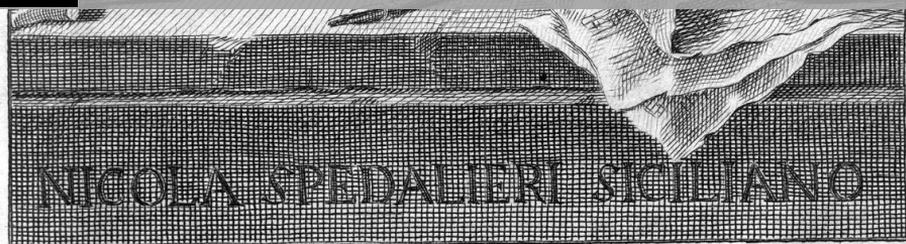




**NICOLA
SPEDALIERI**

DE' DIRITTI DELL'UOMO



Giuseppe Errante Sicil. delin.

Pietro Bombelli Rom. inc. 1792

Libro I - De' Diritti dell'Uomo, e della Società Civile

**Bronte
INSIEME**

Associazione Bronte Insieme Onlus

Indice

<i>IL LIBRO I DE I DIRITTI DELL'UOMO.....</i>	<i>4</i>
<i>PREFAZIONE</i>	<i>8</i>
<i>LIBRO PRIMO. DE' DIRITTI DELL'UOMO, E DELLA SOCIETÀ CIVILE.....</i>	<i>14</i>
CAPO I. TENDENZA DELL'UOMO ALLA FELICITÀ	14
CAPO II. DIRITTO NATURALE, E SUE PROPRIETÀ.....	19
CAPO III. NUMERAZIONE DE' DIRITTI NATURALI DELL'UOMO	23
CAPO IV. VERA IDEA DELL'OBBLIGAZIONE	32
CAPO V. OBBLIGAZIONI NATURALI DEGL'UOMINI FRA LORO	36
CAPO VI. IDEA DELLA LEGGE NATURALE.....	38
CAPO VII. PRIMO CONFRONTO FRA LO STATO DI PURA NATURA E LA SOCIETÀ CIVILE.....	42
CAPO VIII. SECONDO CONFRONTO FRA LO STATO DI PURA NATURA E LA SOCIETÀ CIVILE	48
CAPO IX. TERZO CONFRONTO FRA LO STATO DI PURA NATURA E LA SOCIETÀ CIVILE.....	54
CAPO X. L'UOMO È DESTINATO DALLA SUA NATURA ALLA SOCIETÀ CIVILE	62
CAPO XI. CONGETTURE SULL'ORIGINE DELLA SOCIETÀ CIVILE	65
CAPO XII. CONTRATTO SOCIALE, FONDAMENTO DELLA SOCIETÀ CIVILE	72
CAPO XIII. SCHIARIMENTO DI TRE DIFFICOLTÀ	80
CAPO XIV. DEL PRINCIPATO: DOVERI, E DIRITTI DEL PRINCIPE	83
CAPO XV. ELEZIONE DELLA FORMA DI GOVERNO	89
CAPO XVI. ELEZIONE DEL PRINCIPE	93
CAPO XVII. OBIEZIONI, E RISPOSTE.....	101
APPENDICE. DOTTRINA DI SAN TOMMASO SULLA SOVRANITÀ.....	114
CAPO XVIII. QUANTO SIA PERICOLOSO IL VOLER MUTARE GOVERNO	118
CAPO XIX. ORGANIZZAZIONE DELLA SOCIETÀ CIVILE	123
CAPO XX. NEMICO DE' DIRITTI DELL'UOMO NELLA SOCIETÀ CIVILE	127
<i>CONCLUSIONE. L'UNICO PROGETTO UTILE ALLE PRESENTI CIRCOSTANZE È QUELLO DI FAR RIFIORIRE LA RELIGIONE CRISTIANA.....</i>	<i>132</i>
<i>INDICE GENERALE DE' LIBRI E DE' CAPI.....</i>	<i>133</i>
<i>NICOLA SPEDALIERI</i>	<i>138</i>

Il libro I de I diritti dell'uomo

di Attilio Pisano

Una corretta ricostruzione del pensiero spedalieriano non può prescindere da un'approfondita analisi dell'opera che, più di tutte, ne ha racchiuso l'esperienza filosofica; il riferimento, ovviamente, va a *I diritti dell'uomo*, opera che rappresenta il fulcro di tutta la costruzione teorica del filosofo siciliano. Può egli, come detto, essere considerato un filosofo individualista anche se non considera l'uomo atomisticamente, ma nel suo aspetto relazionale?

Rispondere a questo quesito significa indagare sul significato da dare al semantema “individualismo”. Solitamente, infatti, si definiscono individualisti gli autori (soprattutto sei-settecenteschi) che rifiutano il canone tradizionale e aristotelico dell'uomo antropologicamente “animale politico” e, allo stesso tempo, sociale. I filosofi individualisti, *in re*, sono quei “naturalisti” che hanno teorizzato l'esistenza di uno stato di natura presociale in cui l'uomo viveva svincolato dal peso di doversi necessariamente relazionare. Nel linguaggio filosofico, insomma, si è affermata una forte dicotomia fra “aristotelismo” e quanto appena identificato come “individualismo”.

Alla luce di quest'ultima considerazione la domanda posta poc'anzi avrebbe una semplice risposta: un filosofo individualista deve (se non si vuole cadere in una aporia) necessariamente partire da posizioni atomistiche, di conseguenza Spedalieri che, invece, ha un differente approccio (aristotelico) non può essere definito un individualista e, pertanto, la sua teoresi non potrebbe assumere i diritti individuali.

È evidente che tale conclusione non può risultare apodittica soprattutto ove si considerino la struttura e il contenuto de *I diritti dell'uomo*, opera tutta tesa alla consacrazione, in ambito cattolico, delle prerogative individuali. Se, quindi, non è sostenibile la tesi per la quale, partendo dalla concezione aristotelica del rapporto individuo-società, non si può, di conseguenza, trattare coerentemente dei diritti umani, risulta difficile comprendere come non si possa definire individualista un autore che, pur indicando nella *politicità* l'elemento caratterizzante i costitutivi dell'essere umano, si fa paladino del riconoscimento giuridico dei diritti individuali.

Per corroborare questa tesi è sufficiente riferirsi a *I diritti dell'uomo* che, come detto, rappresentano l'opera in cui si palesa l'interesse per il riconoscimento, ancorché venato di peculiarità, delle supreme prerogative individuali.

Prima di entrare, però, nel merito della trattazione occorre sottolineare come *I diritti dell'uomo* si compongano di VI libri che affrontano, di volta in volta, problematiche differenti. Ai fini di una ricostruzione della giusfilosofia del pensiero spedalieriano, il più funzionale è certamente il I, occupandosi esso di tematiche immediatamente ricollegabili al contrattualismo sei-settecentesco e alla coeva discussione sull'antropologia umana, atomistica o aristotelico-tomista.

Il libro in parola, analizzato sistematicamente, evidenzia *in primis* una partizione logico-concettuale di per sé significativa: i primi sei capitoli hanno, infatti, come principale soggetto proprio l'individuo, con l'enunciazione dei suoi diritti e dei suoi doveri; i capitoli che vanno dal settimo al dodicesimo non trattano più dell'individuo atomisticamente considerato, bensì del frutto della sua naturale predisposizione alla socialità e, quindi, trattano della frutto di tale inclinazione, la società.

Nei capitoli XII e XIII, invece, il discorso è tutto devoto all'analisi del contratto sociale (che però più propriamente può definirsi politico) considerato come *trait d'union* tra l'individuo e la società. L'ultima parte (dal cap. XIV sino alla conclusione), invece, verte

sull'organizzazione della comunità politica e, quindi, può definirsi *tout court* di filosofia politica, delineando, essa, un modello normativo che dovrebbe caratterizzare il legame fra governanti e governati, fra principe e sudditi.

Discorso a parte, poi, merita l'appendice tomistica sulla sovranità e gli ultimi capitoli che tratteggiano la conclusione del ragionamento spedalieriano.

Attilio Pisanò, *Aspetti del pensiero giusfilosofico di Nicola Spedalieri, con una riedizione del Libro I de I diritti dell'uomo*, Milano, Dott. A. Giuffrè Editore, 22006.

DE' DIRITTI
DELL' UOMO
LIBRI VI.

*Ne' quali si dimostra, che la più sicura Custode
de' medesimi nella Società Civile*

E' LA RELIGIONE CRISTIANA;

*E che però l' unico Progetto utile alle
presenti circostanze è di far risiorire
essa Religione .*

OPERA
DI NICOLA SPEDALIERI SICILIANO

DOTTORE E GIA PROFESSORE DI TEOLOGIA



Haud scio , an pietate adversus Deos sublata ,
societas etiam humani generis tollatur .

Cic. de Nat. Deor. lib. 2.

IN ASSISI MDCCXCI.



CON LICENZA DE' SUPERIORI.

Prefazione

Furono un tempo le discussioni politiche affidate alle mani di pochi savi, i quali nella difficile arte di governare formavansi piuttosto collo studio vivo degli affari che colle astratte speculazioni della Metafisica. E fu già massima universalmente abbracciata che il popolo dovesse condursi alla guisa de' ciechi per mano, non tanto per desio di tenerlo soggetto, quanto perché poco atto a formarsi giusta idea delle cose, e volubile, e trasportato per genio, avrebbe abusato del lume contro il proprio interesse.

Sembra al contrario ad alcuni Pensatori moderni che i negozj comuni in comune debban trattarsi; che convenga ammettere ogni cittadino dirne il suo avviso e che in tal modo si opponga un più forte argine alla tirannia, ed il bene sociale vieppiù felicemente promuovasi. Quindi un esercito di Riformatori, i quali, preso il seducente carattere di amici degli uomini, hanno con franca mano squarciato il velo che gelosamente avvolgea la complicata macchina del governo, ne hanno schierate agli occhi di tutte le parti e dando alla plebe la lusinghiera capacità di giudicarne, hanno preparati con lento moto gli animi ad una grande rivoluzione, che si è già con alto strepito dichiarata in parecchie regioni di Europa, che sta in altre cupamente bollendo e che minaccia per tutto i più terribili, e luttuosi disastri.

A che mirano questi insoliti sforzi? Dove corrono colla minaccia in fronte e coll'ira nel guardo tanti popoli armati? Non vi ha chi nol sappia. Animosi Dottori gli hanno irritati coll'esagerare i mali che soffrono; hanno loro additate le catene, che da ogni lato circondagli: hanno fatto lor sovvenire di essere uomini: gli hanno richiamati ai diritti naturali, persuadendogli esser d'uopo rifondere le Costituzioni Nazionali affine di vendicare, di ristabilire e di assicurare quel prezioso deposito:

hanno inalberato il vessillo della libertà: si sono offerti eglino stessi per guida; e la moltitudine, da dolce ubriachezza compresa, si è posta a correre senza briglia dietro tali maestri, dov'è invitata dalla speranza di fondarsi colle sue mani una più felice maniera di esistere. Credono taluni questa rivoluzione essere, al pari di tante altre che l'hanno preceduta, opera della sola natura, la quale in estreme angustie ridotta, raccolga tutte le forze e si getti per maggior sicurezza alla estremità opposta. La stimano altri piuttosto procurata dall'arte e s'immaginano di vedere non oscuramente tralucere sotto gli esterni involuppi un piano regolare già da molti anni fondato, che si vada cautamente agli occhi dei popoli svolgendo, e che a mostrarne loro il fine si aspetti che siensi colle nuove idee alquanto più addomesticati e che trovansi tant'oltre trascorsi che lor più non riesca facile di tornare indietro. Riflettono costoro che niuno meglio dei Filosofi dee sapere essere la plebe nata per ubbidire, e di non esserle sinora altro toccato in tutte le parti del mondo che ubbidire sotto forme diverse. Dal che congetturano che si accenda con brillanti fantasmi il credulo desiderio dei semplici col premeditato disegno di rovesciare i presenti sistemi di governo, e la Religione dominante, e di ergere sulle loro rovine un trono di ferro, un despotismo più barbaro e più pesante di quel che si attribuisce alla religione ed ai Principi Cristiani, usando l'arte che non si senta di aver cangiato padrone se non quando a rompere le nuove catene saran mancate le forze.

Cheché sia di siffatto disegno, certa e manifesta cosa si è che di presente i più gagliardi tentativi dei filosofi del secolo sono rivolti contro la Religione di Cristo. Gli scritti che spargono pel volgo, le pubbliche determinazioni che prendono i segreti intrighi, che formano l'oro, che spandono i premj, che propongono le sciagure, che minacciano, tutto tende chiaramente all'estermio di essa Religione ed a rimpastare le Costituzioni nazionali e le patrie leggi in tal guisa rifondere che ne rimanga del tutto escluso il Cristianesimo, tenendo per massima che senza il di lui soccorso possa alzarsi un edificio sociale atto a render gli uomini felici: che anzi sia esso di nocumento ai diritti dell'uomo e di ostacolo alla felicità umana.

Questo è il risultato di fatti solenni e notori. Non può celarsi, non mettersi in dubbio. Mi si permetta, però, di domandare se alcuno di quei

Politici abbia preso a provare, ad istruzione dei popoli, quella importante supposizione ch'è l'anima di tutte le operazioni loro. No. Si è stimato meglio di procedere per la via del fatto; la quale per verità è molto breve e molto spedita per giungere dove si vuole: ma così si ricade nella massima antica, che il popolo dee guidarsi ciecamente; per mano, contro la quale eransi eglino altamente dichiarati. Poiché ci hanno illuminati, poiché nulla dee farsi senza la piena nostra cognizione, non abbiamo noi diritto di pregarli che ci provino solennemente quel che tacitamente suppongono oppure di accusargli d'inconsequenza, o di mala fede al tribunale del pubblico?

Mi occuperò io nell'esame che dovevano fare essi; e giacché la prima loro cura è stata di stabilire una piena libertà di pensare, non dee loro dispiacere che io ne profitti per lo presente bisogno. Come cittadino, sono interessato anche io in questo importantissimo affare; come uomo, compete anche a me lo stesso diritto di libertà ch'essi accordano agli altri; e come persona particolare, ho in verità tanto zelo per lo bene dei miei simili, quanto forse ne assestano essi.

So che queste enfatiche espressioni constano poco: so che sogliono adoperarsi per nascondere i veri fini, che taluno si prefigge in iscrivere; onde non voglio che mi si creda sulla parola: dimando solo quel ch'è giusto, quel che niuno può negare, senza mettersi dalla parte del torto: dimando che i lettori regolino il loro giudizio sulle cose stesse che si diranno, prescindendo dalla persona che le dirà. Imperciocché è mio intendimento di trattare questa gravissima causa da puro Filosofo del tribunale della umana ragione. Mi scorderò quasi di essere Cristiano. Metterò in disparte la persuasione che ho della divinità della Rivelazione; e mi limiterò solo a considerarla dalla parte della politica, per vedere se essa giovi agli affari anche temporali degli uomini. E come è d'uopo nelle Opere di raziocinio, m'impegnerò di non lasciar confusa ed oscura alcuna delle idee principali, di nulla asserire che non sia concludentemente provato, e di dare a tutte le materie quell'ordine e quella concatenazione che lega l'intelletto e gli strappa a forza l'assenso. Perché non fo uso veruno di autorità e molto meno di eloquenza: l'autorità non è prova in questo genere di verità; e la eloquenza può persuader anche l'errore: voglio convincere, voglio che il lettore non si

renda se non allorché sarebbe follia di spirito, o depravazione di cuore il resistere. Ed ecco il prospetto di tutta l'Opera.

Il grande scopo delle presenti ricerche dei popoli si è di trovare il mezzo più sicuro di custodire i diritti dell'Uomo nella Società Civile. Bisogna dunque conoscere questi diritti e bisogna esaminare tutti i mezzi che sembrano atti a custodirgli. Così apparirà quel sia da prescegliersi. Io per tanto comincio dallo stabilire che l'uomo tende essenzialmente alla felicità; e da questa fonte dedurrò i diritti che competono per natura ad ogni uomo e conchiuderò essere indispensabilmente necessario che i nostri diritti naturali si custodiscano nel miglior modo possibile, se vogliamo essere felici. Indi proverò che nella Società Civile soltanto può aversene la bramata sicurezza e darò sufficiente idea del Contratto Sociale e della organizzazione della Società. Prenderò, inoltre, a schiarire vari punti d'importanza ed a confutare certi falsi principj i quali portano al Despotismo e, conseguentemente, alla distruzione dei diritti dell'uomo. In una parola si avrà un Compendio di giusnaturale, utilissimo per sé solo a tutti per alcune analisi che non rivendonsi negli Autori che ne hanno trattato e necessario a premettersi per la chiara e retta intelligenza di tutta la opera mia. E questo sarà il *Libro Primo*.

Mi farò poscia ad investigare quali mezzi rinvenga la umana prudenza nel fondo stesso della Società Civile, per far sì che ognuno vi goda con sicurezza l'esercizio dei suoi diritti naturali e la felicità che ne dipende; e postine all'aperto di uno in uno i difetti ne inferirò che una Società appoggiata a sostegni puramente naturali non avrebbe consistenza. Intorno a ciò si aggirerà il *Libro Secondo*. E suppongo gli uomini nel divisato sistema privi di ogni idea religiosa. Siccome però posti in Società, presto, o tardi, debbono slanciarsi col pensiero fuor del mondo visibile, e pigliar partito o per la esistenza di Dio, o per l'Ateismo; così farò vedere che la Irreligione spoglia la società di quegli stessi deboli mezzi dei quali pur poteva giovarsi, rendendogli tutti vani ed assurdi; e che genera anche di sua natura mali gravissimi. Su di ciò si occuperà il *Libro Terzo*.

Siegue per conseguenza immediata dalle accennate premesse che, in soccorso di quei mezzi naturali, fa onninamente d'uopo chiamare una Religione. Concorrono la Naturale e la Rivelata. Qual delle due dee darsi per base ad una Costituzione Nazionale? Farò toccar con mano che il Deismo promette alla Società Civile ajuti in apparenza efficaci alla custodia dei diritti

naturali di ognuno, ma che in effetti è del tutto incapace di realizzare le sue promesse. Questa è la più pericolosa illusione, che regna a dì nostri; ma per sola mancanza di esame. Io sfido tutti i Deisti a ribattere le mie prove e dico esser somma ventura per la difesa della verità, che qui ella sia tanto facile e chiara che s'intenda da tutti. Né solo è pericolosa la illusione, perché pasce di pure chimere lo spirito, ma anche perché i princìpj del Deismo terminano il loro corso nell'Ateismo, il quale, come si è indicato, è alla Società funestissimo. Di questo si tratterà nel *Libro Quarto*. I vantaggi che promette, e che non può effettuare il Deismo, gli promette e gli effettua il Cristianesimo. Il quale, inoltre, somministra alla Società Civile altri soccorsi, che sono suoi proprj e che hanno grande efficacia a tenere in freno le umane passioni ed a promuovere il bene sociale. A dilucidare questi punti impiegherò tutto il *Libro Quinto*.

È naturalissimo dopo di ciò il dimandare perché, adunque, alcuni Popoli Cristiani gemono sotto il peso di tanti mali che più non potendo soffrirgli ne cercano affannosamente il rimedio? È naturalissima pure la risposta. Sono caduti in tanti mali, perché fra loro la Religione Cristiana, atta a tenergli lontani, quasi più non esiste. Io dimostrerò gli essenziali cangiamenti che vi sono introdotti ed i mezzi impiegativi; e ne raccoglierò che l'unico progetto utile si è quello di far rifiorire essa Religione. Tal è l'argomento del *Sesto ed ultimo libro*, ed insieme la grande conclusione che scende da tutta la Opera.

Se la importanza del soggetto è una dote che si concilia naturalmente l'attenzione, io non ho d'uopo di stancare con superflue preghiere chi leggerà. Forse il delirio del tempo non è ancora tale, che non possa al lume della verità dissiparsi: può sempre crescere il numero di quegli che la vedono e che la rispettano in silenzio: può la mia voce eccitarne altre più sonore, e più forti. Che se nulla otterrò, sarà pago di aver detto anche io liberamente il mio avviso, e di aver convinto, chi avrà letto, essermi stata tutta la Opera mia dettata unicamente dall'amore degli uomini.



Autoritratto del filosofo brontese Nicola Spedalieri che «hanc sui suamet manu pinxit effigiem» all'età di 33 anni. Il quadro si conserva nel Real Collegio Capizzi fra le “reliquie spedalieriane”.

DE' DIRITTI DELL'UOMO

Libri VI.

Ne' quali si dimostra, che la più sicura custode de' medesimi nella Società Civile è la Religione Cristiana; e che però l'unico Progetto utile alle presenti circostanze si è di far rifiorire essa Religione.

LIBRO PRIMO.

De' Diritti dell'Uomo, e della Società Civile

Non prendiamo, o Signori, a cercare il mezzo il più sicuro di custodire i diritti dell'Uomo nella Società Civile? Dunque vediamo prima, quali, e quanti sono i diritti dell'Uomo, e formiamoci chiara idea della Società Civile. Chi vuole assicurare un deposito, prima mette a calcolo il capitale, poscia piglia cognizione del Banco, e quindi pensa, qual sia il miglior mezzo di sicurezza. Imitiamo questa prudente condotta in un interesse, che supera tutti gl'interessi.

Capo I.

Tendenza dell'uomo alla felicità

1. Ogni uomo è persuaso di tendere naturalmente alla felicità; ma questa ne più è una persuasione piuttosto di *sentimento* che di *raziocinio*. Ogni uomo conosce la felicità, ma la maggior parte più presto per via d'*istinto*, che di *evidenza*. Ora, siccome l'evidenza è via più *sicura* dell'istinto, per preservarsi dall'errore ed il raziocinio è più *atto* del sentimento a convincere gli altri; così giova moltissimo il chiarire l'idea confusa della felicità, ed il dimostrare che *ogni uomo ha una tendenza naturale verso la felicità*.

2. Che dobbiamo intendere per *felicità*? Dimandatene a voi stessi. Non dite, che i desiderj non *satisfatti* vi rendono infelici? Che intendete con ciò esprimere? Che vi pungono, vi tormentano, vi fanno smaniare, vi tengono in istato di violenza. Allora l'animo non ista a suo grado, e però è, che si reputa *infelice*. Al contrario, allorché i suoi desiderj son *paghi*, si accheta e gode dolcemente in se stesso, ed in siffatto stato si chiama *felice*. Dunque *la felicità è uno stato di acquiescenza e di godimento*.

3. Ed è bene che si distingua la *felicità* dalla *cagione* che la produce, ossia dalle cose che la contengono. Imperciocché altro è il dimandare che cosa è la felicità, ed altro il cercare se si contiene, per esempio, nelle ricchezze, nella gloria, ne' piaceri de' sensi, nella virtù. I filosofi greci per aver confuso l'*effetto colla cagione* non poterono disputando convenire qual fosse il *fine ultimo*, il *bene sommo* dell'uomo. Il solo Epicureo definì con chiarezza esser la felicità uno stato di piacere, o sia di godimenti; se non che, essendo Ateo, non poté scoprire la cagione che contiene il piacere, il godimento *proprio* dell'uomo.

4. A noi sarà facile il determinare, qual'essere debba la *cagione* della felicità. Poiché questa è *uno stato di acquiescenza, e di godimento*, uopo è che si contenga in cose alla *natura* dell'animo *conformi*; altrimenti le di lui facoltà soffrirebbero un urto, una contraddizione continova, la quale distruggerebbe lo stato di acquiescenza e di godimento, in che si è detto consistere la felicità. Folle chi si immagina esser ogni sorta di piacere atto a renderne felici! Que' piaceri, che contrastano colla ragione, spargono nell'animo l'amaro veleno di una inquietezza, ora maggiore ed ora minore, che dura quando più, quando meno; e che talvolta uccide, o non termina, se non col terminare della vita.

5. A ciò che conduce alla nostra *felicità* diamo la denominazione di *bene*; di *male* a ciò ch'è atto a renderci *infelici*. Una cosa poi, la quale non abbia rapportato alcuno colla nostra felicità, o colla nostra infelicità, per noi è *indifferente*. Non faccia pertanto maraviglia se la stessa cosa, che ad uno sembra buona, sia stimata mala da un altro. Non tutti cercano la felicità in una medesima fonte; e però variano in essi le idee del bene e del male, che sono relative alle cagioni della felicità, e dell'infelicità. Il Cinico, che si stimava felice nell'essere povero, dovea credere un bene la povertà; e questa sembrar doveva un male al Peripatetico, il quale riputava atte alle felicità le ricchezze.

6. Il *bene* dee per tutti generalmente distinguersi in *reale*; ed è quello che può *veramente* farci felici, ed in *apparente*; ed è quello che *pare* atto a felicitarci ed effettivamente *c'infelicità*. Lo stesso dee dirsi del *male*.

7. Chiarita l'idea della felicità, che l'uomo tenda naturalmente ad essa, è, come si è accennato, una verità nota a tutti per la vita immediata del *sentimento*: ma non tutti per avventura comprendono la forza di questa tendenza naturale. Diciamo adunque esser questa un'inclinazione *necessaria*, una *proprietà essenziale* della nostra natura, un attributo senza il quale l'uomo *non* sarebbe uomo. Che così potentemente sia ciascun spinto dalla natura verso la felicità, ne dimandi a se stesso. Posso io rinunciare un solo istante alla felicità? posso proporre un fine diverso alle mie operazioni? posso essere indifferente alla vista del mio *bene*, o del mio *male*? Tutto ciò riesce impossibile. Può certamente l'uomo cercar per inganno la felicità dove non è: ma gli stessi suoi travviamenti provano che la natura l'ha ordinato alla felicità, mentre cade nell'infelicità perché cerca la felicità.

8. Tuttavia vediamo se la *Ragione* giunga col suo lume a scoprire ciò ch'è a tutti noto per *sentimento*. Pare alla mia Ragione che un ente *intelligente* debba essere per questo stesso *appetente*. Ne converrete anche voi, se rifletterete, che una *volizione* non è altro in sostanza che un'*affermazione*, ed una *nolizione* non altro, che una *negazione*. Ora la affermazione, e la negazione, il dir di *sì* e il dir *no* è proprietà inseparabile dall'*intelligenza*. Laonde perché l'uomo è per natura intelligente, debb'essere insieme appetente, ed aborrente per natura: *appetente del bene*, cioè di quel che lo rende felice, ed *aborrente del male*, o sia di ciò che non è atto se non ad infelicitarlo. E così par dimostrato, che la tendenza verso la felicità è una proprietà inseparabile dall'essere intelligente.

9. Sviluppiamo meglio la prova. Noi ci rappresentiamo l'*intelletto* e la *volontà*, come due facoltà distinte. E lo sono, in quanto l'una si definisce diversamente dall'altra: ma essendo che il semplice non ammette vera composizione, le due facoltà non sono realmente, che l'anima stessa diversamente modificata. Ella è una sostanza *viva*, e la sua vita consiste in azioni proprie della sua natura. In quanto la sua forza attiva produce *idee*, si dice che *intende*; ed in quanto *approva*, o *disapprova*, quel che intende, si dice che *vuole* o che *non vuole*. Sicché per sua natura è appetente ed aborrente sotto il *lume* della *cognizione* che la dirige. E però l'appetire il suo bene, e l'aborrire il suo male, o, in termini equivalenti, il cercare la sua felicità, ed il fuggire la sua infelicità, è un attributo *necessario* dell'umana natura.

10. E la natura stessa ne dà chiarissimo indizio in ciò che la volontà nostra è *necessariamente determinata* al bene in *generale*. Il che significa che nulla possiamo volere, qualor ci si appresenti in sembianza il male; che tra'l

male e' il bene *in genere* non è libertà di elezione, ma bensì dentro i limiti de' beni e dei mali particolari. Ora, giacché il bene è quel che conduce alla felicità, ed il male all'infelicità, il dire che non possiamo volere se non il bene è un dire che non possiamo volere se non la felicità.

11. Non ci lagniamo della natura che non ci abbia concessa una *libertà illimitata*. Che sarebbe una nave senza timone esposta all'impeto dei venti, ed all'incostanza dei flutti? Tal sarebbe l'uomo se la volontà sua non avesse un punto di appoggio: tutte le azioni che formano la tela della vita, si farebbero *a caso*, non si vedrebbe in esse un *ordine*, un *disegno*, un *perché*; e di più correremmo ogni momento *rischio* di perderci. L'idea generica del bene, sempre presente allo spirito e da cui la volontà non può mai dipartirsi, è la fida *sentinella*, che ci avverte de' pericoli; il *timone*, il qual dirige il cammino; il punto immobile del *compasso*, che mette in tutte le nostre operazioni una regolarità, una corrispondenza, un'architettura degna dell'ente ragionevole e della sapienza del suo Fattore.

12. L'anima umana esiste in due stati, prima unita al corpo, e questo è stato *passaggero*, e poscia che si sarà ridotto in polvere il corpo, proseguirà ella a viver vita *immortale*. Donde segue che, appartenendo ad essa la felicità, perché essa è, che l'appetisce, e ch'è capace di sentirla, fa d'uopo riconoscere una felicità *temporale* ed un'altra *eterna*.

13. Nella sfera del tempo *perfetta felicità* non può darsi. Non vi ha bene, che non sia misto di mali: dunque non si dà puro godere. E qualsivoglia bene temporale è assai limitato e di una rapidità, che spaventa, perocché ogni cosa contingente non è mai la stessa: nel secondo momento non è più quel, ch'era nel primo: si cangia incessantemente, e perisce a poco a poco. Quale *acquiescenza* può avervi lo spirito, il quale tende all'infinito, all'immutabile, all'eterno?

14. Queste condizioni aver deve l'oggetto della perfetta nostra felicità; e non si trovano che nel solo *Dio*. E che altro vediamo noi in confuso nell'idea generica del bene? Non è l'*infinito*, il quale non capendo nell'angusto giro della nostra intelligenza, ci si dà a conoscere in un modo vago ed indeterminato? E così non siamo chiaramente e perpetuamente avvertiti esser nel solo Dio la perfetta felicità nostra risposta?

15. Dunque l'ordine della saviezza è di mirar sempre al *fine ultimo*, il quale non si può perfettamente godere, se non da poi che lo spirito si sarà liberato dagl'importuni lacci del corpo, e sarà uscito dall'incanto della materia.

E però dobbiamo reputar *vero male* qualunque bene temporale che si opponga all'acquisto di Dio, essendo troppo chiara la regola della ragione che *collidendosi* le due felicità, all'*imperfetta* preferir si dee la *perfetta*.

16. Io però voglio che ciò sia detto di passaggio, e come fuor di proposito. Imperciocché sino a tanto che non si ragionerà del Deismo, dobbiamo supporre gli uomini privi di ogni *idea religiosa*; dobbiamo supporre che non abbiano alcuna cognizione di *Dio*, né dell'*essere doppio* dell'*uomo*, né della *vita avvenire*, ma che la loro ragione sia tutta concentrata nella sola *felicità temporale*. Sicché non creda alcuno che io voglia destramente cangiare il soggetto delle presenti ricerche, con sostituire all'interesse *temporale* uno del tutto *spirituale*.

17. Asserisco anzi con tutto rigore ch'essendo l'uomo *sempre* intelligente, e *sempre* appetente, facendosi cioè il desiderio della felicità sentire in tutti i momenti della sua esistenza anche *temporale*, anche in tutti i momenti della medesima dalla natura chiamato dalla felicità; e che se non gli è dato di rinvenirla perfetta in questa vita mortale per la qualità del suo soggiorno, non per tanto egli è nato per esser felice, comunque può.

18. E perché la felicità è il gran fine di tutte le nostre operazioni, la natura ci ha forniti del bisognevole per conseguirla. Noi abbiamo una *mente*, una volontà ed una *forza luogomotiva*. La prima *esamina* gli oggetti, se sono buoni o mali; la seconda *determina* la scelta e *comanda* alla terza, la quale *mette in azione* le membra del corpo, per impossessarsi di ciò che dee formare la felicità.

19. Peraltro, e la mente è per se soggetta ad ingannarsi ne' suoi giudicj; e può anch'esser sedotta dalla volontà, mercé la torbida fiamma delle passioni, che dal cuore passa per occulti canali ad offuscare l'intelligenza. Allora l'uomo vaneggia, e mentre crede di correre in seno alla felicità, precipita nel baratro della miseria. Felici divengono queglii soltanto, che nel giudicare non errano.

Capo II. *Diritto Naturale, e sue Proprietà*

1. Si è discorso del *fine* delle umani azioni perché esso dee *servir di principio*, onde dedurre e dimostrare i *diritti naturali* che convengono ad ogni uomo. Ma per ben conoscerli, e per saperne stimare con giustezza il valore, uopo è che si cominci dal definire, che intender si debba per *diritto*, passando sotto silenzio que' diversi significati di essa parola che non fanno al nostro proposito.

2. Che intendete voi, allorché dite di avere *un diritto*? Un *poter fare*, una *facoltà* conforme alla ragione di *fare, di avere, di adoperare* qualche cosa. Il semplice potere *fisico* non costituisce diritto. Il ladro ha il poter fisico di rubarmi: dunque ha diritto di rubarmi? Bisogna, per far nascere l'idea del diritto che il potere *sia consentaneo* alla *ragione*. A questa definizione dobbiamo dunque attenerci.

3. Quindi saremo, credo io, d'accordo in riconoscere che la *misura* del diritto debb'esser sempre la *ragione*, non mai la *forza*. E, in verità, *diritto* e *retto* significano una cosa medesima; e lo stesso è il dire, *questa è una linea retta*, e'1 dire, *questa è una linea diritta*. Si deve anche convenire la regola della rettitudine, della dirittura delle umane azioni essere, non la *forza*, ma la *ragione*, perché questa, non quella, è d'indole sua *atta* a spiegare, come, quando, e perché la tale azione è retta e la tale altra no. La ragione adunque è la regola, o sia la misura del diritto: cioè a dire il diritto si estende fin dove il *potere* è alla ragione conforme. La latina espressione *jure fit* denota una cosa che si ha ragione di fare. Dunque è la ragione che fonda e che misura il *gius*.

4. Dopo di ciò distingueremo *due* specie di diritto, *Naturale* l'uno e *Positivo* l'altro. Il *Positivo* si suddivide in *Divino* e *Umano*. Lasciando da parte il primo, intendiamo pe'l secondo *un potere conforme alla ragione che scaturisce da un fatto degli uomini*. Allorché pongo per principio un fatto degli uomini e ne inferisco logicamente, che *posso far* la talcosa, ciò è lo stesso che stabilire un *diritto positivo umano*. Io posso portare armi in città per concessione del Principe: questo è un diritto positivo umano. Il *Naturale*, è quel *potere conforme alla ragione, il quale nasce da qualche attributo essenziale dell'uomo* e però dicesi *naturale*. Quando pianto per principio un attributo

essenziale dell'uomo, e ne deduco logicamente, che *posso far* la tal cosa, ne fo risultare un *diritto naturale*. Il diritto di conservare il proprio individuo è naturale, perché un tal potere è seguela legittima della natura dell'uomo.

5. Per la qual cosa il diritto positivo non può renderci noto se non con una *manifestazione esterna*, la quale somministri alla ragione il principio, onde trarre la conseguenza: laddove il diritto naturale per farci palese non ha bisogno di quella manifestazione, mentre la *pura ragione* trova da se stessa il principio e la conseguenza.

6. A maggior delucidazione della indicata differenza, fa d'uopo rammentare che le verità altre sono *necessarie* ed altre *contingenti*; e che a scuoprire le prime basta solo la ragione, atteso il vincolo che la stessa natura ha posto fra tutte, mercé il quale formano una catena, i cui anelli entrano l'uno nell'altro, e l'ultimo termina nel principio della Contraddizione *idem nequit simul esse, et non esse*, che contiene una verità per sé manifesta.

Ma a scuoprire le verità contingenti la nuda ragione non basta, perché essendo isolate ed indipendenti l'una dall'altra, la ragione non ha luogo di usare il suo artificio per trovarle. I fatti degli uomini, che sono fonti di diritti positivi, racchiudono una verità *contingente*. Come la ragione potrebbe indovinarli? Bisogna che ne venga istruita per lo canale de' *sensi*.

Al contrario, i principj de' diritti naturali sono verità *necessarie*, come quelle ch'esprimono la natura dell'uomo, le sue proprietà essenziali, gli attributi senza i quali essa natura non può concepirsi. Per iscuoprirli che bisogno ha la ragione del ministero dei sensi? Insistendo sugli addotti esempj, come posso sapere se ho diritto di portare armi in città, poiché ciò dipende dalla volontà del Principe, il quale, essendo libero, può volerlo, e può non volerlo? Posso mai col puro uso del raziocinio assicurarmi ch'ei lo voglia?

Questa è una ricerca di mero fatto, nella quale tutte le specolazioni sono inutili, e bisogna, onninamente, che il Principe stesso manifesti con qualche segno esterno il decreto della sua volontà. Il diritto però di conservare il proprio individuo scaturisce da una verità necessaria, qual è quella che l'uomo tende essenzialmente alla felicità, e per questo si conosce col puro uso della ragione, senza bisogno di esterno ajuto.

7. Ed in questo stesso abbiamo un *criterio* facile, chiaro ed infallibile a discernere quando un diritto è *naturale* e quando *positivo*. Si faccia attenzione al *principio*. Contiene esso una verità *necessaria*? Sì: dunque è certo che se genera un *diritto naturale*. Quando poi ci accorgiamo che il principio annunzia

una verità *contingente*, siamo sicuri che non ne nascerà, se non un diritto *positivo*.

8. Ma come distingueremo, quando una verità è *necessaria* e quando è *contingente*? Col ridurla all'accennato principio di *Contraddizione*. Allorché si vede che il contrario della vostra proposizione implica una contraddizione. Essa contiene una verità necessaria; se il contratto non ripugna essa è di una verità contingente. Per esempio, il contrario di questa proposizione, *jeri fu sereno*, non implica contraddizione perché poteva non essere sereno; e però essa è vera contingentemente. Quest'altra, *il triangolo isoscele ha gli angoli alla base uguali*, è necessariamente vera perché il contrario, cioè il non aver gli angoli alla base uguali, ripugna alla natura del triangolo isoscele.

9. Dalla spiegata diversità de' *principj* rendonsi manifeste le diverse, anzi opposte proprietà dell'una e dell'altra specie di *diritto*. Imperciocché egli è certo presso i Metafisici che l'essenze, e gli attributi essenziali di tutte le cose, sono necessari ed immutabili, non solo riguardo al potere *umano*, ma altresì al *divino*. Può Iddio senza dubbio, come supremo arbitro di tutto il creato, far sì che il triangolo non esista, o che cessi di esistere quando a lui piace; ma se questa figura dee per di lui volere recarsi ad esistenza, non può stare altrimenti che con tre lati e con tre angoli; né può mai accadere che i tre suoi angoli non facciano la somma di due angoli retti. Ciò è intrinsecamente impossibile, implicando contraddizione colla natura del triangolo; e Iddio non può fare ciò ch'è intrinsecamente impossibile. Laonde al triangolo quella essenza, e quell'attributo essenziale, competono *necessariamente*, ed *immutabilmente*.

10. Anche all'uomo è ad applicarsi questa dottrina. Egli è, al pari di tutti gli esseri creati, contingente, quanto all'esistenza, ed alla durata della medesima; di sorte che Iddio è assoluto padrone di dargliela e di toglierla a suo arbitrio. Supposto, però, ch'ei ne abbia decretata l'esistenza, non può fare ch'esista con essenza e con attributi essenziali diversi da quelli, che ha, ed i quali per ciò sono *necessarj*, ed *immutabili*, anche, in rapporto alla potenza *divina*.

11. Tal progressione va più lungi; perocché non pure l'essenza, e gli attributi essenziali di una cosa, ma ancora tutto ciò che siegue legittimamente da questi, è nella stessa guisa necessario ed immutabile, essendo certissimo assioma che qual è il principio, tal'è la conclusione che se ne genera.

12. Quindi ognuno è in grado di raccogliere, i diritti *positivi essere contingenti e mutabili*, perché mutabili, e contingenti abbiam detto che sono i

principj onde derivano: i diritti però *naturali* essere *necessarj* ed *immutabili*, poiché i principj loro hanno le stesse qualità.

13. Perciò i primi sono soggetti a tutte le vicende della contingenza; possono modificarsi, ampliarsi, restringersi, soffrire eccezioni, dipendere dalle circostanze e totalmente perire. I secondi sono inalienabili, imprescrittibili, sempre vivi, e sempre gli stessi. Se non può privarcene, né anche per un momento l'Onnipotente, molto meno gli uomini. Può opprimerli la forza, ma non distruggerli; possono oscurarli i pregiudizj ma non cancellarli; non vi ha silenzio, non lunghezza di tempo, non distanza di luogo, non varietà di vicende, che recar loro possa alcun danno: esistono nella natura, ad onta di tutto il mondo, e non possono perire, se non insieme coll'uomo; chi osa combatterli, è nemico dell'Autore della natura non meno che dell'uomo.

Capo III.

Numerazione de' Diritti Naturali dell'Uomo

1. Or che imparato abbiamo a conoscere che cosa è *diritto*, e quando è *naturale*, e quando *positivo*, esige il nostro interesse che si faccia la *numerazione de' diritti naturali*, che convengono ad ogni uomo, come uomo, almeno dei principali, onde si vegga il patrimonio che ci preparò la provvida natura, e che portiamo indivisibilmente con noi, allorchè diventiamo abitatori del mondo. Nè abbiamo a contentarci di una semplice *descrizione*: è nostro *interesse*, che si *dimostrino* con tutto il rigore dialettico, affinché ognuno si persuada che non possono mettersi in dubbio.

2. Ed a qual *principio* di dimostrazione dobbiamo ricorrere, se non a quello, ch'è insieme *fine* di tutte le operazioni dell'uomo? E per quale altro riguardo lo abbiam fatto precedere? Giacchè il diritto è un poter fare, dove rinvenirne la sorgente, fuorchè in un attributo essenziale dell'uomo, che cada appunto sul fare?

3. Si è in tutti osservato un impeto, che ci trasporta necessariamente a procurarci la felicità. Il che posto per principio, ne siegue, per conseguenza immediata, e generale, che la natura ci dà diritto sopra tutto ciò che la ragione discuoopre esser mezzo opportuno di conseguire quel fine. Eccovi, o uomini, in compendio tutti i vostri diritti naturali: eccovi l'ampiezza della vostra signoria: poniamoci a contemplarne le principali ricchezze.

4. Ogni uomo ha diritto di *conservare il proprio individuo*. Questo è il *primo* di tutti a manifestarsi al lume del rammentato principio. E nel vero, egli è della più grande evidenza come, senza il potere di conservare il proprio individuo, l'uomo sarebbe infelicissimo al solo pensare che non è in sua balìa di sostentar la sua vita, di far continuare sè stesso nell'esistenza sino al termine, al quale questa giungerebbe, se egli avesse facoltà di provvedervi. Per ciò una tal facoltà, un tal potere è notoriamente conforme alla ragione: cioè a dire, questo è un vero diritto; e diritto naturale, perchè sequela legittima di un attributo essenziale dell'umana natura.

