

COLLANA DI TRADUZIONI

I GRANDI SCRIT-
TORI STRANIERI

FONDATA DA ARTURO FARINELLI

DIRETTA DA GIOVANNI VITTORIO AMORETTI



TORINO
UNIONE TIPOGRAFICO-EDITRICE TORINESE
(GIÀ DITTA POMBA)

T H O M A S H O B B E S

IL LEVIATANO

TRADUZIONE, INTRODUZIONE E NOTE

A CURA DI ROBERTO GIAMMANCO

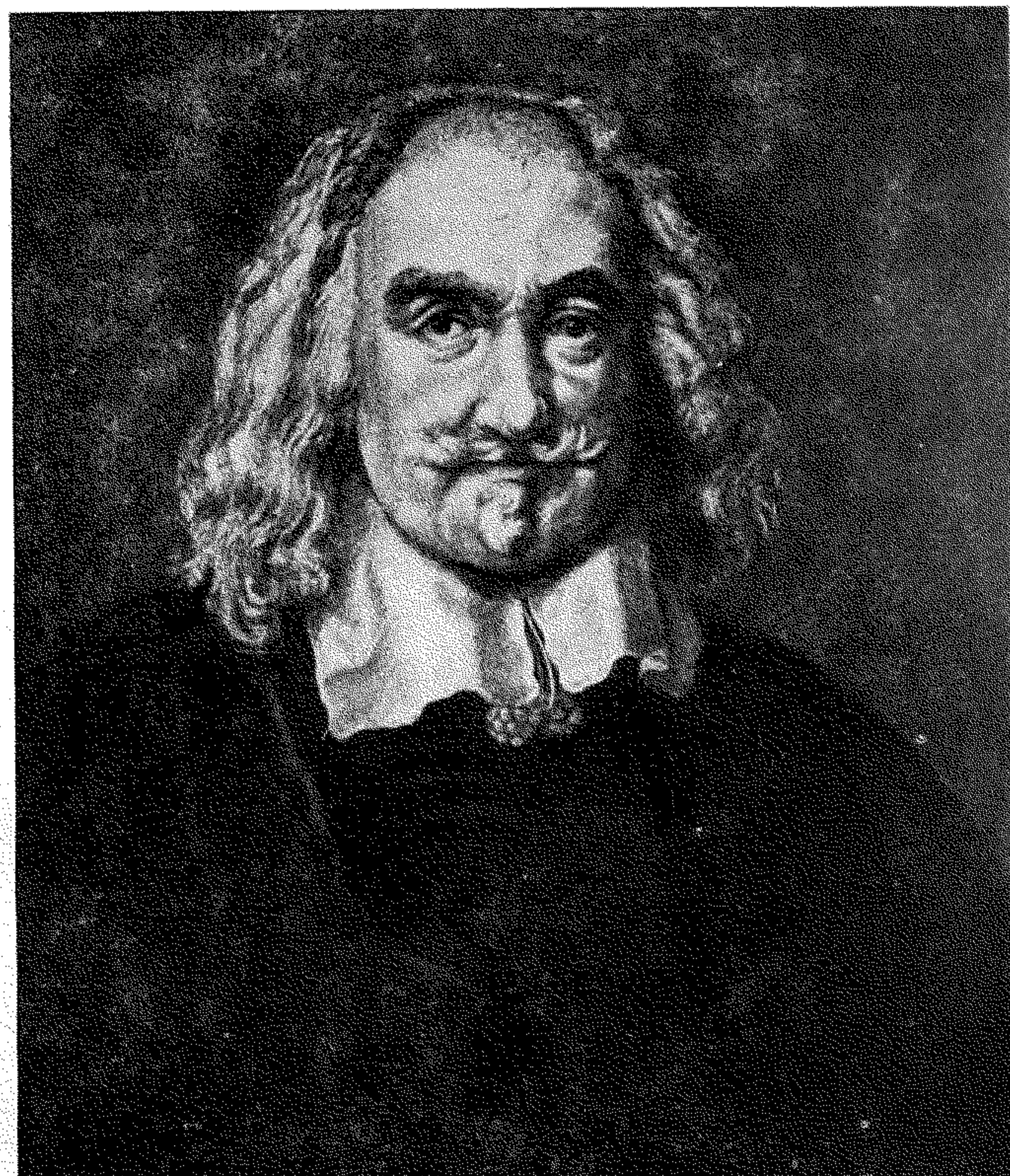
VOLUME PRIMO



TORINO
UNIONE TIPOGRAFICO-EDITRICE TORINESE
(GIÀ DITTA POMBA)

Titolo originale:

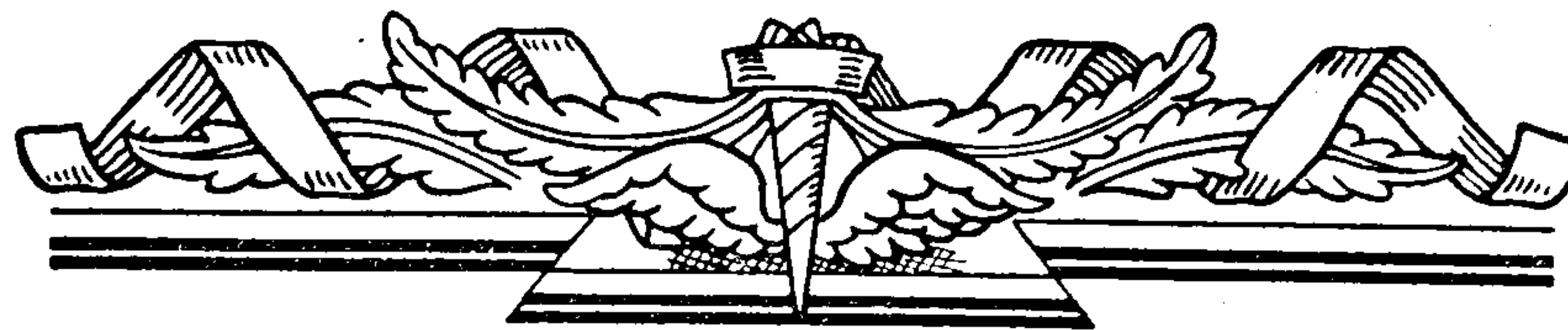
Leviathan
or
the matter, forme & power
of a
Common-wealth
ecclesiasticall and civill



THOMAS HOBBS
Incisione di W. HOLLAR.

STAMPATO IN ITALIA

Torino - Tipografia Cane & Durando, via Juvara 5 - 1955



PREFAZIONE

La violenza polemica con cui venne accolto il Leviatano e l'accordo, sia pure parziale, dei critici delle più varie tendenze ideologiche nel definirne i principali punti di contraddizione, sono una prova che Hobbes aveva troppo duramente urtato contro tutta una tradizione storica, sia dal punto di vista delle istituzioni, che del modo di impostare i problemi. È certamente vero che la polemica dei contemporanei contro le idee sovvertitrici esposte da Hobbes, rimase per la maggior parte limitata a luoghi comuni ed ovvie constatazioni, ma è anche vero che fu proprio quella polemica a chiarire certe questioni che erano oggetto di controversie libresche e di violente lotte tra Parlamento e potere regio.

Il concetto fondamentale su cui è costruita tutta la teoria hobbesiana è quello di sovranità. È noto il sillogismo con cui quel concetto viene sorretto razionalmente: poichè gli uomini sarebbero in reciproca, perenne lotta tra loro, mancando individualmente della potenza necessaria a garantirsi quella self-preserva-

tion prescritta dalla legge di natura, sono costretti, ad un certo punto, a stringere un patto tra loro ed eleggendo al supremo potere un monarca od un'assemblea, rinunziano automaticamente ad ogni diritto pur di difendersi dalle minacce dei nemici esterni e di assicurare la pace all'interno della comunità così organizzata. Ora la legge di natura (anzi le leggi, perchè Hobbes, con un criterio filosoficamente molto fragile, ne elenca ben 19), allo stato sociale è silent, ma, una volta costituito lo stato civile, rappresenta il fondamento della sovranità. Quindi soltanto in difesa della propria vita e per un interesse di armonia reciproca, gli uomini stringono un patto tra loro, dal quale il sovrano riceve il potere, ma ai cui termini non è minimamente impegnato. Lo stato non è dunque « *neither the promoter of the good life, nor the protector of rights. It is the conciliator of interests* » (1).

Il rappresentante riassume in sé tutto il potere e qualora un suddito commetta un'infrazione, la punizione inflittagli dal sovrano, che è rappresentante della persona punita, viene ad essere un atto del suddito contro sé stesso e questi un eautontimorúmenos. Cade così la distinzione tra governo e società e tutto lo stato si articola sull'unica struttura della sovranità assoluta, del mostro della tradizione biblica che « *quando si rizza tremano i più forti e dalla paura sono fuori di sé... fa bollire l'abisso come una caldaia... e non v'è sulla terra chi lo domi... guarda in faccia tutto ciò che è eccelso, è re su tutte le belve più superbe* » (2).

(1) J. P. PLAMENATZ, *The English Utilitarians* (Blackwell, 1949, pag. 15).

(2) Giobbe XLI, 17.

Questo concetto della sovranità fu attaccato da critici di tendenze opposte come il Rosse, il Filmer, il Lawson, il Lucy, il Clarendon e quell'arcivescovo di Derry, John Bramhall, che non nasconderà il suo furore polemico neppure nel titolo delle opere dedicate alla « *pesca della grande balena* », come egli definiva il Leviatano (1). ➤

Alexander Rosse, vicario di Carisbrooke, fiorito e pio scrittore, polemista « *à la mode* », diede il suo contributo al certame piscatorio iniziato nei confronti di Hobbes, con un opuscolo dal titolo: *Leviathan drawn out with a Hook; or Animadversions upon Mr. Hobbes his Leviathan (1653)*. Il bersaglio di questo sostenitore del paternalismo monarchico, è naturalmente il concetto di sovranità da Hobbes impostato in modo astratto ed unilaterale, ponendo soltanto i sudditi sotto l'imperio di una legge arbitraria e lasciando al sovrano un margine di potere che gli consente di stabilire, volta per volta, ciò che è giusto e ciò che è ingiusto. Il Rosse si batte in favore di un'interpretazione squisitamente medioevale della sovranità, sostenendo che tra prin-

(1) Nel 1658 BRAMHALL scrisse *The Castigation of Mr. Hobbes his last Animadversions in the case concerning Liberty and universal Necessity*, a cui venne aggiunto, nello stesso anno, l'altro opuscolo di cui vale la pena riportare l'intero titolo: *The Catching of the Leviathan, or the Great Whale. Demonstrating out of Mr. Hobbs his own Works, that no man who is thouroughly an Hobbist, can be a good Christian, or a good common-wealths man, or reconcile himself to himself. Because his Principles are not only destructive to all Religion but to all Societies: extinguishing the Relation between Prince & Subject, Parent & Child, Master & Servant, Husband & Wife, and abound with palpable contradictions*, by John Bramhall D. D. & Bishop of Derry (London 1658. Printed by John Croke, At the Sign of Ship, St. Paul's Churchyard).

cipe e sudditi c'è un rapporto come tra padre e figlio, ed accusa Hobbes di essere un manicheo. I patti da lui definiti « parole inconsistenti » concretizzate da un puro rapporto di forza, sono per il Rosse un atto della coscienza che trova il suo suggello in un ordine divino e morale.

A questa valutazione etica del « teorema » di Hobbes sullo stato, fa eco l'altra interpretazione, della stessa natura seppure scaturente da diverse esigenze, che traspare dalle opere di scrittori come Philip Hunton, George Lawson che si possono inquadrare nella tradizione parlamentare inglese e che, con i loro scritti, contribuirono notevolmente alla formazione dell'ideologia « Whig ». Essi sostengono (1) che il Leviatano prescinde da due cose; dalla natura umana squisitamente socievole e dal destino dello stato che è quello di mettere gli uomini in condizioni di servire Dio. Anche qui l'ombra della tradizione medievale, corretta da un'esigenza di progresso morale e legislativo, si proietta su tutta l'ala « Whig » e puritana della cultura inglese che, allo stesso modo dei « paternalisti » Rosse e Filmer, vede nella teoria politica del filosofo di Malmesbury uno strumento sovvertitore di tutta una concezione del mondo che, sia pure modificabile nelle sue parti, è strutturalmente perfetta perchè scaturente dal « divine framework » dell'universo.

(1) V. per questo particolarmente il LAWSON nella sua *Politica Sacra et Civilis* (1660) e nell'opuscolo *Examination of the political part of Mr. Hobbes his Leviathan* (1557). Un'esposizione, molto esatta ma spesso scolastica e non comprensiva, si trova in JOHN BOWLE, *Hobbes & his critics. A Study in XVII th century Constitutionalism* (Jonathan Cape, London 1951).

Chi espresse in modo più evidente la necessità di confutare le teorie hobbesiane, proprio per questo loro carattere sovvertitore di tutta una visione delle cose, fu John Bramhall, al quale lo stesso Hobbes sarà costretto a rispondere tanto le argomentazioni dell'implacabile accusatore irlandese minacciavano di porlo in serie difficoltà (1). Il pugnace vescovo, servendosi di un linguaggio militare o da pesca d'alto mare, vuole che la sua lethalis arundo colpisca la testa della balena che dovrà poi essere tratta a riva e tagliata a pezzi, così come fanno our Greenland fishers. Il primo argomento è questo: se si riduce lo stato ad un fatto puramente geometrico si esclude da esso il contributo della realtà storica formata dall'intraprendenza umana, realizzatrice dei disegni divini. La fine della libertà e della moralità lo trasforma in un'unione fittizia, in cui lo stesso patto sul quale è fondato cessa di essere operante e la legge naturale della self-preservation assume un carattere del tutto negativo. Il Leviatano non è una prevenzione alla ribellione, ma un Rebel's Catechism, una totale distruzione del potere statale e dell'uomo, a general bill of indictment against all mankind.

Il secondo argomento è fondato sull'affermazione che c'è una legge divina immutabile, ma che non esistono leggi prima della formazione degli stati che, lungi dall'essere organismi materiali e meccanismi individuali, sono contingenti formazioni, più o meno perfette, volte ai fini posti da Dio.

(1) Si tratta della famosa *An answer to a book published by Doct. Bramhall, late Bishop of Derry*, sta in *Hobbes' Collected Works (English Works)* (ed. Molesworth, London 1839-45, vol. IV).

La preoccupazione fondamentale di tutti i critici contemporanei di Hobbes è quella di salvare l'universalità e di non svuotare di contenuto etico sia lo stato che le istituzioni religiose, conservando uno stretto legame tra la sovranità e la società, pur distinguendole nei loro compiti specifici. D'altro canto, se tutto fosse stato risolto nel meccanico rapporto dell'obbedienza, i Puritani, i Presbiteriani, i Whigs ed i costituzionalisti alla Ward, Selden e Coke, ben comprendevano come ogni potere periferico o collaterale a quello dello stato civile, veniva ad essere reso impossibile ed ogni convivenza incompatibile. In un momento storico in cui tutte le diverse tendenze ideologiche sembravano confluire verso la teorizzazione di un equilibrio tra forze convergenti, ed in forma autonoma, alla formazione ed alla conservazione del potere politico, le concezioni di Hobbes sembravano riportare il problema al solo dilemma tra autorità ed anarchia ed allo svuotamento di tutta una realtà tradizionale. Il « conservatore » Hobbes, lo statolatra, il mathematician of politics, sembrava giocasse il ruolo di sovvertitore dell'universalismo politico medievale continuato, nelle forme più varie, dai teorici del suo tempo.

Nel quadro desolato della condizione umana fuori dello stato, quadro che non si riferisce ad un'epoca storica, ma costituisce un paradigma di quella che sarebbe la situazione quando lo stato venisse a mancare, Hobbes insiste sulle qualità negative dell'uomo e sulla sua naturale tendenza a sopraffare gli altri, dando credito alle sollecitazioni del senso e del personale interesse. Tutto sarebbe relativo, visto che le leggi di natura diven-

gono operanti soltanto nell'ambito dello stato. Il fine di questo consiste nel dare una universalità al rapporto umano, nel trasformare in senso unitario le varie e contrastanti tendenze individuali. È in questo senso che il meccanicismo dei « corpi artificiali », i cui organi Hobbes si affanna a descrivere come identici a quelli dei corpi naturali, si trasforma in metafisica.

Tutto quindi assume un carattere apodittico, aprioristico, tanto che sembra che, non soltanto il metodo, come molti critici hanno rilevato, sia metafisico, ma che anche la materia utilitaristica ed il relativismo politico assumano un carattere di norma ieratica, di razionale universalità.

Date le premesse della malvagità umana e dell'unica soluzione fornita dal sorgere della sovranità assoluta, le conseguenze sono dedotte secondo quel criterio geometrico che l'Hobbes considerava come il più sicuro e più capace di offrire garanzie della massima universalità (I).

(I) Sono note le vicende dell'annosa polemica tra il Dr. Wallis dell'Università di Oxford e Thomas Hobbes, polemica che, durata, con brevi interruzioni, dal 1655 al 1666, assunse, specialmente da parte di Hobbes, un carattere violento e di assoluta intolleranza. Incominciò il WALLIS con l'*Elenchus geometriae Hobbianaë* (1655), in cui si criticava l'idea di Hobbes di inserire la conoscenza matematica nel generale sistema della ragione e si insisteva sul fatto che esisteva una profonda contraddizione tra il sensismo meccanicistico e l'astratta universalità matematica. Hobbes rimproverava al Wallis, *professor of Geometry & Doctor of Divinity*, di concepire la matematica e la geometria in senso teologico e platonizzante, e di non credere alla possibilità di « quantizzare » gli assiomi e le premesse. Nota è la sua teoria secondo cui il punto geometrico avrebbe avuto una quantità, ed i suoi tentativi di dimostrare la duplicazione del cubo e la

L'etica, la cultura, le strutture economiche e familiari, convergono tutte nell'unico centro dell'obbedienza, ed uno stato è più o meno perfetto nella misura in cui riesce a suscitare una maggiore o minore disciplina e spersonalizzazione dei sudditi. Con sottile compiacimento di anatomista, Hobbes indugia a descrivere (cap. XXIV-XXVIII) il modo in cui lo stato previene e reprime ogni manifestazione di insubordinazione e come tutti i sentimenti umani possano esser ridotti a quello fondamentale dell'obbedienza che garantisce il prolungarsi dell'« eternità artificiale » del corpo politico.

Secondo Hobbes infatti lo stato non è tanto un'istituzione eterna di per sé, per immutabile diritto divino, ma è fatto tale dalla permanenza della malvagità umana e dalla necessità di reprimerla. La forma politica esistente è sempre da preferire, perchè è contro la legge di natura fare qualsiasi cosa che tenda a sovvertire l'ordine costituito (pag. 381), ma qualora il sovrano non sia più in grado di garantire la sicurezza dei sudditi, questi trasferiscono la loro obbedienza ad altri.

quadratura del circolo. La polemica è qui ricordata perchè ad un certo punto sconfinò anche nel campo della teoria politica, quando nel 1662 il WALLIS pubblicò un opuscolo intitolato: *Hobbius eauton-timorúmenos*, in cui accusava il suo rivale di avere scritto il *Leviatano* per difendere l'operato di Oliviero Cromwell. Immediatamente Hobbes pubblicò una lettera, scritta in terza persona ed indirizzata al suo antagonista: « *Considerations upon the Reputation, Loyalty, Manners, and Religion of Thomas Hobbes* », in cui ritorceva l'accusa di conformismo e proclamava la sua intenzione di dare una visione « scientifica » del concetto di sovranità.

Quello che conta è garantire la pace ed impedire l'anarchia, ma a questo va aggiunto anche un gusto per la forza in sé, per l'autorità anonima ed assoluta, di cui il principe non è il principale artefice, come era per il Machiavelli, ma il depositario, il demiurgo di un'ineluttabile causalità, il continuatore di un'implacabile serie di despoti che sono l'espressione vivente della legge cosmica della necessità.

Non c'è quindi più posto per l'individuo molecolare, per il microcosmo politico del Rinascimento, ma tutto è ridotto ad un rapporto di potenza, di cui i sudditi ed il sovrano costituiscono, in modi diversi, due espressioni convergenti. I primi sono le membra dello stato, il secondo è l'anima, e come nel sistema della conoscenza ambedue derivano la loro realtà dal meccanismo dell'attività sensoriale, così nello stato, l'arbitrio del principe, non sottoposto ad alcuna legge civile, è poi condizionato dalla sua stessa autorità illimitata che lo rende un ingranaggio della causalità cosmica e ne fa un personaggio astratto, un'« idea » della sovranità. La monarchia non è la migliore forma di governo, ma l'unica, perchè tutte in ultima analisi sono fondate su di un patto tra i sudditi da cui è escluso il rappresentante, e sebbene Hobbes usi accenti derisori per la tecnica della maggioranza, sostiene in conclusione che il problema è tutto nell'accentramento del potere, che in una monarchia avviene in forma evidente, mentre in un governo popolare esiste camuffato da fictitious institutions.

Al di là dunque di ogni considerazione particolare, Hobbes mira a teorizzare la necessità di un potere centralizzato ed in

questo, come ha fatto notare il Maine (1), egli preludeva alla moderna concezione dello stato, in contrasto con i suoi critici che, o sotto la forma del paternalismo, o sotto quella del progresso graduale della legislazione (2), miravano a difendere i privilegi baronali ed ecclesiastici, trincerandosi dietro quel decentramento amministrativo e politico che ebbe la sua prima codificazione nella « Magna Carta » del 1215.

La teorizzazione di questo superpotere dello stato, del concetto della forza che è di per sé stessa giustificata dal consenso concesso dai sudditi, teoria questa che tanti nefasti sostenitori moderni hanno deificata e tradotta in tragica realtà, è in Hobbes formulata in forma metafisica e si risolve in quell'impersonalismo, in quell'assenza di critica e di pensiero che sono sempre il primo e più spietato suggello dei dogmatismi di qualunque natura.

Così tutta la polemica che Hobbes condurrà contro Bellarmino, i Presbiteriani, e l'autorità aristotelica, avrà come unico fine quello di svincolare il pensiero da ideologie, altrettanto dogmatiche, che per la loro stessa natura contrastavano il cammino al Leviatano del filosofo di Malmesbury.

In questa lotta tra le varie autorità ed i più intolleranti dogmatismi, la società inglese troverà le vie della chiarificazione, e

(1) HENRY MAINE, *Lectures on the Early History of Institutions* (Londra 1914, pagg. 354 e seguenti).

(2) I sostenitori di questa soluzione del problema politico inglese erano il Selden ed il Coke, contro il quale HOBBS scrisse, intorno al 1670, un *Dialogue between a Philosopher & a student of common-law of England*.

costruirà un sistema politico ed ideologico fondato su valori nettamente contrastanti con l'autoritarismo, alla cui formulazione anche il terrorismo spirituale di Hobbes darà un non lieve contributo.

I problemi che maggiormente preoccupano Hobbes, quando si tratterà di vedere in concreto da quali pericoli lo stato si deve guardare per conservare intatta la sua potenza che consiste poi tutta nell'impedire la contaminazione dell'originario rapporto di autorità, sono quello dell'interferenza del potere ecclesiastico nella vita dello stato e nel carattere proprio della cultura.

La concezione hobbesiana, metafisica per la sua apodittica negazione di ogni soluzione diversa da quella autoritaria, non poteva non essere in contrasto con una legge morale assoluta, con una cultura « condizionata ad un potere diverso da quello dello stato ».

La legge naturale esiste come impulso meccanico e si universalizza nelle istituzioni dell'autorità che sola ne rende possibile l'attuazione, le Scritture sono valide solo perchè lo stato le rende tali, e la moralità individuale è risolta nella somma matematica degli interessi dei sudditi. Si tratta di evitare la guerra civile e la rottura dello « statu quo » (1) e lo stato non considera quindi

(1) In questo punto è interessante la critica di JOHN WHITEHALL, *The Leviathan found out: or the Answer to Mr. Hobbes's Leviathan. In that which my Lord of Clarendon hathe past over* (1679), il cui tema centrale è l'affermazione che le guerre civili inglesi sono state causate dal tentativo di distruggere i due ordini, universale e politico, unificandoli nell'« arbitrary power » di Cromwell e quindi le teorie di Hobbes, invece di garantire la difesa dei sudditi,

l'intenzione, ma vuole soltanto l'adesione formale (pag. 559) perchè esso non è un potere spirituale, ma soltanto una forza assoluta scaturente dalla necessità della self-preservation. D'altra parte non esistono neppure leggi morali o testi canonici indipendentemente dal suggello della sovranità, perchè il problema non consiste nel perchè e nel come le Scritture sono le parole di Dio, ma « per quale autorità esse sono state fatte legge » (pag. 437).

Il regno di Cristo non è di questo mondo, le Scritture, fuori dell'autorità dello stato sono semplici consigli (pag. 588) e Dio ha esercitato una sovranità diretta soltanto sul popolo ebraico, mentre nello stato come tale tutto il potere è del rappresentante. Le norme della tradizione religiosa si trasformano automaticamente in leggi civili, l'autorità ecclesiastica deriva dal consenso dei sovrani, e l'adorazione di Dio è dettata « dalle norme dell'onore, dalla speranza di un vantaggio, dal timore di un danno »

sono proprio la teorizzazione dell'arbitrio del più forte. Whitehall dirà: « I wonder Oliver (Cromwell) did not make Mr. Hobbes, for his healing Divinity, a superintendent of Canterbury, with the power of a troop of horses to get as many inferior ecclesiastical lands into his hands... by force or that they did not give Mr. Hobbes a Patent under the Broad Seal of the Sword to cheat all he could for 7 years » (pag. 123).

Di WHITEHALL è importante l'opuscolo intitolato *Behemoth arraigned, or a vindication of Property against a Fanatical Pamphlet stiled Behemoth, or the History of Civil Wars of England from 1640-1660 subscribed by Thomas Hobbes of Malmesbury* (1680).

Il titolo dell'opera di HOBBS scritta nel 1679 è *Behemoth, The History of the causes of the Civil Wars of England and of the Counsels and Artifices by which they were carried on from the year 1640 to the year 1660*. Anche qui l'accusa principale sarà quella di aver distrutto « the universal right to property » e di averla ridotta ad istituzione relativa al concetto di sovranità.

(pag. 405). Hobbes, una volta assunto il principio secondo cui l'unica realtà è quella politica, non può non dare un significato del tutto storico ai testi dell'Antico e del Nuovo Testamento e servirsene per dimostrare il suo punto di partenza. Di qui la polemica con il De Summo Pontifice del cardinale Roberto Bellarmino. Insofferente delle argomentazioni di tipo scolastico, convinto com'era che esse avessero come unico fine quello di ottundere le menti per impedire agli uomini di conoscere i real rights of sovereignty, Hobbes si preoccupa di confutare l'argumentatio princeps di Bellarmino: che cioè il Papa detiene l'unico potere spirituale, fonte di ogni sovranità civile, che egli conferisce e sulla quale gode del famoso « potere indiretto ».

Le lunghe pagine che Hobbes dedica alla confutazione della terza controversia generale delle « Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos » del cardinale Roberto Bellarmino, sono giustificate non solo dal fatto che quell'opera rappresentava, in quel momento, il pilastro fondamentale delle teorie papiste, ma anche dalla notorietà che le argomentazioni del teologo gesuita si erano acquistate in Inghilterra, specialmente dopo le polemiche che questi aveva avuto con Giacomo I e con Ruggero Widrington (1).

(1) Tra i molteplici « pamphlets » scritti contro Bellarmino da teologi e uomini politici inglesi, la cui raccolta costituirebbe un interessante documento per la comprensione dell'annosa polemica tra la monarchia inglese da una parte ed i controversisti cattolici dall'altra, citeremo soltanto i più significativi: « *A Survey of the Popes Supremacie by Francis Bunny* », London 1595; MATTH. SUTELIVII, « *De Pontificis injusta Dominatione, libri V contra Bellarminum* », Londini, 1599; « *Anti-Christo Demonstratio contra fabulas Pontificias et ineptam*

Già sin dai primi anni del XVII secolo, il grande controversista della Compagnia di Gesù si era occupato della situazione politica inglese ed aveva scritto una lettera personale a Giacomo VI di Scozia il quale, alla morte di Elisabetta (1603), diverrà re d'Inghilterra con il nome di Giacomo I. In quella lettera il cardinale Bellarmino, dopo aver fatto appello alle origini cattoliche del re, lo esortava a desistere dalle persecuzioni ed a rientrare nel seno della chiesa di Roma, sintetizzando brevemente le fondamentali argomentazioni rivolte a sostenere la sua teoria del « potere indiretto » del papa sui principi.

« Segni della vera Chiesa — scriveva — che S. Agostino espone, parlando così nel libro che scrisse contro una lettera di un manicheo: "Molte sono le ragioni che mi tengono giustissimamente nel grembo della Chiesa; il consenso dei popoli e delle nazioni, l'autorità cominciata coi miracoli, nutrita con la speranza, aumentata con la carità, confermata con l'antichità" ».

« Certamente tutte queste ragioni enumerate da S. Agostino si addicono perfettamente alla Chiesa Romana, ma non altrettanto a quelli che si sono staccati da essa. Non vi è consenso di nazioni nè di popoli nella setta calvinista... poichè questa setta

Bellarmini de Anti-Christo Disputationem, auctore Roberto Abboto Oxoniensi », Londini (excudebat Robertus Barker), 1603; GEORGE DOWMAN, « *A Treatise affirming the Pope to be Anti-Christ, in two books, the second wheres against Bellarmino* », London 1603; WILLIAM WHITAKER si fece promotore di una vasta pubblicazione apparsa con questo frontespizio: « *Contra huius temporis Papistas imprimis Robertum Bellarminum Jesuitam* ». Tra i vari volumi apparsi, sono importanti le « *Praelectiones de Romano Pontifice adversus Pontificios et Robertum Bellarminum* », Hanoviae, per Guib. Antonium, 1608.

è sconosciuta in Asia, in Africa e nella maggior parte dell'Europa. Quale autorità incominciata con i miracoli può attribuirsi ai Calvinisti che di miracoli non ne ebbero mai uno? Nè d'altra parte si può parlare di antichità, visto che i Calvinisti sono sorti a nostra memoria. La successione dei sacerdoti dalla sede di Pietro fino all'attuale Episcopato, non si può neppure pensare di poterla attribuire ad altra Chiesa che non sia quella romana. Finalmente, il nome stesso di cattolica è sempre stato un palese attributo della Chiesa Romana, al punto che nessuna setta ha mai osato di fregiarsene... » (1).

Sulla base di questi tre elementi che, in linea di massima, costituiscono il centro di tutta l'opera apologetica del Bellarmino, si svolse la polemica, prima con Giacomo e successivamente con Widrington. Le vicende sono note, ma è qui interessante ricordarle per mettere in luce la base problematica ed il terreno storico in cui si svilupperà il pensiero di Hobbes.

Il 22 settembre 1606 Paolo V emanava un breve in cui si esortavano i cattolici inglesi a non prestare il giuramento richiesto dal re. L'arciprete Blackwell, decano dei cattolici, fu allora arrestato e cedette, giurando a titolo personale ed invitando il clero a fare altrettanto. Ad un altro breve papale (23 agosto 1607) confermate le disposizioni del primo, il cardinale Bellarmino fece seguire una lettera indirizzata al Blackwell, esortandolo alla resistenza e ripetendogli gli argomenti consueti

(1) La lettera è del 1° giugno 1600 e sta in: Bellarmino, Epist. fam. I, p. 1-7.

sulla superiorità della Chiesa romana rispetto alle varie forme della sovranità civile.

Ci fu allora un irrigidimento del Blackwell, mentre i cattolici inglesi assumevano un atteggiamento di aperto contrasto, tanto che Giacomo I pubblicò anonimo il « Triplici nodo triplex cuneus » (1607) apparso poi, col suo nome, l'anno seguente. Il volumetto che, come appare dallo stesso titolo, era diretto esplicitamente contro i tre argomenti bellarminiani, provocò l'immediata risposta del teologo gesuita (1) il quale impostò la sua polemica sul noto sillogismo: la Chiesa detiene, per tradizione testamentaria e per universale consenso, tutto il potere temporale, lo « jus ordinandi », che, se ai tempi del Cristianesimo primitivo non era applicato nell'ambito della Chiesa in cui vigeva un sommario « jus eligendi », spetta comunque interamente al Papa. Questi, tutte le volte che lo ritiene necessario per la salvaguardia della fede, può ammonire, correggere ed anche deporre il sovrano civile, poichè ha su di lui un « potere indiretto » che può essere concesso, ma mai alienato. Questa impostazione, che al suo apparire suscitò una polemica nient'affatto insignificante nell'ambito della stessa Chiesa catto-

(1) A questo proposito Bellarmino scrisse due operette; una, pubblicata sotto lo pseudonimo di Matteo Torti, è del 1608: « Responsio Mathaei Torti presbyteri ad librum inscriptum: "Triplici nodo triplex cuneus" ... », Colonia 1608; l'altra è del 1609: « Apologia Roberti S. R. E. Cardinalis Bellarmini pro responsione sua ad librum Jacobi magnae Britanniae regis, cuius titulus est: "Triplici nodo triplex cuneus" ... », Roma 1609.

lica (1), e che sarà fiancheggiata e sviluppata dalle opere di Francisco Suarez (2) e degli altri teologi gesuiti Lessius, Becanus e Santarelli, divenne ben presto il cardine di tutta la teorica giurisdizionale cattolica, e lo stesso Bellarmino lo svilupperà ulteriormente nel « Tractatus de Potestate Summi Pontificis in rebus temporalibus adversus Guilelmum Barclay », apparso a Roma nel 1610.

Giacomo I nel suo « Triplici nodo triplex cuneus » usava tutti i consueti argomenti che, a suo tempo, avevano reso famoso William Whitaker e soprattutto si rifaceva alla tradizione della monarchia inglese, mentre Widrington accentuava la discussione sull'interpretazione testamentaria e sul diritto canonico. I suoi argomenti (3) sono contro ogni forma di potere tempo-

(1) Si pensi alla decisione di Sisto V di mettere all'Indice « donec corrigetur » (1586), il primo volume delle « Controversie » di Bellarmino soprattutto a causa della proposizione: « Il papa non ha il diretto potere del mondo intero ».

(2) Com'è noto l'altro celebre teologo della Compagnia di Gesù, Francisco Suarez, concordava col Bellarmino nel rigettare la teoria protestante del « diritto divino » dei re, ma giungeva ad affermare la tesi della « sovranità iniziale » del popolo, il cui consenso forma la base di ogni potere civile. Quando il popolo ritiene i suoi sovrani indegni, è suo diritto deporli. Il problema si sposta sulla valutazione dell'indegnità del sovrano che, come il Suarez dirà nel « Tractatus de legibus ac Deo legislatore » (X libri, Lugdunii 1619), viene risolto attraverso il magistero della Chiesa, il cui diritto deriva dalla tradizione e dall'investitura divina. Anche questa argomentazione è fatta da Hobbes oggetto di aspra polemica.

(3) Il Widrington sviluppò le sue tesi in: « Apologia card. Bellarmini pro jure principum adversus suas ipsius rationes pro auctoritate papali principes saeculares in ordine ad bonum spirituale deponendi Auctore Rogero Widringtone Anglo », Cosmopoli 1611, ed in: « Disputatio theologica de juramento fidelitatis Paulo V dedicata in qua potissima argumenta quae a Cardinali Bellarmino

rale, perchè lo stato ha la precisa missione di insegnare ad attuare le prescrizioni morali della Chiesa. Questa è in sè stessa un'assemblea di fedeli che, in quanto cittadini, devono obbedienza al loro re il quale « fa per i corpi quello che la dottrina fa per le anime ». Il Widrington non discute sui fondamenti teologici del culto cattolico ed a lui interessa soltanto chiarire un diritto e non negare autonomia, nel suo campo specifico, al magistero della Chiesa. Egli riconosce un potere spirituale che, sia pure di natura diversa da quello dello Stato, deve conservare con esso un rapporto di parallelismo, spogliandosi di ogni ingerenza politica, senza peraltro affermare che la sua esistenza è condizionata dal potere civile.

Di ben altra natura è la replica di Hobbes alle teorie dei teologi della Chiesa di Roma. Egli, partendo dal concetto basi-

aliisque contra recens fidelitatis juramentum in Anglia stabilitum facta sunt, discutiuntur et ponderantur, a Rogero Widringtone », Albinopoli 1614. Nell'« *Appendix ad disputationem theologiam de juramento fidelitatis, sive responsio ad argumenta Suarez S. J. pro potestate papali reges deponendi, auctore Rogero Widringtone* », Albinopoli 1616, il Widrington riduceva alla stessa base logica le argomentazioni dei due teologi gesuiti.

Bellarmino rispose con un breve opuscolo, apparso a Roma nel 1612 ed intitolato: « *Roberti S. R. E. Card. Bellarmini. Examen ad librum falso inscriptum Apologia Card. Bellarmini pro jure Principum... auctore R. Widringtone catholico Anglo* » - *Abominatio est Domino labia mendacia* (Prov. 12) - *Testis mendax peribit* (Prov. 21), Romae. Ex typographia Bartholomaei Zanetti, 1612. Questo opuscolo, di cui esistono due soli esemplari reperibili, uno alla Vaticana e l'altro alla Brancacciana di Napoli, è importante perchè in forma agile e piana vi si sostiene il diritto, negato dal Widrington, del popolo cristiano a promuovere guerre contro gli infedeli e la legittimità del foro ecclesiastico, tutti motivi che Hobbes analizzerà con tanto vigore polemico nel suo « Leviatano ».

lare di sovranità e riducendo tutta la dottrina cristiana al principio secondo cui Gesù è il Cristo (1), insiste sul fatto che ogni dottrina religiosa non è nulla in sè, ma la sua verità deriva soltanto dal crisma del volere sovrano, e solo attraverso questo le sue prescrizioni si trasformano in leggi dello Stato.

I teologi cattolici potevano ancora polemizzare con Widrington servendosi degli argomenti del cardinale Bellarmino, perchè si trattava di stabilire un rapporto giuridico tra due diversi, ma nel caso di Hobbes quel rapporto diventa unilaterale. La Chiesa non ha più un'esistenza propria, visto che gli uomini sono soltanto sudditi e la loro qualità di fedeli fa parte del rapporto giuridico scaturente dalla volontà del sovrano. Il nesso tra due realtà, una spirituale e l'altra materiale, è infranto: lo stato-Leviatano è l'avvallatore dell'esistenza della Chiesa, è la forza che la crea di diritto, non tanto perchè si trovi di fronte ad un fatto compiuto, ma perchè l'accettarne o meno i suoi consigli torna a vantaggio del potere civile costituito. Il fatto poi che la Chiesa abbia avuto una sua realtà storica, giuridica-

(1) È noto come Hobbes riduca tutta la dottrina cristiana all'unica proposizione secondo cui Gesù è il Cristo, negando invece ogni valore all'elaborazione dogmatica della tradizione ecclesiastica. Nei capitoli XLV e XLVII del « Leviatano » egli riconduce ai culti pagani tutte le manifestazioni liturgiche del cattolicesimo, da lui definite puramente « idolatriche », e sostiene che quel sincretismo ha avuto tanta fortuna perchè, mentre da un lato corrispondeva ai bisogni « animistici » del popolino, dall'altro costituiva un valido strumento per assicurare potenza al clero. Il Cristianesimo è un insieme di prescrizioni morali, valide solo se ricondotte allo spirito dei banchetti eucaristici, in cui l'evidenza della fede era del tutto interiore ed individuale e non « materializzata ».

mente autonoma, va ricercato « nell'ignoranza che i sovrani hanno sempre avuto dei loro diritti », e negli espedienti di quel « Kingdom of Darkness » in cui si è venuta trasformando la primitiva comunità cristiana.

Widrington, e più tardi i critici del « Leviatano », ragionavano sempre dal punto di vista della categoria del diritto, preoccupati com'erano di salvare un rapporto di universalità, Hobbes imposta i suoi problemi partendo dalla categoria dell'utile che genera poi l'assolutezza del diritto.

I teologi che avevano offerto i loro argomenti alla monarchia inglese da Enrico VIII a Elisabetta e Giacomo I Stuart, gli Andrewes, i Taylor, i Jewel, i Whitaker e gli Hooker, si erano battuti per una chiesa che fosse spogliata di tutta l'impalcatura autoritaria e divenisse la forza spirituale dello stato, ed alcuni di essi mirarono con lucida chiarezza a creare i presupposti di un'eguaglianza religiosa sul terreno d'incontro della monarchia nazionale. Le loro dispute filologiche e giuridiche erano tutte in funzione del ristabilimento di quel principio evangelico che essi consideravano come la base di una fede la cui essenza era fuori discussione. La proposizione di Hooker: « the prince has power to change the public face of religion », come nota il Pogson Smith (1), non aveva bisogno degli ulteriori chiarimenti hobbesiani, se però si considera il problema avulso dalle diverse

(1) Nel saggio « *The Philosophy of Hobbes* », acuto sebbene frammentario ed incompiuto, premesso alla terza ristampa dell'ed. del « *Leviatano* », curata dallo stesso P. Smith, pag. xxvii, Oxford at the Clarendon Press, 1947.

esigenze speculative cui rispondevano il teologo anglicano ed il filosofo di Malmesbury.

In realtà, alla base della riduzione hobbesiana della religione alla sovranità, c'è una nuova concezione del mondo, una filosofia generale che mancava a quei teologi conciliatori del diritto monarchico e della fede religiosa, intesa come innato, assoluto atteggiamento dello spirito umano.

