie. Ma proporzionalmente lo vediamo accadere anche negl'individui, riguardo, non solo alle altre specie o generi, ma agli altri individui della medesima specie.

[391] Il bene non è assoluto ma relativo. Non è assoluto nè primariamente o assolutamente, nè secondariamente o relativamente. Non assolutamente perchè la natura delle cose poteva esser tutt'altra da quella che è; non relativamente, perchè in questa medesima natura tal qual esiste, quello ch'è bene per questa cosa non è bene per quella, quello che è male per questa è bene per quell'altra, cioè gli conviene. La convenienza è quella che costituisce il bene. L'idea astratta della convenienza si può credere la sola idea assoluta, e la sola base delle cose in qualunque ordine e natura. Ma l'idea concreta di essa convenienza è relativa. Non si può dunque dire che un essere sia più buono di un altro, cioè abbia o contenga maggior quantità o somma di bene, perchè *il bene non è bene se non in quanto conviene alla natura degli esseri rispettivi*. Solamente, questo si può dire degl'individui rispetto agli altri individui della stessa specie. Ogni specie dunque, ed ogni individuo in quanto è conforme alla natura della sua specie, è perfetto, e possiede la perfezione: (perfezione relativa, ma non essendoci perfezione assoluta, cioè tipo di perfezione, nessun essere o specie è più perfetta di un'altra) possiede tutto il bene che è bene per [392] lui, perchè il resto non sarebbe bene: è tanto buono quanto può essere, perchè per lui non c'è buono fuori della sua natura; anzi fuori di questa, tutto è per lui cattivo, perchè

Dezembro de 1820).

Imaginar sermos o primeiro ente da natureza e que o mundo seja feito para nós é uma consequência natural do amor-próprio, necessariamente coexistente conosco, e necessariamente ilimitado. Então é natural que cada espécie de animais se imagine, se não claramente, ao menos confusa e fundamentalmente, a mesma coisa. Isso ocorre nas espécies ou gêneros com respeito aos outros gêneros ou espécies. Mas, proporcionalmente, vemos isso ocorrer também nos indivíduos, com respeito não apenas às outras espécies ou gêneros, mas aos outros indivíduos da mesma espécie.

[391] O bem não é absoluto, mas relativo. Não é absoluto nem primária ou absolutamente, nem secundária ou relativamente. Não absolutamente porque a natureza das coisas podia ser bem diferente do que é; não relativamente, porque nessa mesma natureza, tal como existe, aquilo que é bom para esta coisa não é bom para aquela, aquilo que é ruim para esta é bom para a outra, isto é, convém. A conveniência é aquela que constitui o bem. A ideia abstrata da conveniência pode ser considerada a única ideia absoluta, e a única base das coisas em qualquer ordem e natureza. Mas a ideia concreta dessa conveniência é relativa. Não se pode então dizer que um ser seja melhor que um outro, isto é, tenha ou contenha maior quantidade ou soma de bem, porque *o bem não é bem senão enquanto convém à natureza dos seres respectivos*. Apenas isso se pode dizer dos indivíduos com respeito aos outros indivíduos da mesma espécie. Cada espécie, portanto, e cada indivíduo enquanto está em conformidade com a natureza da sua espécie, é perfeito, e possui a perfeição: (perfeição relativa, mas não havendo perfeição absoluta, isto é, tipo de perfeição, nenhum ser ou espécie é mais perfeito que o outro) possui todo o bem que é bem para [392] ele, porque o resto não seria bem: é tão bom quanto pode ser, porque para ele não há bom fora da sua natureza; aliás, fora essa, tudo é para ele ruim, porque não há



non c'è bene assoluto. Tutto ciò tanto nel fisico che nel morale. (8. Dicembre. 1820.). Questo io credo che sia il sistema (Leibniziano se non erro) dell'Ottimismo.

Oltre il progresso dei lumi esatti; dello studio e imitazione degli esemplari tanto nazionali che antichi; della regolarità della lingua, dello scrivere e della poesia ridotti ad arte ec. un'altra gran cagione dell'estinguersi che fece subitamente l'originalità vera e la facoltà creatrice nella letteratura italiana, originalità finita con Dante e il Petrarca, cioè subito dopo la nascita di essa letteratura, può essere l'estinzione della libertà, e il passaggio dalla forma repubblicana, alla monarchica, la quale costringe lo spirito impedito, e scacciato o limitato nelle idee e nelle cose, a rivolgersi alle parole. Il cinquecento fu, si può dir, tutto monarchico in Italia e fuori, quanto al governo. E le lettere italiane risorsero dal sonno del quattrocento, sotto Cosimo e Lorenzo de' Medici fondatori della monarchia toscana e distruttori di quella repubblica. E in questo risorgimento (come poi sotto Leon x.) le lettere presero una forma regolare, una forma tutta diversa da quella del trecento, e (quel che è più) da quella che sogliono sempre prendere nel loro risorgimento [393] o nascere. La letteratura italiana non è stata più propriamente originale e inventiva. L'Alfieri è un'eccezione, dovuta al suo spirito libero, e contrario a quello del tempo, e alla natura de' governi sotto cui visse. (8. Dicembre. 1820.).

A quello che ho detto p. 175. fine-176. principio, riferisci quello che ho detto p. 153. capoverso primo. I fanciulli parlano ad alta voce da se delle cose che faranno, delle speranze che hanno, si raccontano le cose che hanno fatte, vedute ec. o che loro sono accadute, si lodano, si compiacciono, predicano ed ammirano ad alta voce le cose che fanno, e non v'è per loro tanta solitudine ed inazione materiale, che non sia piena società conversazione, ed azione spirituale; società ed azione non languida nè

bem absoluto. Tudo isso tanto no físico quanto no moral. (8 de Dezembro de 1820). Eu acredito que esse seja o sistema (Leibniziano se não me engano) do Otimismo.

Além do progresso das luzes exatas; do estudo e imitação dos exemplares tanto nacionais quanto antigos; da regularidade da língua, do escrever e da poesia reduzidos a arte etc., uma outra grande causa da extinção súbita da originalidade verdadeira e da faculdade criadora na literatura italiana, originalidade finda com Dante e Petrarca, isto é, logo depois do nascimento dessa literatura, pode ser a extinção da liberdade e a passagem da forma repubblicana à monárquica, a qual constringe o espírito obtuso e restrito ou limitado nas ideias e nas coisas a voltar-se para as palavras. O século XVI foi, pode-se dizer, completamente monárquico, na Itália e fora, quanto ao governo. E as letras italianas ressurgiram do sono do século XV, com Cosme e Lourenço de Médici, fundadores da monarquia toscana e destruidores daquela república. E nesse ressurgimento (como depois com Leão X), a literatura tomou uma forma regular, uma forma completamente diferente daquela do século XIV e (ainda mais) daquela que costuma sempre tomar em seu ressurgimento [393] ou nascer. A literatura italiana não foi mais propriamente original e inventiva. Vittorio Alfieri é uma exceção, devido ao seu espírito livre, e contrário àquele do tempo e à natureza dos governos sob os quais viveu. (8 de Dezembro de 1820).

Ao que eu disse na p. 175, final, e 176, início, reportar o que eu disse na p. 153, parágrafo primeiro. As crianças falam em alta voz, e por si, das coisas que farão, as esperanças que nutrem, contam as coisas que fizeram, viram etc. ou que lhes aconteceram, elas se elogiam, comparam-se, apregoam e admiram em alta voz as coisas que fazem, e não há para elas tanta solidão e inação material que não seja plena de companhia, conversa e ação espiritual; companhia e ação nem lânguidas nem passageiras, mas

passaggera, ma energica, presente, simile al vero, accompagnata anche da gesti e movimenti fisici d'ogni sorta, durevole ed inesauribile. (9. Dic. 1820.).

Il mio sistema intorno alle cose ed agli uomini, e l'attribuir ch'io fo tutto o quasi tutto alla natura, e pochissimo o nulla alla ragione, ossia all'opera dell'uomo o della creatura, non si oppone al Cristianesimo.

1.º La natura è lo stesso che Dio. Quanto più attribuisco alla natura, tanto più a Dio: quanto più tolgo alla ragione, tanto più alla creatura. Quanto più [394] esalto e predico la natura, tanto più Dio. Stimando perfetta l'opera della natura, stimo perfetta quella di Dio; condanno la presunzione dell'uomo di perfezionar egli l'opera del creatore; asserisco che qualunque alterazione fatta all'opera tal qual è uscita dalle mani di Dio non può esser altro che corruzione. Laddove coloro che si credono più amici della religione; attribuendo tutto o quasi tutto alla ragione, fanno dipendere la massima e principal parte dell'ordine umano ed universale, dalle facoltà della creatura. Sostenendo la perfettibilità dell'uomo, sostengono che l'opera della natura, cioè di Dio, era imperfetta; che l'uomo può essere perfezionato non già da Dio, ma da se stesso; che per conseguenza la perfezione o felicità della prima delle creature terrestri derivi e debba derivare da essa e non da Dio.

2.º. Io ammetto anzi sostengo la corruzione dell'uomo, e il suo decadimento dallo stato primitivo, stato di felicità; come appunto fa il Cristianesimo. S'io dico che l'uomo fu corrotto dall'abuso della ragione, dal sapere, e dalla società, questi sono i mezzi, o le cagioni secondarie della corruzione, e non tolgono che la causa originale non sia stata il peccato. Io non credo che nessuna vera e soda ragion di fede provi la scienza infusa in Adamo. S'egli ebbe subito un linguaggio, si può stimare, ed è ben verosimile che n'abbiano anche le bestie per servire a [395] quella tal società di cui abbisognano; a quella che sarebbe convenuta anche all'uomo nello stato primitivo, come conviene alle bestie che sono ancora in esso stato; a quella che

enérgicas, presentes, símiles às verdadeiras, acompanhadas inclusive por gestos e movimentos físicos de todo tipo, duráveis e inexauríveis. (9 de Dezembro de 1820).

O meu sistema sobre as coisas e os homens, que eu atribuo todo ou quase todo à natureza, e pouquíssimo ou nada à razão, ou seja, à obra do homem ou da criatura, não se opõe ao Cristianismo.

1.º. A natureza é o mesmo que Deus. Quanto mais atribuo à natureza, tanto mais a Deus: quanto mais tiro à razão, tanto mais à criatura. Quanto mais [394] exalto e apregoo a natureza, tanto mais Deus. Considerando perfeita a obra da natureza, considero perfeita a de Deus; condeno a presunção do homem em aperfeiçoar a obra do criador; afirmo que qualquer alteração feita na obra tal qual saiu das mãos de Deus não pode ser outra coisa que corrupção. Entretanto, aqueles que se acreditam mais amigos da religião, atribuindo tudo ou quase tudo à razão, fazem depender a maior e principal parte da ordem humana e universal das faculdades da criatura. Sustentando a perfectibilidade do homem, sustentam que a obra da natureza, isto é, de Deus, era imperfeta; que o homem pode ser aperfeiçoado não por Deus, mas por si mesmo; que, por consequência, a perfeição ou felicidade da primeira das criaturas terrestres deriva e deve derivar dessa e não de Deus.

2.º. Eu admito, aliás, sustento a corrupção do homem e a sua decadência do estado primitivo, estado de felicidade; como faz justamente o Cristianismo. Se eu digo que o homem foi corrompido pelo abuso da razão, pelo saber, e pela sociedade, esses são os meios, ou as causas secundárias da corrupção, e não excluem que a causa original não tenha sido o pecado. Eu não acredito que nenhuma verdadeira e firme razão de fé prove a ciência infusa em Adão. Se ele teve logo uma linguagem, pode-se considerar, e é bem verossímil que a tenham também os animais para servir àquela tal [395] sociedade da qual necessitam; àquela que conviria também ao homem no estado

Dio volle indicare (e non altro) quando disse: *Non est bonum esse hominem solum: faciamus ei adiutorium simile sibi* (Gen. 2.18.); a quella della quale ho detto bastantemente altrove. E contuttociò le bestie non hanno scienza infusa, e dalla Genesi non risulta niente di questo, riguardo ad Adamo, anzi il contrario. Giacchè qualunque cosa si voglia intendere per l'albero della scienza del bene e del male, è certo che il solo comando che Dio diede all'uomo dopo averlo posto *in paradiso voluptatis* (Gen. c. 2. v. 8. 15. 23. 24.) (s'intende voluttà e felicità terrena, contro quello che si vuol sostenere, che all'uomo non sia destinata naturalmente se non se una felicità spirituale e d'un'altra vita), fu *De ligno autem scientiae boni et mali ne comedas, in quocumque enim die comederis ex eo, morte morieris* (Gen. 2. 17.). Non è questo un interdire chiaramente all'uomo il sapere? un voler porre soprattutto le altre cose (giacchè questo fu il solo comando o divieto) un ostacolo agl'incrementi della ragione, come quella che Dio conosceva essere per sua natura e dover essere la distruttrice della felicità, e vera perfezione [396] di quella tal creatura, tal quale egli l'aveva fatta, e in quanto era così fatta? Il serpente disse alla donna *Scit enim Deus quod in quocumque die comederitis ex eo, aperentur oculi vestri, et eritis sicut dii, scientes bonum et malum.* (Gen. 3. 5.) In maniera che la sola prova a cui Dio volle esporre la prima delle sue creature terrestri, per donargli quella felicità che gli era destinata, fu appunto ed evidentemente il vedere s'egli avrebbe saputo contenere la sua ragione, ed astenersi da quella scienza, da quella cognizione, in cui pretendono che consista, e da cui vogliono che dipenda la felicità umana: fu appunto il vedere s'egli avrebbe saputo conservarsi quella felicità che gli era destinata, e vincere il solo ostacolo o pericolo che allora se le opponesse, cioè quello della ragione e del sapere. Questa fu la prova a cui Dio volle assoggettar l'uomo, se bene lo fece in un modo o materiale, o misterioso. Di che cosa poi si trattava [?] E egli assurdo o cattivo per sua natura il desiderio di conoscere e discernere il bene ed

primitivo, como convém aos animais que estão ainda nesse estado; àquela que Deus quis indicar (e nada mais) quando disse: *Non est bonum esse hominem solum: faciamus ei adiutorium simile sibi* (Gn 2,18); àquela da qual eu falei suficientemente em outra parte [ver Zib. 370]. E, contudo, os animais não têm ciência infusa, e do Gênesis não resulta nada disso, com respeito a Adão, aliás, pelo contrário. Já que, o que é que se queira entender por árvore da ciência do bem e do mal, é certo que a única ordem que Deus deu ao homem, depois de tê-lo colocado *in paradiso voluptatis* (Gn 2, 8.15.23-24) (entendendo-se volúpia e felicidade terrena, contra o que se quer sustentar, que ao homem não esteja destinada naturalmente a não ser uma felicidade espiritual e de uma outra vida), foi *De ligno autem scientiae boni et mali ne comedas, in quocumque enim die comederis ex eo, morte morieris* (Gn 2, 17). Não é isso interditar claramente ao homem o saber? Um desejo de pôr, sobre todas as outras coisas (já que isso foi a única ordem ou proibição), um obstáculo aos incrementos da razão, como aquela que Deus conhecia ser por sua natureza e dever ser a destruidora da felicidade, e verdadeira perfeição [396] daquela tal criatura, tal qual ele a havia feito, enquanto era assim feita? A serpente disse à mulher: *Scit enim Deus quod in quocumque die comederitis ex eo, aperentur oculi vestri, et eritis sicut dii, scientes bonum et malum.* (Gn 3,5). De maneira que a única prova a que Deus quis expor a primeira das suas criaturas terrestres, para doar-lhe a felicidade que lhe era destinada, foi justa e evidentemente ver se ele saberia conter a sua razão, e abster-se daquela ciência, daquela cognição, em que pretendem que consista, e da qual querem que dependa, a felicidade humana: foi justamente ver se ele saberia conservar aquela felicidade que lhe era destinada e vencer o único obstáculo ou perigo que então se opusesse a ela, isto é, o da razão e do saber. Essa foi a prova a que Deus quis sujeitar o homem, embora procedendo de um modo ou material, ou misterioso. De que coisa então se tratava [?] É absurdo ou ruim por sua natureza o desejo de conhecer e

il male? (che in somma è quanto dire la cognizione) Secondo voi altri apologisti della Religione, non è. Ma all'autor della Religione parve che fosse, perchè l'uomo già sapeva abbastanza per natura, cioè per opera propria, immediata e primitiva di Dio, tutto ciò che gli conveniva sapere. La colpa dell'uomo fu volerlo sapere per opera sua, cioè non [397] più per natura, ma per ragione, e conseguentemente saper più di quello che gli conveniva, cioè entrare colle sue proprie facoltà nei campi dello scibile, e quindi non dipendendo più dalle leggi della sua natura nella cognizione, scoprire quello, che alle leggi della sua natura, era contrario che si scoprisse. Questo e non altro fu il peccato di superbia che gli scrittori sacri rimproverano ai nostri primi padri; peccato di superbia nell'aver voluto sapere quello che non dovevano, e impiegare alla cognizione, un mezzo e un'opera propria, cioè la ragione, in luogo dell'istinto, ch'era un mezzo e un'azione immediata di Dio: peccato di superbia che a me pare che sia rinnovato precisamente da chi sostiene la perfettibilità dell'uomo. I primi padri finalmente peccarono appunto per aver sognata questa perfettibilità, e cercata questa perfezione fattizia, ossia derivata da essi. Il loro peccato, la loro superbia, non consiste in altro che nella ragione: ragione assoluta: ragione, parlando assolutamente, non male adoperata, giacchè non cercava se non la scienza del bene e del male. Or questo appunto fu peccato e superbia. Condannato ch'ebbe la donna e l'uomo, disse Iddio: *Ecce Adam quasi unus ex nobis factus [398] est, sciens bonum et malum* (Gen. 3. 22.). E non aggiunse altro in questo proposito. Dunque egli non tolse alla ragione umana quell'incremento che l'uomo indebitamente gli aveva procurato. Dunque l'uomo restò veramente simile a Dio per la ragione, restò più sapiente assai di quando era stato creato. Dunque il decadimento dell'uomo, non consistè nel decadimento della ragione, anzi nell'incremento. V. p. 433. capoverso 1. E sebben l'uomo ottenne precisamente quello che il serpente aveva promesso ad Eva, cioè la scienza del bene e del male, non però

discernir o bem e o mal? (que, em suma, quer dizer a cognição). Segundo vocês, apologistas da Religião, não é. Mas ao autor da Religião pareceu que fosse, porque o homem já sabia o suficiente por natureza, isto é, por obra própria, imediata e primitiva de Deus, tudo o que lhe convinha saber. A culpa do homem foi querer saber por conta própria, isto é, não [397] mais pela natureza, ma pela razão e, consequentemente, saber mais do que lhe convinha, isto é, entrar com as suas próprias faculdades nos campos do conhecimento e, portanto, não dependendo mais das leis da sua natureza na cognição, descobrir aquilo que, pelas leis da sua natureza, era contrário que se descobrisse. Esse e nada mais foi o pecado de soberba que os escritores sacros reprovam em nossos primeiros pais; pecado de soberba por terem querido saber aquilo que não deviam e empregar à cognição um meio e uma obra própria, isto é, a razão, em vez do instinto, que era um meio e uma ação imediata de Deus: pecado de soberba que me parece seja renovado precisamente por quem sustenta a perfectibilidade do homem. Os primeiros pais enfim pecaram justamente por terem sonhado com esta perfectibilidade e buscado esta perfeição fictícia, ou seja, derivada desses. O seu pecado, a sua soberba, não consiste em outra coisa que na razão: razão absoluta: razão, falando absolutamente, não mal utilizada, já que não buscava senão a ciência do bem e do mal. Ora, justamente isso foi pecado e soberba. Tendo condenado a mulher e o homem, disse Deus: *Ecce Adam quasi unus ex nobis factus [398] est, sciens bonum et malum. (Gn 3,22)*. E não acrescentou nada a propósito disso. Então ele não tirou à razão humana o incremento que o homem indevidamente tinha provocado. Então o homem ficou verdadeiramente semelhante a Deus pela razão, ficou muito mais sábio do que quando fora criado. Portanto, a decadência do homem não consistiu na decadência da razão, ao contrário, no incremento. Ver p. 433, parágrafo 1. E, embora o homem tenha obtido precisamente o que a serpente prometeu a Eva, isto é, a ciência do bem e do

questa accrebbe la sua felicità, anzi la distrusse. Questi mi paiono discorsi concludenti, e raziocini non istiracchiati ma solidi, e dedotti naturalmente e da dedursi dalle parole e dallo spirito bene inteso della narrazione Mosaica, e se ne può efficacemente concludere che lo spirito di questa narrazione, è di attribuire formalmente la corruzione e decadenza dell'uomo all'aumento della sua ragione, e all'acquisto della sapienza; considerar come corruttrice dell'uomo la ragione e il sapere: cioè come mezzi espressi di corruzione, perchè la causa primaria fu la disubbidienza, ma la disubbidienza a un divieto che proibiva appunto all'uomo di procurarsi e di rendere efficaci questi mezzi di corruzione e d'infelicità.

[399] 3.º Avanti il peccato, ossia avanti il sapere, *erat autem uterque nudus, Adam scilicet et uxor eius, et non erubescabant.* (Gen, 2. 25.) Ma come prima Adamo ebbe mangiato del frutto, ET APERTI SUNT OCULI AMBORUM: *cumque COGNOVISSENT se esse nudos, consuerunt folia ficus et fecerunt sibi perizomata.* (3.7.) E Dio disse loro: *quis enim INDICATIV TIBI quod nudus esses, nisi quod ex ligno de quo praeceperam tibi ne comederes, comedisti?* (3. 11.) Questi luoghi suggerirebbero vaste osservazioni sulla legge naturale, pretesa innata. In sostanza è chiaro 1. che la decadenza dell'uomo consistè nella decadenza dallo Stato naturale o primitivo, giacchè subito dopo il peccato l'uomo provò una contraddizione colla sua natura, vergognandosi della nudità, ossia del modo nel quale era stato fatto: vergogna, e p. conseg. dovere, che non esisteva innanzi alla corruzione. 2. Che questa decadenza o corruzione in luogo di consistere in quella della ragione, fu anzi cagionata dal sapere, giacchè l'uomo allora *seppe* quello che prima non sapeva, e non avrebbe saputo nè dovuto sapere, cioè di esser nudo. Quando *aprirono gli occhi*, come dice la Genesi, allora *conobbero* di esser nudi, e si vergognarono della loro natura (contro quello che prima era [400] avvenuto); e decaddero dallo stato naturale, o si corrupero. Dunque *l'aprir gli*

mal, não por isso essa aumentou a sua felicidade, aliás, destruiu-a. Esses me parecem argumentos concludentes, e raziocínios não forçados, mas sólidos, e deduzidos naturalmente e a deduzir-se das palavras e, bem entendido, do espírito da narração Mosaica, e disso pode-se eficazmente concluir que o espírito dessa narração é o de atribuir formalmente a corrupção e a decadência do homem ao aumento da sua razão e à aquisição da sapiência; considerar como corruptora do homem a razão e o saber: isto é, como meios expressos de corrupção, porque a causa primária foi a desobediência, mas a desobediência a uma interdição que proibia justamente ao homem obter e tornar eficazes esses meios de corrupção e de infelicidade.