5. Ogni uomo ha diritto di *perfezionare il proprio individuo*. E questo è il *secondo*. Acciocchè niuno lo contrasti, facciamo attenzione che ciascuno ha un principio interno di *perfettibilità*, ad impulso del quale si sforza continuamente

di migliorare il suo stato. Non si creda però esser esso una cosa diversa dalla tendenza necessaria alla felicità. Imperciocchè essendo l'uomo capace di confrontare un bene con un altro; siccome realmente aspira al sommo, all'infinito, così, scoperto ch'egli ha un bene maggiore di quello, in che si era fermato, si annoia del minore, e si sforza di conseguire il maggiore.

Similmente se egli scuopre nuovi beni che per lo avanti non gli erano noti, gli brama. Ora se la ragione non gli accordasse il potere di acquistar beni sempre maggiori, e sempre nuovi, egli vivrebbe in continua violenza, ch'è uno stato opposto a quello di acquiescenza e di godimento, che forma la felicità. Ma che vuol dire *perfezionare* sè stesso se non acquistar beni sempre *maggiori*, e sempre *nuovi*? Dunque dalla tendenza alla felicità scaturisce il *potere* conforme alla ragione di perfezionare sè stesso; cioè scaturisce il *diritto* di perfezionare sè stesso.

6. Questo secondo diritto si fa nascere ancora dal diritto della conservazione in questo modo. L'acquistar nuovi beni è un far esistere, un recare in *atto* quelle facoltà del proprio individuo, che stavano solamente in *potenza*. Ma l'uomo ha diritto di conservare, cioè di far esistere il proprio individuo: dunque ha pur diritto di acquistar nuovi beni, ossia di perfezionare il suo individuo.

7. Ogni uomo ha diritto di *proprietà sopra tutto quello, che acquista*. Questo è il *terzo*: dimostriamolo. Si dice *proprio* un bene, il quale talmente è *mio*, che non può nel tempo stesso esser di un *altro*; vale a dire, che io solo posso disporne; e che tutti gli altri non possono pretendervi. Pongasi pertanto, che su di ciò che acquisto, io non abbia diritto di dire *questo è mio*: dunque non avrò il potere di conservare e di perfezionare me stesso, avendo altri il potere di tormi i mezzi che io mi aveva procurati a quell'effetto; il che ripugna alle verità stabilite: Ed ecco, che il diritto di *proprietà* sopra tutto ciò che si acquista è intimamente connesso co' diritti della *conservazione*, e della *perfezione* di sè stesso.

8. Rimane a dichiararsi quali beni sono capaci di essere acquistati in *proprietà* e quali no. Il che facilmente si determina, considerando alcuni beni della natura esser tali che possono godersi in *comune*: o *contemporaneamente*, come la respirazione dell'aria, e'l beneficio del sole; o *successivamente*, qual è l'uso delle acque correnti. Questi beni non possono cadere sotto la proprietà di alcuno, a motivo che potendo senza proprietà esercitarsi i diritti della conservazione e della perfezione di se stesso, non vi ha ragione per cui abbia ad appropriarseli uno ad esclusione degli altri; anzi milita la ragione in contrario.

9. Altri beni naturali sono sì fatti che non se ne può usare in comune da molti, ma da uno *solo*; o da *pochi*. Questi cadono sotto il diritto di proprietà. Di chi saranno? Ecco la decisione.

10. Essendo essi atti a conservare ed a perfezionare ciascun uomo, tutti gli uomini hanno diritto di *concorrervi*, cioè tutti sono abilitati a farne acquisto. Ma non potendo godersi fuorché da uno solo, o da pochi; colui solo, o que' pochi soli ne avranno il diritto di proprietà, che saranno i *primi* ad acquistarli *di fatto*, mentre questi sono assistiti da una *ragione*, laddove per gli altri non ve n'è alcuna: e si è permesso, che ogni diritto è un *potere*, il quale si stabilisce con qualche *ragione*.

11. L'*occupare* con azione materiale una cosa è lo stesso che acquistarla *di fatto*. Ond'è, che l'occupazione di una cosa, che non apparteneva a veruno, fonda legittimo diritto di proprietà: cioè a dire, chi è stato il *primo* ad occupare un bene, che non era di alcuno, l'ha soggetto talmente al suo diritto, che n'esclude tutti gli altri.

12. Vi ha poi de' beni ai quali dà esistenza la *industria* dell'uomo, cooperando coll'attività della natura o giovandosi di materiali da essa somministratigli. La *proprietà* di questi beni spetta indubitatamente a colui che gli fa esistere, giacché l'*effetto* prossimamente appartiene alla sua *cagione*.

13. È qui pregio dell'opera indicare dove travviò il famoso promotore del Despotismo [Hobbes, ndr]. Pose egli per prima base del suo mostruoso sistema, che *per natura ogni uomo ha diritto alla sua conservazione*; e, per seconda, che *tutti gli uomini sono uguali*. E quindi inferì che tutti gli uomini a tutte le cose stesse hanno un medesimo diritto: *jus omnium in omnia*. Dal che poscia cavò per corollario che lo stato naturale degli uomini è guerra di tutti contro tutti: *bellum omnium in omnes*. Se non che, vedendo esser questo uno stato di distruzione, anziché di conservazione, conchiuse *esser necessaria la pace per uscire dallo stato di guerra, e questo esser il primo precetto della legge naturale*.

Si comprende di leggieri che in tal modo la pace non è voluta dalla natura direttamente, e come suo scopo primario, ma qual rimedio, onde gli uomini si traessero fuori dello stato di guerra.

14. Tutta la macchina obbesiana si appoggia ad un sofisma nascosto nella nozione confusa di quel *jus in omnia* che può avere due sensi: l'uno vero, ed innocente, e l'altro falso, e dannoso. Altro è il diritto di *aspirare, di*

pretendere, di concorrere all'acquisto di una cosa; ed altro il diritto di *possederla*, acquistata che siasi.

Dieci barberi sono egualmente *abilitati* a correre per l'acquisto dello stesso palio: ma quel solo avrà diritto di *possederlo* che lo avrà acquistato di fatto. Dieci persone mirano pendente un frutto da un albero, che non è di veruno. Perché quel frutto è mezzo acconcio alla conservazione di ciascuno di loro, e tutti sono eguali di condizione, ciascuno è *autorizzato* dalla natura a procurarne l'acquisto; ma non ha diritto di *possederlo* se non colui che lo ha colto.

Con questi due esempi si fa chiaro, come, dal diritto della conservazione, e dalla supposizione della eguaglianza della condizione, siegue aver la natura data a ciascun uomo la stessa facoltà, la stessa abilitazione di *concorrere* a' suoi beni e nulla più. Imperciocché allorquando fra tutti gli abilitati si è uno col fatto suo impossessato della tal cosa, che non può godersi in comune, ne ha già acquistato il diritto di proprietà, il quale d'indole sua esclude ogni altro dal più potervi pretendere. Né ciò punto lede la *naturale eguaglianza* della condizione degli uomini; poiché se io col mio diritto di proprietà escludo voi, voi similmente escludete me col vostro: onde la condizione di entrambi è sempre la *stessa*.

In una parola, io accordo a questo Autore, che dal diritto della conservazione siegue *jus omnium concurrenti ad omnia*, innanzi, che se ne faccia acquisto, e nego seguirne, che da poi che uno ha fatto acquisto di una cosa, tutti gli altri abbiano diritto di *toglierla*. E questa sarebbe la sequela *nociva*.

15. Che dobbiamo pensare adunque dell'altra deduzione annunciante *bellum omnium in omnes*? Falsa la prima, e falsa la seconda, che si appoggiava alla prima. Falsa ancora la terza, cioè che la natura non comandi la pace, se non per farci uscire dallo stato di guerra.

16. Oltre ciò un diritto di tutti ad una stessa cosa, indivisibile, ed incomunicabile implica manifesta contraddizione. E non abbiamo convenuto (né in ciò Obbes dissente), che il diritto è un *potere*?

Ora se vi avesser tutti potere, niuno ve lo avrebbe *realmente*, perché il potere degli uni distruggerebbe quello degli altri. Che io ho diritto sul frutto allegato in esempio significa che io ne posso usare per me. Ma come sarà *reale* il mio potere, se si annulla, concedendolo agli altri? Un diritto adunque di tutti ad una stessa cosa, che non può dividersi, né comunicarsi, non sarebbe diritto perché non sarebbe potere.

17. E fin qui si è favellato de' beni che produce da sé sola la natura. Che diremo de' beni *artificiali*, di quelli, cioè, ch'esistono per la industria

dell'uomo? Io avrò stentato un anno a coltivare un pezzo di terra, bagnandolo ogni giorno co' sudori della mia fronte; maturato il frutto del mio travaglio, ognuno ha diritto di pigliarselo perché giova alla conservazione di ognuno? Per me milita la gran ragione di un anno di fatica: qual ragione contrasta per gli altri? Ma debbo ripetere, che il diritto è un potere conforme alla ragione, per convincervi che spetta a *me solo*?

18. Obbes turbò l'ordine naturale delle conseguenze, per accomodarle al sistema già prima architettato nella sua fantasia. Non deesi ad atterrarlo far altro che lasciar andare il fiume, come porta la sua corrente. *Ogni uomo ha diritto di conservar se stesso*: questa è la sorgente del fiume.

Fermiamoci qui e contempliamo, se uno stato di guerra di tutti contro tutti sia mezzo naturalmente idoneo alla conservazione. Risponderà ognuno che naturalmente va alla distruzione. Dunque, io ripiglio, se la conservazione degli uomini è lo scopo della natura, è impossibile a concepirsi che essa gli abbia posti in istato di *guerra*. E questa prima illazione ha la stessa evidenza del principio, dal quale nasce immediatamente.

Passiamo avanti. Se il fine della natura, ch'è la conservazione degli uomini, partorisce il supposto diritti di *tutti a tutto*, partorirebbe pure, qual seguela legittima, una guerra di *tutti contro tutti*. Questa si è trovata ripugnante all'oggetto della natura. Dunque anche il preteso diritto, dal quale discende. Or non mirando da questo lato, se non mostruosissimi assurdi, volgiamoci dall'altro e vedremo che la natura ci vuole nella tranquillità della pace, non per torci dall'orror della guerra, ma perché quella è favorevole alla conservazione degli uomini; che la vuole per se stessa, che la vuole direttamente, ed immediatamente, non per ripiego. Dico anzi, seguire dal principio della conservazione, che la natura non permette la guerra se non allorquando è necessaria a custodire la pace. E, posto ch'ella vuole prima intenzione la pace, essendo a questa contrario un diritto vigente in tutti alle cose medesime, uopo è riconoscere, qual dono della stessa natura, il diritto esclusivo della proprietà, mezzo per sé acconcio ed efficace ad introdurre fra gli uomini, ed a mantenervi la pace.

19. Bisogna accecarsi per non iscorgere, questa esser la via retta e piana di ragionare; bisogna aver rinunciato al senso comune per non riconoscere *fra primi* diritti dell'uomo quello della *proprietà*; bisogna essere un mostro. per pretendere, che gli uomini sieno nati per rubarsi, ed uccidersi tra loro.

Noi avremo questo diritto per sacrosanto; noi lo custodiremo come il Palladio di Troia; noi lo rispetteremo, come la sorgente della pace e della tranquillità di tutto il genere umano. Sì; vi è un *mio*, ed un *tuo* per natura, che non si può

contrastare da alcuno; e fino a tanto che saranno in onore questi nomi, non potranno gli uomini temer di cadere nella confusione della *guerra*.

20. Hanno ideata taluni una *comunione di beni* fra gli uomini, come opera primigenia della natura, dopo la quale sia venuta la *proprietà*, opinando che gli uomini dovessero possedere e faticare in comune, ed in comune godere il frutto delle fatiche.

La bizzarria di questo pensiero è buona a far brillare la poesia. La severa ragione dopo i diritti di conservare, e di perfezionare se stesso, non discopre se non il diritto singolare, ed esclusivo, della proprietà. Laonde una comunione di beni, sia perfetta e sia imperfetta, non può essere legge di natura, altrimenti non potrebbe essere stata abrogata, ma una *positiva convenzione* espressa, o tacita degli uomini stessi.

21. Ogni uomo ha un diritto di libertà in fare tutto ciò che concerne i diritti della conservazione, e della perfezione di sè stesso, e della sua proprietà. E questo è il quarto. Qui s'intende per libertà una indipendenza dall'altrui volere. Ponete pertanto, che nel fare le dette cose sia conforme alla ragione, che io dipenda da un altro: allora sarà falso, che la ragione ne dia a me un vero potere, mentre poter fare, e dipender nel fare dall'altrui volontà sono due idee ripugnanti. Ma si è dimostrato convenirmi per ragione un vero potere, o sia diritto sulle cose anzidette. Dunque co' poteri, cioè co' diritti della conservazione, e della perfezione di sè stesso, e della sua proprietà va intimamente congiunto il diritto della libertà in fare tutto ciò che gli concerne.

22. Ogni uomo ha il diritto di *libertà anche in pensare, o sia in giudicare circa ciò, di che si è parlato*. Voglio dire, che il giudicare di tutto ciò che si riferisce alla mia conservazione, alla mia perfezione, alla mia proprietà, appartiene a me, non ad altri.

E questo è il *quinto* diritto, il quale si dimostra per assurdo, come il precedente in tal modo. Il detto giudizio appartenga, non a me, ma ad un altro: ne seguirà, che io dovrò dipendere dal giudizio di un altro nel *fare*, poichè se il giudizio altrui avesse a rimanere sterile, effettivamente io mi regolerei col mio. Ma io sono indipendente, libero nel *fare*. Dunque è d'uopo che lo sia ancora nel *giudicare*.

23. Mi giova dimostrarlo di nuovo *direttamente*. Chi può esser meglio informato de' propri bisogni, che chi gli sente? Chi conosce meglio le proprie inclinazioni, e le proprie circostanze, che chi si trova nel caso? Corre meritamente in proverbio, che ne sa più il pazzo in casa sua, che il savio in casa altrui. Per la qualcosa, poichè il giudizio di ciò che conviene, o disconviene ad

uno, dipende naturalmente dalle indicate cognizioni, naturalmente spetta a colui, ch'è in grado di averle meglio che ogni altro, cioè a colui stesso che deve fare. Direte, che ciascuno può in causa propria ingannarsi. Ed io rispondo, che un altro, e può ingannarsi, e può voler ingannare.

24. Diamone una terza prova *sensibile*. La natura ha dato a ciascuno il suo gusto, il suo udito, il suo odorato. Può alcuno a giusto titolo pretendere, che gli altri piglino per regola delle sensazioni loro il suo odorato, il suo udito, il suo gusto? Similmente giacchè la natura ha data il ciascuno la sua ragione, vuole ch'egli giudichi da sè stesso di tutto ciò che riguarda lui non che si sottometta al giudizio di un altro.

25. Ogni uomo ha il diritto di *usar la forza, quante volte essa è necessaria alla difesa, o alla reintegrazione de' cinque diritti enunciati*. E questo è il *sesto*. In effetto, chi ha diritto ad un fine, lo ha pure ai mezzi, senza i quali non può conseguirlo. Ma ognuno ha diritto di custodire, o di ristabilire i divisati cinque diritti, come quelli, i quali sono inalienabili, imprescrittibili, sempre vivi, sempre derivanti dall'umana natura. Onde, allorchè non può difenderli, o reintegrarli, se non con la *forza*, ha diritto di adoperare la *forza*.

26. Ho specificato a bello studio la condizione della *necessità* nell'uso della forza, perocchè oltre questo mezzo la natura somministra quello della persuasione. Nel che è da osservarsi la regola, che, qualora può l'intento ottenersi per la pacifica via della *persuasione*, non è permesso dar di piglio alla *forza*.

La ragione è amica dell'*ordine* e tra' mezzi atti ad un fine sempre è cert'ordine naturale, in cui uno è più prossimo e l'altro più lontano dal fine.

In esso la forza occupa l'*ultimo* luogo; e però allora solamente è *lecita* quand'ogni altro mezzo *non giova*. Prima debbono tentarsi i mezzi propri dell'uomo, e non usare il mezzo che abbiamo comune co' bruti, se non in caso di estremo bisogno. Allora soltanto è approvato dalla ragione, e passa in diritto.

27. E nell'usar la forza non ci è permesso di fare a' nostri simili più male di quel che basta alla custodia, o al ristabilimento de' nostri diritti. L'*eccesso*, siccome non necessario, così non è *mezzo*, e conseguentemente non è *conforme* alla *ragione*, e quindi è *fuor di diritto*.

28. Parimente l'odio, e lo spirito della vendetta, consistente nel voler rendere male per male, e nel compiacersene, sono vietati dalla ragione, non entrando nell'ordine de' mezzi atti a difendere, o a riparare i nostri diritti.

29. Ora ogni diritto, che può farsi valere con la *forza*; o, in altri termini, ogni diritto, che associa il diritto della forza, si denomina da' pubblicisti diritto *perfetto*. Quindi è, che i cinque diritti dimostrati sono *perfetti*. Parleremo adesso di un'altro diritto, ch'è pur naturale e di somma importanza, ma *imperfetto*, come quello, che, fuori di un solo caso, non ammette il diritto della *forza*.

30. Fra tutte le cose atte naturalmènte a conservare ed a perfezionare il proprio individuo, occupa senza fallo il primo posto l'uomo medesimo, il quale tanta utilità può all'uomo arrecare, che suoi dirsi con enfasi *Homo homini Deus*. Ciò nasce dal sentire egli in sè stesso i bisogni che sentono gli altri; e dall'aver la stessa intelligenza, la stessa loquela e la stessa forza luogomotiva. E noi, ben conoscendo l'importanza di queste doti, nelle nostre urgenze ricorriamo agli uomini, più per istinto, che per riflessione. Ciò premesso:

31. Ogni uomo, in *tutto ciò che concerne i rammentati suoi diritti, ha diritto di essere aiutato dagli altri uomini*. Questa verità consolante si fa palese dal diritto che ha ciascuno a tutto ciò ch'è mezzo acconcio a conservarlo ed a perfezionarlo, e dal riflettere, che gli uomini sono mezzi a ciò opportuni, e più che ogni altra cosa.

32. Ma questo diritto esser sempre *imperfetto*, tranne il caso di un'estrema *necessità*, non è a mettersi in dubbio. Imperciocchè si è stabilito fra' diritti dell'uomo, che il giudizio di ciò che convien fare, o non fare nelle date circostanze relativamente al proprio individuo, appartiene a quel tale che dee fare, o non fare, e non ad altri.

Or quando l'uomo bisognoso di soccorso potesse astringer quello, da cui brama di esser sovvenuto, lo spoglierebbe del diritto di giudicare, se gli convenga aiutarlo, attesa la cura che a lui sovrasta della conservazione, e della perfezione del suo proprio individuo. Dunque non è a quello permesso dalla *ragione* l'uso della *forza*: il che fa, che il suo diritto rimanga *imperfetto*.

33. Il caso poi dell'estrema necessità è allorquando uno è fisicamente inabilitato a sussistere da sè medesimo. Allora l'altrui sovvenzione diventa mezzo assolutamente necessario alla conservazione di lui, e perciò il suo diritto passa ad esser *perfetto*. È bensì limitato, *primo*, alla pura sussistenza; *secondo*, al tempo, sino al quale dura la vera impossibilità di conservarsi da sè stesso; *terzo*, alla condizione, che l'impossibilità non sia colpevolmente voluta da chi la soffre, e *quarto*, tal diritto cade sopra il superfluo, non mai sul necessario degli altri.

34. Ecco la *dote* della natura nostra madre; ecco il *deposito* che dobbiamo custodire nella Società Civile.

Questi diritti sono gli *strumenti* della nostra felicità; e n'è mallevadrice la *Ragione*: essi intanto ci competono, in quanto il fine naturale di tutte le nostre operazioni è quello di renderci felici; e che ci competano, ce lo assicura la Ragione, giudice del vero e del falso. Io ho consultato il suo oracolo, e quel che vi presento in questo scritto è la sua risposta.

Ringraziatela: ha parlato per voi; e non parla mai senza farsi rispettare.

Capo IV. *Vera idea dell'Obbligazione*

1. La natura ci ha dati *certi diritti*. Ma ci ha imposte pure certe *obbligazioni*. Queste sembreranno un peso a taluno: a ben considerare però, tutto è favore, tutto in vantaggio dell'uomo. Non è alla felicità necessario l'esercizio de' diritti? e non è conseguentemente nostro interesse che si osservino? Or a questo, eziandio, ha pensato la natura, nel cui intendimento le obbligazioni, che ha ciascuno verso ciascuno, servono a *custodire* i diritti che ha ciascuno sopra ciascuno: levate ogni obbligazione e toglierete ogni diritto.

2. Infatti, l'idea dell'obbligazione è relativa a quella del diritto. Per lo che, se vuoi definire essendo questo un *potere*, quella uopo è che sia un *dovere*, *conformi* l'uno e l'altro alla *ragione*. In termini più chiari, il diritto, o sia il poter fare, è *libertà*, *indipendenza*; la obbligazione, ossia il dover fare, è *dipendenza*, *necessità*.

Ciò sembra abbastanza intelligibile: tuttavia, del *diritto* ognuno si forma agevolmente idea distinta, e tutti ne abbracciano una stessa definizione; nel concepire la *obbligazione* sorgono varie difficoltà, che offuscano la mente, e gli Autori non possono nel definirla accordarsi.

3. Una Scuola la fa consistere nel *vincolo* di un motivo colla volontà: e ripete il motivo dell'*intrinseca* convenienza dell'azione medesima colla ragione.

4. Il qual modo di concepirla è soggetto a due difficoltà. *Primo*, è noto, che la volontà umana non opera mai senza qualche motivo, e che sovente il motivo è preso dalla intrinseca convenienza dell'azione colla ragione; e ciò nonostante non si verifica sempre che sia *obbligata* a così operare. *Secondo*, la obbligazione sembra nella sua idea confusa una specie di contratto; e par che niuno possa contrattar con se stesso.

5. Un'altra Scuola è di avviso, che a fondare una vera obbligazione non basti la mera convenienza dell'azione colla ragione, ma che si esiga di più una *necessità morale* indispensabile, derivante dal *timore* di un *male*. Vuole perciò, che ogni obbligazione aver debba il suo principio *fuori* della persona obbligata in un *superiore* avente diritto d'imporle quella necessità morale e, munito di potenza, da atterrirla colla minaccia di una pena. A tal riguardo loca la

obbligazione nel vincolo precedente da un diritto *esterno*, non già dal motivo interno, che porge la convenienza dell'azione stessa colla ragione.

6. Contro questa definizione fa, in *primo luogo*, che sembra distruggere la differenza che dee pur riconoscersi tra obbligazione *perfetta*, ed *obbligazione imperfetta*, come osservammo del diritto. Ed in *secondo luogo*, che il timor del castigo per *motivo* di adempiere l'obbligazione, non già *costitutivo* dell'obbligazione medesima; che sia piuttosto la *sanzione* dell'obbligazione, non già la obbligazione.

7. Oltre le quali difficoltà, particolari a ciascuna delle definizioni, ve ne ha una degna di considerazione maggiore, comune ad entrambe. Ed è la seguente: comunque si definisca la obbligazione, debbono combinarsi onninamente queste due cose: che la necessità costituente l'obbligazione sia stabile, immobile, superiore agli sforzi della volontà obbligata; e che questa nel medesimo tratto abbia pronta, e spedita facoltà di trasgredirla. Le quali due cose sembrano ripugnanti fra loro; sia che la necessità si ripeta di *fuori*, e sia che si faccia nascere da un principio *interno*.

8. Per altro quest'oscurità procede, a mio avviso, più presto dall'espressioni metaforiche adoperate dagli Autori, che dalla natura stessa dell'obbligazione. La definiscono *vinculum voluntatis*: dicono, che *injicit quasi fraenum valutati*; che *restringit libertatem*. Chi ode tali espressioni dee dimandare a sè stesso: come adunque son libero a trasgredire l'obbligazione? E se ho questa libertà, come l'obbligazione esser può una necessità indeclinabile, un freno della volontà, una restrizione della libertà? O l'uno, o l'altro de' due.

9. Noi ci atterremo al sentimento della Scuola antica, e crediamo che le tenebre si dissipino facilmente, e che la vera indole della obbligazione si tragga al chiaro mercé una osservazione, la quale, per semplice che sia, è stata, non so come, trascurata. Che la obbligazione è a riporsi in una vera ed indispensabile *necessità* non dee contrastarsi.

Questa necessità, però, non risiede nella volontà; cioè quando diciamo, che la volontà è obbligata, non intendiamo che sia necessitata la di lei operazione. Intendiamo per obbligazione una necessità di fare, *specolativa*, una necessità veduta dall'intelletto nella combinazione delle sue idee. Allorché la mia mente, ragionando da un principio, ne deduce, che io *posso* far la tal cosa, scuopre un *diritto*; quando ne inferisce, che *debbo*, ch'è *necessario*, ch'è *d'uopo*, che *bisogna* far la tal cosa, vede una obbligazione.

Questa necessità dunque, per parlare alla Scolastica, è *obiettiva*, cioè a dire, è nelle idee dell'intelletto, non *risiede* nella *volontà*. Nella qual guisa si fa

manifesto che la necessità costituente la obbligazione in realtà è *assoluta, inevitabile*; e che nel tempo stesso la volontà resta in tutta la *libertà* sua di operare, come le piace. Così che, se col suo libero arbitrio opera, secondo che l'intelletto vede *doversi* fare, essere uopo, esser necessario, che si faccia, si stima *adempire* la obbligazione; ed operando diversamente, si dice che *trasgredisce*, non che *toglie* la obbligazione. E come torla? come far sì che non siegua una conseguenza da un principio dal quale siegue; se né anche può farlo Iddio stesso?

10. Appianata la difficoltà, alla quale soggiacevano amendue i sistemi; passo a schiarire, quelle che riguardano in particolare il sistema, per cui ci siamo dichiarati. E circa la *prima* noteremo il gran divario che corre tra l'esser *conveniente*, e l'esser *necessario* che si faccia così. Quando da un dato principio, l'intelletto conchiude esser conveniente, che si faccia nel tal modo, nasce l'idea del semplice *Consiglio*. Allorché se ne inferisce, che così è d'uopo, così bisogna, così è necessario che si faccia, si manifesta l'idea della vera *Obbligazione*.

Dice più la obbligazione che il consiglio; e dice più la necessità, che la convenienza, la decenza, la congruenza. Quindi, purché l'intelletto veda una vera necessità di fare, un vero dover fare, *faciendum est*, egli vede la vera obbligazione, e non ha bisogno di altro che ne compisca l'idea. E così sebbene sia vero, che in molti casi la convenienza intrinseca dell'azione colla ragione non obbliga rigorosamente, pure molte fiata importa stretta collaborazione.

11. Questa spiegazione fa palese come, a fondare la obbligazione, non vi ha bisogno di presupporre un *superiore*, che abbia diritto di obbligare. Si è veduto, che dall'indole stessa delle verità, che all'intelletto rappresentansi, ora si deduce essere conveniente che si faccia così: *aequum esse, decere*, ed ora esser necessario, che così si faccia: *faciendum esse, necesse esse ut fiat*. Questa seconda illazione, derivante dalla natura stessa delle cose, stabilisce verissima obbligazione, quantunque niun rapporto v'intervenga di suddito a superiore.

12. Male anche a proposito si sono avvisati i seguaci di Puffendorfio di esigere il *timor* di una *pena*, come aggiunto *essenziale* alla necessità indispensabile della obbligazione. Questo timore nella definizione di essa non debbe aver luogo: è una cosa di più: è uno stimolo da soddisfare alla obbligazione, non un di lei costitutivo: è veramente la sanzione della obbligazione, senza la quale però questa non lascia di essere quel ch'è, cioè a dire, vera obbligazione.

13. L'opporre poi che l'obbligazione sembra un *contratto*; che niuno può contrattar seco stesso; e che per questo uopo è che la obbligazione venga da una persona *diversa* da quella, che rimane obbligata, è un sofisma assai puerile, mercecché ogni contratto racchiude certamente un'obbligazione, ma non ogni obbligazione è contratto. Subito che l'intelletto vede nella natura stessa delle cose dover farsi nel tal modo, l'uomo entra in una vera obbligazione, benché non contratti con alcuno. La opposizione avrebbe qualche apparenza, se si trattasse che l'uomo s'imponesse da sè stesso la obbligazione: allora potrebbe dirsi che contratterebbe con sè medesimo. Ma ciò è lontanissimo dalla spiegata dottrina.

14. Diradate tutte le tenebre, la obbligazione è a definirsi colla stessa semplicità del diritto. Questo è un potere, una facoltà; quella un *dovere*, una *necessità conforme alla ragione, di fare, o non far qualcosa*.

15. E come il diritto, così la obbligazione si divide in *perfetta* ed *imperfetta*. Se possiamo essere costretti colla *forza* a fare quel, che c'impone il dovere, la obbligazione è perfetta, altrimenti imperfetta.

16. Ed ogni obbligazione, sempre a tenore del diritto, è *naturale*, o *positiva*. Quando una cosa dee farsi in seguela di un attributo essenziale dell'uomo, l'obbligazione è naturale; in ogni altro caso è positiva.

17. La prima è *necessaria*, ed *immutabile*; *contingente*, e *variabile*, la seconda, nella stessa guisa che si è discorso del diritto.

Capo V.

Obbligazioni naturali degl'uomini fra loro

1. Non è del presente istituto, che si faccia parola delle obbligazioni naturali, che ha l'uomo coll'*Esser Supremo*, e che nascono da rapporti di necessario e di contingente, di creatore, e di creatura, di sommo bene, e di appetente il sommo bene. Né anche entra nel nostro disegno il mettere in mostra le obbligazioni, che l'uomo ha con *sè stesso*, in quanto è composto di spirito, e di corpo, d'intelligenza, e d'immaginazione, e di appetito ragionevole, e di appetito sensitivo.

Lo scopo nostro qui è solamente di considerare l'*uomo* in relazione agli *uomini*. E quel che ci muove a descrivere le obbligazioni naturali, che gli uomini hanno fra loro, si è, come fu già ricordato, ch'esse sono le *difese* poste dalla natura in *custodia* de' diritti.

2. Or delle verità dimostrate, dove ragionossi de' diritti, siegue questa massima generale, che quello stesso, che fa nascere il diritto ad una cosa in favore di *un uomo*, fa nascere nel medesimo tempo in *tutti gli altri* l'obbligazione di lasciar godere a quello tranquillamente la cosa sulla quale cade il suo diritto. Ed eccone la prova. Quegli, che ha diritto sulla tal cosa, ha un vero potere conforme alla ragione; ma il suo non sarebbe vero potere, cioè vero diritto, se non fosse un dovere conforme alla ragione per gli altri il lasciarglielo esercitare. Questo *dovere* è la *obbligazione* definita poc' anzi. Dunque quel, che fa nascere il diritto per uno, fa insieme nascere la obbligazione per gli altri. E siccome questa dimostrazione si risolve in ultima analisi nella tendenza essenziale dell'uomo alla felicità, così l'annunziata obbligazione è *naturale*.

3. Coll'applicazione di questa regola generale ai particolari diritti dell'uomo si verranno senza fatica a determinare le speciali obbligazioni, che vi corrispondono. Io ho diritto di conservarmi, diritto di perfezionarmi, diritto di proprietà, diritto di libertà nel fare e nel giudicare, quanto al mio individuo appartienti.

Dunque altrettante obbligazioni sovrastano agli altri di non molestarmi ne l'esercizio de' medesimi.

4. Le accennate obbligazioni sono *negative*, come quelle i cui la ragione annunzia esser dovere che *non* si faccia. Non di meno sono *perfette*, attesa la corrispondenza loro co' diritti, che dicemmo essere perfetti.

5. Confessiamo ora, lo stato naturale degli uomini esser stato di *pace*. Imperciocché dove i diritti e le obbligazioni sono *vicendevoli*, niuno può insuperbirsi e niuno dolersi: ma questo è un stato di pace, non di guerra.

6. Fra' diritti naturali ponemmo in ultimo luogo quello di essere aiutati da' nostri simili. Dal quale siegue, nel modo sopra indicato, che tutti quelli i quali trovansi in grado di sovvenire ne' bisogni, sono tenuti di prestarvisi. Notammo però, che fuori del caso di una estrema necessità, questo diritto è imperfetto. Per lo che similmente imperfetta fuori di quel caso è l'obbligazione che ne scaturisce.

7. Ecco la *difesa*, che pone di sua man la natura ai diritti, co' quali ci ha distinti tra tutti gli esseri, che alloggiano con noi sulla terra. Ma poiché anche il libero arbitrio è qualità essenziale dell'uomo, uopo è che noi concorriamo nell'intendimento della natura, col praticamente osservare le obbligazioni additate speculativamente da essa.

Vogliamo, che si rispettino i nostri diritti? Rispettiamo quelli degli altri. Bramiamo, che niuno manchi alle sue obbligazioni verso di noi? Non manchiamo noi a quelle che abbiamo verso gli altri.

Capo VI. *Idea della Legge Naturale*

1. Non convenendo i filosofi circa l'idea della obbligazione, neppure han potuto essere d'accordo nel definire la *Legge Naturale*, la cui nozione è intimamente connessa con quella.

2. Gli Autori, i quali non concepiscono obbligazione che non derivi da un *superiore*, insegnano, coerentemente, per Legge in generale doversi intendere un *Decreto* della *volontà* del superiore; soggiungendo, quell'essere Naturale che si conosce per l'organo della ragione; e che il superiore, il quale ha diritto di obbligar tutti gli uomini all'adempimento de' suoi voleri, e che ha di più potenza di punire i trasgressori, è Dio: onde che i decreti della volontà di Dio, conosciuti col puro uso del raziocinio, formano i precetti della Legge Naturale.

3. Si è fortemente esclamato contro di questi, e si è detto che col far consistere la legge naturale in un decreto della volontà di Dio, viensi a distruggere la moralità *intrinseca* delle umane azioni, e la *immutabilità* di essa legge; talché l'omicidio, il furto, l'adulterio non saranno azioni di lor natura malvage, ma tali si reputeranno, in quanto le ha vietate Iddio, il quale se stabilisse un altr'ordine, sarebbero azioni *buone*.

4. Ma l'amor del vero mi obbliga a dire che io non vedo nulla, o che gli accusatori sono accecati dallo spirito di partito. I rammentati Autori sono tanto lontani dal riconoscere ciò ch'è loro imputato, che anzi esigono per prima condizione essenziale, che le cose, le quali debbono esser comprese nel decreto obbligante di Dio, abbiano una *convenienza naturale* colla *ragione*. Insegnano ancora che l'Ente Supremo, mercé la perfezione della sua volontà, non può volere altro, se non ciò, ch'è per se stesso conveniente alla ragione. Laonde l'omicidio, il furto, l'adulterio sono azioni intrinsecamente prave anche nel loro sistema: se ricercano, che Iddio le *vieti*, ciò non è, perché insegno, ch'egli possa mai volerle, ma soltanto ad oggetto di far nascere l'idea dell'obbligazione, e della Legge Naturale, ch'essi stimano doversi ripetere dalla volontà di un Superiore. Sicché quest'accusa veramente non sussiste. Ve ne sono però altre, le quali sembrano avere un peso reale.

5. La *prima* si è che atterrano con una mano l'edificio, che alzano coll'altra. Egli da *una parte* derivano l'obbligazione da un decreto di un superiore, il quale colla minaccia di una pena mette l'uomo nell'indispensabile necessità di conformarvi le sue operazioni. Già in questo stesso non pensano rettamente, confondendo la obbligazione colla sanzione di essa.

Ma tanto peggio per loro. Imperciocché da un'altra *parte* sostengono, limitarsi la legge naturale tutta al *presente*, e non doversi riferire alla vita *futura*, a motivo che, dicono essi, l'esistenza di un premio, e di un castigo in stato avvenire non si scuopre con *certezza* col puro lume della *ragione*, come fa di mestieri conoscere tutto ciò ch'entrar dee nel sistema della legge naturale.

Il che dato, e non concesso, quali gravi pene di grazia offre agli uomini il teatro della vita *presente* per porli nell'assoluta necessità di obbedire a' decreti di Dio? Oltre le pene, che vengono dalla positiva istituzione degli uomini, che ha la natura per intimorire i malvagi, fuori del *rimorso*?

Poiché questo non è sufficiente a porli in una indeclinabile necessità, sembra provato, che i predetti Autori, concependo così la obbligazione, e la legge naturale, distruggono l'una e l'altra nell'atto stesso che si danno tanto moto per instabilirle.

E questa osservazione è di tanta luce dotata che uno de' più zelanti partigiani di quel sistema ha schiettamente confessato esser esso da questo lato veramente debole.

6. Ma tocchiamo *l'altra* difficoltà. Egli è pur vero, che si riconosce in questo sistema essere alcune cose intrinsecamente buone, ed altre intrinsecamente male, e che Iddio, ente perfettissimo, non può non comandare le prime, e non interdirlle seconde.

Tuttavia s'insegna espressamente che i dettami della ragione prima che passino pel tribunale della volontà di Dio, non abbiano forza di *vera obbligazione*, ma sieno *meri consigli*. Nel qual modo chi ignorasse l'esistenza di Dio, o non ne fosse pienamente convinto, non sarebbe soggetto ad una vera obbligazione naturale, né potrebbe astringersi a riconoscere una vera legge di natura; il che sarebbe funesta sorgente di pessime conseguenze.

7. I difensori del contrario sentimento, siccome concepiscono una vera obbligazione indipendentemente dalle volontà di Dio, derivante dalla *natura* stessa delle *cose*, così non vogliono accordare, che la legge naturale si costituisca in un decreto di Dio superiore degli uomini ed avvisano doversi riporre nello *stesso dettame* della *ragione*.

8. Si obietta a costoro, non concepirsi legge senza legislatore; esse questi due termini *relativi*: come quelli di comando, e di comandante. Ma io dico che se si converrà nella sostanza (come non se né può fare di meno) tutta la disputa sulla legge naturale, che pur sembra gravissima, si ridurrà a disputa di *pure parole*.

9. Restringo la *sostanza* a due articoli; *primo* che si riconosca nelle azioni una moralità intrinseca; ed in ciò ambe le scuole consentono; *secondo*, che in alcuni dettami della ragione si ravvisi, anteriormente a qualunque decreto della volontà divina, una vera, propria, e rigorosa obbligazione.

In ciò dissentono i Puffendorfiani; ma noi crediamo di averli convinti di manifestassimo torto; crediamo, dico, di aver provato, esservi ragione, di semplice convenienza e ragioni di vera necessità, cioè *meri consigli e vere obbligazioni*.

Ond'è a concludersi, che prescindendo della volontà di Dio, vi ha delle obbligazioni provenienti dalla qualità intrinseca delle cose medesime.

10. Posti in salvo i due articoli contenenti la *sostanza*, dico, che all'obbligazione proveniente dalla stessa *natura* delle *cose* se ne può, anzi se ne deve, aggiungere un'altra derivante dal *divino volere*. Imperciocché egli è fuori di dubbio che Iddio, in virtù della somma sua perfezione, conformar deve i decreti della sua volontà all'intrinseca natura delle cose, come avvisano i rammentati dottori.

E noi dimostrammo a suo luogo, che Iddio non può cangiare le nature degli esseri, né nulla di ciò, che spontaneamente scende da esse; talché è certo ch'egli vuole tutte le obbligazioni naturali, come tutti i diritti naturali.

II. Or dunque, a compor la lite che resta? Resta a sapere, se le cose, che dalla loro stessa natura siamo obbligati di fare, meritino o non meritino la denominazione di *Legge*. Chi non vede, esser questa una disputa di *pure parole*? Salva è la sostanza, poiché in vece di una obbligazione ne troviamo due, per così dire, immedesimate; e, posta al coperto la sostanza, è disputa puerile quella che si fa circa l'uso della parola *Legge*.

12. Del rimanente, anche questa denominazione, spiegate in quel modo le cose, va da se stessa a prendere il suo posto, se diremo, che il dettame della ragione, procedente dall'intrinseca natura delle cose, ha la denominazione di *Norma*, o di *Regola*; in quanto poi ciò che scende dall'intrinseca natura delle cose, è voluto da Dio superiore degli uomini prende la denominazione di *Legge*. Ma è egli da farsi tanto rumore se si adopera il termine di *Legge* in cambio di *Regola*, e di *Norma*, esprimendo tutti la stessa sostanza?

13. Le nozioni morali pertanto (ed è quel che importa) del buono e del male; del giusto, e dell'ingiusto; del turpe, e dell'onesto, certo è dal fin qui detto, che non vengono da *convenzione* degli uomini, né da *volere arbitrario* di Dio, ma sono seguele delle cose, esprimenti verità *eterne, necessarie, immutabili*, che Iddio non può non approvare, non confermare, non volere.

Capo VII.
Primo Confronto fra lo stato di pura Natura e la Società Civile

1. Abbiamo veduto che l'uomo tende essenzialmente alla *felicità*: quali *diritti*, e quali *obbligazioni* seguano dalla sua tendenza, e di quali strumenti fornito fu dalla natura per ottenere il suo fine. Giacché egli dev'essere, lanciamolo nel mondo colla ragione già sviluppata, e facciamo che trovi da se stesso il *suo stato*, quello che gli conviene il più, quello ch'è il più atto a renderlo felice in questa vita mortale. Si tratta del suo interesse: se sarà abbastanza illuminato, non s'ingannerà nella scelta.

2. Colla parola *stato*, vuolsi indicare la *maniera permanente* di esistere. E non sapremo immaginarne più di due generali: quel di *pura Natura*, e l'altro di *Società Civile*. Il primo sarebbe una maniera di esistere, in che gli uomini vivrebbero isolati gli uni dagli altri; o vero convivrebbero insieme, ma, come porterebbe il *caso*, *sciolti* da qualunque *patto*, ed attendendo ciascuno a *sé solamente*. Questo si chiama *stato di pura natura*, appunto perché gli uomini non sarebbero soggetti, se non alle mere obbligazioni naturali. Nel linguaggio della Teologia abbraccia più cose: noi non dobbiamo prenderlo che nel senso filosofico. Lo stato di società civile è quello, in che *una moltitudine di uomini coesisterebbe co' vincoli di alcuni patti ordinati alla felicità di ciascuno in comune*.

3. Di presente nasciamo nella società civile, e ne conosciamo i comodi e gl'incomodi per propria esperienza. Lo stato di pura natura non si conosce per pratica, ma ci possiamo figurare ciò che dovrebbe essere, se esistesse, e quel che dovrebbe contenere. Confrontiamo di grazia l'uno con l'altro, colla mira di scoprire, se non dobbiamo esser contenti dello stato in che ci troviamo per nascita. In questo primo confronto porrò sotto gli occhi i comodi e gl'incomodi ad ambi gli stati *comuni*.

4. Ed è facile il determinare quali esser debbono. Imperciocché quelli, che seguono dalla semplice natura dell'uomo, uopo è che si rinvengano in tutti due gli stati, mentre l'uomo, in qualunque maniera si finga esistere, vi porta la sua natura, e le sequele necessarie della sua natura. Quelli poi che risultano da' *patti positivi* debbono essere particolari della società civile.