Per Hobbes la religione (cap. XII) deriva, più che dal bisogno di conoscere le cause, dall'ignoranza che l'uomo ha di esse, dalla combinazione tutta arbitraria di attributi di opposta natura e quindi questa ignoranza fa sì che, pur non sapendo quali effetti « the Spirit Incorporeall » possa avere sulle cose, gli uomini gli attribuiscano ogni prodigio e gli tributino onori (1).

(1) Il concetto di Dio, derivante dalla convenzione umana, è da Hobbes espresso, nella forma più radicale, nella decima obiezione alle « *Meditazioni filosofiche* » di Cartesio. « ... col nome di Dio intendo una *sostanza*, cioè intendo che Dio esiste (non già per mezzo di alcuna idea, ma per mezzo del ragionamento); *infinita* (cioè non posso nè concepire, nè immaginare i suoi termini, o delle parti così lontane che non ne possa ancora immaginare di più lontane); dal che segue che il nome d'*infinito* non ci fornisce l'idea dell'infinità divina, ma bensì quella dei miei propri termini e limiti; *indipendente*, cioè non concepisco punto causa, dalla quale Dio possa venire; dal che appare manifesto che io non ho altra idea che risponda a questo nome d'*indipendente* se non la memoria delle mie proprie idee, che hanno tutte il loro cominciamento in diversi tempi, e che, per conseguenza, sono dipendenti.

Ecco perchè dire che Dio è *indipendente* è dire null'altro, se non che Dio è del numero delle cose di cui non posso immaginare l'origine; precisamente come dire che Dio è *infinito*, è quanto dire che egli è del numero delle cose di cui noi non concepiamo punto i limiti. E così tutta l'idea di Dio è confutata; poichè qual'è questa idea che è senza fine e senza origine? (R. DESCARTES, « *Di-*

La religione viene dunque ad assumere questo carattere di sottomissione ad un potere più potente di sè ed in essa è già delineato il fondamentale « appeal » dell'animo umano: la necessità dell'obbedienza. Ma, poichè diverse sono le interpretazioni della forza che regge l'universo, per dar luogo all'organizzazione di un culto, è necessario che gli uomini si mettano d'accordo sulla natura dell'oggetto da adorare. Tale accordo è reso possibile soltanto dallo stato che trasforma in leggi precetti generici e non impegnativi giuridicamente, e riconduce la molteplicità del materiale immaginativo all'unità della norma codificata.

Questa concezione della religione si connette alla struttura generale del pensiero hobbesiano e ne costituisce forse il momento più importante. Nel quadro della vasta elaborazione del sistema, la parola è il mezzo mediante il quale si trasferisce « il discorso mentale in quello verbale », è un passaggio dalla potenza all'atto e le immagini derivanti dal movimento impresso dagli atti sensoriali non sono nulla senza l'« evidence » data dal linguaggio. Una volta che questo esiste, si tratta di mettersi d'accordo sul significato dei termini e tutto il nostro

scorso sul metodo e meditazioni filosofiche », a cura di A. Tilgher, p. 261, Bari 1928). Si veda per questo anche « Leviatano » (pag. 63 sgg.): dove si afferma che l'idea di Dio è pensabile solo come possibilità di onorarlo, il che non è prova della sua esistenza, ma solo del bisogno umano di onorare qualcosa sopra di sè e di tributargli obbedienza. D'altro canto Hobbes aggiunge che l'unica prova che l'uomo può avere dell'esistenza divina è il fatto che non sarebbe « ragionevole » onorare ciò che non esiste (v. anche p. 443).

ragionamento viene ad essere un'aritmica combinazione di nomi (1).

L'errore è un'assurdità, un discorso senza senso che deriva dalla mancanza di metodo, dall'attribuire ad un oggetto qualità che non gli sono proprie, il che è sempre un insieme di falsi rapporti e di combinazioni verbali, di cui fanno parte tutte le metafore e le figure retoriche. Queste ultime rappresentano uno dei bersagli polemici di Hobbes, il cui stile secco ed incisivo è la traduzione pratica di quella proposizione logica.

La scienza, che sta alla ragione come la prudenza sta alla esperienza, è « a knowledge of all the consequences of names appertaining to the subject in hand » e questo nominalismo, che è la base logica di tutta la sua ricerca, è il punto di partenza della dottrina dello stato, di quella descrizione così puntuale di un'autorità capace di rendere normativo l'incerto ed arbitrario (2).

(1) Hobbes così definisce la ragione: « ... la ragione è soltanto un calcolo (addizione e sottrazione) del risultato dei nomi generali connessi tra loro, allo scopo di fissare ed esprimere i nostri pensieri. Fissarli per noi stessi, ed esprimerli quando spieghiamo e rendiamo chiaro il nostro processo mentale » (« Leviatano », p. 76-77).

(2) Gioverà a questo proposito ricordare la quarta obiezione alle « Meditazioni » cartesiane. In essa Hobbes, parlando della differenza tra immaginazione e ragionamento, riduceva il presupposto logico cartesiano ad « un concatenamento di nomi per mezzo della parola "è" ». « Dal che seguirebbe che, per mezzo della ragione, noi non concludiamo per nulla affatto riguardo alla natura delle cose, ma solo riguardo alle loro denominazioni, cioè, che per mezzo di essa, vediamo semplicemente se riuniamo bene o male i nomi delle cose secondo le convenzioni che abbiamo fatto a nostro capriccio riguardo alle loro significazioni. Se la cosa è così... il ragionamento dipenderà dai nomi, i nomi dall'imma-

Se la matematica, e specialmente la geometria, sono scienze universali, ciò deriva dal fatto che esse sono le sole che siano in grado di svolgere coerentemente le loro deduzioni rispetto a premesse fissate una volta per tutte. L'aristotelico «scientia est de universalibus», è qui valido soltanto dopo che la ragionevolezza umana ha fissato la natura ed i limiti di principii che sono tali e non altri per pura convenzione e non per oggettiva necessità. Non esiste in fondo, per Hobbes, una differenza qualitativa tra questa e le altre forme di ricerca gnoseologica, ma si tratta di una misura quantitativa, visto che il sapere matematico si avvicina più degli altri alla concordanza dei nomi che stanno alla base delle sue dimostrazioni.

Poichè il linguaggio non nasce insieme con i concetti, tutt'uno con essi, ma è originato da un meccanicismo che se Hobbes cerca di lenire, permane tuttavia in tutta la sua durezza, ci troviamo di fronte a quell'«hysteron proteron» sottolineato da vari critici. L'uomo crea il linguaggio perchè è un essere dotato di ragione, ed è capace di indagare in senso scientifico, proprio perchè ha creato il linguaggio.

Lo stesso ritmo articola la ricerca hobbesiana nel campo delle leggi morali. Il moto degli organi sensoriali produce delle passioni, degli istinti, non innati, ma risultato della cristallizzazione, della concentrazione del movimento in un determi-

ginazione, e l'immaginazione forse (e questo secondo la mia opinione) dal movimento degli organi corporei, e così lo spirito non sarà nient'altro che un movimento in certe parti del corpo organico» (R. DESCARTES, «Discorso sul metodo e meditazioni filosofiche», ed. cit., p. 252-53).

nato senso. Anche qui è la convenzione che rende possibile di armonizzare il molteplice ed il contrastante e tale è il frutto della legge della «self-preservation» che, allo stato dell'anarchia, spinge gli uomini a distruggere gli altri, e che poi, nello stato civile, diviene la spina dorsale di ogni forma di convivenza.

La necessità, l'assolutismo, nascono dal dubbio, dall'impossibilità di fondare la propria conoscenza o la propria azione su alcunchè di universale, ed è proprio questa impossibilità che crea la necessità della convenzione scientifica e del «Covenant», da cui il sovrano deriva il suo potere illimitato.

Tutto il «Leviatano» è dunque un'opera polemica, un tentativo grandioso di rendere operante una concezione del mondo che deriva la sua assolutezza proprio dal relativismo che ne costituisce la base.

Partendo dall'incapacità dell'uomo ad essere libero, ad esprimere pensieri individuali che possano poi essere utili alla collettività, Hobbes definisce un concetto di cultura (1) tutta rivolta a sostenere ed inculcare i dettami della sovranità. Si dovrà insegnare all'uomo a tenersi lontano «dal vagheggiamento di mondi astratti» e dalla sudditanza a quel «Kingdom of Fayries» o «Kingdom of Darkness» cui egli amava paragonare la Chiesa cattolica, vista soprattutto come pericolo perchè esprime l'idea

(1) «L'agiatezza è la condizione in cui può nascere la filosofia e lo stato genera la pace e l'agiatezza» (p. 751) ed insiste su questo concetto, sottolineando il significato di «ozio» che, presso gli antichi, aveva la parola «schola».

di un potere in contrasto con quello dello stato. Comunque, quando Hobbes teorizza i termini della polemica antiaristotelica ed antiscolistica, esprime in forma radicale quella rivolta che il Parlamento inglese aveva reso operante con le leggi del 1642-43 sulle Università, tra le quali quella limitatrice della libertà di stampa che fu attaccata con tanta passione da John Milton nella sua « Areopagitica ».

La sua violenza polemica contro le argomentazioni di Bellarmino, di Suarez e degli altri teologi cattolici e presbiteriani, i suoi accenti derisori nei confronti del concetto di scomunica ricondotto al rapporto suddito-sovrano giuridicamente articolato sul diritto penale fissato dal principe, la sua serrata requisitoria contro le indulgenze, il Purgatorio, i miracoli, ricalcano i termini della polemica anglicana, ma tendono soprattutto a chiarificare una concezione del mondo che, nell'intendimento dell'autore del « Leviatano », doveva essere indipendente da ogni compromesso e consentire, nella più larga misura, l'esercizio della sovranità. Lo stato moderno, anonimo e padrone di sé, appare già nella visione desolata e priva di ogni preoccupazione per l'uomo in sé che Hobbes ci presenta, ed il contrasto, talvolta così drammatico, tra relativismo ed apodittica affermazione « of the Right Principles », va tutto considerato in quella luce, denso com'è di motivi che il pensiero moderno svilupperà, sia pure battendo vie diverse.

Con tutti i suoi limiti, l'estremistica visione di tanti problemi e la sua inadattabilità all'ambiente che lo circondava, Thomas Hobbes, così odiato e temuto dai suoi contemporanei,

pose in modo chiaro la necessità di un esame della struttura dello stato inteso come elemento-forza e riducibile alla dialettica della sua necessità di organismo autonomo. Il pensiero del filosofo di Malmesbury va inteso, nei limiti del suo radicalismo tanto eterogeneo, come il documento di un'età di transizione e di ricerca, come il tentativo di raggiungere un'universalità che rispondesse meglio alle esigenze di una società ancora dilaniata ed immersa nella tragica realtà di una spietata guerra civile.

Nella sua opposizione, tante volte così meccanicistica, ad ogni forma di oggettività tradizionale, sembra di sentire quelle parole che Shakespeare pone in bocca ad Amleto:

« ... for there is nothing either good or bad, but our thinking makes it so ».

R. GIAMMANCO.

NOTA BIOGRAFICA

THOMAS HOBBS nacque a Westport (Malmesbury) nel 1588. Dopo il conseguimento del Bachelor of Arts nel 1608, divenne maggiordomo e precettore del figlio del baronetto Cavendish, il quale sarà poi nominato duca di Devonshire. Sono del 1610 i suoi primi viaggi in Italia ed in Francia, dove ritornerà nel 1629 e dal 1634 al 1637, anni in cui ebbe modo di incontrarsi con il Mersenne che gli fece conoscere le opere di Descartes e lo introdusse nell'ambiente dei matematici parigini cui Hobbes rimarrà in seguito costantemente legato. Il suo interesse per i problemi geometrici e fisici data appunto da questo periodo e sono di questi anni i suoi studi sullo spazio. Contemporaneamente Hobbes si dedicava allo studio del greco e delle letterature clas-

siche, traducendo *Tucidide* (1628) e sviluppando un interesse sempre più vivo per la poesia e la stilistica, interesse che egli coltiverà per tutto il corso della sua vita. Negli ultimi anni infatti, scriverà la sua autobiografia *Vita carmine expressa* ed una *Historia ecclesiastica carmine elegiaco concinnata* (1659), in 1123 distici, in cui canterà con discutibile sensibilità di poeta, ma con indubbia acutezza di teorico, le vicende dei movimenti eretici sorti nel seno della Chiesa di Roma, dalle origini fino al sec. XIV. Frutto di questo suo interesse per il greco e le letterature antiche sarà anche una traduzione in giambi rimati di alcuni libri dei poemi omerici.

Il primo scritto in cui cercherà di fissare i fondamenti metodologici della sua filosofia, quelli per cui il Muirhead (1) lo definirà « a motionalist rather than a materialist », è *Short tract on first principles*, scritto presumibilmente intorno al 1628 ma rimasto inedito fino al 1889 e pubblicato dal Tönnies. Hobbes in quel breve scritto gettava le basi metodologiche del suo sistema che si aprirà nel 1642 con *Elementorum philosophiae sectio tertia de cive*, in cui è esaminato il carattere politico della natura umana ed i suoi rapporti con le compagini statali. Il problema politico che avrebbe dovuto costituire la conclusione della ricerca sistematica, fu presentato come il primo, quale risposta teoretica all'azione che il Lungo Parlamento veniva conducendo, fin dal 1640, nei confronti dell'assolutismo regio. Nel 1650 Hobbes pubblicò, in due parti, quella che può essere considerata come la più sintetica delle sue opere: *Elements of Law*. Qui siamo di fronte ad una specie di breviario metodologico in cui tutti i problemi sono semplificati e ridotti alla loro formulazione essenziale, senza peraltro omettere il serrato sillogismo delle dimostrazioni. Le altre due parti del sistema vedranno la luce più tardi. *Elementorum philosophiae sectio prima de corpore* è del 1655, ed *Elementorum philosophiae sectio secunda de homine* del 1658.

In queste due « sezioni » del sistema si tratta la problematica inerente ai corpi naturali, ai loro rapporti, alla legge del movimento, e si sviluppa il problema gnoseologico. Attraverso la catena meccanicistica, ed in certo senso fenomenica, si risale ai corpi artificiali, creazione della volontà umana ma sempre soggetti alle leggi causalistiche della « natura ». Nel 1651 uscirà il *Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Common-wealth ecclesiasticall and civill*. Quest'opera, che è da considerarsi come uno dei classici del pensiero politico inglese e come uno dei più cospicui documenti per la com-

(1) JOHN M. MUIRHEAD, « *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy* », London 1931, pag. 124.

preensione delle forze storiche contemporanee al filosofo di Malmesbury, pone in modo inequivocabile ed apocalittico le linee per una critica serrata ed implacabile di tutte le ideologie non assolutistiche nel senso concreto ed utilitaristico proprio dello Stato-Leviatano, e le linee fondamentali per una spiegazione teoretica della realtà politica. Lo stato primitivo dell'umanità è un puro e semplice rapporto di guerra, negazione di quell'ordine armonicamente stabilito dalla Provvidenza sulla cui esistenza la tradizione culturale sembrava essere unanime. Gli uomini cedono tutti i loro diritti al sovrano ed in quell'atto divengono sudditi di un rappresentante che dispone di un potere assoluto ed inalienabile.

Il ragionamento è poi rovesciato. Dalla necessità posta dalla legge naturale, si passa ad esaminare le prove che Dio avrebbe lasciato, nelle Scritture, dell'origine divina di questo potere assoluto, e con metodo deduttivo si giunge a dimostrare ciò che l'induzione aveva impostato. Il senso di tutta la lunghissima parte dedicata all'esame dei passi biblici, alla polemica con le teorie del cardinale Roberto Bellarmino e della Chiesa Presbiteriana, sta tutto nel tentativo di Hobbes di ridurre la religione alla sola « capacità di dare consigli ». Lo Stato non può tollerare nel suo seno un'altra potenza che gli si opponga nei fini da raggiungere e nei mezzi impiegati. Nell'epoca in cui le grandi monarchie nazionali rivendicavano a se stesse il diritto all'esercizio autonomo del potere, e la pace di Westfalia poneva in modo preciso il principio della sovranità delle singole compagini statali, il *Leviatano* di Th. Hobbes ci appare come la più radicale teorizzazione di ciò che si era già praticamente affermato. L'assolutismo descritto da Sir Robert Filmer nel suo *Patriarcha; or the natural power of Kings*, fondato sulla paterna benevolenza dei « migliori » nei confronti dei più deboli, le stratificazioni politiche dell'ordine divino così minutamente descritte dal pastore anglicano Jeremy Taylor e tutte le altre teorie contemporanee che cercavano di conciliare un'esigenza autoritaria con le strutture religiose e l'ordine di derivazione medievale della società, trovano il loro termine contraddittorio nell'affermazione che dell'autonomia dello Stato ci dà Hobbes nel *Leviatano*. Per questo il libro del filosofo di Malmesbury scatenerà violente polemiche ed il suo autore si attirerà l'odio sia dei Whigs che dei Tories, dei Cattolici che dei Puritani. Per questo egli dovette rifugiarsi in Francia ed anche al suo ritorno, al tempo della restaurazione degli Stuarts, fu guardato con sospetto e non gli riuscì mai di inserirsi nella vita culturale « ufficiale » del Paese. Per sostenere la sua teoria dell'assolutismo ed in polemica diretta con la politica del Lungo Parlamento, dopo la morte di Cromwell (1658), Hobbes iniziò la raccolta dei documenti che dovevano poi servirgli alla

compilazione del volume *Behemoth; the History of the Causes of the Civil Wars of England and of the Counsels and Artifices by which they were carried on from the year 1640 to the year 1660*, opera che sarà da lui curata fino al 1679, ma che vedrà la luce soltanto due secoli dopo (1889) per merito del Tönnies.

Il Behemoth, una delle tante incarnazioni che la fantasia popolare, e non soltanto popolare, attribuiva a Satana, è il regime parlamentare nella forma teorizzata dal Coke e dal Selden, che, per la varietà di opinioni e di interessi contrastanti, distrugge, agli occhi di Hobbes, l'essenza stessa dello Stato. Lo spettro della «lunga notte» delle guerre civili che proietta la sua ombra su tutta la dimostrazione della necessità di un potere che ne renda impossibile l'esistenza, sembra trovare consistenza nella narrazione così serrata dei fatti che seguirono alla Petition of Rights del 1628.

Nel campo della scienza matematica, Hobbes sostenne aspre ed interminabili polemiche con i suoi contemporanei, particolarmente con il Dr. Wallis dell'Università di Oxford. Lo scambio di *pamphlets* e di ingiurie ebbe inizio nel 1655 e si trascinò fino al 1666 ed oltre. I temi intorno a cui verteva la polemica possono dividersi così:

1° Il Wallis nel suo *Elenchus geometriae hobbianae* (1665) attaccava Hobbes per la sua pretesa d'inserire la matematica nel sistema generale della ragione. Questi, che in tutte le sue opere aveva sostenuto la necessità di dare al nominalismo logico ed al meccanicismo dei corpi naturali una base di ragionamento matematico, rivendicava alla *Mathesis* un carattere metodologico applicabile alla realtà e la considerava come l'unico mezzo per evitare «il probabile» della storia ed «il mitico» della teologia.

2° Il secondo punto controverso era costituito dalla pretesa dimostrazione di Hobbes del punto geometrico come entità quantizzabile. Dopo aver accusato Wallis di aver confuso tra $\sigma\tau\acute{\iota}\gamma\mu\alpha$ (macchia) e $\sigma\tau\acute{\iota}\gamma\mu\eta$ (punto geometrico) egli attaccò il suo antagonista con inaudita violenza nel volumetto: $\Sigma\tau\acute{\iota}\gamma\mu\alpha\iota$ $\acute{\alpha}\gamma\epsilon\omega\mu\epsilon\tau\rho\acute{\iota}\alpha\varsigma$, $\alpha\gamma\rho\omicron\iota\kappa\iota\alpha\varsigma$, $\acute{\alpha}\nu\tau\iota\pi\omicron\lambda\iota\tau\epsilon\lambda\alpha\varsigma$, $\acute{\alpha}\mu\alpha\theta\epsilon\lambda\alpha\varsigma$, or *Marks of the Absurd Geometry, Rural Language, Scottish Church Politics and Barbarisms of John Wallis, Professor of Geometry and Doctor of Divinity*, a cui il Wallis risponderà nello stesso anno (1657) con la serena e caustica confutazione dell'*Hobbiani puncti dispunctio*.

3° Altro motivo di aspra controversia fu la teoria hobbesiana della quadratura del cerchio contenuta nell'ultimo dei sei dialoghi pubblicato sotto il titolo: *Examinatio et emendatio mathematicae odiernae qualis explicatur in libris Johannis Wallisii*, che sono tutta una polemica violentissima, seppure

molto arbitraria dal punto di vista matematico, contro i postulati della *Mathesis universalis* del Wallis.

4° L'altra «scoperta» hobbesiana della duplicazione del cubo, presentata dapprima in forma anonima ed approvata come «ipotesi» dal Wallis, dette ancora alimento alla polemica cui prese parte, contro Hobbes, anche il Boyle.

Nel 1662 il Wallis, in un «pamphlet» intitolato *Hobbius Eauton-timorúmenos*, accusò Hobbes di aver scritto il *Leviatano* in difesa della politica tirannica di Oliver Cromwell. Hobbes rispose con: *Considerations upon the Reputation, Loyalty, Manners and Religion of Thomas Hobbes of Malmesbury, written by himself by way of a letter to a learned person (Dr. Wallis D. D.)* (1662), in cui rivendicava il carattere puramente teoretico del *Leviatano* e sosteneva che le sue teorie avevano lo scopo di evitare all'umanità gli orrori delle guerre civili e concludeva definendo le sue vicende e quelle del Wallis come «little stories during the time of the late rebellion».

Contro le opinioni del Coke, sostenitore del graduale svolgimento della «Common-Law», scrisse, nel 1670, il *Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common-Laws of England*, ironizzando sulla possibilità di ottenere leggi giuste al difuori della volontà assoluta del rappresentante cui i sudditi, in conseguenza della legge di natura, hanno conferito tutti i loro diritti.

Trascorse gli ultimi anni della vita in solitudine, occupato principalmente a rivedere quelle dimostrazioni matematiche dalle quali credeva di poter ottenere fama imperitura. Morì a Londra nel 1679.

NOTA BIBLIOGRAFICA

De *Il Leviatano*, dopo quella del 1651 (Andrew Crooke, London) si ha la versione latina (Amsterdam, 1668) contenente diverse modifiche, tra le quali la soppressione di tutta la parte dedicata alla polemica con la Chiesa Presbiteriana.

Nel 1909 W. G. POGSON SMITH curò l'edizione critica, sul testo del 1651 (At the Clarendon Press, Oxford), che ha avuto poi numerose ristampe nel 1929, 1943, 1947. Sulla quarta ristampa dell'edizione critica del Pogson Smith è stata condotta la presente traduzione.

Un'altra edizione, molto curata ma sostanzialmente identica a quella dello Smith, ha pubblicato MICHAEL OAKESHOTT (Basil Blackwell, Oxford 1946).

L'unica traduzione italiana completa è quella di MARIO VINCIGUERRA (due volumi, Laterza, Bari 1911-12). Esistono invece numerose raccolte di brani scelti, tra cui alcune molto curate e commentate assai bene. Tra queste sono da ricordare: THOMAS HOBBS, *Il Leviatano* (estratti) a cura di V. E. Alfieri, Messina 1930; THOMAS HOBBS, *Il Leviatano*, a cura di Francesco Moffa, Lanciano Carabba 1932.

Delle opere latine la prima edizione è:

Opera philosophica quae latine scripsit omnia (Amsterdam 1668) in cui è compresa anche la redazione latina de *Il Leviatano*.

La migliore raccolta degli scritti latini di HOBBS è però: *Opera philosophica quae latine scripsit* (ed. Malesworth, 5 voll., London 1839-45).

Sempre a cura dello stesso editore: *English Works* (2 voll., 1839-45).

Gli *Elements of Law Natural and Politic*, pubblicato per la prima volta in due parti nel 1650, è stato poi edito, insieme a *Short tract on first principles*, ai frammenti del *Tractatu optico*, da FERDINAND TÖNNIES (Simpkin-Marshall, 1889) e ristampato poi dallo stesso Tönnies nel 1927 (Cambridge University Press).

Nel 1681 fu pubblicata: *T. H. Malmesburiensi vita* (Charleville 1681) contenente la *Vita carmine expressa*, scritta da HOBBS nel 1672, le *Vitae auctarium* di J. AUBREY, originariamente scritte in inglese poi tradotte in latino per l'edizione di Charleville.

Le lettere di Hobbes furono pubblicate dal TÖNNIES in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, III (1890), pagg. 58-78; 192-232; IBIDEM, XVII (1904), pagg. 291 e segg.; IBIDEM, XIX (1906), pagg. 153 e seguenti.

Dei numerosissimi saggi su Hobbes citeremo qui i più importanti:

G. C. ROBERTSON, *Hobbes*, Edimburg and London, 1886, 2^a ediz. ampliata, 1901. Il Robertson ha anche curato con estrema esattezza ed informazione la voce « Hobbes » della Enciclopedia britannica.

FERDINAND TÖNNIES, *Hobbes Leben und Lehre*, Stoccarda 1896, 1922.

G. LYON, *La philosophie de Hobbes*, Paris 1893.

A. JODICE, *Le teorie di Hobbes e Spinoza studiate nella società moderna*, Napoli 1901.

G. TARANTINO, *Le idee morali e politiche di Th. Hobbes*, Napoli 1901.

R. MONDOLFO, *La morale di Th. Hobbes*, Padova e Verona 1903.

G. BATTELLI, *Le dottrine politiche di Hobbes e dello Spinoza*, Firenze 1904.

WHITON COLKINS, *The metaphysical system of Hobbes*, Chicago 1905.

TAYLOR, *Hobbes*, London 1908.

KÖNIGSWALD, *Hobbes und die Staatsphilosophie*, München 1922.

H. MOSER, *Thomas Hobbes*, Berlino 1923.

BEONIO-BROCCHIERI, *Studi sulla filosofia politica di Th. Hobbes*, Bocca 1927.

G. DONATI, *Hobbes*, Milano 1928.

F. BRANDT, *Thomas Hobbes, Mechanical Conception of Nature*, London 1928.

A. LEVI, *La filosofia di Th. Hobbes*, Roma 1929.

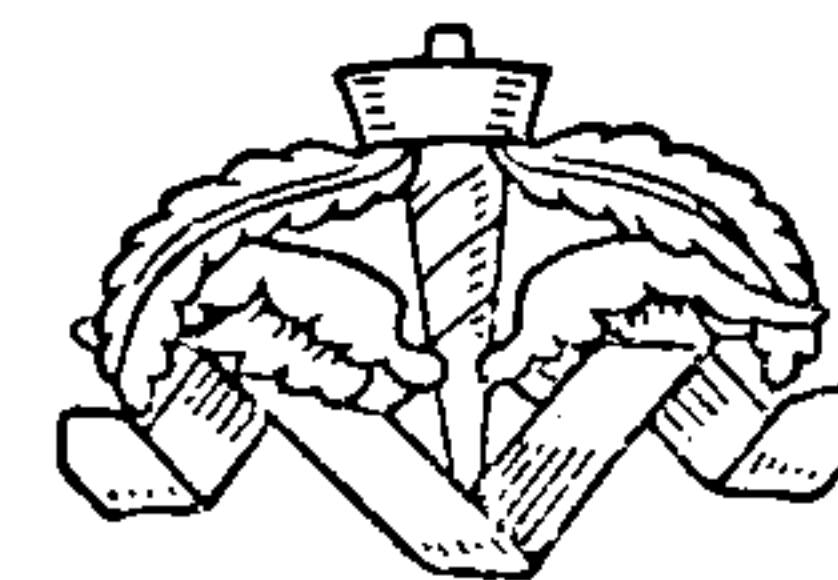
E. BOUTROUX, *La philosophie allemande au XVII siècle*, Paris 1929.

LUBIENSKI, *Die Grundlagen des etisch-politischen System von Hobbes*, 1932.

BIANCA GIOVANNI, *Diritto e Stato nel pensiero di Thomas Hobbes*, Napoli 1946.

J. P. PLAMENATZ, *The English Utilitarians*, Blackwell 1949.

JOHN BOWLE, *Hobbes and his critics*, London 1951.





Al mio onorevolissimo amico Signor Francis Godolphin di Godolphin:

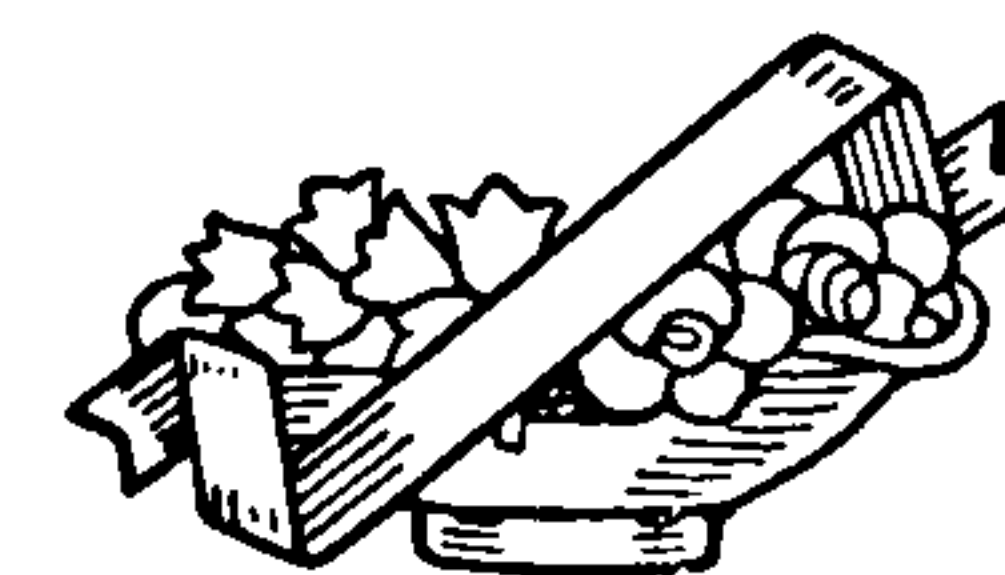
Onorevole Signore,

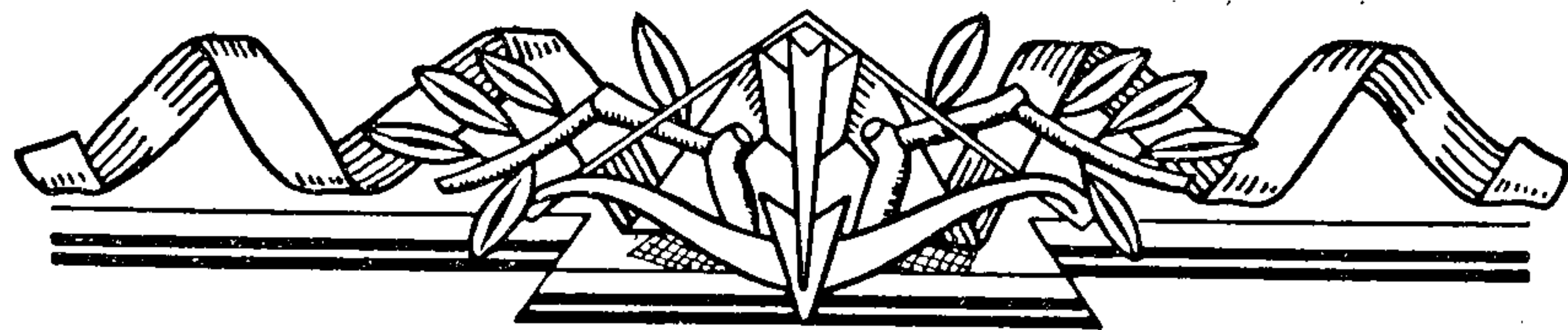
quando il Vostro degnissimo fratello, Signor Sidney Godolphin, era ancora in vita, si compiaceva di dare una certa considerazione alle mie ricerche e mi rendeva obbligato a lui per le esplicite attestazioni che dava circa la buona opinione che aveva delle mie opere, testimonianze queste, grandi in se stesse, ma ancor più preziose se si considera il valore della persona di lui. Infatti non c'è qualità umana, di quelle che rendono la persona atta ad esplicare il culto di Dio, od a servire degnamente il proprio paese, la civile società, od il rapporto dell'amicizia, che non appaia palesemente dalla dimestichezza con chi ne è dotato, non per necessità o derivantegli da motivi contingenti, ma connaturata alla generosa natura della sua personalità. È quindi per rendere omaggio alla memoria di lui e per esprimerVi la mia devozione, che umilmente Vi dedico questo mio trattato sullo Stato. Non so come sarà accolto dall'opinione pubblica, nè quali saranno le reazioni da parte di coloro che sembra dovrebbero sostenerlo, perchè è molto difficile tenere il giusto mezzo tra coloro che sostengono essere necessaria una troppo vasta libertà e gli altri che invece vogliono godere di una troppo assoluta autorità. Comunque ritengo che il tentativo di far progredire il potere civile non dovrebbe essere frustrato proprio dal potere civile, nè che i privati cittadini, col criticarlo, mostre-

ranno la loro opinione circa l'eccessiva estensione di quel potere. Inoltre, io non parlo di uomini, ma, in astratto, degli istituti in cui risiede il potere, allo stesso modo in cui quelle semplici ed imparziali creature del Campidoglio romano, con le loro strida, difesero gli assediati non perchè essi erano i Romani, ma perchè si trovavano là, e credo anche di non offendere nessuno all'infuori forse di quelli che sono esclusi da tale potere, o di altri, se pur ne esistono, che pur detenendolo, sono favorevoli a chi ne è al di fuori. Quello che forse può suonare offensivo è l'uso, mai fatto prima, di certi passi delle Sacre Scritture citate da me per scopi diversi da quelli tradizionali. Ma io ho fatto ciò con il dovuto rispetto e seguendo la logica necessità dell'argomento della mia ricerca, visto che proprio quei passi sono i capisaldi da cui il nemico si muove per impugnare la validità del potere civile. Se poi, nonostante ciò, il mio lavoro sarà da tutti biasimato, potrete sempre addurre a giustificazione il fatto che io sono un uomo che ama le sue opinioni e crede in tutto quello che dice, che ha voluto onorare Vostro fratello e Voi ed ha creduto, con questo, senza peraltro aver fatto la Vostra conoscenza, di potersi chiamare il Vostro umilissimo e devotissimo

Parigi, aprile 1651.

THOMAS HOBBS.





INTRODUZIONE

La Natura, l'arte mediante la quale Dio ha creato e dirige il mondo, è imitata dall'arte dell'uomo, come in molte altre cose, anche nella capacità di dar vita ad un animale artificiale.

Infatti, considerando che la vita non è che un movimento di membra il cui principio è da ricercarsi in qualche fondamentale elemento interno, perchè non possiamo dire che tutti gli Automata — macchine che si muovono da sè per mezzo di molle e di ruote, come un orologio — hanno una vita artificiale?

Infatti che cos'è il cuore se non una molla; ed i nervi, se non molte corde; e le articolazioni se non delle ruote che imprinono movimento a tutto il corpo, così come fu impresso dall'Artefice?

L'arte si spinge più oltre, imitando quella razionale ed eccellentissima opera della natura che è appunto l'uomo.

Proprio per mezzo dell'arte vien creato quel grande Leviatano, chiamato Potere politico, o Stato (in latino Civitas) che non è altro che un uomo artificiale, sebbene di maggiore statura e forza di quello

naturale, alla cui protezione e difesa è rivolto, ed in cui la Sovranità è un'anima artificiale che imprime al tutto vita e movimento; i magistrati e gli altri membri del potere giudiziario ed esecutivo, articolazioni artificiali; il Premio e la Pena mediante cui, legato com'è al seggio della Sovranità, ogni articolazione e membro riceve la spinta a compiere il proprio dovere, sono i Nervi che hanno la stessa funzione nell'organismo naturale; il benessere e la ricchezza di ogni elemento, sono la Forza; la « *salus populi* » (la sicurezza del popolo) la sua attività commerciale; i Consiglieri, che suggeriscono tutte le cose indispensabili a conoscersi, sono la Memoria; la Giustizia e le Leggi, un'artificiale Ragione e Volontà; la Concordia, Salute; la Rivolta, Malattia; e la Guerra Civile, Morte. Finalmente, i Patti e le Convenzioni, da cui le parti di questo corpo politico furono create, poste insieme ed unite indissolubilmente, rassomigliano a quel Fiat, pronunciato da Dio all'atto della Creazione.

Per descrivere la natura di questo uomo artificiale, io considererò in primo luogo la Materia e l'artefice di quello, ambedue costituiti dall'uomo; in secondo luogo come e per mezzo di quali Patti è stato determinato; che cosa sono i Diritti ed il legittimo Potere o Autorità di un sovrano; che cosa lo conserva e che cosa lo distrugge; in terzo luogo, che cosa è uno Stato Cristiano; ed infine che cosa è il Regno delle Tenebre.

Per quanto riguarda il primo punto, c'è un detto molto usato negli ultimi tempi, che cioè si acquisti sapienza non studiando i libri, ma gli uomini. Di conseguenza soprattutto quelle persone che non possono dare altra prova di essere saggi, si diletano a mostrare che cosa essi pensano di aver letto negli uomini, col biasimarsi a vicenda dietro le spalle, senza alcun senso di carità cristiana.

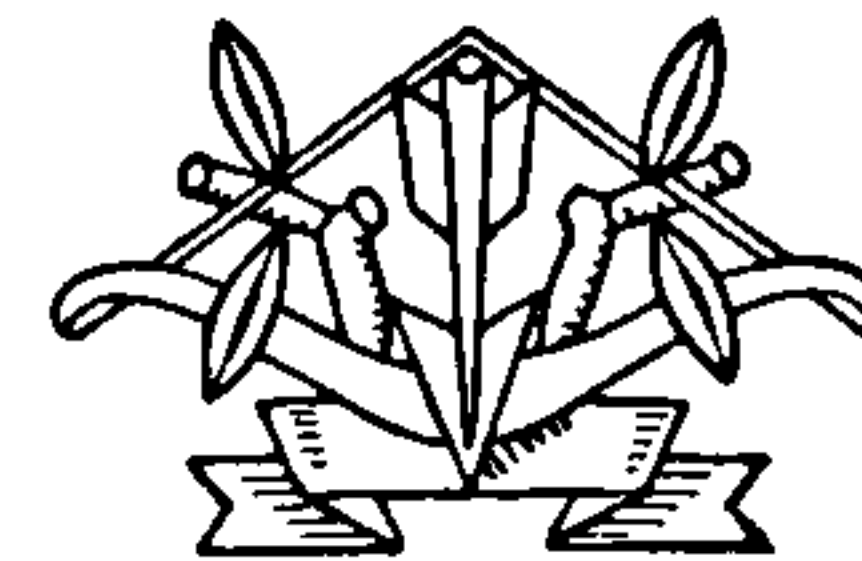
Ma c'è un altro detto, oggi non più usato, mediante il quale, se ne abbiamo voglia, possiamo spiegarci il pensiero altrui; esso è: « *Nosce te ipsum* ». Conosci te stesso; non rivolto, come ora si crede, a limitare il barbaro potere degli uomini di governo verso i loro inferiori, nè ad incoraggiare i sudditi ad un contegno arrogante verso i loro dominatori, ma ad insegnarci che, poichè i desideri e le passioni di ogni uomo sono simili ai desideri ed alle passioni degli altri, chiunque guarda in sè stesso e considera i suoi atti di pensiero, giudizio, ragionamento, speranza e timore ed i loro fondamenti, per mezzo di ciò è in grado di comprendere e di spiegarsi i pensieri e le passioni degli altri uomini in circostanze analoghe.

Parlo della simiglianza delle passioni, desiderio, timore, speranza, ecc., che sono le stesse in tutti gli uomini, non di quella degli oggetti delle passioni che sono le cose desiderate, temute, sperate, poichè mentre queste, rese varie dal carattere individuale e dalla particolare educazione, sono facili ad essere da noi conosciute, gli aspetti del cuore umano, falsati e resi indistinti da erronee dottrine prive di coerenza, verità e sincerità, sono accessibili soltanto a chi indaghi l'animo dell'uomo.

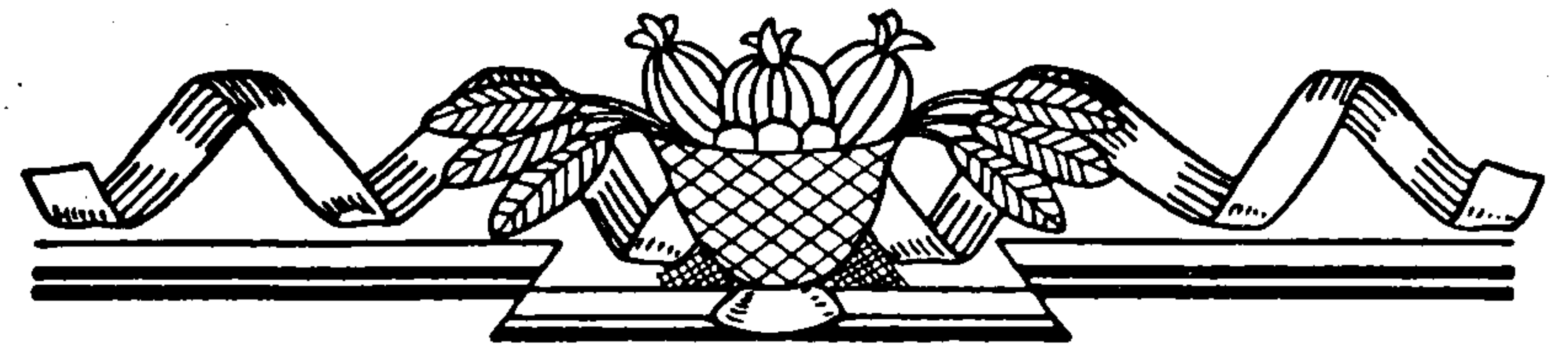
E sebbene talvolta dalle azioni degli uomini siamo in grado di cogliere il loro carattere, tuttavia far ciò senza confrontare quegli atti con i nostri e senza distinguere tutti gli elementi dai quali un caso può essere modificato, significa decifrare senza la chiave ed essere soprattutto ingannati dalla troppa fiducia o dalla troppa diffidenza; secondo che chi legge è un uomo buono o cattivo.