[399] 3º. Antes do pecado, ou seja, antes de saber, *erat autem uterque nudus, Adam scilicet et uxor eius, et non erubescabant.* (Gn 2,25) Mas, como antes Adão comera do fruto, ET APERTI SUNT OCULI AMBORUM: *cumque COGNOVISSENT se esse nudos, consuerunt folia ficus et fecerunt sibi perizomata.* (3. 7) E Deus disse a eles: *QUIS enim INDICAVIT TIBI quod nudus esses, nisi quod ex ligno de quo praeceperam tibi ne comederes, comedisti?* (Gn 3,11). Essas passagens sugeririam vastas observações sobre a lei natural, pretensa inata. Em substância, está claro: 1. Que a decadência do homem consistiu na decadência do estado natural ou primitivo, já que, logo depois do pecado, o homem provou uma contradição com a sua natureza, envergonhando-se da nudez, ou seja, do modo como fora feito: vergonha e, por consequência, dever, que não existia antes da corrupção. 2. Que essa decadência ou corrupção em vez de consistir na da razão, foi causada pelo saber, já que o homem então *soube* o que antes não sabia, e não teria sabido nem devido saber, isto é, estar nu. Quando *abriram os olhos*, como diz o Gênesis, então *souberam* estar nus, e se envergonharam de sua natureza (contra o que antes [400] ocorreria); e decaíram do estado natural, ou se corromperam. Então o *abrir os olhos*, então o *conhecer* foi o mesmo que

*occhi*, dunque il *conoscere* fu lo stesso che decadere o corrompersi; dunque questa decadenza fu decadenza di natura, non di ragione o di cognizione. 3. Che l'uomo naturale sarebbe vissuto come gli altri animali senza vestimenti. Questo è un gran colpo, tanto alla pretesa legge di natura, ingênita ed essenziale: quanto alla pretesa necessità, o naturale o primordiale e sostanziale disposizione dell'uomo alla società. Una gran parte del bisogno che l'uomo ha dell'aiuto scambievole, che il bambino ha per lungo tempo de' genitori, consiste ne' vestimenti. Di più, una gran parte del bisogno che l'uomo ha di una certa arte, di un certo uso della sua ragione, consiste nel bisogno de' vestimenti.

4.º Quanto alla società, non quella primitiva, e tenue e comune anche agli animali, che ho definita di sopra, ma quella intera, e bisognosa di leggi, di costumi, di riti, di potere e sudditi, di comando e ubbidienza ec. ec. vedi quello che ne pensi la religion Cristiana p. 112. capoverso 1. 191. capoverso 2.

5.º La descrizione che fa Mosè del paradiso terrestre, prova che i piaceri destinati all'uomo naturale in questa vita, erano piaceri di questa vita, materiali, sensibili, [401] e corporali, e così per tanto la felicità. Oltracciò Dio pose Adamo *in paradiso voluptatis ut OPERATUR et custodirei illum*. (2. 15.) Dunque sebben l'uomo fu condannato dopo il peccato a lavorar la *terra maledetta nell'opera di esso*, (3. 17.) e scacciato dal paradiso di voluttà (3. 23.) *ut operaretur terram de qua sumptus est* (ib.) si deve intendere a lavorarla con sudore, e con ingratitudine d'essa terra, secondo il contesto della Genesi, e non che la sua vita avanti il peccato, e la sua felicità dovesse consistere nella contemplazione, ed essere inattiva, ossia senza opere e occupazioni corporali ed esterne, e piacere di queste opere. Infatti chi non vede che l'uomo corrotto, ossia l'uomo tal qual è oggi ha molto più bisogni degli altri viventi, molto più ostacoli a procurarsi il necessario, e quindi ha mestieri di molto più fatica per la sua conservazione? Fatica di stento, comandata dalla ragione e dalla

decair ou corromper-se; portanto, essa decadência foi decadência de natureza, não de razão ou de cognição. 3. Que o homem natural viveria como os outros animais, sem vestimentas. Isso é um grande golpe tanto para a pretensa lei de natureza, ingênita e essencial, quanto para a pretensa necessidade, ou natural ou primordial, e substancial disposição do homem à sociedade. Uma grande parte da necessidade que o homem tem da ajuda mútua, que a criança tem, por longo tempo, dos pais, consiste nas vestimentas. Ademais, uma grande parte da necessidade que o homem tem de uma certa arte, de um certo uso da sua razão, consiste na necessidade das vestimentas.

4.º Quanto à sociedade, não aquela primitiva, e tênue e comum também aos animais, que eu defini acima, mas aquela completa, e necessitada de leis, de costumes, de ritos, de poder e súditos, de comando e obediência etc. etc., ver o que pensa sobre isso a religião Cristã, p. 112, parágrafo 1; 191, parágrafo 2.

5.º A descrição que faz Moisés do paraíso terrestre prova que os prazeres destinados ao homem natural nesta vida eram prazeres desta vida, materiais, sensíveis [401] e corporais, e assim, portanto, a felicidade. Além disso, Deus colocou Adão *in paradiso voluptatis ut OPERARETUR et custodiret illum*. (2,15). Então, embora o homem tenha sido condenado, depois do pecado, a lavar a terra, *maldita por obra desse* (3,17), e expulso do paraíso de volúpias (3,23) *ut operaretur terram de qua sumptus est* (ibidem), deve-se entender lavrá-la com suor, e com ingratidão da terra, segundo o contexto do Gênesis, e não que sua vida, antes do pecado, e a sua felicidade deveriam consistir na contemplação, e serem inativas, ou seja, sem obras e ocupações corporais e externas, e prazer dessas obras. De fato, quem não vê que o homem corrompido, ou seja, o homem como é hoje, tem muito mais necessidade dos outros viventes, muito mais obstáculos para prover-se do necessário e, portanto, tem trabalhos de muito mais fadiga para a sua conservação? Fadiga de esforço, comandada

necessità, ma ripugnante alla natura: fatica non piacevole ec. Laddove gli altri animali con poca fatica, e quasi nessuno *stento* si procacciano il bisognevole; non lavorano la terra, nè questa produce loro *spinas et tribulos*, (3. 18.) cioè non contrasta ai loro desideri, ma somministra loro il necessario spontaneamente; ed essi raccolgono e non [402] seminano. Intendo parlare di qualunque cibo del quale si pascano. Del vestire, l'uomo abbisogna nello stato presente, essi no, ma nascono vestiti dalla natura. La società primitiva qual è usata anche dagli animali; il raziocinio primitivo, ossia il principio di cognizione comune a tutti gli esseri capaci di scelta, erano destinati a supplire ai bisogni dell'uomo. La società qual è, la ragione qual è ridotta, accresce smisuratamente questi bisogni: il mezzo di servire ai bisogni e di estinguerli, è divenuto padre, e cagione, e fonte perenne e abbondantissima di bisogni. I bisogni naturali dell'uomo sarebbero pochissimi, come quelli degli altri animali; ma la società e la ragione aumentano il numero e la misura de' suoi bisogni eccessivamente. Questa distinzione fra' bisogni naturali, e sociali o fattizi, e nonpertanto inevitabili nel nostro stato, formava il fondamento della setta Cinica, la quale si prefiggeva di mostrare col fatto, di quanto poco abbisogni l'uomo naturalmente. V. l'epitaffio di Diogene nel Laerzio. L'uomo fu dunque veramente condannato alla fatica, e fatica di stento; vi fu condannato a differenza degli altri animali; ed essendovi stato condannato sotto l'aspetto che ho esposto, non ne segue che la sua vita innanzi la corruzione dovesse essere inattiva, cioè dovesse [403] contenere meno attività ed occupazione fisica, di quello che ne contenga la vita degli altri animali.

6.º Se la religione ha poi divinizzato la ragione e il sapere; dato la preferenza allo spirito sopra i sensi; fatto consistere la perfezion dell'uomo nella ragione a differenza dei bruti; e in soma dato alla ragione il primato nell'uomo sopra la natura: tutto ciò non si oppone al mio sistema. L'uomo era corrotto, cioè, come ho dimostrato, la ragione aveva preso il disopra

pela razão e pela necessidade, mas repugnante à natureza: fadiga não prazerosa etc. Enquanto os outros animais, com pouca fadiga e quase nenhum *esforço*, obtêm o necessário; não lavram a terra, nem essa produz *spinas et tribulos* (3,18), isto é, não contraria os seus desejos, mas subministra-lhes o necessário espontaneamente; e esses colhem e não [402] semeiam. Quero dizer de qualquer alimento do qual se nutrem. De vestir-se o homem precisa no estado atual, eles não, mas nascem vestidos pela natureza. A sociedade primitiva tal como é utilizada também pelos animais, o raciocínio primitivo, ou seja, o princípio de cognição comum a todos os seres capazes de escolha, eram destinados a suprir as necessidades do homem. A sociedade tal como é, a razão tal como está reduzida aumentam desmesuradamente estas necessidades: o meio de servir às necessidades e de extingui-las tornou-se pai, e causa, e fonte perene e abundantíssima de necessidades. As necessidades naturais do homem seriam pouquíssimas, como as dos outros animais; mas a sociedade e a razão aumentam o número e a medida de suas necessidades excessivamente. Essa distinção entre necessidades naturais e sociais ou artificiais, e não por isso inevitáveis no nosso estado, formava o fundamento da seita Cínica, a qual se predisponha a mostrar, com o comportamento, de quão pouco precisa o homem naturalmente. Ver o epitáfio de Diógenes de Sínope em Diógenes Laércio [Vida e opiniões dos mais eminentes filósofos]. O homem foi, portanto, verdadeiramente condenado à fadiga, e fadiga de privação; foi condenado, ao contrário dos outros animais; e tendo sido condenado sob o aspecto que eu expus, não decorre disso que a sua vida antes da corrupção devesse ser inativa, isto é, [403] devesse conter menos atividade e ocupação física do que contém a vida dos outros animais.

6.º. Se a religião depois divinizou a razão e o saber; deu a preferência ao espírito sobre os sentidos; fez consistir a perfeição do homem na razão, ao contrário dos brutos; e, em

sulla natura: e quindi l'uomo era divenuto sociale: quindi l'uomo era divenuto infelice, perchè prevalendo la ragione, la sua natura primitiva era alterata e guasta, ed egli era decaduto dalla sua perfezione primigenia, la quale non consisteva in altro che nella sua essenza o condizione propria e primordiale. Da questo stato di corruzione, l'esperienza prova che l'uomo non può tornare indietro senza un miracolo: lo prova anche la ragione, perchè quello che si è imparato non si dimentica. In fatti la storia dell'uomo non presenta altro che un passaggio continuo da un grado di civiltà ad un altro, poi all'eccesso di civiltà, e finalmente alla barbarie, e poi da capo. Barbarie, s'intende, di corruzione, non già stato primitivo [404] assolutam. e naturale, giacchè questo non sarebbe barbarie. Ma la storia non ci presenta mai l'uomo in questo stato preciso. Bensì ci dimostra che l'uomo tal quale è ridotto, non può godere maggior felicità che in uno stato di civiltà media, dove prevalga la natura, quanto è compatibile colla sua ragione già radicata in un posto più alto del primitivo. Questo stato non è il naturale assoluto, ma è quello stabilito appresso a poco dalla religione, come dirò poi. Lo stato naturale assoluto non poteva dunque tornare senza un miracolo. Il discorso de' miracoli, è sopraumano, e non entra in filosofia. Perchè dunque l'uomo corrotto com'è, non abbia mai ricuperato nè sia per ricuperare lo stato puram. naturale, e la felicità di cui godono tutti gli altri esseri, rimane, colla detta ragione, spiegato in filosofia. In religione anche meglio; perchè Dio in pena del peccato, avendo condannato l'uomo all'infelicità della corruzione derivata da esso peccato, non voleva nè doveva fare questo miracolo. Volendo mostrargli la sua misericordia, e dare al suo stato una perfezione compatibile colla sua condanna, cioè colla sua infelicità, non restava altro che perfezionare la sua ragione, cioè quella parte che aveva prevaluto immutabilmente nell'uomo [405] per la sua disubbidienza, e con ciò causata la sua corruzione. La perfezion della ragione non è la perfezione dell'uomo assolutamente, ma bensì

suma, deo à razão o primado no homem sobre a natureza: tudo isso não se opõe ao meu sistema. O homem se corrompera, isto é, como eu demonstrei, a razão predominara sobre a natureza: e, então, o homem tornara-se social: logo o homem tornara-se infeliz, porque, prevalecendo a razão, a sua natureza primitiva se alterara e deteriorara, e ele decaíra de sua perfeição primigênia, a qual não consistia senão na sua essência ou condição própria e primordial. Desse estado de corrupção, a experiência prova que o homem não pode voltar sem um milagre: prova-o até a razão, porque o que se aprendeu não se esquece. De fato, a história do homem não apresenta mais que uma passagem contínua de um grau de civilização a outro, depois ao excesso de civilização e, finalmente, à barbárie e, depois, do princípio. Barbárie, entenda-se, de corrupção, não absolutamente estado primitivo [404] e natural, já que esse não seria barbárie. Mas a história nunca apresenta o homem nesse estado preciso. Mas, sim, demonstra que o homem, tal como se reduziu, não pode gozar maior felicidade do que em um estado de civilização média, em que prevaleça a natureza, tanto quanto é compatível com a sua razão já radcada em uma posição mais alta do que a primitiva. Esse estado não é o natural absoluto, mas é quase aquele estabelecido pela religião, como direi depois. O estado natural absoluto não podia então voltar sem um milagre. O discurso dos milagres é sobre-humano e não entra em filosofia. O motivo, então, pelo qual o homem, corrompido como está, nunca recuperou nem esteja por recuperar o estado puramente natural e a felicidade da qual gozam todos os outros seres, permanece, com a dita razão, explicado em filosofia. Em religião até melhor; porque Deus, como castigo pelo pecado, tendo condenado o homem à infelicidade da corrupção derivada desse pecado, não queria nem devia fazer esse milagre. Querendo mostrar-lhe a sua misericórdia, e dar ao seu estado uma perfeição compatível com a sua condenação, isto é, com a sua infelicidade, não restava mais que aperfeiçoar a sua razão, isto é,



dell'uomo tal qual è dopo la corruzione. Perchè la perfezione di un essere non è altro che l'intera conformità colla sua essenza primigenia. Ora l'essenza primigenia dell'uomo supponeva e conteneva l'ubbidienza della ragione, in somma tutto l'opposto della perfezion della ragione. Questa perfezione dunque non poteva essere la sua felicità in questa vita, non essendo la perfezione dell'ente. Non poteva dunque se non formare la sua felicità in un'altra vita, dove la natura dell'ente in certo modo si cambiasse. La ragione (massime relativamente all'altra vita) non può essere perfezionata se non dalla rivelazione. Fu dunque necessario che Dio rivelasse all'uomo la sua origine, e i suoi destini; quei destini che avrebbe conseguiti rimanendo nello stato naturale, e gli avrebbe conseguiti insieme colla felicità terrena. Laddove il Cristianesimo chiama beato chi piange, predica i patimenti, li rende utili e necessari; in una parola suppone essenzialmente l'infelicità di questa vita, per conseguenza [406] naturale degli adottati principi. Ma da questi segue ancora che la maggior felicità possibile dell'uomo in questa vita, ossia il maggior conforto possibile, e il più vero ed intero, all'infelicità naturale, è la religione. Perchè (riassumendo il discorso) la perfezione primitiva o umana assolutamente, e quindi la felicità naturale, e quindi la felicità temporale, è impossibile all'uomo dopo la corruzione. La ragione autrice di essa corruzione, avendo prevaluto per sempre, il miglior grado dell'uomo corrotto è la perfezione di essa ragione, che forma oggi la sua parte principale. La perfezion della ragione non può condurre se non alla felicità di un'altra vita. Quindi, e anche senza ciò, la perfezion della ragione e della cognizione, non può stare senza la rivelazione. Dunque il migliore stato dell'uomo *corrotto*, è la Religione, e siccome è il migliore, cioè quello che più gli conviene, perciò, sebben suppone l'infelicità di questa vita, contiene però il maggior conforto, e quindi la maggior felicità, e quindi la maggior perfezione possibile dell'uomo in questa vita. Ecco come la Religione si accorda mirabilmente

aquella parte que havia prevalecido imutavelmente no homem [405] por sua desobediência e, com isso, causado a sua corrupção. A perfeição da razão não é a perfeição do homem absolutamente, mas, sim, do homem tal como é depois da corrupção. Pois a perfeição de um ser não é senão a inteira conformidade com a sua essência primigênia. Ora, a essência primigênia do homem supunha e continha a obediência à razão, em suma, todo o oposto da perfeição da razão. Essa perfeição, portanto, não podia ser a sua felicidade nesta vida, não sendo a perfeição do ser. Não podia então mais que formar a sua felicidade em uma outra vida, em que a natureza do ser em certo modo se modificasse. A razão (sobretudo relativamente à outra vida) não pode ser aperfeiçoada exceto pela revelação. Foi, portanto, necessário que Deus revelasse ao homem a sua origem e os seus destinos; os destinos que teria alcançado, permanecendo no estado natural, e os teria alcançado com a felicidade terrena. Enquanto o Cristianismo chama de bem-aventurado quem chora, apregoa os sofrimentos, torna-os úteis e necessários; em uma palavra, supõe essencialmente a infelicidade desta vida, por consequência [406] natural dos mencionados princípios. Mas, desses decorre ainda que a maior felicidade possível do homem nesta vida, ou seja, o maior conforto possível, o mais verdadeiro e completo, para a infelicidade natural, é a religião. Pois (resumindo o discurso) a perfeição primitiva ou humana absolutamente e, portanto, a felicidade natural, e, portanto, a felicidade temporal, é impossível ao homem depois da corrupção. A razão autora dessa corrupção, tendo prevalecido para sempre, o melhor grau do homem corrompido é a perfeição da razão, que forma hoje a sua parte principal. A perfeição da razão não pode levar senão à felicidade de uma outra vida. Portanto, e também sem isso, a perfeição da razão e da cognição não pode estar sem a revelação. Portanto, o melhor estado do homem *corrompido* é a Religião e, como é o melhor, isto é, o que mais lhe convém, por isso, embora suponha a infelicidade desta vida,

col mio sistema, e quasi ne riceve una nuova prova.

[407] 7°. La perfezion della ragione consiste in conoscere la sua propria insufficienza a felicitarci, anzi l'opposizione intrinseca ch'ella ha colla nostra felicità. V. p. 304. capoverso 2. Questa è tutta la perfettibilità dell'uomo, conoscersi incapace affatto a perfezionarsi, anzi ch'essendo egli uscito perfetto sostanzialmente dalle mani della natura, alterandosi non può altro che guastarsi. Ora la Religione confonde appunto la nostra ragione, gli mostra la sua insufficienza, la corruttela che ha introdotto nell'uomo, e l'impossibilità ch'ell'ha di felicitarci: ed ecco la perfezion della ragione. Perchè queste cose l'uomo non le avrebbe conosciute nel suo stato primitivo, ma prevaluta la ragione, egli non può giungere a maggior perfezione che di conoscere l'impotenza e il danno della ragione. La perfezion della ragione consiste a richiamar l'uomo quanto è possibile al suo stato naturale; ritorno ch'essendo fatto mediante quella ragione stessa che ha corrotto l'uomo, ed avendo il suo fondamento in questa medesima corruttrice, non può più equivalere allo stato naturale, nè per conseguenza alla nostra perfezion primitiva, nè quindi procurarci quella felicità che ci era destinata. Ma contuttociò, riguardo a questa vita, è la miglior condizione che l'uomo possa sperare. Ed ecco che la Religione favorisce infinitamente [408] la natura, come ho detto in parecchi altri luoghi, stabilisce moltissime di quelle qualità ch'eran proprie degli uomini antichi o più vicini alla natura, appaga la nostra immaginazione coll'idea dell'infinito, predica l'eroismo, dà vita, corpo, ragione e fondamento a mille di quelle illusioni che costituiscono lo stato di civiltà media, il più felice stato dell'uomo sociale e corrotto insanabilmente, stato dove si concede tanto alla natura, quanto è compatibile colla società. Osservate infatti che lo stato di un popolo Cristiano, è precisamente lo stato di un popolo mezzanamente civile. Vita, attività, piaceri della vita domestica, eroismo, sacrifici, amor pubblico, fedeltà privata e pubblica

contém, porém, o maior conforto e, portanto, a maior felicidade, e, portanto, a maior perfeição possível do homem nesta vida. Eis como a Religião concorda admiravelmente com o meu sistema, e quase recebe dele uma nova prova.