5. In ogni dove l'uomo porta con sé i diritti, e le obbligazioni, che abbiamo dimostrato scaturire dalla sua natura; ed in ogni dove porta con sé la facoltà spirituali, e corporali, che ha dalla sua natura, per procacciarsi la sua felicità.

6. Ciò premesso, in qualsivoglia stato, gli uomini debbono essere costituiti in perfetta *eguaglianza di diritto* e di *obbligazioni naturali*. Ne dubitate? Riflettete che a tutti gli uomini è proposto dalla natura lo stesso fine della felicità; e che questo essendo il principio de' diritti e delle obbligazioni naturali, tutti gli uomini per conseguenza aver debbono gli stessi diritti e le stesse obbligazioni. Ma forse la *diversità di stato* può esser cagione che gli uomini in uno sieno chiamati alla felicità, ed in un altro no?

Dunque, poiché sussiste in ogni stato il principio de' diritti, e delle obbligazioni naturali, in ogni stato tutti gli uomini aver debbono gli stessi diritti, e le stesse obbligazioni naturali: cioè a dire, in qualsivoglia stato gli uomini debbono essere costituiti in perfetta eguaglianza di diritti e di obbligazioni naturali.

7. Questa eguaglianza regnerebbe nello stato di pura natura, come quella che discende appunto dalla natura umana, poiché in esso stato gli uomini non sarebbero soggetti che alla sola legge naturale. Ma dee pure aver luogo nella società civile, attesoché, malgrado i patti positivi, che vi sono, gli uomini non possono *snaturarsi*; i diritti, e le obbligazioni naturali sono verità necessarie, ed immutabili, superiori alla potenza di Dio, non che degli uomini. E se si desse una Società in cui la violenza togliesse l'indicata eguaglianza, non sarebbe opera della ragione, com'esser dee la Società civile.

8. Considerati poscia gli uomini nel loro *fisico*, sono tant'individui carichi di determinazioni singolari, talché l'uno è notabilissimamente *diverso* dall'altro. Tutti, *astrattamente* parlando, hanno le *stesse* facoltà di spirito e di corpo: ma *in concreto*, chi le ha in una, e chi in un'altra *misura*.

Forse la memoria, l'attenzione, l'intelligenza, il raziocinio sono nel medesimo grado in tutti gli uomini? Forse in tutti si fanno sentir del pari le stesse passioni? Forse le doti corporali, la forza, l'agilità, il tenore della salute non differiscono? Come in tutte le specie, così nell'umana, la madre natura fa pompa di una fecondità prodigiosa, e si diversifica in immenso con una gradazione impercettibile. Gli ordini, le classi, le categorie sono invenzioni nostre, nostre maniere di pensare.

Noi colla facoltà di astrarre fissiamo certi punti di somiglianza, a norma de' quali distribuiamo gli esseri, non tenendo conto delle innumerabili differenze che trovansi fra loro. Questo artificio è necessario al nostro intelletto, il quale

col formarsi idee *universali* viene a conoscere per via breve ciò che d'importante negl'individui contiensi, e le proprietà che deggiono avere *in comune*; ed oltre ciò, quando il linguaggio si spogliasse de' termini *astratti*, non potremmo farci capire, se non col mostrare le cose medesime che volevamo esprimere. Il male si è, che rovesciamo sulla natura il lavoro del nostro intelletto, ed amiamo di credere, che sieno *fuori* di *noi* i generi, e le specie che non esistono se non *dentro* di *noi*.

Nell'università delle cose ogn'individuo costituisce un genere; e vi ha chi pretende, due esseri perfettamente simili, ossia *indiscernibili*, non potersi dare. Né la stupenda diversità che si osserva tra gli uomini, nasce solo dalle facoltà loro: vi contribuisce ancora, e moltissimo, ciò che il volgo chiama *accidente*, e ch'è la varia combinazione delle cagioni seconde, le quali agiscono sugli uomini, e ne modificano in mille differenti maniere, come il corpo, così pure lo spirito.

9. La disuguaglianza delle dette facoltà, che deve seco portare? dee portare *una disuguaglianza nella materia de' diritti*, cioè a dire, che uno possieda maggior copia di beni, goda più ampia sfera di libertà, sia più potente, ed un altro meno. In effetto i diritti datine dalla natura non sono strumenti di acquistare: a ciò vagliono le facoltà dello spirito, e del corpo; e però chi può mettere in opera più facoltà, più deve acquistare.

10. La Società Civile ci offre questo spettacolo, il quale affligge moltissimo quegli, che poco possiedono, o nulla, e che reputandone cagione essa Società, ne pigliano avversione e lodano altamente lo stato di pura natura, sognando, che se questo esistesse, sparirebbe ad un tratto la disuguaglianza, di che stiamo ragionando.

Il. Questo è un vanissimo sogno, essendo che nello stato di pura natura gli uomini varierebbero prodigiosamente nelle facoltà, tanto spirituali, quanto corporali, come si diversificano nella società civile.

Forse sono di ciò cagione i *patti positivi* degli *uomini*? No: è la stessa natura umana, la quale negl'individui esiste in mille diverse maniere. Ma la disuguaglianza delle facoltà porta seco, naturalmente, che gli uni acquistino più, e gli altri meno. Laonde, siccome nello stato di pura natura non potrebbe rimuoversi la *cagione*, così non se ne potrebbe impedire l'*effetto*; e però se questo è un incomodo nella Società Civile, lo stato di pura Natura non potrebbe essere esente.

12. Facciamo esistere lo stato di pura Natura e dividiamo i terreni in tante porzioni uguali, come bramerebbero taluni. Ma, prima di spiegarmi, siami

permesso di dimandare perché nella Società Civile non potrebbe eseguirsi questo stesso progetto? Forse essa vi ripugna? Forse gli uomini non possono fare un tal patto? Lasciamo però questa bizzarra idea allo stato di pura Natura: sia fatta la divisione: che ne seguirà? *Primamente*, non bisognerà che colla natura concorra la *industria* dell'uomo, affinché frutti il terreno?

Or dunque, se io avrò più talento, più industria e più attività di voi, raccoglierò più di voi; e così eccoci caduti nella disuguaglianza. *Secondamente*, non sono io padrone di spendere il mio come mi piace? Ma io sarò uno scialacquatore, talché in breve mi ridurrò nella più alta miseria; laddove voi usando parcamente del vostro, a poco a poco salirete al grado di ricchezza, nel quale era io. Eccoci di nuovo in istato di disuguaglianza.

Confessiamo adunque che, venendo questa dal *fisico* degli uomini, non vi è stato nel quale possa togliersi, perocché in qualsivoglia stato gli uomini, quanto alle facoltà fisiche, sarebbero quali sono nella società civile.

13. Ma dirà taluno, che questa disuguaglianza sembra di- struggere l'eguaglianza de' diritti naturali. Eppur non è vero, perché sta ottimamente, che sieno *eguali* i *diritti*, e *diseguale* la *materia*, sulla quale cadono i diritti. Voi possedete più, ed io meno: ma io sul mio *poco* ho lo *stessissimo* diritto di *proprietà* che voi sul vostro *assai*; voi potete disporre del *vostro*, ed io similmente del *mio*: ognuno è obbligato di rispettare il vostro, e parimente il mio. Dite lo stesso di tutti gli altri diritti; e per non far così puerili obiezioni, distinguate sempre con diligenza la *materia* de' diritti da' *diritti* medesimi.

14. In qualunque stato, uopo è che si diano per gli uomini una *libertà*, ed una *servitù scambievoli*. Anche questa à una seguela necessaria della natura. Imperciocché egli è vero che ciascun uomo ha il diritto naturale di pienissima libertà nel giudicare, e nel fare tutto ciò, che concerne la conservazione, la perfezione di sè stesso, e la sua proprietà. Ma appunto perché ciascuno ha diritto di fare, è soggetto all'obbligazione di lasciar fare.

Mettendo quello e questa insieme, che ne risulta? Una libertà ed una servitù *vicendevoli*. Taluni credono falsamente, esser questo un incomodo particolare della Società Civile, e s'immaginano, che l'uomo nello stato di pura natura godrebbe una libertà *illimitata*. Dio buono! Come potrebb'esser illimitata una libertà che per diritto naturale converrebbe a ciascuno? la mia non limiterebbe necessariamente la vostra?

Dunque anche nello stato di pura Natura si darebbero una libertà, ed una servitù scambievoli, come si danno nella Società Civile, perché discendono dal fonte della natura, non già da patto positivo degli uomini.

15. Peraltro, siccome tutti hanno gli stessi diritti, e le stesse obbligazioni naturali, così questa libertà e questa servitù vicendevoli non gli fanno uscire dallo stato dell'eguaglianza anzi non sono mezzo necessario per conservarveli, giacché se convenisse ad alcuni la sola libertà e la sola servitù ad alcuni altri, non si darebbe uguaglianza fra loro.

16. Nella società civile si trova un'altra specie di servitù ch'è una *sommissione*, una *dipendenza*; e questa tocca ad *alcuni*, non a *tutti*; onde benché non distrugga l'eguaglianza de' diritti, e delle obbligazioni, pure introduce fra gli uomini una disuguaglianza in favor di taluni, ed in aggravio di taluni altri, che a pena lascia sentire il vantaggio delle detta eguaglianza. Quanti ossequi non riscuote il nobile dal plebeo? quante umiliazioni non fa il povero verso il ricco? Ma nello stato di pura natura avrebbe luogo questo inconveniente? Pare di no: pare che non sarebbe *distinzione* tra uomo, ed uomo, e per conseguente neppur *dipendenza*.

17. Tuttavia questo è un errore, che facilmente si scopre. Non abbiamo permesso, che anche nello stato di pura natura gli uomini sarebbero *disequali* nelle facoltà dello *spirito*, ed in quelle del *corpo*? Ma questo è, come se dicesse, che alcuni vi sarebbero *bisognosi* ed altri in grado di *dare* ciò, che a quelli abbisogna.

Ora si è stabilito che il diritto, che ha l'uomo bisognoso di farsi aiutare da chi può, è imperfetto, fuor del caso di un'estrema necessità. Poiché adunque non è permesso d'impiegar la forza, quegli i quali nello stato di pura natura sarebbero costituiti in bisogno, qual mezzo avrebbero d'impetrare il bramato soccorso? Qual condotta terrebbe l'uomo nello stato di pura natura, possiamo argomentarlo da quel, che fa nella Società civile, mentre se l'uomo cittadino ricorre alla via della *umiliazione*, vi ha forse *patto*, vi ha *legge* positiva che l'obblighi a ciò fare?

Lo fa di *sua volontà*, ottimamente sapendo che gli ossequj, le preghiere, la *sommissione*, la lode ch'è una confessione, o sia una ricognizione della superiorità della persona lodata, sono i mezzi di muover l'animo, allorché non si può intimorir colla forza.

Dunque anche nello stato di pura natura avrebbe luogo questa *sommissione volontaria*, giacché essa nella civile società non è opera di patti, o di leggi positive, ma suggerimento della natura medesima.

18. Risulta da questo *primo confronto*, che circa i punti, de' quali si è favellato, frallo stato di Società Civile, e lo stato di pura natura non vi è

differenza; che i *comodi*, che si avrebbero in questo, si hanno in quello; e che gl' *incomodi* che si sperimentano nel primo, si sperimenterebbero nel secondo. Dunque perché certi Dottori tentano di sedurre la semplicità del volgo? perché procurano di farli prendere avversione alla Società Civile? perché lo spingono con ambe le mani verso lo stato di pura natura? Se noi vi potessimo passare che guadagneremmo? Fin qui non ci è manifestato il minimo vantaggio. Proseguiamo a confrontare.

Capo VIII.

Secondo Confronto fra lo stato di pura Natura e la Società Civile

1. Interrogato un filosofo, che si dovesse chiedere alla Divinità per menare vita felice, rispose, *mens sana in corpore sano*. Questa filosofica preghiera è molto breve; ma tanto sugosa, che ci somministrerà abbondante materia di ragionare in questo Capo, e nel seguente. Nello stato di pura natura sarebbe *più sano il corpo* di quel ch'è nella società civile? Questo è il parallelo, che ora ne accingiamo a fare: la *sanità* della *mente* sarà il soggetto dell'altro.

2. Nella società civile l'uomo nel *corpo* è notabilmente ammorbidito e snerbato con una coltura dilicata. A forza di troppo i guardarsi dal freddo e dal caldo, ne sente le più leggiere mutazioni, e sempre con discapito della salute. Il suo alimento è composto e perciò nocivo; ed avendo per oggetto più d'irritar la gola, che di sedare la fame, è doppiamente nocivo. Lo stesso è a dirsi delle sue bevande, spiritose, ed alterate e che piuttosto piacciono, che dissetino. L'aria poi, ch'egli respira, è poco elastica, e carica sempre di velenosi miasmi, ch'esanano da corpi viventi addensati fra loro. Tutte queste ragioni ci fan vivere per lo meno senza energia; e se non conosciamo il nostro male, ciò è perché è mal comune ed abituale.

3. Di gran lunga più sano, più forte, più vegeto, più spiritoso sarebbe l'uomo in istato di pura natura. Un uomo, che non fosse manierato dall'arte, un uomo cioè, che avesse indurita la pelle alle impressioni dell'aria sin dall'infanzia; che si cibasse con semplicità, e giusta il bisogno; che prendesse dovunque, e comunque il suo sonno; che avesse allenate le membra con ogni maniera di esercizio, se entrasse in una popolosa città, gli parrebbe trovarsi in un vasto ospedale. Specchiamoci nell'esempio de' bruti. Il cavallo selvaggio è infinitamente più robusto, più agile, più brioso del cavallo domestico. Sembrano due di diversissima specie.

4. Questo, a vero dire, è un *gran vantaggio* che avrebbe lo stato di pura natura sulla società civile, a motivo che in quello l'uomo potrebbe, assai meglio che in questa, giovarsi delle corporali sue forze all'acquisto della felicità. Uno, abitualmente infermo, molle, languente, che teme tutte le alterazioni dell'atmosfera, che è portato a stento dalle sue gambe, cui le braccia sono

piuttosto di peso; che non mangia volentieri, se non ha i tali cibi, apparecchiati dalla tal mano, che se gli manca il suo cucchiaino d'argento e la sua salvietta, gli si mette in rivolta lo stomaco; che stando colla sola compagnia di sè stesso, si cuopre di tetra malinconia; che non sa chiudere i lumi al sonno, se non in dorato alto sepolcro di piume; che se non porta la sua parrucca, tosse per due mesi; che se si bagna le scarpe, va incontro ad una febbre infiammatoria, e se lascia un solo dì il suo cristeo, viene attaccato dal putrido, è un miserabile, che non può valersi della sua persona, né impiegare le facultà sue corporali a seconda de' suoi desiderj. Ma questo è il fedele ritratto dell'uomo divenuto *cittadino*; e quello dell'uomo *puro* sarebbe il rovescio della medaglia. Onde che nello stato di pura natura il corpo dell'uomo sarebbe strumento più atto alla felicità che nella società civile, non pare che possa contrastarsi.

5. Tuttavia questa sola considerazione non è bastante a decidere; vi bisogna qualche cosa di più: bisogna esaminare, se la vita, e tutti quei beni che la conservano, e la fanno menare, lieta e gioconda, abbiano nello stato di pura natura quel grado di *sicurezza* che nella società civile si trova. Questa nuova ricerca è della più grande importanza: confrontiamo.

6. L'uomo ha la *ragione*, ed ha le *passioni*; e quella, e queste sono nella di lui *natura*: egli non può essere senza ragione, e né tampoco spogliar si può delle passioni, mentre queste sono *appetiti*; e gli appetiti sono seguele necessarie delle *cognizioni*; di sorte che l'essere *intelligente* uopo è che sia pure *appetente*. Le *passioni* sono appetiti, ma tali, che cangiano uno *straordinario moto* nel *corpo*; ed il corpo disposto a sentir questi moti appartiene alla natura dell'uomo, non men che allo spirito. Le passioni ci furono date dalla *natura* per metterci in azione: senza questi stimoli marciremmo in una mortale inerzia. Esse però sono cieche, e violente; e siamo dotati di ragione, affinché questa giudichi, segni la via e governi in modo le passioni, che non escano dal diritto sentiero. Questo è il disegno della natura. Se tutti gli uomini vivessero a norma della retta ragione, non solo la vita, ma qualsivoglia altro bene sarebbe pienamente sicuro in qualunque stato vivessero.

7. Ma il *fatto* mal corrisponde al *diritto*; e poiché gli uomini adunati con rigorose leggi in società civili operano, la maggior parte, più spesso a seconda delle passioni, che co' dettami della ragione, possiamo francamente asserire che nello stato di pura natura, il quale sarebbe libero da ogni legge positiva, la condotta loro sarebbe per lo meno la stessa. Or le passioni fanno continua guerra ad ogni sorta di beni; alla vita medesima degli uomini, gli uni contro gli altri. Giacché la *nuda ragione* nel maggior numero non sa farsi ubbidire, qual

mezzo reprimente suggerirebbe lo stato di pura natura contro le passioni, acciocché la proprietà, la libertà, la vita di ognuno, fossero al coperto da' loro insulti?

8. Non istate ad immaginar piani *vostr*i; non pensate a *patti*, a leggi *positive*, perché così distruggereste il sistema della *pura natura* e vi sostituireste insensibilmente quello della *Società Civile*. Dovreste rinvenire un *mezzo proprio di esso stato*, tale cioè, che non sia di *positiva istituzione* degli uomini, ma che derivi dalla *natura medesima*.

9. Ma la natura non avrebbe altro mezzo reprimente, che la *forza*. Non già una forza *pubblica*, e superiore a tutte le forze particolari, essendo questa propria della società civile, ma la forza *particolare* di ognuno. Il che vuol dire che la custodia della vita, e di tutto il suo, sarebbe a *carico* di ciascun individuo; che ciascuno individuo per difendersi dagli aggressori altro mezzo non avrebbe, che la sua forza particolare. Leggiadra sicurezza! Quanto meno i deboli terrebbero lontani i forti! con che facilità i semplici eviterebbero i lacci degli astuti! E nell'infanzia, e nella vecchiezza, e nelle malattie, quale scudo si opporrebbe alla forza altrui? Confessiamo che nello stato di pura natura gli uomini sarebbero in *continuo pericolo* di perder la vita e quanto avessero, per mano degli *uomini* stessi.

10. Altri pericoli sovrasterebbero loro dalla parte delle *fiere*, ed eziandio di quegli animali che non si nutriscono di carne. Qual timore, vi prego, avrebber dell'uomo inerme e solo, le fiere, che sono issai più forti di lui? Egli potrebbe vincerle colla ragione; ma tuttavia è certo che sarebbe in continuo pericolo della vita, e che dovrebbe impiegare tutto il suo tempo in combattere, ed in nascondersi. Le bestie, poi, che non sono carnivore, si propagherebbero a segno, che spoglierebbero la terra di ogni alimento, nulla lasciando alla sussistenza degli uomini. Imperciocché come ognuno colla sua forza particolare, privo di aiuti e di strumenti, senza mura, senza ripari potrebbe fare argine alla fecondità loro? Nella stessa società, che tanti soccorsi ne somministra, quante volte soccombiamo ad eserciti di vivissime locuste, di topi, e di formicoli, che vengono a devastarci le terre?

11. Né sono da tacersi quegli altri pericoli, che l'uomo incontrerebbe a cagione dell'*ignoranza delle cose naturali*. I bruti hanno l'*istinto* che gli difende: checché sia ciò, che istinto si chiama, è una guida fedele, che dalla sola arte dell'uomo resta qualche volta ingannata. I bruti discernono senza esame il cibo, che convien loro; e quando lo trovano mal sano, è cosa certa, che non ne mangiano. Sanno pure curarsi nelle malattie, e molti rimedi naturali, ed

alcune operazioni giovevoli, come il lavativo, e la cavata di sangue, le abbiamo imparate da loro. Si attribuisce un istinto anche all'uomo: ma è notorio, che ci serve pochissimo. Le armi nostre sono risposte nella *ragione*: questa è il terrore delle bestie, e degli uomini ancora.

Ma cosa è la ragione? Una mera *facoltà*, un semplice *potere*; che per recarsi in atto con vantaggio, ha d'uopo di essere con lunga esperienza ammaestrato. E con tutta l'esperienza, con tutte le sublimi, e vaste idee; che forma l'orgogliosa ragione, è costretta ad umiliarsi davanti alla sozza lumaca, la quale, per quanto stupida apparisca, distingue con tatto infallibile i fonghi velenosi, poiché quelli rosicchiati da essa si sono trovati sempre innocenti.

12. Che gioverebbe intanto una salute più vigorosa, un corpo più agile, un grado maggiore di forza, se la vita si troverebbe circondata da mille pericoli? Il corpo sarebbe più atto alla felicità, cioè sarebbe più ricco di mezzi, potrebbe fare più cose che nella società civile. Questo pare, che non possa contrastarsi; ed in *astratto* è vero; ma in concreto è *falso*.

Quanto è povero un assassino, bisognoso di tutto, e costretto a fuggire di selva in selva per difender la vita? Può impiegare le facoltà corporali a suo talento? Può fare tutto ciò, che gli piace, e stare, e camminare, e dormire, ed esercitarsi danzando, correndo, e godendo, or a' tiepidi raggi del Sole, or sotto la fresca ombra degli alberi? può procurarsi i dilette di tutti i sensi, ed andarne ampliando agiatamente la sfera? Anzi non dee faticar senza tregua, per procacciarsi il puro necessario alla vita, e spesso abbandonare il preparato cibo per sottrarsi a tempo alle ricerche della giustizia? Ma tal sarebbe le condizioni dell'uomo nello stato di pura natura: egli sarebbe poverissimo di mezzi atti alla felicità; egli non potrebbe valersi a suo piacere del suo corpo; egli sarebbe miserabile schiavo di tutti gli esseri della terra. Avrebbe per compagni il sospetto, ed il terrore; palpiterebbe ad ogni sibilo di aura, ad ogni muover di fronda; correrebbe incerto qua e là, senza guida, e senza consiglio; fuggirebbe i suoi simili, temendone la forza, o gl'inganni, e morirebbe violentemente, o di strapazzo, o di stento.

Sicché la bella scena, che tanto ci diletta dianzi, sparisce ad un tratto, e vi succede la *verità* con un treno così funesto, che per respirare, uopo è che si volga altrove lo sguardo.

13. Volgasi alla Società Civile, e si rifletta, che il suo scopo principale è di *assicurare* a ciascuno, non la vita semplicemente, ma ancora il libero esercizio di tutti i suoi diritti naturali, e tutto ciò ch'egli acquisterà in virtù delle convenzioni sociali e delle leggi civili. Si rifletta, ch'essa somministra più mezzi di assicurazione, il massimo de' quali è la erezione di una forza

pubblica, superiore di lunga mano alla forza di ciascun privato, e di molti uniti insieme. Non dobbiamo qui cercare, se que' mezzi abbiano tutta l'efficacia che si brama; questo sarà l'argomento del Secondo libro. Qui si parla comparativamente allo stato di pura natura; e dentro ai termini del confronto, chi sarà tanto folle, che pensi disputar la vittoria alla Società Civile?

Quanto a me, crederei di fare ingiuria al buon senso de' leggitori se mi mettessi seriamente a provare, esser la vita, i beni, e i diritti degli uomini più sicuri nella società civile, che nello stato di pura natura, giacché in questo non si troverebbe il minimo mezzo di sicurezza, e però né anche è capace di entrare in confronto con quella.

14. Che se i pericoli sono in assai minor numero nella Società Civile, di quel, che sarebbero nello stato di pura natura, il sagace lettore non resterà sorpreso al sentirsi annunciare, che le facultà corporali possono esercitarsi in più maniere, in quella che in questo. Egli si ricorderà, che uno stato di continuo pericolo, di diffidenza, di timore, di ansietà è uno stato di povertà, di servitù; dal che inferirà, crescere la ricchezza e la libertà a proporzione che scemano i pericoli. E così rimarrà convinto che, scemando moltissimo nella civil società i pericoli dello stato di pura natura, l'uomo nella prima gode più ampia sfera di libertà, quanto all'esercizio delle sue facultà corporali, che non ne godrebbe nel secondo. Saprà inoltre riflettere che le industrie unite di molti fanno sempre crescere la copia de' beni in favore di tutti i sensi del corpo e dello spirito ancora. Ed a che siamo debitori di tanti comodi, e di tanti piaceri, che godiamo nella società civile, se non al vincolo della unione? Di più, è effetto ammirabile della stessa unione, che le fatiche sieno compartite in tutti, e non raccolte tutte sovra ciascuno: tutti faticiamo, ma chi in un modo, e chi in un altro, e tutti godiamo a vicenda il frutto delle fatiche. Nello stato di pura natura tutti i lavori sarebbero a carico di ciascun particolare, e ciascun particolare poco si avanzerebbe colla sua industria isolata, quando pure vi godesse tutta la sicurezza che dà la società civile.

L'uomo della natura ci guarderebbe come tanti infermi am mucchiati alla rinfusa in un vasto ospedale. Sia pur così: lasciamo a lui il vanto di rampicarsi sugli alberi, di varcare a nuoto i fiumi, di correre agili per le foreste, di affrontare coraggiosamente le belve. Noi infermi, noi deboli, e languenti faremo molto più che non fa egli, o con molto minore incomodo di lui mercé gli strumenti, che l'industria sociale ha saputo trovare; e laddove egli correrebbe pericolo ad ogni passo di perdere ad un tratto tutti i suoi pregi e la vita, noi ci possiamo promettere una lunga vecchiezza.

15. Peraltro gli abitatori delle *città* non sono disposti a considerarsi come tanti *cadaveri* per piacere all'uomo *selvaggio*. Il comune del popolo gode ottima salute, ed ha il corpo vegeto, e robusto abbastanza. Accordiamo, che il selvaggio sarebbe più forte, più agile, più spiritoso: accordiamo, che l'uomo nella Società Civile è degradato; applichiamo a lui la differenza che si fa tra l'animale domestico e lo stesso animale non ancora domato; che se ne vuole inferire? Se noi non conosciamo una più forte tempra di salute; e se quella, che abbiamo, è passabile, di che ci dorremo? Forse ne affligge, che non n'è dato il volare, o che non siano giganti! Un bene, che non si conosce, per chi nol conosce, non esiste. Né la molle dama invidia la robustezza della pastorella, né il voluttuoso cavaliere brama le nerborute braccia del contadino. Non si declami in *astratto*: si ragioni in *concreto*: si ponga tutto sotto gli occhi; e poi si decida, se quanto al *corpo*, non stia infinitamente meglio nella Società Civile di quel che si starebbe nello stato di pura natura. Il Rousseau abbaglia colla eloquenza, e noi diciamo la verità.

Capo IX.
*Terzo confronto fra lo stato di pura Natura e la Società
Civile*

1. Già si accorgerà il lettore, che in questo Capo si dee confrontare l'uno stato coll'altro riguardo alla *sanità della mente*, che nella filosofica preghiera è la seconda condizione per esser felice.

2. Certa cosa è, che nello stato di pura natura l'uomo sarebbe assai povero di *cognizioni*. Donde siegue, che non potendo bramarsi ciò, che non si conosce, egli avrebbe *meno appetiti*. Or gli appetiti, dice taluno, sono tante specie di servitù per lo spirito, quanti sono gli oggetti, di che sono famelici, e però conchiude che l'animo nello stato di pura natura sarebbe di lunga mano *più libero*, e per conseguenza *più felice* che nella società civile, dove l'aumento delle cognizioni aumenta il numero degli appetiti.

3. Questo è un ragionare troppo vago, ed indeterminato: noi faremo venire al chiaro la verità, se il cortese lettore vorrà degnarsi di accompagnare la nostr'analisi con un'attenzione sostenuta. E primamente, che la pluralità degli appetiti importi servitù, *sempre*, ed in *ogni caso*, è una proposizione evidentemente *falsa*. Imperciocché se fosse vera, ne seguirebbe che uno il quale avesse un appetito *solo*, sarebbe il *più libero*. Il che è visibilmente contrario alla verità, mentre la libertà di costui sarebbe anzi della *minima* delle possibili.

Fate attenzione all'idea della libertà, e la troverete anzi nella *copia* che nella *scarsenza* de' mezzi. Converrete meco, quegli esser *più libero*, che può fare *più cose*; e quegli *meno*, che *meno cose* ha in suo arbitrio di fare. Direste più libero un, che abitasse una casa vuota di tutto, che un altro, il quale l'avesse fornita di ogni sorta di mobili? I mobili, gli strumenti, i mezzi dello spirito sono le *cognizioni* e gli *appetiti* ch'esse risvegliano.

Laonde quanto più cresce la sfera delle cognizioni, degli appetiti, tanto è maggiore la copia de' mezzi per lo spirito; cioè a dire, tanto più cresce la sua libertà. Tal essendo la verità, non bisogna condannare così in *generale* la ricchezza della società civile, che per se stessa, generalmente parlando, è anzi un *bene*, il quale non si cangia in *male*, se non per certe circostanze; né bisogna lodare la povertà dello stato di pura natura, che per *sè stessa*, generalmente

parlando, è un *male*, il quale non si converte in bene se non per altre circostanze.

4. Per non avvilupparci nella *fallacia*, insieme cogli appetiti è a considerarsi il *potere* di *satisfargli*; e diremo il vero se diremo, che gli appetiti, cui sia congiunto il potere di appagargli, sono lieta sorgente di libertà e di godimento, ma che generano servitù, e patimento quelli, a saziare i quali manchi il potere. Talché consistendo la libertà nel poter fare ciò che si vuole, quante più cose vogliamo, e possiamo fare, tanto più liberi siamo; ed al contrario tanto saremo più servi, quanto più vogliamo, e meno possiamo fare.

5. Rimane or da esplorare, qual sarebbe all'uomo più vantaggiosa delle tre ipotesi, che naturalmente risultano dagli spiegati principj. La *prima* è, che si arricchisse di cognizioni e di appetiti, ed altresì di mezzi, per satisfargli. La *seconda*, che si mantenesse ricco di cognizioni, e di appetiti, ma povero di mezzi. E la *terza*, che non potendo somministrarglisi abbondanza di mezzi, si racchiudesse entro angusta sfera di cognizioni, e di appetiti.

6. Che la prima situazione sarebbe la più vantaggiosa, è troppo manifesto per dispensarmi dal provarlo. Ma ella è una grande sventura per l'uomo, che in niuno immaginabile stato realizzarla possiamo. Verte adunque il dubbio fralla seconda e la terza.

7. Ma è un dubbio che si decide presto a favore dell'ultima. Il non avere un bene, che non si appetisce, né si conosce, non è certamente una pena: è bensì un rammarico il conoscere, e bramare una cosa, e non poterla ottenere. In quella condizione non si godrebbe, né si patirebbe: in questa tanti disgusti sentirebboni, quanti appetiti resterebbero famelici.

8. Stando pertanto ne' divisi termini, sembra non potersi dubitare, che l'uomo troverebbe meglio il suo interesse nello stato di pura natura, che nella Società Civile, atteso che nell'uno poco conoscerebbe, poco bramerebbe, e poco per conseguenza si affliggerebbe, laddove molto nell'altra si conosce, molto si desidera, e però molto si pena. Svolgiamo più minutamente questa materia.

9. Nella società civile forza è che vadansi sempre acquistando nuove cognizioni. Ed ecco come. Gl'intelletti umani sono d'indole loro in moto continuo; sentendo lo stimolo esterno dell'emulazione, accrescono i loro sforzi; e gli uni servendo di lume agli altri, bisogna che nelle scoperte si vada sempre innanzi. Chi numerar volesse i generi de' beni ammassati dall'umana industria nella Società Civile, empirebbe grossi volumi colla sola nomenclatura. Ora tutte le invenzioni hanno per fine il comodo, ed il piacere, e stanno esposte

ognora agli occhi di tutti. Conosciuti gli oggetti, come buoni, generansi subito altrettanti appetiti senza il concorso di altra cagione. Ma la Società Civile non somministra se non a *pochi*, i mezzi di acquistare tutti i beni, che bramansi. Né ciò può essere altrimenti. Imperciocché i prodotti dell'industria costano fatica; e certissimamente se non si ha bisogno di faticare, non si fatica. Qual contadino vorrebbe soffrire tanti strapazzi all'aperta campagna? Quale artefice vorrebbe sudare dì e notte in tetra fucina, se non avesse bisogno di procacciarsi il pane colla opera delle sue mani?

Posto ciò, se la Società Civile desse a *tutti* gli stessi mezzi di godere, niuno faticando, non solo si disseccherebbe la sorgente de' beni di *lusso*, ma anche di quelli di prima *necessità*. Talché chi vorrebbe mangiare sarebbe costretto a lavorare da sè stesso la terra, e da sè stesso fate tutto il restante. Così non vi sarebbe subordinazione, né vera unione fra' cittadini, perché l'uno non sarebbe ajutato dall'altro; e senza subordinazione, e senza vera unione non vi sarebbe Società Civile.

10. Vedete adunque, che la società civile, esige essenzialmente una *disuguaglianza di proprietà*; e quel, ch'è più, esige ancora, che molti nulla posseggano, e che altro diritto non abbiamo di proprietà, se non sul *frutto dell'industria personale*. Laonde, sarebbe vano il lagnarsi delle leggi civili, le quali, quando pure volessero introdurre l'eguaglianza de' fondi, vi osterebbe sempre l'intrinseca indole della società civile, anzi la stessa natura dell'uomo; avendo noi veduto, ch'essa neppure potrebbe sussistere nello stato di pura natura. Possono le dette leggi vietare le grandi possidenze, e dividere più minutamente i terreni, di sorte che si aumentasse il numero de' proprietarj; e questo in verità sarebbe di giovamento grandissimo; ma che fossero tutti possessori, no, non potrebbero farlo senza distruggere il diritto della libertà.

11. Giacché pertanto nella civil società buona parte di cittadini non può aver quasi altri mezzi che di provvedere alla pura sussistenza, buona parte di cittadini, riguardo agli altri innumerabili beni esposti in pubblico dall'industria, uopo è che viva in istato di *privazione*; cioè a dire che stia a mensa imbandita senza poter mangiare.

12. Mi figuro che chiunque avrà letto fin qui, porterà il suo pensiero, e la sua compassione solamente sopra i contadini, sopra gli artigiani, sopra quegli, in una parola, che sono popolo. Ma conoscerà, che non ha ragione di restringere così angustamente la vista, e che farebbe assai bene, se in quel numero comprendesse pure se stesso, qualunque sia il posto ch'egli ha sortito in questo teatro, se rifletterà, che gl'individui costituiti in società, chi per un verso e chi

per un altro, debbono tutti senza eccezione vivere in istato più di privazione, che di possesso. Eccone la cagione. Vi ha de' beni di pura *opinione* ai quali le umane passioni sono molto sensibili, e che non si acquistano per via di compra. Tali sono gli onori, ed il comando, che lusingano potentemente la superbia, in quelli specialmente cui non mancano beni di altra natura. Ora i concorrenti sono sempre *molti*; ma i beni, che bramano, non possono contentare, che pochi. Ho detto in alcuni *specialmente*, perché l'ambizione, figlia della superbia, è una passione *comune*, la quale nel comune degli uomini se non può aver per oggetto il comando, e gli onori *pubblici*, prende di mira tutte le superiorità, e tutte le distinzioni, che permette la condizione privata. E perché ciascuno si crede sempre più degno degli altri, il conversare degli uomini in società civile è un continuo urto di superbia con superbia, di ambizione con ambizione. Or chi può ridurre a calcolo le privazioni, che un tal conflitto genera in tutta la carriera della vita? Dove lascio la passion dell'amore, che anch'essa si pasce di un bello ideale, e che ne tiranneggia e ne strazia così miseramente?

Confronti ogn'innamorato tutti i suoi godimenti con tutte le sue privazioni, e veda se può trovarsi una ragione di *proporzione*, che sia tollerabile.

13. Oltre ciò nella Società Civile tutti gli appetiti si assottigliano, e si affinano in guisa, che giungono ad un segno, che nulla più gli contenta. Osservate il divario che corre tralla maniera di vedere, che si è formata un Dipintore, tralla maniera di sentire, che ha acquistata un Musico, e quella di un contadino. Il contadino allorché fissa gli occhi nel volto di un uomo, o di una donna, non vede al certo tutto ciò, che vi è, perché la sua imperizia fa sì, che non sappia cercarlo: vede grossolanamente, vede in massa, in confuso; laddove l'occhio del Dipintore esercitato dall'arte vi scuopre un mondo di accidenti. Egli va esaminando le forme e confrontando le proporzioni; va osservando la molteplicità, e la gradazione delle tinte, l'effetto della luce, il carattere, le parti ch'esprimono agli affetti, e con qual moro gli esprimono, e mille altre differenze, che all'occhio inesperto non si manifestano.

Dite lo stesso dell'orecchio del Musico allorché sente cantare. Egli va accompagnando col pensiero la voce, e misurando con esattezza tutti gl'intervalli, pe' quali ella passa: decide precisamente, quando l'intonazione non è perfetta, e quanto cresce, e manca; intende come da un tuono entra in un altro, e indovina, quali accidenti incontra per via: forma giudizio sulla somiglianza de' motivi, sull'imitazione, sulla nettezza delle idee, sulla precisione del periodo musicale; si accorge del risalto, che prendono gli accenti naturali della parola espressa col canto, ed altrettali finezze, che per un orecchio non ammaestrato dall'arte sono tutte perdute. Un tale occhio, ed un

tale orecchio, convien che patiscano molto, sempre che il *perfetto*, il quale solo gli appagherebbe, non può trovarsi, se non *di rado*, e con *gravissime spese*.

14. Lo stesso accade a tutti gli altri appetiti. La società civile è una scuola, che col vivo esercizio gli va dirozzando, attenuando, e dilatando: ella assuefà l'attenzione a portarsi in giro su per gli oggetti; a distinguerne i gradi, a rilevarne le differenze. Nel qual modo il gusto, mercé di tanti confronti, si va ognora perfezionando, e conosciuto che abbia l'*ottimo*, tutto il *mediocre* lo infastidisce.

Io non farò lunga induzione delle innumerabili delicatezze, delle quali viviamo abitualmente schiavi. Il lettore vede abbastanza, che veramente siamo schiavi circondati da catene di ogni sorte; che veramente la vita nostra è un continuo passaggio di privazione in privazione, sparso di amarezza, seminato di spine, e da tetra malinconia tutto ingombrato. Ouinci la noja, che ci fa lentamente marcire; quinci la taciturnità, e la fissazione del pensiero, che istupidisce i nervi; quinci le smanie, ed i lunghi infuocati sospiri co' quali ci rendiamo pesanti agli altri, ed a noi stessi; quinci un animo sempre irritato e sempre irritante; e quinci un'altra infinità di mali, così fisici, come morali, che superano di lunga mano la somma de' beni, che ciascuno dalla società civile riceve. Osservazione affliggente, ma vera: i due terzi del genere umano muojono senza invecchiare, avvelenati dalle privazioni che soffrono.

15. Ma nello stato di pura natura assai limitate sarebbero le cognizioni dell'uomo, ed assai limitate conseguentemente le brame. Fuor degli oggetti di assoluta necessità, che riduconsi per ogn'individuo alla *propria sussistenza*, e per alcuni alla *riproduzione* della specie, a quali altri bisogni potrebbe soggiacersi? Se l'uomo vivesse solitario a sè stesso, l'odio, la compassione, la invidia, la rivalità, la superbia, e l'ambizione sarebbero germi in lui perpetuamente inerti.

Essi non possono svilupparsi, se non in virtù di un confronto, che si faccia tra sé ed i suoi simili, co' quali si convive. Sicché quelle passioni in persona del solitario resterebbero sempre chiuse nel germe, e sarebbero, come se non fossero. Il coesistere con altri uomini, ancorché senza patti, e come porta il caso, le schiude e le mette in azione. Ond'è che se nello stato di pura natura l'uomo cercasse l'altrui compagnia, non ne sarebbe certamente esente. Ma cotali passioni sarebbero rozze, materiali, e limitate, come le cognizioni, e però di poche privazioni esser potrebbero cagione.

16. Or dunque librando in giusta bilancia l'uno, e l'altro stato, la preponderanza par che sarebbe in favor dello stato di pura natura, ed i miei

lettori torneranno a disgustarsi della Società Civile, persuasi, che la *sanità di mente* si troverebbe assai meglio in quello che in questa. Nondimeno io gli prego di sospendere tuttora il giudizio, perché ancor ci rimane da esaminare: ma non presenterò loro più di quattro considerazioni.

17. La *prima* si è che nello stato di pura natura le passioni, concentrando tutta la forza ne' beni di prima necessità, sarebbero irritabilissime, e ferocissime; appunto perché ristrette in angusta sfera; simili alla materia ignea che quanto è più compressa, tanto maggiore impeto acquista; e perché ancora a questa specie di privazioni, che minacciano l'esistenza, non si può resistere. Ma nella Società Civile rarissime volte si tratta del puro necessario; e la forza delle passioni si spande, e s'indebolisce, per la grande molteplicità degli oggetti.

18. La *seconda* si è che nella Società Civile le passioni a forza di essere replicatamente rintuzzate, perdono la punta, ed affliggono poco. Ma nello stato di pura natura non sarebbero esercitate alla grande scuola della pazienza. Confrontate un non ancor domato destriero con un altro assuefatto per lungo uso a portar la sua soma; e poscia decidete, qual de' due debba sentir più l'urto, e la privazione.

19. La *terza* si è che nella società civile *praticamente* o non si soffrono tante privazioni quante se ne veggono in *astratto*, o riescono molto meno amare di quel che si crede. E, a vero dire, egli è indubitabile che gli appetiti sono, e nel nascere, e nel crescere, preceduti sempre dalla speranza, o sia dalla probabilità, o almeno dalla possibilità morale di acquistare ciò che si desidera. Allorché ci si para dinanzi un oggetto, e lo giudichiamo buono per noi, il pensiero vola tosto a spiare, se vi ha speranza di conseguirlo. Quando non se ne scopre alcun raggio, quel bene si guarda con freddezza, come se non interessasse noi; e perciò il restarne privo, o non affligge, o arreca un momentaneo lievissimo senso di disgusto.

20. E quanti artifici non impiega l'amor proprio per non affliggersi! Esagera la difficoltà, estenua la probabilità, critica l'oggetto, e ne distoglie la vista, applicandola a' beni che gode, o che può facilmente acquistare; e così trova onde consolarsi, e non sentire il peso della privazione. Rispettiamo questo eccellente rimedio datone dalla natura. L'amor proprio anche c'inganna per guarirci: purché l'inganno non cada sul dovere, rispettiamo l'inganno.

21. Nella società civile (permettete che lo replichi) non sono tante le privazioni quante si dicono e lo dimostrerò di nuovo per altra via. Non abbiamo noi convenuto che ciò che non si conosce, non si desidera? Or questo assioma

nella società civile si riduce in fatto assai più ampiamente di quel che può credersi. Non niego io già, esser prodigiosa la quantità de' beni in essa raccolti: e chi potrebbe negarlo? Dico però, che non tutti i beni sono conosciuti da tutte le persone.