Ma pure se un singolo uomo non penetra mai tanto perfettamente nell'animo di un altro, attraverso le sue azioni, ciò gli serve solamente, in ultima analisi, con i suoi amici, che sono pochi. Invece

colui che governa un'intera nazione deve saper vedere in sè stesso non questo o quell'uomo particolare, ma l'Umanità. Ciò è difficile a farsi, più difficile che imparare qualsiasi lingua o scienza, tuttavia quando avrò esposto con ordine e coerenza il disegno della mia opera, la difficoltà per gli altri sarà soltanto quella di considerare se anche loro sono capaci di trovare in sè stessi ciò di cui parlo. Infatti questo genere di scienza non ammette altra dimostrazione.



PARTE PRIMA
DELL'UOMO



CAPITOLO I

Del senso.

Circa i pensieri dell'uomo, io li considererò dapprima uno per uno e poi in rapporto o dipendenza tra di loro. Ciascuno di essi, preso separatamente, è una *Rappresentazione* o *Apparenza* di qualche qualità o altro accidente di un corpo esterno a noi; ciò che è comunemente chiamato un *Oggetto*. Questo agisce sugli occhi, sugli orecchi ed altre parti del corpo umano; e produce diverse apparenze a seconda della varietà della sua azione. L'origine di quelle è ciò che noi chiamiamo *Senso*. Infatti nulla è concepito nella mente umana che non sia stato prima, o per intero o nelle sue parti, generato dagli organi del senso. Il resto deriva da quella origine. Non è necessario per la presente trattazione conoscere la causa naturale del senso, di cui ho scritto altrove ampiamente (1). Comunque per dare compi-

(1) Qui Hobbes si riferisce alle sue precedenti opere in cui sono trattati i problemi della conoscenza sensoriale in relazione all'attività umana come creatrice di quei « corpi politici », che sono l'oggetto principale della ricerca.

Nel 1640 furono pubblicati gli *Elements of Law* in forma di due trattati separati di cui il primo era intitolato: *Human nature; or the fundamental*

tezza ad ogni parte del mio presente problema, vi accennerò qui brevemente.

La causa del senso è il corpo esterno od oggetto, che stimola l'organo corrispondente a ciascun senso, sia immediatamente, come nel gusto e nel tatto; sia mediatamente, come nella vista, l'udito e l'odorato. Tale stimolo, attraverso la mediazione dei nervi e di altri elementi del corpo che internamente si allacciano al cervello ed al cuore, determina là una resistenza, un *controstimolo*, o tentativo del cuore di rendersi libero; e quest'ultimo, poichè è proiettato verso l'esterno, sembra essere alcunchè di estraneo. E questo sembrare, questo fantasticare, è ciò che gli uomini chiamano senso, e per l'occhio è luce o figurazione di colori, per l'orecchio suono, per il naso odore, per la lingua ed il palato sapore, e per il resto del corpo caldo, freddo,

elements of Policy. Being a discovery of the faculties, acts and passions of the soul of man, from their original causes; according to such philosophical principles as are not commonly known or asserted. Il secondo trattato portava il titolo di: *De corpore politico; or the Elements of Law, Moral and Politic, with discourses upon moral heads, as of the law of nature; of oaths and covenants; of several kinds of government, with the changes and revolutions of them.*

Nel 1642, a Parigi, dove Hobbes si trovava in volontario esilio, apparve il volume *Elementorum philosophiae sectio tertia de cive* (di cui si avrà una seconda edizione pubblicata ad Amsterdam nel 1647, e che è stato recentemente tradotto in italiano da Norberto Bobbio, Torino, 1948). Quest'opera, pur apparsa come prima in ordine di tempo, costituiva la terza parte del sistema. Infatti la prima parte, *Elementorum philosophiae, sectio prima de corpore*, uscirà a Londra nel 1655, e la seconda, *Elementorum philosophiae, sectio secunda de homine*, nel 1658. Tutte queste opere saranno poi raccolte nell'edizione di Amsterdam (1668), curata dallo stesso Hobbes, ed apparsa con il titolo: *Opera philosophica quae latine scripsit omnia*. Un'altra edizione, molto curata e definitiva, è quella del Molesworth: *Opera philosophica quae latine scripsit* (Londra 1839-45).

duro e morbido, ed altre simili qualità che noi cogliamo mediante la sensibilità.

Tutte le qualità chiamate sensibili sono, nell'oggetto che le determina, i vari moti della materia, mediante i quali essa influenza diversamente i nostri organi. Ed in noi che siamo ugualmente stimolati, esse non sono altro che diversi moti, poichè il movimento non può produrre che movimento, ma la loro apparenza è in noi immaginazione, sia che siamo desti, sia che dormiamo. E come l'atto del premere, sfregare o percuotere l'occhio, ci fa credere di vedere una luce, e quello del premere l'orecchio, di udire un suono confuso; allo stesso modo i corpi che noi vediamo ed udiamo dànno luogo agli stessi effetti, attraverso la loro intensa, quantunque nascosta attività. Infatti se quei colori e suoni fossero nei corpi o negli oggetti che li determinano, non potrebbero essere distinti da quelli, come notiamo che accade nella riflessione della luce negli specchi ed in quella del suono ripetuto dall'eco, in cui sappiamo che la cosa che noi vediamo è in un posto e la sua apparenza in un altro. E sebbene ad una certa distanza l'oggetto reale sembri identificarsi con l'immaginazione che determina in noi, tuttavia l'oggetto rimane una cosa e l'immagine o fantasia un'altra. Così il senso, in ogni caso, non è altro che un'immaginazione originaria causata, come ho detto, dallo stimolo, cioè dal moto esercitato dalle cose esterne sopra i nostri occhi, orecchi ed altri organi analoghi.

Ma le Scuole di Filosofia di tutte le Università cattoliche insegnano una diversa teoria, basata su certi testi di Aristotele, ed affermano che, per determinare la *Visione*, la cosa vista emana in ogni direzione una « *visibilis species* », cioè uno schema visibile, un'apparizione o aspetto od un ente che noi possiamo vedere; e la *visione* avviene nel momento in cui l'occhio riceve quella. Ed inoltre affer-

mano che per determinare l'*Audizione*, la cosa udita emana una « *Audibilis species* », cioè uno schema od ente che possiamo cogliere mediante l'udito che, venendo a contatto con l'orecchio, rende possibile l'audizione.

Essi sostengono pure che la causa del pensiero è costituita dall'emanazione di « *intelligibilis species* » (Ente intelligibile) da parte della cosa compresa che, venendo a contatto con l'intelletto, ci rende possibile l'atto gnoseologico. Io non dico questo per disapprovare la tradizione universitaria, ma perchè devo parlare qui dell'ufficio delle Università in uno Stato, devo mostrarvi, quando ciò cade a proposito nel corso della trattazione, quali cose in esse dovrebbero essere modificate; tra le quali vi è l'uso troppo frequente di inconsistenti argomentazioni.

CAPITOLO II

Dell'immaginazione.

Una verità di cui nessuno dubita è quella che stabilisce che un corpo immobile rimarrà sempre tale, a meno che qualcos'altro non gli imprima il movimento. Ma non si può consentire senza difficoltà che quando una cosa è in movimento, rimarrà sempre in tale stato, a meno che qualcos'altro non la fermi, benchè per ambedue i casi la ragione sia la stessa, cioè che nulla cambia da sè. Poichè gli uomini misurano, non soltanto gli altri uomini, ma tutte le altre cose da sè stessi; e poichè essi, dopo il movimento, si vedono soggetti alla sofferenza ed alla stanchezza, pensano che ogni altra cosa consumi il proprio impulso al movimento e cerchi riposo di propria volontà;

senza considerare che quel desiderio di riposo che essi notano in sè stessi consiste in una certa altra forma di movimento. Da ciò deriva il principio, sostenuto nelle scuole, che i corpi pesanti cadono in basso tendendo verso uno stato di quiete, onde conservare la propria natura in quel luogo a loro più adatto; e con ciò si attribuisce assurdamente a cose inanimate la facoltà del conoscere e del tendere verso ciò che è adatto alla propria conservazione, facoltà che sarebbe maggiore persino di quella posseduta dall'uomo.

Quando un corpo è una volta in movimento, continua a muoversi eternamente, a meno che qualche cosa non glielo impedisca, ed anche se ciò accade, il moto non può essere arrestato improvvisamente ma in un certo tempo e per gradi. E così come vediamo che le onde del mare continuano ad agitarsi anche dopo lungo tempo che il vento è caduto, lo stesso accade in quel movimento prodotto negli organi interni dell'uomo, nel momento che questi vede, sogna, ecc. Infatti anche quando l'oggetto è scomparso, o l'occhio si è chiuso, noi conserviamo l'immagine della cosa vista, sebbene meno precisa di quando la vedevamo. E questo è ciò che i Latini chiamano *immaginazione*, dall'immagine che si crea con l'atto visivo; ed estendono la stessa definizione, sebbene impropriamente, a tutti gli altri sensi. Ma i Greci lo definiscono con il termine *fantasia* che vuol dire ciò che appare, e questo è adatto per tutti i sensi. *L'immaginazione* dunque non è altro che un senso che ha perso la sua vivezza e che si trova negli uomini ed in molte altre creature viventi, sia nel sonno che nella veglia.

L'illanguidimento del senso negli uomini svegli, non rappresenta l'estinguersi del moto determinatosi in quella, ma un oscurarsi di esso, come la luce del sole oscura quella delle stelle che nondimeno esercitano anche di giorno la loro proprietà che le fa essere visibili di

notte. Ma poichè tra le molte influenze che i nostri occhi, orecchi ed altri organi ricevono dai corpi esterni, soltanto quella che predomina è per noi sensibile; predominando la luce del sole, non riusciamo a cogliere l'azione delle stelle. Così come, allontanato dai nostri occhi qualsiasi oggetto, sebbene l'impressione da esso in noi determinata rimanga, ed invece, presentandosi successivamente altri oggetti che esercitano un'azione su di noi, l'immagine di ciò che è trascorso diviene indistinta e debole, come la voce di un uomo nel frastuono quotidiano. Da ciò deriva che tanto più debole è l'immagine quanto più lungo è il tempo che segue all'atto del vedere e del cogliere sensorialmente un oggetto. Infatti il continuo cambiamento del corpo umano distrugge, con il tempo, gli organi che prendevano parte al movimento sensoriale, allo stesso modo che agisce su di noi la distanza spaziale e temporale. Così come ciò che noi guardiamo da lontano ci appare oscuro ed indistinto nei suoi particolari ed i suoni divengono deboli ed inarticolati, a grande distanza di tempo la nostra immagine del passato è debole, e noi per esempio dimentichiamo le singole strade delle città che abbiamo visto e molte circostanze dettagliate delle azioni che abbiamo compiuto.

Questo senso illanguidito, se realmente volessimo esprimere la cosa — intendo la *fantasia* stessa — lo chiameremmo *immaginazione*, come ho detto prima; ma se vogliamo definire l'indebolimento, (l'illanguidimento) del senso, cioè quel suo divenire indistinto e soggetto alla distanza temporale e spaziale, diciamo *Memoria*. In tal modo *immaginazione* e *memoria* sono una cosa sola che per ogni aspetto sotto il quale è considerata, prende nomi diversi.

MEMORIA La memoria di molte cose è chiamata *esperienza*.
Inoltre, in quanto esiste immaginazione soltanto di quelle cose che sono state precedentemente percepite dal senso, sia im-

mediatamente, sia in una successione spaziale e temporale; nel primo caso, cioè dell'immaginazione dell'oggetto quando esso si presenta completamente al senso, si tratta di *immagine semplice*; come quando immaginiamo un uomo o un cavallo, che si sia visto prima; nell'altro caso, si tratta di *immaginazione composta*; come quando dalla vista di un uomo e di un cavallo, avvenuta in tempi diversi, noi concepiamo nella nostra mente la figura di un Centauro. In tal modo quando un uomo fonde l'immagine della propria persona con quella delle azioni di un altro, o quando considera sè stesso un Ercole o un Alessandro — cosa questa che accade spesso a coloro che sono affascinati dalla lettura degli scrittori romani — siamo di fronte ad una *immaginazione composta*, e propriamente a nient'altro che ad una finzione della mente. Ci sono altre forme di immaginazione che negli uomini, anche allo stato di veglia, derivano da una grande impressione esercitata sul senso; così come l'impressione ottenuta dall'aver osservato il sole, lascia, per lungo tempo, un'immagine di esso davanti ai nostri occhi; e dopo essersi lungamente e con passione dedicato all'osservazione delle figure geometriche, l'uomo, anche se sveglio, nel buio, si troverà di fronte agli occhi le immagini delle linee e degli angoli. Questa specie di fantasia non ha un nome specifico, essendo una forma che poco frequentemente è soggetta alla considerazione umana.

L'immaginare di coloro che dormono, è ciò che noi chiamiamo *sognare*. Ed anche i sogni, come le altre SOGNI
immagini, sono state prima, o nella loro totalità od in parte, nel senso. Nessuna forma di immagine può presentarsi nel sonno, perchè il cervello ed i nervi che sono i necessari organi di esso, sono così intorpiditi che non possono essere facilmente influenzati dall'azione degli oggetti

esterni; ed anche nessun sogno, a meno che non derivi dall'agitarsi degli organi interni del corpo umano, i quali per la connessione che hanno con il cervello e le altre facoltà sensoriali, quando sono agitati, si mantengono ugualmente in moto. Per questo le immagini, antecedentemente formatesi, appaiono come se l'individuo fosse sveglio, solo che con gli organi del senso intorpiditi dal sonno, e non essendovi un nuovo oggetto che possa dominarli ed oscurare la loro potenza con una impressione più vigorosa, il sogno deve essere necessariamente più chiaro, in questo silenzio dei sensi, di quanto siano i nostri pensieri allo stato di veglia. Da ciò deriva l'opinione, da molti seguita, che sia difficile distinguere con esattezza tra il sentire ed il sognare. Per parte mia, quando considero che sognando, non penso frequentemente nè con organicità alle stesse persone, luoghi ed oggetti ed azioni fatte da sveglio; nè ricordo di aver concepito sognando una lunga serie di pensieri coerenti, come invece accade in altre circostanze; e poichè quando sono sveglio spesso mi rendo conto dell'assurdità dei sogni, ma mai quando sogno di quella dei pensieri avuti da sveglio, mi contento di sapere che quando non dormo son certo di non sognare; sebbene quando sogno pensi di essere sveglio.

E, considerando che i sogni sono causati dall'agitarsi di qualche organo interno del corpo, diverse agitazioni devono necessariamente causare sogni diversi. E per questo il freddo alimenta sogni di terrore e si produce il pensiero e l'immagine di qualche oggetto spaventoso, essendo reciproco il movimento dal cervello agli organi interni e da questi a quello. E così come l'ira produce calore in certe parti del corpo, il caldo eccessivo applicato alle stesse parti produce l'ira e determina il presentarsi al cervello dell'immagine di un ne-

mico. Allo stesso modo, come amabili forme producono desiderio e questo, quando siamo svegli, comunica calore a certe parti del corpo, così troppo calore nelle stesse parti, mentre noi dormiamo, fa sorgere nella mente l'immagine del piacere erotico. Insomma i nostri sogni rappresentano il rovesciamento delle immagini avute durante la veglia; il moto sensoriale, quando siamo svegli, ha origine da un principio; quando sogniamo, da un altro.

È più difficile distinguere i nostri sogni dai nostri pensieri del giorno, quando, per qualche ragione, non ci rendiamo conto di aver dormito. Ciò accade facilmente a chi è oppresso da pensieri angosciosi; a chi ha la coscienza turbata; a chi dorme senza andare a letto, senza spogliarsi, come chi si appisola su di una sedia.

APPARIZIONI
O VISIONI

Poichè quello che si prende la briga di mettersi a letto, nel caso che gli si presenti una strana e prepotente fantasia, non può certamente pensare ad altro che ad un sogno. Noi leggiamo che Marco Bruto (il quale fu allevato da Giulio Cesare, fu suo favorito, e nonostante ciò lo uccise) a Filippi, la notte prima di dar battaglia a Cesare Augusto, ebbe una spaventosa apparizione, definita usualmente dagli storici come una visione, ma che, considerate le circostanze in cui avvenne, può senza dubbio alcuno essere chiamata un breve sogno. Infatti, seduto nella sua tenda, pensoso ed agitato dall'orrore del suo atto inconsulto, mentre sonnacchiava infreddolito, doveva necessariamente sognare di ciò che più lo terrorizzava, così come il timore doveva a poco a poco svegliarlo e far svanire lentamente l'apparizione. Ma non essendo sicuro di aver dormito, egli non poteva considerare ciò come un sogno o come altra cosa diversa da una visione. E questo non è un caso raro; poichè persino coloro che sono perfet-

tamente svegli, se sono paurosi o superstiziosi, od influenzati da racconti terrorizzanti e soli nel buio, sono soggetti a simili fantasie e credono di vedere spiriti e fantasmi di defunti vagare nei cimiteri, dove invece non si tratta soltanto che della loro fantasia, o della malafede di certe persone che si servono di tali timori e superstizioni per recarsi di notte, travestiti, in luoghi che non vogliono far sapere di frequentare.

Da questa incapacità intellettuale a distinguere i sogni e simili fole della fantasia dalla visione e dal senso, scaturì la maggior parte delle antiche religioni pagane, che promulgavano il culto dei Satiri, dei Fauni e delle Ninfe, e simili; e su di essa si fonda oggi la credenza del popolino nelle Fate, negli Spettri, nei Folletti e nel potere delle Streghe. Per quanto riguarda queste ultime, io non penso che la loro magia sia un'effettiva potenza; ma che comunque esse siano giustamente punite, per la falsa credenza che nutrono di poter fare il male, unita alla loro decisione di farlo, qualora ne abbiano la possibilità. La loro attività sembra essere più vicina ad una nuova religione, che non ad una professione o ad una forma di indagine scientifica. Quanto alle Fate o ai Fantasmi vaganti, io penso che l'opinione che noi ne abbiamo sia stata a bella posta o insegnata o non confutata per conservare credito all'uso dell'esorcismo, delle croci, dell'acqua santa e di altre simili invenzioni da stregoni. Malgrado ciò non c'è dubbio che soltanto Dio può dar luogo a soprannaturali apparizioni; ma non è cosa che si confaccia alla fede cristiana il credere che egli faccia ciò così spesso da far sì che gli uomini temano tali cose, più di quanto essi temono la permanenza o il divenire del processo naturale, che egli dal canto suo può arrestare o mutare. Ma uomini cattivi, sotto il pretesto che Dio può fare tutto, osano dire

ogni cosa, quando ciò è utile per i loro piani, pur sapendo che non è vero. È degno di un uomo saggio non credere loro più di quanto la giusta ragione faccia apparire credibile ciò che essi dicono. Se fosse dissipato questo timor superstizioso degli spiriti, e con esso i pronostici tratti dai sogni, le false profezie e molte altre cose da queste derivate, mediante le quali uomini ambiziosi ed astuti abusano del popolo ignorante, gli uomini sarebbero, molto più di quello che sono, capaci di obbedire allo stato.

E questo dovrebbe essere il compito delle scuole, le quali invece incrementano tali credenze con l'insegnare, senza sapere che cosa sono l'immaginazione ed i sensi, ciò che viene tramandato per consuetudine. Alcune dicono che le immagini sorgono spontaneamente, senza causa alcuna; altre, che derivano più comunemente dalla volontà, e che i buoni pensieri sono « ispirati » nell'uomo da Dio, quelli cattivi dal Diavolo, od anche che i primi vengono « infusi » da Dio e gli altri dal Diavolo. Alcune dicono che i sensi ricevono le *specie* delle cose e le trasferiscono al *senso comune*, questo alla *fantasia*, la fantasia alla *memoria* e la memoria al *giudizio*, come se si trattasse di un passaggio da una mano all'altra, e raggiungono il risultato di usare molte parole senza far comprendere nulla.

L'immagine che viene a determinarsi nell'uomo o in qualsiasi altra creatura dotata di facoltà immaginativa mediante le parole od altri segni derivati da un atto di volontà, è ciò che noi comunemente chiamiamo *facoltà di comprendere* ed è comune all'uomo ed alla bestia. Infatti un cane comprenderà per abitudine il richiamo od il rimprovero del suo padrone; e lo stesso accade per molte altre bestie. La facoltà di comprendere, che è peculiare dell'uomo, non include soltanto la sua volontà, ma le sue concezioni e pensieri con la successione ed il collegamento dei

FACOLTÀ DI
COMPNDERE

nomi delle cose nelle affermazioni, nelle negazioni ed altre forme del discorso. Di questa specifica forma della facoltà di comprendere, parlerò in seguito.

CAPITOLO III

Della connessione o successione delle immagini.

Per connessione o successione dei pensieri intendo il passaggio da un pensiero all'altro, che viene chiamato discorso *mentale* per distinguerlo dal discorso espresso in parole. Quando si pensa ad una qualsiasi cosa, il pensiero immediatamente seguente non sorge a caso, come potrebbe sembrare. Nessun pensiero segue un altro pensiero senza una qualsiasi ragione. Come non abbiamo alcuna immagine che non sia stata prima completamente o in parte nei sensi, così non abbiamo il passare da un'immagine ad un'altra, se antecedentemente non è accaduta una cosa simile nei nostri sensi. La ragione di ciò consiste nel fatto che tutte le fantasie sono movimenti dentro di noi, parvenze di quelli verificatisi nei sensi; e questi movimenti che con immediatezza si susseguirono l'uno all'altro nell'atto sensoriale, continuano allo stesso modo dopo di esso, in modo che, se il primo si ripresenta con caratteri predominanti, il successivo lo segue, mosso dalla connessione esistente nella materia, allo stesso modo che su di una tavola liscia, l'acqua è attirata in quella direzione verso la quale, spinte da un dito, vanno le sue particelle. Ma nella sensazione, siccome ad una stessa cosa percepita ne segue ora una, ora un'altra, accade che, nell'immaginare qualcosa, non si ha mai la certezza di ciò che la seguirà. L'unica cosa certa è che, una volta o l'altra, ci sarà qualcuna che seguirà la precedente.

Questa successione di pensieri, o discorso mentale, è di due specie.

SUCCESSIONE
INORGANICA
DEI PENSIERI

La prima è inorganica, senza un fine, mutevole ed in essa non esiste alcun pensiero fondamentale che indirizzi quelli che seguono, come il fine e lo scopo di qualche desiderio, od altra passione; in questo caso i pensieri sembrano vagare e, come in un sogno, non aver alcun legame uno con l'altro.

Tali di solito sono i pensieri degli uomini che non soltanto vivono solitari, ma che non hanno un interesse preciso e che anche quando sono occupati a pensare, lo fanno senza armonia, come il suono che un liuto scordato produrrebbe in mano a qualsiasi persona, o come quello che un liuto accordato farebbe in mano a chi non sa suonare.

Eppure in questo disordinato tumulto della mente ci si può spesso accorgere della direzione di un pensiero e della sua connessione con un altro. Nel corso di una trattazione intorno all'attuale guerra civile, che cosa potrebbe sembrare più inopportuno domandare, come fece qualcuno, quale fosse il valore di una moneta romana? Tuttavia in ciò io trovai una connessione di pensieri. Infatti l'idea della guerra introduceva quella del consegnare il re ai suoi nemici; e questa faceva pensare al tradimento operato nei confronti di Cristo e questo a sua volta richiamava l'idea dei trenta denari che furono il prezzo del tradimento, e da qui facilmente derivò quella maliziosa domanda; e tutto ciò avvenne in un attimo, perchè il pensiero è rapido.

La seconda specie di successione, essendo regolata da qualche desiderio e disegno, è più costante. Infatti l'impressione esercitata su di noi dalle cose che desideriamo o temiamo, è forte e di lunga durata, o, se per un certo tempo si dissipa, presto si ripresenta e certe volte è così forte che impedisce od interrompe il sonno. Dal desiderio scaturisce il pensiero di quei

SUCCESSIONE
ORGANICA
DI PENSIERI

mezzi che noi abbiamo visto capaci di produrre qualcosa di simile a ciò verso cui tendiamo; e da quel pensiero, il pensiero dei mezzi per possedere il mezzo, e così continuamente finchè non riusciamo ad avere qualcosa in nostro potere. E quando i nostri pensieri incominciano a disperdersi sono rapidamente riportati al loro corso normale, poichè, a causa dell'intensità dell'impressione, il fine da raggiungere ricorre spesso alla mente, cosa questa che fu osservata da uno dei sette saggi e gli suggerì quel precetto « *Respice finem* », oggi in disuso, che indica come in tutte le nostre azioni si deve spesso guardare a ciò che si vuole realizzare, come allo stimolo che dirige tutti i pensieri verso quella conquista.

La successione organica di pensieri è di due specie; una, quando noi cerchiamo le cause o i mezzi che producono un effetto immaginato e ciò è comune all'uomo ed alla bestia. L'altra consiste nel ricercare tutti i possibili effetti che possono essere prodotti da una qualsiasi cosa che noi immaginiamo, cioè noi ci raffiguriamo l'uso che ne faremo quando saremo in possesso di essa. Di questa specie io non ho trovato segni altro che nell'uomo, poichè una tale curiosità difficilmente potrebbe essere inerente alla natura di ogni creatura vivente che non ha altre passioni all'infuori di quelle sensuali della fame, sete, desiderio erotico ed ira.

RIMEMBRANZA
Insomma il ragionamento della mente, quando è indirizzato da un fine preciso, non è altro che una ricerca o facoltà di invenzione, chiamata dai latini « *Sagacitas* » o « *Solertia* »; un andare alla caccia delle cause presenti o passate di qualche effetto, o degli effetti di qualche causa presente o passata. Talvolta si cerca ciò che si è perduto e dal luogo e dal tempo in cui risulta mancante, la mente si riporta di luogo in luogo e di tempo in tempo, a scoprire dove e quando avevamo quella cosa; cioè si

ricerca di localizzare un certo limitato tempo e spazio dal quale poter iniziare l'indagine. Da qui i pensieri ricorrono agli stessi luoghi e tempi per trovare quale azione od altra cagione ci fece perdere il filo. Questo richiamarsi alla mente che noi chiamiamo Rimembranza, i Latini chiamano « *Reminiscentia* », come se fosse una specie di riconoscimento delle nostre azioni precedenti.

Talvolta si conosce un luogo determinato nell'ambito del quale si deve fare la ricerca ed allora tutti i pensieri ricorrono alle singole parti di esso, allo stesso modo che si spazza una stanza per trovarvi un gioiello, o come fa un segugio nel campo finchè non ha trovato la pista, o come chi passa in rassegna le lettere dell'alfabeto, per combinare una rima.

Talvolta si desidera conoscere la conseguenza di PRUDENZA
un'azione ed allora si pensa ad una situazione passata simile a quella, ed alla connessione degli effetti da essa scaturiti, supponendo che, a cause simili, seguiranno effetti simili. Così chi prevede che cosa accadrà ad un criminale, si riallaccia con la mente a ciò che ha visto precedentemente seguire ad un delitto analogo e percorre questo ordine di pensieri; delitto, arresto, prigionia, processo e condanna a morte. Questa specie di pensieri è chiamata previsione, prudenza o previdenza e talvolta anche saggezza, sebbene tale congettura sia piuttosto fallace, perchè in essa non si può tenere conto di tutte le circostanze particolari. Però una cosa è certa che, nella misura in cui si ha una maggiore esperienza delle cose passate, si è molto più accorti e meno raramente ci si inganna nelle nostre previsioni. Il presente soltanto esiste in natura; le cose passate esistono unicamente nella memoria, ma quelle che saranno non esistono affatto, poichè il futuro non è altro che una figurazione della mente risultante dall'applicazione delle serie di azioni passate a quelle presenti, cosa che

è fatta con più sicurezza da chi ha maggiore esperienza, ma mai con sufficiente esattezza.

E sebbene si parli di prudenza quando alla nostra aspettazione segue il compimento, ciò, per la sua propria natura, non è altro che presunzione, perchè la previsione delle cose future, cioè la previdenza, appartiene soltanto a colui dalla cui volontà esse devono scaturire. In lui soltanto, ed in forma soprannaturale, si manifesta la profezia. Il miglior profeta è naturalmente il migliore indovino e questi è colui che ha maggiori qualità ed ha maggiormente studiato le cose che indovina, poichè possiede un numero più grande di elementi mediante cui indovinare.

INDIZI Indizio è l'antecedente di un conseguente o al contrario il conseguente di un antecedente, quando conseguenze analoghe sono state osservate prima; e quanto più frequentemente ciò accade, tanto meno incerto è l'indizio. Per questo chi ha maggiore esperienza in qualsiasi genere di attività possiede più indizi di cui servirsi per prevedere il futuro e di conseguenza è più prudente, molto più di chi è nuovo in tal genere di attività, tanto che non può essere eguagliato nemmeno mediante la superiorità e l'intraprendenza naturale, sebbene molti giovani pensino il contrario.

Tuttavia non è la prudenza che distingue l'uomo dalla bestia. Ci sono infatti delle bestie che, all'età di un anno, osservano di più e tendono a realizzare il loro benessere con maggiore accortezza di un fanciullo di dieci anni.

CONGETTURA DEL TEMPO PASSATO Come la prudenza è una congettura del futuro detratta dall'esperienza del passato, così c'è una congettura del passato, presa da altre cose, non future, anch'esse passate. Infatti chi ha visto attraverso quali vicende e sviluppi uno stato fiorento sia dapprima giunto alla guerra civile e poi

alla distruzione, alla vista della catastrofe di qualsiasi altro stato, supporrà che la stessa guerra e le stesse vicende si siano verificate anche là. Ma questa congettura ha la stessa incertezza di quella del futuro, poichè ambedue si fondano soltanto sull'esperienza.

Non c'è, a quanto ricordo, alcun altro atto della mente umana così spontaneo che non occorra altro sussidio per esercitarlo, all'infuori di quello di essere nato uomo e vivere mediante l'uso dei cinque sensi. Quelle altre facoltà delle quali io parlerò volta per volta e che sembrano più consone al solo uomo, sono acquisite ed accresciute dallo studio e dall'attività, dal metodo ed insegnamento di molti uomini saggi e derivano interamente dall'invenzione delle parole e del linguaggio. Infatti, all'infuori del senso, dei pensieri e della connessione di questi, la mente umana non ha altro movimento, sebbene, per mezzo della parola e del metodo, quelle facoltà possano essere tanto perfezionate da distinguere l'uomo da tutte le altre creature viventi.

Qualunque cosa noi immaginiamo è finita, e per questo non esiste in noi alcuna idea o concezione di ciò che noi chiamiamo *infinito*. Nessuno può avere nella mente un'immagine della grandezza infinita, nè concepire le espressioni infinite della velocità, del tempo, della forza, della potenza. Quando diciamo che qualche cosa è infinito, vogliamo soltanto dire che non è in nostro potere concepire i limiti ed i confini di ciò, poichè non abbiamo nessuna idea precisa della cosa, ma solo della nostra incapacità. E di conseguenza il nome di Dio è usato non perchè noi possiamo comprenderlo, poichè esso è incomprendibile e la sua grandezza e potenza sono inconcepibili, ma perchè noi possiamo onorarlo. Ed inoltre, come ho detto, siccome ogni cosa che noi concepiamo deve essere stata prima, o interamente o nelle sue parti, percepita mediante il senso, non si può pensare ad

alcuna cosa o rappresentarcela, se essa non è soggetta alla conoscenza sensoriale. Nessuno può perciò concepire una cosa indeterminata, ma deve pensarla in qualche luogo, dotata di una certa grandezza e divisibile in parti; nè che la stessa cosa sia, nello stesso tempo in un posto ed in un altro; nè che due o più cose possano essere in una ed occupare lo stesso spazio nel medesimo tempo; perchè nessuno di questi casi si è mai presentato all'esperienza sensoriale, nè è possibile che si presenti; ma si tratta di assurdi ragionamenti senza significato, che trovano credito presso filosofi visionari e teologi in buona o cattiva fede.

CAPITOLO IV

Del linguaggio.

L'invenzione della stampa, quantunque ingegnosa, non è cosa di grande importanza in confronto a quella delle lettere dell'alfabeto. Ma è ignoto chi sia stato il primo ad introdurne l'uso. Si dice che Cadmo, figlio di Agenore re di Fenicia, fosse il primo a portarlo in Grecia. Una invenzione così vantaggiosa per render durevole il ricordo del passato e per creare contatti tra gli uomini, nonostante tutte le difficoltà derivanti dalla necessità di un'attenta osservazione dei diversi movimenti della lingua, del palato, delle labbra e degli altri organi della parola, per mezzo dei quali si devono cogliere tante differenze di notazione e ricordarle, si diffuse in molte e remote regioni della terra. Ma l'invenzione più elevata e vantaggiosa di tutte fu quella del linguaggio, composto di nomi e qualificazioni e della loro connessione, per mezzo di cui gli uomini fissano i loro pensieri,

li ricordano quando sono passati e se li comunicano uno con l'altro per reciproca utilità e scambio di idee, senza di che non esisterebbero tra gli uomini nè lo stato, nè la società, nè il contratto, nè la pace, come quelle cose non esistono tra i leoni, gli orsi ed i lupi. Il primo autore del linguaggio fu Dio stesso che insegnò ad Adamo i nomi delle cose create che gli veniva presentando e su questo argomento la Scrittura non fornisce ulteriori spiegazioni. Ma ciò gli consentì di acquisire un maggior numero di parole, tutte le volte che l'esperienza ed il contatto con le cose esistenti gliene offriva l'occasione, e di congiungerle gradualmente in modo da farsi capire, e così, col tempo, poté acquistare tanta capacità di esprimersi, quanta l'uso gliene richiedeva, sebbene essa non fosse così vasta come quella necessaria ad un oratore o ad un filosofo. Poichè non si trova altro nella Scrittura, si può supporre che Adamo abbia appreso o direttamente o mediatamente, i nomi di tutte le figure, numeri, grandezze, colori, suoni, fantasie, relazioni; in minor misura invece le parole costituenti il discorso, come generale, speciale, affermativo, negativo, interrogativo, ottativo, infinitivo, tutte espressioni molto utili; e meno ancora i termini di entità, intenzionalità e quiddità ed altre parole senza senso, proprie della Scolastica.

Ma tutto questo linguaggio acquisito ed accresciuto da Adamo e dai suoi discendenti, fu di nuovo perduto davanti alla torre di Babele, quando, per la sua ribellione, l'uomo fu punito da Dio con l'oblio del suo primitivo linguaggio. Ed essendo stati di qui costretti a disperdersi per le diverse parti del mondo, dovette di necessità accadere che la diversità di lingue, oggi esistente, scaturisse gradualmente dagli uomini, così come ve li induceva il bisogno, madre di tutte le invenzioni, ed in un certo tempo quelle si svilupparono ovunque più numerose.

USO DEL
LINGUAGGIO

L'uso generale del linguaggio consiste nel risolvere in discorso verbale un nostro discorso mentale, o nel trasformare la serie dei pensieri in una serie di parole, e ciò accade per due specie di convenienza. La prima consiste nel fissare le conseguenze dei nostri pensieri i quali, facili come sono a sfuggire dalla memoria ed a costringerci quindi ad un nuovo lavoro, possono essere così ricordati da quelle parole da cui sono stati contraddistinti, di modo che i nomi vengono usati anzitutto come *contrassegni*, o *qualificazioni del ricordo*. L'altra specie di convenienza consiste, quando molti usano le stesse parole, nell'esprimersi reciprocamente mediante la connessione e la disposizione di quelle, la propria opinione su ciascuna cosa ed anche il proprio desiderio, timore, o qualsiasi altro sentimento. E siccome vengono usate in tal senso, le parole sono chiamate *signa*. Usi speciali del linguaggio sono questi; primo, fissare ciò che attraverso la meditazione vediamo essere la causa di qualcosa presente o passata, e ciò che vediamo può esser prodotto da cose presenti e passate, cioè l'effetto; il che insomma è un'acquisizione di mezzi: in secondo luogo, mostrare agli altri la conoscenza raggiunta, il che è un reciproco consiglio ed insegnamento; terzo, far noti agli altri i nostri desiderii e scopi, sì che ci possiamo aiutare uno con l'altro; quarto, render lieti e sereni noi stessi e gli altri, dilettrandoci innocentemente con le nostre stesse parole, al solo scopo di abbellire e rallegrare la vita.

A questi quattro usi corrispondono quattro abusi.

ABUSI DEL
LINGUAGGIO

Primo, quando gli uomini fissano male i loro pensieri, per la mutevolezza di significato delle parole, di modo che essi fanno passare per loro, concezioni che non hanno mai avuto e così ingannano sè stessi. Secondo, quando essi usano parole in senso metaforico, cioè in senso diverso da quello abituale, e così ingannano

gli altri. Terzo, quando a parole dichiarano essere loro desiderio ciò che non è. Quarto, quando usano le parole per affliggersi a vicenda; infatti, considerando che la natura ha provvisto le creature viventi, alcune di denti, altre di corna ed altre di mani, per danneggiare il nemico, non è altro che un abuso del linguaggio quello di far del male ad un avversario, mediante l'uso della lingua, a meno che non si tratti di qualcuno che si deve governare, poichè in tal caso non si tratta di danno, ma di correzione ed emendamento.

Il modo mediante il quale il linguaggio serve a ricordare la connessione delle cause e degli effetti, consiste nello stabilire i nomi ed i loro rapporti.

Dei nomi, alcuni sono propri e riferibili soltanto ad una cosa; come: Pietro, Giovanni, questo uomo, questo albero: ed alcuni sono *comuni* a molte cose come: Uomo, cavallo, albero, ognuno dei quali, sebbene sia un nome singolo, nondimeno definisce molte cose particolari rispetto alla cui totalità è chiamato *universale*, non essendovi di universale nel mondo altro che i nomi, poichè le cose espresse rappresentano ciascuno di quelli in senso individuale e particolare.

NOMI PROPRI
E COMUNI.
UNIVERSALE

Si attribuisce un nome universale a molte cose a causa della loro simiglianza in qualche qualità od altro accidente; e laddove un nome proprio richiama alla mente una sola cosa, gli universali ne richiamano molte.

Dei nomi universali, alcuni sono di maggiore ed altri di minore estensione, il più grande comprendendo il più piccolo; altri poi sono di uguale estensione, e si comprendono l'uno con l'altro reciprocamente. Come per es. il nome corpo è di significato più largo della parola uomo e la comprende; ed i nomi uomo e razionale, sono di uguale estensione, comprendendosi reciprocamente. Ma a questo

punto è necessario notare che per nome non si intende, come nella grammatica, una sola parola; ma qualche volta si sottintendono molti termini insieme. Infatti tutte queste parole: « colui che nelle sue azioni osserva le leggi del proprio paese », sono equivalenti ad un solo nome: giusto.

Da questa attribuzione di nomi, alcuni di più vasto, altri di più angusto significato, noi risolviamo il calcolo delle conseguenze delle cose immaginate dalla mente in quello delle conseguenze dei termini usati per definirle. Per esempio chi non può assolutamente servirsi della parola perchè nato o divenuto completamente sordo e muto, se si pone davanti agli occhi un triangolo, e presso di quello due angoli retti che rappresentano gli estremi di un quadrato, può, mediante la meditazione, stabilire un confronto e trovare che i tre angoli di quel triangolo sono uguali a quei due angoli retti che stanno là vicino. Ma qualora gli si mostri un altro triangolo di forma diversa dal primo, egli non può sapere, senza un nuovo lavoro, se anche i tre angoli di quello sono uguali agli stessi. Chi invece possiede l'uso della parola, quando osserva che quella uguaglianza era conseguente non alla lunghezza dei lati, od a qualche altra particolare proprietà del triangolo, ma soltanto derivava dal fatto che i lati erano di misura giusta e gli angoli in numero di tre, e che proprio in conseguenza di ciò, ha usato per quello il termine di triangolo; concluderà affermando universalmente che tale uguaglianza di angoli si verifica nel caso di qualsiasi triangolo, e formulerà in questi termini la sua scoperta: « Ogni triangolo ha i suoi tre angoli uguali a due angoli retti ». In tal modo la conseguenza scaturita da una cosa particolare viene ad essere formulata e ricordata come regola universale; e riduce il calcolo mentale sia dal punto di vista spaziale che da quello temporale; ci libera, dopo la prima ricerca, da ogni ulteriore elaborazione

zione della mente, e rende vero in tutti i tempi ed in tutti i luoghi ciò che è stato osservato esser vero in un certo spazio ed in un certo tempo.