[407] 7°. A perfeição da razão consiste em conhecer a sua própria insuficiência para nos fazer felizes, aliás, a oposição intrínseca que ela estabelece com a nossa felicidade. Ver p. 304, parágrafo 2. Essa é toda a perfectibilidade do homem, saber-se incapaz completamente de aperfeiçoar-se, aliás, pois tendo saindo perfeito substancialmente das mãos da natureza, alterando-se não pode senão deteriorar-se. Ora, a Religião confunde justamente a nossa razão, mostra-lhe a sua insuficiência, a corruptela que introduziu no homem e a impossibilidade que ela tem em nos fazer felizes: eis a perfeição da razão. Pois essas coisas o homem não teria conhecido em seu estado primitivo, mas prevalecendo a razão, ele não pode chegar a maior perfeição que a de conhecer a impotência e o dano da razão. A perfeição da razão consiste em reportar o homem o quanto é possível ao seu estado natural; retorno que, sendo feito mediante a mesma razão que corrompeu o homem, e tendo o seu fundamento nessa mesma corruptora, não pode mais equivaler ao estado natural, nem, por consequência, à nossa perfeição primitiva, nem, portanto, proporcionar-nos a felicidade que nos era destinada. Mas, contudo, com respeito a esta vida, é a melhor condição que o homem pode esperar. E eis que a Religião favorece infinitamente [408] a natureza, como eu disse em muitos outros trechos, estabelece muitíssimas daquelas qualidades que eram próprias dos homens antigos ou mais próximos à natureza, satisfaz a nossa imaginação com a ideia do infinito, apregoa o heroísmo, dá vida, corpo, razão e fundamento a milhares daquelas ilusões que constituem o estado da civilização média, o mais feliz estado do homem social e corrompido irremediavelmente, estado em que se concede à natureza tanto quanto é compatível com a sociedade. Observem, de fato, que o estado do povo Cristão é,

degl'individui e delle nazioni, virtù pubbliche e private, importanza data alle cose, compassione e carità ec. ec. Tutte le illusioni che sublimavano gli antichi popoli, e sublimano il fanciullo e il giovane, acquistano vita e forza nel Cristianesimo. Esempio della Spagna fino al 1820, del suo eroismo contro i francesi ec. Le sue stesse superstizioni non erano altro che illusioni, e però vita. Osservate ancora che tutto quello che v'è di meno della civiltà media nello stato di un popolo, è contrario al Cristianesimo, o deriva da corruz. di esso, come nello stato de' bassi tempi, della Spagna ec. Perché il Cristianesimo puro, conduce, anzi equivale a una sufficiente e giusta civiltà, quanta nè più nè meno conviene all'uomo *sociale*. D'altra parte osservate che nessun popolo al di qua della civiltà media, nessun popolo al di là, è stato mai cristiano, e viceversa nessun popolo cristiano veramente, è stato mai al [409] di qua nè al di là della civiltà media. Le *società* o barbare assolutamente, o corrotte e barbare per corruzione, sono incivilite dal Cristianesimo, e portate al detto stato di civiltà media. Esempio de' popoli barbari convertiti dalla predicazione del Vangelo. All'opposto le *società* eccessivamente incivilite, e strettamente ragionevoli, (come anche gl'individui) non sono state mai cristiane. Esempio de' nostri tempi. In luogo delle qualità dette di sopra, i distintivi di queste *società*, sono l'egoismo, la morte, il tedio l'indifferenza, l'inazione, la mala fede pubblica e privata, l'assenza di ogni eroismo, sacrificio, virtù, di ogni illusione ispirata dalla natura nello stato primitivo, o sviluppatasi naturalmente nello stato sociale; di ogni illusione che forma la sostanza e la ragione della vita, e ch'essendo ispirata dalla natura è confermata dal Cristianesimo.

8.º La detta perfezion della ragione è relativa a questa vita. Ma la *ragione* non può esser perfetta se non è relativa all'altra vita. Perché quel richiamarci ch'ella deve fare alla natura, e alle illusioni naturali, essendo un richiamo fatto dalla ragione, non può esser altro che persuasione di esse illusioni. Dopo ch'esse son conosciute, come ci torneremmo,

precisamente, o estado de um povo medianamente civilizado. Vida, atividades, prazeres da vida doméstica, heroísmo, sacrifícios, amor público, fidelidade privada e pública dos indivíduos e das nações, virtudes públicas e privadas, importância dada às coisas, compaixão e caridade etc. etc. Todas as ilusões que sublimavam os antigos povos, e sublimam a criança e o jovem, adquirem vida e força no Cristianismo. Exemplo da Espanha até 1820, de seu heroísmo contra os franceses etc. As suas próprias superstições não eram mais que ilusões e, porém, vida. Observem ainda que tudo aquilo que há de menos da civilização média no estado de um povo é contrário ao Cristianismo, ou deriva da corrupção desse, como no estado dos tempos baixos, da Espanha etc. Porque o Cristianismo puro conduz, aliás, equivale a uma suficiente e justa civilização, o tanto, nem mais nem menos, que convém ao homem *social*. Por outro lado, observem que nenhum povo aquém da civilização media, nenhum povo além dela nunca foi cristão, e vice-versa, nenhum povo verdadeiramente cristão nunca esteve [409] aquém nem além da civilização média. As *sociedades*, ou bárbaras absolutamente, ou corruptas e bárbaras por corrupção, são civilizadas pelo Cristianismo e levadas ao dito estado de civilização média. Exemplo dos povos bárbaros convertidos pela pregação do Evangelho. Ao contrário, as sociedades excessivamente civilizadas, e extremamente racionais, (como também os indivíduos) nunca foram cristãs. Exemplo dos nossos tempos. Em lugar das qualidades ditas acima, os distintivos dessas sociedades são o egoísmo, a morte, o tédio, a indiferença, a inação, a má-fé pública e privada, a ausência de todo heroísmo, sacrifício, virtude, de toda ilusão inspirada pela natureza no estado primitivo, ou desenvolvida naturalmente no estado social; de toda ilusão que forma a substância e a razão da vida, e que, sendo inspirada pela natureza, é confirmada pelo Cristianismo.

8ª. A dita perfeição da razão é relativa a esta vida. Mas a *razão* não pode ser perfeita se não for relativa à outra vida. Porque

se non [410] ci persuadessimo di nuovo che fossero vere? Un ritorno della ragione, non ragionato, ma solamente volontario, non può esser che vano, instabile e passeggero, come quello de' moderni filosofi sensibili, che cercando a più potere di riprendere le illusioni perdute, ci riescono, al più, momentaneamente, e del resto passano la vita nella freddezza, indifferenza e morte. Dopo la cognizione pertanto, non possiamo tornare alle illusioni, cioè ripersuadercene, se non conoscendo che son vere. Ma non son vere se non rispetto a Dio e ad un'altra vita. Rispetto a Dio ch'è la virtù, la bellezza ec. personificata; là virtù sostanza, e non fantasma, come nell'ordine delle cose create. Rispetto a un'altra vita, dove la speranza sarà realizzata, la virtù e l'eroismo premiato ec. dove insomma le illusioni non saranno più illusioni ma realtà. Dunque la perfezion della ragione (tanto rispetto a questa come all'altra vita, perchè ho mostrato che la perfez. rispetto a questa vita dipende dalla perfez. rispetto all'altra) consiste formalmente nella cognizione di un altro mondo. In questa cognizione dunque consiste la perfezione, e quindi la felicità dell'uomo *corrotto*. Dunque l'uomo corrotto non poteva esser perfezionato nè felicitato se non dalla rivelazione, ossia dalla Religione. Ed ecco strettamente [411] dimostrato e dichiarato come all'uomo corrotto sia necessaria quella cognizione, ch'era contraria alla natura dell'uomo primitivo; e come il Cristianesimo divinizzando la ragione e il sapere, non si opponga al mio sistema che divinizza la natura nemica della ragione e del sapere.

9.º L'esperienza conferma che l'uomo qual è ridotto, non può esser felice sodamente e durevolmente (quanto può esserlo quaggiù) se non in uno stato (ma veramente) religioso, cioè che dia un corpo e una verità alle illusioni, senza le quali non c'è felicità, ma ch'essendo conosciute dalla ragione, non possono più parer vere all'uomo, come paiono agli altri viventi, se non per la relazione e il fondamento e la realtà che si suppongano avere in un'altra vita. A questo effetto contribuirono anche le Religioni antiche, il Maomettismo, le sette d'ogni

aquele retorno que ela deve fazer à natureza e às ilusões naturais, sendo um retorno feito pela razão, não pode ser mais que persuasão dessas ilusões. Depois que essas são conhecidas, como retornaríamos, se não [410] nos persuadíssemos de novo de que fossem verdadeiras? Um retorno da razão, não racional, mas apenas voluntário, não pode ser senão vão, instável e passageiro, como o dos modernos filósofos sensíveis que, procurando com toda a força retomar as ilusões perdidas, conseguem, no máximo, momentaneamente, e passam o resto da vida na frieza, indiferença e morte. Depois da cognição, portanto, não podemos voltar às ilusões, isto é, persuadirmo-nos novamente delas, a não ser sabendo que são verdadeiras. Mas não são verdadeiras senão com respeito a Deus e a uma outra vida. Com respeito a Deus que é a virtude, a beleza etc. personificada; a virtude substância, e não fantasma, como na ordem das coisas criadas. Com respeito a uma outra vida, na qual a esperança será realizada, a virtude e o heroísmo premiados etc., na qual, em suma, as ilusões não serão mais ilusões, mas realidade. Portanto, a perfeição da razão (tanto com respeito a esta como à outra vida, porque mostrei que a perfeição com respeito a esta vida depende da perfeição com respeito à outra) consiste formalmente na cognição de um outro mundo. Nessa cognição, portanto, consiste a perfeição e, portanto, a felicidade do homem *corrompido*. Portanto, o homem corrompido não podia ser aperfeiçoado nem felicitado senão pela revelação, ou seja, pela Religião. E eis rigorosamente [411] demonstrado e declarado como ao homem corrompido é necessária aquela cognição, que era contrária à natureza do homem primitivo; e como o Cristianismo, divinizando a razão e o saber, não se opõe ao meu sistema que diviniza a natureza inimiga da razão e do saber.

9º. A experiência confirma que o homem, tal como está reduzido não pode ser feliz firme e duravelmente (quanto pode ser aqui embaixo) senão em um estado (mas verdadeiramente) religioso, isto é, que dê um corpo e uma verdade às ilusões, sem as quais

genere, e tutte quelle opinioni che hanno dato vita a un popolo o ad una società, e indottala ad *operare*. Riferite a questo tutto quello che ho detto altrove della necessità di una persuasione per condurre alle azioni, e di una persuasione che abbia l'aspetto d'illusione e di passione, ec. Giacchè la persuasione che tutto sia nullo, non conduce all'azione. E la persuasione che le cose sieno cose, non può [412] aver fondamento nè ragione, se non se nell'idea e persuasione di un'altra vita. Ma questa ci deve persuadere: dunque bisogna che la religione ci persuada, e non si può essere indifferenti circa la sua qualità e verità. Altrimenti se la Religione si considera e si segue come una delle altre illusioni, questa non sarà più persuasione, e tanto le altre illusioni, quanto questa, mancheranno di nuovo del loro fondamento, e non ci potranno quindi condurre all'azione durevole, alla perfezione, alla felicità. Ecco perchè la Religione si trova presso la culla di tutti i popoli; ecco perchè gl'imperi o stati fondati o conservati dalle opinioni religiose, sono distrutti dalla filosofia; ecco perchè la decadenza di Roma fu compagna della decadenza della sua Religione ec. ec. V. gli altri pensieri. Perchè indebolendo o mancando le credenze Religiose, indebolisce, o manca il principio di azione, cioè la credenza alle illusioni, o sia la persuasione della realtà delle cose, le quali non possono essere reali ed importanti se non rispetto ad un'altra vita. E nello stesso modo, mancando quella tal Religione che realizza quelle tali illusioni, manca quel tale stato di un popolo, e la sostituzione di un'altra Religione, non riconduce quello stesso stato, anzi lo cambia. E così avvenne del Cristianesimo ripetto al paganesimo in Roma. Perchè l'uomo credendo [413] (non dico conoscendo ma credendo) diversamente, opera diversamente. Quindi resta giustificata anzi lodata la gelosia che gli antichi politici greci e Romani manifestarono sempre per le loro antiche credenze, colle quali doveva mancare e mancò il loro stato.

10.º Dal sopraddetto segue che il Cristianesimo non prova che la verità assoluta non sia indifferente per l'uomo, non

não há felicidade, mas que, sendo conhecidas pela razão, não podem mais parecer verdadeiras ao homem, como parecem aos outros viventes, senão pela relação e o fundamento e a realidade que se supõem ter em uma outra vida. Para esse efeito contribuíram também as religiões antigas, o Maometismo, as seitas de todo tipo, e todas as opiniões que deram vida a um povo ou a uma sociedade, e induziram-na a *operar*. Relacionem a isso tudo aquilo que eu disse em outra parte [ver Zib. 214, 285-6, 293, 329-30, 363]] da necessidade de uma persuasão para conduzir às ações, e de uma persuasão que tenha o aspecto de ilusão e de paixão etc. Visto que a persuasão de que tudo seja nulo não leva à ação. E a persuasão de que as coisas sejam coisas não pode [412] ter fundamento nem razão, senão na ideia e persuasão de uma outra vida. Mas essa nos deve persuadir: então é preciso que a religião nos persuada, e não se pode ser indiferente à sua qualidade e verdade. Caso contrário, se a Religião é considerada e seguida como uma das outras ilusões, essa não será mais persuasão e, tanto as outras ilusões quanto essa carecerão de novo de seu fundamento e, portanto, não nos poderão conduzir à ação durável, à perfeição, à felicidade. Eis porque a Religião se encontra junto ao berço de todos os povos; eis porque os impérios ou estados fundados ou conservados pelas opiniões religiosas são destruídos pela filosofia; eis porque a decadência de Roma foi companheira da decadência da sua Religião etc. etc. Ver os outros pensamentos. Porque, enfraquecendo ou faltando as crenças Religiosas, enfraquece ou falta o princípio de ação, isto é, a crença nas ilusões, ou seja, a persuasão da realidade das coisas, as quais não podem ser reais e importantes senão a respeito de uma outra vida. E, do mesmo modo, faltando a tal Religião que realiza as tais ilusões, falta o tal estado de um povo, e a substituição por uma outra Religião não reconduz àquele mesmo estado, aliás, transforma-o. E assim ocorreu com o Cristianismo com respeito ao paganismo em Roma. Porque o homem, crendo [413] (não digo conhecendo, mas crendo)

<p>prova che la felicità dell'uomo consista nel conoscere. Col prevaler della ragione e del sapere, l'uomo non potendo più credere quello che credeva naturalmente, bisognava ch'egli tornasse a crederlo mediante questa medesima ragione e questo sapere che non si poteva più estinguere. La cognizione del vero gli era dunque necessaria, non come indirizzata al vero, ma come solo fonte di quella credenza che gli bisognava per riacquistare quella felicità che la stessa cognizione gli avea tolta. Verità o errore, bastava ed importava solam. che l'uomo credesse quelle cose, senza le quali non poteva esser felice. Ma l'errore l'avrebbe potuto credere stabilmente nello stato naturale, nello stato di ragione, non poteva credere stabilmente altro che il vero. Bisognava dunque ch'egli trovasse verità <i>reali</i> in quelle opinioni e in [414] quei giudizi che formano e servono di base alla vita umana. Ma queste opinioni e giudizi, non poteva trovarli <i>realmente</i> veri, se non supposta una Religione, e una Religion vera, cioè <i>universalmente e stabilmente credibile</i>. Ecco dunque come la ragione non poteva condurre alla felicità senza la rivelazione. La verità non era necessaria all'uomo in quanto verità, ma in quanto stabile credibilità. Ora la verità sola è stabilmente credibile nello stato di ragione e di sapere. E l'uomo senza credenza stabile, non ha stabile motivo di determinarsi, quindi di agire, quindi di vivere.</p>	<p>diferentemente, opera <i>diferentemente</i>. Pertanto, fica giustificado, ou melhor, louvado o ciúme que os antigos políticos gregos e Romanos manifestaram sempre por suas antigas crenças, com as quais devia extinguir-se e se extinguiu o seu estado.</p> <p>10°. Do acima dito, decorre que o Cristianismo não prova que a verdade absoluta não seja indiferente para o homem, não prova que a felicidade do homem consista em conhecer. Com o prevalecer da razão e do saber, o homem, não podendo mais acreditar no que acreditava naturalmente, precisava que tornasse a acreditar mediante a mesma razão e o saber que não se podia mais extinguir. A cognição do verdadeiro lhe era então necessária, não como endereçada ao verdadeiro, mas apenas como fonte daquela crença de que ele precisava para readquirir a felicidade que a própria cognição lhe tirara. Verdade ou erro, bastava e importava apenas que o homem acreditasse naquelas coisas, sem as quais não podia ser feliz. Mas no erro poderia acreditar firmemente no estado natural, no estado de razão, não podia acreditar firmemente senão no verdadeiro. Era preciso, então, que ele encontrasse verdades <i>reais</i> naquelas opiniões e naqueles [414] julgamentos que formam a vida humana e lhe servem de base. Mas essas opiniões e julgamentos, ele não podia considerar <i>realmente</i> verdadeiros, se não supusesse uma Religião, e uma Religião verdadeira, isto é, <i>universal e estavelmente crível</i>. Eis então como a razão não podia levar à felicidade sem a revelação. A verdade não era necessária ao homem enquanto verdade, mas enquanto estável credibilidade. Ora, apenas a verdade é estavelmente crível no estado de razão e de saber. E o homem, sem crença estável, não tem estável motivo para determinar-se, logo para agir, logo para viver.</p>
<p>Ma siccome la verità era necessaria all'uomo, soltanto come unico fondamento di</p>	<p>Mas, como a verdade era necessária ao homem apenas como único fundamento</p>

quelle credenze che sono necessarie alla sua vita, perciò tutta quella parte di verità che non serve di fondamento a queste credenze, è indifferente all'uomo, anzi nociva, anche nello stato presente di corruzione. Al contrario di quello che accadrebbe se la felicità dell'uomo o naturale o corrotto dovesse necessariamente consistere nella cognizione assoluta; il cui oggetto essendo la verità assolutamente, nessuna minima verità sarebbe indifferente all'uomo, e l'uomo sarebbe infelice finché non avesse conosciuta tutta la generale e particolare estensione della verità, perché egli prima di questo punto, non sarebbe arrivato alla [415] sua perfezione. Al qual punto però gli è formalmente impossibile di arrivare, come ho detto altrove. V. p. 385-386. e p. 389-390. Dove che la Religione, avendo insegnato all'uomo quelle verità che realizzano le credenze necessarie alla sua felicità, non solo non insegna, o suppone le altre verità, ma anzi, come ho detto di sopra, e come prova l'esperienza, non c'è maggior nemico della Religione che un secolo pieno di cognizioni. E la Religione Cristiana si adatta e si deve adattare alla capacità dell'ignorante, e conviene, anzi trova il suo miglior posto nell'ignoranza delle altre verità. Le quali anche astraendo dalla relig., pregiudicano alla felicità dell'uomo, quantunque già ragionevole, perché non sono altro che un'estensione di questa ragione e sapere che distruggono la umana felicità, e un più vasto eccidio di quelle opinioni e illusioni parziali, che anche dopo prevaluta la ragione, possono esser credute *stabilmente*, se il sapere, l'esperienza ec. non si applicano parzialmente a sradicarle, cioè finché dura l'ignoranza parziale. La quale può occupare maggiore o minore spazio, e quanto più ne occupa tanto più l'uomo è felice. P. e. le scoperte geografiche sono indifferenti alla religione. Ma geometrizzando l'idea del mondo, distruggono quelle belle illusioni che ancora restavano a causa dell'ignoranza parziale intorno a questo capo. [416] E la perfez. della ragione non consiste nella cogniz. di queste verità, perché non consiste nella cognizione della verità in quanto verità,

daquelas crenças que são necessárias à sua vida, por isso toda a parte de verdade que não serve de fundamento a essas crenças é indifferente ao homem, aliás, nociva, mesmo no estado presente de corrupção. Ao contrário do que aconteceria se a felicidade do homem ou natural ou corrupto devesse necessariamente consistir na cognição absoluta; cujo objeto, sendo a verdade absolutamente, nenhuma mínima verdade seria indifferente ao homem, e o homem seria infeliz até que não tivesse conhecido toda a geral e particular extensão da verdade, pois ele, antes desse ponto não teria chegado à [415] sua perfeição. Ao qual ponto, porém, lhe é formalmente impossível chegar, como eu disse em outra parte. Ver p. 385-386 e p. 389-390. Visto que a Religião, tendo ensinado ao homem aquelas verdades que realizam as crenças necessárias à sua felicidade, não só não ensina ou supõe as outras verdades, mas, aliás, como eu disse acima, e como prova a experiência, não há maior inimigo da Religião do que um século pleno de cognições. E a Religião Cristã se adapta e se deve adaptar à capacidade do ignorante, e convém, aliás, encontra o seu melhor lugar na ignorância das outras verdades. As quais, mesmo abstraindo da religião, prejudicam a felicidade do homem, embora já racional, porque não são mais que uma extensão desta razão e do saber que destroem a humana felicidade, e um mais vasto extermínio das opiniões e ilusões parciais em que, mesmo depois de prevalecida a razão, pode-se acreditar *estavelmente*, se o saber, a experiência etc. não se aplicam parcialmente a erradicá-las, isto é, até que dure a ignorância parcial. A qual pode ocupar maior ou menor espaço, e quanto mais ocupa tanto mais o homem é feliz. P. ex., as descobertas geográficas são indiferentes à religião. Mas geometrizando a ideia do mundo, destroem aquelas belas ilusões que ainda restavam por causa da ignorância parcial sobre esse assunto. [416] E a perfeição da razão não consiste na cognição dessas verdades, porque não consiste na cognição da verdade enquanto verdade, mas enquanto estável fundamento

ma in quanto stabile fondamento delle credenze necessarie o utili, alla vita. E ci deve richiamare alla natura o alla felicità naturale per una strada diversa dalla primitiva, la quale è irrevocabilmente perduta. Ora se alcune delle dette credenze hanno già un fondamento stabile nell'ignoranza parziale, la ragione e il sapere, distruggendole nucono alla nostra felicità, e non corrispondono alla loro perfezione la quale consiste in richiamarci alla natura. Laddove scoprendo queste verità parziali ch'erano stabilmente nascoste, ci allontanano maggiormente dalla natura, e quindi dalla felicità. V. p. 420. capoverso 1.