Appelliamone all'esperienza. In una gran città quanti sono in grado di conoscere i dilette della Musica, della Pittura, della Poesia? Quanti sono capaci di formarsi idee distinte di ogni mestiere, e di ogni scienza? I cittadini sono distribuiti in classi a somiglianza dei beni medesimi: talché una classe di persone non è capace di conoscere con qualche chiarezza più, che una classe di beni: di tutte le altre classi non ha forse nè anche un'idea superficiale. Sono assai rari que' genj, quelle anime privilegiate dalla natura, che sieno di vasta capacità, e di pari penetrazione dotate.

La massima parte degl'ingegni non pure è limitata ad un solo genere cose, ma innoltre ne' gradi di perfezione, ch'esso racchiude, non vanno molto lungi. Si arroga a questo, che la disposizione naturale vuol essere coltivata con lungo esercizio. Così si forma l'abito dell'attenzione per saper osservare e trovare; e così si diventa padrone i tutto il soggetto. Or come sarebbe possibile alle persone volgari, occupate di più circa il necessario, di formare il gusto a tante scuole diverse?

22. Scemata in tal guisa la molteplicità e l'estensione delle cognizioni de' beni nella civil società contenuti, chi non vede, doversi a proporzione diminuire la molteplicità e la estensione degli appetiti e delle privazioni?

23. Che se vi piacesse di rispondere col riso, a chi ne comanda di piangere, potreste accennare, come per lo più chi coltiva un genere di beni, disprezza chi ne coltiva un altro. Il voluttuoso non sa capire, come possa trovarsi piacere nell'ambizione e l'ambizioso non pensa alle voluttà, che per detestarle. La Dama ride della semplicità, e della ritrosia della Contadina, e la Contadina ride delle maniere ricercate della dama. Quegli, che diletta della scienza dei frontispicj, e de' pezzi de' libri, si fanno beffe di coloro, che studiano le cose e questi guardano quelli con occhio di superba compassione. Siffatto vicendevole disprezzo è comune a tutti i mestieri, e quando non è effetto dell'ignoranza, è il rimedio inventato dall'amor proprio contro tutti i mali di privazione, come si è dianzi avvertito.

24. No, la società civile non contiene tante privazioni quante si dicono. Dovrebbero queste trovarsi in grandissimo numero nella plebe condannata dall'ordine sociale a non aver proprietà, a limitarsi al puro necessario, ed a cercarselo co' sudori della fronte. Eppure il brio, l'allegrezza, il riso, la gioja, il

contento, non è nella plebe, che clamorosamente campeggiano? La plebe gode assai, perché poco brama, e poco conosce: la stessa fatica la tiene in una felice ignoranza, o non curanza di tutti i beni fattizzj.

25. *L'ultima* considerazione si è, che la stessa ragione sviluppata, e perfezionata nella società civile, che fa nascere tanti appetiti, insegna a moderargli per non sentirne le privazioni. Or dove a canto del veleno sta l'antidoto, chi non fa uso di questo dee lagnarsi di sè stesso, non della società civile. Moltissimi, è vero, nella società civile muoiono vittime della privazione. Ma è ella questa una seguela necessaria dell'ordine sociale? Perché non profittano degli ajuti della società a divenir saggi? Del resto, nello stato di pura natura quanti morirebbero di fame? quanti sbranati dalle fiere e quanti uccisi dai loro simili? quanti perirebbero per non potersi curare da' morbi naturali?

26. Eccoci al termine di ogni confronto. Nel *primo* trovammo certi comodi, e certi incomodi *comuni* alla società civile, ed allo stato di pura Natura. Nel *secondo* trovammo che l'uomo sta infinitamente meglio nella società civile, di quel, che starebbe nello stato di pura natura, quanto al *corpo*. E nel *terzo* si è veduto, come anche, riguardo allo *spirito* il vantaggio è tutto della società civile.

Quale illazione si deve inferire da ciò? Quella di amare, e di aver cara essa società, a dispetto dei mali, che vi sono inevitabili. E perché? Per la gran ragione, che lo stato di pura natura, eziandio che potesse sussistere, sarebbe infinitamente più funesto.

Ma voi esitate: voi non vi mostrate contenti. Aspettate forse, che io vi commuova con grandiose, ma vane promesse? No: la mia professione è di dire il vero. Che dunque? Vorreste uno stato di puro bene, di schietta felicità? Ma chi vi ha posto in capo di cercar tale stato sovra la terra? Chi vi ha detto, che per l'uomo non vi è altra felicità, fuor di quella, che può in questa vita sperarsi? Ah! quanto sarebbe meschina la nostra condizione! quanto male sentiremmo della nostra natura! Ho ben io accordato, che anche sulla terra abbiamo diritto di renderci felici; ma come possiamo, ma quanto permette la qualità del luogo. Se la società civile non è stato di perfetta felicità, non può esserlo; ma se vogliamo essere felici, quanto possiamo esserlo sulla terra, non bisogna cercare uno stato dalla società civile diverso.

Capo X.

L'uomo è destinato dalla sua natura alla Società Civile

1. La verità annunciata nel titolo del presente Capo sarebbe un corollario *immediato* di quelle che si sono ne' tre capi precedenti stabilite e, come tale, io non sarei nell'obbligo di provarla. Tuttavia in grazia di queglii, i quali non sanno andare innanzi, se manchi loro l'appoggio, andrò suggerendo le idee acconcie a farla risaltare.

2. La destinazione della nostra natura può argomentarsi da tre vie: *primo*, dal vedere ch'essa tende ad uno stato di consistenza; *secondo*, dall'osservare ch'essa cerca uno stato, dove perfezionarsi; e *terzo* da certe facoltà, ch'essa ha date ad ogni uomo.

3. E per farci dalla prima, rammentiamo, che l'uomo tende essenzialmente alla felicità; e che non può esser felice, dove non goda con *sicurezza* l'esercizio de' suoi diritti, assegnatigli dalla natura come mezzi necessari alla felicità sua. Questa sicurezza poi è quella che forma lo stato di *consistenza*, cioè quello stato, in che l'uomo fissa il piede, vi stabilisce la sua permanenza, lo considera quel centro del suo riposo. Di sorte che s'egli è certo, che l'uomo cerca naturalmente di porre in sicuro i suoi diritti, è altresì certo che aspira ad uno stato di consistenza.

4. Or dove trovare uno stato di consistenza? Non nello stato di pura natura, nel quale abbiamo veduto, che nulla sarebbe sicuro, ma tutto incerto, tutto esposto ad una infinità di pericoli. Quindi lo stesso amore della felicità lo tien lontano dal detto stato, e lo guida nella società civile, dove rinviene una sicurezza, se non assoluta, almeno tal qual può aversi dagli uomini. Stato più consistente di questo la sua ragione non iscuopre.

15. Consultando poi il principio di *perfettibilità*, di che fu altrove discorso, e vedremo, che lo scopo, al quale mira è la società civile. Esso principio si manifesta in tutti gli esseri e più solennemente in quelli dotati d'intelligenza.

Si osserva costantemente in tutti gli uomini che l'intelletto non fa altro che passare di verità in verità e cercare avidamente nuove e più vaste cognizioni, e che l'appetito parimente è sempre in moto, e si dilata ad or' ad ora, e si divide in tanti rami, e ciascuno ramo cresce, e si affina, in proporzione delle

cognizioni che vansi acquistando. Questo si appella da' filosofi *principio di perfettibilità*; e noi dicemmo altro in sostanza non essere che la tendenza verso la felicità, la quale non contenendosi *pienamente* che nel solo *infinito*, ne nasce, che lo spirito umano, racchiuso nella sfera della contingenza, andar debba sempre salendo dal buono al meglio, giacché tende all'ottimo.

6. Ora, da questo istinto di perfezionarsi, cercando sempre nuove maniere di esistere, cioè nuovi comodi, nuovi piaceri di qualunque specie, egli è chiaro che non può *svilupparsi* in ogni stato, perché non in ogni stato trova favorevoli le disposizioni. E siccome una pianta, movendo e diramando qua e là da se stessa le sue radici, schiva i sassi, e tutte le materie inette a nutrirla, o alla sua vegetazione nocive, e tanto si adopra, che trova finalmente il sito che le conviene; così quel germe di perfettibilità, ch'è nell'uomo.

Anzi se le piante fanno ciò in forza di puro meccanismo, che diremo dell'uomo, il quale e conosce, e confronta, e ragiona? Spronato dal suo interno principio egli deve cercare uno stato che ne secondi gli sforzi, ed egli non può non vedere che lo stato di pura natura gli è in tutto contrario, attesi gli ostacoli che incontrerebbe, i pericoli a' quali sarebbe esposto e la mancanza di aiuti, che proverebbe. Così è naturalmente guidato dall'intelligenza allo stato sociale, dove tutto cospira al felice svolgimento del suo germe.

L'uomo adunque è portato naturalmente alla società civile; perché naturalmente è portato a perfezionarsi.

7. E la natura stessa ne porge di ciò indizj così manifesti, che possiamo metter da parte tutti i ragionamenti e decider la question co' fatti. *Primo fatto certo*: l'uomo teme i bruti e per difendersi da loro procura di unir le sue forze colle forze di altri. *Secondo fatto certo*: l'uomo teme l'uomo, ed ama di fare amicizia con alcuni, a fine di tenere in soggezione quegli che gli mostrano nemicizia. *Terzo fatto certo*: l'uomo ha bisogno dell'uomo, e perciò ne ama la compagnia. *Quarto fatto certo*: l'amor del sesso e della prole sono due vincoli naturali di società.

8. Sovra tutti gl'indizj l'uso della favella, che ci dà una grande superiorità sovra i bruti, e che lega un commercio co' nostri simili per tutti i lati interessante, non ci permette di dubitare che il vero nostro destino non sia di vivere in società civile. Essa favella, ch'esprime con precisione, e con forza i nostri pensieri, ed i nostri bisogni, sarebbe inutile al solitario, e di poco giovamento in uno stato di società accidentale, libero da ogni convenzione positiva. Dico di più, che il linguaggio non potrebbe perfezionarsi e forse né anco formarsi in una società la quale non avesse consistenza.

9. Concludiamo adunque, che ne abbiamo troppa ragione. Lo stato a noi conveniente, a noi destinato dalla natura è la società civile. Ed ammirano la materna sollecitudine di essa natura, la quale ci manifesta la vocazione nostra al viver sociale colla stessa chiarezza con che ci scuopre nella felicità il fine delle nostre azioni, Ella grida altamente: uomini, vivete felici; ed altamente grida nel medesimo tempo: uomini, non potete viver felici che in società civile.

Capo XI. *Congetture sull'Origine della Società Civile*

1. Non è fuor di proposito, né inutile, né mancante di diletto l'investigare qual fosse la *prima origine* della *Società Civile*. E non avendo monumenti di cosa tanto rimota, tranne i libri di Mosè, che sono oggetto di *fede*, la ragione abbandonata a se stessa non può fare altro che congetture, più o meno verisimili. Dico che non abbiamo monumenti, giacché quanto alle *Cosmogonie* di varie antiche nazioni a noi pervenute, nelle quali oltre la formazione del mondo, si descrive il cominciamento dell'uman genere, in que' pochi avanzi che restanci, si palesa a così chiare note il genio della favola, che non posson giovare, fuorché ad istruirci, quanto rozzamente in que' lontanissimi tempi pensarono gli uomini.

2. Non si sa comprendere, come taluni, che prendevano il nome *d'Indigeni*, potessero seriamente persuadersi di trar l'origine da quel tratto di terra, che abitavano, vedendo benissimo che gli abitatori delle altre regioni eran simili a loro, e che l'uomo, in qualunque luogo si trasporti, genera costantemente un altro uomo.

3. La più parte delle nazioni gloriavansi di una discendenza *divina*, ma supponevano una femmina della nostra specie, colla quale congiunto si fosse un Nume. Con che venivano a formarsi, invece di una, due difficoltà; di sapere, cioè, donde avesse avuto origine quella femmina; e come dall'accoppiamento di un Dio con una donna nascesse *specie di uomini*; se non avesser creduto che i Numi fossero uomini, o simili agli uomini: nella quale supposizione restava cercare, donde la stirpe de' Numi fosse venuta. Ma non perdiamo il tempo in fole puerili, né confondiamo la ricerca sull'origine degli uomini con quella che qui far solamente vogliamo, sull'origine della Società Civile.

4. Filosofi in gran numero, seguendo il solo lume della ragione, non hanno creduto aver motivo di dubitare che gli uomini *prima* che in civile società si ponessero, fossero per qualche tempo vissuti nello stato di *pura natura*, preoccupati da un argomento che ha una bella apparenza. Prima, dicono essi, è il *semplice*, e poscia il *composto*: di sorte che semplicissimo essendo lo stato di pura natura, e compostissima l'economia della società civile, sembra loro evidente, che in questa gli uomini passassero da quello. Ammesso il qual

principio, non hanno pensato ad altro fuorché ai più probabili mezzi di fargli uscire dallo stato di pura natura.

5. Questi mezzi noi gli abbiamo indicati nel Capo precedente. Il timor delle fiere, il timore, e l'amor vicendevole degli uomini; il principio di perfettibilità e cose altrettali rendono a senso loro sufficiente ragione del modo con che potè abozzarsi ed indi perfezionarsi l'edifizio sociale.

6. A senso mio però l'argomento involge una fallacia. Non si ha da cercare, se *prima* sia il semplice, e poscia il composto; ma se riesca *facile* alla mente umana, dato il semplice, formarsi idea qual dev'essere il composto, per passare dal primo stato al secondo. Allorché l'intelletto muove da nozioni semplici, e va sempre innanzi componendo, la sua operazione si chiama *Sintesi*. L'altra operazione, colla quale scioglie, scompone, andando sempre in dietro sino alle nozioni semplici, si dice *Analisi*.

7. Bisogna confessare che la *Sintesi* è impresa difficilissima, e riserbata a pochi genj sublimi, che Iddio suscita di quando in quando al beneficio di tutta l'umanità. Questi sono i veri inventori, quegli che scuoprono cose nuove, cose non per l'innanzi sospicate. Le verità geometriche furon trovate *a priori*, cioè sinteticamente. Ma fu forse tutta di uno la gloria? Il gran Pitagora per avere scoperta la quarantesima settima del primo libro di Euclide, si crede debitore agli Dei di un'*ecatombe*. E se è vero quel, che la fama predica di Pascale, Pascale dee mettersi fra' i genj i più rari. Imperciocché il salire in dietro analiticamente dall'ultima proposizione di Euclide sino alla definizione del punto può aspettarsi da molti; ma il partire dalla definizione del punto, ed il continuar da sé solo il filo delle scoperte sino alla trentesima seconda del libro primo è felicità di uno solo.

8. Nella geometria, peraltro, tra verità, e verità è una connessione sì intima che la precedente può dirsi gravida della seguente; talché l'intelletto non cammina senza appoggio affatto. Lo stesso vantaggio hanno tutte le Scienze, sebbene sia molto più difficile in queste, che in quella il discuoprire gli anelli che legano una verità con un'altra, perché gli oggetti di esse sono *reali*, laddove quegli della geometria sono *ideali*. Ma le ricerche, le quali si aggirano sovra altre cose, son tali ch'è difficilissimo, se non impossibile, il divinare da un dato solo tutto il restante.

9. Mettete l'orologio bello e fatto in mano di uno che abbia ingegno. Egli l'osserva, lo scompone, e va senza molta fatica trovando l'uso rispettivo di tutte le parti. Questa à l'*analisi*: fate poi una prova di *sintesi*. Ad un, che non abbia

vista mai quella macchina, né mai sentito parlarne, presentate la molla, che n'è l'uno estremo, o il bilancino, che n'è l'altro, e proponetegli che componga insieme varj pezzi costituenti un ordigno, che si muova da se stesso, e che indichi con precisione le ore ed i minuti del giorno. Chi troverebbe per questa via l'orologio?

10. Ma ecco quel che si deve cercare nel supposto stato di natura. Avrebbero in esso gli uomini potuto scuoprire per *anticipazione*, ed architettare la macchina della società civile? Questa macchina è assai complicata, esige vaste e profonde meditazioni: in quello stato gli uomini sarebbero grossolani; non penserebbero più oltre di quelle poche cose necessarie alla sussistenza. Voi ne fate tanti consumati politici, e ve gli rappresentate in nobile adunanza in atto di fare dotte, ed eloquenti dissertazioni sull'organizzazione da darsi alla società civile, sulle massime da stabilirsi, sulle leggi da promulgarsi. Questo è un gioco d'immaginazione, è un sostituire il *Filosofo al Selvaggio, l'uomo maturo all'inesperto fanciullo*.

11. Che si dee raccogliere da ciò? Se ne deve raccogliere, seguendo la pura scorta della ragione, essere assai verisimile che lo stato di pura natura non abbia mai esistito, giacché gli uomini in esso difficilissimamente avrebber potuto ideare il sistema della società civile, per passarvi.

12. Se non che sorge una gravissima difficoltà dalla banda del *linguaggio* la quale, par, che favorisca la *preesistenza* dello stato di pura natura alla società civile. Pare, che la formazione di questa supponga già formato, e ridotto a qualche perfezione il linguaggio, senza il quale gli uomini non avrebbero potuto comunicarsi vicendevolmente le idee, costituenti il disegno di essa società. Donde segue, che gli uomini dovessero esistere in istato di pura natura, sino a tanto almeno, che fosse formato il linguaggio.

13. Io confesso l'imbecillità mia: a questo argomento non so direttamente rispondere. Pregherò bensì gli Avversari di ponderare la ritorsione che io ne farò. Se sembra dover presupporci formato il linguaggio alla formazione della società civile, pare altresì che debba presupporci formata la società civile alla formazione del linguaggio. E da ciò s'inferisce, che lungi dal potersi concepire aver gli uomini fatta da loro stessi la società civile, dovessero nascere in essa, ed in essa imparare il linguaggio. Poiché la conseguenza è giusta, prenderò a chiarir la premessa.

14. Il linguaggio, a ben considerarlo, è uno sforzo dello spirito umano: vi ha una progressione tutta propria de' geometri, e contiene un disegno, ch'è forse il più sublime ritrovato della metafisica.

Si comincia dalle lettere, che ne sono i semplicissimi elementi; queste sono tanti suoni diversamente articolati: dalle lettere risultano le sillabe: più sillabe compongono una parola; molte parole fanno un periodo; più periodi un discorso. Non è questo l'ordine progressivo della geometria? In essa il primo elemento è il punto: dal flusso del punto nasce la linea; dal flusso della linea la superficie; dal flusso della superficie il corpo: i cerchi, i triangoli, i quadrati, i parallelogrammi, i pentagoni, gli essagoni e i parallelepipedi, i cubi, i coni sono diverse figure, la cui prima origine è il punto.

Pensatevi bene: un ordine così meraviglioso può ascriversi al *caso*? Può crearsi da un uomo avvolto nelle più dense tenebre dell'ignoranza? Non sembra, che avesse potuto inventarlo, se non una ragione, che si trovasse nel più alto apice della perfezione.

15. E non è qui il maggior prodigio: è nell'invenzione del *sostantivo*, del *verbo* e dell'*aggettivo*; o, in termini logici, del *soggetto*, della *copula* e del *predicato*. Tutte le operazioni dianzi descritte sono ordinate a questo fine: questo è il preciso, questa l'essenza del linguaggio, cioè l'*affermare*, o *negare*, una cosa di un'altra. Taccio, come tutti i verbi partecipano del verbo *essere*; taccio come si sono trovati tanti termini comparativi, eccettivi, difettivi, personali, impersonali, e simili, per dinotare la qualità, la quantità ed il modo della partecipazione; taccio la diversità de' tempi, dei quali si esprimono tutti i gradi, e, per così dire, tutte le sfumature.

Tutti questi affinamenti poterono introdursi a poco a poco. Ma il *disegno*, il voler affermare e negare, ed il far servire a tal uopo tutto il restante, dovè necessariamente trovarsi *tutto in una volta*, poiché è una mira *semplicissima*, che non può dividersi senza distruggersi. Che prima s'inventasse il solo sostantivo, indi il verbo, e da ultimo l'aggettivo, non è possibile, perché si scorge chiara l'analogia fra loro, e l'un termine separato da' due compagni non servirebbe a nulla. Nell'orologio non possiamo supporre che la serpentina, la corona, la lumaca, il tamburo, e tutti gli altri pezzi, ch'entrano necessariamente nella composizione di esso, fossero trovati l'uno dopo l'altro, in tempi diversi, e da diversi architetti; perocché uno è il disegno, e risultante dalle tali parti, e queste disposte nella tal guisa.

16. Chi vorrà persuadersi, che nella solitudine, in seno all'inopia, fra mille pericoli, che minaccino la vita, nascano inventori di orologi? E dovremo

poi dire, che l'invenzione del linguaggio fosse opera dell'uomo situato nelle dette circostanze?

17. Il forte adunque de' due nostri argomenti consiste nelle due proposizioni *contrarie*, che servono di fondamento all'uno, ed all'altro, e che, per un mistero incomprendibile, sembrano egualmente *vere* ambedue. Sembra vero, che prima formar si dovesse il linguaggio, e poscia con questo mezzo la società civile; e sembra vero, che prima dovesse formarsi la società civile, ed indi colla coltura di essa il linguaggio.

18. Se non temessi di annoiare i lettori con queste sottili ricerche, potrei far crescere la difficoltà col riflettere che le idee *astratte*, da un lato pare, che non possano formarsi se non coll'appoggio della *parola*, e da un altro, che il ritrovato della parola supponga formate le idee astratte. Ma abbandono volentieri queste spinose discussioni alla dotta curiosità de' metafisici, e dal fin qui detto conchiudo che circa l'origine della società civile, col puro soccorso della *ragione* non può farsi se non una sola congettura che appaghi lo spirito.

19. Questa è di dire, che Iddio medesimo con un solo tratto di onnipotenza, e di beneficenza, creasse tutto insieme, e la specie umana, e la società civile, ed il linguaggio, e le idee astratte, almeno le più necessarie alla sussistenza *fisica*, ed alla condotta *morale*. So essere precetto, così pe' filosofi, come gli poeti, quel di Orazio, *nec Deus intersit, nisi dignus vindice nodus*. Ma qual nodo più degno di sciorsi coll'azione immediata del Creatore? E se fralle prove dell'esistenza di Dio volessimo giovarci anche di questa, non getteremmo gli *Aatei* in una terribile costernazione?

20. Ragioniamo secondo questa congettura, e figuriamoci, che Iddio crei un uomo, ed una femmina nella maturità loro; che fornisca la loro mente delle nozioni morali del bene, e del male, delle cognizioni necessarie alla conservazione della vita; che gli collochi in un luogo abbondante di tutto, e gli faccia conversare insieme con uno stesso linguaggio, del quale trovansi provveduti, senza sapere come: che per ordine del Creatore attendano alla generazione; che ne nascano figli, e figlie, i quali, bisognosi in tutta l'infanzia delle tenere cure de' genitori, stiano a questi attaccati, ed imparino dalle loro labbra la lingua, e le cognizioni, di che hanno mestieri; che da' primi generati se ne generino altri, e così di mano in mano.

Eccovi una gran famiglia, cioè a dire una *società domestica*, una vera *società civile*, in cui tutte le membra sono strettamente unite fra loro, e subordinate al Capo della stirpe, gli avvisi del quale sono ricevuti con rispetto, ed eseguiti, come comandi. Facciamo, che la *famiglia* cresca in *gente* e che non trovando

tutti gl'individui la necessaria sussistenza nell'angustia del luogo, vadano dilatandosi a poco a poco per la vicina campagna, coltivandola a tenore delle istruzioni ricevute nella famiglia. Taluno si avviserà per ventura, che i nostri uomini sieno per isbandarci, per mettersi in libertà, per isolarsi, l'uno dall'altro, o che almeno, unendosi in truppe con particolari disegni, e per particolari legami di amicizia contratta, sieno per formare tante società staccate, ed indipendenti.

21. E pure deve accadere il contrario. La identità del linguaggio gli terrà sempre uniti: sempre faranno una gran famiglia; sempre saranno tutti fratelli e sorelle. Faranno più. Essendoché per lo gran numero, la massima parte sarebbe obbligata di allontanarsi a grandi distanze intorno dal centro dell'unione, affin di provvedere alla propria sussistenza; rozzi, ed inesperti della geografia, e dell'astrologia, incapaci cioè di distinguere i diversi generi di lavori, che ne' differenti tempi dell'anno esige la campagna, sapete, che faranno? Ergeranno altissima la torre, talché possa vedersi da tutti e servire a tutti di stabil segno, onde di tratto in tratto riunirsi, avvivare gli affetti di fratellanza, celebrare solennemente il culto religioso, e prendere da più anziani della famiglia le opportune istruzioni per la coltura della terra. Tanto amano la società, in che son nati, e cresciuti: tanto riesce loro pesante il lasciarla.

22. Come adunque si formeranno le diverse nazioni, che rappresenteranno nel gran teatro del mondo tante scene? Dico, che vi abbisogna la stessa mano dell'architetto che formò l'opera. Ch'egli tolga la identità del linguaggio, e senz'altro tutto il resto verrà da sé: quegli di una lingua non potendo più aver commercio con quegli di un'altra, forza è, che se ne stacchino, ad onta dell'affetto, dell'abitudine, dell'interesse, e che stringano lega particolare fra loro, e vadano a fare un tutto a parte.

Eccovi formate le nazioni; ecco diramate per tutta la terra le Arti, e la Religione. Sarà questa orribilmente sfigurata dalle passioni, ma non si estinguerà mai totalmente, e le arti si perfezioneranno collo stimolo delle stesse passioni. Aspettatevi di peggio: aspettatevi che i Popoli diventino nemici gli uni degli altri, che si facciano guerra, che procurino di vicendevolmente soggiogarsi, o distruggersi. Avvenimenti ferali, che faranno sorgere i grandi Imperj, i quali poscia, rientrando l'uno dopo l'altro nel nulla, prepareranno con lenta successione il mondo a ricevere il più gran dono che possa fare a' mortali la Divinità.

23. Che vi pare di questo quadro *ideale*? Pare a me che spieghi tutto felicemente. Qui le difficoltà circa la formazione delle idee astratte e del

linguaggio, non sono più oggetto di profonde, inestricabili specolazioni; tutto l'ordine, che abbiam tenuto, è l'ordine stesso, che tiene sotto i nostri occhi la *natura*. I membri di una famiglia, non è egli vero, che stanno tenacemente attaccati alla famiglia? Non è egli vero, che la tenera donzella che va ad innestarsi in un'altra famiglia, benché l'amor dello sposo le solletichi il cuore, pur se lo sente dividere e sparge di dolcissime lagrime l'amorevole sen della madre, e la benefica mano del genitore? Non è vero, che lascia immerse nel più altro duolo le sorelle, e che per lungo tempo tutto è per lei oggetto di lutto e di mestizia, non ancora compensata dal piacere del suo nuovo modo di esistere?

24. Dall'altra parte, l'ipotesi, di che parliamo, ha il vanto di essere stabilita, qual *verissima storia*, ne' libri di Mosè, che senza contrasto è il più vetusto degli Scrittori che conosciamo. Ed oltre ciò noi veneriamo negli scritti di quel famoso legislatore il sigillo dell'*autorità divina*; talché non ci è lecito di dubitarne. Del resto, abbia, o non abbia mai esistito lo stato di pura natura, noi abbiamo veduto, che non può essere *stato di consistenza*; e però dobbiam sempre attenerci alla società civile.

Capo XII.

Contratto sociale, fondamento della società civile

1. Un *contratto* è il fondamento della società civile? Ma si è pur detto che in uno stato di pura natura gli uomini non sarebbero stati capaci d'idearlo. Si è anche sostenuto, che la Società Civile fu opera del Creatore e ch'ebbe principio col genere umano.

2. E ciò non ostante, il fondamento della Società Civile è un *contratto*; per dissipare la difficoltà, non bisogna, se non distinguere il *diritto* dal *fatto*. Altro è cercare, che cosa *sia avvenuta* di fatto, ed altro che cosa *doveva farsi* per diritto. Noi nel Capo precedente non abbiamo stabilito che una pura verità di *storia*: abbiamo provato che la Società Civile fu opera di Dio, e che principiò co' primi progenitori, e che gli altri uomini non si sono *posti*, ma sono *nati* nella medesima. Che ha di comune il fatto col diritto? Ecco un orologio bello, e formato, opera del tale artefice, nel tale anno. Questo fatto è forse cagione che l'orologio non contenga una ragione *intrinseca* della sua organizzazione, indipendente dall'artefice, anzi tale, cui l'artefice ha dovuto necessariamente adattare il suo lavoro? E queste ragioni intrinseche delle cose intendonsi per *diritto*. Giacché la Società Civile è una macchina, giacché ha un disegno, prescindendo da qualunque fatto, dee racchiudere una ragione intrinseca, la quale ne spieghi tutto il meccanismo *contratto*. Concederò che gli uomini in uno stato di pura natura non lo avrebbero mai trovato; ma non ne segue, che non vi fosse; concederò, che non l'hanno mai fatto espressamente, perché sono sempre nati nella Società già formata; ma dico che un tal contratto vi è stato sempre *implicitamente* ch'è reale, che non può non esservi, perché senza di esso non può darsi Società Civile. Se ne ponderi bene la prova.

3. Il quarto de' diritti naturali è quello della libertà nel *giudicare*, ed il quinto, della libertà nel *fare* tutto ciò, che concerne la conservazione, la perfezione e la proprietà di ciascuno. E mi giova il ricordare essere i diritti naturali necessari, ed immutabili, anche riguardo all'onnipotenza divina. Quindi siegue invittamente che in qualunque stato l'uomo si trovi, acciocché questo sia consentaneo alla natura, dev'egli trovarvisi per *sua volontà, per suo consenso*: altrimenti si farebbe violenza al suo diritto di *libertà*, ch'è sempre che vigente, e non può mai perire. Ma il trovarsi uniti più uomini per volontà loro, per loro consenso, è un esservi per un verissimo contratto. Dunque

comeché gli uomini, quanto al *fatto*, non si fossero posti da loro stessi in società civile, circa il *diritto* non vi non sono, anzi non possono esservi, se non in virtù di un verissimo *contratto*.

4. Iddio nell'istituire sin da principio la società civile non alterò, né anche potè alterare i diritti naturali degli uomini. Non fece che prevenirgli; o, per dire meglio, fece in beneficio loro quel, che forse eglino non avrebbero mai fatto, privi di cognizioni, e di linguaggio. Fece cogli uomini ciò che fa il provvido *tutore* col suo *pupillo*, il quale non conoscendo per la debolezza dell'età lo stato conveniente alla sua condizione, ed al più vantaggioso esercizio delle sue facoltà, vi è posto e mantenuto, da chi gli fa le veci di padre. Giunto alla maturità *approva* la scelta del tutore col fatto stesso, e continua nel medesimo stato, trovandolo conforme al suo interesse. Ecco la vera immagine della *provvidenza divina* cogli uomini. I tanti pupilli, i quali trovandosi già illuminati, *ratificano* con tacito consenso, e *confermano* col fatto la unione sociale formata nella *minorità* loro dal comune beneficentissimo *tutore*: eglino vedono, e toccano con mano, altro non aver fatto Iddio se non ciò, che avrebber fatto da loro stessi, se ne avessero avuti gli opportuni mezzi.

5. Dunque pur troppo un *contratto* è il fondamento della società civile. E adesso noi verremmo spiegandone a mano a mano le *condizioni*; e per facilitarne la maniera di esprimerci, immagineremo, che ci accingano, sotto i nostri occhi gli uomini stessi alla formazione del medesimo. Questa grande opera merita tutta la nostra attenzione.

6. Gli uomini adunque stiman loro interesse di fare *società* fra loro. Per qual fine? Per la *felicità* verso la quale sono irresistibilmente attirati. Essi veggono che non essendo *sicuri* dell'esercizio de' loro diritti naturali, non possono rendersi *felici*, e veggono, che in uno stato di *pura natura* non trovano *mezzo* di ottenere la bramata *sicurezza*. Scorgono altronde, che se faranno *società* fra loro, e si stringeranno vicendevolmente co' legami di certi *patti*, i loro diritti naturali saranno infinitamente meno esposti al *pericolo*, che se vivessero affatto liberi ed indipendenti. Comprendono di più, che unendo gli *sforzi* si produrranno nuovi beni, e che così il diritto della propria perfezione amplierà la sua sfera. Da ultimo conoscono, che coesistendo *stabilmente*, ognuno può sperare di essere aiutato da' compagni con assai maggiore probabilità che in uno stato di coesistenza *accidentale*. Posto per tanto questo *triplice* fine, il quale come apparisce, non è altro che il volersi rendere felici, la ragione suggerisce loro con chiarissima voce, che debbono effettuare l'ideata *unione* e suggerisce loro certi *patti*, senza i quali né starebbe la *unione*, né

consequir si potrebbero gli indicati *vantaggi*. E questi patti formano quel che si chiama *Contratto Sociale*.

7. Prima di darne la descrizione, osserviamo le importanti conseguenze, che scendono immediatamente da quel triplice fine. Se ne raccoglie, *in primo luogo*, che la società civile, lungi dal potersi degradare, e rendersi di peggior condizione, che nello stato di pura natura, dee trovarsi in istato di *miglioramento*, e di *perfezione*, questo essendo uno de' fini particolari, per lo quale s'intende istituita la società. E però una società, nella quale egli si trovasse peggio, sarebbe opera spuria, opera illegale, opera fatta senza il di lui consenso. *In secondo luogo*, se ne deduce, che l'uomo nella società civile dee godere tutti i suoi diritti naturali, poiché questo è un altro de' fini, per i quali l'ha contratta. Di sorte che una società architettata in modo che i di lui diritti naturali soffrissero diminuzione, o alterazione, sarebbe opera spuria, opera illegale, opera fatta senza il di lui consenso.

8. Or agli occhi della ragione illuminata dei nostri *Contraenti* quali patti sembrano *analoghi* ai detti fini?

9. Circa il terzo, che è quello di *essere ognuno ajutato con grande probabilità dai compagni*, vede la ragione, essere ottimo mezzo, che ognuno si obblighi per patto ad ajutare dal canto suo i compagni. *Fa per gli altri ciò, che vuoi, che gli altri facciano per te*.

10. Per ciò, ch'è della produzione dei beni sociali per la maggiore perfezione di ogni cittadino, ch'è il secondo dei fini, ricorre il patto medesimo. Se io mi obbligherò di mettere a profitto la mia industria a comodo degli altri, obbligherò gli altri di mettere a profitto le loro a comodo mio.

11. Dunque in virtù del primo patto la ragione in società civile ci vuol tutti *benefici*, l'uno verso l'altro; ed in forza del secondo ci vuole tutti *attivi*, l'uno per l'altro. E bisogna persuadersi, questi essere per ogni cittadino obblighi rigorosi, obblighi di somma importanza, obblighi, circa l'adempimento dei quali le bestie, che vivono in società senza contratto, ci fanno arrossire. Quante formiche si affollano intorno ad un grano di frumento per trasportarlo in magazzino? Con quanta ira le pecchie avventansi contro quelle, che vogliono mangiare senza lavorare? Le menano a morte, e ne gettano via di casa i cadaveri. E non si sa che i castori, invecchiati nella fatica, e divenuti già invalidi, prestano il debilitato lor corpo ad uso di carretta, e lasciansi caricare a discrezione, e strascinar per la coda sino al luogo del lavoro, onde abbiano anch'essi la loro stanza, ed il lor nutrimento dall'equità

de' compagni? La legge che osservano i bruti per cieco istinto, non osserveremo noi rischiarati dal lume della ragione?

12. In cose di tal fatta gioca assai l'avvezarsi a rettamente pensare. Allorché si dice ad uno: *fatica per gli altri*, egli è freddo, è svegliato, perché questa idea niente favorisce in apparenza l'*amor proprio*. Ma fategli riflettere che faticando per gli *altri*, realmente fatica per *sè stesso*, perché così incita gli altri ad esercitare l'attività loro per lui. In tal modo faremo tutto di buon grado, perché tutto faremo per amor proprio.

13. Fin qui il Contratto Sociale è *facilissimo*, ma molto *imperfetto*, a motivo, che non si è pensato ancora al mezzo di far sì, che gli uomini osservino quei due vicendevoli patti. E resta il primo fine, consistente nell'assicurare a ciascuno l'esercizio de' suoi diritti naturali. Questo è il difficile dell'opera: qui i nostri politici bisogna, che facciano sforzi di spirito. Consultiamo di nuovo l'oracolo della ragione.

14. Se nella società ognuno pretendesse di seguitare in tutto il *proprio giudizio*, di far tutto a seconda della *sua volontà*, e di servirsi della *sua forza particolare*, per recare ad effetto tutti i suoi voleri; in termini equivalenti, se ognuno nella società pretendesse di godere *assoluta libertà di giudicare*, di *volere* e di *eseguire*, che ne nascerebbe? Si osserverebbero i due patti sopra accennati? e sarebbe assicurato a ciascuno l'esercizio de' suoi diritti naturali? Anzi neppure potrebbe vera unione formarsi, e formata prendere consistenza.

15. Qualor la ragione splendesse in tutti egualmente, e gli appetiti fossero in tutti costantemente sottomessi alla ragione, non vi sarebbe bisogno di speculare sull'architettura di una società; si potrebbe vivere tranquillamente in istato di pura natura, perché ciascuno si conterebbe da se stesso entro i confini dalla naturale legge prescritti. Ma la ragione è soggetta a mille errori, ed è troppo debole per governar le passioni. Se rade volte *due* convengono nel giudicare di una stessa cosa, che sarebbe in *moltitudine*? Starebbero in continuo contrasto i giudicj e conseguentemente i voleri, e le forze; cioè a dire tacerebbe la *legge* di natura, e regnerebbe la *forza*, la quale, essendo variabile, terrebbe gli uomini in ondeggiamento perpetuo, e, lungi dal conciliare amicizia, ed unione, sarebbe funesta sorgente di nemistà, e di discordia.

16. Ciò ne convince, che con quella triplice libertà illimitata non potrebbe formarsi società civile; e senza società civile i diritti naturali di ognuno resterebbero privi di custodia. Voglio dire, che gli uomini per voler tutto, perderebbero tutto, che ostinandosi a voler godere que' tre rami di libertà

in tutta l'ampiezza, diverrebbero schiavi: voglio dire, in una parola, che ricadrebbero nello stato di pura natura, da cui vorrebbero uscire.

17. Sia dunque fermo, che per non perdere *tutto* è onninamente d'uopo sacrificarne una *parte*, imitando la condotta de' marinari, allorché fiera burrasca minaccia naufragio alla nave. Ma *quanta* libertà si dee cedere? *Chi* se ne dee rivestire?

18. Rispondo al primo quesito, che trattandosi di perdita, la ragione prescrive la *minima possibile*, cioè che si dee cedere tanto di libertà, quanto basta all'intento, e non più. Qual è la regola del mare quando il legno è in pericolo?

19. Distinguiamo peraltro le azioni de' privati che si riferiscono ai diritti altrui, da quelle che non hanno tale rapporto. Egli è evidente che circa le ultime dee rimaner *salva* a ciascuno tutta la libertà naturale: ciascun dev'essere libero a giudicare, libero a volere, e libero a fare tutto ciò, che gli piace (purché non sia altronde contrario al dettame della ragione), giacché tal libertà non può somministrar motivi di doglianze, e di contrasti. In tutto quello poi, che interessa i diritti degli *altri*, siccome ognuno vorrebbe fare a suo modo, e ciò si opporrebbe alla *unione*, così fa di mestieri che ognuno si spogli del suo giudizio, del suo volere e della sua forza.

20. Ed ecco il terzo patto, che ogni uomo, diventando *cittadino*, è tenuto di sottoscrivere; cioè che dove i diritti *proprij* collidonsi co' diritti degli *altri*, niuno giudichi da sé, niuno faccia valere la volontà sua, niuno della sua forza si serva.

21. Or queste *porzioni*, per così dire, d'*intelletti*, di *volontà*, e di *forze*, delle quali debb'esser vietato ai particolari di usare; giacché un giudizio, una determinazione, ed una esecuzione sono mezzi assolutamente necessarij, onde ognuno abbia il suo, e si conservi la pace, e l'unione, a *chi* si daranno? Questa era l'altra dimanda. Aspetteremo, che vengano a governarci Intelligenze celesti, o il medesimo Iddio?

22. Distinguiamo nell'uomo la sua persona *privata*, ed il carattere, che può darglisi, di essere rappresentante del *pubblico*. Un uomo, qual persona privata, nella Società, che vuol farsi, non può pretendere più degli altri: ma come rappresentante del pubblico, può aver tutto ciò, che piacerà al pubblico di comunicargli.

23. Sicché non resta, che di creare una *mente*, la quale esprima i giudicj di tutti; una *volontà* che significhi le determinazioni di tutti ed una *forza*, che nell'eseguire faccia le veci di tutti, e di rivestirne una, o più persone, come meglio parrà, che le amministri a nome di tutti.

24. Una traslazione *fisica* non potrebbe aver luogo, giacché né la mente, né la volontà, né la forza corporale possono da uno, o da più soggetti passare in altri. Debb'essere una traslazione *morale*, cioè a dire che ognuno consenta di riconoscere, come se fosse fatto da tutti, ciò che giudica, ciò, che vuole, ciò ch'eseguisce quella persona, o quelle persone che rappresentano il pubblico.

25. Quindi il rimanente del contratto importa, che ogni cittadino, dove vengano interessati in qualsivoglia modo i diritti degli altri, si *sottometta* al giudizio, alla volontà ed alla forza *pubblica*, rappresentata da quella persona, o da quelle persone, che furono dal pubblico medesimo elette.

26. L'articolo della *forza pubblica* esige una dilucidazione particolare. Imperciocché un *solo* uomo non è capace a un dipresso, che della quantità della forza di un *altro* uomo; laddove il bisogno sociale ne dimanda una *superiore* di lunga mano alla forza di *ogni privato*, ed anche di *molti*, i quali potrebbero uniti resistere al pubblico rappresentante. Oltre ciò una società può temere la forza di altre società esterne; e però fa d'uopo, ch'essa abbia una forza almeno sufficiente a difendersi. *Donde* si caverà?

27. La caveremo dalla *proprietà* di ciascuno cittadino: faremo, che ognuno ne depositi un porzione nell'erario comune, acciocché si mantengano tanti individui, le cui forze dipendano dalla volontà pubblica. Un gran numero di uomini, che impieghino di concerto le loro forze individuali, ne formeranno una, quale ci abbisognava.

28. Converrà dunque che ogni socio soffra *diminuzione* anche nella sua *proprietà*, dovendo obbligarsi per *patto* a contribuire la *porzione* che gli verrà imposta dalla pubblica volontà.

29. Insistendo ancora sul punto della *forza pubblica*, poiché uno de' suoi oggetti è quello d'intimorire, e di tenere a freno tutti i cittadini, affinché l'uno non violi i diritti dell'altro, quegli, in cui essa risiede, deve aver diritto di *punire i delinquenti*.