Ma l'uso delle parole nel fissare i nostri pensieri, non è in alcun'altra cosa così evidente come nell'atto del numerare. Uno sciocco che non sia mai riuscito ad imparare a memoria l'ordine dei numerali: ... uno... due... tre..., ad ogni rintocco dell'orologio può accennare col capo o dire: ... uno, uno, uno, ma mai potrà sapere che ore sono. E sembra che in un certo tempo i nomi dei numeri non siano stati in uso e che gli uomini dovessero servirsi delle dita di una o di tutte e due le mani, per contare le cose che volevano; e da ciò deriva il fatto che attualmente, presso certi popoli, i nostri numerali sono soltanto dieci, presso altri cinque, e dopo di essi si riprende a contare dal principio. E chi, dicendo i primi dieci numeri, non li esponesse in ordine, si troverà confuso e non si accorgerà quando ha finito; e tanto meno sarà capace di addizionare o sottrarre e compiere tutte le altre operazioni dell'aritmetica. Di conseguenza, senza parole, non è possibile riconoscere i numeri e meno ancora la grandezza, la velocità, la forza, ed altre cose, l'aver chiare le quali è cosa necessaria all'esistenza ed al benessere della specie umana.

Quando due nomi sono congiunti in una conseguenza o affermazione, come: « Un uomo è una creatura vivente » oppure: « Se egli è un uomo, è una creatura vivente », se il secondo nome « creatura vivente » ha interamente il significato del primo termine « uomo », allora l'affermazione o conseguenza è vera; altrimenti è falsa. Infatti « vero » e « falso » sono attributi proprii del linguaggio e non delle cose e dove non esiste linguaggio, non si dà nè vero, nè falso. Vi può essere l'errore, come nel caso in cui aspettiamo ciò che non accadrà, o quando ci raffiguriamo ciò che non è stato, ma in nessuna di queste due eventualità si può parlare di falso.

NECESSITÀ
DELLE
DEFINIZIONI

Considerando che la verità consiste nel retto ordinamento dei nomi nelle nostre affermazioni, chi cerca l'esattezza della verità deve ricordarsi in quale significato è preso ogni nome che egli adopera ed usarlo al posto che gli compete; altrimenti, come un uccello nella pania, si troverà prigioniero delle parole e più combatterà per liberarsi, tanto più si troverà avvinto. E per questo nella Geometria, la sola scienza che Dio ha benignamente regalato all'uomo, si comincia col fissare il significato delle parole, cioè col porre delle definizioni che vengono ad essere i presupposti di ogni calcolo.

Da ciò consegue come sia necessario, per chi aspiri ad una vera conoscenza, l'esame delle definizioni degli scrittori del passato, sia per correggerle, qualora siano state negligenzemente formulate, sia per crearne di nuove. Infatti gli errori delle definizioni si moltiplicano in proporzione al loro aumentare ed inducono gli uomini ad affermazioni assurde che alla fine si vedono, ma che non si possono evitare senza riportarsi al ragionamento iniziale in cui si annida l'errore. Accade quindi che coloro che si fidano dei libri fanno come quelli che raggruppano molte piccole somme in una più grande, senza considerare se quelle siano state correttamente addizionate o no; e finalmente, apparendo l'errore evidente e non fidandosi delle loro stesse premesse, non sanno come chiarire il problema ma perdono tempo a passare da un libro all'altro, come uccelli che, entrati dal camino, si trovano chiusi in una stanza e svolazzano verso la falsa luce dei vetri della finestra, poichè non riescono a capire per quale via sono entrati. Perciò dunque il primo uso del linguaggio si fonda sulla giusta definizione dei nomi, il che vuol dire acquisire la scienza, mentre, dall'errata o non esistente definizione, scaturisce il primo abuso e da questo tutte le concezioni false e prive di senso che fanno

si che coloro i quali fondano la loro cultura sull'autorità dei libri anzichè sulla loro personale capacità di pensare, siano al disotto della condizione degli ignoranti di tanto quanto coloro che si nutrono di vera sapienza ne sono al disopra. Infatti l'ignoranza si trova a mezza strada tra la vera scienza e le erronee concezioni. Il buon senso e l'immaginazione non sono soggetti a cadere nell'assurdo. La natura in sè stessa non può errare; ma in quanto gli uomini si servono con troppa larghezza delle parole, divengono o più saggi o più folli dell'ordinario. D'altro lato non è possibile che alcuno, senza la cultura, divenga o estremamente sapiente, oppure, a meno che la sua capacità intellettuale non sia danneggiata da malattie o da deficiente costituzione organica, estremamente pazzo. Infatti le parole sono il segno da cui si riconosce il sapiente; ma esse sono anche la moneta dei pazzi che le sostengono con l'autorità di un Aristotele, di un Cicerone, o di un Tommaso, o di qualsiasi altro dottore, che in ultima analisi non era che un uomo.

Soggetto dei nomi è tutto ciò che può essere inserito in un rapporto o considerato come parte di esso; essere aggiunto ad un altro nome per fare una somma, o sottratto da un altro e lasciare un resto.

SOGGETTO
DEI NOMI

I Latini chiamavano « *Rationes* » i conti del denaro e « *Ratio-cinatio* » l'operazione del calcolare, e chiamavano « *Nomina* » ciò che noi nei conti o nei libri di conti chiamiamo « voci »; e sembra che da ciò derivi il fatto che essi estendevano la parola « *Ratio* » alla facoltà di calcolare in qualsiasi campo. I Greci, per esprimere i concetti di « discorso » e « ragione », non hanno che una sola parola: λόγος; non perchè essi pensassero non esservi discorso senza ragione, ma che invece non fosse possibile alcun ragionamento senza discorso. Ed essi chiamavano « Sillogismo » l'atto del ragio-

nare, volendo così esprimere la concatenazione delle conseguenze di un elemento in rapporto con un altro. E siccome le stesse cose possono entrare in rapporto sotto diverse accidentalità, i loro nomi, per esprimere quella diversità, sono variamente adattati e distinti. Tale diversità di nomi si può ridurre a quattro punti principali.

In primo luogo, si può considerare una cosa dal punto di vista della Materia o Corpo, come vivente, sensibile, razionale, calda, fredda, in movimento od in stato di quiete, intendendosi con tutti questi nomi la materia o corpo, essendo essi parziali aspetti della materia.

In secondo luogo, una cosa può essere considerata per qualche accidente o qualità che noi le attribuiamo, come quando diciamo: essere in movimento, essere così lungo, essere caldo, ecc.; nel qual caso del nome della cosa in sè, noi, mediante un impercettibile adattamento, facciamo un nome per quell'accidente che stiamo considerando. In tal modo parlando del vivente intendiamo la vita; del mosso il movimento; del caldo, il calore; del lungo, la lunghezza; e così via. Tutti questi sono i nomi degli accidenti e delle particolarità mediante le quali una materia od un corpo si distingue da un altro e vengono anche chiamati « Nomi astratti » perchè non scaturiscono dalla materia, ma dalle considerazioni che noi facciamo su di essa.

In terzo luogo, poniamo nel rapporto le proprietà del nostro corpo in base alle quali facciamo una simile distinzione, come quando vediamo una cosa qualsiasi, non diamo valore alla cosa in sè ma all'atto del vederla, al colore ed all'idea che di essa nasce nella fantasia, così pure quando udiamo il suono di qualche cosa non afferriamo la cosa in sè, ma consideriamo l'atto dell'udire, o il suono solamente, cioè la nostra fantasia o concezione di quello ottenuta per mezzo dell'udito. Questi non sono che i nomi delle immagini.

In ultimo noi siamo in grado di considerare e di dare nomi ai nomi stessi ed anche ai discorsi. Infatti generale, universale, speciale, equivoco, sono nomi di nomi, mentre affermazione, interrogazione, comando, narrazione, sillogismo, sermone, orazione e molti altri di questo tipo, sono nomi di discorsi.

E questa è la verità dei nomi positivi che sono usati per definire qualcosa che è in natura o può essere immaginata dalla mente umana, come nel caso dei corpi che esistono o possono anche essere immaginati e così pure per quanto riguarda le parole ed i discorsi.

Uso
DEI NOMI
POSITIVI

Ci sono anche altri nomi detti negativi, che sono note volte ad indicare come la parola non costituisce il nome della cosa di cui si tratta; come per es. le parole niente, nessuno, infinito, indocile, tre meno quattro e simili, le quali, nonostante ciò, sono in uso nel calcolo o nella correzione del calcolo stesso e ci ricordano i pensieri precedenti, sebbene non siano nomi rappresentativi di alcuna cosa, in quanto ci fanno astenere dall'usare nomi non a proposito applicati.

NOMI
NEGATIVI
E LORO USI

Tutti gli altri nomi non sono che suoni senza significato e sono di due specie. Una, quando sono nuovi ed ancora non sono stati spiegati mediante la definizione, e di queste un gran numero è coniato dagli Scolastici e da petulanti filosofi. L'altra, quando si fa un nome di due nomi i cui significati sono contraddittori ed inconsistenti, come per es. *un corpo incorporeo*, o, che è lo stesso, *una sostanza incorporea*, ed un gran numero di simili. Infatti se si mettono insieme e si fa tutt'uno di due nomi che compongono una qualsiasi affermazione falsa in sè stessa, essi non significano nulla. Per es., ammesso che è falso dire che un quadrato è rotondo, la parola *quadrato rotondo* è priva di significato

PAROLE SENZA
SIGNIFICATO

e non è che un suono puro e semplice. Così pure se è falso l'affermare che la virtù può essere versata o soffiata da una parte e dall'altra, le espressioni *virtù versata*, o *virtù soffiata*, sono assurde ed insignificanti come quella di *quadrato rotondo*. E perciò si può difficilmente incontrare una parola priva di senso e significato che non sia ricavata da nomi greci e latini. Raramente un francese sente chiamare il nostro Salvatore con il nome di *parole*, ma spesso con quello di *Verbo*. Le due parole non differiscono in altro che nell'essere questa latina e quella francese.

INTELLETTO Quando, dopo aver ascoltato un discorso, si hanno quei pensieri che le parole e la connessione di quello erano concepite ed indirizzate a determinare, allora si può dire che si è compreso, poichè *l'atto del comprendere non è che una concezione derivata dall'atto del ragionare*. E così se il linguaggio ed il ragionamento sono propri dell'uomo, come io penso che siano, allora lo è anche l'intelletto. Di conseguenza non si possono comprendere affermazioni assurde e false, nel caso che esse siano presentate come universali, sebbene molti credano di comprenderle, quando si limitano a ripetere lentamente e con compiacimento le parole, o ad impararle a memoria.

Tratterò di quale specie di ragionamenti siano le passioni dello spirito umano, i suoi appetiti, le sue avversioni, quando parlerò delle passioni.

NOMI VARIABILI I nomi di quelle cose che determinano in noi una reazione di piacere o di avversione, poichè tutti gli uomini non sono in egual misura influenzati dalla stessa cosa, nè la stessa persona ogni volta, si chiamano comunemente parlando, *variabili*.

Siccome tutti i nomi sono applicati alle cose per definire ciò che noi concepiamo; e tutte le nostre reazioni non sono che un opinare, quando noi concepiamo in modo diverso le stesse cose, è difficile non applicare ad esse diverse denominazioni. E quantunque la natura di ciò che concepiamo sia sempre costante, tuttavia la diversità della nostra reazione di fronte ad essa, considerando le differenti caratteristiche del corpo ed i pregiudizi del senso comune, conferiscono ad ogni cosa una diversa sfumatura delle nostre passioni. A causa di ciò, quando si ragiona, si deve stare attenti alle parole che si usano, perchè esse, oltre al significato che noi consideriamo come parte della loro natura, ne hanno un altro derivato dal carattere, dall'inclinazione e dall'interesse di colui che parla. Tali sono i nomi delle virtù e dei vizi, poichè ciò che uno chiama sapienza, l'altro chiama timore, ciò che uno afferma essere crudeltà, l'altro definisce giustizia, uno dice essere prodigalità ciò che un altro considera magnanimità, ed uno serietà ciò che un altro vede essere idiozia, ecc. In conseguenza tali nomi non possono mai costituire le solide basi di qualsivoglia ragionamento, e meno ancora le metafore ed i tropi. Ma questi ultimi sono meno pericolosi perchè apertamente mostrano la loro incostanza, cosa che gli altri non fanno.

CAPITOLO V

Della ragione e della scienza.

Quando si ragiona non si fa altro che concepire una somma totale ottenuta dall'addizione di particelle, oppure un resto risultante dalla sottrazione di una somma dall'altra. Tale operazione, se è fatta mediante parole, si eseguisce riassumendo

CHE COSA È
LA RAGIONE

nel nome del tutto il risultato dei nomi delle singole parti, oppure dal risultato complessivo meno quello di una parte, nel nome dell'altra parte. E sebbene in alcune discipline, come in quella dei numeri, gli uomini, oltre all'addizione ed alla sottrazione, considerino altre operazioni come la moltiplicazione e la divisione, nondimeno si tratta della stessa cosa. Infatti la moltiplicazione non è che l'atto dell'addizionare termini uguali e la divisione quello del sottrarre un termine fino a quando è possibile.

Queste operazioni non sono applicabili ai numeri soltanto, ma a tutte quelle specie di cose che si possono addizionare e sottrarre. Infatti, come i matematici insegnano ad addizionare e sottrarre in termini numerici, così i geometri insegnano a far ciò in termini di linee, figure (solidi e superfici) angoli, proporzioni, tempi, grado di velocità, forza, potenza e simili. I logici insegnano lo stesso in termini di connessione di parole; aggiungendo un nome ad un altro, si ha l'affermazione e due affermazioni formano un sillogismo; molti sillogismi una dimostrazione; e dalla somma o conclusione di un sillogismo, sottraggono una proposizione per trovarne un'altra. Gli studiosi di politica aggiungono tra loro i documenti storici per determinare la natura dei doveri dell'uomo; ed i legislatori le leggi ed i fatti per stabilire che cosa è giusto ed ingiusto nelle azioni dei singoli uomini. Insomma in qualsiasi argomento, in cui vi sia posto per l'addizione e per la sottrazione, c'è anche posto per la ragione, e dove non si possono usare quelle operazioni, è impossibile anche il ragionamento.

DEFINIZIONE
DELLA RAGIONE

Oltre a ciò noi possiamo definire, cioè determinare, quello che si intende con la parola « ragione » quando la consideriamo come una delle facoltà dello spirito. In questo senso infatti la ragione è soltanto un calcolo (addizione e sot-

trazione) del risultato dei nomi generali connessi tra loro, allo scopo di fissare ed esprimere i nostri pensieri. Fissarli per noi stessi, ed esprimerli quando spieghiamo e rendiamo chiaro il nostro processo mentale ad altri.

Come nella matematica coloro che sono all'oscuro della scienza debbono errare e gli stessi matematici possono spesso commettere uno sbaglio, similmente, in ogni altro campo del ragionare, anche i più capaci, attenti e scaltriti studiosi si possono ingannare e dar luogo a false conclusioni. Ciò non vuol dire che la ragione non sia sempre giusta in sè stessa, così come la matematica è una disciplina certa ed aliena dall'errore, ma la certezza non è prodotta dalla ragione di un solo uomo, nè da quella di un certo numero di uomini, così come non è detto che un calcolo sia giusto perchè un gran numero di persone lo ha accettato come tale. Così, come quando si produce una controversia riguardo ad un calcolo, le parti in lotta devono, di comune accordo, accettare come giusta la ragione di un arbitro o giudice alla cui decisione ambedue si sottomettono, altrimenti si dovrebbe dar luogo ad una rissa o lasciare insoluto il problema per la mancanza di una giusta ragione offerta dalla natura. Si può dire che una cosa simile accada per ogni dibattito di qualsiasi carattere esso sia. E quando uomini che si reputano i più saggi di tutti gli altri invocano come giudice la giusta ragione ed al tempo stesso non si preoccupano che di non sottomettere al giudizio di altri il problema in questione, ciò costituisce un fatto tanto intollerabile per la società umana, quanto lo sarebbe al gioco, dopo aver estratto la carta del trionfo, continuare la partita con le carte che sono rimaste in mano. Quegli uomini vogliono soltanto che ognuna delle loro passioni, quando riesce ad avere il sopravvento sulle altre, sia accettata come giusta ragione per le loro

DOVE
SI APPLICA
GIUSTAMENTE
LA RAGIONE

controversie, per mancanza di una giusta ragione, pur proclamando che essi si fondano su di essa.

L'USO
DELLA RAGIONE

L'uso ed il fine della ragione non consiste nell'indicare il risultato o nello stabilire la verità di una o poche conclusioni avulse dalle premesse e dai significati stabiliti dei nomi, ma nel cominciare da quelle e procedere da una conseguenza all'altra. Infatti l'ultima conclusione non è certa, senza la certezza di tutte quelle affermazioni e negazioni sulle quali è fondata e da cui è stata tratta. Come quando un padre di famiglia, nel fare un conto, riassume in una somma tutte le fatture senza tener conto dell'importo di ciascuna, nè della merce che deve pagare, non procurandosi così un maggior vantaggio di quello che gli deriverebbe dal pagare i conti in contanti, affidandosi alla perizia ed all'onestà dei negozianti. In ugual maniera, nel ragionare di tutte le altre cose, colui che fa proprie le conclusioni altrui affidandosi alla parola della tradizione e non ricavandole invece dai termini di ogni singolo rapporto, cioè dai significati dei nomi stabiliti come definizioni, lavora inutilmente e non sa nulla, limitandosi a credere agli altri.

ERRORE
ED ASSURDITÀ

Quando si calcola senza adoperare le parole, ciò che si può fare nel caso di cose singole, come quando alla vista di qualche cosa supponiamo che sia simile ad una precedente, o che, dopo di essa, ne verrà una simile, se ciò che si pensava sarebbe seguito non si presenta, o se non esiste il precedente che noi ritenevamo probabile, allora si può dire che si tratta di un errore, a cui sono soggetti anche gli uomini più scaltriti. Ma quando noi ragioniamo, usando parole di significato generale, e traiamo una falsa conclusione di carattere generale, sebbene comunemente si consideri ciò come un errore, si tratta in realtà di una assurdità o discorso privo di senso. Infatti l'errore non è che un

ingannarsi sulla base della supposizione che una cosa è accaduta o accadrà, la quale, sebbene non si sia presentata nè nel passato nè nel presente, avrebbe potuto comunque accadere. Ma quando noi facciamo un'affermazione di carattere generale, se essa non è vera, la possibilità della sua esistenza è assolutamente inconcepibile. Di conseguenza le parole, che alla nostra percezione non hanno altra realtà che il suono, sono quelle che chiamiamo: *assurdo, insignificante e non senso*. Perciò se qualcuno mi parlasse di un quadrato rotondo, o degli accidenti del pane nel formaggio, o delle sostanze immateriali, o di un suddito libero, di un libero arbitrio, o di una qualsiasi specie di libertà che non sia però libera dalla presenza dell'opposizione, io non direi che egli commette un errore, ma che le sue parole non hanno alcun significato e perciò sono assurde.

Ho detto precedentemente (cap. II) che l'uomo eccelle su tutti gli altri animali in questa facoltà, di essere capace di stabilire le conseguenze e gli effetti di una qualsiasi cosa da lui pensata. Ed ora aggiungo, come altra prova della sua superiorità, il fatto che egli può, mediante le parole, tradurre le conseguenze trovate in regole generali dette *teoremi o aforismi*, cioè egli può ragionare, o calcolare non soltanto nella matematica, ma in tutti gli altri campi in cui è dato aggiungere o sottrarre una cosa da un'altra.

Ma questo privilegio è attenuato da un altro, cioè da quello dell'assurdità alla quale nessun essere vivente, all'infuori dell'uomo, soggiace. E tra gli uomini quelli che vi sono maggiormente soggetti sono coloro che si occupano di filosofia. È davvero giusto ciò che Cicerone dice di loro in qualche luogo, che non c'è nulla di così assurdo che non sia dato trovare nei libri dei filosofi. E la ragione è evidente. Nessuno di loro inizia la sua speculazione partendo dalle definizioni o spiegazioni dei nomi che si apprestano ad usare, me-

todo questo usato soltanto nella geometria, le cui conclusioni sono ormai divenute inconfutabili.

CAUSE
DELL'ASSURDITÀ

Attribuisco la prima causa delle conclusioni assurde a mancanza di metodo, nel non incominciare la speculazione dalle definizioni, cioè dai significati stabiliti delle parole, come se fosse possibile fare un calcolo senza conoscere il valore dei numerali, uno, due, tre.

E poichè tutti i corpi cadono sotto la nostra considerazione da diversi punti di vista, cosa da me menzionata nel precedente capitolo, essendo quelle considerazioni definite in maniera diversa, dalla confusione e dall'inadeguata connessione dei nomi nelle affermazioni che si fanno, scaturiscono varie assurdità. A causa di ciò io attribuisco la seconda ragione delle asserzioni assurde al dare nomi di corpi ad accidenti o viceversa, come nel caso di coloro che dicono: « la fede è infusa od ispirata », quando non si può versare od ispirare niente in alcuna cosa che non sia corpo; oppure che: « l'estensione è corpo » e che « i fantasmi sono spiriti », ecc.

Attribuisco la terza ragione al dare agli accidenti del nostro corpo i nomi degli accidenti propri delle cose che sono al di fuori di noi, come è il caso di coloro che dicono: « il colore è nel corpo », « il suono è nell'aria », ecc.

La quarta ragione consiste nel dare a nomi od espressioni verbali, nomi di corpi, come è il caso di coloro che dicono che esistono cose universali, che una creatura vivente è un genere, o una cosa generale, ecc.

La quinta ragione poi va attribuita al dare nomi di accidenti a nomi od espressioni verbali, come è il caso di coloro che dicono: « la natura di una cosa è la sua definizione », « l'ordine dato da un uomo è la sua volontà », ecc.

La sesta ragione deriva dall'uso delle metafore, tropi ed altre figure retoriche al posto delle parole appropriate. Infatti, se è consentito dire, per es., nella conversazione comune; « la via va, o conduce qua o là; il proverbio dice questo o quello » — laddove nè le vie possono andare, nè i proverbi dire — nel calcolare e ricercare la verità, tali espressioni non possono essere ammesse.

La settima ragione infine nasce dai nomi che non hanno alcun significato ma che vengono adoperati e tramandati nelle scuole, come per es.: ipostatico, transubstanziato, consubstanziato, eterno presente e simile terminologia degli scolastici.

Chi è in grado di evitare queste cose difficilmente cade in qualche assurdità, a meno che, a causa della lunghezza del ragionamento, non si dimentichi le premesse. Infatti tutti gli uomini, per natura, ragionano in modo simile ed esatto quando sono in possesso di buoni principî. Chi è così sciocco da sbagliare nella geometria e persistere nel proprio errore, quando qualcun altro gli abbia mostrato il suo sbaglio?

Da ciò appare evidente che la ragione non è, come SCIENZA il senso e la memoria, facoltà acquisita fin dalla nascita, nè, come la prudenza, sviluppata soltanto dall'esperienza, ma si ottiene mediante l'attività costante, in primo luogo con l'adeguato riferimento dei nomi e secondariamente con l'assumere un metodo esatto ed ordinato nel procedere dagli elementi, che sono i nomi, alle asserzioni determinate dalla connessione di quelli e da queste ai sillogismi, che sono le connessioni di un'asserzione all'altra, finchè si giunge alla conoscenza di tutte le conseguenze dei nomi pertinenti al soggetto che si tratta, e questo è ciò che gli uomini chiamano scienza. E laddove il senso e la memoria non sono che conoscenza del fatto, che è una cosa passata e non ripetibile, la scienza è conoscenza delle conse-

guenze e dipendenza di un fatto da un altro, per mezzo della quale, oltre a ciò che facciamo presentemente, siamo in grado di saper fare qualche cosa simile o diversa, ogni qual volta lo vogliamo. Perchè quando vediamo come ogni cosa si conclude, per quali cause ed in che modo, tutte le volte che si presenta una simile connessione causale, noi possiamo vedere quali ne saranno gli effetti.

A causa di ciò i fanciulli non sono affatto in possesso della ragione finchè non abbiano acquistato l'uso della parola, ma sono chiamati esseri ragionevoli per l'evidente possibilità futura di raggiungere l'uso della ragione. E la maggior parte degli uomini, sebbene abbia in certo senso la possibilità di ragionare, come nel poter contare fino ad un determinato grado, tuttavia se ne serve ben poco nella vita comune, in cui si regola, chi meglio e chi peggio, secondo la differenza delle esperienze di ciascuno, la prontezza della memoria, e l'interesse verso diverse cose, ma specialmente secondo la buona o cattiva fortuna e gli errori dei singoli. Infatti, per quanto riguarda la scienza o comunque certe regole per determinare le loro azioni, gli uomini sono così lontani da queste da non sapere nemmeno che cosa siano. La geometria l'hanno considerata come arte dello scongiuro, e per quanto si riferisce alle altre scienze, coloro che non hanno studiato i principii e certi sviluppi di quelle sì da poter vedere il loro sorgere ed il loro svolgimento, sono in tal rispetto come fanciulli ai quali, non avendo alcuna conoscenza della generazione, si fa credere che i loro fratelli e sorelle non sono nati, ma sono stati trovati in giardino.

Tuttavia quelli che non sono in possesso della scienza sono in migliori e più nobili condizioni, con la loro naturale prudenza, di coloro che, a causa di un falso ragionare o della fiducia posta in altri

che ragionano male, cadono in regole generali false ed assurde. Non sembra che gli uomini perdano la via giusta tanto per ignoranza delle cause e delle regole, quanto piuttosto per fondare i propri ragionamenti su regole false e per considerare come cause di ciò a cui vogliono giungere quelle che non sono che cause del contrario.

Per concludere, la luce della mente umana è costituita dalla parola esatta ma prima presagita per mezzo delle definizioni precise e purificata da ogni ambiguità; la ragione è il senso della misura, lo sviluppo della scienza, la via; ed il fine è il benessere del genere umano. Al contrario le metafore e le parole ambigue e senza senso sono come fuochi fatui ed il ragionare su di esse è un vagare tra innumerevoli assurdità ed il risultato; dispute, rivolte e disprezzo.

La molta esperienza è prudenza, come la molta scienza è sapienza. Infatti noi abbiamo l'unica parola « saggezza » per tutte e due, ma i Latini distinguevano sempre tra « *Prudentia* » e « *Sapientia* », attribuendo la prima all'esperienza e l'ultima alla scienza. Ma per far apparire più chiaramente la loro differenza, supponiamo che un uomo sia dotato di una straordinaria abilità e prontezza nel maneggiare le armi e che un altro possenga, oltre a quella destrezza, una scienza acquisita mediante la quale possa, in ogni posizione di attacco o di difesa, offendere il suo avversario senza essere offeso. L'abilità del primo starebbe a quella del secondo come la prudenza sta alla sapienza; ambedue utili, ma la seconda infallibile. Ma coloro che, fidandosi soltanto sull'autorità dei libri, seguono un cieco come tanti ciechi, sono simili a chi, facendo affidamento sulle false regole di un maestro di scherma, si scaglia con presunzione su di un avversario, che o l'uccide, o lo ferisce gravemente.

PRUDENZA
E SAPIENZA.
LORO
DIFFERENZE

SEGNI
DELLA SCIENZA

I segni della scienza sono, alcuni sicuri ed infallibili, altri incerti. Sicuri, quando colui che pretende di conoscere la scienza è in grado di insegnarla, che è come dire di essere in grado di dimostrare esaurientemente la verità ad altri. Incerti, quando soltanto alcuni fatti particolari fanno fede alla sua pretesa ed in molti casi si svolgono secondo la linea da lui tracciata. I segni della prudenza sono tutti malsicuri, perchè è impossibile osservare per mezzo dell'esperienza e ricordare tutte le circostanze che possono rendere diverso l'esito. Ma in ogni affare in cui non si ha una scienza sicura a cui appoggiarsi, il trascurare il proprio giudizio naturale ed il farsi guidare da sentenze generiche lette sui libri e soggette ad infinite discriminazioni, è indice di pazzia, ed è per lo più schernito con il nome di pedanteria. E persino tra quegli uomini che nei Consigli di Stato amano sfoggiare le loro letture di politica e di storia, pochi poi si servono di quelle nei loro affari domestici là dove è in gioco il loro interesse personale, considerando sufficiente la prudenza per gli affari privati: ma in pubblico si preoccupano più della reputazione che acquistano con la loro facondia che del successo della pubblica amministrazione.

CAPITOLO VI

Dell'intima origine dei moti volontari comunemente chiamati passioni, e dei mezzi verbali mediante i quali sono espressi.

MOTO VITALE
ED ANIMALE.
TENDENZA

Esistono due tipi di moto propri degli animali. Uno, quello vitale cominciato con la generazione dell'essere, continua ininterrottamente durante tutta la vita, e tale è costituito dalla circolazione del sangue, dal battito del

polso, dal respiro, dalla digestione, dall'assimilazione, dall'escrezione, ecc., per le cui attività non occorre immaginazione. L'altro è il moto animale chiamato anche moto volontario, come il camminare, il parlare, il muovere qualcuna delle nostre membra nel modo in precedenza stabilito dall'attività spirituale. Quel senso è determinato dal moto degli organi interni del corpo umano, prodotto dalla reazione esercitata dalle cose che noi vediamo, udiamo, ecc.; e quella attività spirituale è generata da ciò che rimane di quel movimento, dopo la sensazione, come si è detto nei cap. I e II. E dato che il camminare, il parlare e simili moti volontari dipendono sempre da una precedente considerazione sulla provenienza, direzione e qualità, è evidente che l'immaginazione costituisce la prima intima causa di ogni moto volontario. Sebbene gli uomini privi di cultura non concepiscano alcun moto quando il corpo in movimento è invisibile, o quando lo spazio in cui quel moto si svolge è, per la sua limitata estensione, impercettibile, ciò non vuol dire che tali moti non esistano. Infatti uno spazio non è mai così piccolo da impedire che ciò che si muove su di uno spazio più grande di cui il piccolo è parte, si muova prima su quello. Questi piccoli principii di moto, nel corpo umano, prima che si manifestino nel camminare, nel parlare, nel colpire ed in altre azioni visibili, sono comunemente chiamati tendenza.

Questa tendenza, quando è indirizzata verso la sua stessa causa, è definita *appetito* o *desiderio*; quest'ultima è la definizione generale, e l'altra per lo più è limitata al significato di desiderio di cibo, fame o sete.

APPETITO
DESIDERIO
FAME E SETE

Quando la tendenza si esplica in contrasto a qualche cosa, è generalmente chiamata *avversione*. Le parole *appetito* ed *avversione* derivano dal latino ed ambedue descrivono i moti di approssimazione e di allontanamento da una cosa. Lo

AVVERSIONE

stesso vale per le parole greche ὄρμη ed ἀφορμή. Poichè la natura stessa spesso manifesta chiaramente agli uomini quelle verità che, successivamente, quando essi ricercano qualche cosa al di là dei confini di quella, non mettono in pratica. Gli scolastici chiamano il camminare ed il muoversi semplice appetito e non considerano quelle attività come moto attuale; ed essendo costretti ad ammettere l'esistenza di qualche moto, gli danno il nome di moto metaforico, assurda espressione perchè le parole possono dirsi metaforiche ma non i corpi ed i moti.

AMORE - ODIO Si dice che gli uomini amano ciò che desiderano e che odiano quelle cose per cui provano avversione. Così desiderio ed amore vengono a coincidere; salvo il fatto che per « desiderio » noi sempre intendiamo l'assenza di un oggetto, mentre per « amore » generalmente la presenza di esso. Similmente per « avversione » intendiamo l'assenza dell'oggetto e per « odio » la presenza di esso.

Alcuni degli appetiti e delle avversioni nascono con l'uomo stesso, come il desiderio del cibo, quello dell'escrezione e del scaricare il ventre (questi ultimi più propriamente da chiamarsi avversioni, per il desiderio del corpo di liberarsi del superfluo) ed altri non però molti, appetiti. Gli altri che sono appetiti di cose particolari, derivano direttamente dall'esperienza e dalla prova degli effetti che esercitano sul soggetto e sugli altri. Infatti noi non possiamo avere alcun desiderio delle cose che non conosciamo o che non crediamo che esistano, finchè non si presentano ai nostri organi sensoriali. D'altro lato però noi proviamo avversione non soltanto per le cose che sappiamo ci sono state nocive, ma anche per quelle che non sappiamo se lo saranno o no.

DISPREZZO Diciamo di disprezzare quelle cose che nè desideriamo, nè odiamo. Il disprezzo non è altro che uno stato di immobilità o contumacia del cuore nel resistere all'azione che

certe cose esercitano su di esso, il che è causato dall'essere stato influenzato in altro senso da altri più potenti oggetti, o dalla mancanza di esperienza riguardo a quelli. Ed a causa della costituzione del corpo umano, in continuo mutamento, è impossibile che le stesse cose determinino nell'uomo sempre gli stessi appetiti ed avversioni e tanto meno i desiderî di tutti si possono accordare sopra un unico e medesimo oggetto.

Qualunque sia l'oggetto dell'appetito, o desiderio, BENE E MALE
di ogni uomo, sarà sempre da lui chiamato Bene e l'oggetto del suo odio e della sua avversione Male, e quello del suo disprezzo, vile e privo di valore. Queste parole, Bene, Male, Spregevole, sono sempre usate in correlazione a chi le usa, perchè non esiste nulla di assolutamente in sè, nè alcuna regola universale riguardo al Bene ed al Male che possa essere assunta dagli oggetti stessi, ma ciò può essere fatto soltanto partendo dalla persona umana, là dove non esiste lo Stato, o, nello Stato, dalla persona che lo rappresenta, oppure da un arbitro o giudice che gli uomini aderiranno a considerare come il solutore delle loro controversie e la cui opinione verrà di conseguenza elevata a legge.

La lingua latina ha due parole il cui significato è analogo a quelle di Bene e di Male ma che però non sono precisamente la stessa cosa. Quelle parole sono: « *Pulchrum* » e « *Turpe* ».

PULCHRUM
TURPE

La prima esprime ciò che, attraverso segni esteriori, promette il buon augurio, e l'altra invece promette il male. Nella nostra lingua noi non abbiamo tali espressioni generali, ma per « *Pulchrum* » diciamo, in certi casi, « *Fair* », in altri « *Beautiful* » o « *Handsome* », oppure « *Galant* », « *Honourable* », « *Comely* », oppure « *Amiable* »; e per « *Turpe* »; « *Foul* », « *Deformed* », « *Ugly* », « *Base* », « *Nau-*

seous » e simili, a seconda delle circostanze. Tutte quelle parole, usate al loro posto, significano l'apparenza od il contegno che fa presagire il Bene od il Male. Ci sono tre specie di Bene: il Bene nella promessa, cioè il « *Pulchrum* »; il Bene nell'effetto, come fine desiderato, che è chiamato « *Jucundum* », « *Delightful* »; il Bene nei mezzi usati, che è chiamato Utile e Proficuo.

Vi sono altrettante specie di Male; il Male nella promessa è ciò che si dice Turpe; quello nell'effetto e nel fine, Molesto, Spiacevole, Seccante; quello nei mezzi usati, Inutile, Privo di profitto e Nocivo.

Nella sensazione ciò che è realmente in noi, come ho già detto, è puro moto determinato dall'azione degli oggetti esterni, ma all'apparenza, per la vista si traduce in luce e colore, per l'orecchio in suono, per le narici in odore, ecc. Similmente, quando l'azione degli stessi oggetti è perpetuata dagli occhi, orecchi ed altri organi, giungendo fino al cuore, l'effetto reale che ne deriva non è che un moto, un tendere, consistente nell'appetito, o avversione, verso l'oggetto determinante quel moto. Ma l'apparenza, o senso di quel moto, è ciò che si chiama o diletto, oppure angustia della mente.

DILETTO
SCONTENTO

Questo moto che è chiamato appetito e per il modo con cui si presenta, diletto e piacere, sembra essere una conferma ed un accrescimento del moto vitale e perciò tutte quelle cose che producono piacere furono chiamate propriamente « *Jucunda* » (a *juvando*) perchè aiutano e fortificano, ed il loro contrario, « *molesta* », dannose, perchè ritardano ed arrestano il moto vitale.

Perciò il piacere, o delizia, è l'apparenza o la percezione del Bene e la molestia, o scontento, l'apparenza o la percezione del Male. Di conseguenza ogni appetito, desiderio, amore, è accompagnato da mag-

giore o minore letizia; ed ogni sentimento di odio e di avversione da maggiore o minore dispiacere o scontento.

Dei piaceri, o delizie, alcuni derivano dalla percezione di un oggetto presente e possono essere chiamati *piaceri del senso* (la parola « sensuali » è soltanto usata da chi li condanna, non essendo riconosciuti dalla legge). Di questa specie sono tutti quei piaceri che riguardano il riempire ed il vuotare il corpo, come anche tutto ciò che appare piacevole alla vista, all'udito, odorato, gusto o tatto. Gli altri derivano dall'attesa che proviene dal prevedere il fine o le conseguenze delle cose, se queste piacciono o no alla nostra percezione. Questi sono i *piaceri della mente*, per chi sa trarre quelle conseguenze, e sono chiamati *gioia*. Allo stesso modo i dispiaceri che riguardano la percezione sono chiamati *pene*, gli altri che derivano dall'aspettazione delle conseguenze, *dolori*.

PIACERE DEI SENSI
PIACERI DELLA MENTE
GIOIA E DOLORE

Queste semplici passioni chiamate appetito, desiderio, amore, avversione, odio, gioia, e dolore hanno nomi diversi, secondo da quale punto di vista sono considerate. In primo luogo, quando esse si susseguono l'una all'altra, ricevono diverse denominazioni secondo l'opinione che gli uomini hanno sulla possibilità di realizzare ciò che desiderano, secondariamente dall'oggetto amato od odiato; in terzo luogo dal considerarne molte insieme, ed infine dall'alterazione o successione stessa.

L'appetito, unito all'opinione di poterlo soddisfare, si chiama speranza e, privo di tale opinione, disperazione. L'avversione, unita all'opinione di essere danneggiati da un oggetto, si dice *timore* e la stessa, congiunta alla speranza di neutralizzare il danno mediante la resistenza, *coraggio*; quando questo è improvviso, viene chiamato

ira; mentre la speranza costante viene definita *fiducia in noi stessi*, ed un costante stato di disperazione, *sfiducia in noi stessi*.

Indignazione è detta l'ira in conseguenza di un grave danno fatto ad altri, quando siamo convinti che quello ha sofferto un torto; il desiderare bene per gli altri, *benevolenza, buona volontà, carità*; e se rivolta verso l'umanità in generale, *buona natura*. *Bramosia* è chiamato il desiderare ricchezze, e questo è un nome usato in senso di biasimo perchè gli uomini, per appropriarsi delle ricchezze, si combattono vicendevolmente, sebbene il desiderio in sè stesso sia da ammettersi o biasimarsi a seconda dei mezzi usati per condurlo a compimento. *Ambizione* è la sete di potere, parola anche questa usata nel senso peggiore per la ragione suddetta; *pusillanimità* il desiderare cose che solo in parte ci fanno realizzare i nostri scopi e timore di quelle che li ostacolano in un certo senso; *magnanimità* il disprezzare i mezzi di poco valore e gli ostacoli; *eroismo e fortezza* la magnanimità di fronte alla morte ed alle sofferenze, *liberalità* quella nei confronti delle ricchezze; e la pusillanimità di fronte a queste è definita come *avarizia, meschinità, o parsimonia*, a seconda dell'opinione individuale. La *gentilezza* è l'amore degli individui per la società, e l'amore per il solo piacere sensoriale è detto *concupiscenza naturale*. La *lussuria* è lo stesso amore derivato da un ripensare ed immaginare il piacere passato; *passione d'amore* consiste nell'amare una sola persona e nel desiderare di essere riamato e la stessa, unita al timore di non essere contraccambiato, *gelosia*.

La *vendetta* è il desiderare di far del male ad un altro per punirlo di qualche sua azione. La *curiosità* consiste nel desiderare di sapere il perchè ed il come, e, di tutte le creature viventi, è propria soltanto dell'uomo, così che esso si distingue dagli altri animali non soltanto a causa della ragione, ma anche per questa singolare pas-

sione. Negli altri esseri il desiderio del cibo e gli altri piaceri sensoriali predominano e fanno dimenticare il desiderio di conoscere le cause, piacere questo proprio dello spirito il quale, perseguendo costantemente lo scopo di accrescere la sua conoscenza, supera il fervido ma breve impulso del piacere dei sensi.

La religione è il timore di una potenza invisibile, l'idea della quale è costruita dalla mente umana e diffusa da false storie ammesse nella vita pubblica; quando queste non hanno il suggello della legalità allora si tratta di *superstizione*, e quando la potenza immaginata corrisponde all'immagine che noi ne abbiamo, *vera religione*.

Il terrore, disgiunto dalla coscienza del perchè e del come nasce, è il *timor panico*, così denominato dalla leggenda che ne attribuiva la causa a Pan, laddove in verità è sempre da sospettarsi come la causa di questo sia colui che per il primo si lascia dominare dal panico perchè gli altri scappano imitando l'esempio altrui, ciascuno pensando che il suo vicino conosca il perchè di quello stato d'animo generale, ed è perciò che questa passione si presenta solo dove è radunata una moltitudine di popolo.

Stupore è la gioia derivata dal conoscere una novità ed è stato d'animo proprio dell'uomo, perchè lo spinge ad indagarne la causa.