11.º Il mio sistema non si fonda sul Cristianesimo, ma si accorda con lui, sicchè tutto il fin qui detto suppone essenzialmente la verità *reale* del Cristianesimo: ma tolta questa supposizione il mio sistema resta intatto. Frattanto osserverò che il Cristianesimo legandosi col mio sistema può supplire a spiegare quella parte della natura delle cose che nel mio sistema resta intatta, ovvero oscura e difficile. I. L'origine del mondo e dell'uomo, che [417] mediante il Cristianesimo resta spiegata colla creazione. II. Col Cristianesimo resta spiegato perchè l'uomo sia così facile a perdere il suo stato primitivo, e non si trovi, si può dir, popolo nè individuo che perfettamente conservi questo stato, ch'io predico pel solo perfetto, felice, destinatogli, e proprio suo: laddove tutti gli altri viventi appresso a poco (escluse alcune cause accidentali, e provenienti per lo più dall'uomo) conservano il loro primo stato, (Sebbene si potrebbero forse addurre parecchi esempi di nazioni che conservano quasi interamente lo stato naturale, e ne sono felici e contente: nè hanno se non quanta società conviene ai loro bisogni, come ne hanno gli animali; peraltro con quel di più che conviene alla nostra specie, a causa dell'organizzazione, specialmente riguardo agli organi della favella. Anche gli animali hanno più o meno società, proporzionatamente alla natura rispettiva, e le scimie più degli altri, perchè più si accostano alla nostra organizzazione). Questo fenomeno si può naturalmente spiegare colla diversità

das crenças necessárias ou úteis à vida. E nos deve reportar à natureza ou à felicidade natural por uma estrada diferente da primitiva, a qual está irrevogavelmente perdida. Ora, se algumas das ditas crenças têm já um fundamento estável na ignorância parcial, a razão e o saber, destruindo-as, prejudicam a nossa felicidade e não correspondem à sua perfeição a qual consiste em reportar-nos à natureza. Enquanto, descobrindo essas verdades parciais que estavam estavelmente escondidas, distanciam-nos ainda mais da natureza e, portanto, da felicidade. Ver p. 420, parágrafo 1.

11º. O meu sistema não se funda no Cristianismo, mas concorda com ele, visto que todo o fim aqui referido supõe essencialmente a verdade *real* do Cristianismo: mas, excluída essa suposição, o meu sistema permanece intacto. Entretanto, observarei que o Cristianismo, ligando-se ao meu sistema, pode ajudar a explicar aquela parte da natureza das coisas que, no meu sistema, permanece intacta, ou seja, obscura e difícil. I. A origem do mundo e do homem, que [417] mediante o Cristianismo fica explicada com a criação. II. Com o Cristianismo fica explicado por que o homem é tão fácil de perder o seu estado primitivo, e não se encontra, pode-se dizer, povo nem indivíduo que perfeitamente conserve esse estado, que eu apregoo como o único perfeito, feliz, a ele destinado, e propriamente seu: enquanto todos os outros viventes mais ou menos (excluídas algumas causas acidentais e provenientes, na maioria das vezes, do homem) conservam o seu primeiro estado. (Embora se poderia talvez acrescentar muitos exemplos de nações que conservam quase inteiramente o estado natural, e são felizes e contentes por isso: nem têm senão o quanto de sociedade que convém às suas necessidades, assim como os animais; além disso, com aquele algo a mais que convém à nossa espécie, por causa da organização, especialmente com respeito aos órgãos da fala. Também os animais constituem mais ou menos uma sociedade, proporcionalmente à natureza respectiva, e os



dell'organizzazione, la quale in noi è tale che ci dà somma facilità di sperimentare, e quindi conoscere, e quindi alterare il nostro primo stato: giacchè l'esperienza è la sola madre della cognizione [418] e del sapere, come anche delle immaginazioni determinate (non della facoltà immaginativa): e questo in tutti i viventi: essendo riconosciute per favola le idee assolutamente innate. Così forse anche la nostra diversa organizzazione interna, come del cervello ec. Ma da questa spiegazione si potrebbe conchiudere che l'uomo dunque, in vece d'essere il primo degli enti nell'ordine delle cose terrestri, è anzi l'infimo, perch'è il più facile a perdere la sua felicità, ossia la perfezione; e quasi impossibilitato a conservarla. (Questa conseguenza già non sarebbe assurda se non per chi si forma della perfezione un'idea assoluta, ossia considera la perfezione assolutamente secondo le nostre idee nello stato presente. Chi considera la perfezione e ogni altra cosa come relativa, non avrebbe difficoltà di creder l'uomo l'infimo degli enti terrestri). Il Cristianesimo spiega chiaramente perchè la ragione e il sapere corruttori dell'uomo, siano in lui così facili a prevalere, giacchè attribuisce la cagione originale e radicale della sua corruzione, al peccato, il quale introdusse lo squilibrio fra la ragione e la natura sua, ragione e natura ottimamente equilibrate o subordinate l'una all'altra, insomma combinate negli altri esseri viventi. Ed è ben conforme alla ragione, e ben verisimile il supporre che Dio volendo manifestare la sua misericordia e tutta la sua gloria alla terra, e avendo scelto [419] di farlo, com'era naturale, nella più nobile delle creature terrestri, abbia voluto assoggettarla ad una prova, e permettere la sua corruzione e infelicità temporale, la quale ha dato luogo a tutta quella manifestazione di Dio, ch'è seguita dall'incremento della ragione umana, alla Redenzione ec. Manifestazione che non avrebbe avuto luogo se l'uomo avesse conservato il suo grado e felicità naturale, ancorchè più perfetto, relativamente alla sua natura. Questa supposizione è conforme non solo alla ragione, ma espressamente al Cristianesimo,

macacos mais que os outros, porque mais se aproximam da nossa organização). Esse fenômeno pode-se naturalmente explicar com a diversidade da organização, a qual é tal em nós que nos dá a extrema facilidade de experimentar, e então de conhecer, e então de alterar o nosso primeiro estado: já que a experiência é a única mãe da cognição [418] e do saber, como também das imaginações determinadas (não da faculdade imaginativa): e isso em todos os viventes: sendo reconhecidas como fábula as ideias absolutamente inatas. Assim talvez também a nossa diversa organização interna, como a do cérebro etc. Mas, por essa explicação, se poderia concluir que o homem então, em vez de ser o primeiro ente na ordem das coisas terrestres, é, pelo contrário, o ínfimo, porque é o mais fácil de perder a sua felicidade, ou seja, a perfeição; e quase impossibilitado de conservá-la. (Essa consequência já não seria absurda senão para quem forma para si da perfeição uma ideia absoluta, ou seja, considera a perfeição absolutamente segundo as nossas ideias no estado presente. Quem considera a perfeição, e cada outra coisa, como relativa não teria dificuldade em acreditar no homem como o ínfimo entre os entes terrestres). O Cristianismo explica claramente por que a razão e o saber, corruptores do homem, são nele tão fáceis de prevalecer, já que atribui a causa original e radical de sua corrupção ao pecado, o qual introduziu o desequilíbrio entre a razão e a natureza sua, razão e natureza otimamente equilibradas ou subordinadas uma à outra, em suma, combinadas nos outros seres viventes. E é bem conforme à razão, e bem verossímil, supor que Deus, querendo manifestar a sua misericórdia e toda a sua glória à terra, e tendo escolhido [419] fazê-lo, como era natural, na mais nobre das criaturas terrestres, tenha querido sujeitá-la a uma prova, e permitir a sua corrupção e infelicidade temporal, a qual possibilitou toda aquela manifestação de Deus, que é seguita pelo incremento da razão humana, a Redenção etc. Manifestação que não teria acontecido se o homem tivesse conservado o seu grau e a felicidade natural, ainda que

il quale insegna (e non può altrimenti) che Dio permise il peccato dell'uomo per sua maggior gloria. Ora, secondo lo stesso Cristianesimo, era certam. meglio che l'uomo non peccasse: ed egli sarebbe rimasto più perfetto e più *buono* non peccando, e non corrompendosi, e questo gli era destinato primordialmente. Eppure Iddio permise che peccasse. Dunque secondo lo stesso Cristianesimo, Dio permise un effettivo male, per un bene: permise una cosa contraria alla destinazione dell'uomo. Dunque questa destinazione era meno atta alla gloria di Dio, secondo i suoi misteriosi giudizi. [420] Altrimenti Dio avrebbe permesso un male (e sommo male qual è il peccato) senza motivo: avrebbe lasciato violare e guastare l'ordine da lui stabilito senza motivo; e non avrebbe fatto il meglio ma il peggio.

Così il Cristianesimo aiuta il mio sistema riempiendone le necessarie lagune nelle cose dove non arriva il nostro ragionamento: e di più l'appoggia precisamente; come apparisci dal sopraddetto, massime dalla esposizione di quei luoghi della Genesi, i quali somministrano una formale e stretta dimostrazione religiosa del punto principale del mio sistema, cioè che la corruzione e l'infelicità conseguente dell'uomo, è stata *operata* dalla ragione e dalla cognizione, (9-15. Dic. 1820.) e consiste immediat. nell'esso increm. loro.

Alla p. 416. L'ignoranza parziale può sussistere, come ho detto, anche nell'uomo alterato dalla ragione, anche nell'uomo ridotto in società. Può dunque servire di *stabile* fondamento a un maggiore o minor numero di credenze naturali; dunque tener l'uomo più o meno vicino allo stato primitivo, dunque conservarlo più o meno felice. Per [421] conseguenza quanto maggiore per estensione, e per profondità sarà questa ignoranza parziale, tanto più l'uomo sarà felice. Questo è chiariss. in fatto, per l'esperienza de' fanciulli, de' giovani, degl'ignoranti, de' selvaggi. S'intende però

mais perfetto relativamente à sua natureza. Essa suposição está conforme não apenas à razão, mas expressamente ao Cristianismo, o qual ensina (e não pode de outro modo) que Deus permitiu o pecado do homem para a sua maior glória. Ora, segundo o próprio Cristianismo, seria certamente melhor que o homem não pecasse: e ele ficaria mais perfeito e *melhor* não pecando, e não se corrompendo, e isso lhe fora destinado primordialmente. Contudo, Deus permitiu que pecasse. Então, segundo o próprio Cristianismo, Deus permitiu um efetivo mal por um bem: permitiu algo contrário à destinação do homem. Então essa destinação era menos apta à glória de Deus, segundo os seus misteriosos julgamentos. [420] Caso contrário, Deus teria permitido um mal (e extremo mal como é o pecado) sem motivo: teria deixado violar e deteriorar a ordem por ele estabelecida sem motivo; e não teria feito o melhor, mas o pior.

Assim o Cristianismo ajuda o meu sistema, preenchendo as necessárias lacunas nas coisas a que não chega o nosso raciocínio: e, além disso, apoia-o precisamente; como parece pelo dito acima, sobretudo pela exposição daquelas passagens do *Gênesis*, as quais subministram uma formal e rigorosa demonstração religiosa do ponto principal do meu sistema, isto é, que a corrupção e a infelicidade consequente do homem foram *operadas* pela razão e pela cognição (9-15 de Dezembro de 1820) e nisso consiste imediatamente o seu incremento.

À p. 416. A ignorância parcial pode subsistir, como eu disse, também no homem alterado pela razão, também no homem reduzido em sociedade. Pode, portanto, servir de *estável* fundamento de um maior ou menor número de crenças naturais; então manter o homem mais ou menos próximo do estado primitivo, então mantê-lo mais ou menos feliz. Por [421] consequência, quanto maior for em extensão e em profundidade a ignorância parcial tanto mais o homem será feliz. Isso está claríssimo, de fato, pela experiência das crianças, dos jovens, dos ignorantes, dos selvagens. Entende-se,

un'ignoranza la quale serva di fondamento alle credenze, giudizi, errori, illusioni naturali, non a quegli errori che non sono primitivi e derivano da corruzione dell'uomo, o delle nazioni. Altro è ignoranza naturale, altro ignoranza fattizia. Altro gli errori ispirati dalla natura, e perciò convenienti all'uomo, e conducenti alla felicità; altro quelli fabbricati dall'uomo. Questi non conducono alla felicità, anzi all'opposto, com'essendo un'alterazione del suo stato naturale, e come tutto quello che si oppone a esso stato. Perciò le superstizioni, le barbarie ec. non conducono alla felicità, ma all'infelicità. V. p. 314. Quindi è che dopo lo stato precisamente naturale, il più felice possibile in questa vita, è quello di una civiltà media, dove un certo equilibrio fra la ragione e la natura, una certa mezzana ignoranza, [422] mantengano quanto è possibile delle credenze ed errori naturali (e quindi costumi consuetudini ed azioni che ne derivano); ed escludano e scaccino gli errori artificiali, almeno i più gravi, importanti, e barbarizzanti. Tale appunto era lo stato degli antichi popoli colti, pieni perciò di vita, perchè tanto più vicini alla natura, e alla felicità naturale. Le Religioni antiche pertanto (eccetto negli errori non naturali e perciò dannosi e barbari, i quali non erano in gran numero, nè gravissimi) conferivano senza dubbio alla felicità temporale molto più di quello che possa fare il Cristianesimo; perchè contenendo un maggior numero e più importante di credenze naturali, fondate sopra una più estesa e più profonda ignoranza, tenevano l'uomo più vicino allo stato naturale: erano insomma più conformi alla natura, e minor parte davano alla ragione. (All'opposto la barbarie de' tempi bassi derivata da ignoranza non naturale ma di corruzione, non da ignoranza *negativa* ma *positiva*. Questa non poteva conferire alla felicità, ma all'infelicità allontanando maggiorm. l'uomo dalla natura: se non in [423] quanto quell'ignoranza qualunque richiamava parte dele credenze e abitudini naturali, perchè la natura trionfa ordinariamente, facilmente, e naturalmente

porém, uma ignorância que sirva de fundamento às crenças, aos julgamentos, aos erros, às ilusões naturais, não àqueles erros que não são primitivos e derivam da corrupção do homem ou das nações. Uma coisa é ignorância natural, outra, ignorância fictícia. Uma coisa, os erros inspirados pela natureza e, por isso, convenientes ao homem, e condutores à felicidade; outra, aqueles erros fabricados pelo homem. Esses não conduzem à felicidade, aliás, pelo contrário, como sendo uma alteração do seu estado natural e como tudo aquilo que se opõe a esse estado. Por isso as superstições, as barbáries etc. não conduzem à felicidade, mas à infelicidade. Ver p. 314. Por isso é que, depois do estado precisamente natural, o mais feliz possível nesta vida é aquele de uma civilização média, em que um certo equilíbrio entre a razão e a natureza, uma certa mediana ignorância [422] mantenham, o quanto for possível, algumas crenças e erros naturais (e, portanto, costumes, familiaridades e ações que deles derivam); e excluam e afastem os erros artificiais, pelo menos os mais graves, importantes e barbarizantes. Justamente esse era o estado dos antigos povos cultos, por isso cheios de vida, porque muito mais próximos da natureza e da felicidade natural. As Religiões antigas então (exceto nos erros não naturais e por isso danosos e bárbaros, que não eram em grande número nem gravíssimos) conferiam, sem dúvida, à felicidade temporal muito mais do que possa fazer o Cristianismo; porque, contendo um maior número e mais importante de crenças naturais, fundadas sobre uma mais extensa e mais profunda ignorância, mantinham o homem mais próximo do estado natural: eram, em suma, mais conformes à natureza e menor parte davam à razão. (Ao contrário, a barbárie dos tempos baixos derivada de ignorância não natural, mas de corrupção, não de ignorância *negativa* mas *positiva*. Essa não podia conferir à felicidade, mas à infelicidade, distanciando em maior medida o homem da natureza: exceto enquanto [423] aquela ignorância qualquer evocava parte das crenças e dos hábitos naturais, porque a

quando manca il suo maggiore ostacolo ch'è la scienza. E però quella barbarie produceva una vita meno lontana dalla natura, e meno infelice, più attiva ec. di quella che produce l'incivilimento *non medio* ma eccessivo del nostro secolo. Del resto v. in questo proposito p. 162. capoverso 1. Tra la barbarie e la civiltà eccessiva non è dubbio che quella non sia più conforme alla natura, e meno infelice, quando non per altro, per la minor conoscenza della sua infelicità. Del rimanente per lo stesso motivo della barbarie de' bassi tempi, è opposta alla felicità e natura, la barbarie e ignoranza degli Asiatici generalmente, barbareschi Affricani, Maomettani, persiani antichi dopo Ciro, sibariti, ec. ec. Così proporzionatam. quella della Spagna e simili più moderne ed europee.).

Ma il detto effetto delle antiche religioni non poteva durare, se non quanto durasse la credenza della verità reale di esse religioni: vale a dire, quanto durasse quella tal misura e profondità d'ignoranza che permettesse di credere veramente [424] e stabilmente dette religioni, e gli errori e illusioni naturali che vi erano fondate. Prevalendo sempre più la ragione e il sapere, e scemando l'ignoranza parziale, quelle religioni più naturali e felici, ma perciò appunto più rozze, non potevano più esser credute, nè servire di fondamento a illusioni reali e stabili, alle azioni che ne derivano, e quindi alla felicità. Le nazioni pertanto disingannandosi appoco appoco, perdevano colle illusioni ogni vita. Bisognava richiamare quelle illusioni. Ma come, se restavano e non potevano più allontanarsi la ragione e il sapere che le avevano distrutte, e la ragione e il sapere erano padroni dell'uomo? (qui osservate gl'inutili sforzi di Cic. nelle Filippiche, dove si studiava di richiamare le illusioni come illusioni, non più come verità, perchè tali non erano più credute; e com'egli non avendo altro fondamento di esse illusioni, cercava di persuadersi dell'immortalità dell'anima, e del premio delle buone azioni nell'altra vita;

natura triunfa, normal, fácil e naturalmente, quando falta o seu maior obstáculo que é a ciência. E, por isso, a barbárie produzia uma vida menos distante da natureza, e menos infeliz, mais ativa etc. do que a que produz a civilização *não média*, mas excessiva do nosso século. Além disso, ver a propósito a p. 162, parágrafo 1. Entre a barbárie e a civilização excessiva não há dúvida de que aquela não esteja mais conforme à natureza e menos infeliz, ao menos, pelo menor conhecimento da sua infelicidade. Ademais, pelo mesmo motivo da barbárie dos baixos tempos, são opostas à felicidade e à natureza a barbárie e ignorância dos Asiáticos em geral, barbarescos Africanos, Maometanos, persas antigos depois de Ciro, o grande, sibaritas etc. etc. Da mesma forma, proporcionalmente, são a da Espanha e de símiles mais modernas e europeias).

Mas o dito efeito das antigas religiões não podia durar, exceto enquanto durasse a crença na verdade real dessas religiões: quer dizer, enquanto durasse aquela tal medida e profundidade de ignorância que permitisse crer verdadeira [424] e estavelmente nas ditas religiões, e nos erros e ilusões naturais que as haviam fundado. Prevalendo sempre mais a razão e o saber, e diminuindo a ignorância parcial, aquelas religiões mais naturais e felizes, mas, justamente por isso, mais toscas, não podiam mais ter crédito nem servir de fundamento para ilusões reais e estáveis, para ações que delas derivam, e então para a felicidade. As nações, desenganando-se pouco a pouco, perdiam com as ilusões toda a vida. Era preciso retornar às ilusões. Mas como, se restavam e não podiam mais distanciar-se a razão e o saber que as haviam destruído, e a razão e o saber eram donos do homem? (observem aqui os inúteis esforços de Cícero nas Filípicas, em que se cogitava de retornar às ilusões como ilusões, não mais como verdades, porque como tais não eram mais consideradas; e como ele, não tendo outro fundamento para essas ilusões, procurava persuadir-se da imortalidade da alma, e da

insomma procurava di farsi nuovamente una ragione delle illusioni col mezzo di una tal qual religione, e v. gli altri pensieri). Bisognava dunque richiamare quelle illusioni col consentimento, anzi col mezzo della [425] stessa ragione e sapere. Dico col mezzo, perchè non c'era altro modo di richiamarle, se non tornare a giudicarle vere, e questo giudizio non poteva farlo se non la ragione e il sapere già stabilito. Ma come quella stessa ragione e sapere che le avevano distrutte, potevano permettere che risorgessero, anzi introdurre di nuovo nell'anima? Sarebbe convenuto che la ragione rinnegasse se stessa. (come conviene ora a qualunque filosofo vuol vivere). Non c'era altro mezzo se non che una nuova religione, ammessa e creduta per vera dalla ragione, e conforme ai lumi di quel tempo: la qual religione tornasse a far la base delle illusioni perdute: (altrimenti a che valeva nel nostro caso?) in maniera che queste ripigliassero l'aspetto *stabile* di verità agli occhi degli uomini. In somma bisognava che questa religione, nuova base delle illusioni naturali e necessarie, fosse il parto della ragione e del sapere. O parlando cristianamente, bisognava che una espressa rivelazione assicurasse la ragione, che quelle credenze ch'ella aveva ripudiate, erano vere. Ecco dunque arrivata la necessità di una religione perfettamente ragionevole [426] (cioè rivelata, perchè senza il fondam. della rivelazione, come può una perfetta ragione credere o tornare a credere quello che, umanamente parlando è veramente falso?) o almeno perfettamente conforme a quella tal misura della ragione e sapere di quei tali tempi. Ed ecco il punto in cui comparve il Cristianesimo, cioè quel momento in cui l'eccessivo progresso della ragione e del sapere, negando tutto o dubitando di tutto (perché tutto è veramente falso o dubbio senza la rivelazione), spegnendo tutte le illusioni o credenze primitive, gettava l'uomo nell'inazione, nell'indifferenza, nell'egoismo (e quindi nella malvagità); riduceva la vita affatto morta, e barbara di quella orrenda barbarie nella quale, in maggior grado però, siamo caduti in questi

recompensa pelas boas ações na outra vida; em suma, procurava criar novamente uma razão para as ilusões por meio de uma tal religião, e ver os outros pensamentos [ver Zib. 22, 161]). Era preciso, então, retornar às ilusões com o consentimento, ou melhor, por meio da [425] própria razão e do saber. Digo por meio, porque não havia outro modo de retornar a elas, exceto tornando a julgá-las verdadeiras e esse julgamento não podiam fazê-lo senão a razão e o saber já estabelecido. Mas, como a mesma razão e o saber que as haviam destruído podiam permitir que ressurgissem, ou melhor, introduzi-las de novo na alma? Seria conveniente que a razão renegasse a si mesma. (Como convém agora a qualquer filósofo que queira viver). Não havia outro meio, exceto uma nova religião, admitida e tida por verdadeira pela razão, e conforme às luzes daquele tempo: a qual tornasse a constituir a base das ilusões perdidas: (caso contrário, a que valeria no nosso caso?) de maneira que essas retomassem o aspecto *estável* de verdade aos olhos dos homens. Em suma, seria preciso que essa religião, nova base das ilusões naturais e necessárias, fosse o parto da razão e do saber. Ou, falando de maneira cristã, seria preciso que uma expressa revelação assegurasse à razão que aquelas crenças que ela havia repudiado eram verdadeiras. Eis então chegada a necessidade de uma religião perfeitamente racional [426] (isto é, revelada, pois, sem o fundamento da revelação, como pode uma perfeita razão crer ou tornar a crer naquilo que, humanamente falando, é verdadeiramente falso?) ou, pelo menos, perfeitamente conforme àquela tal medida da razão e do saber daqueles tempos. E eis o ponto em que compareceu o Cristianismo, isto é, aquele momento em que o excessivo progresso da razão e do saber, negando tudo ou duvidando de tudo (porque tudo é verdadeiramente falso ou dúbio sem a revelação), apagando todas as ilusões ou crenças primitivas, jogava o homem na inação, na indiferença, no egoísmo (e, portanto, na maldade), reduzia a vida a completamente morta, e bárbara daquele tipo de horrenda barbárie na qual, em maior grau

ultimi secoli: quel momento in cui la virtù, l'eroismo, l'amor patrio, l'amore scambievolmente ec. erano considerati per quei fantasmi che sono (umanamente parlando): quel momento in cui p. conseg. erano rotti tutti i legami sociali, e anche individuali, cioè dell'uomo con se stesso e con la vita: quel momento in cui non solo le illusioni primitive, ma anche quelle che si sviluppano *naturalmente* nell'uomo ridotto in società, (quali sono quasi tutte le illusioni sopradette), erano pure esitinte: [427] quel momento a cui forse si dee riferire il maggior progresso della setta scettica o Pirroniana. (V. Diog. laerz. l. 9. Luciano passim, e Sesto Empirico, i quali furono bensì sotto Aurelio, e Comodo, cioè dopo nato il Cristianesimo, ma non però divulgato, anzi bambino).