30. Fu già dimostrato, come in seguela della natura, quando mi sia necessaria la forza per difendere da un ingiusto aggressore i miei diritti, e per rifarmi de' danni cagionatimi, mi compete il diritto di usarla. Or questo, ch'è

diritto di *difesa*, è insieme diritto di *punire*, mentre il castigo è ordinato a far sì, che l'aggressore più non mi offenda. Sicché questa è un'altra *rinuncia*, che dee fare ogni socio per patto.

31. Il mio diritto naturale di difesa porta, come altrove dicemmo, che io non possa fare all'offensore, se non il *minimo* male possibile, salva la mia sicurezza; di sorte che, se io non potrò star sicuro, che coll'*uccidere* il nemico, io ho il diritto di farlo. Come possiamo dunque negare alla Società Civile il diritto di punir colla *morte*, ch'è chiaramente compreso fra' *diritti naturali* di ogni uomo?

32. Anzi la ragione sociale esige che affin di mantenere la unione e la tranquillità, la pena di morte si affigga a certi capi di delinquenza, da determinarsi col pubblico giudizio e con aversi riguardo al genio della nazione, alle sue circostanze a ciò, ch'ella stima suo grave interesse, e la cui lesione, più che ogni altra cosa, è atta a sollevare gli animi, e ad accendervi la discordia. Imperciocché nella punizione de' delitti l'ordine sociale non dee mirare alla *sola persona* del reo; deve anche proporsi di spaventar *tutti* gli *altri*, onde la salutare impressione del timore tenga le passioni loro in freno, sicché non trascorran in quegli eccessi o in somiglianti. E però la giustizia vuol farsi in *pubblico*, e con certe lugubri *solennità*, che impongano al popolo. E dee farsi ancora, mentre la *memoria* del commesso delitto è *fresca*, acciocché possano gli spettatori strettamente *associare* l'idea della *pena* con quella della *colpa*; ed acciocché non sorga importuna ad impedirne il frutto la *compassione*, che naturalmente si sveglia alla vista dell'altrui miseria, se non sarà viva la idea del delitto.

33. Subito che uniscono *più* uomini a far società, ne nasce la distinzione di un bene *pubblico* o di un bene *privato*. Il pubblico è quello, di che partecipa la massima parte degli individui; il privato, quel, che torna in vantaggio di uno, o di pochi.

34. Quante volte il bene privato non è il mal pubblico, la ragione sociale lascia *fare*. Ma in tutti i casi, ne' quali al bene privato è congiunto il mal pubblico ogni cittadino contrae la obbligazione di rinunciarvi. Se fosse permesso a me di avvantaggiare la mia condizione in detrimento degli altri, ciò sarebbe anche permesso a ciascun altro. Nel qual modo essendo gli uni di aggravio agli altri, presto si scioglierebbe la società.

35. E qual sia il pubblico bene nelle date circostanze, dee stabilirsi dal giudizio pubblico, al quale pure appartiene il dichiarare i mezzi opportuni di

procurarlo. Quindi il diritto *legislativo*, e quindi il *patto* al quale ogni membro della Società dee sottoporsi, di *osservare* le *leggi positive* o dir vogliamo *civili*, oltre le *naturali*. La *pena*, che dassi a' trasgressori coll'applicazione della forza pubblica, e la *Sanzione* delle leggi.

36. E questi sono i patti *generalis*, ch'entrano nella formazione del Contratto Sociale: ne vedremo appresso la progressione. Qui giova riflettere, che senza di essi non può darsi *vera* unione, *vera* società; ma società, unione *accidentale* e *momentanea*; e noi abbiamo uopo di società tale, in che le membra siano strettamente legate con vicendevoli ed importanti rapporti; una società che abbia consistenza, e che possa lunga durata promettersi; una società *civile*, atta a custodire i diritti dell'uomo, ed a perfezionare l'uomo stesso, facendo sì ch'egli, divenuto cittadino, goda la maggior felicità, che nel viver mortale è possibile.

37. Dopo tutto ciò è a riflettere che le obbligazioni contenute nel Contratto Sociale sono della stessa *necessità*, ed *immutabilità*, che le naturali; e che però costituiscono la seconda parte del *gius naturale*, riguardando l'uomo in società, l'uomo *cittadino*, come la prima lo considera semplicemente come *uomo*. Questo è *tutto un sistema*, che scaturisce dall'unica sorgente della necessaria tendenza dell'umana natura alla felicità. Da questa, s'intende che l'uomo ha certi diritti, e certe obbligazioni, e che dee mettersi in Società Civile mercé i patti fin qui spiegati.

38. Dunque, in nessun caso si può rinunciare alla Società Civile? E perché no? Vi si può rinunciare, allorché si vive *infelice*. Allora l'uomo può abandonar la sua patria, e scegliersene un'altra. Può anche confinarsi nella Solitudine, portandosi i lumi acquistati nella Società, per sussistere, e per regolar la condotta. Ma questo stato non conviene, che a pochissimi; ed i disgusti che provansi nella Società, rarissime volte son tali che giustifichino l'abbandono.

Capo XIII. *Schiarimento di tre Difficoltà*

1. Al sentir riferire tanti patti, che si dimandano all'uomo per essere ricevuto nella società civile, ed al considerare, quanto son grandi i sacrificj, che dee fare, qualche lettore sarà tentato di credere, esser più dura la condizione del viver sociale di quel, che sarebbe lo stato di pura natura. E riassumendo quanto si è fin qui disputato, vorrà, che gli si spieghi: *primo*, se sia un vantaggio per l'uomo, che gli si restringa l'esercizio de' suoi diritti naturali; *secondo*, come possa trasferirsene una porzione, essendo inalienabili; e *terzo*, come consentir si possa a lasciarsi toglier la vita.

2. Al *primo* dubbio agevol cosa è il rispondere che nella società civile i diritti naturali dell'uomo, lungi dal restringersi realmente più di quel, che sarebbe nello stato di pura natura, acquistano una estensione molto maggiore. Guardiamoci dalle *astrazioni*, e nello stato consideriamo l'uomo semplicemente in *concreto*. Nello stato di pura natura l'uomo realizzerebbe i suoi diritti, che pur la natura gli ha veramente concessi? Egli sarebbe un gran signore, *ricco di pretensioni*, e *povero in effetto*.

Nella società civile egli realizza i suoi titoli: qui è, dove gli si dà in contanti tutto ciò, che può avere, tutto ciò che concretamente è possibile. E, vaglia il vero; che l'uomo non abbia sicurezza di esercitare i suoi diritti naturali, significa, che non può fare tutto quel, che gli è permesso di fare; di sorte che a proporzione che scema la *sicurezza*, uopo è che si restringa il *potere*. Ma noi abbiamo provato che nello stato di pura natura non vi sarebbe alcun grado di sicurezza. Dunque in esso stato l'uomo sarebbe *poverissimo*, come quegli che non potrebbe recare ad effetto i suoi diritti. È ancora più ricco, chi ha *più mezzi* di fare ciò, che gli piace: io, che ho mille scudi a mia disposizione, sono in grado di far più cose che uno, il quale ne ha dieci. Ma si è fatto vedere che nello stato di pura natura *pochi* mezzi si avrebbero di fare a suo piacere. Dunque di nuovo in esso stato l'uomo sarebbe *poverissimo*.

Al contrario, si è dimostrato, che nella Società civile cresce a dismisura la massa de' beni, e la sicurezza di ciascuno nell'esercizio de' suoi diritti naturali. Sicché questo è il vero stato di *ricchezza*. Siccome pertanto i patti sociali mirano a questi due grandi punti, alla *maggior sicurezza*, che puossi, de' diritti naturali di ogn'individuo ed alla *maggior copia* possibile di beni; così ad essi

patti sociali si deve quella doppia ricchezza che nella società civile si trova, ed in conseguenza essi *aumentano* la sfera de' diritti natali, precisamente dove pare, che la restringano. Che se l'uomo cittadino non ha più, ciò è perché più non può darglisi, perché in concreto questo è il termine più alto della possibilità. Ma di che può lagnarsi, se nello stato sociale ottiene infinitamente più di quel, che ebbe nello stato di pura natura?

3. La *seconda* difficoltà è un'altra illusione. Voi dimandate, come possono *trasferirsi* i diritti naturali, essendo *inalienabili*? Ed io vi dichiaro che in realtà l'uomo non se ne spoglia, non gli rinuncia, non gli cede, non gli trasferisce. Depositandogli in comune, in chi mai fa passargli? Che è il *Comune*? Le idee *collettive*, o sieno *universali*, non esprimono cose, che *realmente* esistano, come in esse si rappresentano. Esiste l'uomo in *genere*? Neppure esiste una mente, una volontà, ed una forza in comune. Questi sono soggetti di *astrazione*, che non si realizzano, se non risolvendosi nelle menti, nella volontà e nelle forze degl'individui. Per la qual cosa, se nella mente pubblica, che giudica, giudica la *mia* mente; se nella volontà pubblica, che determina, determina la *mia* volontà; se nella forza pubblica, ch' eseguisce, eseguisce la *mia* forza, ditemi, vi prego, che ho io perduto, che ho io trasferito?

4. E questa è la natura *particolare* del Contratto Sociale. Ne' contratti ordinari i contraenti sono persone *distinte*. Nel solo Contratto Sociale si contrae *con se stesso*. Sono io, che ubbidisco, ed io, che comando: io sono il suddito, ed io sono il principe. Ma come si può contrattar con se stesso? In questo unico modo: io *individuo*, contratto con me confuso nella massa *comune*.

5. Nella società civile si dà il diritto di *morte*. Ma donde viene un tal diritto? Può l'uomo consentire a lasciarsi togliere la vita? Questa era la *terza* difficoltà. Alla dilucidazione della quale io mi fò strada con dimandare, chi avrà coraggio di sostenere, che all'uomo non sia lecito di consentire, che in caso di delitto si lasci *carcerare*, o imporre una pena *pecuniaria*? Frattanto diritti naturali son quegli della *libertà* e della *proprietà*; e diritto naturale quel della *vita*. Tutti sono *inalienabili*. Perché ciò, che si accorda senza esitazione de' primi, vuolsi porre in contrasto dell'ultimo? Qual disparità potrebbe assegnarsi?

6. Eppure è anche questa una *illusione*, e la verità si è, che né è lecito di rinunciare alla vita, né vi si rinuncia. Ecco ciò che realmente interviene. Appunto perché non mi è permesso di rinunciare alla vita, io son tenuto ad assicurarla nel miglior modo possibile. Ma qual'è il miglior modo di assicurare la vita? È appunto il consentire per patto, che mi si tolga, se io commetterò

delitti degni di morte, mentre senza questo patto, da farsi da *ogn'individuo*, la vita di ciascuno sarebbe in continuo pericolo: in ciascuno il timore di perder la sua è quel, che fa, che rispetti quella degli altri. Dunque che io *debba*, non già semplicemente che *possa*, consentire a lasciarmi togliere in un dato caso la vita, siegue invittamente dal non essermi permesso di rinunziare alla vita; cioè a dire in quel modo, piuttosto che *cederla*, *l'assicuro*. Ed in fatti il verificare o non verificare il caso, *dipende* interamente da *me*. Né la Società, né veruno della Società mi pone in *necessità* di commettere un delitto degno di morte. Se io non vorrò, non lo farò, e di conseguenza non mi sarà tolta la vita. Mi spiego meglio con un esempio.

7. Va a fuoco la mia abitazione: cresce l'incendio; la fiamma mi si avvicina; già sta per divorarmi. Altro scampo non ho, che di lanciarmi dalla finestra: ma questo salto può costarmi la vita. Or chi dirà, non essermi dalla ragione permesso di esporre a tal periglio la vita? Anzi questo precisamente è il *consiglio*, e dirà anche il rigoroso *precetto* della ragione. Perché non mi è lecito di rinunziare alla vita, son tenuto di evitare la morte *certa*, sottraendomi in qualunque modo possibile al fuoco. E poiché altro mezzo non ho, fuorché di espormi al *pericolo* di morire col gettarmi dalla finestra, son *obbligato* di andare incontro a questo pericolo, anziché aspettare che m'ingoj la fiamma. Or lo stato di pura natura è uno stato d'incendio: se vi rimango, la mia vita è *sicuramente* perduta: dunque che debbo fare? Gettarmi in braccio della Società Civile, dove *non è certo* che la perderò.

8. Anzi il paragone qui è *difettoso*. Il buttarsi in caso d'incendio dalla finestra mi espone ad un pericolo, che non è in mio arbitrio di scansare; e ciò non ostante la ragione *approva*, anzi *comanda*, che mi butti. Nella nostra ipotesi l'evitare il pericolo della morte dipende unicamente dal mio volere. Laonde argomento cresce in nostro favore, ed abbiamo diritto di conchiudere, che questo patto, il quale è il più importante di tutti, non solo è *permesso*, ma anche *voluto* dalla ragione, appunto per questo, che siam tenuti di assicurar la vita nel miglior modo possibile, mentre il migliore, anzi *unico*, modo, è quel che si è dichiarato.

Capo XIV. *Del Principato: doveri, e diritti del Principe*

1. Una Mente, che *giudichi*, una Volontà, che *decreti*, ed una *forza* ch' *eseguisca*, allorché è tale che obblighi ad ubbidire, importa vera *autorità*, o *potestà*, o *giurisdizione*; e *suprema*, se obblighi *tutti*. E pe' termini *Imperio*, *Principato*, *Sovranità* questo stesso s' intende; e però esso consiste nella unione delle tre facoltà di *giudicare*, di *decretare* e di *eseguire*.

2. Dunque il termine del contratto sociale è la creazione della *Sovranità*, mentre il depositare, e il fare esercitare a nome di tutti quella tripla facoltà che competerebbe a ciascun privato, e l'obbligarsi tutti per patto a sottomettersi, è lo stesso che creare la *Sovranità*.

3. Imparerà ognuno a rispettarle, se vedrà con evidenza, che non può sussistere, né tampoco formarsi, la *Società Civile* senza la *Sovranità*. Come formar quella, se non col mettere, e col far agire in *comune* le facoltà di giudicare, di decretare, e di eseguire, proprie di ogn'individuo? Ciò fu sopra abbastanza chiarito. Consistendo in tanto la *Sovranità* nell'esercizio delle dette tre facoltà si rende evidente, che senza la *Sovranità* la *Società Civile* non può né anche formarsi. Questa è il *corpo* e quella l'*anima*: un corpo senz'anima è cadavere, i cui componenti non possono stare più insieme.

4. E poiché si è veduto che la *Società Civile* è necessaria alla *felicità temporale* degli uomini, ne viene in conseguenza, essere a questo stesso fine necessaria la *Sovranità*. Il di lei unico oggetto è di procurarla: tutte le sue facoltà, in ultima analisi, debbon trovarsi *benefiche*: nello stesso nuocere a qualche individuo non può avere essenzialmente altra mira, che di giovare a tutti gli altri.

5. Così la *Sovranità* nell'ordine della natura è per la *Società Civile*, non la *Società Civile* per la *Sovranità*. Ciò è facile a comprendersi, sol che si consideri, che se non fosse per sostenere l'unione, la *Sovranità* non sarebbe necessaria. Dunque la *Società* è il *fine*, e la *Sovranità* il *mezzo*; ed il mezzo è per lo fine, non questo per quello.

6. Fu sopra accennato che non potendo esistere una mente, una volontà ed una forza in *comune*, bisogna concretarle in *uno*, o in *pochi individui*. Que'

pochi individui, o quell'uno, ch'esprime la mente, la volontà, e la forza di tutti, giudicando, decretando, ed eseguendo a nome di tutti, ha il titolo d'*Imperante*, di *Principe*, di *Sovrano*.

7. Noi ora dobbiamo svolgere i *doveri*, e i *diritti* del Principe; e per ciò fare metodicamente, e solidamente, porteremo la nostra attenzione al *fine* del Principato, essendo chiaro, come tutti i *doveri*, e tutti i *poteri* di una carica, hanno a determinarsi dal fine ad essa proposto. Quali sono le obbligazioni, e i diritti di un Capitano di nave? Guardate, mi risponderà ognuno, il fine, al quale è diretto il suo ufficio, e troverete tutto quello ch'ei *deve* e tutto quel, ch'ei *può* fare.

8. Ora si è convenuto che il Principato è per la Società Civile, non la Società Civile pe'l principato. Ma questo è, come se si dicesse, che il fine del Principato è di procurare la felicità di tutti quegli'individui i quali stanno in Società. Dunque il *dover generale* del Principe è d'impiegare tutto ciò che ha, *come Principe*, in *vantaggio* del suo *popolo*, e di guardarsi dal rivolgere il potere in *suo privato vantaggio*. S'ei facesse a questo modo, rovescerebbe l'ordine della natura, ed al *vero* fine ne sostituirebbe uno *falso*; e con ciò snaturando il Principato, oprerebbe senza *potere*, senz'*autorità*. Che gli procurasse il bene di *alcuni* solamente, la sua condotta sempre sarebbe *illegittima*, perché il dover suo è di mirare al bene *generale*, mentre le tre facoltà, che in lui riseggono, sono prese da tutti gl'individui membri della Società. *Salus populi suprema lex esto*.

9. La salvezza del popolo, o sia il bene di tutti, dipende, in *primo luogo*, da' *giudicj*, che occorre alla giornata di fare. Stando gli uomini, ed operando insieme, i diritti e le obbligazioni loro naturali vengono ad urtarsi in mille guise. E perché le lor private passioni non darebbero per lo più luogo alla voce della ragione, noi dicemmo, che dovette ognuno obbligarsi di mettere in comune la facoltà di giudicare le differenze, che sorgessero fra loro. Che se è bisognato istituire un giudizio pubblico, per averlo esatto, giusto, conforme alle regole eterne ed invariabili della ragione, egli è dovere del Principe che giudichi le contese dei cittadini con imparziale *giustizia*. Egli non può seguire, né il suo, né l'altrui capriccio: dee tener lungi dal tribunale le passioni degli altri, e le sue; dee procurarsi tutte le cognizioni necessarie di diritto, e di fatto; dee formar l'abito di andar sempre per linea retta al vero, ed al giusto.

10. Il bene generale dipende, in *secondo luogo*, dalle *determinazioni*, che uopo è, che prenda quasi ad ogni momento la volontà pubblica. Se ogn'individuo fosse in libertà di fare tutto ciò che volesse, ne nascerebbe una

guerra di tutti contro tutti, a motivo che adoperando gli uomini più per *amor proprio* che per *ragione*, ciascuno vorrebbe tutto *per sé*. Quindi dicemmo, esser necessaria la formazione di una volontà pubblica, cioè superiore a tutti, perché così solo possono rimuoversi gli ostacoli che si oppongono al pubblico bene; e così solo può procurarsi la felicità maggiore del popolo. In conseguenza di ciò è dovere del Principe che abbia volontà *vera* di rendere felici i suoi sudditi, cioè volontà attiva, energia, efficace, mentre una volontà languida, pigra, inerte a nulla servirebbe. La svogliatezza, e l'infingardaggine, non giovano a sé, né ad altri; ed allorché un Governante debole marcisce nell'ozio, e nei divertimenti frivoli, i pubblici affari, uopo è, che cadano in mani, cui *poco* preme del *popolo*, e *meno* anche del *Principe*.

11. Dall'altra parte il Principe deve avere una volontà spogliata, quanto è possibile, delle *passioni personali*. Non deve amare, né odiare alcuno; non adirarsi, non attristarsi, non ingelosirsi del merito; non dev'essere cupido di denaro, non immergersi ne' piaceri della carne; bisogna, che ami la verità, che voglia cercarla, e che sappia distinguerla dall'adulazione, e dall'ipocrisia, che ne prendon la maschera; e, sia essa piacente, sia disgustevole, egli deve apprezzarla perché verità. Insomma, la volontà di chi governa dev'essere una vera volontà *pubblica*, cioè *senza passioni*. Lasciamogli pure quella della *gloria*, atta ad aumentarne l'*attività*. Ma facciamogli capire, che la vera gloria consiste *unicamente nel fare il maggior bene possibile ai sudditi*.

12. Or se la facoltà di giudicare sarà retta, e la volontà disimpegnata dalle passioni, l'uso della *forza*, ossia l'*esecuzione*, non sarà degna mai di censura. Tuttavia non è inutile che se ne dica qualche cosa. E diremo che nel punire, la *quantità* del castigo debb'esser proporzionata a quella del delitto; che nelle operazioni, che s'intraprendono per soddisfare ai comuni bisogni, o affin di promuovere più oltre il bene generale, non deve impiegarsi il *più*, bastando il *meno*; che il danaro del pubblico non deve convertirsi dal Principe in usi propri sotto mentiti pretesti, né dissiparsi con poco vantaggio del popolo, né con falsi colori di servizi prestati allo stato farlo colare in mano di vivissimi adulatori, di buffoni e di altrettali soggetti, che assediano continuamente il trono, e che rovinando il *pubblico* vanno anche preparando la rovina del *Principe*. Diremo da ultimo, che quanto alla *forza armata*, è interesse e de' sudditi e del sovrano, ch'ei vi faccia regnare il buon ordine e la disciplina; senza la quale la forza armata invece di *difesa*, formerebbe un *nemico domestico* nella Ssocietà. Ma l'abuso il più grande sarebbe se il Principe la rivoltasse ad opprimere il popolo, che la nutrice colle sue sostanze ad alterarne la costituzione, a distruggerne le

leggi fondamentali, a ridurre in ischiavitù i cittadini, ed a sostenere un governo arbitrario. Anche circa l'uso della truppa, *salus populi suprema lex esto*.

13. Or che si è detto abbastanza de' *doveri* del Principe, convien parlare de' *diritti* che gli competono; e stabilendo per base che quando uno ha qualche dovere da adempiere, ha diritto a tutti i mezzi, senza i quali non potrebbe adempirlo, i doveri del Principe ci condurranno per mano a scoprirne i diritti.

14. E, *primamente*, egli dee fare due sorte di giudicj: deve decidere le liti e giudicar de' delitti; e dee mirare all'ordine, ed al bene generale della Società.

15. Perciò, ch'è della *prima* specie, essendo il dover suo di confermare i suoi giudicj alle massime della giustizia, acquista il diritto di munirsi degli ajuti opportuni a far venire in chiaro la verità; di raccogliere gl'indicj de' fatti, di costringere i testimonj a dar le loro deposizioni, di adoperar le vie suggerite dalla prudenza a trar la verità dalle stesse labbra de' rei, e di stabilire una tela giudiziaria, così nel civile, come nel criminale, con tal saviezza, che non si confonda l'innocenza col delitto e la ragione col torto.

16. Riguardo all'*altra* specie di giudicj, aventi ad oggetto l'ordine, ed il bene generale della Società, egli ha diritto di costringere i sudditi a manifestargli il vero stato delle loro finanze, la qualità e la quantità del commercio, tanto interno, quanto esterno, e cose altrettali acciocché ne abbia sotto l'occhio il tutto insieme, e possa portare la emendatrice mano dovunque sia uopo, e fame risultare il bene comune. Similmente ha diritto di essere informato delle massime politiche, che vanno in corso, de' vizi che predominano e delle disposizioni in che sono certi particolari, caduti in sospetto di voler turbare l'ordine e la tranquillità dello Stato.

17. E poiché non è possibile che un solo uomo basti a tanto, il Principe ha diritto di farsi ajutare, comunicando l'autorità sua a persone eminenti in probità ed in sapere. Tutte le cariche pubbliche sono tanti rami del Principato; quegli, che le amministrano, operano a *nome* del Principe e coll'*autorità* del Principe.

18. *Secondariamente*, si è discorso che la volontà del Principe debb'essere *attiva*. Ma non può esser tale se non col muovere la volontà de' sudditi a concorrere colla sua; e questo stesso non può effettuarsi che per via di *comando*. Quindi è, che conviene al Principe il diritto del comando, al quale corrisponda ne' sudditi la obbligazione di *ubbidirgli*. Il comando, o sia il decreto del Superiore inducente obbligazione ne' sudditi, si chiama *legge*. Per la qual cosa compete al Principe il diritto di far leggi, o sia la facoltà

legislativa. E prescindendo dalla detta attività, il solo essere volontà pubblica importa, che sia volontà legislatrice, mentre se non inducesse obbligazione ne' cittadini, ciascuno in pratica si guiderebbe colla volontà sua; cioè a dire, non vi sarebbe volontà pubblica.

19. Ma la facoltà legislativa non è illimitata, né arbitraria, perocché la volontà pubblica, siccome non nasce se non dal bisogno di procurare il bene della Società, così se esce da questi confini, non è più volontà pubblica. Ed oltre ciò come volontà di uomini, è naturalmente soggetta alle regole della ragione. Per la qual cosa le leggi tutte, come *generalì*, così *particolari*, non possono avere oggetto diverso dal ben pubblico, non possono essere lesive de' diritti dell'uomo, ne dispensare alcuno dalle obbligazioni dell'uomo, né prescriber cose a' dettami della ragione contrarie.

20. Spetta ancor al Principe il diritto di far la *guerra* e la *pace*; di contrarre, e di sciogliere *alleanze* con altri Sovrani; di proporre, o di accettare trattati di *commercio* con vicine e lontane nazioni. N'è la ragione, che la felicità di uno stato non dipende soltanto dalla sua interna costituzione, ma dall'influenza ancora, che possono esercitarvi altri popoli. E poiché il Principe non può far tutto da se stesso, ha diritto di spedire *Ambasciatori* e di tener *Ministri*, ed *Incaricati di affari* nelle corti straniere, che trattino e risolvano coll'autorità sua, ed a norma delle sue istruzioni, sempre colla sola mira del bene generale del popolo.

21. Spiegammo, in *terzo luogo*, i doveri del Principe circa l'uso della *forza*. Ma l'uso della forza suppone la forza medesima. Laonde uopo è che il Principe abbia il diritto di nominare gli uomini, ch'egli crede a proposito per comporne i suoi eserciti.

22. Ella è cosa giusta, che tutti gli uomini, i quali servono lo stato sotto la direzione del Principe, vivano a spese dello Stato. Ciò rende necessario il *tributo* e partorisce al Principe il diritto di *imporlo*. Chiara cosa è, che il tributo dee cader sopra tutti e che debb'esser limitato, non arbitrario.

23. Uno degli usi della forza è quello di *punire i delinquenti*, eziandio colla *morte*, ad oggetto di assicurare il *pubblico riposo*. Questo diritto risiede nel Principe, in cui risiede la forza, ed è il più grande di tutti.

24. Affinché poi il Principe si consacri tutto al bene pubblico, e la sua volontà si ponga in istato di rettitudine, convenevole cosa è, che sia dispensato dalla cura del suo individuo, e della sua famiglia, e che trovi nelle contribuzioni de' sudditi di che soddisfare, non già al puro necessario, come un uomo del

volgo, ma a tutti gli appetiti (conformi alla ragione, alla quale è soggetto, come uomo), che l'eminenza di quel posto fa germogliare. Dee avere i comodi, i divertimenti, i piaceri proprj della sua condizione, a spese de' sudditi, non solo in compenso delle fatiche, ch'ei dura, ma ancora acciocché sia meno tentato di volgere in suo privato vantaggio i poteri affidatigli in bene de' sudditi.

25. E stando tutto appoggiata a lui la macchina sociale, al sua persona debb'esser *sacra*, ed *inviolabile*; talché l'offender lui sia a reputarsi come se si offendesse al stessa società, perché in fatti egli è la mente, la volontà, e la forza di tutti. Gli onori, le distinzioni, i titoli, gli omaggi, gli ossequj, le formole di cerimonia; tutto ciò è stato introdotto, affin di rendere più difficili le offese personali del Principe, e per meglio disporre i sudditi ad ubbidirlo.

Capo XV. *Elezione della forma di Governo*

1. Il dimandare che *forma* ha un *Governo* è lo stesso che domandare in che differisce un *Governo* da un altro. Il *Governo* poi altro non è che l'*esercizio della sovranità*. Quindi tante *forme* di *Governo* risultano quanti sono i *modi diversi* di ordinare l'esercizio della *Sovranità*.

2. Può conferirsi ad un uomo *solo*. Questi prende il nome di *Re* o di *Monarca* e la forma di *Governo* è *Monarchica*. Può affidarsi ad un *Collegio* di *più persone*, le quali compongano *corpo*. Questa è forma di *Repubblica*, che si distingue in *Aristocrazia* ed in *Democrazia*: la prima delle quali denota un *Collegio* di *Ottimati*, cioè di *Nobili*, e la seconda un *Collegio* di persone scelte fra le classi *popolari*.

3. Può la *sovranità* dividersi nelle sue principali funzioni, e farsi separatamente esercitare una porzione dal Capo del *Governo* e un'altra dal *Collegio* degli *Ottimati* o da quello delle persone *popolari* ovvero da tutti due con una nuova divisione. Così avrassi un *Governo misto*.

4. Di più, la *sovranità* può conferirsi *tutta* dal *popolo* e può questo ritenerne *una porzione* per sè. Può, per esempio, riserbare a sè la facoltà di fare e di rinnovare le leggi fondamentali; quello d'imporre nuovi tributi, la scelta di certi magistrati. Si reputa da taluni saggia politica il tener sempre divise le tre principali facoltà la *legislativa*, la *giudicaria* e la *esecutiva*, ma è cosa assai difficile.

5. Possono idearsi altre divisioni o suddivisioni, le quali in fondo altro non sono che tanti modi diversi di recare ad effetto il *Contratto Sociale*. E quindi apparisce che cosa debba intendersi per *Costituzione Nazionale*.

6. Per *Despotismo* o *Tirannia* vuolsi esprimere un *Governo*, in cui una persona *sola* esercita tutta la *Sovranità*, non a norma del contratto sociale ossia della stessa natura, ma a suo *libero arbitrio*, di sorta che la volontà sua faccia le veci di ragione. E per *Oligarchia* il governo di pochi *Despoti* o *Tiranni*, sieno *Nobili* o sieno *Plebei*.

7. Per *Anarchia* poi s'intende uno stato, in che resti *sospeso* ogni esercizio di Sovranità ed è allorquando ognuno fa quel che gli pare. Sicchè questa non è *forma*, ma *privazione* di governo.

8. Alcuni si sono applicati ad esaminare quale sia la *miglior* forma di Governo. Ma comparazioni di tal natura non sono da farsi in *astratto*. Il Governo si assomiglia all'abito che portiamo. Quanto sarebbe insulso il domandare qual è il miglior abito del mondo? L'abito è fatto per la persona, aggiungendovi i riguardi del tempo e del luogo. Onde quello è il miglior vestito, che sta meglio alla tal persona, nel tal tempo e nel tal luogo: non dee dirsi altrimenti del Governo. Fa mestieri determinare il genio della Nazione, la qualità del suo territorio, la maggiore o minore popolazione, il commercio, i rapporti co' confinanti ed altrettali circostanze. Allora, non è difficile il decidere qual forma meglio le quadri. Le belle regole generali, che ne danno gli Autori, assembrano quelle della Medicina. Un medico senza pratica non sa applicare i suoi aforismi all'infermo; ed un politico che non conosca a fondo la Nazione, non sa darle il Governo che le conviene.

9. Premesse queste spiegazioni, è ad investigare a chi appartiene per legge di natura il diritto di scegliere la forma del Governo per la tal Società Civile.

10. Tutto quel, che prescrive la legge naturale, quale conseguenza necessaria della tendenza dell'uomo alla felicità, è compreso nel Contratto Sociale. Ma il Contratto Sociale, siccome stabilisce la Sovranità, così non somministra alcun principio onde dedurre essere gli uomini tenuti di darle piuttosto una forma che un'altra. Dunque, per legge naturale, siccome gli uomini sono *obbligati* di costituirsi sotto un *Principato*, così rimangono in *piena libertà* di scegliere la *forma* di Governo. Or questo è un dire, in termini equivalenti, che il diritto di scegliere la forma del Governo appartiene a quel popolo, che costituisce la tal Società Civile, perchè un uomo o un popolo estraneo, essendo in istato di uguaglianza naturale con quelle, non può esercitare su di esso alcun diritto.

11. Varie poi son le maniere di *scegliere*. Possono consultarsi i pareri di tutti gl'individui, e decidere colla pluralità de' suffragi. Può il popolo a pluralità di voti scegliere un determinato numero di persone, ed obbligarsi per patto di ricevere dalle loro mani la forma del Governo, come se fosse stabilita da tutti gli individui. Può ricorrere a qualche famoso legislatore, e ad un'altra Nazione. Può anch'esser pervenuto da qualche Savio, e scegliere per via di accettazione il sistema politico che quegli crede a proposito.

12. Ha diritto un popolo di scegliere l'*Anarchia*? No. Per legge di natura l'uomo dee vivere in Società Civile; e Società Civile non può darsi senza Principato. Dunque un Popolo non ha diritto di vivere senza Principato, cioè in istato di Anarchia.

13. Né solo è certo che gli uomini non hanno tal diritto, ma è anche fuori di dubbio che ad occhi veggenti non iscegliranno mai l'*Anarchia*. Qui si tratta d'*interesse*; e l'uomo non può mai indursi a fare ciò che vede essere contrario al suo interesse. Ma quale stato più che l'*Anarchia* è contrario all'interesse di ciascuno? L'*Anarchia* è più orribile, più funesta di quel che sarebbe lo stato di pura natura, poiché gli uomini nella società hanno imparato più mezzi di nuocere, di quel che farebbero in detto stato.

14. Sicché se qualche volta si realizza l'*Anarchia*, ciò avviene in un *delirio universale*: gli uomini piuttosto che andarvi spontaneamente, vi sono spinti dalla combinazione e non vi stanno che un *momento*; mentre, provando praticamente que' mali che il delirio non lasciava loro vedere, fanno i più grandi sforzi per presto uscirne.

15. Il *Despotismo* e l'*Oligarchia* son forme di governi *spurie*, illegittime, contrarie alla natura e per conseguenza *invalide*, insussistenti, nulle. Semplicissima e chiarissima n'è la prova. Il Despota non rappresenta la Mente, la Volontà e la Forza del Popolo, ma opera con la Mente, con la Volontà e con la Forza propria. Ma la vera Sovranità non può essere se non l'espressione della Mente, della Volontà e della Forza del popolo. Onde il *Despotismo* e, per la stessa ragione la *Oligarchia* sono forme di governo spurie, illegittime, contrarie alla natura e, per conseguenza, *invalide*, insussistenti, nulle. Rimontiamo alla sorgente de' diritti e delle obbligazioni naturali. Non si è dimostrato che tutti gli uomini hanno gli stessi diritti e le stesse obbligazioni? Ora se il *Despotismo* e la *Oligarchia* non fossero contrarj alla natura, per natura alcuni uomini avrebbero più diritti, e meno obbligazioni, che gli altri.

16. Ma non può il popolo legittimare queste due forme di governo colla *sua scelta*, e colla sua *accettazione*? Rispondo che allora si distruggerebbe *essenzialmente* l'idea del *Despotismo* e dell'*Oligarchia*, perché la loro essenza consiste in questo che si comandi con una mente, con una volontà, e con una Forza *propria*; laddove intervenendo il consenso del popolo, si comanderebbe colla Mente, colla Volontà e colla Forza del *popolo*. Se non che il popolo non vorrà mai, né potrà mai volere che si amministri il Principato a *puro arbitrio* di chi governa. Il Principato è ordinato dalla natura alla custodia dei diritti

naturali: quale custodia essi avrebbero, restando esposti ai pericoli dell'arbitrio?

17. Come adunque esiste tal mostro nelle parti Orientali? Sopra tre fortissimi sostegni: l'uno è la stupida *ignoranza* de' popoli; ne' quali la schiavitù, consecrata da una falsa Religione, ha quasi cancellate tutte le tracce dei diritti naturali. Il secondo, è la *forza* concentrata tutta nelle mani del *Despota* sin dalle prime conquiste. Ed il terzo è che quel governo *praticamente*, ed il *più delle volte*, si trova *conforme* alla *ragione*. Quest'ultimo è il più forte riparo, mentre allorché il governo prende a conculcare i diritti naturali, gli schiavi si ricordano di essere uomini, e tagliano a pezzi tutti i tiranni: i Serragli di Costantinopoli rappresentano spesso di tali tragedie.

Capo XVI. *Elezione del Principe*

1. A chi spetterà la *elezione* del *Principe*? Non mi pare, che questo possa essere soggetto di *disputa*. Se il diritto di *determinare* la *forma* del Governo è del *Popolo* molto più quello di *sciogliere* la *persona* o il *Collegio*, in cui dee risiedere il *Principato*. Si comprende seguire dalla natura che gli uomini debbano far società e per conseguenza mettersi sotto l'ombra del Principato; ma non ne siegue in verun conto che lo scettro debba godersi piuttosto da questo che da quell'individuo della Società. Sicchè uopo è che rimanga in *pieno arbitrio* del Popolo. Altronde si è veduto che le tre facoltà di *giudicare*, di *decretare* e di *eseguire*, le quali costituiscono il Principato, sono quelle stesse degl'individui depositate in comune. Or quel, ch'è mio, da chi deve amministrarsi se non da chi voglio io? Io stesso non posso amministrarlo: son obbligato a servirmi di un altro. Tutto ciò è vero: ma non ne siegue che io sia pure obbligato a servirmi di una determinata persona.

2. Così la *scelta* del Principe non entra nel Contratto Sociale, la cui virtù si esaurisce nella *creazione* del principato. Questo è un altro contratto, che si fa tra'l Popolo e la persona, cui si offre il Principato; ed è un contratto *ordinario*, noto sotto il titolo *damus, ut facias*. Noi, dice il Popolo, ti eleggiamo nostro Principe acciocchè tu ci faccia godere il bene, per lo quale ci siamo posti in Società Civile. Quando l'eletto fa questa *promessa*, ed accetta la *offerta*, è *consumato il contratto*.

3. Si può scegliere una *stirpe*, ed investirla del Principato con una regola di successione, includendovi, o escludendovi le femmine; e questi sono regni, o governi *successivi*, ne' quali non è necessario che si rinnovi il contratto, ogni qual volta si riempie il trono vacante. E non di meno tutte le Nazioni esigono per maggior cautela sempre un nuovo *giuramento* da chi succede allo scettro. Il regno, o governo *elettivo* poi è quello, in cui alla morte del Principe il popolo resta in piena libertà di eleggerne un altro a suo piacimento.

4. Il Popolo è padrone di conferire più o meno ampia la Sovranità, e d'inserir nel contratto altri *patti*, ed altre *condizioni*, che giudica opportune al suo interesse, purchè non sieno contrarie alla ragione ed all'essenza della Sovranità. Ciò è manifesto dall'anzidetto.

5. Si dubita se la *Conquista* dia al Conquistatore diritto d'imperare sul popolo conquistato. A ben risolvere la questione, vuolsi dimandare se il Conquistatore ha fatta *giusta* guerra a quel popolo. Se non s'è stato offeso, la guerra non ha potuto essere giusta; se ha prese le armi per una falsa gloria, per ambizione, per cupidigia, la guerra ha dovuto essere ingiustissima. Ma *diritto*, ed *ingiustizia* sono due idee diametralmente opposte, talché da ciò, ch'è ingiusto, non può nascere il diritto, o sia il retto, il giusto. A dispetto della forza i diritti naturali di quel popolo sono rimasti sempre vivi, e sempre gli stessi, mentre la forza non può nulla sulla ragione.

6. Pur non di meno un Imperio *illegittimo* nel *principio* può *divenir legittimo* in *progresso* coll'*accettazione* espressa, o tacita del popolo ingiustamente conquistato, poiché il Conquistatore diventa vero *rappresentante* del *Popolo*.

7. In caso poi, che la conquista nasca da una guerra *giusta*, dicemmo altrove, che non è permesso di fare al nemico maggior male di quel che sia necessario alla propria *sicurezza*. Laonde, ridotte a sistema le cose, e rimosso ogni pericolo, dee finire la *schiavitù*; e per conseguenza anche qui è necessaria l'*accettazione* espressa, o tacita, del popolo. Al che si aggiunge che, per ordinario il popolo, il quale vede di non poter più resistere alla forza maggiore, *si rende*; e con questo atto di volontà ne riconosce suo vero Principe il Conquistatore. Ma in qualunque caso, non può mai essere autorizzato il *Despotismo*, ch'è *nullo*, ed *insussistente* di sua *natura*.

8. Poste in chiaro queste importanti verità; la connessione della materia ci porta naturalmente ad esaminare le seguenti questioni. Il Popolo ha facoltà di disfare il Principato? *Prima questione*. Ha facoltà di cangiar la forma del Governo? *Seconda questione*. Ha facoltà di togliere il Principato alla persona o al Collegio che ne aveva rivestito? *Terza questione*. Chi ha ben comprese le dottrine sopra stabilite, può deciderle tutte e tre da sè stesso; io servirò di appoggio ai semplici.

9. Alla *prima* questione si deve rispondere *negativamente*. Lo stato, a cui è destinato l'uomo dalla *natura*, è la Società Civile: ciò fu dimostrato; e vuol dire, che l'uomo non può rinunziare, generalmente parlando, alla Società Civile senza opporsi alla sua propria natura. È parte essenziale della costituzione sociale il Principato. Fu provato anche questo. La conseguenza che ne siegue è così chiara che la lascerò tirare dal Lettore. E se egli rammenterà, come fu sopra chiarito, che lo stato di *Anarchia* è contrario alla natura, da questo stesso si convincerà che il Popolo non ha di ritto di *disfare* il Principato. E si ricordi

ancora essersi detto che questa è una questione *insulsa*, perchè, essendo l'*Anarchia* uno stato peggiore di quel che sarebbe lo stato di *pura natura*, gli uomini sarebbero costretti di riedificar con fretta il demolito edificio.

10. La *seconda* questione vuolsi risolvere *affermativamente*. Chi ha diritto di scegliere a suo arbitrio, purchè non leda i diritti acquistati da qualcuno, ha pur diritto di cangiare a suo arbitrio la scelta: questo è sempre lo stesso diritto di scegliere, che si esercita in tempi, e circa oggetti diversi. Solo può farlo tacere un diritto acquistato da qualcuno in virtù di un patto, perchè è assioma manifestissimo di legge naturale che si *deve stare a' patti*. Laonde il popolo non ha facoltà di mutar la forma del governo, vivente quella persona, o durante quella stirpe, cui conferì già per patto il Principato, se il contratto non si sia sciolto da sè stesso.

11. La *terza* questione acciocché si decida rettamente dee suddividersi. Il Popolo può torre ad uno il Principato a suo *beneplacito*, cioè quando gli pare, per motivi leggieri, senza motivi? Ecco la *prima parte*, alla quale deesi rispondere di no, per la ragione allegata al paragrafo precedente. Ivi si è detto esser legge di natura, che si stia a patti; il che significa, che i patti, che si fanno, inducono vera obbligazione di lasciar godere il suo diritto a chi l'ha acquistato in forza di un patto. Da ciò siegue invittamente, che il popolo non ha facoltà di spogliare uno del Principato a suo beneplacito, quando gli pare, senza motivi o per motivi leggeri, incapaci, cioè, di *annullare* il patto.