La gioia che nasce dal considerare la propria capacità ed abilità è quella specie di esaltazione chiamata *boria*, la quale, se viene fondata sull'esperienza delle azioni precedenti, coincide con la fiducia in noi stessi, ma se ha la sua base nell'adulazione altrui od in una personale, gratuita supposizione, si chiama *vanagloria*, nome dato a proposito, perchè una fiducia, in noi stessi appoggiata a sicure basi, dà luogo al tentativo di realizzare uno scopo, mentre il supporre di

RELIGIONE
SUPERSTIZIONE
VERA RELIGIONE
TIMOR PANICO

quasi
pausa di
ritardare

possedere una qualsiasi capacità non spinge ad agire e quindi si chiama, a buon diritto, vana.

Il senso di sconforto derivato dal sentirsi privi di potere si chiama *scoraggiamento spirituale*.

La vanagloria consistente nell'immaginare l'esistenza in noi di capacità che non possediamo, è comune nei giovani suggestionati dalle storie e dai racconti degli uomini di mondo, ed è spesso modificata dall'età e dalle occupazioni.

L'improvviso senso di auto-esaltazione è la passione che produce quelle smorfie del viso dette *riso* ed è determinata da qualche nostra azione subitanea che ci fa piacere, o dall'accorgersi che in altri vi è qualcosa di imperfetto, il che ci fa compiacere di noi stessi. Ciò è più comune a coloro che sono consci di possedere pochissime qualità e che sono quindi obbligati a crearsi un alto concetto di sè stessi, col mettere in evidenza i difetti altrui, così che il molto ridere sulle manchevolezze del prossimo è segno di pusillanimità. Infatti una delle attività più confacenti alle grandi menti consiste nell'aiutare gli altri a liberarsi dal senso di inferiorità e misurarsi soltanto con chi ha maggiori qualità.

Al contrario, un subitaneo scoraggiamento è la passione che genera il *pianto* ed è derivata dal veder frustrata qualche forte speranza, o dal perdere qualche sostegno della propria forza, ed a questo stato sono principalmente soggette le donne ed i fanciulli che dipendono quasi sempre dall'aiuto esterno. Alcuni poi piangono per la perdita degli amici, altri per il loro scarso affetto, altri perchè una riconciliazione ha improvvisamente troncato i loro propositi di vendetta. Comunque in tutti i casi, sia il riso che il pianto, sono moti subitanei che scompaiono con l'abitudine, perchè nessuno ride su scherzi o su disgrazie passate.

Il dispiacere causato dall'accorgersi di qualche limitazione alle proprie qualità è la *vergogna*, che si manifesta con l'arrossire, e consiste nell'apprendere qualcosa di disonorevole; nei giovani è segno di amore per una buona reputazione ed è cosa meritevole, nei vecchi è segno dello stesso desiderio, ma poichè si presenta troppo tardi, è cosa da riprovarsi.

Si dice *impudenza* il disprezzo della buona reputazione. Il dispiacere per la disgrazia occorsa ad un altro è la *pietà*, ed è determinata dall'immaginare che una simile disgrazia possa piombare anche su di noi ed è per questo che si chiama anche *compassione*, o, con espressione del nostro tempo, *simpatia umana*. Infatti gli uomini migliori sentono minor pietà per una calamità venuta in conseguenza di un contegno vizioso e per la stessa, sono meno propensi alla pietà coloro che pensano di esserne meno soggetti.

La *crudeltà* consiste nel disprezzo o nel poco interesse per le disgrazie degli altri e proviene dal senso di sicurezza della propria condizione. Infatti ritengo impossibile che ci si possa rallegrare del male altrui, senza altro scopo che quello.

Il dispiacere per il successo di un rivale nella ricchezza, onori ed altri beni, se è accompagnato dal tentativo di mettersi in grado di uguagliarlo o superarlo, si chiama *emulazione*, ma se è congiunto al disegno di soppiantare o danneggiare il rivale, si dice *invidia*.

Quando, nella mente umana, appetiti, avversioni, speranze e timori, tutti concernenti una stessa cosa, si DELIBERAZIONE presentano uno dopo l'altro e dinanzi alla nostra mente appaiono le conseguenze buone o cattive che possono derivare dal fare o dal non fare l'azione che si pensa sì che talvolta la desideriamo, tal'altra ne proviamo avversione, talvolta speriamo di poterla fare e tal'altra disperiamo od abbiamo timore ad intraprenderla, l'intero complesso

dei desideri, avversioni, speranze, timori che continuano a sussistere finchè l'azione si è compiuta, oppure è stata giudicata impossibile, si chiama *deliberazione*. Delle cose passate non esiste deliberazione, perchè è evidente come non possano essere modificate, nè delle cose che si sa essere impossibili, o che pensiamo come tali, perchè si sa, o si pensa, che ogni deliberazione in proposito sarebbe vana. Diciamo deliberazione perchè, attraverso essa, poniamo un termine alla libertà che avevamo di fare o non fare un'azione, a seconda del nostro desiderio o della nostra avversione nei confronti di quella.

Questa alterna successione di desideri, avversioni, speranze e timori, si trova nelle altre creature viventi non meno che nell'uomo e perciò anche gli animali hanno il potere di deliberare. Ogni deliberazione termina quando ciò, intorno a cui si doveva prendere una decisione, finisce, od è pensato impossibile, perchè, fino a che ciò non accade, noi conserviamo la libertà di fare o non fare l'azione, a seconda del nostro desiderio od avversione.

VOLONTÀ Nella deliberazione si chiama *volontà* l'ultimo desiderio od avversione, immediatamente riferentesi al compimento od all'abbandono di essa. La volontà è in questo caso l'atto, non la facoltà del volere. Le bestie che sono in grado di prendere una deliberazione debbono necessariamente avere anche la volontà. La definizione che comunemente vien data dalle scuole della volontà come « appetito razionale » non è esatta, perchè, se fosse così, non sarebbe possibile alcun atto volontario contro la ragione ed un atto volontario invece è ciò che è determinato soltanto dalla volontà. Se però invece di dire « appetito razionale » diciamo un desiderio derivato da una precedente deliberazione, allora la definizione è la stessa di quella da me proposta qui: « la volontà è l'ultimo desiderio nel processo di deliberazione ». E sebbene noi diciamo comunemente che

un uomo aveva una volta la volontà di fare una cosa che poi non ha condotto a compimento, tuttavia in quel caso non si trattava che di una *inclinazione*, che non può produrre alcuna azione volontaria perchè l'azione non dipende da essa, ma dall'ultima inclinazione o appetito. Infatti, se tutti gli appetiti che si presentano dessero luogo ad un'azione volontaria, allora per la stessa ragione tutte le avversioni dovrebbero far sì che la stessa azione fosse involontaria e così una azione risulterebbe volontaria ed al tempo stesso involontaria.

Da ciò appare chiaro che non soltanto le azioni che vengono determinate dalla cupidigia, dall'ambizione, dalla libidine e da altri appetiti per una certa cosa, ma anche quelle che sono generate dall'avversione o dal timore delle conseguenze che derivano dal non agire, sono azioni volontarie.

Le forme di espressione, mediante le quali le passioni vengono formulate, sono in parte uguali, in parte diverse da quelle con cui esprimiamo i nostri pensieri.

FORME
DI ESPRESSIONE
NELLE PASSIONI

In primo luogo tutte le passioni possono generalmente essere espresse nella forma indicativa, come: « io amo, io temo, mi rallegro, delibero, voglio, ordino », ma alcune di esse hanno particolari espressioni valide in sè stesse, che non sono affermazioni, salvo quando servono a stabilire altri rapporti oltre a quelli derivanti dalla passione generatrice. La deliberazione è espressa col modo soggiuntivo che è adatto a significare le supposizioni e le conseguenze di esse, come per es. « se questo sarà fatto, questa ne sarà la conseguenza » e non differisce dal linguaggio atto ad esprimere il ragionamento, se non per il fatto che quest'ultimo consiste in parole generali e la deliberazione in termini particolari. Il linguaggio del desiderio ed avversione è imperativo, come: « fai questo, stai attento a quello », e quando chi ascolta è obbligato a fare o a stare attento, è *comando*;

altrimenti si tratta di *preghiera* o di *consiglio*. Il linguaggio della vanagloria, dell'indignazione, della pietà, della vendetta, è il modo ottativo; ma del desiderio di conoscere vi è un mezzo espressivo tutto particolare detto l'interrogativo, come: « che cos'è?; quando sarà?; com'è fatto? e perchè è così? ». Non conosco altro mezzo espressivo delle passioni, perchè imprecare, bestemmiare, offendere e simili, non hanno valore di discorso, ma di azioni di una lingua abituata al turpiloquio.

Queste forme del discorso dico che sono espressioni o volontarie descrizioni delle nostre passioni, ma non costituiscono sicuri segni di esse perchè possono essere usate indifferentemente, sia che chi le usa senta in sè quelle passioni o no. I segni più certi della presenza delle passioni si trovano nel comportamento, nei movimenti del corpo, nelle azioni, negli scopi che sappiamo, per altra via, essere presenti in qualcuno.

E poichè nella deliberazione gli appetiti e le avversioni sono determinati dalla previsione delle buone o cattive conseguenze ed effetti dell'azione sulla quale stiamo per prendere la nostra decisione, il buono o cattivo risultato di questa dipende dalla previsione e considerazione di una lunga catena di conseguenze di cui molto raramente l'uomo è in grado di vedere la fine.

Ma per quanto vasta possa essere la previsione umana, il buono in quelle conseguenze è maggiore del male, l'intera catena è quella che viene chiamata dagli scrittori *bene apparente o probabile*, ed al contrario, quando il male supera il bene, *male apparente o probabile*. Quindi chi è in grado, o per mezzo dell'esperienza o della ragione, di possedere la più comprensiva e sicura visione delle conseguenze, delibera meglio per sè e può, quando vuole, dare i migliori consigli agli altri.

BUONA
E CATTIVA
APPARENZA

Il continuo successo nell'ottenere quelle cose che si desiderano di volta in volta, cioè un continuo stato di prosperità, costituisce ciò che gli uomini chiamano *felicità*; intendo la felicità consentita in questa vita. Infatti non esiste, mentre noi viviamo su questa terra, l'eterna tranquillità dello spirito, perchè la vita è per sè stessa moto e non può mai essere senza desiderio nè senza timore, così come non può esistere senza il senso. Quale specie di felicità Dio abbia preparato per coloro che l'adorano con devozione, si conosce solo nel momento che se ne gode; essendo quelle gioie incomprendibili, come è inintelligibile la definizione scolastica di Visione Beatificante.

FELICITÀ

La forma di espressione con cui si manifesta l'opinione sulla bontà di qualche cosa, è la *lode*; quella significante la potenza e grandezza di qualche cosa è la *celebrazione*. Quella con cui si esprime l'opinione che si ha della felicità umana, è dai Greci chiamata *μακαρισμός* per la quale noi non abbiamo corrispondente nella nostra lingua. Tanto è sufficiente riguardo al presente argomento delle passioni.

CAPITOLO VII

Degli scopi o risultati del ragionamento.

Di ogni ragionamento, determinato dal desiderio di conoscere, esiste in ultima analisi uno scopo, sia esso di raggiungere o di abbandonare qualche cosa e nella connessione del discorso mentale, in qualunque punto essa venga interrotta, esiste sempre un fine da raggiungere, fino a quel momento.

GIUDIZIO O

VERDETTO FINALE.

DUBBIO

Se il ragionamento è puramente mentale si compone di pensieri su ciò che sarà o non sarà, o su ciò che è stato o non è stato, alterna-

tivamente, di modo che, in qualunque punto si interrompa un ragionamento umano, si dà luogo al sorgere della presunzione del: « sarà o non sarà, o dell'è stato o non è stato ». Ciò costituisce l'opinione e l'alternativo desiderio nel deliberare riguardo al bene ed al male; è l'alternativa opinione nella ricerca della verità riferentesi al passato ed al futuro. E come, nella deliberazione, l'ultimo desiderio si chiama *volontà*, così l'ultima opinione nella ricerca della verità concernente il passato ed il futuro, si dice *giudizio* o verdetto decisivo e finale intorno a ciò su cui si ragiona. Similmente, come si chiama deliberazione l'intera successione dei desideri alternantisi tra loro circa il problema del bene o del male, così si dice *dubbio* l'intera successione delle alterne opinioni circa il problema del vero e del falso.

Nessun ragionamento può compiersi con un'assoluta conoscenza di un fatto passato o futuro. Infatti la conoscenza di un fatto ha la sua origine nel senso e dopo di esso nella memoria ed essendo la conoscenza della connessione causale, da me precedentemente chiamata scienza, non assoluta, ma condizionata, nessuno può stabilire mediante il ragionamento che questo o quello è, è stato o sarà, il che sarebbe un conoscere assolutamente, ma soltanto che; « se questo è, quello è; se questo è stato, quello è stato; se questo sarà, quello sarà », il che è un conoscere condizionatamente, nè può determinare la conseguenza di una cosa da un'altra, ma solo quella derivante dal rapporto di due nomi della stessa cosa.

SCIENZA
OPINIONE
COSCIENZA

Perciò quando si traduce il ragionamento in termini verbali ed esso si inizia con la definizione delle parole, procede collegandole in affermazioni generali, e connette queste ultime nei sillogismi, il risultato definitivo si chiama conclusione ed il pensiero che questa concretamente esprime costituisce quella conoscenza condizionata, o conoscenza della connessione delle

parole, che si definisce comunemente *scienza*. Ma se il fondamento primo di tale ragionamento non è rappresentato dalle definizioni, o se queste non sono connesse nei sillogismi secondo il giusto criterio, allora il risultato o conclusione è di nuovo un'opinione, ovvero qualcosa con un fondamento di vero, espressa però con parole assurde e prive di significato e di impossibile comprensione. Quando due o più uomini conoscono uno stesso fatto, si dice di ambedue che ne sono consci, il che equivale all'affermazione che essi lo conoscono insieme. E siccome tali sono le più vevoli testimonianze riguardo alle azioni altrui, così è sempre stato e sarà sempre considerato contegno da malvagi il parlare contro la propria coscienza o l'indurre altri con la forza o le lusinghe a far ciò, tanto più poi che la difesa di coscienza è sempre stata tenuta in grande considerazione in tutti i tempi. In seguito gli uomini si sono serviti di quella parola in senso metaforico per esprimere la conoscenza delle loro segrete azioni ed intimi pensieri, e per questo si suol dire, in termini retorici, che la coscienza equivale a mille testimoni. Ed infine gli uomini, fortemente legati alle loro nuove opinioni, sebbene mai così assurde, ed ostinati a mantenerle, dettero a quelle il nome venerabile di coscienza, quasi a voler proclamare illecito il cambiarle od il rivolgersi contro di esse, e così fanno finta di conoscerne la verità, mentre tutt'al più sanno di essere loro stessi a crederle vere.

Quando il ragionamento umano non ha la sua origine nelle definizioni, è determinato; o quando scaturisce da qualche altra meditazione tutta personale, allora conserva il nome di opinione, oppure se si fonda sul giudizio di altri, sulla cui capacità di conoscere il vero e sull'onestà nel non ingannare non si dubita, in questo caso il ragionamento non riguarda tanto l'argomento in questione quanto la persona, e la risoluzione che da

CREDENZA
FEDE

esso scaturisce, si chiama credenza e fede; fede nell'uomo; credenza, sia nell'uomo che nella verità che esso proclama. Nella credenza sussistono due opinioni; una sul giudizio dell'uomo, l'altra sul suo valore morale. « Aver fede in... »; « Fidarsi di... » oppure « credere a qualcuno... » sono espressioni analoghe che mettono in luce un'opinione sulla sincerità della persona in questione. Ma dire « credere a ciò che è detto », vuol significare soltanto un'opinione sulla verità del detto. Dobbiamo osservare che l'espressione: credo in, come anche il latino « *Credo in* » ed il greco πιστεύω εἰς, non è mai usata se non nei Testi Sacri. Al posto di essa, negli altri libri si trova: credo in lui; mi fido di lui; ho fede in lui; mi rimetto a lui, ed in latino: « *credo illi* »; « *fido illi* », ed in greco πιστεύω αὐτῷ; ed osserviamo come questo uso di quella espressione, limitato ai testi ecclesiastici, abbia sollevato molte dispute circa il vero oggetto della fede cristiana.

Ma dicendo: « Io credo », com'è nel « Credo », si vuole esprimere non fede nella persona, ma confessione e riconoscimento della dottrina. Infatti non soltanto i Cristiani, ma tutti gli uomini in genere, credono in Dio in modo siffatto che prendono per vero tutto ciò che sentono dire intorno a lui, sia che lo capiscano sia che non, il che è la più grande prova di fede e fiducia che si possa umanamente concepire; però non tutti credono alla dottrina espressa nel « Credo ».

Da questo dobbiamo trarre come conseguenza che quando crediamo all'esistenza ed alla verità di una cosa, fondandoci non su prove derivate dalla cosa stessa o dai principi della ragione naturale, ma dall'autorità e dalla buona opinione che abbiamo di chi l'ha detta, in questo caso l'oggetto della nostra fede è costituito da chi parla, dalla persona in cui crediamo o di cui abbiamo fiducia e di cui accettiamo l'opinione, e l'onore derivato dal nostro credere è fatto solamente a lui. Di conseguenza, quando crediamo che le Scrit-

ture siano la parola di Dio, siccome non abbiamo alcuna immediata rivelazione da parte di Dio stesso, riponiamo la nostra credenza, fede e fiducia nella Chiesa, a cui, accettandone la dottrina, obbediamo. Coloro poi che prestano fede a ciò che un profeta dice loro nel nome di Dio, credono al profeta, lo onorano, gli danno tutta la loro fiducia riguardo al credo di cui egli si fa portatore, sia che quello sia un vero od un falso profeta. La stessa cosa avviene anche per la storia. Infatti se io non prestassi fede a tutto ciò che è stato scritto dagli storici sulle gloriose imprese di Alessandro o Cesare, non credo che le ombre di Alessandro o di Cesare avrebbero qualche serio motivo per offendersene, nè alcun altro, all'infuori dello storico. Se Livio dice che una volta gli Dei fecero sì che una vacca parlasse, noi non diffidiamo di Dio, ma di Livio. È perciò evidente che qualunque sia la cosa in cui crediamo, quando non ci affidiamo ad altre prove che non siano quelle desunte dall'autorità degli uomini e dei loro scritti, sia pure ispirati da Dio, si tratta soltanto di fede negli uomini.

CAPITOLO VIII

Delle virtù cosiddette intellettuali e dei contrari difetti.

In tutti i campi in generale, la virtù è un qualcosa che è valutato per la sua eccellenza ed è fondata sulla comparazione. Infatti, se tutte le qualità fossero uguali in tutti gli uomini, nulla potrebbe essere stimato secondo il suo valore. Per virtù intellettuali si intende quelle capacità dello spirito che gli uomini lodano, tengono in alta considerazione ed aspirano a possedere. Queste vengono comunemente definite *sagacità intellettuale*,

DEFINIZIONE
DELLA VIRTÙ
INTELLETTUALE

benchè questa parola esprima anche la distinzione di una specifica qualità dalle altre.

Tali virtù son di due specie: naturale ed acquisita. SAGACITÀ
NATURALE
OD ACQUISITA Per naturale non intendo ciò che l'uomo possiede fin dalla nascita, perchè in questo caso si tratterebbe soltanto del senso mediante il quale gli uomini differiscono così poco tra loro e dalle bestie, sì che non possiamo considerare quello tra le virtù; ma intendo quella sagacità che nasce dall'abitudine e dall'esperienza senza il sussidio del metodo, della cultura e dello studio. Questa sagacità naturale principalmente consiste in due cose: rapidità di immaginazione (possibilità cioè di passare celermente da un pensiero ad un altro) e deciso orientamento verso uno scopo, in precedenza accettato come tale. Al contrario una lenta immaginazione determina quel difetto spirituale che passa comunemente col nome di idiozia, stupidità e simili termini, che esprimono lentezza di movimento o difficoltà nell'iniziare il moto.

E questa differenza nella rapidità è determinata dalla differenza delle passioni degli uomini, poichè alcuni amano o detestano una cosa, altri un'altra; alcuni giudicano giusto prendere una strada, altri un'altra, ed osservano e valutano differentemente le cose che si presentano alla loro immaginazione. Dunque, considerando che in questa successione di pensieri umani non c'è nulla da osservare riguardo al contenuto, ma piuttosto da stabilire in che cosa i pensieri degli uni siano simili o dissimili da quelli degli altri, od a che cosa servano, od in che modo siano adatti al raggiungimento di un determinato scopo, quelli che ne osservano le simiglianze, nel caso che queste siano tali da non essere che raramente osservate da altri, si dice che sono in possesso di una buona sagacità col che s'intende, a questo proposito, una buona fantasia.

DISCREZIONE
Quanto a quelli che osservano le differenze e dis-
simiglianze dei pensieri umani, cioè fanno distinzioni, stabiliscono rapporti e giudizi tra cosa e cosa; quando quell'operazione mentale non è facile, si dice che sono in possesso di una buona capacità di giudizio, e particolarmente laddove si tratta di conversazione e di affari in cui si devono considerare nella loro giusta luce tempi, luoghi e persone, questa virtù viene definita *discrezione*. La fantasia, priva del sussidio del giudizio, non è considerata virtù, ma il giudizio e la discrezione hanno valore in sè stessi, senza l'aiuto della fantasia. Oltre alla distinzione dei tempi, luoghi e persone, necessaria ad una buona fantasia, si richiede anche un frequente rivolgere il pensiero al fine proposto cioè al modo con cui quello deve essere usato. Fatto ciò, chi possiede questa virtù sarà facilmente affascinato dalle similitudini che gli piaceranno, non soltanto per spiegare il suo ragionamento ed adornarlo con nuove ed adeguate metafore, ma anche per la rarità della loro invenzione. Ma una grande fantasia, priva di deciso orientamento verso un determinato fine, è una specie di pazzia, così come si osserva in coloro che, partecipando ad un ragionamento, vengono allontanati dal loro proposito da qualunque cosa che si presenta loro alla mente, e spinti a tante e così lunghe digressioni e parentesi da perdersi completamente. Non conosco alcun nome speciale per definire tale specie di follia, ma la causa di essa è talvolta derivata da mancanza di esperienza per cui appare cosa nuova ed inusata ad uno ciò che ad altri invece non sembra tale; talaltra da pusillanimità per cui a lui sembra cosa grande ciò che agli altri appare come cosa di nessun valore e qualunque cosa è nuova o grande e perciò appare degna di esser detta, allontana gradatamente l'individuo dalla via che si era proposta nel corso del suo ragionamento.

In una buona poesia, sia essa del genere epico o drammatico, come pure nei sonetti, epigrammi ed altre forme letterarie, si richiede sia il giudizio che la fantasia, ma la fantasia deve prevalere perchè quelle composizioni piacciono per la loro stravaganza, ma non debbono infastidire per la loro indiscrezione.

In una buona opera di storia la prevalenza spetta al giudizio, perchè la sua validità consiste nel metodo, nella veridicità e nella scelta delle azioni che è più utile conoscere e la fantasia non ha qui importanza se non per rendere più bello lo stile.

Nelle orazioni pronunciate in lode di qualcuno e nelle invettive, la fantasia ha la massima funzione perchè lo scopo di quelle non è di stabilire la verità ma di arrecare onore o disonore, il che si fa con elevate o con abbiette comparazioni. Il giudizio si limita a indicare quali motivi rendono un'azione degna di lode o di biasimo.

Nelle arringhe esortative ed in quelle di difesa si richiede ora il giudizio, ora la fantasia secondo se è la verità o l'inganno ad essere il mezzo più adatto per raggiungere lo scopo prefisso.

Nella dimostrazione, nella consultazione ed in tutte le forme di rigorosa ricerca del vero, il giudizio è tutto, salvo quando talvolta la facoltà dell'intendere ha bisogno di essere illuminata da qualche similitudine adatta ed allora si adopera in sommo grado la fantasia. Ma quanto alle metafore, debbono essere, in questo caso, completamente escluse perchè vedendo come esse apertamente esprimono il falso, sarebbe follia inserirle nella consultazione e nel ragionamento.

In un qualsiasi ragionamento, se è evidente la mancanza di discrezione, per quanto la fantasia possa essere originale, tutto l'insieme sarà considerato come mancante di spirito; al contrario ciò non accadrà quando la discrezione è manifesta, per quanto la fantasia possa essere banale.

I pensieri intimi dell'uomo si riferiscono ad ogni cosa, sia essa sacra, profana, decente, oscena, importante, di poco conto, senza vergogna o senso di riprovazione, il che non può esser fatto mediante l'espressione verbale che non si può spingere più oltre di quanto sia consentito dal giudizio del tempo, della situazione storica e delle persone. Uno studioso di anatomia o un medico possono esprimere, in parole o per iscritto, il loro giudizio intorno ad argomenti indecenti, perchè non mirano al piacere, ma all'utile; ma per un altro uomo il comunicare agli altri, attraverso gli scritti, le sue stravaganti e dilettevoli facezie su simili argomenti, sarebbe lo stesso che, dopo essere caduto nell'immondizia, pretendesse di presentarsi di fronte a persone di riguardo. È la mancanza di discrezione che determina la differenza. Inoltre se in compagnia di amici ed in uno stato di noncuranza spirituale si può giocare con i suoni ed equivocare il senso delle parole, ciò spesso con straordinarie acrobazie della fantasia, in un discorso ufficiale, in pubblico o di fronte a persone sconosciute od alle quali si deve rispetto, qualsiasi alterazione giocosa di parole sarà considerata come pazzia, ed anche qui la differenza consiste nella mancanza di discrezione. Così che, laddove non c'è sagacità, manca la discrezione e non la fantasia. Il giudizio privo della fantasia è sagacità, ma la fantasia senza il giudizio non lo è.

Quando i pensieri di chi ha in mente un disegno da realizzare si applicano a numerosi interessi ed egli osserva come quelli sfocino nel suo disegno od a quale altro fine possano condurre, se le sue osservazioni non sono facili nè comuni, questa sua sagacità si chiama prudenza ed è in gran parte legata all'esperienza, al ricordo delle cose simili e delle loro precedenti conseguenze. In ciò quella che conta non è tanto la differenza degli uomini, come lo è nelle loro fantasie e giudizi, perchè l'esperienza di persone della

stessa età non è molto diversa rispetto alla quantità, ma si sviluppa in senso diverso poichè ciascuno ha i suoi fini particolari. Per ben governare una famiglia, come pure un regno, non occorrono differenti gradi di prudenza ma diverse specie di affari, così come non esistono diversi gradi di abilità nel fare un ritratto in piccolo o al naturale o in dimensioni più grandi dell'originale. Un semplice capo famiglia è più prudente riguardo agli interessi della propria casa di quanto non lo sia un consigliere privato riguardo a quelli di un altro individuo.

ASTUZIA Se aggiungete alla prudenza l'uso di mezzi ingiusti e disonesti, quali sono quelli di cui comunemente si servono gli uomini spinti in ciò dal timore o dalla necessità, si ha quella sapienza truffaldina chiamata *astuzia*, segno di pusillanimità, perchè la magnanimità è, al contrario, il disprezzare l'uso di mezzi ingiusti e disonesti. Ciò che i latini definiscono col nome di « *Versutia* » (tradotto in inglese con *Shifting*), che vuol dire sbarazzarsi di un pericolo o di una cosa spiacevole con il vincolarsi ad uno più grave, come quando un uomo borseggia uno per pagare un altro. Questa è una forma di astuzia di vista corta definita come « *Versutia* » da « *Versura* », che vuol dire prendere denaro ad usura per saldare gli interessi di un debito esistente.

ACQUISTO DELLA SAGACITÀ Quanto all'acquistare la sagacità, intendo quella derivata dal metodo e dalla cultura, non c'è altro mezzo che la ragione, fondata sull'appropriato uso del linguaggio e che produce le scienze. Della ragione e della scienza ho comunque già trattato nei capitoli V e VI.

Le cause di questa differenza di sagacità sono da ricercarsi nelle passioni e la differenza di queste deriva in parte dalla diversa costituzione fisica, ed in parte dalla diversa educazione. Infatti, se la diffe-

renza scaturisce dalla struttura del cervello e dagli organi sensoriali esterni od interni, non esisterebbe minor differenza tra gli uomini riguardo alla vista, all'udito ed agli altri sensi, di quella riferentesi alla loro fantasia e discrezione. Perciò essa deriva dalle passioni che sono diverse non soltanto a causa della differenza delle costituzioni fisiche umane, ma anche della diversità di costumi e di educazione.

Le passioni che principalmente determinano la differenza nella sagacità dei vari individui, sono il maggiore o minore desiderio di potere, di ricchezza, di conoscenza e di onori, che poi possono essere ridotte alla prima, cioè al desiderio di potere. Infatti le ricchezze, la conoscenza e gli onori non sono altro che varie forme di potere.

E di conseguenza un uomo che non concepisce alcuna grande passione per una di quelle cose, ma è verso di esse indifferente, sebbene sia uomo buono ed alieno dal far male ad altri, tuttavia non sembra possibile che posseda una grande fantasia od un'estesa capacità di giudicare.

I pensieri infatti rappresentano le avanguardie e gli osservatori dei desideri e li spingono ad impegnarsi ed a raggiungere le cose desiderate, ed ogni indugiare, come ogni pronto agire dello spirito, derivano da quella sorgente. Non avere desideri significa essere morti; allo stesso modo che l'idiozia è il concepire deboli passioni; l'aver passioni indifferentemente per ogni cosa è incostanza e distrazione; ed il nutrire per qualche cosa passioni più ardenti ed impetuose di quelle che si vedono ordinariamente negli altri, costituisce ciò che gli uomini definiscono *pazzia*. Di questa ci sono tante specie quante sono le passioni stesse. Talvolta una passione violenta e non comune scaturisce dalla imperfetta struttura dell'organismo o da un danno ad esso arrecato, e talaltra il danno e l'indisposizione degli organi derivano dall'intensità o dalla

INCOSTANZA
PAZZIA

lunga durata della passione. Ma in ambedue i casi la pazzia è della stessa natura.

La passione la cui violenza o durata produce la pazzia, è sia la grande vanagloria, detta comunemente *orgoglio* e *conpetto di sè*, sia il grande *abbattimento dello spirito*.

RABBIA

L'orgoglio rende l'uomo schiavo di una forma di ira il cui eccesso è chiamato *rabbia* e *furia*. In tal modo accade che il troppo desiderio di vendicarsi, quando diviene abituale, offende gli organi e si trasforma in rabbia; ed anche il troppo amore giunge, attraverso la gelosia, a mutarsi in rabbia. L'eccessivo concetto che si ha di noi stessi, riguardo ad ispirazione divina, sapienza, cultura, aspetto e simili, genera distrazione ed incostanza; la stessa passione, unita all'invidia, si trasforma in rabbia, ed un appassionato credere nella verità di qualche cosa, ove si imbatta nella contraddizione di altri, si cambia in rabbia.

L'abbattimento spirituale getta l'uomo in preda a timori privi di causa e questa è una pazzia comunemente chiamata *malinconia* e manifestantesi in diverse maniere, come nel cercare i luoghi solitari ed i cimiteri, in azioni determinate dalla superstizione e nel temere chi una, chi un'altra cosa particolare. Insomma tutte le passioni che generano una condotta strana e fuori del comune, sono definite con il nome generale di *follia*. Ma chi si volesse preoccupare di contare le diverse specie di essa potrebbe menzionarne una legione. Se poi gli eccessi sono follia non c'è dubbio che le stesse passioni, quando sono indirizzate verso il male, sono anch'esse gradi di pazzia.

Per esempio, quantunque l'effetto della pazzia non sempre appaia in ognuno di coloro che sono convinti di essere ispirati attraverso un'azione molto fuori del comune scaturente da quella passione; tuttavia, quando molti di loro si trovano insieme, appare ben evidente

la rabbia dell'intera moltitudine. Infatti quale può essere maggiore segno di pazzia del fare tumulto, del percuotere i nostri migliori amici e gettare pietre contro di loro? E questo è in certo senso meno di ciò che una moltitudine è solita fare; essa coprirà di improperi, combatterà e distruggerà coloro dai quali è stata protetta e difesa contro ogni pericolo, fino a quel momento. Se questa è pazzia collettiva lo è nondimeno anche di ogni singolo componente di essa. Come in mezzo al mare, quantunque l'uomo non percepisca il rumore di quella parte di acqua che si trova a lui immediatamente vicina e tuttavia sa bene che essa contribuisce, allo stesso modo di una equivalente quantità, a formare il muggito delle onde; in maniera analoga, sebbene noi non riusciamo ad osservare grandi segni di agitazione in una o due persone, tuttavia possiamo essere sicuri che le loro passioni individuali sono parti del sedizioso tumulto di una nazione turbolenta. Ed anche se non vi fosse niente altro che mettesse in luce la loro pazzia, basterebbe il solo fatto che ciascuno ne considera l'ispirazione come sua.

Se qualcuno, in un manicomio, vi intrattenesse con un ragionamento pieno di senso e voi, nel congedarvi da lui, desideraste conoscere il suo nome per poter un'altra volta ricambiare la sua cortesia, ed egli vi dicesse di essere Dio Padre, non credo che avreste bisogno di vedere alcune delle sue azioni stravaganti per poter provare la sua pazzia.

Questa opinione circa il possesso della cosiddetta ispirazione segreta è determinata molto spesso dalla fortunata scoperta di un errore generalmente accettato dagli altri, e non sapendo o non ricordandosi poi attraverso quale processo di ragionamento si è raggiunta una verità così originale, — o creduta tale, perchè anzi molte volte si tratta di una non verità portata alla luce — si ammira noi stessi come

se fossimo in possesso della speciale grazia di Dio Onnipotente il quale, attraverso il suo Spirito, ci avrebbe rivelato ciò in modo del tutto soprannaturale.

Quella pazzia poi non è altro che una passione troppo evidente che può essere effetto del vino, ed equivale a quelle derivate dalla cattiva disposizione organica. Il vario contegno di coloro che hanno bevuto troppo è infatti lo stesso di quello dei pazzi; alcuni si infuriano, altri sono pieni di affettuosità, alcuni ridono e tutti agiscono in modo stravagante, ma sempre coerente alle loro diverse passioni dominanti, e ciò perchè l'effetto del vino consiste nell'abolire la dissimulazione e nel mettere in luce la bruttura delle passioni umane. Infatti io credo che anche gli uomini più sensati, quando passeggiano soli senza preoccupazioni di applicare la mente, non sarebbero molto contenti di vedere resa di ragion pubblica la vanità e la stravaganza dei loro pensieri, e ciò costituisce una confessione del fatto che le passioni non soggette a controllo sono, per la maggior parte, pura e semplice pazzia.

Due sono state, sia nei tempi antichi che in quelli moderni, le opinioni del mondo sulla causa della pazzia. Alcuni la fanno scaturire dalle passioni, altri dai demoni o spiriti, buoni o cattivi, i quali, essi ritenevano, erano in grado di entrare nell'uomo, prenderne possesso e muovere i suoi organi in modo così strano ed incredibile affine al contegno dei pazzi. Quelli che sostengono la prima opinione hanno definito pazzi gli uomini che si trovano in tali condizioni, ma gli altri li hanno chiamati talvolta demoniaci, cioè posseduti dagli spiriti, talaltra *energumeni*, cioè fatti muovere dagli spiriti; ed adesso in Italia sono chiamati non soltanto « pazzi », ma anche « spiritati », cioè ossessi.

Ad Abdera, città della Grecia, vi fu una volta, in un giorno molto caldo, una grande affluenza di popolo alla rappresentazione della tragedia « Andromeda » ed una gran parte degli spettatori, affetta da febbri derivate dal caldo e dalla stessa tragedia, non faceva altro che declamare giambi con i nomi di Perseo e di Andromeda, del che, insieme alla febbre, guarirono col sopraggiungere dell'inverno. Allora si pensò che quella pazzia fosse derivata dalla passione suscitata dalla tragedia. Similmente un'ondata di pazzia si diffuse in un'altra città greca e ne furono affette soltanto le giovani donne, molte delle quali, a causa di essa, si impiccarono. Allora da parte dei più si pensò che questo fosse derivato da influenza dei demoni, ma un tale, sospettando che il loro disprezzo per la vita scaturisse da qualche passione della mente e supponendo che esse non avrebbero disprezzato anche il loro onore, consigliò ai Magistrati di denudare quelle che si impiccavano e lasciarle pendere nude, ed il racconto dice che ciò guarì quella pazzia.

D'altra parte gli stessi Greci attribuivano spesso la follia all'azione delle Eumenidi o Furie, e qualche volta di Cerere, Febo ed altri Dei; di tanto gli uomini credono capaci i fantasmi sì da crederli corpi aerei viventi e da definirli generalmente col nome di *spiriti*. Su questo punto i Romani concordavano con l'opinione dei Greci e così pure gli Ebrei, poichè alcuni chiamavano i pazzi *profeti*, o, a seconda se li consideravano buoni o cattivi, *demoniaci*, ed altri chiamavano lo stesso uomo, *demoniaco* e *pazzo*. Ma non c'è da meravigliarsi che i Gentili pensassero così, perchè presso di loro malattie e salute, vizi e virtù e molti fenomeni naturali erano definiti ed adorati come demoni, in modo che si poteva sbagliare per un demone sia una febbre periodica che un vero e proprio demonio. Ma è strano in un certo senso che gli Ebrei accettassero una simile opinione, perchè nè Mosè,

nè Abramo ebbero la pretesa di possedere virtù profetiche derivate dall'esser posseduti da uno spirito, ma dalla voce di Dio, o da una visione o stato di sogno, nè esiste nulla nella Legge, Morale o Cerimoniale ebraici da cui essi possano avere imparata l'esistenza di un tale entusiasmo od invasamento demoniaco. Quando è detto nei « Numeri » (II, 25) che Dio prese lo spirito che si trovava in Mosè e lo diede ai Settanta Anziani, lo Spirito di Dio, intendendolo come sostanza divina, non venne diviso. Le Scritture, per spirito di Dio nell'uomo, vogliono esprimere lo spirito umano che tende verso la Divinità. E dove è detto (*Esodo*, XXVIII, 3); « ... Quelli a cui ho infuso lo spirito di industria affinchè facessero le vesti ad Aaronne... », non si parla di uno spirito infuso in loro capace di fabbricare vesti, ma dell'abilità del loro spirito in quella particolare attività. Allo stesso modo, quando lo spirito umano produce azioni malvagie, è chiamato *spirito maligno*; ed anche altri spiriti, sebbene non sempre; tutte le volte che vizio o virtù vengono in essi infusi, sono fuor dell'ordinario ed eccellenti. Neppure gli altri profeti del Vecchio Testamento pretendono di essere soggetti all'entusiasmo, o che Dio faccia udire la sua voce in loro, o che si presenti ad essi per mezzo della voce, della visione e del sogno, e « la soma del Signore » non era uno stato di esaltazione, ma un ordine. Come dunque poterono gli Ebrei cadere in questa opinione sull'invasamento? Non posso trovare alcuna ragione all'infuori di quella comune a tutti gli uomini, cioè il difetto di curiosità nell'indagare le cause naturali ed il far consistere la felicità nella conquista dei grossolani piaceri dei sensi e di quelle cose che direttamente ci avvicinano a quelli. Infatti, coloro che osservano qualche strana e non comune qualità o difetto nella mente di qualcuno, qualora non vedano chiaramente quale ne sia la probabile ragione, difficilmente pensano che sia derivato da ragioni naturali, e se

non naturali, essi devono necessariamente pensare al soprannaturale; ed allora che cosa vi può essere in quel tale se non Dio od il diavolo? In tal modo accadde che quando il nostro Salvatore (*S. Marco*, III, 21) fu circondato dalla folla, quelli della casa dubitarono che egli fosse pazzo ed andarono fuori per prenderlo, ma gli Scribi dissero che egli aveva in sè Belzebù, e che, a causa di ciò, poteva cacciare gli spiriti, quasi che il più pazzo potesse dominare chi è meno pazzo. Così pure quando (*S. Giovanni*, X, 20) alcuni dissero: « Egli ha il demonio ed è un ossesso », altri, al contrario, che vedevano in lui un profeta, dissero: « Queste non sono le parole di un invasato... ». Nel Vecchio Testamento chi andò ad ungere Jehu (*Il libro dei Re*, IX, 11) era un profeta, ma alcuni presenti domandarono: « O Jehu, cosa è venuto a fare quel pazzo? ». Insomma è evidente che chiunque si comportava in modo diverso dal comune era considerato dagli Ebrei come un essere dominato da uno spirito buono o cattivo, eccezion fatta per i Sadducei i quali sbagliavano nel senso opposto fino al punto di negare l'esistenza di qualsiasi spirito, cosa questa molto vicina all'ateismo, e così forse avveniva che la maggioranza spingeva gli altri a definire tali uomini come demoniaci, piuttosto che come pazzi.