Con ciò si potrà spiegare perchè il Cristianesimo fosse rivelato in quel tempo, e non prima nè dopo: e per la *pienezza de'* tempi famosa nel V. T. si potrà ingegnosa. e sodamente intendere quel punto in cui la ragione e il sapere divenuti affatto soverchianti e preponderanti, aveano incominciato una devastazione, e una rivoluzione micidiale nell'uomo, e una mortificazione generale dei popoli colti e degl'individui. In maniera che quello era il punto in cui (se esiste un Dio che curi le cose umane) una grande rivelazione del vero relativo all'uomo diveniva precisamente, e per la prima volta necessaria.

E il Cristianesimo fece certo un gran bene, e sostenne il mondo crollante, sovvenendo con una medicina composta della ragione, alla malattia mortale cagionata da essa ragione. Ma appunto perchè la medicina era composta di ragione, e perchè le origini del Cristianesimo furono quelle che ho spiegate, cioè il guasto fatto dalla ragione e la necessità di un rimedio ragionevole, perciò [428] quel rimedio era bensì l'unico applicabile a quei tempi, e giovò, ma relativamente al peggiore stato in cui si era, non a quello anteriore al male. Giacchè questo era necessariamente più naturale, e quindi più conducente alla felicità di quaggiù. E infatti la vita, sebben tornò ad esser vita, fu però molto minore, meno attiva,

porém, cáimos nos últimos séculos: o momento em que a virtude, o heroísmo, o amor pátrio, o amor recíproco etc. eram considerados como aqueles fantasmas que são (humanamente falando): o momento em que, por consequência, romperam-se todos os elos sociais, e também os individuais, isto é, do homem consigo mesmo e com a vida: o momento em que não apenas as ilusões primitivas, mas também as que se desenvolvem *naturalmente* no homem reduzido em sociedade (como são quase todas as ilusões acima) estavam, contudo, extintas: [427] aquele momento ao qual talvez se deva referir o maior progresso da setta cética ou Pirroniana. (Ver Diógenes Laércio, livro 9 [*Vida e opiniões dos mais eminentes filósofos*], Luciano de Samósata passim e Sexto Empírico, os quais estiveram sob Marco Aurélio e Lúcio Aélío Aurélio Cômodo, isto é, depois de nascido o Cristianismo, mas não ainda divulgado, aliás, ainda criança).

Com isso se poderá explicar por que o Cristianismo foi revelado naquele tempo e não antes nem depois: e pela *plenitude dos tempos*, famosa no Velho Testamento, engenhosa e firmemente se poderá entender aquele momento em que a razão e o saber, tornados inteiramente prepotentes e preponderantes, começaram uma devastação, e uma revolução mortal no homem, e uma mortificação geral dos povos cultos e dos indivíduos. De maneira que aquele era o ponto em que (se existe um Deus que cuide das coisas humanas) uma grande revelação da verdade relativa ao homem se tornava precisamente, e pela primeira vez, necessária.

E o Cristianismo causou por certo um grande bem e sustentou o mundo em colapso socorrendo, com um remédio composto pela razão, a doença mortal causada por essa razão. Mas justamente porque o remédio se compunha de razão, e porque as origens do Cristianismo foram aquelas que eu expliquei, isto é, o estrago feito pela razão e a necessidade de um remédio racional, [428] por isso aquele remédio era certamente o único aplicável àqueles tempos e ajudou, mas relativamente ao pior estado em que se

meno bella, meno varia, e precisamente più infelice, giacchè il Cristianesimo non aveva insegnato all'uomo che la vita è ragionevole, e ch'egli deve vivere, se non insegnandogli che deve indirizzar questa ad un'altra vita, rispetto alla quale solam., è ragionevole questa vita: e che questa sarebbe necessariamente infelice.

Ma il detto effetto non fu colpa del Cristianesimo, ma delle cause che aveano, come si è detto, prodotta la necessità di questo rimedio; cause che presto o tardi doveano necessariamente emergere dall'andamento che avea preso la ragione (ossia dalla superiorità che aveva acquistata, e che dovea naturalmente crescere e portar gli uomini a quel punto) e dallo stato di società, a cui l'uomo era irrevocabilmente ridotto. Siacchè presto o tardi era indispensabile e certa la nascita del Cristianesimo, o di una [429] Religione ammissibile dalla ragione, anzi prodotta in certo modo da essa, e molto più ragionevole delle antiche le quali non erano conformi nè adattabili se non ad un grado di ragione e di sapere molto minore. Quindi, posta la corruzione dell'uomo operata dalla ragione e dal sapere, l'uomo doveva necessariamente arrivare una volta, a quella poca felicità di vita, che il Cristianesimo stabilisce dogmaticamente, e anche produce attivamente, ma come seconda e necessaria, non come prima e libera cagione. Era dico indispensabile presto o tardi il Cristianesimo, posta la corruzione operata dalla ragione, e lo era 1. umanamente: perchè la ragione prima di arrivare a quell'estremo al quale è giunta oggidì, doveva naturalmente spaventarsi di se stessa; e vedendosi sparir dagli occhi la realtà delle cose, e quindi venirsi a distruggere la vita e il mondo, doveva considerar se stessa come assurda, e concludere che ci doveva esser qualche verità ignota la quale desse alle cose quella realtà ch'essa non poteva più scoprire né ammettere. Quindi anche da se stessa [430] dovea rifugiarsi nel seno di una religione astratta e metafisica, adattata alla sua natura speculativa; di una religione misteriosa, e perciò appunto ragionevole, perchè la realtà delle cose di cui la ragione

estava, não àquele anterior ao mal. Já que este era necessariamente mais natural e então mais condutor à felicidade aqui embaixo. E, de fato, a vida, embora tornando a ser vida, foi, porém, muito menor, menos ativa, menos bela, menos vária, e, precisamente mais infeliz, já que o Cristianismo não ensinou ao homem que a vida é razoável e que ele deve viver, ensinando-lhe apenas que deve dirigir esta a uma outra vida, com respeito à qual apenas é razoável esta vida: e que esta seria necessariamente infeliz.

Mas o dito efeito não foi culpa do Cristianismo, mas das causas que, como se disse, tinham produzido a necessidade desse remédio; causas que, cedo ou tarde, deveriam necessariamente emergir do andamento que tomara a razão (ou seja, da superioridade que conquistara e que devia naturalmente crescer e levar os homens àquele ponto) e do estado de sociedade ao qual o homem fora irrevogavelmente reduzido. Por isso, cedo ou tarde, seria indispensável e certo o nascimento do Cristianismo ou de uma [429] Religião admissível pela razão, aliás, de certo modo produzida por essa, e muito mais racional que as antigas as quais não eram conformes nem adaptáveis senão a um grau de razão e de saber muito menor. Então, diante da corrupção do homem operada pela razão e pelo saber, o homem devia necessariamente chegar, por fim, àquela pouca felicidade de vida, que o Cristianismo estabelece dogmaticamente e até produz attivamente, mas como segunda e necessária, não como primeira e livre causa. Era, digo, indispensável, cedo ou tarde, o Cristianismo, diante da corrupção operada pela razão, e o era: (1) humanamente, porque a razão, antes de chegar ao extremo ao qual chegou hoje, devia naturalmente assustar-se consigo mesma; e, vendo desaparecer, diante dos olhos, a realidade das coisas, e então vindo a destruir a vida e o mundo, devia considerar a si mesma como absurda, e concluir que devia haver alguma verdade desconhecida que desse às coisas aquela realidade que ela não podia mais descobrir nem admitir. Assim, até por si mesma, [430] devia refugiar-se no seio de uma religião abstrata e metafísica,

non poteva persuadersi chiaramente nè particolarmente colle sue forze, veniva stabilita dall'opinione verisimile, e creduta vera, di un Dio infallibile, e rivelatore di arcani, conducenti a stabilire in genere la detta realtà. Così che la ragione sopra un fondamento oscuro, ma creduto vero, veniva a creder quelle cose, che dall'una parte non poteva credere sopra un fondamento chiaro e dettagliato; dall'altra parte le sembrava ancora assurdo il negare, a dispetto della natura e del sentimento intimo che le asseriva. Sicchè la ragione anche da se, nel suo corso naturale, prima di distruggere tutto, doveva necessariamente immaginare, e persuadersi di una religione rivelata. 2. molto più divinamente. Perchè supposto un Dio, e che questi abbia cura delle sue creature, quando per non veder perire [431] il primo degli enti terrestri, e distruggersi immancabilmente la sua vita quaggiù, o ridursi all'ultima infelicità, non rimase altro mezzo che la credenza di una rivelazione, era troppo conveniente alla sua misericordia l'adoperarlo, e perchè questa credenza fosse stabile e certa, fare che fosse vera, cioè rivelar da vero.

Del resto sebbene io dico che la civiltà media è il migliore stato dell'uomo corrotto e sociale, e che il Cristianesimo lo mette nè più nè meno in questo stato, ciò non contraddice a quello ch'io soggiungo, che l'uomo era più felice prima che dopo il Cristianesimo. Perchè questo stato di civiltà media può avere diversi gradi, cioè contener più o meno di natura, o di ragione; di credenze naturali o non naturali; e quindi essere più o meno felice. Ma oggidì non essendo più possibile tornare allo stato di civiltà antica, pel maggiore incremento della ragione, sostengo che il più felice possibile in questa vita, è lo stato di vero e puro Cristianesimo. V. poi gli altri miei pensieri circa gli effetti del Cristianesimo (o delle cause che lo produssero) [432] sulla società, sulla qualità e sulla felicità di questa vita.

Del resto osservate che il Cristianesimo limita estremamente l'esercizio della ragione, di quella facoltà distruttrice della vita; di quella facoltà che l'aveva reso necessario; di

adattata à sua natura speculativa; de una religião misteriosa e, justamente por isso, racional, porque a realidade das coisas das quais a razão não podia persuadir-se nem clara nem particularmente com as suas forças, fora estabelecida pela opinião verossímil, e considerada verdadeira, de um Deus infalível e revelador de arcãos condutores a estabelecer normalmente a dita realidade. Desse modo, sobre um fundamento obscuro, mas considerado verdadeiro, a razão vinha a acreditar naquelas coisas em que, por um lado, não podia acreditar sobre um fundamento claro e detalhado; por outro lado, parecia-lhe ainda absurdo negar, apesar da natureza e do sentimento íntimo que as afirmava. De modo que a razão, até por si, em seu curso natural, antes de destruir tudo, devia necessariamente imaginar uma religião revelada e persuadir-se dela; (2) muito mais divinamente. Pois, supondo-se um Deus, e que ele se preocupe com as suas criaturas, quando, para não ver perecer [431] o primeiro entre os entes terrestres e destruir-se infalivelmente a sua vida aqui embaixo, ou reduzir-se à última infelicidade, não restou outro meio que a crença em uma revelação, era muito conveniente à sua misericórdia empregá-lo e, para que essa crença fosse estável e certa, torná-la verdadeira, isto é, revelar efetivamente.

Ademais, ainda que eu fale que a civilização média é o melhor estado do homem corrompido e social e que o Cristianismo o coloca nem mais nem menos nesse estado, isto não contradiz o que eu acrescento, que o homem era mais feliz antes que depois do Cristianismo. Visto que esse estado de civilização média pode ter diversos graus, isto é, conter um tanto mais ou um tanto menos de natureza ou de razão; de crenças naturais ou não naturais; e, então ser mais ou menos feliz. Mas hoje, não sendo mais possível voltar ao estado de civilização antiga, pelo maior incremento da razão, sustento que o mais feliz possível nesta vida é o estado de verdadeiro e puro Cristianismo. Ver depois os outros meus pensamentos acerca dos efeitos do Cristianismo (ou das



quella al cui guasto egli è venuto a riparare; di quella che in certo modo l'invocò e lo produsse. Perchè, tranne alcune proposizioni generali fondamentali, che hanno bisogno della ragione per esser giudicate e credute, vale a dire, l'esistenza, la provvidenza, la manifestazione, e l'infallibilità di un Dio, tutte le altre proposizioni particolari che la religione insegna, sono indipendenti dall'esame e dall'intervento della ragione. E sebben questa, credendole, e regolando con esse le azioni e la vita opera ragionevolmente e conseguentemente, in vista di quelle proposizioni generali, contuttociò, l'uso e l'esercizio suo resta scarsissimo nella vita cristiana, limitandosi al solo fondamento, e al solo generale, il quale esclude essenzialmente ogni operazione della ragione in tutti i particolari, che sono il [433] più, e che formano e regolano la vita. Anche per questo capo il Cristianesimo conduce l'uomo alla civiltà media, ingiungendo l'inazione e l'accecamento della ragione nella vita, sebbene essa ragione sia la fonte di questa inazione ec. dipendente dalla persuasione attiva ch'ella ha, delle proposizioni fondamentali. (18.Dic. 1820.).

Alla p. 398. Di più, soggiunse Iddio: *nunc ergo ne forte mittat manutn suarn, et sumat etiatn de ligno vitae, et comedat, et vivat in aeternum.* (Gen. 3. 22.) Dunque il ragionamento è chiaro. S'egli mangerà del frutto dell'albero di vita, vivrà realmente in eterno: dunque avendo colto e mangiato dell'albero della scienza, aveva realmente acquistato essa scienza. E Dio non gliel'aveva tolta, perchè nello stesso modo gli poteva togliere l'immortalità, se avesse mangiato dell'albero della vita. Ora egli tanto non giudicava di togliergli quest'immortalità, nel caso che ne avesse mangiato, che anzi perchè non ne mangiasse (non per il peccato, ma per questo espresso motivo, secondo la

causas que o produziram) [432] sobre a sociedade, sobre a qualidade e sobre a felicidade desta vida.

Ademais, observem que o Cristianismo limita extremamente o exercício da razão, daquela faculdade destruidora da vida; daquela faculdade que o tornara necessário; daquela cujo estrago ele veio reparar; daquela que, de certo modo, invocou-o e produziu-o. Pois, exceto algumas proposições gerais fundamentais, que precisam da razão para serem julgadas e consideradas, quer dizer, a existência, providência, a manifestação e a infalibilidade de um Deus, todas as outras proposições particulares que a religião ensina são independentes do exame e da intervenção da razão. E, embora essa, considerando-as e regulando com essas as ações e a vida, opera racional e consequentemente, em vista daquelas proposições gerais, contudo, o uso e o exercício seu permanece escassíssimo na vida cristã, limitando-se ao único fundamento e ao único geral que exclui essencialmente toda operação da razão, em todos os particulares, que são o [433] mais e que formam e regulam a vida. Também por esse ponto o Cristianismo conduz o homem à civilização média, impondo a inação e a cegueira da razão à vida, embora a razão seja a fonte da inação etc. dependendo da persuasão ativa que ela tem das proposições fundamentais. (18 de Dezembro de 1820).

À p. 398. Além disso, acrescentou Deus: *nunc ergo ne forte mittat manum suam, et sumat etiam de ligno vitae, et comedat, et vivat in aeternum.* (Gn 3,22). Logo o raciocínio é claro. Se ele comer do fruto da árvore da vida, viverá por certo eternamente: logo, tendo colhido e comido da árvore da ciência, adquirira realmente essa ciência. E Deus não a tirara dele porque, do mesmo modo, podia tirar-lhe a imortalidade, se tivesse comido da árvore da vida. Ora, ele tanto não considerava tirar-lhe a imortalidade, no caso que dela tivesse comido que, aliás, para que dela não comesse (não pelo pecado, mas por esse expreso motivo, segundo a claríssima narração do

chiariss. narrazion della Genesi) lo cacciò dal paradiso, dov'era quell'albero di vita. *Et emisit eum* (segue immediatam. [434] la Gen.) *Dominus Deus de paradiso voluptatis... et collocavit ante paradisum voluptatis Cherubini, et flammeunt gladium atque versatilem, AD CUSTODIENDAM VIAM LIGNI VITAE.* (23. 24.) Vengano adesso i teologi, e mi dicano che la corruz. dell'uomo consistè nella ribellione della carne allo spirito, e nella superiorità acquistata da quella, ossia nell'assoggettamento della parte ragionevole e intellettuale. Ovvero che questo fu il proprio effetto della corruzione e del peccato. È vero, e dico anch'io, che allora incominciò quella nemicizia della ragione e della natura ch'io sempre predico, nemicizia che non ha luogo negli altri viventi, provveduti per altro di raziocinio, e del principio di cognizione. Ma questa nemicizia, questo squilibrio, questo contrasto di due qualità divenute allora incompatibili, provenne e consistè nell'incremento e preponderanza acquistata dalla ragione; e la degradazione dell'uomo non fu quella della ragione nè della cognizione, nè l'offuscaz. dell'intelletto. Anzi dopo il peccato, e *mediante* il peccato l'uomo ebbe l'intelletto rischiaratissimo, acquistò la scienza del bene e del male, e divenne effettivamente per questa, *quasi unus ex nobis*, disse Iddio. [435] Tutto ciò lo dice la Scrittura a lettere cubitali. Allora insomma la ragione dell'uomo cominciò a contraddire alle sue 1. inclinazioni, 2. credenze primitive, cosa che per l'avanti non aveva fatto; e questa fu una ribellione della ragione alla natura, o dello spirito al corpo, non della natura alla ragione nè del corpo allo spirito.

Osservate che il mio sistema è l'unico che possa dare alla narrazion della Genesi, una spiegazione quanto nuova, tanto letterale, facile, spontanea, anzi tale che non può esser diversa, senza o far forza al testo, o considerarlo come assurdo. E infatti secondo i teologi i quali considerano l'incremento della ragione e sapere come un bene assoluto

Gênesis), expulsou-o do paraíso, onde estava a árvore da vida. *Et emisit eum* (segue immediatamente [434] o Gênesis) *Dominus Deus de paradiso voluptatis... et collocavit ante paradisum voluptatis Cherubim, et flammeum gladium atque versatilem, AD CUSTODIENDAM VIAM LIGNI VITAE.* (23-24.). Venham agora os teólogos, e me digam que a corrupção do homem consistiu na rebelião da carne contra o espírito, e na superioridade adquirida por aquela, ou seja, na sujeição da parte racional e intelectual. Ou seja, que esse foi o próprio efeito da corrupção e do pecado. É verdade, e eu também digo que então começou aquela inimizade entre a razão e a natureza que eu sempre apregoo, inimizade que não existe nos outros viventes, providos, contudo, de raciocínio e do princípio de cognição. Mas essa inimizade, esse desequilíbrio, esse contraste de duas qualidades tornadas então incompatíveis se originaram e consistiram no incremento da razão e na preponderância adquirida por ela; e a degradação do homem não foi a da razão nem da cognição, nem a ofuscação do intelecto. Aliás, depois do pecado, e *mediante* o pecado, o homem teve o intelecto iluminadíssimo, adquiriu a ciência do bem e do mal, e se tornou, efetivamente por essa, *quasi unus ex nobis*, disse Deus. [435] Tudo isso está nas Escrituras com letras garrafais. Então, em suma, a razão do homem começou a contradizer às suas (1) inclinações, (2) crenças primitivas, algo que antes não havia feito; e essa foi uma rebelião da razão contra a natureza, ou do espírito contra o corpo, não da natureza contra a razão nem do corpo contra o espírito.

Observem que o meu sistema é o único que pode dar à narração do Gênesis uma explicação tanto nova quanto literal, fácil, espontânea, aliás, tal que não pode ser diversa sem forçar o texto ou considerá-lo absurdo. E, de fato, segundo os teólogos, que consideram o incremento da razão e do saber como um bem absoluto para o homem e a

per l'uomo, e la parte ragionevole come primaria in lui assolutamente ed essenzialmente (non accidentalmente, cioè posta la corruzione); secondo i teologi dico, il senso chiarissimo della Genesi, resta assurdistimo, giacchè pone l'incremento della ragione e l'acquisto della scienza come effetto preciso e diretto del peccato. Laddove il mio sistema che pone la perfezion vera ed essenziale dell'uomo, nel suo stato primitivo, cioè in [436] quello stato in cui fu creato, ed uscì immediatam. dalle mani di Dio, e la sua corruz. nella preponderanza della ragione e del sapere, trova il senso letterale e incontrovertibile della Genesi, profundissimo, e conforme alla più sublime ed ultima filosofia. (19. Dic. 1820.).