12. Per altro, se il Popolo si spiegasse di voler conferire il Principato a beneplacito, o ad un tempo determinato; e l'accettante consentisse di riceverlo in quel modo, certissimamente spirato il termine, ovvero quando piacesse al Popolo, esso avrebbe facoltà di rivestirne un altro, perchè ne' detti due casi non violerebbe il suo patto. E ne' detti due casi il Principe sarebbe un semplice *delegato*, un mero Luogotenente del Popolo, non già un vero *Proprietario*.

13. Ordinariamente però la Sovranità si conferisce *a vita*, e per lo più si fa passare da uno in altro della medesima stirpe. Ed allora chi ha il Principato lo gode in qualità di vero *Proprietario*. In questa ipotesi la *seconda parte* della questione è se il Popolo ha diritto di levare ad uno il Principato, allorchè egli viola le condizioni essenziali del contratto fatto tra lui, ed il Popolo? A questo si deve risponder di sì, e ne dò la prova.

14. Se il contratto nel caso citato si scioglie da sè medesimo, il popolo rimane libero dalla contratta obbligazione. Ma che il contratto si sciogla da sè medesimo, allorchè se ne violano le condizioni essenziali, è più chiaro della

luce del giorno. Tutti i contratti, che si denominano *do, ut des: do, ut facias: facio, ut des: facio, ut facias*, sono d'intrinseca lor natura *ipotesici*; cioè vagliono sotto la *condizione*, che si esprime. *Do, ut facias*, vuol dire che io ti do questo, perchè tu dal canto tuo facci questo. Siccome adunque valgono, fino a tanto che si osserva la *condizione*, sulla quale sono essenzialmente fondati; così, allorchè viene a mancare l'adempimento di essa condizione, restano annullati *da loro stessi*.

15. Notiamo di passaggio, che il *giuramento* corrobora la obbligazione, che si contrae, in quanto vi si fa intervenire la Divinità; ma che in nulla altera la qualità intrinseca del contratto; che condizionale essendo il *contratto*, condizionale pure è il *giuramento*, che vi si aggiunge; e che perciò quante volte si scioglie da sè stesso il *contratto* da sè stesso ancora resta sciolto il *giuramento* talchè non si ha bisogno di un'autorità che sciolga un nodo, il quale più non esiste.

16. Ma, tornando al contratto, quale n'è la *condizione essenziale*? È che il Principe custodisca i diritti naturali di ciascuno, e diriga tutte le operazioni del Principato alla felicità de' sudditi. Questa condizione non ha d'uopo di esprimersi: essa è la *base* del contratto; essa la *fonte* della obbligazione indossatasi dal Popolo; essa la *ragione sufficiente* delle promesse da lui fatte al Principe. Se chi riceve la Sovranità si spiegasse nell'atto dell'investitura di non volerne usare a quel fine, anzi di volerla impiegare al contrario, troverebbe uno disposto a ratificare il contratto? Or dunque, quando mai avvenisse, che un Principe prendesse a distruggere i diritti naturali di ognuno, a sostituire il capriccio alle leggi, e ad immergere nella miseria i poveri sudditi, il contratto resterebbe sciolto *da sè*.

17. Oltre la detta condizione, alla quale niuno uomo può rinunciare, ciascun Popolo, come dicemmo, è padrone d'inserir nel contratto qualsivoglia altro patto, che crede opportuno al suo ben essere. Ed in pratica ogni Nazione, dopo lunga esperienza del paese, che abita, del commercio, che fa, delle inclinazioni, che manifestano gl'individui, fissa certi punti economici e politici, e giudica suo interesse che si osservino *in perpetuo*, e che sieno *superiori* a qualunque attentato. Le condizioni di questa specie non possono intendersi comprese *tacitamente* nel contratto, come quella: non essendo *essenziali* al medesimo fa d'uopo che si propongano e si accettino in *termini espressi*. La *Religione* esercita tanto potere sullo spirito degli uomini, che questa è la cosa, di cui eglino sono più di ogni altra gelosi. Il che ripeter si deve dalla persuasione in che sono fin dalla cuna, ch'essa formi la felicità eterna dopo la

morte, e che assai pure influisca a rendergli felici nella vita presente. La storia di tutti i tempi, di tutti i luoghi, di tutti i popoli del mondo, colle rivoluzioni, colle guerre, colle carneficine, ch'ella addita, come effetti delle *novità* religiose, prova per via di fatto quel che diciamo. Chi riceve il Principato, giura di mantenere anche queste condizioni; di sorte che se le viola, il contratto si annulla da sé, come prima.

18. Contro questo argomento io non vedo nulla che possa intorbidarne la luce. Si dirà, un tal contratto non essere condizionato? Tutti sono di lor natura condizionati que' contratti, ne' quali si promette qualche cosa dall'*una* parte e dall'*altra*. *Io vi dò affinché facciate*, è una espressione, ch'equivale a quest'altra: *io vi dò se volete fare*. Se io dal canto mio vi prometto ubbidienza, ciò è a condizione, che usiate del comando a mio vantaggio. Non potendo mettersi in dubbio esser condizionato il contratto, si vorrà sostenere, che ciò non ostante sia *indissolubile*? Ma bisogna riflettere, che un contratto di sua natura condizionato significa un contratto, che di sua natura non tiene, quando non si verifica la condizione; di sorte che l'accordare, che il contratto, del quale si parla, è *condizionato*, ed il pretendere, che sia *indissolubile*, è una manifesta contraddizione.

19. Ritorniamo un momento sopra gli stabiliti principj. Che cosa è la *Sovranità*? L'espressione della mente, della volontà, e della forza comune; cioè le porzioni de' diritti di ogn'individuo poste in comune. Ma questi diritti non sono intimamente inerenti alla natura di ognuno? Ma l'unico fine, che gli obbliga di farli amministrare in comune, non è per ottenere i beni della Società, che senza di ciò ottener non si potrebbero? A quel fine sostituite il contrario: fate che tutta questa manopera non serva, se non ad infelicitarne gli autori, eludendone le speranze; e vedrete, che la manopera si disfà da sè stessa; che il popolo giustissimamente può ripigliarsi il suo, ciò, che si amministrava in suo nome, ed unicamente per la felicità sua, ed investirne un altro con auspici migliori.

20. Ma noi, che non iscrivendo per adulare i Principi, neppure intendiamo di esporre la Dignità loro alla popolare licenza, siccome abbiamo consultata la pura ragione nello stabilire il diritto, così non taceremo gli angusti limiti, ne' quali la stessa ragione lo restringe. E *prima* di ogni altra cosa, vuol la ragione che si attenda la *quantità* del *male* proveniente al Popolo dal Principe; perocchè non ogni legger male, non ogni mancanza, non ogn'infrazione de' patti contenuti nel contratto è sufficiente a scioglierlo: quelle sole, che ne attaccano e ne distruggono la *sostanza*, hanno forza di annullarlo.

21. Per *secondo*, non dee ciò decidersi con prove *dubbie*, con fatti equivoci, con operazioni passeggiere; ma è d'uopo che sia *evidente*, notorio, innegabile; e ch'egli mostri una volontà ostinata.

22. Per *terzo*, che il contratto siasi sciolto già da sè stesso, si dee *legalmente dichiarare*. Prima della quale dichiarazione a niuno è permesso di sottrarsi dall'ubbidienza del Principe. E il diritto di far tale dichiarazione non appartiene a verun *privato*, nè alla unione di *alcuni*, nè anco alla *moltitudine*. Questo è diritto di *tutto il corpo*, ed è quella porzione di Sovranità che, essendo di natura *incomunicabile*, rimane perpetuamente inerente nel corpo. Imperciocchè niuno oserà dire che un privato o alcuni uniti di sentimento costituiscano tutto il corpo. Neppure può accordarsi tale pretensione alla moltitudine, perchè questo nome non denota, se non molti individui; ma senza *vincolo di unione*. Bisogna che la moltitudine faccia *vero corpo*, cioè che consentano tutti i Magistrati, tutti gli ordini de' cittadini, le persone illuminate, probe, e non soggette all'impeto del momento. Non è però necessario, che concorrano i voti di tutti gl'individui, talchè, mancandone uno solo, o pochi, abbia l'atto a riputarsi nullo: in cose di pratica non si ricerca, se non un tutto *morale*. Del resto, ogni colta nazione nella Costituzione fondamentale, che dà a sè stessa, e che inserisce nel contratto che fa con la persona che vuole innalzare al Principato, e che questa giura di mantenere, sempre, forma un *corpo* o sia un *collegio*, per così dire, *immortale*, che rappresenti *permanentemente* tutti gl'individui. Laonde basta che la dichiarazione si faccia da questo corpo, per esser legale. Il primo passo, che dà il Despotismo, è il togliere davanti agli occhi del Popolo il corpo rappresentante la Nazione: ne prende il pretesto da qualche abuso ch'esagera, e cuopre le vere sue mire con lo specioso orpello di assicurare in miglior guisa il bene generale degli amatissimi sudditi, organizzando un altro corpo decorato di vanissimi titoli in modo, che dipenda in tutto dal trono. Ma siccome la forza non può nulla sul diritto, nè è capace d'introdurvi il minimo cangiamento, così il vero organo della nazione sussiste sempre, sempre vive; e subito che può adunarsi, e deliberare, la dichiarazione, che fa, è dichiarazione della nazione.

23. Per *quarto*, non può venirsi a tale dichiarazione, se non da poi che siensi sperimentati inutili tutti i mezzi della *persuasione*. Se nelle private querele la prudenza osserva cert'ordine di mezzi e non procede all'*estremo*, se non astretta da *vera necessità*, quanto maggior cautela usar si dee nel dare un passo, che sarà l'annuncio di una terribile rivoluzione, e che può, avvegnachè giusto, precipitar la Nazione in mali peggiori di quelli, da' quali volea liberarsi? Può essere che il Principe erri di buona fede, e che immerga lo Stato nella

miseria, credendo di renderlo più felice. *Può essere* che sia ingannato da qualche Cortigiano, il quale abbia acquistato ascendente sul di lui spirito. Allora col far giungere al trono la voce della verità, e con rimuovere l'instigatore, si ottiene sicuramente l'intento, come appunto una infinità di fatti antichi, e moderni lo prova. Se poi il disordine è nella *volontà* del Governante, depravata, ed indurita per qualche forte passione, non mancano mezzi valevoli a svolgerla. Il non resistere, il tacere, l'umiliarsi, e l'abbandonarsi alla clemenza, dove si avrebbe diritto di esiger giustizia, suol giovare con Principi di cuor buono: questi sono disposti a rientrare sul diritto sentiero, purchè si creda, che vi tornin da loro. Si ricorre pur con profitto a' buoni uffici, ed ancora alle minacce di *altri Principi*. Quando poi sia tutto vano, e si vegga una volontà inflessibilmente ostinata nell'odio degli uomini, un genio invincibilmente malefico, un Tiberio, un Nerone, un Domiziano, sarà la stessa necessità, che detterà la dichiarazione dello scioglimento del contratto, dopo la quale, il Tiranno è legalmente decaduto dalla Sovranità, e questa rientra nella sua sorgente, ch'è il Popolo, il quale può conferirla a chi giudica meglio, e può altresì cangiare la forma del Governo come più espediente gli sembra.

24. Che farà il soggetto spogliato del Principato? Vorrà mantenersi con la *forza*? Alla forza la Nazione ha diritto di opporre la forza; e però essa intraprende una guerra *giusta*. Ed in guerra giusta può lecitamente farsi al nemico l'estremo de' mali quando un mal minore alla propria sicurezza non basta.

25. È celebre una massima concepita in questi termini generali: *Licet occidere regem tyrannum*, la quale da molti è altamente commendata, ed altamente detestata da molti. A senso mio hanno torto, ed hanno ragione gli uni, e gli altri, poichè quella proposizione troppo vaga, ed indeterminata, se si dividerà in due, si troverà, che l'una è *vera*, e *retta*, e l'altra *falsa*, ed *iniqua*.

26. È lecito a chiunque di uccidere un Principe, ch'egli per suo *privato* giudizio stima tiranno, tale cioè, che abbia violate le condizioni essenziali del contratto; ed egli stima quello essere il caso, in cui si rende necessario rimedio l'ucciderlo? In questi termini la proposizione è *esecrabile*, come quella, che contiene tante *ingiustizie*, quante *parole*. È *nullo* il giudizio di un privato nel decidere circa la infrazione del contratto, e *nullo* nel decidere del caso, in che sia necessario il rimedio della morte. Il perchè un temerario, che faccia questi due giudizj, oltre il delitto di *maestà*, che commette contro il *Principato*, il quale a suo dispetto è vigente nella persona, in cui risiede, è reo di maestà contro la *Nazione*, arrogandosi egli solo due supremi diritti che appartengono a

questa. Scellerata per conseguenza è l'azione dell'uccidere, e la scelleratezza giunge al colmo qualora vi sia accompagnato il tradimento.

27. Ho ristretta questa dottrina in termini molto rigorosi, e ciò non ostante la giudico falsa ed iniqua. Vi ha di quelli però, i quali la difendono in termini più ampli. Opinano costoro, che non debba attendersi la detta condizione, cioè che la morte sia rimedio assolutamente necessario, persuasi che un tiranno abbia *perduto* il diritto di vivere unicamente perchè tiranno, come un assassino perchè assassino. Sopra questi principj si appoggiava l'eroismo sanguinario de' Pagani, con gli scritti de' quali esso è passato in alcuni de' moderni fanatici. Ma, se è detestabile con tutte quelle restrizioni, lo è molto più, togliendone la principale, che forma la base di tutti i diritti della guerra. E noi siamo debitori al Concilio di Costanza, che dichiarò eretica tal dottrina, difesa a bello studio da Giovanni il Piccolo per giustificare il più odioso assassinamento.

28. L'altra proposizione si esprime così: È lecito al Corpo della nNazione dichiarar decaduto un Principe diventato tiranno, cioè che non vuol desistere dall'aperta violazione delle condizioni essenziali del contratto, e di ucciderlo, qualora essa non abbia altro mezzo di provvedere alla propria salvezza? Noi reputiamo vera, e retta questa dottrina, e siamo convinti che i principj, che ne formano la prova, sieno di tanta evidenza, che le declamazioni ed i sofismi non servano ad altro, che a farla maggiormente risplendere. Prego il lettore, che vi torni sopra, e gli mediti bene: io passerò a dilucidare qualche difficoltà.

Capo XVII. *Obiezioni, e Risposte*

1. Per compir l'opera con la stessa buona fede con la quale la principiai, esporrò gli argomenti che far si possono in contrario, e, lungi dall'estenuargli, procurerò di collocargli nella più luminosa comparsa, acciocchè il Lettore, confrontando con essi le risposte, si ponga in grado di rettamente decidere. E per maggior chiarezza li divideremo in *due* classi, nella *prima* delle quali chiameremo ad esame le ragioni di quegli, che confessano, conferirsi dal Popolo la Sovranità, e ciò non ostante pretendono, ch'egli non possa levarla a chi l'ha già conferita; e nella *seconda* favelleremo dell'opinione di quegli altri, i quali insegnano, che la Sovranità viene da *Dio*, non dagli *uomini*.

2. Per ciò, ch'è degli argomenti del *primo* genere, io non trovo che altri abbia detto, nè che possa dirsi, più di quel che ne scrisse Obbes nel Libro de Cive al cap. 6. n. 20. Ivi egli comincia dal riflettere, che *sebbene si concedesse, che ogni patto, siccome prende forza dalla volontà de' contraenti, così la perde per consenso de' medesimi; e che però la Sovranità possa togliersi col consenso di tutti i sudditi; non di meno per diritto niun pericolo sovrasterebbe indi ai Sovrani. Imperciocchè* (egli prosiegue) *supponendosi che nel conferir ad un soggetto la Sovranità, ciascun Cittadino si fosse a ciascun Cittadino obbligato; se uno solo de' Cittadini non volesse che gli si levasse, non potrebbero tutti gli altri senza ingiuria far ciò che per patto obbligaronsi con quel Cittadino di non fare. Nè dee stimarsi, che mai accada, che tutti i Cittadini, senza eccettuarne pur uno, consentano contro la Sovranità. Onde, concedendosi, che la Sovranità si appoggi a questo patto solo, niun pericolo sovrasterebbe ai Sovrani di esserne spogliati per diritto.*

3. Questa prima sicurezza data da Obbes a' Principi malvagi è *un debolissimo filo* dipendente da *un sol Cittadino*, che non consenta con tutti gli altri; nel quale caso vuol egli dare ad intendere, non poter tutti gli altri fare ciò che con quell'uno eransi obbligati per patto di non fare. Se la sua massima potesse prender radice, a quali stravaganze non porterebbe? Appliciamola ad un esempio. Venti mila persone hanno eretto di comune consenso un gran magazzino, e vi hanno riposte le più preziose loro sostanze, obbligandosi ciascuno verso il Compagno di non ripigliarsi la sua porzione, se non col consenso di tutti, neppure eccettuandone *uno*. Dopo qualche tempo si dà la

disgrazia, che vada a fuoco il magazzino. Diciannovemila novecento novantanove si accordano di salvar dalle fiamme le loro porzioni; uno *solo* dissente, e vuol che si persista nel primo patto. Dimandiamo se quelli corrono *jure, an injuria* a sottrar dall'incendio tutto ciò che possono? Chi dicesse con serietà, che in buona coscienza non possono farlo, meriterebbe per tutta risposta di esser legato qual pazzo, o rinchiuso qual fiera, che di umano sangue si pasca.

4. Or la similitudine esprime *al vivo* il caso nostro. La Sovranità è il magazzino eretto da una gran Compagnia di uomini per depositarvi l'inestimabil tesoro de' diritti naturali di ciascuno, col patto di non ripigliarsi alcuno la sua porzione, se non con un nuovo consenso di tutti. Il magazzino va a fuoco, soffiandovi impetuosamente un Principe divenuto tiranno: sono tutti d'accordo a porre in salvo il mal custodito deposito: vi si oppone uno solo: uno solo dice *veto*. Tanta è la forza di questa parola, secondo Obbes, che tutti gli altri, per esempio dieci, dodici, venti milioni di uomini, non farebbero *jure* ciò, che con quell'uno si erano obbligati di non fare.

5. E se quell'*uno solo*, che *osta*, avesse *interesse* che il magazzino restasse incenerito, onde non venissero in chiaro i furti da lui fatti sui beni dei Compagni? Se quell'*uno solo* fosse *collegato col tiranno*? Se fosse l'occulto *Consigliere* dell'oppressione, il tacito *Direttore* delle macchine perniciose? In una parola, se il Principe fosse *Nerone*, e quell'uno dissenziente fosse *Tigellino*? Più: se quell'uno, che sta forte sul *veto*, se l'intendesse con qualche Potenza straniera, cui volesse vendere, e la sua Patria, e 'l suo Principe? L'Autore del codice della tirannia che direbbe? Ma io, col mostrare gli assurdi della sua massima, non ho risposto alla massima. Eccone adunque la confutazione.

6. E *primamente* ricordiamo ad Obbes che vi ha un tutto *fisico* ed un tutto *morale*: che il primo non si stima vero tutto, qualor non vi sia ogni sua, benché minima parte; ma che il secondo, siccome *putativo*, non ricerca l'esattezza medesima. Forse perché ad un uomo manca un capello egli non è un tutto *morale*? Ma chi non sa, che trattandosi di *azioni umane* si deve avere in vista la nozione *morale*, come, trattandosi di *numero*, di *peso* e di *misura*, dee prendersi norma dalla nozione *fisica*? Se io son creditore di cento scudi, certo, che non mi soddisfarete tutto il debito qualora me ne diate cento meno uno; ma se avendo il consenso di centomila persone meno una, mi vanterò di avere il consenso di tutto il corpo, quantunque all'integrità *fisica* ne manchi *una sola*. Qual pazzo mi muoverà lite?

7. Ricordiamo ancora ad Obbes la definizione del Diritto la lui pure ammessa nel suo Libro. Il diritto è *potere conforme* alla ragione. Donde abbiam veduto seguire, che subito che un potere cessa di essere conforme alla ragione, cessa di esser diritto. Ora, nel caso nostro, supponendo che tutti gli altri cittadini consenzienti *abbiano ragione* di degradare il loro Tiranno, quel solo cittadino, che persiste nella pristina volontà, per questo stesso ha già *perduto* il suo diritto, mentre il suo non è più un *potere alla ragione conforme*. E così nel consenso si ha un tutto *fisico*, non che morale, essendo tutti i consenzienti divenuti realmente *liberi* dall'*obbligazione* contratta con quell'*uno*, il cui *diritto* si è *estinto*.

8. Inoltre si vorrebbe sapere da Obbes su quale fondamento egli suppose avere i tali uomini convenuto di dare ad uno la Sovranità su di loro, col patto che dissentendo poi da tutti *uno solo* s'intendano sempre tutti obbligati di non ritirarla? Un tal pensare è egli della *prudenza la più ordinaria*? Vi vuole gran penetrazione di spirito a prevedere i gravissimi danni che cagionerebbe un tal metodo? Il piano della prudenza la più volgare si è, che nel dare, e nel togliere il Principato, quando ciò è necessario all'interesse pubblico, i cittadini pattuiscono fra loro di reputare consenso di *tutti* il consenso della *massima parte*. Che se vi fosse qualche popolo, il quale volesse dare all'opposizione di un solo tutto quel peso, che vi dà Obbes, avrebbe egli ragione di far ciò passare qual legge di natura, che obblighi tutti i popoli del mondo?

9. Obbes non potè dissimulare che nel comune modo di pensare il consenso di tutti si stima contenuto in quello della massima parte: sicché procura di rispondervi; ma con sottigliezze più vane della precedente. *Convocati*, egli dice, *i sudditi dall'impero della città, o concorrendo sediziosamente, molti stimano, contenersi il consenso di tutti nel consenso della maggior parte. Il che certamente è falso. Imperciocché non viene dalla natura, che il consenso della maggior parte si abbia per consenso di tutti; e ne' tumulti non è vero: ma procede da intuzione civile; ed allora soltanto è vero, quando quell'uomo, o quella Curia, che ha il sommo impero nel convocare i cittadini, vuole a motivo del gran numero, che gli eletti abbiano potestà di parlare per quegli, che gli hanno eletti, e che la maggior parte di coloro, che parlano circa le cose da quello, o da quella proposte a discutere, si consideri come se fossero tutti. E non è a credere, che chi ha il sommo impero, abbia convocati i cittadini, acciocché disputino circa il suo diritto, se non sia annojato degli affari, e non rinunci con espresse parole il comando.* Quattro articoli contiene di preciso questa dottrina. *Primo*, non è vero, che ne' tumulti il consenso della maggior parte debba riputarsi consenso di tutti. *Secondo*, questa massima non

ha valore per legge di natura, ma per istituzione positiva degli uomini. *Terzo*, e per esser valida bisogna che quell'uomo o quel collegio, che gode la Sovranità, voglia, che il parere della maggior parte passi per parere di tutti. *Quarto*, e non è a presumersi, che chi gode la Sovranità, voglia aver convocati i rappresentanti di tutta la cittadinanza, acciocché pongano in dubbio il suo diritto. Da tutto ciò inferisce l'Autore, che non volendo il Sovrano, il maggior numero de' cittadini, per quanto grave sia l'oppressione, non avrà mai diritto di deporlo.

10. Noi confesseremo circa il *primo* articolo, che nei *tumulti* il consenso della maggior parte non dee stimarsi consenso di tutti. Si noti però diligentemente ciò da noi concedersi, non già perché la maggior parte a rappresentar tutti non basti, ma riguardo all'operar *tumultuoso*. Nei tumulti non si consulta il *dettame* della *retta ragione*, ma si siegue alla cieca il *trasporto* della *passione*: onde facilissimo è l'*errare* contro il *giusto*. Quindi sarebbe ancora sospetta la risoluzione di tutti, seppur tutti fossero d'accordo. Ma noi non prendiamo a giustificare ciò che si fa ne' tumulti.

11. Nel *secondo* articolo si pretende che la massima di aver per consenso di tutti il consenso de' più non viene dalla natura, ma da *istituzione civile*; ch'è quanto a dire, che la fa vera, cioè le dà *valore* il patto, la convenzione degli uomini, come le leggi civili, le quali non iscaturiscono dal fonte della natura, ma ricevono l'esistenza, ed il valore del patto, dalla convenzione degli uomini.

12. Qui, lungi dal poter adottare il sentimento di Obbes, dico anzi, in tanto aver gli uomini ratificata con *convenzioni positive* la detta massima, in quanto si sono accorti che viene dalla *stessa natura*: dico, che la mettono in pratica non per *libera* scelta, ma *necessitati*, perché la natura non somministra per l'organo della ragione *altro mezzo* atto al bisogna, che questo. Quel che suggerisce la natura, allorché si tratta di far qualche cosa con una risoluzione *comune*, non si ha a cercare in sottigliezze metafisiche, poiché la stessa natura lo ha posto dinanzi agli occhi di tutti. Attesa la stupenda diversità delle maniere di pensare, e delle inclinazioni degl'individui, la ragione non vede a colpo d'occhio che l'ottenere la perfetta *unanimità* da una gran moltitudine è cosa *impossibile*? Se la natura vuole, che si eseguisca una risoluzione comune, uopo è che ci dia la *possibilità* di farlo. Onde non può esigere la perfetta unanimità ch'è impossibile, ma dee contentarsi, che si prenda per consenso di tutti il consenso della massima parte, perché questo solo è possibile. Or questo non è un raziocinio indipendente dalle convenzioni degli uomini? Lo stesso Obbes crede di venire dalla natura, che il dissenso di uno solo tenga eternamente incatenati tutti gli altri, sebbene consenzienti fra loro. Ma come farà egli a dar

la Sovranità, poiché non è mai possibile che non si trovi uno che dissenta? Come farà? Cangerà massima; e noi lo vedremo fra breve.

13. Il *quarto* articolo, nel quale si riflette, che niun Sovrano convoca i cittadini, perché disputino circa il suo diritto, non reca pregiudizio alla nostra dottrina, per quel che diremo contro il terzo.

14. Nel *terzo* articolo vuole Obbes che i Deputati di una nazione non abbiano diritto di rappresentarla se non per volontà del sovrano. Così non volendo mai questi, che rappresentino tutta la nazione soggetti, i quali osino disputare sul di lui diritto, ne siegue che se non vuole, non può in nessun caso essere *jure* spogliato della sovranità.

15. Nego assolutamente ciò, che si annunzia in questo terzo articolo. E mi dica Obbes: allorché i deputati della nazione elessero il tal soggetto per Principe, da chi ebbero il diritto di rappresentar tutto il corpo, poiché non era ancora creato il Principe? Se allora non l'ebbero, la creazione del Principe fu nulla. Se l'ebbero prima di creare il Principe, perché l'hanno perduto dopo la creazione del Principe?

16. Quasi ogni Nazione, essendo padrona di conferire il sommo imperio co' patti, che le piacciono, ha sapientemente istituito un Collegio che la rappresenti in perpetuo. Laonde che un tal Collegio rappresenti tutti i cittadini, non è per volere del *Principe*, ma per volere de' *Cittadini* medesimi, anteriore alla collazione del principato. Dove si tratta di affari, che interessano in comune i sudditi, ed il Principe, suol darsi a questo la facoltà di convocare i membri di quel Collegio. In questi stessi casi però la mera convocazione viene dal Principe; ma il diritto di rappresentar la Nazione, il collegio lo riconosce sempre dalla Nazione. Quando poi si tratta di deporre il Principe, nessuna Nazione ha potuto essere tanto insensata da stabilire per patto doversi aspettare, che il Principe convochi il Collegio, che la rappresenta, e molto meno, che il Principe abbia a dargli il diritto di rappresentarla. Se Obbes voleva dire qualche cosa di sodo, dovea provare che una Nazione nel conferire la Sovranità non può riserbarsi il diritto di farsi rappresentare perpetuamente da un Collegio.

17. E quando pure un siffatto Collegio istituito non fosse, nulla ciò importerebbe perché in mancanza di Rappresentanti per istituzione, vi sarebbero gli stessi rappresentati, gli stessi Originali, cioè i Cittadini nei quali risiede originalmente quello stesso diritto, ch'eserciterebbe a lor nome il Collegio se esistesse. Eglino si adunerebbero *legalmente* da loro stessi, ed anche contro il volere del Principe, quando si trattasse di provvedere alla

propria salvezza, perocché nel comunicargli la Sovranità, non solo non si presume, che avessero rinunciato a questo diritto; ma è certissimo che rinunciarvi non possono, perché non possono rinunciare a' diritti della libertà, della proprietà, della perfezione e della conservazione. Ed il consenso della massima parte (fuori di tumulto) conterebbe, a dispetto di Obbes, il consenso di tutti per suggerimento medesimo della natura.

18. Ma volete vedere, come Obbes si confuti da sé medesimo? Abbiamo osservato quel che insegna qui al n. 20 del capo 6. Torniamo poche pagine in dietro, al n. 2 del medesimo capo e ponderiamo quel che insegna circa la formazione della Città, o sia della Società Civile: *Affinché, dic'egli, si dia luogo alla costituzione della Società, ciascuno della moltitudine dee consentire cogli altri, che nelle cose, le quali propongonsi da chi si sia nell'adunanza, abbiassi per volontà di tutti ciò, che vorrà la maggior parte; perché in altro modo non può aversi la volontà di una moltitudine di uomini tanto fra loro diversi d'indole, e di desiderj. Che se taluno non vorrà consentire gli altri costituiranno fra loro la Città senza quello. Donde avverrà che la Città ritenga contro il dissenziente il suo primo diritto, cioè il diritto di guerra, come contro un nemico.* Senza che io parli, ognuno vede da sé, che qui si stabilisce dover tutti convenire fra loro che si abbia per volontà di *tutti* ciò che vorrà la *maggior parte*; e che questa massima non è d'instituzione civile, ma viene dalla *natura*, perché *non può* aversi in altro modo la volontà in una *moltitudine* di uomini. Qui dunque si stabilisce precisamente il *contrario* di quel, ch'è stato esaminato. E perché qui Obbes parla il linguaggio della ragione, con ciò confuta egli stesso mirabilmente i suoi errori. Non lasciamo di notare voler egli, che *quell'uno*, il quale dissente dagli altri nella formazione della Società, e conseguentemente nella collazione della Ssovrànità, si consideri *nemico di tutti*, e si faccia valere contro di lui il *diritto di guerra*. Può egli dispensarsi di applicare la stessa dottrina al caso, in che tutti vogliano la deposizione del Tiranno, perché necessaria alla comune salvezza, e ne dissenta uno solo?

19. Del resto Obbes insegna che nel conferire la sovranità non interviene la sola obbligazione di *ciascuno con ciascuno*, ma anche un'altra di *tutti con quello* cui dassi il comando: *Ciascun Cittadino*, egli prosiegue, *pattuendo con ciascun Cittadino, dice così: io trasferisco nel tale il mio diritto affinché tu trasferischi il tuo nel medesimo. Laonde il diritto di servirsi delle sue forze in proprio beneficio è tutto traslato in un uomo, o in un Concilio a beneficio comune. Interposti per tanto i patti, coi quali ciascuno si obbliga a ciascuno, e la donazione del diritto, che obbligansi di ratificare all'Imperante, il di lui impero è munito di due obbligazioni de' Cittadini; di quella, ch'è fra di loro, e*

di quella, ch'è di tutti coll'Imperante. Per lo che, sieno i cittadini quanti si vogliano, non hanno diritto di spogliare l'Imperante dell'Impero senza il di lui consenso.

20. Poteva Obbes senza tanto giro di parole dirci in breve essere questa una *donazione irrevocabile*, come appunto piace ad alcuni di spiegarsi. Ma in *primo luogo*, sia pur tale. Vi ha chi non sappia esservi de' *titoli*, co' quali si acquista il diritto di rivocare una *donazione irrevocabile*? Un giusto titolo è la *ingratitude* del Donatario verso il Donante. Dunque quando un Principe fosse tanto ingrato, che volgesse in danno delle sostanze, e delle persone quelle stesse forze che furongli donate da loro, si avrebbe diritto di annullare la donazione. Un altro titolo giusto è la *sopravvenienza de' figli* al Donante dopo la donazione. Ma se è giusto, che si riprenda ciò, che si è donato, allorché dee provvedersi alla sussistenza de' *proprij parti*, quanto è più giusto, quando si dee provvedere a *sè stesso*?

21. In *secondo luogo*, né Obbes prova, né può in verun contro provare, esser questa una *donazione irrevocabile*. Egli dice aver ciascun donato il suo diritto all'Imperante: ma bisognava provare, averglielo *donato*, o averglielo *dovuto* donare *irrevocabilmente*. Il che non ha provato, né potrà eternamente provare. Imperciocché, confessa egli, che la traslazione de' diritti in un uomo, o in un Concilio, si fa a *beneficio comune*. Essendo incontrastabilmente questo il *fine*, in cambio di una *donazione irrevocabile*, io non vedo nascere altro che uno de' *contratti condizionati*, *do, ut facias*, il cui valore dipende dalla osservanza della condizione e che non può durare se non fino a tanto che dura la osservanza della condizione. Io trasferisco in te il mio diritto, acciocché tu te ne serva a mio beneficio. Se tu non adempirai il tuo patto, come potrai pretendere, che a me non sia permesso di ripigliarmi il mio diritto? Donazione condizionata, donazione, che in corrispettività esige qualche cosa dal Donatario, e donazione irrevocabile è una netta, e pretta, contraddizione.

22. Secondo che pare Obbes era Ateo, e però non poteva avvisarsi di far venire da *Dio* la sovranità. Gran numero di Dottori Cristiani difende con calore questa opinione, e crede, indi invittamente seguire, che gli uomini non abbiano il minimo diritto sopra i Sovrani.

23. Dicono in *primo luogo* che la Rivelazione, la quale debb'essere la norma di una filosofia Cristiana, insegna che i regi regnano per la increata Sapienza; che ogni potestà è da Dio; che i Principi sono Ministri di Dio che si deve obbedire a Superiori anche discoli. Or queste, ed altrettali testimonianze della Scrittura ripugnano visibilmente al sistema da noi proposto.

24. Soggiungono in *secondo luogo* che quando anche i libri della Rivelazione non si spiegassero su di ciò con chiarezza e si volesse filosofare colla semplice guida della *ragione* naturale, il lume di questa ne menerebbe per diritto sentiero a riconoscere, che la Sovranità viene da Dio; che anzi non può non venire da Dio. Ed ecco com'essi la discorrono. Essendo tutti gli uomini per natura in istato di perfetta uguaglianza ne' diritti e nelle obbligazioni, come fu da noi stessi in altro luogo osservato, ne risulta non poter darsi fra loro una *superiorità*, o sia una facoltà di comandare. Ma questa è senza contrasto necessaria alla Società Civile. Dunque, concludono, non potendo cavarsi dagli uomini, bisogna ricorrere a Dio, cui certissimamente compete la Sovranità sopra gli uomini, e dire, che volendo egli la Società Civile, dee voler conferire la Sovranità sua a chi è scelto dal popolo, affinché l'eserciti in suo nome. Se, adunque, essa è opera di Dio, se Iddio è che la conferisce, come può sostenersi aver diritto gli uomini di levarla a chi non l'ha ricevuta da loro? Insistono principalmente sul diritto di dar la morte, e pretendono, che l'uomo non può trasferire un diritto che non ha, non essendo padrone neppure della propria vita, e che perciò bisogna ripeterlo da Dio, in mano di cui è la vita, e la morte di tutti gli uomini. Dirò prima di questo; poscia di quello.

25. Per quanto specioso apparisca il detto argomento, chiunque ha fatta attenzione al *modo*, col quale noi abbiamo derivata la Sovranità dalla sorgente del popolo, lo vedrà dileguarsi in fumo. Imperciocché non si dee mai ricorrere ad *immediata* volontà del Creatore, se non allorquando ciò, che abbisogna, realmente non può aversi dalle facoltà medesime delle creature. Ma è tanto falso, che la Sovranità non potrà farsi nascere dagli uomini, che anzi noi abbiamo praticamente mostrato, com'essa nasca dalle facoltà loro medesime, senza punto ledere l'eguaglianza de' loro diritti, e delle obbligazioni loro naturali. Dunque essa Sovranità non dee ripetersi da immediata volontà del Creatore.

26. In effetto; abbiamo veduto altro non esser la Sovranità, che i diritti degl'*individui* amministrati in *comune*; e che per conseguenza in realtà non è un uomo che comandi ad un altro uomo, ma che ogni uomo comanda a sè stesso. Vorrei per tanto che mi si rispondesse nettamente, se ripugna, che gli uomini facciano amministrare in comune i loro diritti. Se ciò non ripugna, noi abbiamo già la Sovranità senza punto uscire dall'uomo. Se poi si dirà, che ripugna, mi si mostri dov'è la contraddizione. Mi si mostri, dico, che io faccio una ipotesi *impossibile* allorché mi figuro venti, trenta uomini che mettono in comune tutto il loro danaro, e si pongono con certi patti sotto la direzione di un Capo, che amministri gl'interessi loro in comune. Ma nel Contratto Sociale non

si fa la stessissima cosa? E se la necessità porti, che gli uomini per mettere in sicurezza la propria vita, debbano esporsi al pericolo di perderla, rimanendo di più in loro arbitrio di scansare il pericolo, chi oserà dire, che non hanno tal *diritto*, quando anzi la ragione lo prescrive per *dovere*? Ecco compiuta la Sovranità co' *materiali*, che somministra il fondo medesimo della *umana natura*; e per conseguenza ecco chiusa ogni via di ripeterla da *immediata volontà del Creatore*. E poiché essa dee riconoscersi per opera degli uomini, per una certa modificazione de' loro diritti naturali fatta a pubblico bene; quando si volge a pubblico male, non sarà lecito ad essi di ripigliarsi la opera loro, i loro diritti naturali, per fargli amministrare rettamente da un altro?

27. Ma la Sovranità non viene in nessun modo da Dio? Sì; ma come? Iddio n'è Autore, Iddio la vuole, ma con quella volontà *generale*, con che vuole tutto ciò, che siegue spontaneamente dalla natura degli esseri. Come Dio vuole ciò, che scaturisce dalla natura del triangolo, così vuole ciò, che scende dalla natura dell'uomo. Dalla natura dell'uomo scende che, tendendo alla felicità, dee mettersi in Società Civile e depositare in comune i suoi diritti, cioè creare la Sovranità. E Iddio vuole queste seguele della di lui natura. Sicché questa è una volontà *generale*, volontà di *approvazione*, di *conferma*, che non arreca pregiudizio veruno né al triangolo, né agli uomini, né ad alcun essere creato.

28. Del rimanente, concediamo pure, che la Sovranità debba derivarsi da Dio, come se fosse vero, che non possa nascere dagli uomini stessi. Forse per questo gli uomini resteranno esclusi dal diritto di spogliare chi ne abusi in lor gravissimo danno? Questa è la conseguenza, che i difensori di quella massima vorrebbero inferirne. Eppure se direttamente si miri, dall'argomento loro siegue precisamente il *contrario*. E, vaglia il vero, Iddio, argomentano eglino, *vuole la felicità degli uomini*. Ma alla felicità degli uomini è necessaria la Sovranità; e gli uomini stessi non hanno facoltà d'istituirla. Dunque bisogna, che la conferisca il medesimo Dio ad uno, che sia nominato dagli uomini. Io adotto questo argomento, e ne fo la continuazione sulla stessissima base. *Iddio*, si è detto, *vuole la felicità degli uomini*, e a riguardo di essa la Ssovrànità. Dunque se la sovranità, ch'egli conferisce, si amministri in guisa che invece di servir alla felicità degli uomini, faccia l'infelicità loro, Iddio, appunto perché vuole la sovranità per la felicità degli uomini, dee volere che ne sia decaduto chi ne abusi contro il fine per lo quale gliela conferì. Chi ammette la *prima* parte dell'argomento, uopo è che riconosca pur la *seconda*, e chi rigettasse *quella*, non avrebbe altro mezzo di provare coi puri principj della ragione, che il Sovrano riceve l'autorità sua *immediatamente* da Dio.

29. Ora avverandosi sempre che il popolo ha diritto di togliere il Principato a chi gravemente ne abusi, quanto nel sistema di quegli, che fanno nascere la Sovranità dal *contratto sociale* degli *uomini* stessi, tanto nel sistema di quegli altri, che ne fanno Dio autore ad esclusione degli uomini; chi ha fior di senno in capo, dee confessare essere di *niun momento*, essere affatto *sterili*, e di *pura specolazione* tutte le dispute, che si fanno sull'*origine* del Principato, e che per conseguenza non meritano che alcuno prenda il minimo impegno piuttosto per l'una, che per l'altra opinione.

30. Dopo di ciò sarebbe inutile che io mi trattenessi nell'esame de' passi della Scrittura, se tutti ne sapessero fare la debita spiegazione a norma di quanto si è discorso fin qui. Convengo che la filosofia de' Cristiani deve andare d'accordo colla Rivelazione e soggiungo da buon Cattolico, che dee rinunciarsi a' proprj pensamenti, per quanto sembrano veri, allorché la rivelazione insegna il contrario, correndo allora l'obbligo di credere, e di sottomettere la umana ragione all'autorità divina. Queste proteste peraltro qui non servono a nulla, poiché la *Scrittura* non contiene una dottrina diversa da quella che suggerisce la *ragione*.

31. Dice la Scrittura, parlando della sapienza, *per me reges regnant*. Ma ciò non significa che la Sapienza increata conferisca la sovranità, come se non possano conferirla gli uomini stessi. Il senso delle parole è affatto alieno da ciò: vuol dire che i Principi governano per via di *sapere*, talché senza essere *sapienti* non possono governare. Dice la Scrittura che *ogni potestà è da Dio*, e che *Ministri di Dio sono i Principi*; ma spiega in che modo la Sovranità vien da Dio? Anche noi diciamo, che viene da Dio. La questione è, se Iddio la voglia per mezzo della volontà degli uomini oppure in quanto non possa nascere dagli uomini. La Scrittura non decide tal questione. Dice la scrittura; che *si deve ubbidire ai Superiori anche Discoli*; e dice bene. Che importa ai Sudditi se il lor Principe sia discolo nei costumi? Purché faccia servire il Principato al debito fine, l'essere discolo non è motivo ch'esima i sudditi dall'obbligo di ubbidirgli. Ma supponiamo, che quegli rivolga il Principato all'esterninio di questi: che cosa è lecito per *diritto* di fare? Nella parola *Discolo* la Scrittura comprende questo? Bisognerebbe provarlo; o, per dir meglio, bisognerebbe, che lo specificasse la Scrittura medesima. Di più, quell'*obbedite* è precetto, o consiglio? Ecco un'altra questione. Da ultimo, se quell'*obbedite* fosse inculcato agl'*individui*, i quali certamente, come si è detto, sono tenuti di ubbidire, e non al *corpo* della nazione, il testo non avrà più forza. Ma che ci avrebbe fatto sapere di *nuovo* San Paolo, dicendo che *ogni potere viene da Dio*? Bella difficoltà! come se la scrittura non avesse dovuto insegnarci altro, che *cose*

nuove. Forse non si sapeva che l'omicidio, e l'adulterio sono peccati, e che dobbiamo amare il prossimo? E pure queste cose quante volte sono ripetute ed inculcate ne' libri Sacri? Del resto gli Apostoli allora insegnarono una cosa veramente *nuova*, perché i Pagani non erano avvezzi a riconoscere nella Sovranità il volere di Dio, ma solamente la opera della forza, ed inculcavano ai convertiti di rispettare nei Superiori la volontà di Dio, per assuefargli a riferire a Dio tutte le operazioni loro. Non dice pur la scrittura che Iddio manda la fame, e l'abbondanza? Eppure queste cose vengono da Dio come da cagione *ultima, e generale*. Nella stessa guisa dobbiamo far venire da Dio la Sovranità.