Ma perchè allora il Nostro Salvatore li curava come se fossero ossessi e non come pazzi? A ciò io non posso dare altra risposta diversa da quella che vien data a coloro che, in modo analogo, citano la Scrittura per combattere l'opinione del moto terrestre. I Testi Sacri furono scritti per palesare agli uomini il regno di Dio e per preparare i loro spiriti a divenirne sudditi obbedienti, lasciando alla filosofia umana la possibilità di disputare sull'uomo, adoperando così la ragione naturale. Rispetto alla nostra obbedienza e sudditanza nei confronti di Dio, per determinare le quali la Bibbia fu scritta, è la

stessa cosa se il giorno e la notte sono provocati dal movimento della terra o da quello del sole, o se le azioni eccessive degli uomini derivano dalla passione o dal diavolo, che noi d'altra parte non adoriamo. Dunque, poichè il Nostro Salvatore parlò alla malattia come si parla ad un uomo, tutti coloro che curano con le sole parole usano la stessa frase adoperata da Cristo e gli incantatori poi pretendono di seguire lo stesso metodo, sia che si rivolgano al diavolo o no. Ma non è detto (*S. Matteo*, VIII, 26) che Cristo rimproverò i venti, ed anche (*San Luca*, IV, 39) che fece lo stesso con la febbre? Tuttavia da ciò non si può trarre come conseguenza che la febbre sia un demonio. Ed il passo in cui è detto che molti di quei demoni riconobbero Cristo, non deve essere interpretato altrimenti che nel senso che quei pazzi lo riconobbero. E nell'altro passo (*S. Matteo*, XII, 43) in cui il Nostro Salvatore parla di uno spirito maligno che, uscito da un uomo, vaga per i deserti cercando inutilmente riposo così che ritorna nello stesso uomo insieme ad altri sette spiriti peggiori di lui, si tratta manifestamente di una parabola riferentesi a chi, dopo un debole tentativo di liberarsi dei propri vizi, è vinto dalla forza di essi e diviene sette volte peggiore di quanto non fosse prima. Concludendo, io non vedo nulla nella Scrittura che possa generare la credenza che i demoniaci siano qualcosa di diverso dai pazzi.

RAGIONAMENTI SENZA SIGNIFICATO C'è anche un altro difetto nei ragionamenti umani che può essere incluso tra le varie forme di pazzia; e cioè l'abuso di parole, di cui ho trattato nel quinto capitolo considerandolo sotto il nome di assurdità. Ciò avviene quando gli uomini pronunziano quelle parole, amalgamate insieme senza però alcun significato, ma alcuni le apprendono, tramite la cattiva comprensione di altre parole udite, e le ripetono a memoria; altri invece le ripetono con il proposito di ingannare, servendosi dell'oscurità. E

ciò è proprio soltanto di coloro che discutono su cose incomprensibili, o questioni di astrusa filosofia, come è il caso degli scolastici. Gli uomini comuni raramente parlano di argomenti insignificanti e per questo vengono considerati come idioti da quelle egregie persone. Ma per essere sicuri che le loro parole non corrispondono a nulla di ciò che essi pensano, bisognerebbe sottoporli ad alcune prove; per es. se qualcuno ne avesse desiderio, permettergli di acchiappare uno scolastico e vedere se è capace di tradurre qualcuna delle difficili argomentazioni, per es. quelle riguardanti la Trinità, la Divinità, la natura di Cristo, la transubstanziazione, il libero arbitrio, ecc., in qualche lingua moderna, allo scopo di render quell'argomento intelligibile, od almeno in un latino accettabile, come erano soliti fare coloro che vivevano al tempo in cui la lingua latina era volgare. Qual'è il significato di queste parole: « La prima causa non infonde, di necessità, niente nella seconda, per la potenza dell'essenziale subordinazione delle cause seconde, mediante le quali aiutò quella ad essere attiva? ». Queste parole sono la traduzione del titolo del VI cap. di Suarez, I^{mo} libro: « Del concorso, attività ed aiuto di Dio » (1). Quando degli uomini scrivono interi volumi di roba simile non sono forse matti, oppure desiderosi di far impazzire gli altri? Particolar-

(1) FRANCISCO SUAREZ (1548-1617), fu uno dei più noti teologi della Compagnia di Gesù. La sua opera più importante è costituita dalle *Disputationes metaphysicae* (1597), di cui appunto fa parte il capitolo citato da Hobbes. Scrisse anche *De Deo uno et trino* (1606), in cui si riassumono tutte le controversie riguardanti il dogma della Trinità; *De legibus* (1612), sulla teoria del diritto e dello Stato e sui rapporti tra esso e la Chiesa, problema questo di cui il Suarez, insieme al cardinale Bellarmino, fu uno dei più sottili teorici. Nel 1613 scrisse il famoso *Defensio fidei catholicae*, che diverrà poi un testo classico delle argomentazioni di cui si servirà la Compagnia nelle sue polemiche con gli avversari.

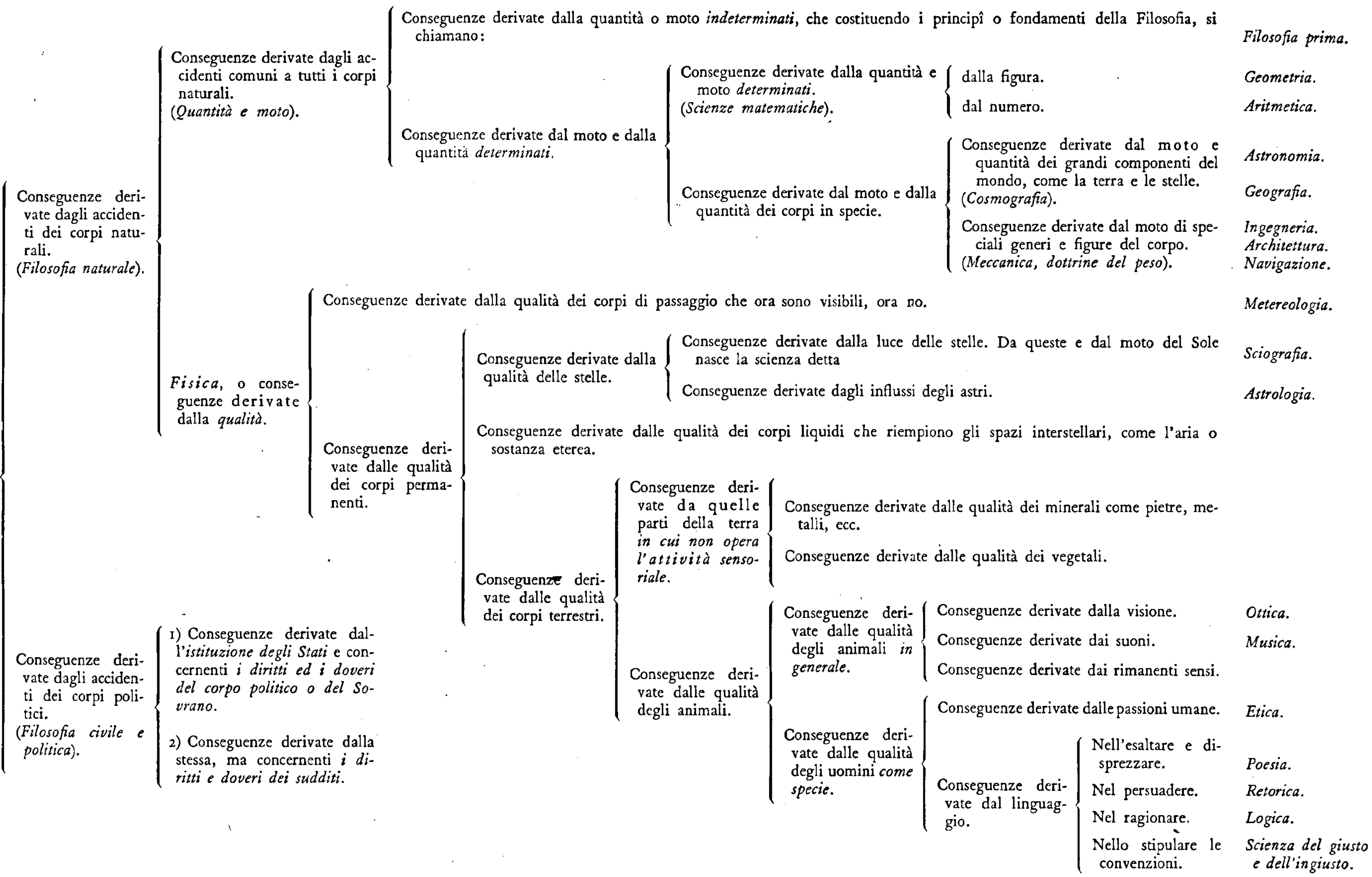
mente nel problema della transubstanziazione in cui sostengono che le qualità incorporee come la bianchezza, la rotondità, la grandezza, la qualità, la corruttibilità, uscendo dall'ostia si infondono nel corpo del Nostro Benedetto Salvatore, non concepiscono essi forse quelle « ità » ed « ezze » come spiriti che prendono possesso del corpo di Cristo? Infatti essi chiamano spiriti tutte quelle cose che, pur essendo incorporee, hanno nondimeno la capacità di muoversi da un luogo ad un altro. Dunque questo tipo di assurdità può essere a buon diritto considerata come una delle varie specie di pazzia e lucidi intervalli si danno per essi tutte le volte che, guidati dai chiari pensieri delle loro passioni mondane, si lasciano andare alla disputa od alla formulazione scritta di quelle loro elucubrazioni. E con questo termino il capitolo sulle virtù e difetti intellettuali.

CAPITOLO IX

Dei vari soggetti della conoscenza.

Esistono due specie di conoscenza: una è la conoscenza del fatto, l'altra la conoscenza della conseguenza derivata dal passaggio da un'affermazione ad un'altra. La prima consiste soltanto nel senso e nella memoria ed è conoscenza assoluta, come quando osserviamo lo svolgersi di un'azione o ci ricordiamo di averla compiuta, e questa è la conoscenza propria della *testimonianza*; l'altra è chiamata *scienza* ed è condizionata, come quando si sa che: « se la figura data è un circolo, ogni linea retta condotta attraverso il centro, la dividerà in due parti uguali ». Questa è la conoscenza propria del filosofo, cioè a dire di colui che pretende di ragionare.

Scienza cioè conoscenza delle conseguenze chiamata anche *Filosofia*.



La registrazione della conoscenza del fatto si dice Storia e di essa esistono due specie: una chiamata *storia naturale*, che è la storia di quei fatti od effetti della natura che non sono dipendenti dalla volontà dell'uomo, quali la storia dei metalli, delle piante, degli animali, dei continenti e simili; l'altra è la *storia civile* o storia delle azioni volontarie degli uomini nell'ambito degli stati.

La registrazione della scienza è costituita da quei libri che contengono le dimostrazioni delle conseguenze derivate dal passaggio da una affermazione all'altra, e sono comunemente definiti libri di filosofia, e di essi ve ne sono molti tipi, a seconda della diversità della materia trattata, e si possono dividere usando il criterio da me seguito nella tavola fuori testo allegata.

CAPITOLO X

Del potere, del valore, della dignità, dell'onore e della capacità.

Il potere dell'uomo, considerato come universale, POTERE
consiste nei mezzi che ha a sua disposizione per raggiungere qualche futuro scopo che a lui sembra vantaggioso ed è originario o strumentale.

Il *potere naturale* consiste nell'eccellenza delle facoltà del corpo o della mente; come forza non comune, o bellezza, prudenza, senso artistico, eloquenza, liberalità, nobiltà. *Strumentali* si dicono quei poteri che, acquistati mediante i naturali o la fortuna, costituiscono mezzi e strumenti atti ad acquisire ricchezze, reputazione, amici e quella misteriosa collaborazione divina che gli uomini chiamano col nome di *buona fortuna*. Infatti la natura del potere è, a proposito di ciò, analoga a quella della fama che si accresce nel suo procedere, o

come il moto dei corpi pesanti che acquistano una maggiore accelerazione quanto più si muovono.

Il più grande dei poteri umani è quello costituito dalla somma dei poteri di molti uomini riassunti, per mutuo consenso, in una sola persona, naturale o civile, che si serve di tutti quei poteri a seconda della sua volontà, e tale è il potere di uno stato; oppure a seconda delle volontà dei singoli, e questo è il potere di una o più fazioni collegate. Perciò sia l'aver servi che amici costituisce un potere, perchè essi rappresentano un'unione di forze.

Anche le ricchezze, unite alla liberalità, costituiscono potere perchè procurano amici e servi; non è però la stessa cosa quando esse non sono congiunte alla liberalità perchè in questo caso non rappresentano un mezzo di difesa, ma espongono gli uomini ad essere preda dell'invidia.

La reputazione del potere costituisce potere perchè porta dietro di sé l'obbedienza di coloro che hanno bisogno di protezione. Tale, per la stessa ragione, è la reputazione di amare la propria patria, chiamata in questo caso *popolarità*.

Anche qualsivoglia qualità che fa sì che un uomo sia amato o temuto da molti, oppure la reputazione di quella, è potere perchè costituisce un mezzo per godere dell'aiuto e dell'obbedienza di molti.

Il buon successo è potere perchè attribuisce reputazione di saggezza e di buona fortuna, tutte cose che spingono gli uomini al timore od alla fiducia.

L'affabilità di coloro che si trovano già al potere determina l'accrescimento di quello perchè si attira l'amore.

La reputazione di prudenza nel condurre la pace o la guerra è potere perchè noi, più volentieri che agli altri, affidiamo il comando agli uomini prudenti.

La nobiltà è potere, non in ogni stato, ma soltanto laddove gode di privilegi perchè è proprio in questi che consiste il suo potere.

L'eloquenza è potere perchè è segno di prudenza.

La bellezza è potere perchè essendo una promessa di piacere, pone coloro che la possiedono nelle grazie delle donne e degli stranieri.

Le scienze costituiscono un potere limitato perchè non appariscente e perciò non riconosciuto da tutti, nè sono di dominio generale, ma si trovano solo in pochi ed anche in questi sono conoscenza di poche cose. Infatti la natura della scienza è tale che nessuno è in grado di comprenderla, qualora non l'abbia notevolmente approfondita.

Le arti di pubblica utilità, come la costruzione di fortificazioni, di macchine e di altro materiale bellico, sono potere perchè contribuiscono alla difesa ed alla vittoria, e sebbene la loro vera origine sia nella scienza, particolarmente nelle matematiche, tuttavia, poichè sono portate alla luce dalla mano dell'artefice, essendo presso il volgo la levatrice considerata come madre, si pensa che siano creazione di lui.

Il *valore* o pregio di un uomo consiste, come di tutte le altre cose, nel suo prezzo, cioè in ciò che si darebbe per acquistare l'uso del suo potere, e perciò non è cosa assoluta ma dipendente dalla necessità od opinione altrui. Un abile comandante di eserciti è cosa di gran prezzo durante una guerra o nell'imminenza di essa, ma non così in pace. Un giudice saggio ed incorruttibile vale molto in tempo di pace, ma non altrettanto durante una guerra. E come nelle altre cose, così anche riguardo agli uomini, non è colui che vende, ma il compratore quello che fa il prezzo. Infatti se qualcuno, come è il caso di molti, si considera al massimo che può, il suo giusto valore non sarà però mai maggiore di quello stabilito dal giudizio degli altri.

La manifestazione del valore che noi attribuiamo ad un altro è ciò che comunemente si chiama *onore* e *disonore*. Onorare un uomo significa valutarlo al massimo, e disonorarlo, valutarlo al minimo. Ma in ambedue i casi, è chiaro che il paragone è condotto tenendo presente il grado di valore che ciascuno attribuisce a sè stesso.

DIGNITÀ Il valore pubblico di un uomo, che è quello conferitogli dallo stato, è ciò che gli uomini chiamano comunemente *dignità*. E questo suo valore, a lui concesso dallo stato, si manifesta attraverso le cariche del comando, del foro, dei pubblici impieghi, oppure mediante gli appellativi ed i titoli introdotti per definire tale valore.

**ONORE
E DISONORE** Il pregare un altro per ottenere un qualsiasi favore vuol dire onorarlo, perchè ciò dimostra che noi riteniamo che quello ha il potere di aiutarci, e più difficile è l'ottenere il favore richiesto maggiore è l'onore.

L'obbedire è una forma di onore perchè nessuno obbedisce a chi ritiene non sia in possesso di alcun potere mediante il quale possa aiutarlo o danneggiarlo. Conseguentemente, disobbedire è una forma di disonore.

Il dare grandi regali ad un uomo significa onorarlo perchè si compra la sua protezione e si riconosce il suo potere. Il dare piccoli regali è una forma di disonore perchè sono una specie di elemosina che dimostra come noi abbiamo bisogno soltanto di piccoli aiuti.

L'essere solerti nel fare del bene agli altri, od anche nel lusingare, significa onorare, ed è segno che noi ricerchiamo protezione ed aiuto. Il trascurare di fare ciò è segno di disonore.

Cedere il passo od il posto ad un altro in ogni comodità significa onorare, ammettendo che l'altro sia in possesso di un maggiore potere. L'essere superbi è segno di disonore.

Il mostrare qualsiasi segno di amore o di timore nei confronti di altri è un atto di onore verso di essi, perchè sia l'amare che il temere equivalgono a stimare. Il disprezzare, o l'amare ed il temere in misura minore di quanto altri si aspetta, è segno di disonore perchè è una sottovalutazione.

Il lodare, l'esaltare od il felicitare significa onorare, perchè niente è più considerato della bontà, del potere e della felicità. L'offendere, il deridere, il compiangere è segno di disonore.

Il parlare a qualcuno con deferenza, il presentarsi a lui con rispetto ed umiltà, significa onorarlo perchè quegli atti indicano il timore di offenderlo. Al contrario il parlare in maniera rude, il fare gesti osceni, indecenti, senza pudore, significa disonorare colui a cui ci si rivolge.

Il credere in qualcuno, l'aver fiducia in lui, il contare sul suo appoggio, vuol dire onorarlo perchè si dimostra di credere nella sua virtù e nel suo potere. Al contrario il non credere, il non aver fiducia in lui, significa disonorarlo.

Il dare ascolto al consiglio di qualcuno o ad un suo discorso di qualunque genere vuol dire onorarlo, perchè dimostra che noi lo crediamo saggio, dotato di eloquenza e di spirito. Il dormire, l'allontanarsi od il conversare mentre egli parla, significa disonorarlo.

L'agire verso qualcuno in quel modo che egli considera come manifestazione di onore, o che la legge od il costume stabiliscono come tale, vuol dire onorarlo, perchè chi approva l'onore conferito da altri dimostra di riconoscere il potere che gli altri riconoscono. Il rifiutare quel riconoscimento vale disonorare.

L'essere d'accordo con l'opinione di altri significa onorare, essendo segno di approvazione del loro giudizio e della loro sapienza. Il dissentire equivale a disonorare perchè è un mettere in evidenza un

errore, e, se si dissente su molte cose, è come far apparire la follia del nostro interlocutore.

L'imitare è un onorare perchè dimostra una entusiastica accettazione. Imitare i nemici di qualcuno, equivale a disonorare questi.

L'onorare coloro che qualcuno onora significa onorare quest'ultimo, perchè è segno di approvazione del suo giudizio. L'onorare invece i suoi nemici, vale come disonorarlo.

Il servirsi di qualcuno per avere consigli o in situazioni particolarmente difficili, è onorarlo, essendo questo un segno dell'opinione che si ha della sua sapienza o di qualche altro suo potere. Il rifiutare, in un caso simile, l'aiuto di coloro che si offrono, significa disonorarli.

Tutti questi modi di onorare sono naturali e si manifestano tanto nell'ambito degli stati, quanto fuori di essi; ma nel primo caso, colui o coloro che detengono il supremo potere possono fare tutto ciò che vogliono per ottenere manifestazioni di deferenza e perciò esistono altre forme per tributare onore.

Un sovrano conferisce onori ad un suddito mediante qualsiasi titolo o carica, o impiego od atto, che egli avrà scelto come segno della sua volontà di onorarlo. Il re di Persia onorò Mardocheo quando comandò di condurlo per le strade indossando le vesti regali, cavalcando uno dei cavalli del re, portando sul capo la corona reale, e con un principe che lo precedeva dicendo: « Così sarà fatto a colui che il re vorrà onorare ». Ed anche un altro re di Persia, o lo stesso in altra occasione, ad un tale che in cambio di un grande servizio reso gli domandava che gli fosse permesso di indossare gli abiti regali consentì di far ciò, ma con la clausola che li portasse a guisa di buffone di corte, e ciò fu manifestazione di disonore. Perciò la sorgente degli onori civili va cercata nella persona dello stato e dipende dalla volontà del sovrano, ed è per questo cosa temporanea e

si chiama *onore civile*, come le magistrature, le cariche, i titoli, ed in alcuni ranghi della società, i blasoni e gli scudi dipinti. I sudditi onorano coloro che sono in possesso di quegli onori perchè mostrano di avere tanti segni di privilegio conferiti dallo stato, e quei privilegi sono potere.

Qualsiasi forma di proprietà, azione o qualità che sia manifestazione e segno di potere, è onorabile, e perciò l'essere onorato, amato o temuto da molti, essendo prova di potere, è cosa degna di onore. L'essere onorati da pochi o da nessuno è cosa disonorevole.

Il dominio e la vittoria sono cose onorevoli perchè raggiunte mediante il potere; e la servitù, per bisogno o per paura, è cosa disonorevole.

La buona fortuna, se dura, è cosa onorevole, apparendo come segno del favore divino: la cattiva fortuna e la rovina, disonorevoli. Le ricchezze sono degne di onore perchè sono potere; la povertà, disonorevole. La magnanimità, la liberalità, la speranza, il coraggio, la fiducia sono cose onorevoli perchè scaturiscono dalla coscienza del potere. La pusillanimità, la parsimonia, il timore, la diffidenza sono disonorevoli.

Una decisione tempestiva, o la ferma determinazione di fare ciò che si deve, coincidendo con il disprezzo di piccole difficoltà e pericoli, è cosa onorevole; mentre l'indecisione, segno di troppa considerazione data ai piccoli ostacoli e vantaggi, è disonorevole.

Infatti, quando si sono pesate le cose tanto quanto è consentito dal tempo e non ci si decide, la differenza del peso non è che molto piccola, e perciò, se non si prende una risoluzione, si sopravvalutano le piccole cose, il che è segno di pusillanimità.

Tutte le azioni, discorsi, che scaturiscono o sembrano scaturire da una estesa esperienza, scienza, discrezione o spirito, sono onorevoli perchè sono tutte manifestazioni di potere. Le azioni o le parole che derivano dall'errore, dall'ignoranza o dalla follia, sono disonorevoli.

La serietà, come appare derivata dall'applicazione della mente a qualche cosa, è cosa degna di onore, perchè l'impegnarsi in qualche interesse è segno di potere; ma se sembra essere determinata dallo scopo di mostrarsi seri è disonorevole, perchè la serietà, nel primo caso, è come la stabilità di una nave carica di merci; nel secondo, come quella di una nave carica di sabbia e di altre cose di poco valore.

Avere una posizione altolocata, cioè essere conosciuto per ricchezze, cariche, grandi imprese od altre condizioni di privilegio, è cosa onorevole, come segno del potere mediante il quale si occupa quella posizione. Al contrario, l'essere sconosciuti è cosa disonorevole.

Il discendere da genitori altolocati è onorevole perchè più facilmente si gode dei privilegi e degli amici dei propri antenati. Al contrario, il provenire da oscure origini è cosa disonorevole.

Le azioni scaturite dall'equità, unite anche alla perdita di qualche privilegio, sono onorevoli perchè segni di magnanimità, la quale è manifestazione di potere. Al contrario, l'astuzia, gli espedienti, la mancanza di scrupoli, sono cose disonorevoli.

L'avidità per le grandi ricchezze e l'ambizione di grandi onori, essendo segni della potenziale possibilità di ottenerli, sono cose onorevoli. La brama e l'ambizione per piccoli guadagni e miglioramenti sono disonorevoli.

L'esistenza di una situazione di onore non è cambiata dal fatto che un'azione (per quanto possibile grande e difficile) sia giusta od ingiusta, perchè l'onore consiste soltanto nell'opinione che si ha del potere. Per questo gli antichi pagani non credevano affatto di diso-

norare, ma al contrario di onorare al massimo grado gli dei, quando, nei loro poemi, descrivevano gli stupri, i furti ed altre clamorose ma ingiuste e malvagie azioni di quelli, a guisa che niente è così celebrato in Giove quanto i suoi adulteri e niente è così conosciuto di Mercurio quanto le sue frodi ed i suoi furti e, in un inno di Omero, di tutte le lodi conferite a quel dio la più grande è questa che, essendo nato la mattina, a mezzogiorno aveva già inventata la musica e, prima di sera, aveva rubato ai guardiani di Apollo l'armento del dio.

Anche tra gli uomini, finchè non si costituirono i grandi complessi statali, si pensava che non fosse disonorevole l'essere un pirata od un ladrone da strada, ma che si trattasse piuttosto di un commercio consentito dalla legge; e ciò non soltanto presso i Greci ma anche presso gli altri popoli, come appare chiaro dalle storie dei tempi antichi. Ed anche oggi, in questa parte del mondo, i duelli privati, sebbene illegali, sono e saranno sempre onorevoli fino a che non sorgeranno tempi in cui sarà considerato onorevole il rifiutare di battersi ed ignominia lanciare la sfida. Poichè anche i duelli sono in molti casi effetti del coraggio ed il fondamento del coraggio è sempre la forza o l'abilità, le quali cose sono potere, sebbene per la maggior parte essi siano provocati dal parlare con insolenza e dalla paura del disonore sia di uno che di tutti e due i duellanti, i quali, spinti dalla loro alterigia, entrano in lizza per evitare di essere scherniti.

Gli stemmi ed i blasoni gentilizi ereditari, quando sono congiunti a qualche importante privilegio, sono onorevoli, altrimenti non lo sono, poichè il loro potere si fonda o su tali privilegi, o sulle ricchezze, o su qualcos'altro onorato dagli uomini in egual misura.

Questa forma di onore, comunemente chiamata *nobiltà*, è derivata dagli antichi Germani. Infatti, laddove i costumi germanici furono

BLASONI
GENTILIZI

sconosciuti, non si seppe mai niente di quella, nè è ora usata laddove i Germani non abitarono. Gli antichi capitani greci, quando si recavano alla guerra, portavano dipinti sugli scudi gli emblemi che più loro piacevano, tanto che uno scudo privo di emblema era considerato come segno di povertà e mancanza di grado, ma quegli emblemi non venivano trasmessi per eredità. I Romani trasmettevano i simboli delle loro famiglie, ma si trattava delle immagini, non degli emblemi dei loro antenati. Tra i popoli dell'Asia, dell'Africa, dell'America, non esiste, nè è mai esistita una cosa simile. Quel costume era praticato solamente dai Germani e da essi venne introdotto in Inghilterra, Francia, Spagna ed Italia, sia quando essi in gran numero facevano parte delle truppe ausiliarie romane, sia quando compirono le loro conquiste in questa parte del mondo occidentale.

La Germania, infatti, era anticamente, come tutte le altre nazioni al loro sorgere, divisa tra un infinito numero di piccoli signori o capi di famiglie che continuamente si combattevano uno con l'altro. Questi signori dunque, principalmente per essere riconosciuti dai propri seguaci quando erano ricoperti delle loro armature ed in parte per adornarsene, dipingevano le corazze, gli scudi od il mantello con l'immagine di una bestia o di qualche altra cosa ed inoltre mettevano qualche prominente e visibile emblema in cima ai loro elmi. Questo ornamento, sia delle corazze che dell'elmo, veniva tramandato in eredità ai figli, in forma inalterata al primogenito ed agli altri con quelle alterazioni che il vecchio signore, detto in lingua germanica *Here-alt*, pensava fosse opportuno stabilire. Ma quando molte di tali famiglie, riunitesi insieme, dettero luogo al formarsi di una più grande monarchia, questo dovere dell'*Here-alt* di fornire segni di distinzione ai diversi scudi, venne considerato come un ufficio privato a sè stante. La discendenza di questi signori costituisce la grande

ed antica nobiltà, che per la maggior parte annovera tra i suoi ranghi uomini famosi per coraggio o per le loro rapine, oppure castelli, battaglie, assedi, difese, fortificazioni, palizzate ed altri motivi guerreschi, poichè a quei tempi nulla era più onorato del valore militare. Più tardi non soltanto i re, ma anche i governi popolari davano diverse specie di emblemi a coloro che andavano o ritornavano dalla guerra per ricompensarli o per incoraggiarli a compiere il loro dovere. Tutto ciò un attento lettore può trovare in quelle antiche storie greche e latine che menzionano la nazione germanica ed i suoi costumi, a quel tempo.

I titoli di onore, come quelli di duca, conte, marchese, barone sono onorevoli, perchè mettono in evidenza il valore che il sovrano potere dello stato considera essere in quelli che li possiedono. Questi titoli, in tempi antichi, erano titoli di cariche e segni di comando, derivati alcuni dai Romani, altri dai Germani e dai Franchi. I duchi, in latino « *duces* », erano i generali in guerra; i conti, in latino « *comites* », coloro che andavano in compagnia del generale come amici e venivano lasciati a governare e difendere i territori conquistati e pacificati; i marchesi, « *marchiones* », erano i conti che governavano le marche, o regioni ai confini dell'Impero. Quei titoli di duca, conte e marchese, vennero introdotti nell'Impero al tempo di Costantino il Grande e derivavano dall'organizzazione della « *Militia* » germanica. Barone invece sembra che sia stato un titolo dei Galli e significa grand'uomo, come erano i re od i principi che essi impiegavano in guerra al loro fianco e sembra sia derivato da « *Vir* », o « *Ber* », « *Bar* » che, nella lingua gallica, ha lo stesso significato di « *Vir* » in latino; e da quello « *Bero* » e « *Baro* », così che quegli uomini vennero chiamati « *Berones* » ed in seguito « *Barones* », ed in spagnolo, « *Varones* ». Ma colui che volesse acqui-

TITOLI
DI ONORE

sire una più particolareggiata conoscenza dei titoli di onore, può servirsi, come ho fatto io, dell'ottimo Trattato di Mr. Selden (1) su questo argomento. Col passar del tempo queste cariche onorifiche, a causa di sommosse e per motivi di ordine e di pace nello stato, vennero trasformate in puri e semplici titoli che servivano per lo più a distinguere l'ordine di precedenza, il rango e la posizione dei sudditi nello stato, e si crearono conti, marchesi e baroni di carica, senza dar loro proprietà o comando e vennero inventati altri titoli, tutti volti allo stesso scopo.

CAPACITÀ
ATTITUDINE

La capacità è una cosa diversa dal valore o dal pregio di un uomo, ed anche dal suo merito, e consiste in un potere particolare, od in una certa abilità ri-

(1) JOHN SELDEN (1584-1654), studioso di problemi giuridici ed archeologici, fu tenace oppositore degli Stuarts ed inviato come membro del Parlamento dall'Università di Oxford. Scrisse varie opere, tra cui *De Jure naturali et gentium juxta disciplina Ebreorum*, in cui applicò la sua teoria di presentare obiettivamente e discutere tutte le più varie interpretazioni su di un particolare argomento, concetto questo che JOHN MILTON esaltò in un celebre passo della sua *Aeropagitica*. In un trattato intitolato *History of Tythes*, il Selden dimostrava come la riscossione delle decime non potesse essere giustificata da un diritto divino deducibile dalle Scritture, e sosteneva trattarsi di una « contaminatio » di diritti feudali, di privilegi consuetudinari, e di un uso arbitrario dei passi biblici. L'opera fu aspramente giudicata ed il Selden dovette ritrattarsi e consentire alla distruzione del trattato.

Fu collaboratore di Sir EDUARD COKE, e come lui sostenitore della superiorità della « common-law » sulla « statute law », auspicando uno sviluppo interno della legislazione esistente e negando valore normativo alle leggi del sovrano. Pubblicò anche un trattato intitolato *Mare clausum* (1636), in cui, in polemica con le idee espresse dal GROTIUS nel suo *Mare liberum*, sosteneva che l'Inghilterra aveva diritto alla supremazia su tutti i mari. L'opera cui qui si riferisce Hobbes, *Titles of honour*, è una trattazione teorica del concetto di onore, e del modo in cui si manifesta attraverso i titoli nobiliari.

spetto a ciò in cui noi lo consideriamo abile. Questa particolare abilità è comunemente chiamata *attitudine*.

Infatti è più degno di essere un capitano, un giudice, o qualsiasi altra cosa, colui che è più adatto a ricoprire quella carica perchè possiede le qualità necessarie; ed è più degno di disporre di ricchezze colui che è in grado di meglio usarle; e se qualcuna di quelle qualità manca, un uomo può nondimeno essere degno di considerazione ed adatto per qualche altra attività. Inoltre qualcuno può essere degno di possedere ricchezze, cariche e posti di responsabilità, ma tuttavia non avere il diritto di possedere quelle cose prima di un altro, e perciò non può dirsi che ciò gli spetti o che se lo meriti. Infatti il merito presuppone un diritto e che la cosa che si merita si debba avere in conseguenza di una promessa. Ma di questo tratterò più avanti quando mi occuperò dei contratti.

CAPITOLO XI

Della differenza di modi.

Per *modi* non intendo qui la proprietà nel comportarsi, cioè il come si dovrebbe salutare un altro, o lavarsi la bocca e pulirsi i denti in presenza di altri, e simili altre regole di « piccola morale », ma quelle qualità dell'umanità che rendono possibile la convivenza in pace ed unità. A questo scopo noi dobbiamo considerare che la felicità di questa vita non consiste nell'immobilità della mente soddisfatta, perchè questo non è il « *Finis ultimus* », nè il « *Summum Bonum* » (Bene supremo) di cui

CHE COSA
QUI S'INTENDE
PER MODI

si parla nei trattati di filosofia morale, nè si può vivere se i nostri desideri cessano, così come non si potrebbe esistere se si arrestasse l'attività dei sensi e dell'immaginazione. La felicità consiste in un continuo passaggio da un desiderio ad un altro, ed il raggiungimento di uno non è che il ponte di passaggio per realizzarne un altro. Ciò deriva dal fatto che l'oggetto del desiderio umano non è il godimento limitato ad una sola volta ed ad un breve spazio di tempo, ma l'assicurarsi per sempre la realizzazione di esso, tutte le volte che si presenterà nel futuro. Così tutte le azioni volontarie e le aspirazioni umane sono rivolte non soltanto a crearsi una vita felice, ma anche a conservarla, e sono diverse solamente riguardo al modo usato, che in parte è determinato, nei diversi individui, dalla diversità delle passioni, ed in parte dalla differenza della conoscenza od opinione che ciascuno ha circa le cause che danno luogo al sorgere dell'effetto desiderato.

INSAZIABILE
DESIDERIO
DI POTERE
IN TUTTI
GLI UOMINI

Dunque, in primo luogo, considero come inclinazione comune a tutto il genere umano, un perenne ed insaziabile desiderio di sempre maggiore potere che si estingue soltanto con la morte. La causa di ciò non è sempre determinata dalla speranza di raggiungere una felicità più completa di quella che già si possiede, o dal fatto che non ci si contenta di un potere limitato, ma dall'impossibilità di rendere sicuri il potere ed i mezzi per vivere bene che già si sono conquistati, se non con il procurarsene di maggiori. Ciò fa sì che i re, il cui potere è grandissimo, volgano i loro sforzi a rafforzarlo, in patria per mezzo delle leggi, e fuori dei confini con le guerre, e quando hanno fatto ciò, sopravvenga in loro un nuovo desiderio; in alcuni, di fama scaturita da nuove conquiste, in altri, di fasto e piaceri sensuali, in altri ancora, di ammirazione o di biso-

gno di essere lodati per la loro superiorità in qualche arte od altra abilità della mente.

La rivalità per le ricchezze, gli onori, il comando ed altre forme di potere, spinge all'emulazione, all'ostilità, alla guerra, perchè i mezzi che chi è in lizza usa per realizzare il suo desiderio, sono di uccidere, sottomettere, soppiantare e cacciar via il rivale. La lotta per la fama spinge particolarmente all'esaltazione dell'antichità, perchè gli uomini si misurano con i vivi e non con i morti ed a questi attribuiscono più di quanto non sia loro dovuto, per oscurare la gloria di quelli.

AMORE PER
L'EMULAZIONE

Il desiderio di benessere e di godimento sensuale fa sì che gli uomini obbediscano ad un potere comune, perchè a causa di questi desideri, invece di procurarci la nostra protezione attraverso la laboriosità e la fatica, ne affidiamo il compito ad altri. Il timore di morte e di ferite, per la stessa ragione, determina lo stesso comportamento. Al contrario gli uomini poveri ed audaci non si contentano della loro condizione, e come anche tutti coloro che nutrono ambizioni per il comando militare, sono portati a perpetuare le cause di una guerra ed a provocare malcontento e sommosse, perchè, senza la guerra, non esiste onore militare, nè vi è maggiore speranza di migliorare le sorti di una partita perduta di quella derivata dal cambiare l'ordine in un mazzo di carte.

OBEDIENZA CIVILE
PER AMORE
DEL BENESSERE,
PER TIMORE
DI MORTE E DI FERITE

Il desiderio di conoscenza e delle arti pacifiche spinge ad obbedire ad un potere comune, perchè quel desiderio contiene in sè un'aspirazione all'agiatazza, e di conseguenza alla protezione di qualche altro potere che non sia il proprio.

...E PER AMORE
DELLE ARTI

AMORE
DELLA VIRTÙ,
DERIVATO
DALL'AMORE
PER LA LODE

Il desiderio di lode spinge a compiere azioni lodevoli sì da essere approvate da coloro al cui giudizio diamo importanza, perchè non ci interessano le lodi di quelli che disprezziamo. Lo stesso effetto è prodotto dal desiderio di fama dopo la morte. E sebbene dopo la morte non siamo più in grado di sentire le lodi conferiteci in terra perchè le nostre gioie o saranno trasfuse nell'indicibile delizia celeste oppure saranno spente nelle terribili torture infernali, tuttavia quella fama non è vana perchè, con il prevederla, si è felici durante la vita, anche per il beneficio che si pensa essa apporterà ai nostri discendenti, e se pure non vedremo ciò, tuttavia lo immaginiamo, ed ogni cosa che costituisce piacere per il senso è tale anche per l'immaginazione.

L'aver ricevuto da qualcuno, a cui ci riteniamo pari, benefici più grandi di quelli che possiamo sperare di contraccambiare, spinge a fingere di amare, ma in realtà ad odiare segretamente e ci pone nello stato di un disperato debitore che, mentre tenta di non incontrarsi con il suo creditore, tacitamente desidera che quello sia là dove non potrà vederlo più. Infatti i benefici ricevuti obbligano, e l'obbligazione è schiavitù, ed un'obbligazione non accompagnata dalla possibilità di contraccambiare è una schiavitù perpetua che è odiosa come nessun'altra. Ma l'aver ricevuto benefici da chi riconosciamo superiore a noi spinge all'amore, perchè l'obbligazione non è una nuova umiliazione e lieta accettazione, chiamata dagli uomini *gratitudine*, ma è un onore reso a colui che ci beneficia, tale da essere generalmente considerato come un contraccambio. Pure il ricevere benefici da un uguale o da un inferiore, finchè si spera di poterci sdebitare, spinge all'amore, perchè colui che li riceve si pone l'obbligo di un aiuto e

ODIO DERIVATO
DALLA DIFFICOLTÀ
DI RICAMBIARE
GRANDI BENEFICI...

servizio reciproco, dal quale nasce una gara a chi sarà quello che renderà all'altro maggiori benefici, il che costituisce la contesa più nobile e costruttiva, perchè in essa il vincitore è lieto della sua vittoria e l'altro si vendica ammettendola volentieri.

L'aver fatto del male ad un altro più di quanto questo possa o voglia sopportare spinge colui che ha agito in tal senso ad odiare la sua vittima, perchè sa che si deve aspettare o la vendetta o il perdono, che sono ambedue cose odiose.

...E DALLA COSCIENZA
DI MERITARE
DI ESSERE ODIATO

Il timore dell'oppressione spinge l'uomo ad aspettarsi l'aiuto della società od a cercarlo, perchè non esiste alcun altro modo per lui per render sicura la vita e la libertà.

Coloro che non hanno fiducia nella propria scaltrezza hanno, in un tumulto ed in una sommossa, maggiori possibilità di vittoria di quelli che si credono saggi od astuti, perchè questi amano consultarsi con altri, quelli, per timore di essere ingannati, colpiscono per primi. In una sommossa, quando si è sempre in procinto di battersi, il tenersi uniti e lo sfruttare tutti i vantaggi della forza, è strattagemma migliore di qualsiasi altro derivante da astuzia e da sagacia.

RAPIDITÀ NEL FAR MALE
DERIVATA DAL TIMORE
E DA POCA FIDUCIA
NELLA PROPRIA
SCALTREZZA

Gli uomini vanagloriosi i quali, senza essere coscienti delle loro possibilità, si diletano col considerarsi valorosi, sono propensi soltanto ad ostentare ma non ad agire, perchè quando si presenta un pericolo od una difficoltà, si preoccupano soltanto di non far scoprire la loro incapacità.

VANO INTRAPRENDERE
DERIVATO
DALLA VANAGLORIA

Gli uomini vanagloriosi, i quali valutano le loro possibilità dall'adulazione altrui o dal felice esito di qualche loro precedente azione,

senza dare come fondamento alle loro speranze la conoscenza di sè stessi, sono propensi ad impegnarsi in imprese azzardate, ma, all'avvicinarsi del pericolo o della difficoltà, se possono si ritirano perchè, non vedendo via di salvezza, preferiscono mettere a repentaglio il proprio onore, che poi può esser sempre salvato con una scusa, piuttosto che rischiare la vita per la quale nessun rimedio è sufficiente.

AMBIZIONE DERIVATA DALL'OPINIONE SULLE PROPRIE POSSIBILITÀ Coloro che hanno una grande opinione della loro saggezza in materia di governo, sono propensi all'ambizione perchè, senza una carica pubblica nel Consiglio o nella magistratura, l'onore della loro saggezza sarebbe inesistente. Perciò gli oratori efficaci sono propensi all'ambizione: infatti l'eloquenza appare come saggezza, sia a loro stessi che agli altri.