Nella Genesi non si trova nulla in favore della pretesa scienza infusa in Adamo, eccetto quello che appartiene ad un certo linguaggio, come ho detto p. 394. fine. Dio, dice la Genesi, *adduxit ea* (gli animali) *ad Adam, ut videret quid vocaret ea: omne enim quod vocavit Adam animae viventis*, (che forse è quanto dire: *omnis enim anima vivens, quam vocavit Adam*, cioè *omne animai vivens*) *ipsum est nomen eius. Appellavitque Adam nominibus suis cuncta animantia, et universa volatilia caeli, et omnes bestias terrae.* (Gen. 2. 19. et 20.) Questo non suppone mica una storia naturale infusa in Adamo, nè la scienza di quelle qualità degli animali che non si conoscono senza studio, ma solamente di quelle che appariscono a prima giunta agli occhi, all'orecchio ec: qualità dalle quali ordinariamente son derivati i nomi di tutti gli oggetti sensibili [437] nei primordi di qualunque lingua; quei nomi dico e quelle parole che formano le radici de' idiomi.

Del resto sostengo anch'io, anzi fa parte essenziale del mio sistema la proposizione che Adamo ebbe una scienza infusa: ma in questo modo. Ogni essere capace di scelta, anzi tale che non si può determinare all'azione (neppure a quella necessaria per conservarsi, eccetto le azioni che chiamano *hominis*, se ce ne ha veramente) e per

sua parte razionale come a principal, assoluta e essenzialmente (non accidentalmente, isto é, posta a corruzione); segundo os teólogos, digo, o sentido claríssimo do Gênesis fica absurdíssimo, já que põe o incremento da razão e a aquisição da ciência como efeito preciso e direto do pecado. Enquanto o meu sistema, que coloca a perfeição verdadeira e essencial do homem no seu estado primitivo, isto é, [436] naquele estado em que foi criado, e saiu imediatamente das mãos de Deus, e a sua corrupção na preponderância da razão e do saber, encontra o sentido literal e indiscutível do Gênesis, profundíssimo, e conforme a mais sublime e última filosofia. (19 de Dezembro de 1820).

No Gênesis, não se encontra nada em favor da pretensa ciência infusa em Adão, exceto aquilo que pertence a uma certa linguagem, como eu disse na p. 394, final. Deus, diz o Gênesis, *adduxit ea* (os animais) *ad Adam, ut videret quid vocaret ea: omne enim quod vocavit Adam animae viventis*, (que talvez seja como dizer: *omnis enim anima vivens, quam vocavit Adam*, isto é, *omne animal vivens*) *ipsum est nomen eius. Appellavitque Adam nominibus suis cuncta animantia, et universa volatilia caeli, et omnes bestias terrae* (Gn 2,19-20). Mas isso não supõe uma história natural infusa em Adão, nem a ciência daquelas qualidades dos animais que não se conhecem sem estudo, mas apenas as que aparecem imediatamente aos olhos, ao ouvido etc.: qualidades das quais comumente são derivados os nomes de todos os objetos sensíveis [437] nos primórdios de qualquer língua; aqueles nomes, digo, e aquelas palavras que formam as raízes dos idiomas.

Ademais, eu também sustento, aliás, faz parte essencial do meu sistema, a proposição de que Adão teve uma ciência infusa: mas deste modo. Cada ser capaz de escolha, aliás, tal que não possa se determinar à ação (nem mesmo àquela necessária para conservar-se, exceto as ações que chamam *hominis*, se houver verdadeiramente) e, por

conseguenza non può vivere, senza un atto elettivo e definito della sua volontà, ha bisogno di credenze, cioè deve credere che le cose siano buone o cattive, e che quella tal cosa sia buona o cattiva, altrimenti la sua volontà non avrà motivo per determinarsi ad abbracciarla o fuggirla, per decidersi a fare o non fare, all'affermativo o al negativo. E l'uomo e l'animale in questa indifferenza diverrebbe necessariamente come quell'asino delle scuole, di cui vedi p. 381. Le piante e i sassi che non si muovono da se, nè dipendono da se nell'azione e nella vita, non hanno bisogno di credenze, ma l'animale che dipende da se nell'azione e nella vita, ha bisogno di credere, giacchè non c'è altro motivo [438] nè mobile, nè altra forza, (eccetto l'estrinseca) che lo possa determinare, e definirne la scelta. Qualunque essere non è macchina, ha bisogno di credenze per vivere. Dunque anche gli animali, se non sono purissime macchine: dunque hanno anch'essi il principio di ragionamento, senza cui non v'è credenza, perchè il credere non è altro che tirare una conseguenza.

Ma io dico credenze, non cognizioni. L'oggetto della cognizione è la verità; l'oggetto della credenza è una proposizione credibile, e dico credibile relativamente in tutto e per tutto alle qualità generali o individuali, essenziali o accidentali dell'essere che crede, perchè una cosa può esser credibile a una specie o genere, e non ad un'altra; a un individuo di quella specie o genere, e non ad un altro; a questo medesimo individuo oggi e non domani.

La verità dunque non entra in questo discorso, ma solo bisogna sapere quali determinazioni a credere siano atte a produrre una determinazione ad operare, vantaggiosa (e questo *veramente*) all'essere pensante e vivente; e perciò quali determinazioni a credere, o sia quali credenze, sieno atte a produrre la sua felicità.

Io dunque dico che queste credenze determinanti l'uomo bene (cioè non altro che convenientemente alla sua propria e particolare essenza), e perciò conducenti

consequência, não pode viver sem um ato eletivo e definido da sua vontade, precisa de crenças, isto é, deve crer que as coisas sejam boas ou ruins, e que aquela tal coisa seja boa ou ruim, caso contrário a sua vontade não terá motivo para determinar-se a abraçá-la ou dela fugir, para decidir-se a fazer ou não fazer, ao afirmativo ou ao negativo. E o homem e o animal, nesta indiferença, se tornariam necessariamente como aquele asno das escolas, sobre o qual se vê na p. 381. As plantas e as pedras, que não se movem por si, nem dependem de si na ação e na vida, não precisam de crenças, mas o animal, que depende de si na ação e na vida, precisa crer, já que não há outra razão [438], nem motivação, nem outra força (exceto as extrínsecas) que possam determiná-lo e definir-lhe a escolha. Cada ser não é máquina, precisa de crenças para viver. Portanto, também os animais, se não são puríssimas máquinas: então têm eles também o princípio de raciocínio, sem o qual não há crença, porque crer não é senão tirar uma consequência.

Mas eu digo crenças, não cognições. O objeto da cognição é a verdade; o objeto da crença é uma proposição crível, e digo crível, em tudo e por tudo, relativamente às qualidades gerais ou individuais, essenciais ou accidentais do ser que crê, porque uma coisa pode ser crível para uma espécie ou gênero, e não para outra; para um indivíduo daquela espécie ou gênero e não para outro; para esse mesmo indivíduo hoje e, não, amanhã.

A verdade então não entra nesse discurso, mas apenas é preciso saber quais determinações a crer estejam aptas a produzir uma determinação a operar, vantajosa (e *verdadeiramente*) para o ser pensante e vivente; e por isso quais determinações a crer, ou seja, quais crenças estão aptas a produzir a sua felicidade.

Eu então digo que as crenças determinantes do bem do homem (isto é, nada mais que convenientes à sua própria e particular essência), e por isso condutoras [439] à felicidade, são (como nos outros animais) as crenças ingênicas, primitivas e naturais.

[439] alla felicità, sono (come negli altri animali) le credenze ingenite, primitive, e naturali.

In questo modo io sostengo che Adamo ebbe non una scienza propriamente, ma delle credenze infuse: non la cognizione del vero, indifferente per lui, ma delle opinioni credute veramente vere da lui, opinioni di credere il vero (senza di che non v'è credenza), e opinioni veramente convenienti alla sua natura, e alla sua felicità, e quindi conducenti alla perfezione. E Adamo ne dovette avere necessariamente, come gli altri animali, perchè senza credenze non c'è vita per quegli esseri che dipendono nell'operare dalla determinazione della propria volontà, come ho dimostrato.

Queste credenze ingenite, primitive e naturali, non sono altro se non quello che si chiama istinto, idee innate ec. Gli animali ne hanno: non si contrasta: ma non perciò non son liberi: Se non fossero liberi sarebbero macchine pure: l'istinto non è altro che quello che ho detto, cioè credenze ingenite. Queste non tolgono la libertà, perchè non fanno altro che determinare la *volontà* e non già forzare macchinalmente gli organi: nello stesso modo [440] che una credenza qualunque, o ingenita o acquistata, non toglie la libertà o la scelta all'uomo. Che il ragionamento necessario per iscegliere sia determinato da principii naturali ed innati, o da principii acquistati colla cognizione, da principii veri, o da principii falsi ma creduti naturalmente veri; questo è indifferente alla libertà, com'è indifferente alla felicità relativa che ne dipende, il vero o il falso assoluto. E il ragionamento della scelta, è ragionamento nello stessiss. modo, da qualunque principio parta. Sicchè i bruti hanno istinto e insieme libertà piena. L'uomo dunque che aveva libertà piena, aveva ancora ed ha tuttavia istinto. Considerate l'uomo naturale, il fanciullo ec. e vedrete quante sieno le sue azioni determinate da principii ingeniti, sieno principii di sola credenza, sieno anche di vera cognizione delle cose come sono. P. e. il bambino, applicategli le labbra alla

Desse modo, eu sustento que Adão teve não uma ciência propriamente, mas algumas crenças infusas: não a cognição do verdadeiro, indifferente para ele, mas algumas opiniões consideradas verdadeiramente verdadeiras por ele, opiniões de crer no verdadeiro (sem o que não há crença), e opiniões verdadeiramente convenientes à sua natureza, e à sua felicidade, e então condutoras à perfeição. E Adão devia ter necessariamente, como os outros animais, porque sem crenças não há vida para aqueles seres que dependem, ao operar, da determinação da própria vontade, como demonstrei.

Essas crenças ingênicas, primitivas e naturais não são senão aquilo que se chama instinto, ideias inatas etc. Os animais as possuem: não se discute: mas, não por isso, não são livres: Se não fossem livres, seriam máquinas puras: o instinto não é senão aquilo que eu disse, isto é, crenças ingênicas. Essas não tiram a liberdade, porque não fazem senão determinar a *vontade* e não forçar mecanicamente os órgãos: do mesmo modo [440] como uma crença qualquer, ou ingênita ou adquirida, não tira a liberdade ou a escolha do homem. Que o raciocínio necessário para escolher seja determinado por princípios naturais e inatos, ou por princípios adquiridos com a cognição, por princípios verdadeiros, ou por princípios falsos, mas considerados naturalmente verdadeiros; isso é indifferente à liberdade, como é indifferente à felicidade relativa que dela dependa o verdadeiro ou o falso absoluto. E o raciocínio da escolha é raciocínio do mesmíssimo modo, de qualquer princípio parta. Assim os brutos têm instinto e, ao mesmo tempo, liberdade plena. O homem então, o qual tinha liberdade plena, tinha ainda, e continua tendo, instinto. Considerem o homem natural, a criança etc. e verão quantas são as suas ações determinadas por princípios ingênicos, sejam princípios apenas de crença, sejam até mesmo de verdadeira cognição das coisas

mammella, ne succhia il latte senza maestro. Ma è cosa già osservata, e quanto naturale ad accadere, tanto perciò appunto difficile ad esser notata dai più, e tuttavia degnissima d'esser sempre meglio osservata, che la forza dell'istinto, scema in proporzione che crescono le altre forze determinatrici dell'uomo, cioè la ragione e la cognizione; e così [441] in proporzione che l'uomo si allontana dalla natura, per la società, l'alterazione o sostituzione di altri mezzi a quelli che la natura ci aveva dato per gli stessi fini ec. ec. E come l'uomo perde la felicità naturale, così pure, anzi precedentemente, perde la forza *attuale* dell'istinto, e dei mezzi ingeniti di ottenere questa felicità. Perciò è un vero acciecamiento il dire che il bruto ha dalla natura tutta quella istruzione che gli bisogna per esistere: l'uomo no: e dedurne ch'egli dunque ha bisogno di ammaestramento, di società ec. insomma ch'egli esce imperfetto dalle mani della natura, e conviene che si perfezioni da se. Anche l'uomo aveva naturalmente tutto il necessario; se ora non sente più d'averlo, viene che l'ha perduto; ha perduto la perfezione volendosi perfezionare, e quindi alterandosi e guastandosi. Osserviamo l'uomo primitivo, il bambino, e proporzionatamente l'ignorante, e vedremo quanto essi o *sappiano* di quello che noi abbiamo *scoperto*; o *credano* di quello che noi non crediamo più, ma dovevamo credere, e avrebbe servito ai nostri bisogni *veramente*, ed era l'istituto che ci conveniva, e che [442] la natura ci avea posto in mano; e sebben falso in assoluto, era vero in relativo, e pienamente sufficiente al suo fine, cioè insomma, alla nostra esistenza perfetta secondo la nostra particolare essenza, e quindi alla nostra felicità.

Ma bisogna ben intendere che cosa siano queste credenze ingenite, o vero istinto, e idee innate. Idee precisamente innate non esistono in alcun vivente, e sono un sogno delle antiche scuole. La natura influisce sulle idee o credenze di qualunque animale, non ponendoci identicamente e immediatamente quelle tali idee e credenze, ma mediamente,

come são. P. ex., a criança, encostem-lhe os lábios ao seio, sugará o leite sem mestre. Mas é algo já observado e tanto natural de acontecer quanto, justamente por isso, difícil de ser notado pelos demais, e, todavia, digníssimo de ser sempre melhor observado, que a força do instinto diminui à proporção que crescem as outras forças determinantes do homem, isto é, a razão e a cognição; e assim [441], à proporção que o homem se distancia da natureza em prol da sociedade, a alteração, ou substituição por outros, dos meios que a natureza nos havia dado para os mesmos fins etc. etc. E como o homem perde a felicidade natural, assim também, aliás, precedentemente, perde a força *atual* do instinto e dos meios ingênitos para obter essa felicidade. Por isso é uma verdadeira cegueira dizer que o bruto obtém da natureza toda a instrução de que precisa para existir: o homem não: e disso deduzir que ele então precisa de adestramento, de sociedade etc., em suma, que ele sai imperfeito das mãos da natureza, e convém que se aperfeiçoe por si. Também o homem tinha naturalmente todo o necessário; se agora não sente mais tê-lo, acontece que o perdeu; perdeu a perfeição querendo aperfeiçoar-se e, portanto, alterando-se e arruinando-se. Observemos o homem primitivo, a criança e, proporcionalmente, o ignorante, e veremos quanto eles ou *sabem* sobre aquilo que nós *descobrimos*; ou *acreditam* naquilo que nós não acreditamos mais, mas devíamos acreditar, e que teria servido às nossas necessidades *verdadeiramente*, e era o instrumento que nos convinha, e que [442] a natureza nos havia colocado nas mãos; e, embora falso absolutamente, era verdadeiro relativamente e plenamente suficiente para o seu fim, isto é, em suma, para a nossa existência perfeita, segundo a nossa particular essência e então para a nossa felicidade.

Mas é preciso entender bem o que são essas crenças ingênitas, ou verdadeiro instinto, e ideias inatas. Ideias precisamente inatas não existem em nenhum vivente, e são um sonho das antigas escolas. A natureza influi sobre ideias ou crenças de qualquer animal, não

cioè disponendo l'animale, e l'ordine delle cose relativo a lui, in tal maniera, che l'animale si determini naturalmente a credere questo e non quello. Così che la credenza non è neppur essa determinata primitivamente, non più della volontà, ma deve anch'essa determinarsi prima di determinare la volontà. Ma come le azioni o determinazioni della volontà sono naturali quando vengono da credenze naturali, così le credenze o determinazioni dell'intelletto sono naturali, quando sono conformi al modo in cui la natura avea disposto e provveduto che l'intelletto si determinasse; cioè ai mezzi di credenza che [443] la natura ci ha dati, come nelle credenze ci ha dato i mezzi di azione.

Tutti i moderni ideologi hanno stabilito che le idee o credenze, le più primitive, le più necessarie all'azione la più vitale, e quindi tutte le idee o credenze moventi del bambino appena nato, (e così d'ogni altro animale): tutte le idee o credenze, determinanti o non determinanti, cioè relative o no all'azione, non vengono altro che dall'esperienza, e quindi non sono se non tante conseguenze tirate col mezzo di un raziocinio e di un'operazione sillogistica, da una maggiore ec. (E qui osservate la necessità del raziocinio ne' bruti.)

Questa esperienza che deve necessariamente formare la base o, come chiamano, le antecedenti del sillogismo, senza il qual sillogismo non v'è idea nè credenza, può esser di due sorte. L'una è quella che deriva dalle inclinazioni naturali, passioni affetti ec. tutte cose veramente ingenite, e assolutamente primitive, sebbene molte di esse possano svilupparsi più o meno, o nulla; possono alterarsi, corrompersi ec. L'uomo che sente fame, (quest'è un'esperienza) e si sente portato dalla natura al cibo (questa non è idea, ma inclinazione), ne deduce che bisogna cibarsi, che il cibo è cosa buona. Ecco la conseguenza, cioè la [444] credenza. Dunque si determina e risolve a cibarsi. Ecco la determinazione della volontà prodotta

colocando idèntica e immediatamente aquelas tais ideias e crenças, mas mediatamente, isto é, dispondo o animal e a ordem das coisas relativa a ele, de tal maneira que o animal se determine naturalmente a crer nisto e não naquilo. De modo que a crença não é nem ela determinada primitivamente, não mais do que a vontade, mas deve ela também determinar-se antes de determinar a vontade. Mas como as ações ou determinações da vontade são naturais quando vêm de crenças naturais, assim as crenças ou determinações do intelecto são naturais, quando estão conformes ao modo como a natureza dispôs e providenciou que o intelecto se determinasse; isto é, aos meios de crença que [443] a natureza nos deu, como nas crenças nos deu os meios de ação.

Todos os modernos ideólogos estabeleceram que as ideias ou crenças, as mais primitivas, as mais necessárias à ação mais vital e, logo, todas as ideias ou crenças motivadoras da criança recém-nascida (e assim de qualquer outro animal): todas as ideias ou crenças, determinantes ou não determinantes, isto é, relativas ou não à ação, não vêm senão da experiência e, portanto, não são mais que muitas consequências advindas, através de um raciocínio e de uma operação silogística, de uma maior etc. (E observem aqui a necessidade do raciocínio nos brutos).

Esta experiência que deve necessariamente formar a base, ou como chamam, os antecedentes do silogismo, sem o qual não há ideia nem crença, pode ser de duas sortes. Uma é aquela que deriva das inclinações naturais, das paixões, dos afetos etc., todas coisas verdadeiramente ingêntas, e absolutamente primitivas, embora muitas delas possam desenvolver-se mais ou menos, ou nada; podem alterar-se, corromper-se etc. O homem que sente fome (esta é uma experiência), e se sente levado pela natureza ao alimento (esta não é ideia, mas inclinação), deduz que precisa alimentar-se, que o alimento é algo bom. Eis a consequência, isto é, a [444] crença. Então se determina e resolve alimentar-se. Eis a

dalla previa determinazione dell'intelletto, ossia dalla credenza. Segue il cibarsi, cioè l'azione, che deriva dalla volontà determinata in quel modo.

L'altro genere di esperienza, è quello che appartiene ai sensi esterni. E l'uno e l'altro genere di esperienza sono i soli fonti della cognizione in atto (non in potenza); i soli fonti o del credere o del sapere. Qual conseguenza poi si debba tirare da una *data* esperienza, questo è ciò ch'è relativo, perchè l'uomo naturale, ne tira una; l'uomo sociale istruito ec. un'altra; quell'animale di diversa specie, un'altra: e via discorrendo. E così son relative e si diversificano le credenze.

Sicchè la credenza è naturale, quando l'animale tira da quella esperienza, quella conseguenza che la natura ha provveduto che ne tirasse, e viceversa. E quindi l'azione che ne deriva è naturale, quando proviene da una credenza naturale, ossia da una conseguenza tirata *naturalmente*, e viceversa. E quindi la vita è naturale quando le azioni derivano da credenze naturali, e viceversa. E quindi finalmente l'uomo è perfetto e felice come ogni altro vivente, quando la sua vita si compone di azioni naturali, e viceversa.

[445] Non sono dunque precisamente innate nè le idee nè le credenze, ma è innata nell'uomo la disposiz. a determinarsi dietro quella tale esperienza, inclinaz. ec. a quella tal credenza o giudizio. E in questo senso io nomino le idee innate e l'istinto. E così appunto avviene nei bruti, i quali non hanno altre idee innate che in questo senso, e tuttavia generalmente parlando, tutti gli animali della stessa specie, hanno le stesse credenze cioè *si determinano* a credere nello stesso modo; e operando giusta tali credenze, sono tutti perfetti e felici relativamente alla loro essenza. Tali credenze pertanto sono effettivamente naturali, e figlie legittime della natura, sebbene non partono immediatamente dalla sua mano. Ma *quod est causa causae, est etiam causa causati*. Nello stesso modo che le azioni conformi a dette credenze, sono naturali, sebbene eseguite immediatamente dall'individuo, e non dalla natura: sebben

determinação da vontade, produzida pela prévia determinação do intelecto, ou seja, pela crença. Segue o alimentar-se, isto é, a ação, que deriva da vontade determinada naquele modo.

O outro tipo de experiência é o que concerne aos sentidos externos. E um e outro tipo de experiência são as únicas fontes da cognição em ato (não em potência); as únicas fontes ou do crer ou do saber. Qual consequência, pois, deve-se tirar de uma *dada* experiência, isso é o que é relativo, porque o homem natural tira uma; o homem social, instruído etc., outra; o animal de diferente espécie, outra: e assim por diante. E assim são relativas e se diversificam as crenças.

Deste modo a crença é natural, quando o animal tira daquela experiência aquela consequência que a natureza providenciou que tirasse, e vice-versa. E então a ação que deriva dela é natural, quando provém de uma crença natural, ou seja, de uma consequência tirada *naturalmente*, e vice-versa. E então a vida é natural quando as ações derivam de crenças naturais, e vice-versa. E então, finalmente, o homem é perfeito e feliz como todo outro vivente, quando a sua vida se compõe de ações naturais, e vice-versa.