32. Io però voglio portar la compiacenza all'eccesso, voglio che la Scrittura si prenda nel *più alto rigore* contro di me: voglio che la Sovranità *temporale* abbia la stessa origine, che la Sovranità *spirituale*. Diciamo pure, avere Iddio istituita la prima nello stessissimo modo, che la seconda. Concediamo, che siccome il popolo dei fedeli (o alcuni di essi, il che quì non importa) nomina il Papa, ed è Iddio, che conferisce alla persona eletta la Sovranità spirituale sovra tutta la Chiesa; così il popolo de' cittadini scelga il suo Principe, e sia Iddio, che comunichi al soggetto nominato la Sovranità temporale sovra tutto il regno. Può più di questo pretendersi?

33. Frattanto ogn'iniziato nella Teologia Rivelata sa che un Papa può decadere dalla dignità sua; e sa, che ciò avverrebbe in caso, che fosse, come persona privata, convinto di eresia, e che vi si ostinasse; in caso, che abusasse enormemente dell'autorità sua in danno generale della fede, e della Chiesa. Questa dottrina è annunciata anche da que' Teologi e da que' Canonisti, i quali sono da loro Avversarj avvisati di soverchia parzialità pe' diritti Pontificj. È stata impressa in Roma, e sostenuta da' Cardinali e da' Familiari de' Papi. Dicono essi, che il Papa in qual caso decade da sè stesso dalla Sovranità spirituale, in quanto Iddio, che glie la conferì, s'intende, che glie la sottragga, avendogliela data *in aedificationem, non in destructionem*. Dunque considerando sul medesimo piede la Sovranità temporale, dee dirsi che Iddio intenda torla ad uno che se ne serva *in destructionem non in aedificationem*^(*).

* *Nota*. Presso il Cardinal Brancato de Laurea (in 3. lib. Sent. Scoti, disput. VIII, ch'è *de proponente objecta fidei*, art. 5, §. I, n. 162) si trova citato Azorio (part. 2, inst. Moral. lib. I, cap. 7), il quale insegna *quod Papa lapsus in haeresim certe jure Divino privatus est Papatu; tamen ex Ecclesiae sententia debet declarari, ipsum ob crimen haeresis a dignitate excidisse et pro hac sententia Azorius alios adducit*. Fra i quali si trova il Cardinale Torrecremata (in Summa, lib. 2, cap. 102, et lib. 4, p. 2, c. 18) e Silvestro Prierate Domenicano, Maestro del Sagro Palazzo (in Summa, verbo Papa, q. 4), e questi cita il Paludano, pure dello stesso Ordine; Melchior Cano poi (de loc. Theol. lib. VI, c. VIII resp. ad XI), ed il Gaetano aderiscono all'altra opinione

34. Il dotto Autore del libro delle due Potestà ha prodotto in favore de' Principi un argomento, il quale per una certa aria di *novità* e di *semplicità*, che lo veste, ha abbagliato più di uno. La Società, egli dice, non ha diritto di fare a se stessa un male *certo*. Ma col dichiararsi contro un Principe, che la tiranneggi, va incontro al suo male *certo*, giacché questi vorrà sostenersi colla viva forza. Dunque essa non ha diritto di deporre il Principe, benché Tiranno, né di cangiar la forma del governo, ad onta di lui.

35. Io ammetto la *Maggiore* dell'argomento; accordo, che *la società non ha diritto di fare a se stessa un male certo*; e nego assolutamente la *Minore*; nego, cioè, che la Società col dichiararsi contro un Principe, che la tiranneggi, vada incontro al suo male *certo*; e lo nego perché non è certo, che la forza del Principe vincerà la forza della Società. Onde la conseguenza non tiene.

36. Anzi il dotto Autore ha posto giudiziosissimamente un principio, dal quale siegue invittamente l'opposta conclusione. Diciamo così: la Società ha diritto di esporsi al suo male *incerto*, per liberarsi dal suo male *certo*: ma il male che sta soffrendo sotto la oppressione di un Tiranno, è certo, ed il male che può temere dalla di lui forza è incerto; dunque essa ha diritto di deporre etc. Rammentiamo l'esempio addotto più sopra di uno, che si butti dalla finestra, per non restar preda del fuoco. Non ha egli diritto di esporsi al suo male *incerto*

accennata pur dall'Azorio nel medesimo passo. *Secunda opinio negat generatim, Papam factum haereticum esse divino jure e sua protestate, et dignitate jurisdictionis amotum, sed amovendum.* Il detto cardinal Brancato allega queste opinioni per provare, che il Papa, qual persona privata, può cadere nell'eresia, perché egli dice, se ciò non fosse possibile, i Teologi ed i Canonisti non farebbero la questione se il Papa in tal caso sia decaduto *ipso facto*, talché la Chiesa non debba fare altro che una mera dichiarazione; o se la Chiesa lo debba rimuovere dal Pontificato. Dunque il Principe secolare nel caso da noi sovra espresso *aut amotus est ipso facto, jure divino, cum populi declaratione, aut est amovendum a populo.* Che se i Sommi Pontefici soffrono in pace che s'insegni questa Dottrina riguardo alla Dignità loro, non pare, che debbano offendersi i Sovrani temporali, se essa si applica alla lor Potestà. La verità è la stessa per tutti e siccome non può mai nuocere, così non vi ha tempo, in che non debba dirsi. Quanto a me, ho diritto di replicarla, poiché già l'annunziai nella mia *Analisi dell'Esame critico del Freret*, stampata in Roma l'anno 1778. Può essa vedersi esposta in succinto al Capo Decimo art. XI., che nell'edizione di Assisi del 1791 si troverà al tomo II. Capo I. art. XI. Quel famoso Deista fa un delitto alla Religione Cristiana, perché insegna, potersi sciogliere il giuramento prestato da' sudditi al loro Sovrano; ed io gli risposi, che insegna ciò non solo la Religione Cristiana, ma anche il Diritto Naturale. Allora i francesi erano eccessivamente fanatici per l'autorità reale, a segno che bruciarono per man di boja il libro del gesuita Mariana, che in Ispagna, dove fu stampato, non incontrò la minima opposizione, e parlavano con disprezzo di san Tommaso, sostenitore della stessa dottrina. Ora si sono gettati all'estremo opposto facendo di un gran Re un picciolo servitore coronato.

per salvarsi del suo male *certo*? Or la Tirannia è male certo, e presente; laddove quello, che può seguire dal dichiararsi contro il Tiranno, ancor non esiste, ed è incerto, se avverrà: di più, dopo breve tempesta può venire un gran bene, cioè il miglioramento della forma del governo.

37. Del rimanente, la considerazione del bene, o del male, che può nascere dal fare una cosa, è *oggetto* di *prudenza*, e non già di *prova* di *diritto* o di *non diritto*. Per prudenza *debbo* astenermi dal far guerra ad uno più potente di me; ma dall'esser quegli più potente di me e dall'esser *certo* che io soccomberei, non siegue in verun conto, che io non abbia altronde verissimo diritto di fargli guerra. Ora il diritto della società di deporre il Principe Tiranno è provato altronde: ha il suo fondamento in *natura* e per conseguenza è immutabile, ed inamovibile. Quando pure il male, cui essa si esporrebbe, fosse indubitato, non per questo essa perderebbe il suo diritto; né procedendo contro il Tiranno, peccerebbe contro il diritto, ma soltanto contro la prudenza, nella stessa guisa, in cui io peccerei contro la sola prudenza, non contro il diritto, se facessi guerra ad uno più potente di me, al quale ho altronde diritto di farla.

38. La guerra non è un mal *certo*? O si perda, o si vinca, durante la guerra, è certissimo, che si hanno a soffrire infiniti mali. Ora se dovesse ammettersi così in generale il principio dell'Autore, che la Società non ha diritto di fare un male certo a sè stessa, per niuna Nazione in natura vi sarebbe mai il *Diritto di guerra*. Ma se è in natura il Diritto di guerra, perché non potrà averlo, ed esercitarlo una Società contro il suo più gran nemico domestico?

39. Dice il Signor Burke nelle sue Riflessioni sulla rivoluzione di Francia, che i Fanatici della schiavitù, caduti al dì d'oggi nel disprezzo, sostenevano altre volte, esser la corona di diritto divino ereditaria, ed inviolabile; cosa, che adesso neanche una creatura vorrebbe sostenere, e che que' vecchi entusiasti della prerogativa reale erano folli, e forse empj nelle loro dottrina. E pure vi ha tuttora delle creature.

APPENDICE.

Dottrina di San Tommaso sulla Sovranità

1. Or che ho esposta tutta la *teoria* cercata da me con una ragione diligente, e spogliata, quanto ho potuto, di ogni passione; per tor via ogni *scrupolo* dall'animo di un Lettore Cattolico, gli metterò sotto l'occhio la dottrina di san Tommaso d'Aquino, per cui tutte le Scuole Cattoliche professano singolare venerazione, come quegli, che ad un profondo sapere unì un'eminente santità; e confrontandola *capo per capo* colla mia, si vedrà per via di *fatto*, nulla da *me* asserirsi, che non sia stato prima insegnato da *lui*. Né già sono andato mendicando quà e là nelle Opere sue dei passi *staccati*, e delle sentenze dette di *passaggio*, nel qual modo si dire agli Autori tutto ciò, che si vuole. Ho consultato l'*Opuscolo ventesimo*, nel quale il Santo Dottore tratta di proposito, *De regimine principum ad regem Cyprì*; ed ecco quel che vi trovo stabilito.

2. Lib. I. cap. 6. avverte l'Angelico doversi procurare di eleggere al Principato uno che non sia probabile che si rivolga alla Tirannia; e che per questo, gli si temperi in guisa la potestà, che non possa facilmente declinare in Tirannia. Ed io ho sostenuto potere il popolo conferir la Sovranità nel modo e nella misura che giudica opportuna alla sua sicurezza.

3. Ivi, dichiara il Santo Dottore, non essere congruente alla dottrina apostolica l'opinione di alcuni, ai quali pare, ch'essendo intollerabile l'eccesso della Tirannia, appartenga al valore (*ad virtutem*) degli uomini forti di uccidere il Tiranno. Ed io anzi ho detto, essere tale opinione eretica e condannata per tale nel Concilio di Costanza, ed inoltre ho provato col puro raziocinio, che nessun particolare può arrogarsi tal diritto.

4. Ivi soggiunge San Tommaso: Sembra piuttosto, contro la crudeltà de' Tiranni doversi procedere, non con privata presunzione di alcuni, ma coll'autorità pubblica. Ed in primo luogo, se appartiene al diritto di un popolo di provvedersi del Re, può non ingiustamente il Re da esso istituito abbandonarsi, o raffrenarsene la potestà, se della potestà reale tirannicamente abusi. Né dee stimarsi, infedelmente operare tal popolo, coll'abbandonare il Tiranno, quantunque prima siasi a lui sottomesso in perpetuo: perocché lo stesso Tiranno, non portandosi fedelmente nel governare il popolo,

com'esigeva il dovere di Re, meritò che non gli fosse osservato il patto da' sudditi. Così i Romani discacciarono dal regno Tarquinio il Superbo per la tirannia di lui, e dei figli, sostituendo alla Reale una potestà minore, cioè la Consolare. Così pure Domiziano... mentre esercita la tirannia è ucciso dal Senato Romano, ed è annullato giustamente, e salubrementemente per decreto del Senato tutto ciò, ch'egli avea fatto perversamente ai Romani. Qui S. Tommaso riconosce espressamente de' patti dall'una parte, e dall'altra, cioè un vero contratto condizionato; ed insegna che il popolo non è infedele nell'abbandonare il Re, perché il Re, mancando il primo al suo patto, fece sì, che il popolo non fosse più obbligato di osservare il suo. Questo è un dire che, violata la condizione essenziale del contratto, il contratto si scioglie da sè stesso. E questa è in termine la mia dottrina. Sostengo io, appartenere, non a' privati, ma alla Nazione, o ai Deputati della medesima il diritto di dichiarare e quando resti sciolto da sè stesso il contratto, e di procedere contro il Tiranno. E questo stesso è il sentimento dell'Angelico.

5. Ivi: Se poi (egli prosegue) il dare il Re ad un popolo appartenga al diritto di quale Superiore, il rimedio contro la malvagità del tiranno aspettar si deve da lui. Così fu rilegato da Tiberio Cesare in esilio a Lione città della Francia, Archelao Re di Giudea dopo Erode. Di questo caso a me non è accaduto di dover favellare.

6. Ivi: Che se, conchiude il Santo, niuno affatto ajuto umano può aversi contro il tiranno, si dee ricorrere a Dio Re di tutti, il quale nelle opportunità suole aiutare i tribolati. E ciò ben s'intende.

7. Lib. 3. cap. I. L'Angelico prende a provare, che ogni potestà, o sia *ogni dominio viene da Dio*; ma è a notarsi, com'egli dica, che viene da Dio: dice *in quantum dominium est ens*, perché *bisogna che ogni ente si riduca al primo ente, come a principio di ogni ente*. Laonde *nella stessa maniera, che ogni ente dipende dal primo ente, il dominio, perché fondato sull'ente., dipende da Dio, come primo dominante, e primo ente*. Nel cap.2. del citato libro prova la stessa cosa *ratione motus*, con questo argomento: *Ogni cagion primaria influisce più del suo effetto che la cagione secondaria. Ma la prima cagione è Dio. Dunque se tutte le cose muovonsi in virtù della prima cagione; e tutte ricevono la influenza del primo moto, anche il moto de' padroni (cioè dei dominanti) sarà dalla virtù di Dio, e da Dio movente* ». Qui è chiarissimo, che San Tommaso non riconosce il dominio, la dominazione, la Sovranità come instituita e voluta con *volontà particolare* da Dio, ma che la fa venire da Dio, come *primo essere e primo movente*, cioè a dire, come vengono da Dio *tutti* gli

effetti *naturali* delle *cagioni seconde*. Or questo è precisamente quel, che ho insegnato io. Ho detto, che il dover creare una Sovranità, facendo amministrare i proprj diritti in comune, è una seguela naturale della tendenza degli uomini alla felicità, e che Iddio, come cagione di ogni cagione, approva, conferma, vuole con *volontà generale* tutto ciò, che siegue dalla natura dell'uomo, nella stessa guisa, con che approva, conferma e vuole tutte le proprietà, che scaturiscono dalla natura del triangolo.

8. Si fa più chiara la mente dell'Angelico nel capo 10. dello stesso libro, in che tratta del dominio del Papa, e dice che la principale ragione *sumitur ex institutione divina*, dalla quale conchiude che *antefertur caeteris* e che non può dirsi, che si stenda alla sola *potestà spirituale*. Parlando della potestà dei sovrani non dice mai, che venga *ex institutione divina*.

9. Nel cap. II. del medesimo libro, tratta San Tommaso del dominio *Reale*; e distinto il *Despotico* dal *Monarchico*, e descritte le leggi dell'uno, e dell'altro, spiegate, di quello nel primo libro de'Regi per mezzo di Samuele, e di questo nel Deuteronomio per mezzo di Mosè, asserisce, le vere leggi del Dominio Monarchico esser le ultime, e che sebbene le prime sieno dette da quel Profeta *leges regales*, tuttavia tali propriamente non sono, ma che *Israelitico populo hac consideratione sunt datae, quia dictus populus propter suam ingratitude et quia durae cervicis erat, merebatur tales audire*; cioè a dire, per castigo. Soggiunge che *Dispoticum multum differt a Regali*, e che nelle parole di Ezechiele *vae pastoribus Israel, qui pascunt semetipsos*, come fanno appunto i Despoti, abbastanza s'insegna, qual debba essere *forma regiminis, redarguendo contrarium*; in conseguenza *legitimum Regem* essere in debito di governare *secundum formam in Deuteronomio traditam*. È anche chiaro che S. Tommaso rigetta il Despotismo qual forma di governo *illegittima*, eziandio nei principj della Religione Rivelata. Sicché se lo dimostrai tale nel sistema del *gius di natura*, nessuno deve prenderne occasione di scandalo.

10. Eccovi, o saggio e Cattolico Lettore, la dottrina cristiana intorno al Principato, spiegata, non da me, ma da un antico dottore che fa grande autorità nelle Scuole. Egli l'espose in un'opera *intitolata* ad un *Re* colla fiducia di prestargli un gran *servigio*, svelandogli la verità. Posso io sperare che sia gradita sulle mie labbra? Perché no? I Principi di oggi giorno oltre di esser *Cattolici*, sono *filosofi*; e par che siensi uniti ad accordare la libertà della stampa; della quale abusando molti contro la Religione impunemente, perché non ne potrò fare io uso retto; annunciando una verità, in favor della quale consentono la Filosofia, e la religione?

11. Ma pretendo qualche cosa di più; ed asserisco francamente che coloro, i quali sostengono non poter gli uomini conferire la Sovranità, e che però questa debb'essere istituita dal medesimo Dio, in *apparenza* favoriscono i Principi, ma che in *realtà* rovinano il loro interesse, e che la dottrina veramente *giovevole* ad essi è la *contraria*. In fatti che un Principe divenuto tiranno può essere spogliato dalla Sovranità, è una conclusione verissima ed evidentissima, la quale aver deve il suo luogo anche nel primo sistema; ed io credo di averla ridotta a rigorosa dimostrazione. Fin quì adunque le cose sono *uguali*. Ma l'opinione da me *combattuta* è esposta ad un gravissimo *inconveniente*, al quale non soggiace quella, che ho io stabilita. Imperciocché gli *Atei*, che rigettano assolutamente l'esistenza di Dio, e quegli, i quali negano che la provvidenza dell'Ente Supremo si stenda alle cose degli uomini, sentiranno con piacere che tra gli uomini non può darsi Sovranità, se non venga da Dio, mentre, persuasi che non vi ha Dio, o ch'egli le umane cose non curi, non riconosceranno mai con intimo e sincero sentimento alcun Principe. Forse saranno cauti a parlare allorché temono di potere essere puniti; ma internamente odieranno tutte le potestà, tutti i governanti, quali usurpatori, e di struggitori dell'ordine naturale, della libertà, della indipendenza, della eguaglianza e prenderanno avidamente ogni piccola occasione di scuotere il giogo, e di far vacillare il trono; trarranno molti ne' loro sentimenti, co' discorsi, co' libri, colle medaglie, co' rami incisi, ed esporranno i Principi buoni, e giusti, e zelanti del bene de' sudditi a mille pericoli, non per altro, se non perché gli credono *intrusi*. Né questi son già pericoli chimerici, o rimoti: gli sforzi, che sta facendo l'*Ateismo coperto* colla maschera dell'amicizia degli uomini, sono prove di *fatto*. Donde rettamente conchiudo, che l'accennata dottrina è contraria alla sicurezza de' principi e che s'insegna, o per *tradirli*, o perché non se ne conoscono le conseguenze *fatali*.

12. Peraltro mi giova riflettere, come i popoli, allorché si trovano soverchiamente oppressi, non consultano i *principj speculativi*, ma sieguono gl'*impulsi* della *natura*, la quale, in seno alla *infelicità*, è impossibile, che stia in *riposo*. Dove la persona del Principe si è innalzata tanto al di sopra della natura, quanto nella Religione Maomettana? In essa il sovrano è tanto sacro, che santifica, e manda al cielo quelle vittime fortunate, ch'egli svena per capriccio colle sue mani, mentre ciò nella opinione de' Turchi è un vero *martirio*. Nondimeno quelle Divinità muojono sempre per le mani de' loro schiavi adoratori. Onde il vero scudo de' Principi è l'uso retto del Principato. E quegli, ai quali non piace la verità, piuttosto debbono temere, che coll'attrito della violenza non divenga più lucida.

Capo XVIII.

Quanto sia pericoloso il voler mutare Governo

1. Avendo esposto quel ch'è di *diritto* circa la deposizione del Principe, stimo mio dovere di aggiungere alcune considerazioni affin di porre sotto gli occhi del popolo i *pericoli* di ogni sorta, ne' quali si avviluppa, allorché si determina, sebbene con *ragione*, di mutare Governo.

2. Si è specificato convenire al popolo quel diritto, *primo*, quando l'abuso della tirannia sia veramente grave; *secondo*, quando la colpa del Principe sia di notorietà pubblica; *terzo*, quando siensi adoperati indarno tutti i mezzi della persuasione; *quarto*, quando nulla sperar si possa dal tempo; *quinto*, quando la nazione in corpo provvedendo colla fredda tranquillità della ragione, abbia dichiarato essersi il contratto sciolto da sè stesso. Qualunque manchi di questi requisiti, se il popolo si rivolterà, si metterà dalla parte del *torto*.

3. Debb'esser *grave* l'abuso della *tirannia*. Ma in giudicarne gli uomini possono facilmente ingannarsi; ed il pericolo viene da' pregiudicj, dalla ignoranza, e dall'amor proprio disordinato. Nulla è più facile, e nulla più ordinario, che il formarsi grande idea di picciole cose: effetto de' *pregiudicj*. Alle volte sarà un ben reale, quel che si reputa male; o sarà un male lieve, ed anche proveniente da cagioni, che non possono impedirsi, e si reputa grave, e volontario. La ignoranza de' *rapporti*, che hanno naturalmente le cose del mondo fra loro, di cagione, e di effetto, di fine, e di mezzo, porge frequenti occasioni di errare. Ma sovra tutto l'*amor proprio disordinato* ingrandisce gli oggetti, come il microscopio: le nostre bagattelle ci sembrano cose di somma importanza. Così precipitando le risoluzioni, facilissimamente si corre pericolo di mettersi dalla parte del torto contro il primo requisito.

4. Debb'essere di *notorietà pubblica* la colpa del Principe. Intorno al che vuolsi riflettere, che gli uomini manifestano universalmente una inclinazione di attribuire i loro mali ad agenti piuttosto capaci, che incapaci di *colpa*. Per questo s'introdusse nell'opinione degli antichi una infinità di genj malefici, creduti autori de' disastri che soffrivano. In tal sistema, pare all'uomo che stia con maggior *dignità* e tanto più s'invanisce, quanto più alto è il personaggio, cui imputa il suo male. Onde è cosa volgare, che si rovesci sul Principe ogni

colpa. Il figurarci poi uno colpevole di ciò, che ne affligge, ne autorizza a lagnarci, ed a trovar de' compensi contro il supposto reo. Questa generale inclinazione è feconda sorgente d'*illusioni*: essa non può stare invece di *prova*; e vi si fa stare: essa corrompe le vere prove; eppure le prove da essa corrotte possano nelle opinioni nostre per legittime.

5. Alla detta inclinazione vuolsi aggiungere che l'amor proprio ne' sudditi tenendo sempre a dilatare la libertà naturale sempre raffrenata dall'autorità del Sovrano, indispose abitualmente gli animi contro il medesimo, e che questa indisposizione è fomentata dal mal talento di alcuni disgustati di quello, o perché la giustizia sia in qualche circostanza caduta in loro danno; o perché non abbiamo da lui ottenuta la considerazione, di che credevansi meritevoli; o perché invidino la dignità di lui; e per altre tali ragioni, che lungo sarebbe il ridire. Questi non duran fatica a trarre il popolo in errore. Siccome tutte le azioni hanno sempre due aspetti; ed il bene confina col male, e col vizio la virtù; così riesce facile d'interpretare in sinistra parte tutto ciò, che fa il Principe.

6. Accesi una volta gli animi, le calunnie le più nere, le favole le più inverosimili, i paradossi i più strani, ricevonsi ciecamente in aggravio di chi governa; cresce nel popolo il delirio: egli inferocisce; e pronto a qualunque eccesso siegue le impressioni, che gli si danno, senza punto esaminare. È ordinario ne' tumulti il vedere affollata immensa moltitudine di persone, fralle quali pochissime saranno render conto di che si tratti, e forse niuna si è presa la pena di verificare un sol fatto, un sol detto. Così si ha gran torto di ribellarsi; e gli annali della storia non so se ci presentino più popoli tiranneggiati dal Principe, che Principi tiranneggiati dal popolo.

7. Debbono supporsi *tentati inutilmente tutti i mezzi della persuasione*. Contro il qual requisito agevol cosa è il peccare per *superbia*, e per *amore di novità*. Per *superbia*. Allorché il popolo è venuto in chiaro del suo diritto, si compiace di se stesso, e prende tutta l'aria della Sovranità: ogni ciabattino parla da Monarca. L'umiliarsi, il pregare, il ricorrere agli ufficj altrui sembra indegno della maestà del popolo; il quale anzi pretende, che preghi, che si umilj, e che si faccia raccomandare il Principe.

8. Per *amore di novità*. Questa gran forza sullo spirito dell'uomo, il quale facilmente annojandosi del *presente*, conversa col pensiero più volentieri coll'*avvenire*, dove immagina tutto ciò, che gli piace; e si abbandona a vane speranze. Allora la perdita del Principe è tacitamente risolta; onde lungi di porre in opera con sincerità i mezzi della persuasione, si fanno proteste di mera

apparenza, e mentre si grida, che si vuole la *pace*, si fa giocare ogni molla perché nasca la *guerra*.

9. Debbe attendersi qualche cosa dal *tempo*. Questo può fare mille cangiamenti; ed alle volte si deve al *solo tempo* ciò, che si crede il frutto di una consumata *prudenza*. Ma il popolo è impaziente: il male attuale sempre apparisce maggiore di quel, ch'è, e così si desta la smania di uscirne, quanto più presto è possibile; l'avvenire è pieno di oscurità: qualche barlume, che consola l'uomo freddo, e ne avviva la speranza, all'uomo in trasporto non serve, se non per accrescergli l'orrore del suo stato: allora pargli, che non possa penarsi di più, e che non si dia rimedio per lui. Così i soccorsi del tempo non si mettono in calcolo, e si pecca contro il *diritto*.

10. L'ultimo requisito dimanda la *dichiarazione* di tutta la *Nazione* preceduta da *maturo esame*. Dunque il prevenirla; dunque l'operare tumultuariamente; dunque il seguire guide private, sono cose tutte contrarie al diritto, nelle quali facilmente s'inciampa allorché in luogo di consultar la *ragione* si ascolta il grido delle *passioni*.

11. Or non è un mal leggiero di mettersi dalla parte del *torto*; anzi per chi sa estimar giustamente le cose, questa è la maggiore delle disgrazie. Così di un innocente se ne fa un reo, di un virtuoso, un vizioso; e per conseguenza s'incorre nella esecrazione di tutti i Popoli. A questa specie di mali però la moltitudine è poco sensibile; anzi si fa piacere, divenuta ingiusta, di divenire anche crudele, e trascorre senza ribrezzo ne' più enormi delitti, allorché gli crede opportuni al suo *interesse*. Giacché per tanto nel suo *interesse* è dove la sua sensibilità spiega tutte le forze, noi le schiereremo d'innanzi i pericoli, a' quali espone il proprio interesse per quelle vie medesime, per le quali si avvisa di migliorarlo.

12. Da che un Popolo si è dichiarato contro il suo Principe, si mette con esso in istato di *guerra*: dunque si espone a tutti gli orrori della guerra ed al rischio di divenire popolo di *conquista*, e di sentir tutto il peso di un vincitor oltraggiato. Vuol salvare dalla oppressione i suoi beni, ed i suoi diritti, e perde i diritti, i beni, e la vita sotto il ferro nemico. Le fatiche, la fame, i timori, le ferite sono la certa porzione di lui, che combatte: il frutto della vittoria sarà di chi verrà dopo di lui.

13. Rotti i legami del Governo, si cade tosto nell'*Anarchia*; stato assai più funesto della *Tirannia*. Egli è vero che la Sovranità rientra nella sua sorgente, ch'è la *Nazione*; ma disfatto l'*ordine* col quale si amministrava, non

se ne può sostituire un altro senza *tempo* e senza *contrasto*. Questo intervallo, più, o meno lungo, giusta le circostanze, è quel, che si chiama *Anarchia*. Allora taccion le leggi, la ragione si eclissa, le passioni non hanno più argine, e tutto si immerge nella confusione. E siccome nell'ordine si sviluppa la virtù, così nel disordine il vizio, i furti, le rapine, gli stupri, gli adulterj, gli omicidj, gl'inganni, e i tradimenti sono gli effetti naturali dell'*Anarchia*.

14. Dopo i primi momenti di *consenso* e di congratulamento scambievole, s'introduce per non prevedute porte la *discordia*, e divide, e soddivide il popolo in tante *fazioni*, che si fanno aspra guerra fra loro. La varietà delle opinioni, e degl'interessi n'è la cagione; e la diffidenza, il sospetto, la frode, l'odio, la crudeltà ne sono gli effetti.

15. Per quanto generale suppongasì l'avversione de' sudditi contro il Principe, questi ha sempre un numeroso, e potente partito attaccato tenacemente a lui, il quale se sia costretto di cedere all'impeto popolare, finge di entrare ne' di lui interessi: ma il suo vero interesse è quello di far nascere disordine da disordine, onde si svegli a poco a poco il desiderio di rimettere ogni cosa nel pristino stato, o di fare indebolire le forze del popolo, tanto che riesca facile l'opprimerlo.

16. Dall'altra parte, l'ambizione di quegli, che aspirano ad occupare il trono, o ad essere parte nel Ministero suscita nuove turbolenze: escono in campo nuove fazioni, gli animi s'inaspriscono e la guerra civile si accende. Ogni fazione ha interesse di unire a sé il *popolo* e non può guadagnarlo, se non ingannandolo. Quindi si fanno artificiosamente risuonare da tutte le bande gl'imponenti nomi di *libertà* e di *ben pubblico*, e tutto si dice ordinato a questo gran fine. Ma le occulte trame tendono al fine contrario, che non si può ottenere se non dal Popolo stesso, tenendolo in continua illusione, fino a tanto che bisogna. Sol che di tratto in tratto si gridi *viva la patria*; che si finga d'aver scoperto qualche *tradimento*; e che si faccian *grandi promesse*, e *picciole largizioni*, il popolo si presta a tutto con *entusiasmo*. Se si ha d'uopo di disfarsi di un potente rivale, basta, che un malvagio audace, ed eloquente lo dipinga quale amico della *tirannia*; ed il Popolo correrà forsennato a sbranarlo, e ad incendiargli la casa. I più esposti al pericolo sono i virtuosi, ed i veri amici del Popolo. Il virtuoso non può mai approvare il delitto; e'l vero amico del Popolo non può soffrire, che il Popolo s'inganni: ma il Popolo crede l'uno e l'altro degni dell'odio suo. Quindi eglino per provvedere alla propria salvezza, o abbandonano la patria, o si celano, o sono scannati dal Popolo stesso. Il quale restando privo de' suoi veri sostegni, ondeggia verso tutte le parti, va perdendo

la forza, e quando meno sel pensa, si trova ne' ceppi di una *Tirannia peggiore* assai della prima, e per colmo della sventura né anche può sicuramente lagnarsi di essere stato egli stesso lo strumento della sua nuova *schiavitù*.

17. Non dico, che accada ogni volta così; ma che non è un pericolo rimoto; dico essere molto incerto se si migliorerà di condizione; dico, che gli innumerevoli mali da soffrirsi nel tempo della crisi sono *certissimi*. Dal che siegue che un Popolo non dee portarsi agli *estremi rimedi* se non in *bisogni* veramente *estremi*; che non conviene lasciarsi sedurre da nozioni vaghe, ed indeterminate, ma che fa d'uopo concretarle alla proprie circostanze, e confrontando il presente col futuro, metter tutto a calcolo, e non decidersi per la novità se non quando essa prometta con molta probabilità una somma di beni che largamente compensi i mali, che vano ad incontrarsi.

Capo XIX.

Organizzazione della Società Civile

1. Non vi ha chi non contempi con piacere la Repubblica o piuttosto la Monarchia delle *api* e non vi ammiri l'ordine, gli impieghi, e gli usi vicendevoli, che si prestano con perfetta cospirazione ad un fine. Il governo de' *castori* presenta all'occhio dell'osservatore più largo campo di riflessioni. Eppure queste sono morte immagini dell'artificio, con che la società umana si regge. Noi vi nasciamo; e però è che nulla ci fa impressione. Ma se vi entrasse un Solitario, e ne potesse rivelare tutto il meccanismo ad un tratto, o crederebbe questa essere opera più che umana, o ne concluderebbe, che l'uomo è più grande di quel, che sembra. Procuriamoci noi così nobil diletto, ponendo mente all'artificiosa *organizzazione* di questa gran macchina.

2. S'intende per *organizzazione* la situazione delle parti, di che consta una macchina, la regular varietà de' loro moti, i rapporti vicendevoli, e la tendenza di ciascuna al medesimo fine. Aprite la cassa dell'Orologio, e considerate il numero, e la struttura delle ruote, la proporzione nel muoversi, come l'una ajuta l'altra, e come tutte cospirano all'esatta indicazione del tempo: voi avete trovata l'organizzazione che avere deve ogni orologio. L'organizzazione interna del *corpo umano* forma una tela così vasta, e complicata, che non è ancora tutta scoperta. Non è tanto difficile quella della *Società Civile*; e noi avendo veduto nascere la Società, ed il Principato, possiamo dire di averne già scoperta l'organizzazione. Tuttavia perché piuttosto si è avuto in mira di creare i materiali, che di organizzarli, ne discorreremo più distintamente in questo luogo.

3. Vuolsi per tanto riflettere: che l'organizzazione della Società Civile consiste in *due generali rapporti*, l'uno dei quali è di *ciascun Cittadino* con *ciascun Cittadino*, e l'altro di *ciascun cittadino* col *Principe*. In ciò consiste la ragione di corpo, e di unità.

4. *Ogni cittadino* si occupa della felicità propria coll'esercizio de' suoi diritti naturali, in guisa però che non turbi gli *altri*. L'azione dunque di ciascuno ha un limite, una regola, ed una corrispondenza reciproca.

5. *Ogni cittadino*, stimolato da' bisogni naturali e fattizj, mette a profitto la sua industria per procurarsi i mezzi onde provvedervi. Quindi la

permutazione de' prodotti delle industrie. Io creo un bene, e voi un altro: il vostro serve a me, ed il mio a voi: con un *cambio* ci accomodiamo entrambi. Ma perché la permutazione delle cose stesse è a varj inconvenienti soggetta, si è trovato il danaro, che rappresenta tutte le merci, e ch'è merce esso stesso. Così *ogni Cittadino* rispetto ad *ogni Cittadino* è tutto insieme *compratore* e *venditore*. Le Leggi civili stabiliscono le regole, che nel vendere, e nel comprare debbono da tutti osservarsi.

6. Diverse essendo e le industrie degl'individui, e le combinazioni delle cagioni naturali, uopo è che nella Società Civile vi sieno *ricchi*, e vi sieno *poveri*. E nella stessa guisa, in che la Società dee darmi libero campo di salire dalla povertà alla ricchezza, deve anche lasciarmi scendere dalla ricchezza alla povertà; n'è la ragione, che non può impedirmi il diritto naturale della *libertà*, fin dove non nuoce agli altri. Voi adunque vedete nascere sotto i vostri occhi *tante classi diverse*, l'una *subordinata* all'altra, non già isolate fra loro: anzi questa *disuguaglianza* è quella, che le *unisce* e le mette in *commercio*. Se il povero ha bisogno del ricco, il ricco ha pur bisogno del povero. Bensì, che i Potenti non opprimano i deboli, deve aspettarsi dalle Leggi Civili, e dalla forza pubblica.

7. Nel tempo stesso, in che i cittadini, essendo in commercio d'interesse fra loro, sono naturalmente *nemici*, l'uno dell'altro, sono anche *amici* e scambievolmente *difendonsi*. Imperciocché la forza pubblica non può punire chi lede i diritti di un Cittadino se non se ne prova il delitto. La prova principale consiste nella *testimonianza*. Ora il convivere fa, che uno sia testimonia delle operazioni di un altro, e come testimonia, è temuto da chiunque vuole uscire dall'ordine; e però *ogni Cittadino* è *sentinella*, che veglia alla *salvezza* di *ogni Cittadino*. Chi difende i beni, che stanno in aperta campagna? Nella stessa Città perché non si ruba ciò, ch'è esposto agli occhi di tutti? Perché si cammina con sicurezza per le strade? Perché si gode la tranquillità in casa? Perché siamo quasi sempre in presenza di testimonj. E sia detto abbastanza de' rapporto dei *Cittadini fra loro*: passiamo a queglii, che hanno col *Principe*.

8. Crede il volgo che il *Principe* non debb'aver ingerenza nell'*interno commercio* dello Stato; eppure egli è il *primo commerciante per ufficio*, ed il suo commercio è con *ciascun Cittadino*. Ecco come ciò avviene. Egli è un assioma economico, che quanto più scarseggia una merce, tanto più cresce di prezzo; e che tanto più diminuisce di prezzo, quanto più abbonda. È un'altra verità evidente, che della data quantità quanto più uno piglia, tanto meno ne

resta per gli altri e quanto meno uno ne piglia, tanto più ne resta per gli altri. Dalle quali due premesse siegue, che quanto più piglia uno della data quantità, tanto più fa crescer di prezzo la porzione, che resta per gli altri, e che quanto meno uno ne piglia, tanto più fa diminuir la porzione, che resta per gli altri. Ora in vigore del contratto sociale il Principe ha il diritto d'imporre e di risquotere il *tributo*. Quindi cresce, o decresce il prezzo de' prodotti dello Stato in proporzione di quel, che ne piglia il Principe. E così egli è il *capo*, ed il *regolatore* del commercio interno, ed *ogni suddito* senza eccezione è in commercio *immediato* con esso. E perché parte del tributo si fa cadere sull'importazione, e sull'esportazione delle merci, la influenza di quello si estende ancora sul commercio *esterno*. Il tributo è una molla, la cui tempra esige estrema attenzione.

9. Niuna società può stare col puro *gius* naturale. L'uomo in essa acquista *nuovi rapporti*; ed i rapporti di una Nazione per lo più sono diversi da quelli di un'altra. Questi nuovi rapporti, che l'uomo prende co' suoi compagni in quella società particolare, in ch'essi convivono, esigono certi *patti positivi*, patti, cioè, che non iscendono per conseguenza necessaria dalla umana natura, ma *volontari*, e suggeriti dalle *circostanze*. I patti positivi, annuncianti quel, che nei dati casi dee farsi, o non farsi, espressi dalla comune volontà, ossia dal Principe, e pubblicati a voce, o in iscritto, sono le *leggi civili*. Sicché le azioni di ogni cittadino, le quali interessano in qualche modo i diritti di un altro, sono in intimo rapporto colle leggi civili ed in conseguenza col Principe. Esse vanno mettendo *limiti* alle azioni reciproche di tutti i cittadini, e limiti di ogni sorta, e quanto alla *sostanza* delle azioni, quanto al *modo*, e quanto al *luogo*, ed al *tempo*, colla mira, che ogn'individuo abbia tutto ciò, che gli tocca.

10. Siccome la pubblica *volontà* per organo del Principe è quella, che dee *dettare* le leggi; così la *mente* pubblica per mezzo del medesimo dee farne l'*applicazione*, ch'è lo stesso che *giudicare*. Dall'altra parte si è accennato, che ogni cittadino è in rapporto con ogni cittadino, e col Principe: ma egli è chiaro, che nell'uno e nell'altro caso, se soggiace ad un giudizio, debb'essere giudicato dal Principe. Allorché si pone il *gius* in contrasto fra due, e si disputa, se stia da questa parte, o da quella, il Principe si trova in mezzo ai contendenti, ed interponendo il suo giudizio, tronca la discordia, e ristabilisce la pace. E questo quanto alle cause *civili*. Circa le *criminali*, ognuno, benché non offeso, ha diritto di accusare, perché il delitto interessa la sicurezza di *tutti*; e per la stessa ragione anche il Principe ha diritto di accusare. Né è assurdo, ch'egli accusi ed egli giudichi, mentre in *primo luogo*, rappresentando egli il pubblico, si suppone retto; in *secondo luogo*, benché sia il Principe, che faccia l'uno, e

l'altro ufficio, pure non lo esercita *personalmente*, ma per mezzo di *diversi* tribunali; in *terzo luogo*, il reo ha sempre diritto a tutte le difese; ed in *quarto luogo*, tanto le prove, quanto la sentenza, e la pena, non si lasciano quasi mai ad arbitrio del Principe, ma è tutto immutabilmente stabilito dalle leggi, alle quali ciò che non è conforme, è nullo.

11. Il *giudicio* senza la *esecuzione* non gioverebbe: ond' è, che si è dovuta creare una *forza pubblica*, e porla in mano del Principe. Quindi ogni cittadino è in intimo rapporto colla *forza* del Principe; e questa è, che gli fa adempiere esattamente tutti i suoi doveri, e che lo tiene nell'ordine, malgrado i tentativi che fa per uscirne.

12. Nella Società dunque il Principe è il *centro* da cui partono alla circonferenza tutte le linee, e che per così dire ne tiene in mano le punte, per regolarle, giusta il bisogno. Così arriva a tutto, a tutto è presente, anima tutto; e perciò la Sovranità è la base dell'organizzazione. E siccome dicemmo potersi fare esercitare la Sovranità in molte diverse maniere, così possono escogitarsi altrettante organizzazioni diverse. Noi abbiamo accennata quella *generale*, quella cioè che deve trovarsi in qualsivoglia Società, in cui il Principato sia rettamente istituito. Il trattare delle organizzazioni particolari non fa al nostro proposito.

Capo XX.

Nemico de' Diritti dell'Uomo nella Società Civile

1. Lo stesso nemico che si avrebbe nello stato di *pura natura*, si ha nella società civile: né vi è modo di tranelo fuori. *L'amor proprio* appartiene alla nostra natura ed è la molla di tutte le nostre operazioni: non è possibile che si dia un uomo, il quale non ami se stesso; e pur si desse; sarebbe un marmo stupido, ed immoto in sembianza di uomo. Questo è il nostro *nemico*; ma (strano portento!) insieme il nostro *amico*. Non è egli che ci fa mettere in Società, e che ci suggerisce i mezzi di starvi sicuri? Ma come può essere amico a un tratto, e nemico? Prendiamo a spiegarlo.

2. Per *amor di sè stesso* non deve intendersi altro, che l'*appetito* insuperabile, che ciascuno ha della *felicità propria*. Di che chiarissimo argomento ne porge il vedere che, quando ad un uomo riesce assai grave, e tormentosa l'esistenza, non esita punto a darsi la morte. Se egli non ama di esistere infelicemente, uopo è confessare, che l'amor della felicità precede quello dell'esistenza medesima; e che perciò l'amor di se stesso, cioè del suo individuo esistente, in ultima analisi si risolve nell'appetito della propria felicità, del quale non può veruno spogliarsi.