IRRESOLUZIONE DERIVATA DA ECCESSIVA VALUTAZIONE DELLE PICCOLE COSE La pusillanimità dispone gli uomini all'indecisione e di conseguenza a perdere le occasioni e le opportunità più favorevoli all'azione. Infatti, dopo che si è deliberato fino all'approssimarsi del momento di agire, se durante tutto quel tempo non è apparso chiaro ciò che è più opportuno fare, è segno che la differenza dei motivi, sia in un senso che nell'altro, non è grande, e perciò il non decidersi è un perdere l'occasione propizia, dando invece peso a delle sciocchezze. Ciò è pusillanimità.

La parsimonia, sebbene nei poveri costituisca una virtù, rende l'uomo incapace a compiere quelle azioni in cui è indispensabile la forza unita di molti, perchè indebolisce il senso di intraprendenza che deve essere nutrito e conservato vigoroso mediante la prospettiva della ricompensa.

L'eloquenza, unita all'adulazione, fa sì che gli uomini nutrano fiducia per coloro che ne sono in possesso, perchè la prima appare come saggezza, mentre la seconda passa per gentilezza. Si aggiunga la fama militare, e ciò disporrà gli uomini a seguire e ad assoggettarsi a coloro che hanno quelle forme di potere. Le due prime sono garanzia contro i danni che potrebbero venire dal possessore di quelle qualità, e l'ultima rappresenta una garanzia di difesa contro la minaccia che potrebbe venire da altri.

FIDUCIA NEGLI ALTRI DOVUTA ALLA NON CONOSCENZA DEI SEGNI DI SAGGEZZA E GENTILEZZA, DALL'IGNORANZA DELLE CAUSE NATURALI...

La mancanza di scienza, cioè la non conoscenza delle cause, dispone, o piuttosto costringe l'uomo ad affidarsi al consiglio ed all'autorità degli altri, perchè tutti coloro che si interessano alla verità, se non si basano sulla propria opinione, devono affidarsi a quella di altri che considerano più saggi e che non vedono alcuna ragione per cui potrebbero ingannarli.

L'ignoranza del significato delle parole, che è difetto nel comprendere, rende gli uomini propensi a credere non solo alla verità che essi non conoscono, ma anche agli errori, e quel che è peggio, ai nonsensi di coloro nei quali hanno fiducia, perchè nè l'errore nè il consenso può essere messo in luce senza una perfetta comprensione delle parole.

... E DAL DIFETTO NEL COMPNDERE

Da ciò deriva il fatto che gli uomini attribuiscono alla stessa cosa nomi diversi, seguendo la diversità delle loro passioni, di modo che coloro che concordano su di un'opinione personale la chiamano opinione, mentre quelli che su di essa non consentono, la definiscono eresia, sebbene eresia non significhi altro che un'opinione personale con una maggiore tinta di livore.

Da ciò anche proviene agli uomini l'impossibilità di distinguere, senza una grande attenzione e discernimento, tra un'azione compiuta da molti e molte azioni di una moltitudine, come per es. tra l'azione di tutti i senatori romani nell'uccidere Catilina e le molte azioni di alcuni senatori nell'uccidere Cesare, e così sono propensi a considerare come azione di popolo ciò che è invece un insieme di azioni compiute da una moltitudine di persone guidate forse dalla parola di uno solo.

ADESIONE AL COSTUME
DOVUTA ALL'IGNORANZA
DELLA NATURA DEL GIUSTO
E DELL'INGIUSTO

L'ignoranza delle cause e dell'originaria costituzione del diritto, dell'equità, della legge e della giustizia, determina l'uomo ad elevare il costume e l'esempio a regola delle sue

azioni, in modo che considera ingiusto ciò che è uso punire, e giusto ciò della cui legalità ed approvazione generale si può produrre un esempio, od un precedente, come barbaramente lo chiamano i legislatori che sono i soli a servirsi di questo falso criterio di valutazione della giustizia. In ciò essi fanno come i bambini che non conoscono altra forma per regolare il loro comportamento, all'infuori delle punizioni che ricevono dai loro genitori e maestri. La differenza è che i bambini sono costanti nella loro regola, mentre gli uomini non lo sono perchè, divenuti forti e caparbi, si appellano alla ragione per combattere il costume e viceversa, quando ciò è utile ai loro scopi, tralasciando di seguire il costume quando sono in gioco i loro interessi, e schierandosi contro la ragione, così spesso come la ragione è contro di loro. Questo è il motivo per cui la dottrina del giusto e dell'ingiusto è oggetto di continua disputa condotta sia con la penna che con la spada, laddove ciò non accade per la dottrina delle linee e delle figure, perchè gli uomini non si preoccupano di stabilire quale

sia la verità in quel campo che non interferisce nelle loro ambizioni, interessi o desideri materiali. Infatti io non dubito che se la proposizione: « tre angoli di un triangolo sono uguali a due angoli retti » fosse stata cosa contraria al diritto di dominio di qualcuno od all'interesse di coloro che sono al potere, quella teoria sarebbe stata se non oggetto di disputa, abolita con il rogo di tutti i libri di geometria, per quanto avrebbe potuto fare ciò colui al quale la cosa fosse stata a cuore.

L'ignoranza delle cause remote spinge gli uomini ad attribuire a cause immediate e strumentali l'origine di tutti gli avvenimenti, perchè quelle sono le sole che essi percepiscono.

IGNORANZA DELLE CAUSE
DELLA PACE DETERMINANTE
L'ATTRIBUZIONE AD
INDIVIDUI PARTICOLARI
DI CIÒ CHE DERIVA DA
QUELLE

E perciò avviene che, ovunque gli uomini siano gravati dal peso del fisco, sfoghino la loro ira sui pubblici ufficiali, cioè appaltatori, riscuotitori ed altri funzionari delle tasse, e si coalizzino contro di essi, fino al punto di entrare in contrasto con il governo e, quando si sono impegnati oltre ogni possibilità di giustificazione, si scagliano anche contro il potere supremo, per timore di essere puniti o per vergogna di essere perdonati.

L'ignoranza delle cause naturali predispone l'uomo alla credulità sì da credere in molti casi a cose impossibili, perchè non è in grado di contrapporre ad esse nulla, se non l'opinione sulla loro possibile verità, essendo incapace di coglierne le ragioni dell'impossibilità. Inoltre la credulità, visto che gli uomini amano esprimere le loro idee in presenza di altri, li spinge a mentire, così che l'ignoranza, in sè stessa senza malizia, fa sì che l'uomo creda alle menzogne e le dica, e qualche volta persino le inventi.

CREDULITÀ
DERIVATA
DALL'IGNORANZA
DELLA NATURA

CURIOSITÀ DI CONOSCERE
DERIVATA DALLA PREOC-
PAZIONE DEL FUTURO. RE-
LIGIONE NATURALE DALLE
STESSE CAUSE

L'ansietà riguardo al futuro spinge gli uomini ad indagare le cause delle cose, perchè la conoscenza di quelle mette meglio in grado di predisporre le cose presenti a loro vantaggio.

La curiosità o l'amore per la conoscenza delle cause, spinge l'uomo dalla considerazione dell'effetto ad indagare la causa, e poi la causa di quella causa, finchè necessariamente egli deve giungere a questo pensiero: che esiste una certa causa di cui non è data una causa precedente, ma che è in sè stessa eterna, e questa è chiamata dagli uomini Dio. Di modo che è impossibile condurre alcuna profonda ricerca intorno alle cause naturali, senza essere di conseguenza indotti a credere nell'esistenza di un Dio eterno, sebbene non possiamo con la nostra mente concepire alcuna idea di lui che sia adeguata alla sua natura. Infatti come chi, nato cieco, udendo gli altri parlare di riscaldarsi vicino al fuoco ed essendo egli stesso condotto a far ciò, può facilmente concepire l'idea ed assicurarsi che esiste un qualcosa che gli uomini chiamano fuoco da cui si origina il calore che egli sente, ma non può tuttavia immaginare come è fatto, nè avere nella mente un'idea di quello come ce l'hanno coloro che lo vedono; allo stesso modo, partendo dalle cose visibili di questo mondo e dal loro ammirevole ordinamento, si può pensare che esista una causa di esse, chiamata Dio dagli uomini, ma non si può concepire nel nostro spirito un'idea od un'immagine di lui.

Pure, quelli che conducono una limitata ricerca delle cause naturali o non se ne occupano affatto, a causa del timore che scaturisce dall'ignoranza in sè stessa di un qualcosa che ha il potere di crearle o così buone o così nocive, sono propensi a supporre, ed a

crearsi nella loro immaginazione diverse specie di poteri invisibili, ad adorare con sacro terrore le loro fantasie, ad invocarle nei momenti di disgrazia, come pure a rendere ad esse onore nel caso di un atteso successo, facendo delle invenzioni della loro immaginazione i loro dei. Da ciò deriva che gli uomini, partendo dagli innumerevoli aspetti della loro fantasia, hanno creato ed introdotto nel mondo innumerevoli specie di dei. Questo timore delle cose invisibili è la sorgente naturale di ciò che ciascuno in sè stesso, chiama religione, e negli altri che adorano o temono quel potere in forme diverse, superstizione.

Questa sorgente della religione è stata osservata da molti, ed alcuni sono stati propensi a rafforzarla, aumentarla e codificarla in leggi, e ad aggiungervi qualche opinione di propria invenzione sulle cause dei futuri avvenimenti, mediante i quali mezzi essi ritenevano di poter meglio governare gli altri, ed esercitare in maggior misura il loro potere su quelli.

CAPITOLO XII

Della religione.

Dato che esistono prove e manifestazioni di religione soltanto nell'uomo, non c'è motivo di dubitare che anche il seme della religione esista soltanto in esso e che consista in qualche specifica qualità, od almeno in qualche preminente gradazione di essa, che non è dato trovare in altre creature viventi.

LA RELIGIONE
È PROPRIA
SOLO DELL'UOMO

DERIVA
DAL SUO DESIDERIO
DI CONOSCERE
LE CAUSE

Ed in primo luogo è proprio della natura umana ricercare le cause dei fatti che si presentano; chi in maggiore, chi in minore misura, ma tutti in modo tale da essere curiosi circa le cause della propria buona e cattiva fortuna.

DALLA CONSIDERAZIONE
DEL COMINCIAMENTO
DELLE COSE

In secondo luogo, osservando che ogni cosa ha un principio, gli uomini pensano che alla base di essa vi sia anche una causa che dà luogo al suo cominciare proprio in quel momento, piuttosto che prima o dopo.

DALL'OSSERVAZIONE
DELLA LORO
CONCATENAZIONE

In terzo luogo, laddove per le bestie non esiste altra felicità che il godere del loro quotidiano cibo, riposo e desiderio sessuale, perchè in esse è limitata od inesistente la previsione del tempo futuro per mancanza di osservazione e ricordo della concatenazione, conseguenza e dipendenza delle cose che si presentano alla loro vista; al contrario l'uomo osserva come un fatto è stato determinato da un altro, e ne ricorda i dati che lo precedono e quelli che lo seguono, e quando non può esser sicuro delle vere cause delle cose perchè i motivi della buona e della cattiva fortuna sono quasi sempre invisibili, suppone che siano quelle suggeritegli dalla sua fantasia, oppure si affida all'autorità di altri da lui considerati amici e più saggi di quanto non lo sia egli stesso.

CAUSA NATURALE
DELLA RELIGIONE:
L'ANSIETÀ
DEL FUTURO

Dai due primi motivi viene prodotta l'ansietà; perchè quando si è sicuri che esistono cause per tutte le cose che sono avvenute o che avverranno, è impossibile che l'uomo, il quale continuamente tenta di rendere sè stesso immune dal male che teme e di procurarsi il bene che desidera, non si trovi in un continuo stato di ansietà riguardo al futuro, di modo che tutti gli uomini, specialmente quelli

più che previdenti, sono in una condizione simile a quella di Prometeo. Infatti come Prometeo, il cui nome significa «uomo prudente», fu incatenato alla rupe caucasica da cui si vede un vasto panorama ed un'aquila si nutriva del suo fegato che ricresceva la notte di tanto quanto quella ne divorava durante il giorno; similmente, colui che guarda troppo lontano preoccupandosi del futuro, ha tutto il giorno il cuore oppresso dal timore della morte, della miseria e di altre disgrazie, e non trova riposo nè sosta alla sua ansietà, se non nel sonno.

Questo perpetuo timore che, a causa dell'ignoranza delle cause, è sempre presente nel genere umano come se fosse nell'oscurità, deve di necessità avere qualcosa per oggetto, e perciò quando non si vede niente e non si può attribuire a nulla la causa della buona o della cattiva fortuna, si ricorre a qualche potere od agente invisibile. Era forse in questo senso che alcuni degli antichi poeti dicevano che gli dei furono dapprima creati dall'umano timore, la qual cosa riferita agli dei, cioè ai molti dei pagani, è assolutamente vera. Ma il riconoscimento di un unico Dio eterno, infinito ed onnipotente, può più facilmente essere scaturito dal desiderio che gli uomini hanno di conoscere le cause dei corpi naturali, le loro diverse capacità ed attività, piuttosto che dal timore di ciò che l'avvenire può preparare. Infatti colui che da ogni effetto che vede verificarsi ragionasse sulla causa immediatamente legata a quello, e da questa passasse a considerare la causa della causa e si addentrasse profondamente nella concatenazione delle cause, deve alla fine giungere all'affermazione, come anche ammettevano i filosofi pagani, che vi deve essere un motore primo, cioè un'originaria ed eterna causa di tutte le cose, che è ciò che gli uomini chiamano con il nome di Dio. Tutto questo viene fatto senza pensare alla nostra fortuna, perchè l'ansia riguardo a quella ci rende

RAGIONE
DEL TIMORE
DEL POTERE
DELLE COSE
INVISIBILI

propensi al timore e ci tiene lontani dalla ricerca delle cause delle altre cose, e di conseguenza crea le condizioni per cui vengono immaginati tanti dei quanto grande è il numero di coloro che applicano la fantasia a crearli.

L'INVISIBILE
SUPPOSTO
INCORPOREO

E per quanto riguarda la materia o sostanza degli agenti invisibili così immaginati, gli uomini non potevano, per la naturale costituzione della loro ragione, concepirla altrimenti da quella dell'anima umana. Pensarono poi che questa fosse della medesima sostanza di ciò che, durante il sonno appariva loro, oppure di ciò che, durante la veglia, vedevano riflesso in uno specchio, le quali cose, ignorando che non sono che creature della fantasia, considerano come sostanze reali ed esterne e per questo le chiamano fantasmi, così come i Latini le chiamavano « *imagines* » ed « *umbrae* » e le tenevano in conto di spiriti, cioè di impalpabili corpi aerei, e pensavano che quegli agenti invisibili che temevano, fossero a loro simili, salvo che potevano apparire e scomparire quando meglio credevano. Ma la credenza che tali spiriti fossero incorporei od immateriali, non sarebbe mai potuta entrare nella mente di alcuno a causa di una predisposizione naturale, perchè, sebbene gli uomini siano in grado di combinare insieme parole di contraddittorio significato, come « spirito » ed « incorporeo », tuttavia non possono averne un'immagine che le raffiguri, e perciò coloro che, attraverso la meditazione, arrivano a riconoscere l'esistenza di un Dio eterno, infinito ed onnipotente, preferiscono piuttosto confessare che esso è incomprendibile ed al di là della loro capacità intellettuale, che definire la sua natura come « spirito incorporeo », perchè sarebbero in questo caso costretti ad ammettere che la loro definizione è inintelligibile. Altrimenti, se gli attribuiscono una tale espressione, non lo fanno in senso dogmatico, con l'intenzione

di render comprensibile la natura divina; ma piamente, per onorarlo con attributi il cui significato sia il più possibile lontano dalla materialità dei corpi visibili.

Dunque, seguendo la via mediante la quale essi pensano che quegli agenti invisibili diano luogo ai loro effetti, cioè considerando di quali cause immediate quelli si servirono per determinare l'accadimento delle cose, coloro che ignorano ciò che noi diciamo connessione causale, e si tratta di quasi tutti gli uomini, non hanno altra regola per supporre, all'infuori dell'osservare e ricordare ciò che hanno visto precedere lo stesso effetto nel passato, in qualche altra occasione, senza peraltro cogliere il legame tra l'antecedente ed il conseguente avvenimento, o la dipendenza e connessione. Perciò essi si aspettano per il futuro cose simili a quelle presentatesi nel passato e traggono la loro speranza di buona e cattiva fortuna, superstiziosamente, da cose che non hanno nulla in comune con la causa di essa. In tal modo gli Ateniesi richiesero un altro Formione per condurre la guerra di Lepanto, e la fazione pompeiana voleva un altro Scipione per portare la guerra in Africa, ed altri hanno fatto la stessa cosa in diverse occasioni. In maniera analoga gli uomini attribuiscono la loro fortuna ad uno spettatore, ad un luogo considerato fortunato o sfortunato, al dire certe parole, specialmente se tra di esse è compreso il nome di Dio, e facendo incantesimi e scongiuri, come è la liturgia delle streghe, si crede che esista il potere di trasformare la pietra in pane, il pane in un uomo e qualsiasi cosa in un'altra.

In terzo luogo, per il culto che naturalmente gli uomini professano nei confronti dei poteri invisibili, non possono venire usate altre espressioni della loro adorazione che siano diverse da quelle mediante

IGNORANZA
DEL MODO CON
CUI QUELLI
AGISCONO

ONORE TRIBUTATO
AD ESSI
COME AD UOMINI

cui si rivolgono ad altri uomini: doni, petizioni, ringraziamenti, sottomissione, ragguardevoli suppliche, sobrio comportamento, parole ponderate, giurare, cioè essere sicuri delle reciproche promesse, con l'invocarli. La ragione non suggerisce nulla oltre a ciò, ma lascia gli uomini a questo punto, oppure per ulteriori forme di culto essi si affidano a coloro che considerano più saggi.

Finalmente, per quanto riguarda il come queste potenze invisibili rendono palesi agli uomini i fatti che si presenteranno nell'avvenire, quelli concernenti la loro buona o cattiva fortuna in generale, oppure il buono o cattivo esito di qualche impresa particolare, l'uomo ne è naturalmente all'oscuro; salvo che, giudicando il futuro da congetture derivate dal passato, esso è propenso, non soltanto a considerare dei fatti causali dopo una o due volte che si sono verificati come pronostici di ciò che accadrà da quel momento in poi, ma anche a credere a pronostici della stessa natura espressi da altri, dei quali una volta ha avuto una buona opinione.

In queste quattro cose; credenza negli spiriti, ignoranza delle cause seconde, devozione verso l'oggetto che produce il timore, il considerare fatti causali come pronostici, consiste il seme naturale della religione che, a causa della varietà di fantasia, giudizio, e passioni umane, si è concretata in forme di culto così diverse, tanto che quelle professate da uno sembrano ridicole ad un altro.

Questi semi sono stati oggetto di cultura da parte di due specie di uomini. Gli uni sono stati quelli che li hanno coltivati e stabiliti in principii, seguendo la propria fantasia. Gli altri hanno fatto la stessa cosa, però sotto comando ed ispirazione divina, ma tutti e due avevano come scopo nel far ciò, di

rendere più adatti all'obbedienza, al rispetto delle leggi, alla pace, alla carità, ed alla società civile, quelli che si erano affidati alla loro guida. In tal modo la religione derivata dai primi è una parte della politica umana; ed insegna una parte dei doveri che i re della terra richiedono dai loro sudditi. La religione derivata dai secondi è politica divina e contiene le regole per coloro che si considerano sudditi del regno di Dio. Appartennero alla prima specie tutti i fondatori di stati ed i legislatori del mondo pagano; appartennero alla seconda Abramo, Mosè ed il Nostro Benedetto Salvatore, dai quali abbiamo appreso le leggi del regno di Dio.

Per quel che riguarda quella parte della religione concernente le opinioni sulla natura dei poteri invisibili, quasi non vi è alcuna cosa provvista di nome che non sia stata, in un posto o nell'altro, considerata dai pagani o come un dio o come un demone, ed i loro poeti non immaginarono nulla che non fosse animato, abitato, o posseduto da uno o da un altro spirito.

L'informe materia del mondo era un dio, chiamato Caos; il cielo, l'oceano, i pianeti, il fuoco, la terra, i venti erano altrettanti dei; e gli uomini, le donne, l'uccello, il coccodrillo, il vitello, il cane, il serpente, la cipolla, il porro venivano deificati. Oltre a ciò essi riempivano ogni luogo con spiriti detti *demoni*; le pianure con Pan ed i Satiri, i boschi con i Fauni e le Ninfe, il mare con i Tritoni ed altre Ninfe; ogni fiume e sorgente con uno spirito dello stesso nome e con Ninfe; ogni casa con i suoi Lari o dei familiari; ogni uomo con il suo Genio; l'inferno con fantasmi e spiriti con cariche di funzionari, come Caronte, Cerbero e le Furie; e durante la notte consideravano tutti i luoghi pieni di larve o Lemuri, spiriti di trapassati, ed un intero regno di fate e di spiriti folletti. Inoltre i pagani attribuivano carattere di divinità e dedicavano templi a puri e semplici accidenti

e qualità come il tempo, la notte, il giorno, la pace, la concordia, l'amore, la contesa, la virtù, l'onore, la salute, la ruggine, la febbre e simili; e quando li pregavano, li maledivano oppure li scongiuravano, facevano ciò come se vi fossero realmente altrettanti spiriti rispondenti a quei nomi vaganti intorno al loro capo, i quali avessero il potere di favorire o di contrastare l'attuazione di quel bene o di quel male per il quale pregavano. Invocavano anche il loro spirito individuale con il nome di Muse, la propria ignoranza con il nome di Fortuna, il loro desiderio sessuale con il nome di Cupido, la loro ira con il nome di Furie, i loro membri virili con il nome di Priapo, ed attribuivano le polluzioni notturne agli Incubi o « *Succubae* »; sì che non esisteva nulla che un poeta inserisse come persona nel suo poema, che essi non considerassero o un dio od un demone.

Gli stessi fondatori della religione dei Pagani, osservando la seconda causa fondamentale della religione, che è l'ignoranza umana delle cause e perciò la tendenza ad attribuire la loro fortuna a cose per niente collegate agli effetti, colsero l'occasione per sovrapporre alla loro ignoranza, invece delle cause seconde, una specie di dei secondari e mediatori, attribuendo a Venere la causa della fecondità, ad Apollo quella delle arti, a Mercurio quella dell'abilità e dell'astuzia, ad Eolo quella delle tempeste e degli uragani, e ad altri dei la causa di altri effetti, tanto che tra i Pagani esisteva quasi la stessa varietà di atti che di dei.

Ed al culto che naturalmente gli uomini consideravano adatto come tributo da ascrivere ai loro dei, cioè oblazioni, preghiere, ringraziamenti, e tutto ciò che si è già detto, gli stessi legislatori dei Pagani aggiunsero il culto per le immagini, sia in pittura che in scultura, in modo che i più ignoranti, vale a dire la maggior parte od addirittura la totalità del popolo, pensando che davvero gli dei fossero

contenuti in quelle rappresentazioni visibili ed in esse avessero la loro residenza, li temessero maggiormente e donassero loro terre e case, e li dotassero di ministri del culto, di rendite sottratte a qualsiasi altro uso umano e consacrate a quei loro idoli, come caverne, selve, boschi ed intere isole; ed attribuirono loro non soltanto le fattezze di uomini, o bestie o mostri, ma anche le facoltà e le passioni degli uomini e delle bestie, come i sensi, la parola, il sesso, la libidine, la facoltà della generazione, e ciò non soltanto con il farli unire tra loro per propagare la stirpe degli dei, ma anche con gli uomini e le donne, per generare degli dei di razza incrociata che, come Bacco ed Ercole, non abitavano nell'Olimpo. Inoltre attribuivano loro i sentimenti dell'ira, della vendetta ed altre passioni di esseri viventi, e gli atti che scaturiscono da esse come la frode, il furto, l'adulterio, la sodomia ed ogni vizio che può esser considerato come un effetto del potere, o come causa del piacere; e tutti i vizi che sembrano essere piuttosto contro la legge umana che contro l'onore.

Infine ai pronostici dell'avvenire che, dal punto di vista naturale, non sono che congetture scaturite dall'esperienza del passato, e da quello soprannaturale, segni della rivelazione divina, gli stessi fondatori della religione pagana, in parte traendoli da una pretesa esperienza, in parte da una pretesa rivelazione, introdussero altri innumerevoli superstiziosi mezzi di divinazione, e dettero ad intendere agli uomini che avrebbero potuto conoscere il loro destino dalle ambigue od insensate risposte dei sacerdoti di Delfo, Delo, Ammone ed altri famosi oracoli, le quali risposte erano presentate in una forma ambigua proprio perchè fossero in grado di esprimere le diverse soluzioni di un evento, od erano assurde, il che derivava dai vapori che si trovano nelle caverne sulfuree in cui l'oracolo veniva proferito. Talvolta dettero ad intendere che tali responsi si potessero trarre dalle

foglie delle Sibille, le cui profezie, come quelle forse di Nostradamus, poichè i frammenti che sono in nostro possesso sembrano essere invenzione di tempi più recenti, costituivano il contenuto di alcuni libri famosi al tempo della Repubblica romana; talaltra dalle frasi prive di significato di pazzi, che venivano considerati come posseduti da uno spirito divino, ciò che veniva chiamato entusiasmo, e questo tipo di previsione del futuro, definito *teomanzia* o *profezia*; altre volte dal modo in cui le stelle si presentavano in cielo al nascere degli uomini, e questo era chiamato *oroscopia* ed era considerato come parte dell'astrologia giudiziaria; talaltra dalle speranze e timori umani, il che era chiamato *tumomanzia* o *presagio*; talaltra dalle predizioni delle streghe che affermavano di essere in comunicazione con gli spiriti dei morti; e ciò era detto *necromanzia*, arte dello scongiuro e stregoneria, il che invece è soltanto una forma di ciarlataneria collettiva degna di saltimbanchi; altra volta dal volo causale o dal cibo degli uccelli, e ciò era detto *augurio*, oppure dall'esame delle viscere di una bestia sacrificata, il che si chiamava « *Aruspicina* »; talaltra dai sogni, dal gracchiare dei corvi o dal cinguettio degli uccelli; talvolta dalle fattezze del viso, il che era detto *metoscopia*, oppure dalle linee del palmo della mano, che, con parola di origine puramente causale, erano dette « *Omina* »; talaltra da mostri, od accidenti che si verificano di rado, come eclissi, comete, meteore, terremoti, inondazioni, nascite bizzarre e simili, definite come « *Portenta* » ed « *Ostenta* », perchè si credeva che annunziassero oppure scongiurassero il verificarsi di grandi disgrazie; altre volte da giochi puri e semplici, come lotterie, testa e croce, scommettere sul numero cinque, prendere a caso versi di Omero e Virgilio, ed innumerevoli altre forme di sciocca credenza. Gli uomini sono tanto facili ad essere portati a credere qualunque cosa detta da coloro nei quali

nutrono fiducia, sì che questi possono, con tatto ed astuzia, trar vantaggio dal loro timore e dalla loro ignoranza.

E perciò i primi fondatori e legislatori degli stati pagani, poichè miravano soltanto a tenere il popolo in pace ed obbedienza, ebbero cura in ogni luogo: primo, di imprimere nella mente dei loro sudditi che quei precetti religiosi da essi formulati non potevano essere considerati come prodotto della loro immaginazione, ma che invece derivavano dalla ispirazione di qualche dio, od altro spirito, o che essi stessi erano di natura superiore ai semplici mortali, in modo che le loro leggi potessero essere accettate più facilmente. Così Numa Pompilio pretese di aver ricevuto dalla Ninfa Egeria le formule del culto che aveva istituito presso i Romani; ed il primo re e fondatore del regno del Perù proclamava se stesso e sua moglie figli del sole, mentre Maometto, per dare basi più sicure alla sua religione, pretendeva di poter comunicare con lo Spirito Santo che a lui si presentava sotto forma di colomba. Secondo, essi ebbero cura di far credere che le cose vietate dalle leggi erano le stesse che dispiacevano agli dei. Terzo, di prescrivere cerimonie, supplicazioni, sacrifici e feste di ringraziamento, mediante le quali davano ad intendere che si potesse mitigare l'ira degli dei, e che la sconfitta in guerra, le epidemie, i terremoti e qualunque altra disgrazia umana, derivassero dall'ira degli dei, e questa dal trascurare il culto ad essi dovuto o dalla dimenticanza od errore commesso nello svolgere le cerimonie richieste. E, sebbene, presso gli antichi Romani, non fosse vietato di negare la verità di ciò che si trova scritto nei poeti circa i dolori e le gioie della vita ultraterrena, cose che uomini di grande autorità ed importanza in quello stato deridevano apertamente, tuttavia quella credenza trovò sempre credito maggiore che non la contraria.

SCOPI
DEI FONDATORI
DELLA RELIGIONE
PAGANA

Mediante queste ed altre simili istituzioni, essi, conformemente all'ottenimento del loro scopo, cioè della pace dello stato, riuscirono a far sì che il popolino, durante i periodi di sventura, con l'attribuirne la causa a negligenza od errore nel culto oppure alla propria disobbedienza alle leggi, fosse meno facile alla ribellione contro i propri governanti. Inoltre, essendo il popolo distratto dal fasto e dal passatempo che le feste ed i giochi pubblici fatti in onore degli dei procuravano, non aveva bisogno che di pane per essere tenuto lontano dallo scontento, dalla mormorazione e dal bisogno di ribellarsi allo stato. Per questo i Romani, che avevano conquistata la maggior parte del mondo allora conosciuto, non ebbero alcun scrupolo a tollerare che qualunque religione avesse il suo culto nella stessa città di Roma, a meno che non contenesse qualche principio non confacentesi con la struttura del loro governo civile; e si sa che nessuna religione fu da essi vietata, all'infuori di quella ebraica che, considerandosi come l'unica capace di esprimere il regno di Dio, riteneva illegale riconoscere la sudditanza verso un qualsiasi re o stato della terra. Così si vede come la religione dei pagani fu soltanto una parte della loro politica.

LA VERA
RELIGIONE
E LE LEGGI DEL
REGNO DI DIO

Ma là dove Dio stesso, mediante la sua soprannaturale rivelazione, introdusse la religione, là egli fondò anche il suo regno e dettò leggi non soltanto riguardanti il comportamento dell'uomo verso di lui, ma anche verso il prossimo, e perciò nel regno di Dio la politica e le leggi civili costituiscono una parte della religione e di conseguenza non c'è posto per la distinzione tra dominio temporale e dominio spirituale.

È vero che Dio è il re di tutta la terra, tuttavia può essere anche il re di una particolare nazione da lui scelta. Infatti in ciò non c'è più

incongruenza di quanta ve ne sarebbe se un generale che comanda tutto l'esercito, comandasse anche un particolare reggimento o compagnia di sua scelta. Dio è il re di tutta la terra a causa della sua potenza; ma è re del suo popolo eletto, mediante un patto. Ma ad una più larga trattazione del regno di Dio, per natura e per patto, ho riservato, nella presente opera, il cap. XXXV.

Dal modo con cui la religione si è propagata non è difficile capire quali siano le cause del suo risolversi nei suoi primi semi o principii, che sono la credenza nella deità e nei poteri invisibili, cosa che non può mai essere cancellata dalla natura umana, ma che anzi è possibile far da essa scaturire nuove religioni per opera di uomini che ne abbiano la capacità.

LE CAUSE DEL
MUTAMENTO
NELLA RELIGIONE

Poichè, osservando che ogni religione rivelata si fonda in primo luogo sopra la fede che una moltitudine ripone in qualcuno, considerato non soltanto un saggio che si preoccupa di assicurare la felicità ai suoi seguaci, ma anche un santo al quale Dio stesso ha concesso di render manifesta la sua volontà con mezzi soprannaturali.

Segue necessariamente che quando coloro che sono guidati dai principii di una certa religione giungono al punto di mettere in dubbio la saggezza, la buona fede o l'affetto dei fondatori, quando questi non sono più in grado di mostrare alcun tangibile segno della rivelazione divina, la religione che essi vogliono mantenere in vita, viene anch'essa considerata con sospetto, e se non fosse per il timore del potere civile, verrebbe combattuta e negata.

Ciò che cancella la reputazione di saggezza in colui che fonda una religione, o che aggiunge qualcosa ad essa quando ha già avuto la sua formulazione, è l'imposizione a credere in cose contraddittorie. Infatti i due termini di una contraddizione non possono essere in alcun modo ambedue

IMPOSIZIONE
DELLA CREDENZA
IN COSE
IMPOSSIBILI

veri, e perciò l'imporre la credenza è prova di ignoranza, che fa sì che ne venga individuato l'autore, il quale viene screditato in tutto ciò che egli persisterà a presentare come frutto di una rivelazione soprannaturale che l'uomo può avere di molte cose al disopra della ragione naturale, ma di nessuna contro di essa.

AZIONE CONTRARIA
ALLA RELIGIONE
CHE ESSI STESSI
HANNO FONDATA

Ciò che cancella la reputazione di sincerità nei fondatori di religioni è il fare o il dire tali cose che costituiscano la prova che ciò che si impone agli altri di credere, non è creduto da coloro che l'impongono, e l'agire od il parlare in quel senso viene definito scandaloso, perchè non è altro che una serie di ostacoli che fanno cadere gli uomini sulla via della religione, come per es. l'ingiustizia, la crudeltà, la profanazione, l'avarizia e la lussuria. Chi infatti può credere che colui il quale compie ordinariamente tali azioni che scaturiscono da qualcuna di quelle sorgenti, creda nell'esistenza di un potere invisibile che deve essere temuto, proclamando la cui potenza, egli stesso atterrisce gli altri per colpe meno gravi?

Ciò che cancella la reputazione di affetto verso il popolo, è l'essere scoperto come preoccupato soltanto di realizzare i propri scopi; come quando la credenza che si esige dagli altri, conduce o sembra condurre all'acquisto di dominio, ricchezze, dignità o piacere per sé soltanto. Infatti ciò da cui quelli ricavano beneficio per la loro persona viene considerato come rivolto al loro esclusivo interesse, e non nell'amore del prossimo.

MANCANZA DI
TESTIMONIANZE
DEI MIRACOLI

Infine la testimonianza che gli uomini possono addurre della rivelazione divina, non può essere altra che opera di miracoli, od una vera profezia, che è anch'essa un miracolo, o la straordinaria buona riuscita di un'azione. E perciò se i principî della religione, che sono derivati da coloro che

compiono tali miracoli, ne vengono aggiunti altri da chi non è in grado di provare, attraverso miracoli, di essere in possesso della rivelazione divina, quei principî non sono fatti oggetto di credenza maggiore di quella che scaturisce dal costume e dalle leggi dei luoghi in cui sono stati educati coloro che li hanno formulati. Infatti, come in tutte le cose naturali, gli uomini provvisti di capacità di giudizio esigono prove ed argomenti naturali, così nelle cose soprannaturali essi richiedono segni soprannaturali, cioè miracoli, prima di approvarne con intima convinzione la verità.

Tutte queste cause dell'indebolimento della fede umana, appaiono manifestamente dagli esempi seguenti. Primo, abbiamo quello dei figli di Israele i quali, quando Mosè, che aveva loro provato la rivelazione divina a lui concessa con miracoli e con il condurli sani e salvi fuori dell'Egitto, si assentò per soli quaranta giorni, si ribellarono al culto del vero Dio raccomandato a loro da Mosè, e forgiato un vitello d'oro (*Esodo*, XXXII, 1, 2) lo considerarono come loro Dio, ricadendo così nell'idolatria degli Egiziani, da cui erano stati poco tempo prima liberati. Ed ancora, dopo che Mosè, Aronne, Giosuè, e quella generazione che aveva assistito al compiersi delle grandi opere di Dio in Israele furono morti (*Giudici*, II, 11), sorse un'altra generazione che adorò Baal. Venendo meno i miracoli anche la fede scompariva.

Ancora, quando i figli di Samuele (*I Samuele*, VIII, 3) nominati giudici dal padre loro in Beerseba, accettavano doni e giudicavano ingiustamente, il popolo di Israele rifiutò di considerare Dio come proprio re in modo diverso dal come esso era per gli altri popoli, e perciò chiese a gran voce a Samuele di scegliere un re, seguendo il costume delle altre nazioni. In tal modo, indebolendosi la giustizia,

anche la fede si sgretolava, al punto che essi spodestarono il loro Dio dal suo regno sul popolo di Israele.

E come al diffondersi della religione cristiana, gli oracoli vennero abbandonati in tutte le parti dell'Impero Romano ed il numero dei cristiani cresceva, ogni giorno ed in ogni luogo, in modo sorprendente per la predicazione degli apostoli e degli evangelisti; una gran parte di quel successo può essere, a buon diritto, attribuita al disprezzo che i sacerdoti pagani si erano in quel tempo tirato addosso, a causa della loro disonestà, avarizia e del loro contegno da saltimbanchi nei confronti dei principi. Pure la religione della Chiesa di Roma fu, in parte per la stessa ragione, abolita in Inghilterra ed in altri paesi della Cristianità, tanto l'affievolirsi della virtù dei pastori determina lo sgretolarsi della fede nel popolo; ed in parte per l'inserimento, operato dagli Scolastici, della filosofia e dottrina di Aristotele nella religione, dalla qual cosa sorsero tante contraddizioni ed assurdità sì da far attribuire al clero reputazione di ignoranza ed intenzioni fraudolente, e da spingere il popolo a ribellarsi contro di esso, sia contro la volontà dei principi, come in Francia ed in Olanda, sia, come in Inghilterra, appoggiandosi ad essa.

Infine, tra le proposizioni di fede dalla Chiesa di Roma ritenute necessarie per raggiungere la salvezza, ve ne sono così tante manifestamente formulate a vantaggio del papa e dei suoi sudditi spirituali residenti nei territori di altri principi cristiani, che, se non fosse per la reciproca emulazione di quei principi, essi potrebbero, senza guerra o conflitto alcuno, liberarsi dall'influenza di ogni autorità estranea tanto facilmente come è stato fatto in Inghilterra. Infatti, chi è che non si rende conto a beneficio di chi è rivolta la credenza che un re non può ricevere la sua autorità da Cristo, a meno che non

venga incoronato da un vescovo? Che un re, se fa parte del clero, non può sposarsi? Che debba essere giudicato dall'autorità di Roma se un principe sia o no di nascita legittima? Che i sudditi sono affrancati dal giuramento di fedeltà al re se questo è condannato come eretico dalla Curia romana? Che un re, come Childerico di Francia (1), può essere deposto da un papa, come papa Zaccaria, senza alcun motivo, ed il suo regno concesso ad uno dei suoi sudditi? Che il clero ed i monaci siano esenti dalla giurisdizione del loro re, in caso che essi commettano azione criminale? O chi non vede a vantaggio di chi ridondano i proventi delle messe private e le indulgenze per le anime del Purgatorio, insieme ad altri segni di interesse puramente privato sufficienti a spengere anche la fede più viva, se, come ho detto, il potere civile e la tradizione non le dessero un appoggio più valido di qualsiasi opinione che si possa nutrire riguardo alla santità, saggezza, e buona fede dei suoi predicatori? Concludendo, io attribuisco tutti i mutamenti di religione che avvengono nel mondo ad una e medesima causa: i cattivi sacerdoti, non soltanto quelli che si trovano tra i Cattolici, ma anche i ministri di quella chiesa che ha, più di altre, tratto i suoi principî dalla Riforma.

(1) Il testo dice Chilperico, ma qui evidentemente si tratta di Childerico III che, elevato al trono da Pipino il Breve e da Carlomanno, figli di Carlo Martello, venne poi deposto e costretto a rinchiudersi in un monastero. Papa Zaccaria, salito al soglio pontificale nel 741, venne interpellato da Pipino il Breve se riteneva che il suo titolo di « major palatii » o di « dux et princeps Francorum », potesse essere trasformato in quello di « rex ». Papa Zaccaria approvò la richiesta di Pipino, ben sapendo che per metterla in atto, sarebbe stato necessario deporre Childerico, e così nel 751 l'assemblea di Soissons, proclamò Pipino il Breve, re dei Franchi.

CAPITOLO XIII

Della condizione naturale dell'umanità
riguardo alla sua felicità ed infelicità.GLI UOMINI
UGUALI
PER NATURA

La natura ha creato gli uomini così uguali nelle facoltà del corpo e della mente, sì che, se anche spesso si può trovare un uomo manifestamente più forte fisicamente o più pronto di mente di un altro, tuttavia, se si considerano bene tutti gli aspetti, la differenza tra uomo ed uomo non è così notevole da consentire che uno reclami per sè un qualsiasi vantaggio senza che un altro faccia lo stesso con il medesimo diritto. Infatti, per ciò che concerne la forza fisica, il più debole ha sempre abbastanza capacità di eliminare il più forte, sia mediante segreti espedienti, sia unendosi ad altri che corrono il suo stesso pericolo.