[445] Não são então precisamente inatas nem as ideias nem as crenças, mas é inata no homem a disposição para determinar-se, segundo aquela tal experiência, inclinação etc., àquela tal crença ou julgamento. E, neste sentido, eu denomino as ideias inatas e o instinto. E justamente assim ocorre com os brutos, os quais não têm outras ideias inatas exceto nesse sentido e, todavia, de modo geral, todos os animais da mesma espécie têm as mesmas crenças, isto é, *se determinam* a crer do mesmo modo; e, operando segundo tais crenças, são todos perfeitos e felizes relativamente à sua essência. Tais crenças são, portanto, efetivamente naturais e filhas legítimas da natureza, embora não partam imediatamente da sua mão. Mas *quod est causa causae, est etiam causa causati*. Do mesmo modo como as ações conformes a ditas crenças são naturais, embora realizadas imediatamente



libere, e non forzate; come non sono forzate le azioni che derivano da credenze religiose, filosofiche ec. le quali tuttavia, senza esser forzate, si chiamano e sono azioni religiose, filosofiche ec.

[446] L'uomo si allontana dalla natura, e quindi dalla felicità, quando a forza di esperienze di ogni genere, ch'egli non doveva fare, e che la natura aveva provveduto che non facesse (perchè s'è mille volte osservato ch'ella si nasconde al possibile e oppone milioni di ostacoli alla cognizione della realtà); a forza di combinazioni, di tradizioni, di conversazione scambievole ec. la sua ragione comincia ad acquistare altri dati, comincia a confrontare, e finalmente a dedurre altre conseguenze sia dai dati naturali, sia da quelli che non doveva avere. E così alterandosi le credenze, o ch'elle arrivino al vero, o che diano in errori non più naturali, si altera lo stato naturale dell'uomo; le sue azioni non venendo più da credenze naturali, non sono più naturali; egli non ubbidisce più alle sue primitive inclinazioni, perchè non giudica più di doverlo fare, nè più ne cava la conseguenza naturale ec. E per tal modo l'uomo alterato, cioè divenuto imperfetto relativamente alla sua propria natura, diviene infelice. (L'uomo può essere anche infelice *accidentalmente* per forze esterne, che gl'impediscono di conformar le azioni alle credenze, cioè di far quello ch'egli giudica buono per lui, o non far quello ch'egli giudica e crede [447] cattivo. Tali forze sono le malattie, le violenze fattegli da altri individui, o da altre specie, o dagli elementi ec. ec. ec. Quest'infelicità non entra nel nostro discorso. Essa è appresso a poco l'infelicità antica.)

Da queste osservazioni deducete che propriamente la nemica della natura non è la ragione, ma la scienza e cognizione, ossia l'esperienza che n'è la madre. Perchè anche le operazioni e tutta la vita dell'uomo naturale, e degli altri viventi, è perfettamente *ragionevole*, giacchè deriva da credenze

pelo individuo e non pela natureza: embora livres, e não forçadas; como não são forçadas as ações que derivam de crenças religiosas, filosóficas etc. as quais, todavia, sem serem forçadas, chamam-se e são ações religiosas, filosóficas etc.

[446] O homem se distancia da natureza e logo da felicidade, quando, à força de experiências de todo tipo, que ele não devia fazer e que a natureza providenciou que não fizesse (porque mil vezes se observou que ela se esconde o possível e opõe milhões de obstáculos à cognição da realidade); à força de combinações, de tradições, de conversação mútua etc., a sua razão começa a adquirir outros dados, começa a confrontar e, finalmente, a deduzir outras consequências seja dos dados naturais, seja daqueles que não devia ter. E assim, alterando-se as crenças, ou que elas cheguem ao verdadeiro, ou que caiam em erros não mais naturais, altera-se o estado natural do homem; as suas ações, não vindo mais de crenças naturais, não são mais naturais; ele não obedece mais às suas primitivas inclinações, porque não considera mais dever fazê-lo, nem tira disso a consequência natural etc. E, desse modo, o homem alterado, isto é, tornado imperfeito relativamente à sua própria natureza, torna-se infeliz. (O homem pode também ser infeliz *accidentalmente* por forças externas, que o impeçam de conformar as ações com as crenças, isto é, de fazer o que ele julga bom para si, ou não fazer o que julga e considera [447] ruim. Tais forças são as doenças, as violências contra ele causadas por outros indivíduos, ou por outras espécies, ou pelos elementos etc. etc. etc. Essa infelicidade não entra no nosso discurso. Ela é próxima da infelicidade antiga).

Dessas observações deduzam que a inimiga da natureza não é propriamente a razão, mas a ciência e a cognição, ou seja, a experiência que é sua mãe. Porque até as operações e toda a vida do homem natural e dos outros viventes são perfeitamente *racionais*, já que derivam de crenças providas em forma de consequência, através de silogismo, daqueles tais dados. A experiência, crescendo além do

tirate in forma di conseguenza, per via di sillogismo, da quei tali dati. L'esperienza, crescendo oltre il dovere, cambia, altera, moltiplica soverchiamente le basi di questi sillogismi produttori delle credenze, e quindi alterando dette conseguenze o credenze, fa che non sia più *ragionevole* il determinarsi a credere quelle tali cose naturalmente credibili, e quindi a fare o fuggire quelle tali cose naturalmente da farsi o da fuggirsi. Ma la ragione assolutamente in se stessa, è innocente; ed ha la sua intera azione anche [448] nello stato naturale; vale a dire, anche nello stato naturale l'uomo (e così nè più nè meno il brutto) è conseguente, e si determina a credere quello che gli par vero, per via di perfetto raziocinio; e si determina ad abbracciare o fuggire quello che crede veramente buono o cattivo per lui, rispetto alla sua natura generale e individuale, e alle sue circostanze di quel tal momento in cui si determina.

Del resto, come l'indifferenza assoluta, ossia la mancanza di ogni determinazione dell'intelletto, cioè di ogni credenza sarebbe mortifera per l'animale libero, e dipendente dalla sua propria determinazione; così anche appresso a poco il dubbio, ch'è quasi tutt'uno col detto stato. Così anche sarà cattiva e dannosa la difficoltà o lentezza al determinarsi (riferite a questo capo l'angoscia e il tormento dell'irrisoluzione): e quindi lo stato dell'uomo sarà tanto più felice, quanto egli avrà maggior facilità e prontezza a determinarsi a credere (dal che poi segue l'operare); cioè a tirare una conseguenza da un tal dato; e con quanto maggior forza, ossia certezza, egli si determinerà al credere, (s'intende già che la credenza sia buona per lui, perchè la supposizione contraria [449] è fuor del caso). Ora è cosa dimostrata dalla continua esperienza, che l'uomo si determina al credere, tanto più facilmente, prontamente, e certamente, quanto più è vicino allo stato naturale, come appunto accade negli animali, che non hanno nè difficoltà nè lentezza nè dubbio intorno alle loro idee o credenze, innate nel senso detto di sopra. E così il

dever, muda, altera, multiplica eccessivamente as bases desses silogismos produtores de crenças, e então, alterando ditas consequências ou crenças, faz que não seja mais *racional* o determinar-se a crer naquelas tais coisas como naturalmente críveis, e, portanto, a fazer ou evitar aquelas tais coisas que são naturalmente de se fazer ou evitar. Mas a razão absolutamente em si mesma é inocente; e tem toda a sua ação também [448] no estado natural; quer dizer, também no estado natural, o homem (e assim, nem mais nem menos, o bruto) é consequente e se determina a crer naquilo que lhe parece verdadeiro, através do perfeito raciocínio; e se determina a abraçar ou evitar aquilo que considera verdadeiramente bom ou ruim para ele, com respeito à sua natureza geral e individual e às suas circunstâncias naquele tal momento em que se determina.

Em todo caso, como a indiferença absoluta, ou seja, a falta de toda determinação do intelecto, isto é, de toda crença, seria mortífera para o animal livre e dependente da sua própria determinação; quase assim também é a dúvida, que é quase um todo com o dito estado. Assim também será ruim e danosa a dificuldade ou lentidão ao determinar-se (referentes a esse assunto, a angústia e o tormento da irresolução): e então o estado do homem será tanto mais feliz quanto ele tiver maior facilidade e prontidão para determinar-se a crer (do que depois segue o operar); isto é, a tirar uma consequência de um dado tal; e com tanto mais força, ou seja, certeza, ele se determinará a crer. (Entende-se já que a crença seja boa para ele, porque a suposição contrária [449] está fora de caso). Ora, é algo demonstrado pela contínua experiência que o homem se determina a crer tanto mais fácil, pronta e certamente quanto mais está próximo do estado natural, como ocorre justamente com os animais, que não têm nem dificuldade nem lentidão nem dúvida sobre as suas ideias ou crenças inatas no sentido dito acima. E assim a criança, o ignorante etc. E, ao contrário, quanto mais se está distante do estado natural, isto é, quanto mais se sabe, tanto mais dificuldade e lentidão se

fanciullo, l'ignorante, ec. E per lo contrario, quanto più si è lontani dallo stato naturale, cioè quanto più si sa, tanto maggior difficoltà e lentezza si prova alla determinazione dell'intelletto, e tanto minor forza, ossia certezza, ha questa determinazione o credenza. Così che la certezza degli uomini nel credere (e quindi la determinazione e forza nell'operare, ch'è in ragion diretta colla certezza del credere) è in ragione inversa del loro sapere. *Hoc unum scio, me nihil scire*: famoso detto di quell'antico sapiente. E questa è la conclusione, la sostanza, il ristretto, la sommità, la meta, la perfezione della sapienza. Laddove il fanciullo e l'ignorante, si può dire che crede di non ignorar nulla: e se non altro, crede di saper di certo tutto quello che crede. E questa è la sommità dell'ignoranza. (Onde credendo quello ch'è conforme alla natura, e credendolo in questo modo, ne viene a esser felice e [450] perfetto.) In maniera che, dove alla determinazione dell'uomo, non è necessario, anzi non può servir altro che la credenza; la cognizione la quale si vuol che sola sia capace a determinarlo, viene a esser nemica della credenza, e però della determinazione. E in vece che l'ignoranza, tal qual è in natura, (non l'assoluta, cioè la negazione di ogni credenza, o determinaz. dell'intelletto, che in natura non si dà) conduca l'uomo o l'animale all'indifferenza, come pretendono; ve lo conduce anzi il sapere (e l'eterna esperienza lo prova). E l'uomo tanto meno, tanto più difficilmente, lentamente, e dubbiamente si determina, quanto più sa. Tanto minore è la determinazione, quanto maggiore è il sapere. E tanto è lungi che la credenza sia incompatibile coll'ignoranza, che per lo contrario è molto più compatibile coll'ignoranza che col sapere.

Se poi ancora dubitaste di quello ch'io dico, cioè che in Adamo fu primitivamente infusa la *credenza* come negli altri animali, e non la *scienza* propria; basta che osserviate quello che dice la Scrittura, che dopo il peccato egli acquistò la *scienza* del bene e del male. La scienza del bene e del male, non

experimentam para a determinação do intelecto, e tanto menos força, ou seja, certeza, tem essa determinação ou crença. Assim a certeza dos homens ao crerem (e logo a determinação e força em operar, que está em razão direta com a certeza do crer) está em razão inversa de seu saber. *Hoc unum scio, me nihil scire*: famoso dito daquele antigo sábio. E esta é a conclusão, a substância, o resumo, a sumidade, a meta, a perfeição da sabedoria. Enquanto a criança e o ignorante, pode-se dizer, acreditam não ignorar nada: e, ao menos, acreditam saber com certeza tudo aquilo em que acreditam. E esta é a sumidade da ignorância. (Por isso, crendo que está conforme à natureza e, crendo desse modo, torna-se feliz e [450] perfeito). De maneira que, quando não for necessário à determinação do homem, não pode servir senão à crença; a cognição, a qual se deseja como a única capaz de determiná-lo, torna-se inimiga da crença e, por isso, da determinação. E, não é a ignorância, como é na natureza (não a absoluta, isto é, a negação de toda crença, ou determinação do intelecto, que na natureza não ocorre), que conduz o homem ou o animal à indiferença, como pretendem; ao contrário, é o saber que o conduz (e a eterna experiência o comprova). E o homem, tanto menos tanto mais difícil, lenta e dubbiamente se determina quanto mais sabe. Tanto menor é a determinação quanto maior é o saber. E é tão distante que a crença seja incompatível com a ignorância que, pelo contrário, é muito mais compatível com a ignorância que com o saber.

Se, pois, vocês ainda duvidarem daquilo que eu digo, isto é, que em Adão foi primitivamente infusa a *crença* como nos outros animais e não *ciência* própria, basta que observem o que dizem as Escrituras, que depois do pecado ele adquiriu a *ciência* do bem e do mal. A ciência do bem e do mal não é senão a cognição absoluta, [451] a crença verdadeira não mais relativamente, mas absolutamente, a cognição das coisas como são, isto é, boas ou ruins, não relativamente ao homem, mas independente e absolutamente; a cognição da realidade, da

è altro che la cognizione assoluta, [451] la credenza vera non più relativam. ma assolutamente, la cognizione delle cose come sono, cioè buone o cattive, non relativamente all'uomo, ma independentem. e assolutamente; la cognizione della realtà, della verità assoluta che per se stessa è indifferente all'uomo, e nociva quando il conoscerla è contrario alla natura del conoscente. Se dunque Adamo l'acquistò dopo il peccato, non l'aveva per l'avanti. In fatti la Scrittura dice espressamente che non l'aveva, e il serpente persuase alla donna di peccare per acquistarla. Questo è un argomento vittorioso, ultimo, e decisivo. Come poteva essere infusa primitivamente la *scienza* in Adamo, se dopo e mediante il peccato egli acquistò la scienza del bene e del male? E qual fosse l'effetto di questa precisa scienza, vedilo p. 446-447. (22. Dic. 1820.).

È cosa mille volte osservata che gl'individui naturalmente son portati a misurar gli altri individui da se stessi, cioè a creder vero assolutamente quello ch'è vero soltanto relativamente a loro. Anzi naturalmente, l'individuo appena può concepire formalmente un altro individuo di diverso carattere, indole, pensare, fare ec. Al più concepirà che questo sia, perchè lo vede, ma non il come sia, non la espressa e definita costituzione di quell'individuo, diversa dalla sua. Neanche nelle menome e accidentali differenze, e quotidiane e usuali. Se dunque gl'individui, quanto più naturalmente le specie e i generi, rispetto alle altre specie e generi! se dunque le specie e i generi di uno stess'ordine di cose, quanto più tutto quest'ordine di cose complessivamente, rispetto a un altr'ordine, o esistente o possibile! [452] Ella è cosa certa e incontrastabile. La verità che una cosa sia buona, che un'altra sia cattiva, vale a dire il bene e il male, si credono *naturalmente* assoluti, e non sono altro che relativi. Quest'è una fonte immensa di errori e volgari e filosofici. Quest'è un'osservazione vastissima che distrugge infiniti sistemi

verdade absoluta que, por si mesma, é indifferente ao homem e nociva quando o conhecê-la é contrário à natureza do conhecedor. Se então Adão a adquiriu depois do pecado, não a possuía antes. De fato, as Escrituras dizem expressamente que não a possuía e a serpente persuadiu a mulher a pecar para adquiri-la. Este é um argumento vitorioso, último e decisivo. Como podia ser infusa primitivamente a *ciência* em Adão, se após e mediante o pecado ele adquiriu a ciência do bem e do mal? E qual era o efeito dessa precisa ciência, ver às p. 446-447. (22 de Dezembro de 1820).

É algo mil vezes observado que os indivíduos são levados naturalmente a medir os outros indivíduos por si mesmos, isto é, a acreditar como verdadeiro absolutamente o que é verdadeiro apenas relativamente a eles. Aliás, naturalmente o indivíduo mal pode conceber formalmente um outro indivíduo de diferente caráter, índole, pensamento, ação etc. No muito conceberá que esse existe, porque o vê, mas não como é, não a expressa e definida constituição daquele indivíduo, diferente da sua. Nem mesmo nas mínimas e acidentais diferenças, e cotidianas e usuais. Se assim for com os indivíduos, quanto mais naturalmente será para as espécies e os gêneros, em relação às outras espécies e gêneros! Se assim for com as espécies e os gêneros de uma mesma ordem de coisas, quanto mais o será por toda essa ordem de coisas no conjunto, em relação a uma outra ordem, ou existente ou possível! [452] Isso é algo certo e incontestável. A verdade que uma coisa seja boa, que outra seja ruim, quer dizer, o bem e o mal se consideram *naturalmente* absolutos e não são senão relativos. Esta é uma fonte imensa de erros populares e filosóficos. Esta é uma observação vastíssima que destrói infinitos

filosofici ec; e appiana e toglie infinite, contraddizioni e difficoltà nella gran considerazione delle cose, massimamente generale, e appartenente ai loro rapporti. Non v'è quasi altra verità assoluta se non che *Tutto è relativo*. Questa dev'esser la base di tutta la metafisica. (22. Dic. 1820.).

In proposito della pretesa legge naturale, come in natura non esista idea nè legge di contratto, e come non ci possa assolutamente esser contratto obbligatorio in natura, ancorchè fatto realmente, e con tutta la possibile perfezione, vedilo nell'Essai sur l'indifférence en matière de Religion, una ventina di pagg. dopo il principio del Capo X. (22. Dic. 1820.).

Tanto è vero che lo straordinario è fonte di [453] grazia, che gli uomini malvagi, purché la loro malvagità abbia un carattere deciso, aperto, franco, coraggioso, sia una malvagità schietta forte e costante, non timida, indecisa, nascosta, variabile ec. come quella di tutti: questi tali fanno per lo più fortuna colle donne a preferenza dei buoni. Non già solamente perchè i malvagi sono più furbi dei buoni, ma propriamente per questo che sono malvagi, e perchè quel non so che di coraggioso, di fiero ec. insomma di straordinario che ha quella tale malvagità, picca e piace, e rende amabile. Così che lo stesso odioso diventa amabile, perciò appunto ch'essendo decisamente odioso, viene a essere straordinario. (22.Dic. 1820.).

Clarissimum deinde omnium ludicrum certamen, et ad excitandam (al. legunt *exercitandum*, sed non probatur) corporis *animique* virtutem efficacissimum, Olympiorum, initium habuit. Velleius hist. rom. l. 1. c. 8. (22 Dic. 1820.).

Quale idea avessero gli antichi della felicità (e quindi dell'infelicità) dell'uomo in questa

sistemas filosóficos etc.; e nivela e suprime infinitas contradicções e dificuldades na grande consideração das coisas, sobretudo em geral e pertencente às relações entre elas. Não há quase outra verdade absoluta, exceto que *Tudo é relativo*. Esta deve ser a base de toda a metafísica. (22 de Dezembro de 1820).

A propósito da pretensa lei natural, como na natureza não existe ideia nem lei de contrato, e como não pode absolutamente haver contrato obrigatório na natureza, ainda que feito realmente, e com toda a possível perfeição, vê-se no *Essai sur l'indifférence en matière de Religion* [de Hugues-Félicité-Robert de Lamennais], umas vinte páginas depois do início do Capítulo X. (22 de Dezembro de 1820).

Tanto é verdade que o extraordinário é fonte de [453] graça que os homens malvados, desde que a sua maldade tenha um caráter decidido, aberto, franco, corajoso, seja uma maldade autêntica, forte e constante, não tímida, indecisa, escondida, variável etc. como a de todos: esses tais têm mais sorte com as mulheres do que os bons. Não só porque os malvados são mais astutos que os bons, mas justamente por serem malvados e porque aquele não sei o quê de corajoso, de altivo etc., em suma, de extraordinário que possui aquela tal maldade, excita e agrada e torna amável. Desse modo o próprio odioso se torna amável, justamente porque, sendo decididamente odioso, vem a ser extraordinário. (22 de Dezembro de 1820).

“Clarissimum deinde omnium ludicrum certamen, et ad excitandam” (alii legunt *exercitandum*, sed non probatur) “corporis *animique* virtutem efficacissimum, Olympiorum, initium habuit”. Marcos Veleio Patérculo hist. rom. [Storia romana/ Historiae Romanae ad M. Vinicium libri duo/ História romana] livro 1, capítulo 8. (22 de Dezembro de 1820).

Que ideia tinham os antigos sobre a felicidade (e logo sobre a infelicidade) do

vita, della sua gloria, delle sue imprese; e come tutto ciò paresse loro solido e reale, [454] si può arguire anche da questo, che delle grandi felicità ed imprese umane, ne credevano invidiosi gli stessi Dei, e temevano perciò l'invidia loro, ed era lor cura in tali casi *deprecari* la divina invidia, in maniera che stimavano anche fortuna, e (se ben mi ricordo) si procuravano espressamente qualche leggero male, per dare soddisfazione agli Dei, e mitigare l'invidia loro. *Deos immortale precatus est, ut, si quis eorum invideret OPERIBUS ac jortunae suae, in ipsum potius saevirent, quam in remp.* Velleio 1.1. c. 10. di Paolo Emilio. E così avvenne essendogli morti due figli, l'uno 4 giorni avanti il suo trionfo, e l'altro 3 giorni dopo esso trionfo. E v. quivi le note *Variorum*. V. pure Dionigi Alicarnasseo l. 12. c. 20. e 23. ediz. di Milano, e la nota del Mai al c. 20. V. ancora questi pensieri p. 197. fine. Così importanti stimavano gli antichi le cose nostre, che non davano ai desideri divini, o alle divine operazioni altri fini che i nostri, mettevano i Dei in comunione della nostra vita e de' nostri beni, e quindi gli stimavano gelosi delle nostre felicità ed imprese, come i nostri simili, [455] non dubitando ch'elle non fossero degne della invidia degl'immortali. (23. Dic. 1820.). V. p. 494. capoverso 1.