3. Quindi non può ammettersi in generale, essere l'amor proprio principio *intrinsecamente malvagio*. Essendone stata data dalla natura la norma della ragione, affin di regolare il principio nostro di *agire*; se esso si conforma al dettame della retta ragione, ciò, che fa, debb'essere *moralmente buono*. L'amor proprio, o sia l'appetito della propria felicità, è una molla *fisica*, come la facoltà di vedere, di camminare, di mangiare; e però è principio indifferente, considerato in *sé solo*. Dallo stato *fisico* passa, al *morale* col riferirsi alla *norma delle azioni*; di sorte che è buono, o malvagio moralmente, secondo che opera conforme ad essa, o contro di essa. Quando si regola colla ragione, non solo è moralmente buono, ma anche nostro *amico*, poiché la ragione non può mai discordare dal nostro *vero bene*. Subito che abbandona questa guida, oltre di essere moralmente malvagio, è altresì nostro *nemico*, mentre ciò, che non è alla ragione conforme, debb'essere nostro *vero male*.

4. Conviene bensì confessare che l'amor proprio inclina assai più ad operare *a suo capriccio* che a portar con pazienza il *freno della ragione*. Certo,

che non dovrebbe esser così: questo è un *disordine*; e non avendo il sapientissimo artefice dell'uomo potuto crearlo disordinato, è a dirsi, che lo sconcerto fosse introdotto da qualche cagione *accidentale*. Ma non ci abbandoniamo per ora a riflessioni *religiose*, di che non abbiamo bisogno. Il fatto è certo, evidente, e di una evidenza sperimentale: sì, l'amor proprio per lo più va contro la ragione, e per questo è *nemico dei diritti dell'uomo*. Ed è nemico formidabilissimo, *primo*, per la sua vasta influenza; secondo, per le sue leggi, e *terzo*, pe' suoi artifici.

5. L'amor proprio abbraccia sotto di sé *tutto l'appetibile*. Non è una passione particolare a particolare oggetto determinata. Né anche si direbbe rettamente *padre* di tutte le passioni. A parlar giusto, è a dirsi, che tutte le passioni sono una *stessa cosa* con esso, il quale prende varj nomi secondo la diversità delle sue tendenze. È superbia, è ambizione, è cupidigia, è odio, ed amore; speranza, e timore: è ira, invidia, gelosia, compassione: in somma è tutto ciò che muove l'animo dell'uomo in qualsivoglia maniera. Anche è aborrimiento? Sicuro, perché non abborriamo una cosa, se non in quanto amiamo la contraria. *Così vasto* essendo il suo dominio; trovandosi per tutto; in pubblico, ed in privato; in ciò, che si fa, e in ciò, che si lascia di fare; e quando si parla, e quando si tace; meschiandosi in tutti i pensieri, in tutti i giudicj in tutte le deliberazioni, questo nemico dei diritti dell'uomo non è a grandemente temersi?

6. Ma indaghiamo le *leggi*, colle quali si governa questo Monarca. Esse son due, legge d'*insaziabilità* e legge di *unicità*.

7. L'amor proprio è *insaziabile*: tutto ciò, che ha qualche rapporto di bene, esso lo vuole, in tutti i *modi* e in tutti i *gradi*. Da che ha goduto in un modo, vuol godere in un altro: conseguito il meno, desidera il più; e trovandosi in possesso di alcuni beni, brama tutti quegli altri, che gli mancano; non appetisce, se non ciò, che non conosce. Questo carattere quanto non lo rende *incomodo* e *pericoloso* nella *Società*! Ma la insaziabilità sua non faccia maraviglia. L'amor proprio non è lo stesso, che l'*appetito* della *felicità*? E la felicità *perfetta* non è contenuta nell'*infinito*? Che maraviglia dunque, se l'amor proprio non può saziarsi, fino a tanto che si trova rinchiuso nell'*angusta sfera della contingenza*?

8. Ne è soltanto insaziabile, ma inoltre tutto vuole *per sé solo*. Un uomo coesistendo con i suoi simili, par, che pensi a loro, che faccia qualche cosa per loro. Questa è una vana apparenza: pensa a sé solo, tutto fa per sé solo, come se visse solo nel mondo. Anzi stando in compagnia, la sua *occulta* pretensione è

di farsi servire da tutti, adorare da tutti; che tutti debbano cedere a lui, che a lui debba ciascuno riferire le azioni sue, ma ch'egli non debba cercare un centro fuori di se stesso. Questo altro carattere è senza dubbio il più pernicioso di tutti.

9. Ecco le leggi dell'*amor proprio* allorché non è sotto l'impero della ragione. Ed ecco insieme, come sono opposte alle *leggi sociali*. La Società prescrive *limiti* agli appetiti di ogni cittadino; e l'*amor proprio* ne dimanda un esercizio *illimitato*: la Società vuole che ognuno si *riferisca* agli *altri*; e l'*amor proprio* pretende, che ciascuno sia centro di *sé*, e degli *altri*. Dalle leggi sociali nasce naturalmente la *unione* e la *pace*; e le leggi dell'*amor proprio* portano seco la *divisione*, e la *guerra*. E come stare in pace tanti agenti che tentano continuamente lanciarsi fuori dai confini? Come fare armonia tante ruote, ciascuna delle quali si sforza di trar le altre a *sé*? Questo è anzi un *vivo contrasto*, nel quale i circoli, che si descrivono, romponsi in mille maniere, come quegli di più sassi scagliati tutti ad un tempo in placido lago, i quali s'intersecano in tanti modi co' vicendevoli urti, che non ne risultano, se non figure irregolari, e l'universale turbamento dell'acqua.

10. Crescono i pericoli dell'*amor proprio* per gli *artificj* che gli sono connaturali. Esso possiede a meraviglia l'arte di *nascondersi*: quando sa che il presentarsi a faccia scoperta non è opportuno al suo interesse, prende indistintamente tutte le maschere, e rappresenta egualmente bene ogni personaggio: mette avanti il retto, il giusto, l'onesto per abbagliare; lusinga per sorprendere; prega per comandare; si avvilisce per esaltarsi: in una parola, è un *Proteo*, che vestendo tutte le forme, non *si lascia fermare* se non quando gli *piace*.

11. Peraltro non gli piace mai di vedersi in contraddizione colla ragione, come quella, che col suo lume gli svela l'imperfezione che in se stesso aborrisce. Che fa in tanto, per operare a suo modo, e rendersi amica la ragione? La perverte, e la corrompe; la tira a forza ne' suoi interessi, deviandola dal vero con nozioni equivoche, con principj superficialmente esaminati, con conseguenze sofistiche, sicché abbia a riportarne *approvazione*. Che se la verità, che l'offende, è *così chiara*, che gli si renda impossibile di subornar la ragione, impiega tutta la sua finezza a far sì ch'essa *non vi volga lo sguardo*, onde possa secondare le di lui inclinazioni senza *rimorso*. Quando ragiona un altro, ci accorgiamo facilmente se ragiona male per opera del suo *amor proprio*; ma mentre ragioniamo noi, ci pare quasi sempre di ragionar bene. Questo è adunque un nemico, da cui malagevol cosa è il guardarsi; e non è a stupire se il

vivere in Società si riduce ad un commercio d'inganni: inganniamo gli altri, ed inganniamo noi stessi per *amor proprio*.

12. Spiegati i *caratteri* dell'amor proprio, toccherò le principali *cagioni*, per le quali l'amor proprio di uno contrastar suole coll'amor proprio dell'altro. Esse sono la *diversità* delle *opinioni*, e la *identità* degli *interessi*.

13. Ogni uomo ha, come un palato diverso, così pure una diversa *maniera* di *pensare*, al quale prende le sue radici dalla *educazione* e dalle *inclinazioni*, che si sono sviluppate nella *fanciullezza*. Da ciò deriva che tale oggetto, il quale apparisce *buono* ad uno, sembra *malo* a un altro. E l'amor proprio è così tenacemente attaccato alla sua *maniera* di pensare che difficilissimo è il rinunciarvi. E questa è ampia sorgente di dissapori.

14. Ma se è cosa *rara*, il trovare due che pensano nella *stessa maniera*, è *frequentissimo* che molti abbiano un *interesse medesimo*. Quando per tanto più persone concorrono cogli appetiti all'acquisto di un medesimo bene, ciascuna per legge dell'amore proprio vuol conseguirlo a dispetto di tutte le altre, e fa ogni sforzo per vincere. Ma non si può vincere senza combattere, ed il combattimento è pernicioso allo Stato.

15. E da tutto ciò vede ognuno, quanto arduo sia il tener congiunti in dolce concordia i cittadini fra loro, ed il fargli operare con quella ragione di organizzazione, ch'esige la prosperità, e la conservazione della Società.

16. Ma non dobbiamo fermarci nel solo rapporto, che ha un *cittadino* con un altro *cittadino*: vuolsi considerare anche tutto il corpo della *nazione*, secondo che si riferisce al *Principe*, che la governa. Chi ha ponderato ciò che si è detto dell'amor proprio, dee convenire esser queste due Potenze *nemiche*, le quali sotto apparenza di pace si fanno ostinatissima guerra. Lo stato sociale è opera della *necessità*; è stato di *restrizione*, di *diminuzione*, di dipendenza, cioè, stato niente conforme al *genio* dell'amor proprio. È un bel dire *che non si può stare altrimenti*: questo è il linguaggio della *ragione*; l'amor proprio vorrebbe stare *diversamente*. Quindi tutti quelli, che ubbidiscono, *gravitano* tacitamente contro chi gli comanda, e si sforzano da tutti i lati di ampliare, quanto sia più possibile, la sfera della *libertà*, e di restringere quella dell'*autorità*. Non veggono che così procurano la loro stessa rovina; e se lo veggono prevale nell'amor proprio l'interesse del *momento*. Con questa tacita disposizione, tutto ciò, che fa il Principe, ancorché sia diretto al vero vantaggio del pubblico, per poco che non si accordi coll'interesse del *momento*, mette gli animi in fermentazione, ed eccita innumerabili doglianze.

17. Dall'altra parte il Principe, e tutti quegli, co' quali egli divide la Sovranità, *gravitano* per la stessa legge dell'amor proprio sovra la nazione, e si sforzano d'impicciolirla, quanto più possono, affinché s'ingrandiscano eglino. Quindi la esorbitanza delle imposizioni, il corrompimento de' giudizj, la vendita dei favori. Quindi le soverchierie, il fasto, la insensibilità a tutto ciò, che non è *Corte*.

18. Ma se l'amor proprio gli *unisce* contro il *Pubblico*; lo stesso amor proprio gli pone in *guerra* fra loro. Il Principe è portato sempre a *diffidar* de' Ministri, ed i Ministri del Principe; l'uno, e gli altri studian tutte le vie di scambievolmente *ingannarsi*. Peggio accade tra Cortigiano, e Cortigiano. La diversità delle opinioni, e la identità degl'interessi tanto più esaltano le loro passioni quanto più grandi sono gli oggetti, e quanto più vicini stanno l'uno all'altro; onde debbon essere validamente tentati di troncarsi con vicendevoli insidie le ali. Né in altro luogo più che nella *Corte*, gli artificj dell'amor proprio debbono essere affinati, e sottili. Il maneggio degli affari, e la gara aguzzano l'intelletto; e però la simulazione debb'essere più profonda, i disegni più meditati, i mezzi di rovina preparati da più lungi, e condotti alloro fine con maggiori cautele.

19. Io non conosco alcuna *Corte*, e per conseguenza non posso dire che in tutte annidino i vizj sopra descritti. Ma conosco mediocrementemente l'uomo; sicché ho voluto dir solamente quel, che in forza delle sue leggi è *capace* di fare l'amor proprio dell'uomo in *Corte*, quando non è regolato dalla ragione. Senza dubbio vi ha de' Principi e dei Ministri rispettabili per virtù. E questo prova che l'amor proprio può vincersi.

20. Vengo ora alla conclusione di tutto questo Libro. Io ho posto sotto gli occhi del Lettore i *Diritti naturali* dell'uomo ed ho avvertito che nell'esercizio di essi consiste la di lui *felicità temporale*. Ho anche dimostrato, che non somministrando lo stato di *pura natura* alcun mezzo di *sicurezza*, lo stato, nel quale ci vuol la natura, è quello della *Società Civile*, dove può la bramata sicurezza ottenersi. Abbiam veduto *nascere* la Società, e l'abbiam veduta *organizzarsi*; ma abbiamo anche veduto, che il formidabil nemico de' diritti dell'uomo sta in essa *inseparabilmente* con noi. Si tratta di *domarlo*, di porgli il *freno*, e di farlo *operare* in guisa, che *rispetti* i diritti di ciascuno. Quali *mezzi* atti al bisogno contiene la Società Civile nel *suo fondo medesimo*? Questo è l'argomento del Secondo Libro.

Conclusione.
**L'unico Progetto utile alle presenti Circostanze è
quello di far rifiorire la Religione Cristiana.**

(Libro VI., Capo XIV)

§.7. Il ho soddisfatto al mio *cuore*: ho ubbidito alla voce della mia *coscienza*: ho detto la *verità*, quale l'ho conosciuta nella *solitudine*, in che vivo a me stesso. Ho renduto a *Dio* quel, ch'è di Dio; al *Popolo* quel ch'è del Popolo; ed ai *Principi* quel ch'è de' Principi. E se ho dichiarata guerra ai *nemici di Dio*, del *Popolo*, e de' *Principi*, ho imitato quei generosi campioni, i quali segnavano il loro *nome* sulle frecce, che nell'ostile Campo lanciavano. Lungi dal temere, provo nel terminar di questa Opera il *piacere*, che accompagna una *buona azione*.

§.8. E che deggio temere? Gli *effetti* della Intolleranza, e della Persecuzione, *Ateistica*, *Massonica* e *Giansenista*? O grandi *Vescovi* della *Francia*, degni successori degli antichi *Martiri*, e perché non avrò io coraggio di seguir le vostre orme? Sì, son *pronto* a seguirle, e sono anche *tranquillo*: non tocca di *tremare* se non a *colpevoli*.

F I N E

Indice generale de' Libri e de' Capi

(dalla edizione originale del 1791)

INDICE		xiii
DE' LIBRI, E DE' CAPI		
❦		
<i>Prefazione.</i>		Pag. 1
LIBRO I.		
	<i>De' Diritti dell' Uomo, e della Società Civile.</i>	IX
CAP. I.	<i>Tendenza dell' Uomo alla felicità</i>	7
CAP. II.	<i>Diritto Naturale, e sue Proprietà</i>	11
CAP. III.	<i>Numerazione de' Diritti Naturali dell' Uomo</i>	14
CAP. IV.	<i>Vera idea della Obbligazione</i>	22
CAP. V.	<i>Obbligazioni naturali degli uomini fra loro</i>	26
CAP. VI.	<i>Idea della Legge Naturale</i>	27
CAP. VII.	<i>Primo Confronto fra lo stato di pura Natura, e la Società Civile</i>	30
CAP. VIII.	<i>Secondo Confronto</i>	35
CAP. IX.	<i>Terzo Confronto</i>	40
CAP. X.	<i>L' Uomo è destinato dalla sua natura alla Società Civile</i>	47
CAP. XI.	<i>Congetture sulla Origine della Società Civile</i>	49
CAP. XII.	<i>Contratto sociale, fondamento della Società Civile</i>	56
CAP. XIII.	<i>Schiaramento di tre Difficoltà</i>	63
CAP. XIV.	<i>Del Principato: doveri, e diritti del Principe</i>	66
CAP. XV.	<i>Elezione della Forma di Governo</i>	71
CAP. XVI.	<i>Elezione del Principe</i>	74
CAP. XVII.	<i>Obbiezioni, e Risposte</i>	82
APPENDICE.	<i>Dottrina di San Tommaso sulla Sovranità</i>	95
CAP. XVIII.	<i>Quanto sia pericoloso il voler mutare Governo</i>	99
CAP. XIX.	<i>Organizzazione della Società Civile</i>	103
CAP. XX.	<i>Nemico de' Diritti dell' Uomo nella Società Civile</i>	106
LIBRO II.		
	<i>Società affidata a puri Mezzi naturali.</i>	111
CAP. I.	<i>Mezzi naturali atti a regolare l' Amor proprio</i>	111
CAP. II.	<i>Quanto possano sull' Amor proprio la Virtù, ed il Vizio</i>	112
CAP. III.	<i>Quanto possano sull' Amor proprio le Leggi Civili: primo difetto essenziale di esse</i>	116

XIV

CAP. IV.	<i>Altri difetti essenziali delle Leggi Civili</i>	117
CAP. V.	<i>Come operi sull' Amor proprio il timor della Pena</i>	121
CAP. VI.	<i>Due Cagioni, che rendono poco efficace l' uso delle Pene</i>	123
CAP. VII.	<i>Terza Cagione</i>	125
CAP. VIII.	<i>Mancanza di Premj relativi alle Pene</i>	128
CAP. IX.	<i>Inefficacia de' Premj, ancorchè le leggi potessero darne</i>	130
CAP. X.	<i>Insufficienza della Opinione, che si ha de' Custodi delle Leggi</i>	132
CAP. XI.	<i>Insufficienza della Opinione, che di noi aver possano gli altri</i>	134
CAP. XII.	<i>Cagioni, che sogliono far variare la pubblica Opinione</i>	137
CAP. XIII.	<i>Come le Passioni per lo più vincono la Opinione pubblica</i>	139
CAP. XIV.	<i>Come la pubblica Opinione è più tosto sorgente di male</i>	141
CAP. XV.	<i>Utilità della buona Educazione</i>	143
CAP. XVI.	<i>Impossibilità di una buona Educazione generale</i>	145
CAP. XVII.	<i>Come facilmente si perde il frutto della buona educazione</i>	148

LIBRO III.

	<i>Società d' uomini Irreligiosi</i>	152
CAP. I.	<i>Come gli uomini in Società non possono star molto con una Irreligione negativa</i>	152
CAP. II.	<i>Connessione trall' Ateismo, il Materialismo, ed il Fatalismo</i>	154
CAP. III.	<i>Danni della Irreligione per parte dell' Ateismo</i>	156
CAP. IV.	<i>Continuazione dello stesso Soggetto</i>	161
CAP. V.	<i>Danni della Irreligione per parte del Materialismo</i>	168
CAP. VI.	<i>Continuazione dello stesso Soggetto</i>	170
CAP. VII.	<i>Danni della Irreligione per parte del Fatalismo</i>	174
CAP. VIII.	<i>Continuazione dello stesso soggetto</i>	179
CAP. IX.	<i>Della Irreligione in chi ubbidisce, ed in chi comanda</i>	181
CAP. X.	<i>Danni dello Scetticismo</i>	184
CAP. XI.	<i>La Irreligione nella Società non dee tollerarsi</i>	186

LIBRO IV.

	<i>Società, che abbia per base il Deismo.</i>	187
CAP. I.	<i>Idea del Deismo</i>	187
CAP. II.	<i>Vantaggi, che promette il Deismo alla Società Civile</i>	189
CAP. III.	<i>Come il Deismo par che fortifichi il primo de' sovradetti Mezzi</i>	191

	XV
CAP. IV.	<i>Come il Deismo par che fortifichi il secondo de' sovraddetti Mezzi</i> 192
CAP. V.	<i>Come il Deismo par che fortifichi il terzo de' sovraddetti Mezzi</i> 194
CAP. VI.	<i>Come il Deismo par che fortifichi il quarto de' sovraddetti Mezzi</i> 197
CAP. VII.	<i>Come il Deismo par che fortifichi il quinto de' sovraddetti Mezzi</i> 199
CAP. VIII.	<i>Come il Deismo par che fortifichi il sesto de' sovraddetti Mezzi</i> 202
CAP. IX.	<i>Conclusionione in favore del Deismo</i> 206
CAP. X.	<i>Se il Deismo ha mezzi di effettuare le sue Promesse</i> 208
CAP. XI.	<i>Caratteri, che aver debbono le idee Religiose per essere Veri</i> 209
CAP. XII.	<i>Le idee Religiose del Deismo non hanno Precisione</i> 212
CAP. XIII.	<i>Le idee Religiose del Deismo non hanno Certezza</i> 217
CAP. XIV.	<i>Il Deismo non può guidare alla Certezza per la via dell'Autorità</i> 218
CAP. XV.	<i>Il Deismo non può guidare alla Certezza per la via del Raziocinio</i> 223
CAP. XVI.	<i>Il Deismo non può rendere le sue idee Religiose costantemente predominanti</i> 227
CAP. XVII.	<i>Il Deismo non può conseguir l'intento con una Predicazione</i> 227
CAP. XVIII.	<i>Il Deismo non può conseguir l'intento con un Culto esterno</i> 230
CAP. XIX.	<i>Il Deismo non può conseguir l'intento col buono Esempio</i> 234
CAP. XX.	<i>Il Deismo non può accrescere le Forze umane</i> 237
CAP. XXI.	<i>Gli Deisti sono astretti a distruggere la Morale</i> 240
CAP. XXII.	<i>Il Deismo non è stato di Consistenza: termina nell'Ateismo</i> 242
CAP. XXIII.	<i>Il Deismo nella Società Civile non dee tollerarsi</i> 246
LIBRO V.	
	<i>Società, che abbia per base il Cristianesimo.</i> 248
CAP. I.	<i>Idea del Cristianesimo</i> 248
CAP. II.	<i>Il Cristianesimo ha per oggetto anche la felicità temporale</i> 253
CAP. III.	<i>Somma Precisione della dottrina Cristiana</i> 256
CAP. IV.	<i>Somma Certezza della dottrina Cristiana</i> 262
CAP. V.	<i>Vivacità sempre predominante, che alle idee Religiose dà il Cristianesimo colla Predicazione</i> 265
CAP. VI.	<i>E col Culto esterno</i> 267
CAP. VII.	<i>E col buon Esempio</i> 270
CAP. VIII.	<i>Il Cristianesimo accresce le Forze dell'uomo</i> 272
CAP. IX.	<i>Nel Cristianesimo la Morale ha una base stabile</i> 275

XVI

CAP.X.	Nella sola Chiesa Cattolica si trova consistenza	277
CAP.XI.	Efficacia de' poteri Miracolosi della Chiesa Cattolica	284
CAP.XII.	Vantaggi ridondanti alla Società da' Sacramenti	288
CAP.XIII.	Della Correzione Fraterna, e della Censura Episcopale	303
CAP.XIV.	Eccellenza della Carità Cristiana	307
CAP.XV.	Obbligo Cristiano di fare opere di Carità	311
CAP.XVI.	Temperamenti del Cristianesimo sulla Guerra, sulla Schiavitù, sulla Potestà Paterna, e sulla Potestà Maritale	316
CAP.XVII.	Pazienza, e Rassegnazione Cristiana	324
CAP.XVIII.	Orazione, Povertà, e Mortificazione Cristiana	327
CAP.XIX.	Commercio protetto, e rettificato dal Cristianesimo	332
CAP.XX.	Arti, e Scienze promosse dal Cristianesimo	336
CAP.XXI.	Sociabilità, ed Intolleranza Cristiana	341
CAP.XXII.	Il Cristianesimo è nemico nato del Despotismo	347
CAP.XXIII.	Il Cristianesimo è amico nato del giusto Principato	352
CAP.XXIV.	La Religione Cristiana è la piu sicura Custode de' Diritti dell' Uomo nella Società Civile	361

LIBRO VI.

Qual Progetto convenga alle presenti Circostanze? 362

CAP.I.	Perchè al presente alcuni Popoli Cristiani non risentono tutto il benefico influsso della loro Religione?	363
CAP.II.	Effetti della Miscredenza	364
CAP.III.	Effetti dello snaturamento della via dell' Autorità	368
CAP.IV.	Effetti dell' eclissamento del Culto Esterno	375
CAP.V.	Effetti dell' inceppamento della Giurisdizione Episcopale	381
CAP.VI.	Effetti della invasione de' Beni Ecclesiastici	394
CAP.VII.	Effetti della riprovazione de'gl' Istituti Regolari	406
CAP.VIII.	E' piano concertato il distruggere la Religione Cristiana, ed i presenti Governi	416
CAP.IX.	Come gli Esecutori del Piano ingannano il Popolo	426
CAP.X.	Come gli Esecutori del Piano ingannano i Governanti del Popolo	430
CAP.XI.	La libera circolazione de' Libri della Setta è mezzo distruttivo della Religione e del Principato	435
CAP.XII.	Il favore accordato alla ipocrisia del Giansenismo è mezzo distruttivo della Religione, e del Principato	437
CAP.XIII.	La Tolleranza adottata senza limiti è mezzo distruttivo della Religione, e del Principato	444
CAP.XIV.	Conclusionè: l' unico Progetto utile alle presenti Circostanze è quello di far risiorire la Religione Cristiana	447

Nicola Spedalieri

(Presentazione tratta dal sito <http://www.bronteinsieme.it/3pe/nicspe.html>)

Per primo parlò in Italia dei diritti naturali dell'uomo mettendo in discussione gli assetti di potere del suo tempo

Nicola Spedalieri è nato a Bronte il 6 Dicembre 1740 da Vincenzo e dalla sua seconda moglie, Agostina Dinaro. Sommo filosofo, fu autore dell'opera "*De' diritti dell'Uomo*" con la quale per primo in Italia parlò dei diritti naturali dell'uomo e proclamava da Roma la sacralità dei principi quali eguaglianza e libertà.

Nicola Illuminato Giacomo Vincenzo Erasmo (questi i cinque nomi imposti al fonte battesimale, ma allo Spedalieri restò, come d'uso solo il primo) iniziò i primi studi a Bronte, nell'Oratorio di S. Filippo Neri annesso alla chiesa della Catena.

Li proseguì dall'età di undici anni nel seminario diocesano di Monreale distinguendosi negli studi di eloquenza, scienze sacre, filosofia, pittura e musica.

Professore (già a 25 anni) di filosofia e geometria nel medesimo seminario; fu poeta, musicista, oratore, storico, matematico e, prevalentemente, apologeta e pubblicista.

Genio prodigioso ma anche teologo ed intellettuale di **spirito indipendente** scriveva senza veli né sopportava le rigide ipocrisie dei suoi tempi ed il fanatismo teologico.

I ragionamenti sostenuti nelle prime sue tesi si scontrarono subito con i teologi palermitani; fu accusato di empietà, di temerarietà e addirittura di eresia.



Nicola Spedalieri in un dipinto fatto a Roma dal pittore trapanese Giuseppe Errante (1760-1821) e conservato nella pinacoteca del Collegio Capizzi (olio su tela di cm 73 x 51, in basso la scritta *Nicolaus Spedali[eri] / [---]es rapuit me[---]*).

A Palermo non gli concesso non gli fu concesso la stampa di un *“tesario teologico”* (serviva ad addestrare e stimolare gli alunni); non solo non furono approvate dai censori ecclesiastici, ma furono rigettate, come sospette di eresia.

Fece allora esaminare i suoi scritti a Roma e *«col debito permesso del maestro del sacro Palazzo p. Ricchini»* (al cui esame furono sottoposte d'ordine del Papa) stampò l'anno stesso a Roma il suo *“Propositionum theologicarum specimen ...”* (Roma, Tipografia Palladis, 1772).

Tornò quindi a Palermo a presentare il libro in pubblico.

I contrasti avuti in Sicilia, i nemici implacabili e gli odi *preteschi* che i trionfi schiacciati del suo ingegno gli avevano procurato lo spinsero ad abbandonare per sempre l'Isola e trasferirsi nel **1773** a Roma, dove visse per oltre un ventennio.

Fece il viaggio con i soldi (12 onze) avuti in prestito da un sacerdote brontese dimorante a Palermo e a Roma visse alcuni **mesi di disagi, sconforto e di grande miseria**.

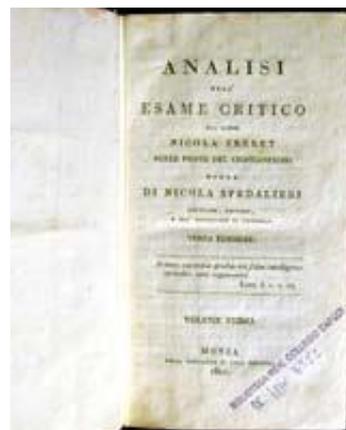
Narra una leggenda, che nei primi giorni, **travestito da contadino calabrese**, con scarpe di cuoio, giacca di velluto, corpetto di pelle e cappello ad imbuto, si procurasse da vivere suonando l'arpa nelle piazze e davanti alle trattorie e nei cortili dei palazzi principeschi.

Di quel periodo, lo stesso Spedalieri, scriverà più tardi che per andare avanti aveva dovuto servirsi *«più de' remi, che delle vele»* e che *«la maggior gloria di un uomo è quella di dover tutto a sé stesso quel poco che egli è»*.

Preceduto dal fragore prodotto in Monreale



Un busto del filosofo conservato a Bronte nei locali del *“Circolo di Cultura E. Cimbali”*. La scultura del 1886 è di Biagio Salvatore, abruzzese.



«Analisi dell'Esame critico del signor Nicola Freret sulle prove del Cristianesimo - Opera di Nicola Spedalieri, siciliano, dottore e già professore di Teologia». Terza edizione, vol. I, Monza, Dalla Tipografia di Luca Corbetta, 1821.

dalle famose tesi teologiche, a Roma trovò finalmente il campo adatto alla sua vocazione di filosofo e pubblicista.

Si fece in pochi mesi riconoscere nel mondo culturale di allora e già nell'ottobre del **1774** veniva ammesso all'accademia letteraria dell'**Arcadia** con diploma d'ammissione *gratuito* (in segno di grande rispetto) assumendo il nome di battaglia **Melanzio Alcioneo**; conosciuto e subito apprezzato dalla Corte Romana fu caro specialmente al Papa Pio VI che riconobbe ed apprezzò i

meriti dell'apologista brontese, fece in lui grande affidamento e lo volle vicino per avere un valido aiuto nei lavori che intendeva affidargli.

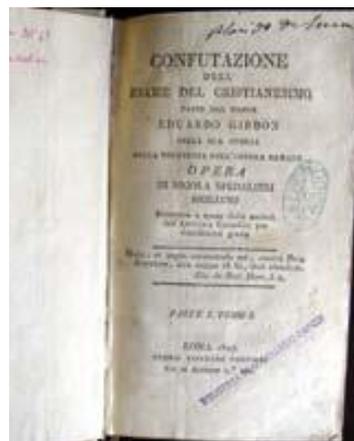
Con lo scopo di trattenerlo a Roma e distoglierlo dalla cattedra universitaria di Pavia che gli era stata proposta, volle aiutarlo con un modesto compenso (poche decine di *scudi* al mese) dandogli il titolo di *beneficiato della basilica vaticana* e ciò in opposizione ad una norma di Leone X, che vietava che cittadini non romani occupassero un tale posto.

Gli affidò anche l'incarico di scrivere una Storia del prosciugamento delle paludi pontine (disposto da Pio VI) . Il libro fu pubblicato postumo nel 1800 da mons. Nicolai col titolo "*De' Bonificamenti delle terre pontine*".

Dal Papa ebbe anche l'incarico di scrivere la sua famosa opera sui diritti dell'uomo, voluta per porre un argine all'imperversare delle teorie rivoluzionarie che si diffondevano dalla Francia.

Lo Spedalieri fu zelante difensore del Cristianesimo e propugnatore della sovranità popolare, combatté in vari scritti polemici ed apologetici le tesi degli enciclopedisti, difendendo la veridicità e l'autenticità della Scrittura.

La sua prima importante opera filosofica è del **1778** (dopo quattro anni di permanenza a Roma): 472 pagine, in 8° grande, in difesa della Religione aventi



«Confutazione dell'Esame del cristianesimo fatto dal Signore Eduardo Gibbon nella sua Storia della decadenza dell'Impero romano» - Opera di Nicola Spedalieri, siciliano - Stampata a spese della Società dell'Amicizia Cattolica per distribuirsi gratis - Parte I Tomo I - Roma 1827, Presso Vincenzo Poggioli, Via in Arcione n° 101. Quasi tutte le edizioni dei libri di Nicola Spedalieri sono conservate nel Fondo Antico della [Biblioteca del Real Collegio Capizzi](#)

per titolo *Analisi dell'Esame critico del signor Nicola Frèret sulle prove del cristianesimo* (Roma, Michelangelo Barbiellini, 1778). L'opera ebbe un notevole successo ed il nome dello Spedalieri diventò popolarissimo in Roma e in tutta la cristianità.

Nel 1779, in occasione di solenni festeggiamenti celebrati per la guarigione del Governatore e di Pio VI, recitò a Roma due famosi discorsi sopra *l'Arte di governare* e sull'*Influenza della religione cristiana nella società civile* nei quali già anticipava i temi della sua opera più importante.

Nel 1784 scrisse un'altra poderosa Apologia del cristianesimo, la *Confutazione dell'esame del Cristianesimo fatta dal signor Eduardo Gibbon*, (Roma Salvioni stampator vaticano, 1784) che nella sua *Storia* aveva attribuito la decadenza dell'Impero romano al cristianesimo.

L'OPERA PIU' IMPORTANTE

Nell'opera più importante "[*De' Diritti dell'Uomo*](#)" (Assisi, 1791), lo Spedalieri, avverso ad ogni forma di dispotismo illuminato, volle avvicinare la Chiesa alle idee democratiche.

Muovendo dalla tesi del contratto come origine della società, sostenne che la religione cristiana è "*la più sicura custode de' diritti dell'uomo*" banditi dalla rivoluzione francese, garanzia contro gli abusi del dispotismo e giustificò la ribellione all'autorità, quando questa non rispetti "i diritti naturali".

L'uomo per lo Spedalieri tende essenzialmente alla felicità, alla perfezione, all'unione con gli altri uomini, e non può vivere felice e perfezionarsi che nella società civile. Il governo che non tutela ma viola questi diritti, diventa illegale e può essere rovesciato dal popolo sovrano. La custode più sicura di questo "contratto sociale", dei diritti del cittadino e quindi della libertà, è la religione cristiana perché non può assolutamente spogliare il cittadino dei suoi



«De' Diritti dell'Uomo» - Libri VI. - Ne' quali si dimostra, che la più sicura Custode de' medesimi nella Società civile è la Religione Cristiana - E che però l'unico Progetto utile alle presenti circostanze è di far rifiorire essa Religione - Opera di Nicola Spedalieri, siciliano Dottore e già Professore di Teologi. Tomo I - Genova 1805 - Stamperia Delle-Piane, Strada Giulia n. 522.

diritti naturali: infatti l'amore del prossimo, la fratellanza, l'eguaglianza, il rispetto, la carità che sono i principî della società civile, sono nello stesso tempo i cardini della religione cristiana.

Queste sue idee anticipatrici (contro *l'assolutismo*, sulla *sovranità* e sul *diritto del popolo ad abbattere la tirannia*), che mettevano in discussione gli assetti di potere dell'epoca, in un momento di transizione e di grandi tensioni ideologiche, seminarono lo sgomento nelle corti assolutistiche e negli ambienti curiali.

Il pontefice Pio VI permise la pubblicazione del libro a Roma, sebbene con la falsa indicazione di Assisi e con il frontespizio privo delle rituali approvazioni ecclesiastiche, sostituite dalla più sbrigativa formula "*con licenza dei superiori*".

L'opera ebbe uno straordinario successo librario: in poco tempo, non bastando i primi numerosi esemplari alle richieste che pervenivano da teologi, giuristi, politici, uomini di cultura dell'Italia e dell'Europa, **fu ristampata ben quattro volte** e in diverse città (e non mancarono anche le edizioni contraffatte, una delle quali è conservata nella biblioteca del Real Collegio Capizzi).

ODI E CRITICHE

"*De' diritti dell'uomo*" suscitò anche tanti odi e feroci critiche ed una crociata di libri e d'opuscoli cercò, anche con vituperi e strali velenosi, di confutare e demolire le tesi anticipatrici del filosofo. Lo Spedalieri ebbe ancora una volta contro sia i benpensanti laici che i religiosi ed anche i progressisti (Rosmini, Taparelli-D'Azeglio, Cantù).

Fra i molti detrattori, **anche un suo compaesano**, il frate cappuccino [Gesualdo De Luca](#): per lui era "*un miserabilissimo copista delle più empie teorie che quei forsennati ("Rousseau e simili deliranti") avevano scritto intorno all'origine e qualità de' diritti e doveri naturali degli uomini..."* e loro "*ombra nefasta*" "*...si avvolse in tante contraddizioni che produssero la sventura di vederlo bersaglio delle più amare derisioni e censure di scrittori cattolici Magni nominis..."*.

La dottrina "*Dei diritti dell'uomo*", che propugnava la sovranità popolare ed il riconoscimento dei diritti fondamentali della persona, il mettere "al centro" l'uomo, l'individuo, fu ritenuta pericolosa e sovversiva; suscitò il panico negli [ambienti diplomatici](#) e curiali e nelle corti assolutistiche tanto che la Casa Sabauda nel 1792 proibì la divulgazione del libro in Italia.

L'opera fu anche **proibita fino al 1860 in tutti i Regni e le Corti** europee dell'epoca.

Così leggevasi negli "Avvisi" di Genova del 17 marzo 1792: «Scrivono da Roma esser giunta colà notizia che sia stato proibito in vari Regni il libro de' *Diritti dell'uomo* dello Spedalieri, dove, fra le altre cose, si va portando in trionfo il Contratto sociale. S.M. il Re di Napoli ha fatto ingiungere a tutti i vescovi di non permetterne l'introduzione in quel Regno. Se ne arreca per ragione che è questo un libro incendiario...».

«All'abate Spedalieri - scrive Salvatore Rossi - toccò, nelle vicende della filosofia italiana, il singolare destino di un uomo che seppe suscitare qualche entusiasmo, ma per lo più una profonda ripulsa, tra i contemporanei, godette di una rinata attenzione nell'ultimo decennio dell'Ottocento e nei primi due del Novecento, per poi risprofondare in un oblio pressochè totale».

L'ultimo libro dello Spedalieri, "*Storia delle paludi pontine*", scritto in latino su incarico di Pio VI, fu, tradotto in italiano, pubblicato nel 1800 dopo la morte del grande filosofo.

LA MORTE

Nicola Spedalieri **morì d'improvviso a Roma il 26 Novembre 1795**, facendo nascere, già all'indomani della sua morte, la leggenda di essere stato avvelenato da uno dei suoi tanti avversari. La sua morte, infatti, colse tutti di sorpresa ma già da alcuni anni circolavano notizie su sue malattie.

«Le cause della morte dello Spedalieri sono sconosciute.» Così scrive uno studioso che al filosofo brontese ha dedicato diversi libri, [Attilio Pisanò](#), in "*Aspetti del pensiero giusfilosofico di Nicola Spedalieri*", pag. 18. «Le uniche cose certe - continua - sono che egli morì sostanzialmente giovane, colpito da una malattia fulminante e non vi è notizia alcuna nei giornali dell'epoca della sua prematura scomparsa.

La sua vita, le sue opere sempre originali e sempre causa di attriti e incomprensioni, il suo impegno teorico in favore di un ancoraggio della problematica dei diritti dell'uomo alla cristianità ed al suo orizzonte assiologico, l'essersi esposto in prima persona sostenendo la necessità di riconoscere dei diritti all'uomo in un'epoca in cui poco lontano (in Francia) proprio in nome della libertà, dei diritti dell'uomo, della sovranità popolare si statalizzava la Chiesa espropriandola dei propri beni, insomma tutti questi elementi, considerati in modo unitario, hanno fatto pensare che il prete siciliano potesse essere stato avvelenato.

Non vi è prova alcuna dell'assassinio dello Spedalieri. Vi è solo una "leggenda" che circolava in Roma già immediatamente dopo la morte dell'abate siciliano e tante supposizioni. Spedalieri, infatti, sembra conscio del pericolo che pubblicando i *Diritti umani* egli corre. Lo dice espressamente nella parte finale dell'opera ...». Ed in una nota continua scrivendo che «...il Cimballi ritiene verosimile che Spedalieri, pur ben voluto da Pio VI il quale, come detto, gli aveva affidato la composizione della *Storia delle paludi pontine*, venisse considerato da più reazionari e retrogradi ambienti ecclesiastici come il "giacobino de' giacobini".

L'unico documento che può lasciare trasparire un qualche mistero relativo alla morte dello Spedalieri ci è dato dal fatto che dai registri della Basilica vaticana risulta che Spedalieri morì afflitto da una malattia di lunga durata (*morbo diuturno consumptus*), mentre il suo fedele e potente amico Monsignor Nicolai sostenne, qualche anno dopo, che la causa della morte fu una *improvisa ac gravis valetudo*.»

Anche lo stesso Spedalieri, in una lettera del 23 luglio 1793, conservata nel fondo antico del R. Collegio Capizzi, così scriveva al fratello Erasmo preoccupato dalle notizie sullo suo stato di salute: «Ricevo con quest'Ordinario una vostra de' 5 luglio, che certamente mi sarà giunta per miracolo, dalla quale ricavo l'ansietà arreatavi dal Seminarista di Monreale che certissimamente ha riferito il falso, poichè non sono **stato** altrimenti ammalato, anzi ho goduto e godo perfettissima salute (...)».

Sei giorni prima di morire nella casa di via Borgo Vecchio 16, in Trastevere, dove già gravemente ammalato abitava, aveva dettato [il suo testamento](#).

Nicola Spedalieri [ebbe sepoltura](#) ed un modesto monumento nell'Oratorio dei santi Michele e Magno (ancor oggi esiste la lapide che lo ricorda) appartenente al Capitolo Vaticano.



Una lettera autografa dello Spedalieri scritta da Roma al fratello Erasmo il 23 Luglio 1793.



Il clavicembalo del filosofo. Da poco restaurato, è conservato nel Collegio Capizzi. Attribuito a Petrus Todinus fu acquistato da Nicola Spedalieri da un amatore nel 1773.

Nel 1809 lo Stato pontificio conìò in suo onore [una medaglia](#) e fece erigere un mosaico davanti al suo sepolcro (l'epigrafe sottostante al detto mosaico riporta "Memoriae Nicolai Spedalieri presbiteri nazione siculi domo Bronte...").

Nei suoi ventuno anni di permanenza a Roma stabilì rapporti di amicizia con i più illustri prelati, letterati ed artisti dell'epoca (si ricordano il cardinale Borromeo, Vincenzo Monti, Winckelmann, Milizia, Canova, Mengs).

Nicola Spedalieri si interessò anche di musica (era valentissimo suonatore d'arpa) e di pittura che amava e studiava fin dai primi anni trascorsi a Monreale: l'archivio della Cappella Giulia in Roma conserva gli originali di alcune sue opere musicali (trattasi di 31 composizioni); un suo **clavicembalo** (del 1679, attribuibile a Petrus Todinus), recentemente restaurato, il suo **autoritratto** (eseguito all'età di trentatré anni, nel 1773), tutte le opere e le edizioni che si son fatte di esse, gran parte dei libri pubblicati contro e a favore, alcune lettere autografe e il testamento a stampa sono conservati nei locali del Collegio Capizzi, unitamente ad altri suoi manoscritti ed oggetti (le cosiddette *Reliquie Spedalieriane*).



Associazione Bronte Insieme Onlus