Come in quei popoli che non conoscono o non pregiano oro nè argento, il più ricco de' nostri, profondendo danaio, non sarebbe in onore, anzi se non avesse altro mezzo per esser pregiato, sarebbe posposto all'infimo di quella gente, e per danari non otterrebbe neanche il necessario; così dove l'ingegno o lo spirito non è in pregio, o non si sa valutare, l'uomo il più ingegnoso, il più spiritoso, il più grande, se non avrà altre doti, sarà dispregiato, e posposto agli ultimi. Così s'egli avrà un certo ingegno o un certo spirito, che in quel paese non si pregi. Così

homem nesta vida, da sua glória, das suas empresas; e como tudo isso lhes parecia sólido e real, [454] pode-se arguir também disto, que das grandes felicidades e empresas humanas eles consideravam invejosos os próprios Deuses e temiam por isso a sua inveja e tinham o cuidado em tais casos de *deprecari* a divina inveja, de maneira que consideravam também fortuna e (se bem me lembro) provocavam expressamente a si mesmos algum leve mal para dar satisfação aos Deuses e mitigar-lhes a inveja. *Deos immortales precatus est, ut, si quis eorum invideret OPERIBUS ac fortunae suae, in ipsum potius saevirent, quam in remp.* Marcos Veleio Patérculo, livro 1, capítulo 10 sobre Lúcio Emílio Paulo Macedônio. E assim lhe aconteceu com a morte de dois filhos, um, quatro dias antes de seu triunfo e, o outro, três dias após o triunfo. E ver ali as notas *Variorum*. Ver também Dionísio de Halicarnasso, livro 12, capítulos 20 e 23, edição de Milão e a nota de Angelo Mai no capítulo 20. Ver ainda estes pensamentos na p. 197, final. Tão importantes consideravam os antigos as coisas nossas que não davam aos desejos divinos ou às divinas ações outros fins que os nossos, colocavam os Deuses em comunhão com a nossa vida e os nossos bens e então os consideravam ciumentos das nossas felicidades e empresas, como os nossos semelhantes [455], não duvidando de que essas não fossem dignas da inveja dos imortais. (23 de Dezembro de 1820). Ver p. 494, parágrafo 1.

Como naqueles povos que não conhecem ou não apreciam ouro nem prata, o mais rico dos nossos, dissipando dinheiro, não seria honrado, aliás, se não tivesse outro meio para ser apreciado, seria posposto na mais ínfima posição entre aquela gente, e por dinheiro não obteria nem mesmo o necessário; assim, onde o engenho ou o espírito não é apreciado ou não se sabe valorizar, o homem, o mais engenhoso, o mais espirituoso, o maior, se não tiver outros dotes, será desprezado e posposto aos últimos. Do mesmo modo, se ele tiver algum engenho ou um certo espírito, que naquele lugar não se apreciem. É assim

relativamente ai tempi. In ciascun luogo e in ciascun tempo, bisogna spendere la moneta corrente. Chi non è provveduto di questa, è povero, per molto ch'egli sia ricco d'altra moneta. (23. Dic 1820.).

Tityrus et segetes, Aeneiaque arma legentur  
Roma triumphati dum caput orbis erit.

Ovid. Amorum I. 1.

Fortunati ambo! si quid mea carmina  
possunt,

Nulla dies umquam memori vos eximet  
aevo:

[456] Dum domus Aeneae Capitoli  
immobile saxum

Adcolet, imperiumque pater Romanus  
habebit.

Virg. Aen. IX. 446.

Usque ego postera  
Crescam laude recens, dum Capitolium  
Scandet cum tacita virgine pontifex.

Hor. Carm. III. od. 30. v. 7.

Roma non è più la Regina del mondo, nè il padre Romano tiene le redini dell'imperio, nè il pontefice ascende più al Campidoglio colla Vestale, e questo da lunghissimo tempo; e tuttavia si leggono ancora i versi di Virgilio, e Niso ed Eurialo non son caduti dalla memoria degli uomini, e dura la fama di Orazio. La fortuna giuoca nel mondo, e certo questi poeti non s'immaginavano che il tempo dovesse penar più a distruggere i versi loro, che l'immenso e saldissimo imperio Romano, opera di tanti secoli. Ma quelle carte sono sopravvissute a quella gran mole, per mero giuoco della fortuna la quale ha distrutte infinite altre opere degli antichi ingegni, e conservate queste oltre allo spazio segnato dalla stessa speranza, dallo stesso amor proprio, dalla stessa forza immaginativa de' loro autori. (23. Dic. 1820.).

[457] Quanto sia vero che l'amore universale distruggendo l'amor patrio non gli

com relação aos tempos. Em cada lugar e em cada época, é preciso gastar a moeda corrente. Quem não estiver provido dela é pobre, por mais que seja rico em outra moeda.

*Tityrus et segetes, Aeneiaque arma  
legentur*

Roma triumphati dum caput orbis erit.

Ovídio, Amorum [Amores] livro 1.

*Fortunati ambo! si quid mea carmina  
possunt,*

*Nulla dies umquam memori vos eximet  
aevo:*

[456] *Dum domus Aeneae Capitoli  
immobile saxum*

*Adcolet, imperiumque pater Romanus  
habebit.*

Virgílio, Eneida IX, p. 446.

*Usque ego postera  
Crescam laude recens, dum Capitolium  
Scandet cum tacita virgine pontifex.*

Horácio, Carme secular III, ode 30, v. 7.

Roma não é mais a Rainha do mundo, nem o pai Romano tem as rédeas do império, nem o pontífice ascende mais ao Campidoglio com a Vestal e isso desde longuíssimo tempo; e, todavia, leem-se ainda os versos de Virgílio, e Niso e Eurialo não saíram da memória dos homens, e dura a fama de Horácio. A fortuna joga com o mundo e, por certo, esses poetas não imaginavam que o tempo devesse penar mais para destruir os seus versos que o imenso e solidíssimo império Romano, obra de tantos séculos. Mas aquelas páginas sobreviveram àquele colosso por mero jogo da fortuna a qual destruiu infinitas outras obras dos antigos engenhos, e conservou essas além do espaço assinalado pela própria esperança, pelo próprio amor-próprio, pela própria força imaginativa de seus autores. (23 de Dezembro de 1820).

[457] Quanto é verdadeiro que o amor

sostituisce verun'altra passione attiva, e che quanto più, l'amor di corpo guadagna in estensione, tanto perde in intensità ed efficacia, si può considerare anche da questo; che i primi sintomi della malattia mortale che distrusse la libertà e quindi la grandezza di Roma, furono contemporanei alla cittadinanza data all'Italia dopo la guerra sociale, e alla gran diffusione delle colonie spedite per la prima volta fuori d'Italia per legge di Gracco o di Druso, 30 anni circa dopo l'affare di C. Gracco, e 40 circa dopo quello di Tiberio Gracco, del quale dice Velleio, (II. 3.) *Hoc initium in urbe Roma civilis sanguinis, gladiatorumque impunitatis fuit.* col resto, dove viene a considerarlo come il principio del guasto e della decadenza di Roma. Vedilo 1. 2. c. 2. c. 6. c. 8. init. et c. 15. et l. 1. c. 15. fine. colle note *Varior*. Le quali colonie portando con se la cittadinanza Romana, diffondevano Roma per tutta l'Italia, e poi per tutto l'impero. V. in particolare Montesquieu, *Grandeur* etc. ch. 9. p. 99-101. e quivi le note. *Ainsi Rome n'étoit pas proprement une Monarchie [458] ou une République, mais la tête d'un corps formé par tous les peuples du monde... Les peuples... ne faisoient un corps que par une obéissance commune; et sans être compatriotes, ils étoient tous Romains.* (ch. 6. fin. p. 80. dove però egli parla sotto un altro rapporto.) Quando tutto il mondo fu cittadino Romano, Roma non ebbe più cittadini; e quando cittadino Romano fu lo stesso che Cosmopolita, non si amò nè Roma nè il mondo: l'amor patrio di Roma divenuto cosmopolita, divenne indifferente, inattivo e nullo: e quando Roma fu lo stesso che il mondo, non fu più patria di nessuno, e i cittadini Romani, avendo per patria il mondo, non ebbero nessuna patria, e lo mostrarono col fatto. (24. Dic. 1820.).

universal, destruindo o amor pátrio, não o substitui por nenhuma outra paixão ativa, e que quanto mais o amor ao grupo ganha em extensão tanto perde em intensidade e eficácia, pode-se considerar também por isto, que os primeiros sintomas da doença mortal que destruiu a liberdade e logo a grandeza de Roma, foram contemporâneos à cidadania dada à Itália depois da guerra social e à grande difusão das colônias expedidas pela primeira vez fora da Itália por lei de Caio Semprônio Graco ou de Marco Lívio Druso, cerca de 30 anos após a realização de Caio Graco e cerca de 40 após a de Tibério Semprônio Graco, do qual Marcos Velleio Patérculo (II, 3) diz *Hoc initium in urbe Roma civilis sanguinis, gladiatorumque impunitatis fuit* e o resto, quando vem a considerá-la como o começo da ruína e da decadência de Roma. Ver Velleio, livro 2, capítulos 2, 6 e 8, início, e capítulo 15, e livro 1, capítulo 15, final, com as notas *Variorum*. As ditas colônias, levando consigo a cidadania Romana, difundiam Roma por toda a Itália e, depois, por todo o império. Ver em particular *Montesquieu, Grandeur* etc. [*Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence / Considerações sobre as causas da grandeza dos romanos e de sua decadência*], capítulo 9, p. 99-101 e ali as notas. *Ainsi Rome n'étoit pas proprement une Monarchie [458] ou une République, mais la tête d'un corps formé par tous les peuples du monde... Les peuples... ne faisoient un corps que par une obéissance commune; et sans être compatriotes, ils étoient tous Romains* (capítulo 6, final, p. 80, onde, porém, ele fala sob outro ponto de vista). Quando todo o mundo virou cidadão Romano, Roma não teve mais cidadãos; e quando cidadão Romano foi o mesmo que Cosmopolita, não se amou nem Roma nem o mundo: o amor pátrio de Roma, tornado cosmopolita, tornou-se indifferente, inativo e nulo: e quando Roma foi o mesmo que o mundo não foi mais pátria de ninguém, e os cidadãos Romanos, tendo por pátria o mundo, não tiveram nenhuma pátria, e o demonstraram com os fatos. (24 de Dezembro de 1820).



Quanta parte abbia nell'uomo il timore più della speranza si deduce anche da questo, che la stessa speranza è madre di timore, tanto che gli animi meno inclinati a temere, e più forti, sono resi timidi dalla speranza, massime s'ella è notevole. E l'uomo non può quasi sperare senza temere, e tanto più quanto la speranza è maggiore. Chi spera teme, e il disperato non teme nulla. Ma viceversa la speranza non [459] deriva dal timore, benchè chi teme spera sempre che il soggetto del suo timore non si verifichi. (26. Dic. 1820.). Osservate che la passione direttamente opposta al timore, è la speranza. E nondimeno ella non può sussistere senza produrre il suo contrario.

Le Filippiche di Cicerone, contengono l'ultima voce romana, sono l'ultimo monumento della libertà antica, le ultime carte dov'ella sia difesa e predicata apertamente e senza sospetto ai contemporanei. D'allora in poi la libertà non fu più l'oggetto di culto pubblico, nè delle lodi, e insinuazioni degli scrittori (non solo romani, ma quasi possiamo dire di qualunque nazione, se non de' francesi ultimamente. E infatti colla libertà romana spirò per sempre la libertà delle nazioni civilizzate.) Quelli che vennero dopo, la celebrarono nel passato come un bene, la biasimarono e detestarono nel presente come un male. I suoi fautori antichi furono esaltati nelle storie, nelle orazioni, nei versi, come Eroi: i moderni biasimati ed esecrati come traditori. Si alzarono statue e monumenti agli antichi liberali, si citarono, condannarono e proscrissero i moderni. L'elogio della libertà, per una strana contraddizione, fu permesso ne' discorsi negli scritti e nelle azioni, fino ad un certo tempo. Passato quel termine, gli scrittori mutano linguaggio, e maledicono nei contemporanei, quello che hanno divinizzato, [460] e divinizzano allo stesso tempo, negli antenati. Tale è fra gli altri Velleio, grandissimo lodatore degli antichi fatti, libertà ec. esecratore degli antichi nemici della libertà, e de' moderni amici; lodatore di Nasica ed Opimio uccisori di Tib. e C.

Quanto espaço tem no homem o temor mais que a esperança deduz-se também disto, que a própria esperança é mãe do temor, tanto que os ânimos menos inclinados a temer, e mais fortes, são intimidados pela esperança, sobretudo se ela é notável. E o homem quase não pode esperar sem temer e tanto mais quanto a esperança for maior. Quem espera teme e o desesperado não teme nada. Mas, vice-versa, a esperança não [459] deriva do temor, embora quem teme espere sempre que o objeto de seu temor não se verifique. (26 de Dezembro de 1820). Observem que a paixão diretamente oposta ao temor é a esperança. E, contudo, ela não pode subsistir sem produzir o seu contrário.

As *Filípicas* de Cícero contêm a última voz romana, são o último monumento da liberdade antiga, as últimas páginas em que ela é defendida e apregoada abertamente e sem suspeita aos contemporâneos. Dali em diante a liberdade não foi mais o objeto de culto público nem de louvores e insinuações dos escritores (não apenas romanos, mas quase podemos dizer de qualquer nação, exceto dos franceses ultimamente. E, de fato, com a liberdade romana, expirou para sempre a liberdade das nações civilizadas). Os que vieram depois a celebraram no passado como um bem, criticaram-na e detestaram no presente como um mal. Os seus defensores antigos foram exaltados nas histórias, nos discursos, nos versos, como Heróis: os modernos, criticados e execrados como traidores. Ergueram-se estátuas e monumentos aos antigos liberais, citaram-se, condenaram e proscreeveram os modernos. O elogio à liberdade, por uma estranha contradição, foi permitido nos discursos, nos escritos e nas ações até um certo tempo. Passado aquele momento, os escritores mudam a linguagem e maldizem nos contemporâneos aquilo que divinizaram, [460] e divinizam ao mesmo tempo, nos antepassados. Assim é, entre os outros, Marcos Velleio Patérculo, grandíssimo louvador dos antigos feitos, da liberdade etc., execrador dos antigos inimigos da liberdade

Gracchi, (uomini per altro, secondo lui, egregi anzi sommi, se non in quanto attentarono alla libertà) ed esecratore della congiura contro Cesare ec. Perchè appena egli arriva a costui, si cambia scena manifestamente e tutto a un tratto, e il suo linguaggio liberalissimo fino a quel punto, diviene abiettissimo e servilissimo nel seguito. Ed è tanto improvvisa e sensibile questa mutazione, ch'egli è anche gran panegirista di Pompeo l'immediato antagonista di Cesare: e di Pompeo repubblicano, perchè lo biasima dovunque egli manca ai doveri verso una patria libera. (27. Dic, 1820.). V. p. 463. capov. 1.

Quelle rare volte ch'io ho incontrato qualche piccola fortuna, o motivo di allegrezza, in luogo di mostrarla al di fuori, io mi dava naturalmente alla malinconia, quanto all'esterno, sebbene l'interno fosse contento. Ma quel contento placido e riposto, io temeva di turbarlo, alterarlo, guastarlo, e perderlo [461] col dargli vento. E dava il mio contento in custodia alla malinconia. (27. Dic. 1820.).

Alla p. 8. capoverso 1. e p. 10, fine. Non solamente nelle azioni naturali, o manuali, insomma materiali, ma in tutte quante le cose umane, è necessario l'abbandono o la confidenza: e per lo contrario la diffidenza, o il troppo desiderio, premura, attenzione e studio di riuscire è cagione che non si riesca. Se tu non hai nulla da perdere ti diporterai franchissimamente nel mondo. E acquisterai facilmente il buon tratto e la stima, quando non avrai più stima da conservare: o in proporzione. E viceversa. Che se ti troverai in un luogo, occasione ec. dove ti preme assai di figurare, probabilmente sfigurerai. E se parlando con una persona, ne avrai guadagnata la stima, ti costerà moltissimo il non perderla, quando ti sarai accorto di possederla, e ti premerà di conservarla. La qual cosa succede massimamente nell'amore, o anche nella galanteria, che cercando di

e dos modernos amigos; louvador de Cipião Nasica e Lúcio Opímio, assassinos de Tibério e Caio Graco (segundo ele, porém, homens egrégios, aliás, superiores, exceto quando atentaram contra a liberdade) e execrador da conjuração contra Caio Júlio César etc. Porque, mal ele chega a esse, muda a cena manifestamente e de repente, e a sua linguagem, liberalíssima até aquele ponto, torna-se abjetíssima e servilíssima em seguida. E é tão repentina e sensível essa mutação porque ele é também grande panegirista de Pompeu, o grande, o imediato antagonista de César; e de Pompeu repubblicano, porque o critica sempre quando ele falta aos deveres para com uma pátria livre. (27 de Dezembro de 1820). Ver p. 463, parágrafo 1.

Nas raras vezes em que eu tive alguma pequena sorte, ou motivo de alegria, em vez de exteriorizá-la, eu me dava naturalmente à melancolia externamente, embora internamente estivesse contente. Mas aquele contentamento plácido e recôndito, eu temia perturbá-lo, alterá-lo, estragá-lo e perdê-lo [461], ventilando-o. E dava o meu contentamento em custódia à melancolia. (27 de Dezembro de 1820).

À p. 8, parágrafo 1 e p. 10, final. Não apenas nas ações naturais, ou manuais, em suma, materiais, mas em todas as coisas humanas, é necessário o abandono ou a confiança: e, pelo contrário, a desconfiança, ou o demasiado desejo, a pressa, a atenção e o esforço para ter êxito são causas para que se fracasse. Quando não se tem nada a perder passa-se a comportar francamente no mundo. E adquire-se facilmente o bom trato e a estima, quando não se tem mais estima para conservar: ou proporcionalmente. E vice-versa. Pois, aquele que encontrando-se em um lugar, em uma ocasião etc. em que anseia por fazer-se notar, provavelmente não conseguirá. E se, falando com uma pessoa, conquista a sua estima, custará muitíssimo não perdê-la, quando consciente de possuí-la, e ficará ansioso por conservá-la. É algo que acontece sobretudo no amor, ou também no

conservare, si perde quella stima e quell'amore di una persona che si è guadagnato senza cercarlo. Così discorrete di cento altri generi di cose. La natura insomma è la sola potente, e l'arte non solo non l'aiuta, ma spesso la lega; e lasciando [462] fare si ottiene quello che non si può ottenere volendo fare. La noncuranza dell'esito, e la sicurezza di riuscire è il più sicuro mezzo di ottenerlo, come la troppa cura, e il troppo timore di non riuscire, è cagione del contrario. Nè si può nelle cose umane acquistare facilmente questa sicurezza, e schivar questo timore, senza una certa noncuranza, o senza esser preparato *in alterutram partem*. E perciò i disperati, o quelli che hanno tutto perduto, e niente da perdere nè da conservare, riescono meglio degli altri nella vita. Nè c'è un disperato così povero e impotente che non sia buono a qualche cosa nel mondo, da che è disperato. E questo è il motivo per cui naturalmente, e non a caso, *audaces fortuna iuvat*. (28. Dic. 1820.).

Chiunque conosce intimamente il Tasso, se non riporrà lo scrittore o il poeta fra i sommi, porrà certo l'uomo fra i primi, e forse nel primo luogo del suo tempo.

*Quanto a*, preposizione italiana, usata anche in latino da Tacito, come ho detto in altro pensiero, deriva intieramente dal greco: ὅσον πρὸς, ὅσον μὲν πρὸς ec. si dice nello stesso significato, e negli stessi casi.

[463] Alla p. 460. Se non altro non si potè più né lodare nè insinuare e inculcare la libertà ai contemporanei espressamente, e la libertà non fu più un nome pronunziabile con lode, riguardo al presente o al moderno. Quando anche non tutti si macchiassero della vile adulazione di Velleio, e Livio fosse considerato come Pompeiano nella sua storia, e sieno celeberrimi i sensi generosi di Tacito,

galanteio, pois, procurando conservá-los, perdem-se a estima e o amor de uma pessoa, os quais tinham sido conquistados sem procura. Do mesmo modo, vocês podem discorrer sobre uma centena de outros tipos de coisas. A natureza, em suma, é a única poderosa e a arte não apenas não a ajuda, mas muitas vezes entrava; e, deixando [462] acontecer, obtém-se aquilo que não se pode obter querendo fazer. A indiferença pelo êxito e a segurança em alcançá-lo são o mais seguro meio de obtê-lo, como o demasiado cuidado e o demasiado temor de não conseguir são a causa do contrário. Nem se pode, nas coisas humanas, adquirir facilmente a segurança e afastar o temor, sem certo descuido ou sem estar preparado *in alterutram partem*. E por isso os desesperançados, ou os que perderam tudo e não têm nada a perder nem a conservar, se dão melhor que os outros na vida. Nem há um desesperançado tão pobre e impotente que não seja bom para alguma coisa no mundo, já que se desesperançou. E esse é o motivo pelo qual, naturalmente e não por acaso, *audaces fortuna iuvat*. (28 de Dezembro de 1820).

Quem quer que conheça intimamente Torquato Tasso, se não colocar o escritor ou o poeta entre os maiores, colocará por certo o homem entre os primeiros e, talvez, em primeiro lugar em seu tempo.

*Quanto a* [quanto a], preposição italiana usada também em latim por Públio Cornélio Tácito, como eu disse em outro pensamento [ver Zib. 150], deriva inteiramente do grego: ὅσον πρὸς, ὅσον μὲν πρὸς etc., diz-se com o mesmo significado, e nos mesmos casos.

[463] À p. 460. Pelo menos não se pôde mais nem louvar nem insinuar e inculcar a liberdade aos contemporâneos expressamente, e a liberdade não foi mais um nome pronunziável com louvor, com respeito ao presente ou ao moderno. Ainda que nem todos se maculassem com a vil adulção de Marcos Velleio Patérculo, e Tito Lívio fosse considerado como partidário de Pompeu na

ec. Ma neppur egli troverete che, sebbene condanna la tirannia, lodi mai la libertà in persona propria. Dei poeti, come Virgilio, Orazio, Ovidio non discorro. Adulatori per lo più de' tiranni presenti, sebben lodatori degli antichi repubblicani. Il più libero è Lucano, (28. Dic. 1820.).

sua história [*História de Roma*], e sejam celebérrimos os pareceres generosos de Públio Cornélio Tácito etc. Mas vocês descobrirão que nem mesmo ele, embora condene a tirania, nunca louva a liberdade em primeira pessoa. Sobre os poetas, como Virgílio, Horácio, Ovídio, não discorro. Aduladores principalmente dos tiranos do seu tempo, embora louvadores dos antigos repubblicanos. O mais livre é Marco Aneu Lucano. (28 de Dezembro de 1820).