Per ciò poi che concerne le facoltà dello spirito, lasciando da parte le arti che si fondano sulla parola, e specialmente quella capacità di procedere da regole generali ed infallibili, detta scienza, di cui solo pochi sono in possesso e sempre in un settore limitato, non essendo una facoltà innata, nè, come la prudenza, appresa mentre ci occupiamo di altre cose, io trovo, tra gli uomini, una eguaglianza anche più grande di quella che è dato osservare nel campo della forza fisica. Infatti la prudenza non è che esperienza che in un tempo uguale viene acquistata in egual misura da tutti gli uomini, in quelle cose a cui essi si applicano con una analoga intensità. Ciò che forse può far considerare incredibile una tale eguaglianza non è che un vano concetto che quasi tutti gli uomini hanno della propria sapienza,

ritenendosene in possesso in misura maggiore del volgo, cioè di tutti gli altri uomini, all'infuori di sè stessi e pochi altri, che essi ammirano, o per la fama di cui godono, o per la simiglianza delle opinioni di quelli con le loro. Perchè la natura degli uomini è tale che, quantunque essi possano riconoscere che molti altri sono più arguti o più eloquenti o più colti di loro, tuttavia difficilmente credono che esistano molti così saggi come loro, e ciò perchè considerano da vicino le proprie possibilità e da lontano quelle degli altri. Ma ciò prova piuttosto l'eguaglianza degli uomini su questo punto che non la loro diseguaglianza, perchè ordinariamente non esiste segno migliore di un'equa distribuzione di tutte le cose, di quello che ognuno sia contento della sua parte.

Da questa eguaglianza di capacità scaturisce l'eguaglianza delle speranze di realizzare i fini che ci proponiamo. Di conseguenza, se due uomini desiderano la stessa cosa che tuttavia non possono entrambi ottenere, divengono nemici, e per raggiungere il loro scopo, che è in primo luogo la propria conservazione e spesso soltanto il proprio piacere, fanno di tutto per distruggersi od assoggettarsi l'uno all'altro. Da ciò segue che, quando un invasore non ha più nient'altro da temere se non il potere di un altro singolo uomo, se coltiva la terra, semina, costruisce case o possiede una conveniente residenza, può darsi che altri vengano con forze unite per privarlo della sua proprietà e togliergli non solo il frutto del suo lavoro, ma anche la vita e la libertà, e così l'invasore si trova a correre lo stesso pericolo di un altro.

Da questa diffidenza di uno verso l'altro, il mezzo migliore che ha ciascuno per rendere sè stesso sicuro è la tempestività nel prevenire, cioè il dominare, con la forza o con la scaltrezza, quanti più uomini è possibile, e per tanto

LA DIFFIDENZA
PROCEDE DALLA
EGUAGLIANZADALLA
DIFFIDENZA,
LA GUERRA

tempo, finchè si vede che non esiste alcun potere abbastanza forte da essere in grado di danneggiarci, e ciò non è più di quello che è richiesto per garantire la propria conservazione ed è generalmente ammesso. Inoltre, dato che vi sono alcuni che prendono tanto piacere nell'ammirare le proprie conquiste sì da spingerle anche al di là dei limiti richiesti dalla propria sicurezza, se gli altri che, in condizioni diverse, sarebbero contenti di stare in pace nelle loro modeste proprietà, non accrescessero il loro potere con l'invadere altre terre, non potrebbero, con lo stare semplicemente in posizione difensiva, sopravvivere neppure per un certo tempo. Di conseguenza si deve riconoscere all'uomo questo aumento di dominio, poichè esso è indispensabile per garantirne la conservazione.

Ancora, gli uomini non traggono alcun piacere, ma anzi grande fastidio, dal vivere in una comunità priva di un potere capace di controllare tutti i componenti. Infatti ognuno si preoccupa che il suo compagno lo stimi nello stesso modo che egli stima le sue proprie qualità; e di fronte ad ogni indizio di disprezzo e di disistima, tenta naturalmente, per quanto può osare (ciò che, tra coloro che non sono tenuti in pace da un potere comune, fa sì che essi si distruggano uno con l'altro) di estorcere una maggiore stima da quelli che lo disprezzano, mediante la vendetta, e dagli altri, servendosi dell'esempio.

In tal modo si trovano nella natura umana tre principali cause di conflitto: la competizione, la diffidenza, la gloria.

La prima fa sì che gli uomini entrino in lotta tra loro per il profitto; la seconda per la sicurezza; la terza per la reputazione. Nel primo caso si adopera la violenza per impadronirsi delle persone di altri uomini, donne, fanciulli e di mandre di bestiame; nel secondo per difenderli; nel terzo si fa uso di sciocchezze, come per es. di una

parola, di un sorriso, di una opinione diversa, e di qualunque altro segno di disistima, sia direttamente rivolto ad una persona, oppure indirettamente mediante un apprezzamento sulla sua parentela, i suoi amici, la sua nazione, o professione, od il suo nome.

Da ciò appare chiaro come, durante il tempo in cui gli uomini sono sprovvisti di un potere comune che li tenga soggetti, essi si trovino in quella condizione che è chiamata guerra, e tale guerra è di ciascuno contro l'altro. Infatti la guerra non consiste soltanto in una battaglia od in una serie di operazioni militari, ma in un periodo di tempo in cui appare chiara la volontà di combattere, e perciò l'elemento tempo deve essere considerato come compreso nella natura della guerra, così come lo è nella natura delle mutazioni atmosferiche. Infatti come la natura di una burrasca non consiste soltanto in uno o due scrosci di pioggia, ma nella inclinazione al cattivo tempo per molti giorni insieme; così la natura della guerra non consiste nei suoi particolari episodi, ma in un atteggiamento ostile, durante la durata del quale non vien data requie al nemico. Tutto l'altro tempo è pace.

Tutto ciò dunque che è conseguente allo stato di guerra in cui ognuno è nemico dell'altro, è anche conseguente al tempo in cui gli uomini vivono senz'altra sicurezza all'infuori di quella che vien loro offerta dalla forza e dall'astuzia che sono in grado di sviluppare. In tale condizione non c'è posto per l'applicazione al lavoro perchè il frutto di esso è incerto, e perciò non si coltiva la terra, non ci si dedica alla navigazione, nè si fa uso di quelle cose utili che vengono importate per via di mare, non si costruiscono comodi edifici, nè macchine per sollevare e trasportare oggetti che richiedono molta forza, non ci si applica a conoscere la

FUORI DEGLI STATI
NON VI È CHE GUERRA
DI CIASCUNO
CONTRO L'ALTRO

INCONVENIENTI
DI TALE GUERRA

superficie della terra, non si coltiva la storia, le arti, le lettere, i rapporti sociali, e ciò che è peggio si vive in uno stato di continuo timore e pericolo di morte violenta, e la vita dell'uomo è solitaria, misera, ripugnante, brutale e breve.

Può sembrare strano a chi non abbia ben considerato queste cose, che la natura sia stata capace di dividere così gli uomini e di renderli capaci di distruggere gli altri ed invadere le loro proprietà, e, di conseguenza, non riponendo alcuna fiducia in questa prova derivata dalle passioni, desidererà forse di averne la conferma dall'esperienza.

Pensi egli dunque come, quando si mette in viaggio, prende con sé le armi e cerca di essere ben accompagnato; quando va a letto, chiude a chiave tutte le porte, ed anche quando è in casa chiude i suoi scrigni, e ciò pur sapendo che esistono leggi e pubblici ufficiali armati che hanno il compito di punire ogni ingiuria a lui arrecata. Nel fare ciò si renderà conto di quale sia l'opinione che ha del suo prossimo, quando viaggia armato; dei suoi vicini di casa, quando chiude a chiave le porte, e dei suoi stessi figli e servitori quando chiude i suoi scrigni. Non accusa egli forse con le sue azioni il genere umano allo stesso modo che io lo accuso con le mie parole? Ma nè io nè lui accusiamo la natura dell'uomo. I desideri e le altre passioni umane non sono in sé stesse peccato, e nemmeno le azioni che scaturiscono da quelle passioni finchè non si conosce una legge che le vieti, la qual legge non può essere conosciuta finchè non viene formulata, nè si può promulgare alcuna legge se non ci si mette d'accordo di eleggere la persona capace di far ciò.

Si può forse pensare che sia mai esistito un tempo od uno stato di guerra come questo, ed io credo che ciò non si sia mai verificato in forma generale in tutto il mondo; ma vi sono molti luoghi dove

attualmente si vive così. I popoli selvaggi dell'America, eccettuato il governo di piccole comunità familiari la cui concordia è fondata sulla naturale concupiscenza, mancano di qualsiasi forma di governo, ed attualmente vivono in quel modo brutale che dianzi ho descritto. Comunque si può facilmente immaginare quale forma di vita esisterebbe là dove non vi fosse il timore di un potere comune, dal modo di vivere seguito da coloro che, tempo fa, hanno vissuto sotto un pacifico governo che poi è degenerato in una guerra civile.

Ma sebbene non sia mai esistita un'epoca in cui i singoli uomini erano in guerra contro gli altri, tuttavia, in tutti i tempi, i re e tutti coloro investiti della suprema autorità sono in un continuo stato di gelosia reciproca a causa del mantenimento della loro indipendenza, e si trovano nella condizione e nell'atteggiamento dei gladiatori, con le armi puntate e gli occhi fissi l'uno sull'altro, cioè con il loro mantenere fortezze, guarnigioni e cannoni alle frontiere dei loro reami, ed un costante servizio di spionaggio negli stati vicini, il che è un indice di guerra. Ma siccome in tal modo essi incrementano la produttività dei loro sudditi, non scaturisce da quell'atteggiamento la miseria che deriva dalla libertà dei singoli.

Da questa guerra di ciascuno contro l'altro deriva anche questa conseguenza: che nulla può essere ingiusto: non vi è posto qui per i concetti di equo e non equo, di giustizia ed ingiustizia. Dove non c'è un potere comune non c'è legge, e dove non c'è legge non c'è ingiustizia. La forza e la frode sono, nello stato di guerra, le due virtù cardinali; la giustizia e l'ingiustizia non sono nè facoltà corporee nè spirituali, perchè, se lo fossero, si potrebbero trovare in un uomo solo nel mondo, così come il senso e le passioni. Esse sono invece qualità che si riferiscono all'uomo in stato sociale, non in solitudine. Deriva anche da quella

NULLA È INGIUSTO
IN UN SIMILE
STATO DI GUERRA

condizione di guerra il fatto che non esiste proprietà, nè concetto del dominio, nè distinzione tra mio e tuo, ma soltanto che ognuno si impadronisce di ciò che può, e per tanto tempo quanto è in grado di conservarlo. E ciò basti per quel che riguarda quella misera condizione nella quale l'uomo è posto dal semplice stato di natura, sebbene egli abbia la possibilità di uscirne, in parte servendosi delle passioni, in parte della ragione.

PASSIONI
CHE DISPONGONO
GLI UOMINI
ALLA PACE

Le passioni che dispongono gli uomini alla pace sono: il timore della morte, il desiderio di quelle cose che sono necessarie a garantire una vita comoda, e la speranza di ottenerle mediante la propria attività. La ragione poi suggerisce convenienti argomenti di pace su cui gli uomini possono essere condotti ad accordarsi. Questi argomenti sono quelli che sono altrimenti definiti come leggi di natura, dei quali parlerò in forma più particolareggiata nei due seguenti capitoli.

CAPITOLO XIV

Della prima e seconda legge naturale e dei contratti.

CHE COSA È
IL DIRITTO
DI NATURA

Il diritto di natura, comunemente definito dagli scrittori come « *Jus Naturale* », è la libertà che ciascuno possiede di usare il proprio potere nel senso che vuole, allo scopo di preservare la propria natura, cioè la sua vita, e conseguentemente di fare qualunque cosa che, secondo il giudizio e la ragione, gli sembra essere il mezzo più adatto a realizzare quel fine.

Per libertà s'intende, secondo il più esatto significato della parola, l'assenza di impedimenti esterni, i quali possono spesso stornare una parte del potere dell'uomo dal fare ciò che egli si propone, ma non possono impedirgli completamente di usare il potere che gli rimane, seguendo i dettami del suo giudizio e della ragione.

CHE COSA È
LA LIBERTÀ

Legge di natura (« *Lex Naturalis* ») è un precetto o regola generale scoperta dalla ragione, a causa della quale è vietato all'uomo di far ciò che può distruggere la sua vita, o privarlo dei mezzi per conservarla, o tralasciare ciò mediante cui egli pensa di poterla meglio conservare. Infatti, sebbene coloro che trattano questo argomento siano abituati a confondere Diritto e legge (« *Jus* » e « *Lex* »), tuttavia dovrebbero essere distinti, perchè il diritto consiste nella libertà di agire o di non agire, laddove la legge codifica ed impone di fare una delle due cose, di modo che la legge ed il diritto si differiscono allo stesso modo dell'obbligo e della libertà, che risultano inconsistenti se coesistono nella medesima situazione.

CHE COSA È
LA LEGGE DI NATURA.
DIFFERENZA TRA
DIRITTO E LEGGE

E dato che la condizione dell'uomo, come si è detto nel precedente capitolo, è uno stato di guerra di ciascuno contro l'altro, nel qual caso ognuno è guidato dalla propria ragione e non esiste nulla di cui egli possa servirsi che non abbia un'utilità nel preservare la sua vita dalla minaccia dei nemici; da ciò deriva che, in una tale condizione, ciascuno ha diritto ad ogni cosa anche alla persona fisica dell'altro. Dunque, finchè esiste questo diritto naturale di ciascuno ad ogni cosa, non ci può essere sicurezza per nessuno, per quanto saggio o forte possa essere, di vivere per tutto quel tempo che la natura ordinariamente consente agli uomini. Di conseguenza è

OGNUNO HA, PER NATURA,
DIRITTO AD OGNI COSA.
LEGGE FONDAMENTALE
DELLA NATURA

un precetto, o regola generale della ragione, che ciascuno debba sforzarsi di procurare la pace nella misura in cui ha speranza di ottenerla; e quando gli è impossibile realizzare ciò, deve cercare ed adoperare tutti gli espedienti e vantaggi della guerra. La prima proposizione di questa regola contiene la prima e fondamentale legge di natura: cioè cercare la pace e conservarla. La seconda il principale dei diritti di natura cioè: difendersi con tutti i mezzi a disposizione.

LA SECONDA
LEGGE
DI NATURA:

Da questa fondamentale legge di natura che ordina agli uomini di sforzarsi di procurare la pace, deriva questa seconda legge; che ciascuno di buon grado, quando anche gli altri fanno ciò e per quanto crederà necessario alla propria pace e difesa, tralasci questo suo diritto sopra tutte le cose, e si contenti di usufruire, nei confronti degli altri, di tanta libertà quanta egli stesso concederebbe agli altri nei suoi confronti. Infatti fino a che ciascuno conserva questo diritto di fare ciò che gli piace, tutti gli uomini rimangono nello stato di guerra. Ma se gli altri non tralasceranno di usare di quel loro diritto così come lui, allora non c'è motivo che uno solo se ne privi, perchè ciò vorrebbe dire esporsi come preda, alla qual cosa nessuno è tenuto, anzichè porsi in un atteggiamento di pace. Questa è quella legge evangelica che dice: « Fai agli altri quello che vorresti gli altri facessero a te »; e quella legge di tutti gli uomini: « *Quod tibi fieri non vis, alteri non feceris* ».

CHE COSA
SIGNIFICA
TRALASCIARE
UN DIRITTO

Tralasciare un diritto a qualche cosa, significa privarci della libertà di privare un altro del beneficio di esercitare il suo diritto su quella stessa cosa. Infatti, colui che rinuncia o non fa uso del suo diritto non fa sì che un altro abbia un diritto che prima non aveva, perchè non esiste nulla a cui ciascuno non abbia diritto per natura; ma soltanto quello persiste nella sua convinzione di poter godere del suo diritto originario,

senza impedimenti sia da parte sua che da parte di altri. Dunque il risultato che un uomo ricava dall'aver un altro abbandonato il proprio diritto, non è che una notevole diminuzione di ostacoli all'uso del proprio diritto originario.

Si tralascia di far uso di un diritto sia con il semplice rinunziarvi o con la traslazione ad altri. Semplice rinunzia, quando non ci si preoccupa a chi va il vantaggio derivato da

esso: traslazione, quando si desidera che il beneficio venga usufruito da una certa persona o da più persone. E quando, in un modo o nell'altro, si è abbandonato o ceduto il proprio diritto, allora si dice che siamo tenuti od obbligati a non ostacolare dall'usufruirne coloro ai quali il diritto è stato ceduto o semplicemente abbandonato; e si dice che si deve, e questo è il nostro dovere, non cancellare quel nostro atto volontario, e che un tale tentativo di ostacolare è ingiustizia ed ingiuria, essendo atto « *sine jure* », perchè si è rinunziato in precedenza al diritto o si è trasferito a favore di altri. Così l'ingiuria o l'ingiustizia, nelle controversie del mondo, viene ad essere qualcosa di simile a ciò che nelle dispute degli scolastici viene definito come assurdità. Infatti, come nelle scuole si dice assurdità il contraddire le premesse di un ragionamento, così nei rapporti sociali si chiama ingiustizia ed ingiuria il negare con azione volontaria ciò che si era fatto volontariamente nel passato. Il modo mediante cui un uomo rinunzia semplicemente al suo diritto, o lo trasferisce, è una dichiarazione od espressione provvista di qualche volontaria e sufficiente prova, o prove che egli rinunzia o trasferisce od ha rinunziato o trasferito il suo diritto a qualcuno che accetta di usufruirne. Queste prove sono, o soltanto parole, o soltanto azioni, o, come più spesso accade, parole ed azioni insieme. E tali sono i legami

CHE COSA È IL RINUNZIARE AD UN DIRITTO. CHE COSA È LA TRASLAZIONE DI UN DIRITTO. OBBLIGAZIONE. DOVERE. INGIUSTIZIA

con i quali gli uomini si obbligano vicendevolmente, legami che traggono forza non dalla propria natura, perchè nulla si può facilmente infrangere della parola di un uomo, ma dal timore che, rompendoli, possa derivare qualche dannosa conseguenza.

Tutte le volte che un uomo trasferisce un suo diritto o vi rinunzia, lo fa o tenendo conto di qualche diritto che gli venga trasferito in cambio del suo, o sperando di ricavarne qualche altro beneficio. Quello è infatti un atto volontario, e l'oggetto degli atti volontari di ciascun uomo, è il bene di per sè.

Perciò esistono alcuni diritti di cui non si può concepire la rinunzia od il trasferimento, sia in forma verbale od attraverso altre forme. In primo luogo l'uomo non può tralasciare il diritto di opporre resistenza a chi lo assale con la forza per togliergli la vita, perchè in questo caso non si può certo pensare che egli aspiri al conseguimento di qualche bene. La stessa cosa si può dire per le ferite, la schiavitù e la prigionia, perchè alcun beneficio deriva dal sopportare quelle cose, come invece ne scaturisce dal sopportare che altri sia ferito od imprigionato; anche perchè, quando si vedono uomini che si avanzano minacciosamente contro di noi, non si può dire se essi abbiano l'intenzione di ucciderci o no. L'ultima ragione e scopo per cui viene introdotto nell'uso questo rinunciare e trasferire un diritto, non è altro che la sicurezza che l'uomo vuole avere della sua vita e dei mezzi per conservarla in modo da non esserne privato. A causa di ciò se qualcuno, con parole od altri segni, sembra perder di vista il fine che quei segni esprimevano, non si deve pensare che egli intendesse far ciò, o che tale fosse la sua volontà, ma soltanto che non sapeva in qual senso quelle parole ed azioni fossero da interpretarsi.

Il reciproco trasferimento di un diritto è ciò che viene dagli uomini definito contratto. CHE COSA È
IL CONTRATTO

C'è differenza tra il trasferire un diritto su di una cosa ed il trasferimento o traslazione, cioè il consegnare in mano ad altri la cosa stessa. Infatti la cosa può essere ceduta insieme alla traslazione del diritto, come quando si vende e si compra per contanti o si cambiano mercanzie o proprietà terriere, e può essere ceduta poco tempo dopo.

Ancora, uno dei contraenti può cedere la cosa che è oggetto del contratto, per quel che riguarda la sua parte, e lasciare che l'altro faccia ciò un certo tempo dopo, fidandosi sulla sua parola; in questo caso il contratto viene chiamato patto (« *Covenant* »). Può anche darsi che ambedue le parti stipulino il contratto e lo considerino esecutivo dopo un tempo determinato, nel qual caso, poichè si ha fiducia in colui che dovrà renderlo operante, la sua azione viene definita come mantenimento di promessa o fede, e violazione di fede se egli volontariamente manca di adempiere all'impegno contrattuale. CHE COSA È
IL PATTO

Quando il trasferimento di un diritto non è reciproco, ma una delle parti fa ciò nella speranza di ricavarne amicizia o favori da un altro o dagli amici di lui; oppure nella speranza di acquistarsi la reputazione di caritatevole o di magnanimo; o per liberare la sua mente dal senso doloroso della compassione; o nella speranza di una ricompensa nel regno dei cieli, non si può allora parlare di contratto, ma di dono, dono gratuito, grazia, i quali termini significano una ed una sola cosa. DONO
GRATUITO

I segni del contratto sono, o espressi direttamente, o mediante un'illazione. Direttamente espresse sono le parole dette con la convinzione circa ciò che esprimono, e tali sono le parole sia del presente che del passato, come: COME VENGONO
ESPRESI I SEGNI
DEL CONTRATTO

« Io dò », « io concedo », « io ho dato », « io ho concesso », « voglio che questo sia tuo »; o del futuro, come: « Io darò », « io concederò », le quali ultime, essendo del futuro, sono chiamate promessa.

SEGNI
DEL CONTRATTO
PER ILLAZIONE

I segni per illazione sono talvolta conseguenza delle parole e talvolta del silenzio, delle azioni, e dell'astenersi dall'agire, e generalmente, in un contratto, segno di illazione è qualunque cosa che mostra sufficientemente la volontà del contraente.

LA DONAZIONE DEL
DIRITTO DERIVA DALLE
PAROLE DEL PRESENTE
E DEL PASSATO

Le sole parole, se sono pronunziate in tempo futuro e contengono una generica promessa, sono un segno insufficiente di libera donazione e non hanno perciò un carattere di obbligatorietà. Se si riferiscono infatti ad un tempo avvenire, come: « Domani darò », sono un segno che io ancora non ho dato e che perciò il mio diritto non è stato ancora trasferito, ma continua ad essere nelle mie mani finchè io non lo trasferirò mediante qualche altro atto. Ma se le parole sono formulate in tempo presente o passato, come: « Io ho dato », od « ho stabilito che domani venga dato », allora appartiene a me il diritto di domani da me ceduto oggi, e ciò in virtù delle parole, sebbene non vi sia altro elemento per provare la mia volontà. Vi è una grande differenza nel significato di queste parole: « *Volo hoc tuum esse cras* »; e « *Cras dabo* », cioè: « Voglio che questo sia tuo domani », e, « domani darò questo a te », perchè la prima espressione è un atto presente della volontà e la seconda una promessa di un atto futuro di essa, e perciò nella prima, in senso presente, si trasferisce un diritto futuro, nella seconda, in senso futuro, non si trasferisce nulla. Ma, se oltre alle parole vi sono altri segni della volontà di trasferire un diritto, allora, sebbene la donazione sia libera, tuttavia si può pensare che

il diritto sia, mediante le parole, trasferito al futuro, come quando si promette un premio a colui che arriverà primo in una corsa. La donazione è libera, e sebbene le parole siano in senso futuro, tuttavia il diritto è ceduto, perchè se non si fosse voluto che quelle parole venissero intese in tal senso, non si sarebbero pronunciate.

Nei contratti il diritto viene ceduto non solo quando le parole sono espresse in senso presente e passato, ma anche quando lo sono in senso futuro, perchè ogni contratto è reci-

I SEGNI DEL CONTRATTO
SONO PAROLE DEL PASSATO,
DEL PRESENTE
E DEL FUTURO

proca traslazione o scambio di diritto, e perciò colui che soltanto promette perchè ha già ricevuto il beneficio per cui ha fatto la promessa, si intende che ha già accettato il trasferimento del diritto; perchè se egli non avesse voluto che le sue parole venissero intese in tal senso, l'altro non avrebbe, per parte sua, fatto fede per primo alla parte per cui si era impegnato. A causa di ciò, nel comprare e nel vendere ed in altre operazioni contrattuali, una promessa è equivalente ad un patto e perciò impegnativa.

Chi, in un rapporto contrattuale, adempie per il primo al suo impegno, si dice che merita ciò che gli è dovuto da parte dell'altro firmatario e che lo riceve come

CHE COSA È
IL MERITO

cosa dovuta. Anche quando si propone a molti un premio, che sarà poi dato soltanto a colui che risulterà il vincitore, oppure si getta denaro ad una moltitudine, mentre sarà goduto solo da coloro che riusciranno a prenderlo, sebbene queste siano libere donazioni, tuttavia il fatto di vincere o di afferrare prima degli altri è un meritare ed un aver la cosa come dovuta. Infatti il diritto è trasferito nella proposta del premio e nell'atto di gettare il denaro, sebbene non sia stabilito chi ne debba godere, se non dal risultato della competizione. Ma tra queste due specie di merito c'è questa differenza, che nel contratto io me-

rito in virtù del mio potere personale e gli altri contraenti hanno bisogno di me; mentre nel caso della libera donazione, io posso meritare solo a causa della benevolenza del donatore. Nel contratto io merito che l'altro firmatario faccia a meno del suo diritto, nella donazione non posso pretendere che egli rinunci al suo diritto, ma soltanto che, quando quello lo ha lasciato venga ad essere mio piuttosto che di altri. Questo io credo che sia il significato di quella distinzione che gli Scolastici fanno tra « *Meritum congrui* » e « *Meritum condigni* ». Infatti, avendo Dio Onnipotente promesso il paradiso a quegli uomini (ingannati dai desideri della carne) che possono trascorrere la loro permanenza sulla terra seguendo i precetti e le limitazioni da lui prescritte, essi dicono che colui che agirà in quel senso meriterà il paradiso « *ex congruo* ». Ma dato che nessun uomo può aspirare ad un simile diritto, nè per la propria dirittura morale, nè per alcun altro suo potere, all'infuori della sola, libera grazia di Dio, essi dicono che nessuno può meritare il paradiso « *ex condigno* ». Questo, io penso, è il significato di quella distinzione, ma dato che i disputanti non si mettono d'accordo sul significato della terminologia di cui si servono nella loro materia di più anche di quanto non sia loro utile, non affermerò nulla riguardo a quella, ma dirò solo questo: quando un dono è dato indefinitamente, colui che vince merita il premio e può pretenderlo come dovuto.

QUANDO I PATTI
DI MUTUA FEDE
NON SONO VALIDI

Se un patto viene stipulato senza che alcuna delle due parti lo ponga immediatamente in effetto, ma l'una riponga nell'altra la propria fiducia, nel puro stato di natura, che è stato di guerra dell'uno contro l'altro, è ragionevole sospettare che quel patto resti lettera morta; ma non lo è se esiste un potere comune, superiore alle due parti, con forza e

diritto sufficienti a farlo mettere in atto. Infatti colui che per primo dà effetto al patto non è sicuro che l'altro farà lo stesso, perchè i legami delle parole sono troppo deboli, senza il timore di qualche potere coercitivo, per frenare l'ambizione, l'avarizia, l'ira e le altre passioni umane. Quel potere non può essere concepito nel puro stato di natura in cui tutti gli uomini sono uguali e giudici essi stessi della ragionevolezza dei propri timori; sicchè colui che per il primo mette in atto i termini del contratto, non fa altro che esporsi al suo nemico, contro il diritto, che mai può essere tralasciato, di difendere la propria vita ed i mezzi che la garantiscono.

Ma, nello stato di convivenza civile in cui esiste un potere costituito per obbligare a mantenere fede ai patti coloro che vorrebbero violarli, quel timore non è più cosa ragionevole, ed a causa di ciò colui che, secondo i patti, è tenuto a compiere per primo i suoi doveri, viene obbligato in questo senso.

La causa del timore che fa sì che un simile patto non sia valido, deve essere sempre qualcosa che nasce dopo la conclusione del patto stesso, come qualche fatto nuovo od altro segno della volontà di non tener fede agli impegni, altrimenti il patto sarebbe valido ed operante, poichè ciò che non ostacola nell'atto del promettere, non dovrebbe essere accettato neppure come impedimento alla messa in effetto.

Colui che trasferisce un qualsiasi diritto, trasferisce i mezzi per goderlo, per quanto è in suo potere. In tal modo vendendo un campo, si vende anche l'erba e qualunque altra cosa che cresce in esso; nè colui che vende un mulino può deviare da esso la corrente che lo fa funzionare. Dunque coloro che trasferiscono ad un uomo il diritto

IL DIRITTO AL FINE,
CONTIENE ANCHE
IL DIRITTO AI MEZZI

di sovranità, s'intende che gli danno anche il diritto di esigere denaro per mantenere un esercito e di nominare magistrati per l'amministrazione della giustizia.

NON ESISTE PATTO CON
LE BESTIE, NÈ CON DIO,
SENZA L'INTERVENTO
DI UNA SPECIALE
RIVELAZIONE

È impossibile stipulare contratti con i bruti, perchè non comprendendo il nostro linguaggio, non sono in grado di capire od accettare alcuna traslazione di diritto, nè possono trasferire alcun diritto ad altri, e non esiste patto

senza reciproca accettazione. È impossibile stipulare un patto con Dio, se non attraverso la mediazione di quelli che possono parlare con lui, o per mezzo di una rivelazione soprannaturale, o tramite i suoi ministri che governano in suo nome, obbedendo ai suoi precetti, perchè altrimenti noi non sapremmo se i nostri patti sono accettati o no. Perciò coloro che assumono come termine del loro voto qualcosa contraria alla legge di natura, fanno cosa vana, essendo ingiusto dar compimento a tale voto. Se invece si tratta di cosa comandata dalla legge di natura, non è il voto ma la legge stessa che obbliga.

NON ESISTE PATTO
SE NON DEL POSSIBILE
E DEL FUTURO

La materia o soggetto di un patto è sempre qualcosa soggetta a deliberazione (lo stipulare un patto è un atto della volontà, cioè un atto, ed il conclusivo, della deliberazione) ed è perciò sempre considerato come concernente il futuro, e come cosa giudicata attuabile da chi è parte contraente.

Così non ha valore di patto il promettere cosa che si sa essere di impossibile esecuzione, ma se in seguito appare impossibile ciò che all'atto della stipulazione pareva possibile, il patto è valido ed impone, se non ad assolvere quell'impegno, a darne il corrispettivo sotto altra forma, o, qualora anche questo fosse impossibile, al preciso tentativo

di adempiere all'obbligo per quanto è possibile, perchè non si potrebbe pretendere di più da nessuno.

Gli uomini sono liberati in due modi dagli impegni derivati dai patti: o con il dare ad essi esecuzione, o con l'ottenere l'esenzione. L'eseguirli è la naturale conclusione dell'obbligazione, e l'esenzione costituisce la restituzione della libertà, essendo un atto di ritrasferimento di quel diritto in cui consisteva l'obbligazione.

COME I PATTI
SONO RESI
INOPERANTI

I patti estorti con il timore sono, nel puro stato di natura, obbligatori. Per es. se io mi impegno a pagare ad un nemico una taglia per la mia vita o ad essere suo servo, io sono obbligato a far ciò. Infatti si tratta di un contratto in cui uno riceve il beneficio di aver salva la vita e l'altro deve, in cambio di ciò, ricevere denaro o servigi, e di conseguenza ove, come nello stato di natura, non vi sia altra legge che ne vieti l'esecuzione, il patto è valido. I prigionieri di guerra, se si sono impegnati a pagare un riscatto, sono tenuti a farlo; e se un principe più debole conclude per timore una pace svantaggiosa con uno più forte, è tenuto a far fede ai termini di essa, a meno che, come ho già detto, non si presenti qualche nuova e ragionevole causa di timore per cui si debba ricominciare a guerreggiare. E persino nell'ambito degli stati, se io sono obbligato, per riscattarmi, a promettere denaro ad un ricattatore, sono tenuto a pagare finchè la legge civile non mi esenti dal farlo. Infatti, come posso fare qualunque cosa legalmente senza che ne sia costretto, così posso legalmente venire a patti costretti dal timore, e ciò che io accetto come elemento di un patto concluso in forma legale, non posso romperlo se non andando contro la legge.

VALIDITÀ
DEI PATTI
ESTORTI
CON IL TIMORE

UN PATTO PRECEDENTE
RENDE VANO
UN PATTO SEGUENTE

Un patto precedente rende vano uno seguente, perchè chi ha ceduto ad altri il suo diritto oggi, non può concedere domani lo stesso diritto a persona diversa, e perciò la promessa seguente non trasferisce alcun diritto ma è priva di valore.

UN PATTO CHE NON
ASSICURA LA DIFESA DI CHI
LO CONCLUDE È VANO

Un patto che non garantisca la difesa dalla forza mediante la forza è sempre vano, perchè, come ho dimostrato prima, nessuno può rinunciare o trasferire il suo diritto di salvarsi dalla morte, dalle ferite, e dalla prigionia, ed il traslasciare di far ciò significa soltanto privarsi di ogni diritto, e perciò la promessa di non resistere alla forza, in nessun patto ha il potere di determinare il trasferimento di un qualsiasi diritto, nè ha valore di obbligazione. Infatti, sebbene un uomo possa stipulare un patto in questi termini: « se io non faccio così o così, uccidimi », non può tuttavia formularlo in questo modo: « se io non faccio così o così, non opporrò alcuna resistenza quando verrai per uccidermi ». L'uomo, per natura, sceglie il male minore, che in questo caso sarebbe il pericolo di morire nel tentativo di resistere, piuttosto che il male maggiore che sarebbe costituito dalla morte certa ed immediata derivante dal non opporre resistenza. E ciò è accettato come vero da tutti gli uomini, sì che essi conducono i delinquenti al supplizio od alla prigionia sotto scorta di armati, malgrado che quei criminali abbiano accettato la legge da cui hanno ricevuto la condanna.

NESSUNO
È OBBLIGATO
AD ACCUSARE
SÈ STESSO

Il patto di accusare sè stesso, senza che contenga l'assicurazione di essere perdonato, è allo stesso modo privo di valore. Infatti nello stato di natura, in cui ciascuno è giudice, non c'è posto per l'accusa, e nell'ambito degli stati civili, l'accusa è seguita dal castigo a cui, essendo

attuato mediante la forza, nessuno è obbligato a non opporre resistenza. Lo stesso principio è anche valido nel caso si tratti dell'accusa contro coloro, a causa della cui condanna un uomo cadrebbe in uno stato di miseria, come un padre, una moglie, o un benefattore. Infatti la testimonianza di un accusatore di questo genere, se non è fatta di propria spontanea volontà, si presume che, per la sua natura, sia una contraffazione e non viene perciò accettata, e quando la deposizione di un uomo non riscuote credito alcuno, egli non è tenuto a darla. Anche le accuse strappate mediante la tortura non sono considerate come testimonianza, perchè la tortura non deve essere usata che come mezzo di congettura e come un sussidio alla ricerca della verità, a cui si ricorre in estrema analisi; e tutto ciò che si confessa in quella situazione, ha lo scopo di alleviare i tormenti e non di fornire informazioni ai carnefici, e perciò non dovrebbe attribuirgli il valore di sufficiente testimonianza, perchè sia che le accuse pronunciate dalla vittima siano vere o false, egli fa ciò secondo il suo diritto di salvare la propria vita.

Essendo, come ho già osservato, la forza delle parole insufficiente a costringere gli uomini a far fede ai loro patti, non vi sono nella natura umana che due possibili mezzi che possono rafforzare il potere di quelle, e questi sono: o il timore della conseguenza che può derivare dal mancare di parola, oppure una gloria od un premio nel mostrarsi di non aver bisogno di agire così. Quest'ultimo mezzo è una generosità che viene troppo raramente messa in pratica specialmente da coloro che sono assetati di ricchezza, comando, piaceri sensuali, e questi costituiscono la maggior parte del genere umano. La passione su cui è necessario contare è il timore, di cui due sono gli oggetti fondamentali: uno è il potere di spiriti invisibili, e l'altro il potere di coloro che potrebbero offendersi. Di questi due, sebbene il primo abbia un

LO SCOPO DEL
GIURAMENTO.
LA FORMA DEL
GIURAMENTO

potere maggiore, tuttavia il timore che incute il secondo è comunemente considerato come il più grande. Il timore del primo è, per ciascuno, rappresentato dalla propria religione che esiste nella natura umana prima del sorgere della società civile. Non è lo stesso per l'altro, o almeno non in forma così totale da far sì che gli uomini mantengano le loro promesse, perchè nel puro stato di natura non emerge la diseguaglianza di potere, se non nel caso della lotta armata. In tal modo, prima che la società civile venga costituita od in un'interruzione di essa, derivante dalla guerra, non c'è nulla che sia in grado di dar forza ad un trattato di pace contro le tentazioni che scaturiscono dall'avarizia, dall'ambizione, dalla libidine, o da qualsiasi altro violento desiderio, se non il timore di quel potere invisibile che ciascuno adora come Dio e teme come il punitore degli atti di perfidia. Perciò tutto ciò che si può fare tra due uomini non soggetti al potere civile, è di metterli insieme e far giurare ciascuno per il dio che egli teme. Quel giuramento è una forma di discorso aggiunta ad una promessa, mediante la quale colui che promette vuol render noto che, qualora non adempisse alla sua promessa, rinuncia alla grazia del suo dio o se ne attira addosso la vendetta. Tale era la formula pagana: « Che Giove uccida me, così come io ora uccido questa bestia »; e la nostra formula suona così: « Che Dio mi aiuti, se io faccio così e così ». Queste formule vengono pronunziate nel corso dei riti e delle cerimonie che ciascuno usa nella propria religione, in modo che il timore di rompere la promessa venga, mediante quelle, accresciuto.

Da ciò risulta evidente che un giuramento proferito secondo una forma o rito diverso dal proprio, è considerato vano e non è giuramento: nè esiste giuramento su alcuna cosa che colui che giura non consideri come un dio. Infatti, sebbene gli uomini talvolta, o per timore o per desi-

NESSUN
GIURAMENTO CHE
NON PROCEDA
DA DIO

derio di adulare, abbiano usato giurare sui loro re, tuttavia essi intendevano attribuire a quelli onori divini. Il giurare poi sul nome di Dio senza necessità, equivale a profanarne il nome; ed il giurare per altre cose, come gli uomini fanno comunemente parlando, non è giurare, ma è un'empia abitudine acquisita a causa della veemenza della conversazione.

Appare evidente anche che il giuramento non aggiunge nulla al carattere dell'obbligazione. Infatti un patto, se è legale, obbliga davanti a Dio, sia con o senza giuramento; se è illegale non obbliga affatto, anche se riceve conferma dal giuramento.

IL GIURAMENTO
NON AGGIUNGE
NULLA ALLA
OBBLIGAZIONE

CAPITOLO XV

Delle altre leggi di natura.

Da quella legge di natura dalla quale siamo obbligati a trasferire quei diritti che se vengono conservati ostacolano la pace del genere umano, deriva la terza legge e cioè che gli uomini debbono mantenere i patti da essi stipulati, senza di che i patti sarebbero vani e nient'altro che vuote parole, e continuando ad esistere il diritto di tutti a tutte le cose, gli uomini si troverebbero ancora allo stato di guerra.

In questa legge di natura consiste la prima origine della giustizia. Infatti dove non esiste un patto precedente, non c'è nemmeno alcun diritto da trasferire ed ognuno ha diritto ad ogni cosa, e perciò nessuna azione può

LA GIUSTIZIA,
TERZA LEGGE
DI NATURA

CHE COSA SONO
LA GIUSTIZIA
E L'INGIUSTIZIA

essere ingiusta. Ma quando un patto è stipulato, allora è atto di ingiustizia il romperlo, e la definizione di ingiustizia non è altro che il non mantenere gli impegni assunti mediante un patto. Qualunque altra cosa che non sia ingiusta, è giusta.

LA GIUSTIZIA ED IL DIRITTO DI PROPRIETÀ INCOMINCIANO CON LA COSTITUZIONE DELLO STATO

Ma dato che i patti di fede reciproca non sono validi se, come si è detto nel precedente capitolo, sussiste il timore che una delle due parti non adempia al suo impegno, sebbene l'origine della giustizia consista nella stipulazione di patti, tuttavia non si può parlare di ingiustizia finchè non sia stata cancellata la causa di quel timore, cosa che non è attuabile quando gli uomini si trovano nello stato naturale di guerra. Perciò, prima che si possa parlare di giusto od ingiusto, deve esistere qualche potere coercitivo che sia in grado di obbligare i sudditi a mantenere i patti per mezzo del terrore di un castigo più grande del beneficio che essi contano di ricevere col non rispettarli; e di rendere legale la proprietà che gli uomini si procurano per mezzo di un patto reciproco, in cambio della rinuncia al diritto a tutte le cose; e tale potere non può esistere anteriormente al sorgere dello stato. Ciò può anche esser tratto come conseguenza dalla definizione della giustizia che comunemente vien data nelle scuole, e che suona così: « La giustizia è la costante volontà di dare ad ognuno il suo ». Di conseguenza non esiste alcuna cosa « propria », cioè alcuna proprietà, laddove non esiste ingiustizia; e dove non c'è un potere costituito che sia in grado di costringere, cioè dove non c'è lo stato, non c'è nemmeno la proprietà, perchè tutti hanno diritto ad ogni cosa. Dove non c'è lo stato non esiste niente di ingiusto. In tal modo la natura della giustizia consiste nel far sì che i patti validi vengano rispettati, ma la validità dei patti incomincia ad esistere alla costituzione di un potere civile con autorità sufficiente a far sì che

gli uomini li mantengano, ed allora ha inizio anche il diritto di proprietà.

Qualche pazzo ha detto in cuor suo, e spesso anche agli altri, che non esiste la giustizia, portando come prova che, dato che la conservazione ed il piacere di ciascuno sono oggetto della sola sua cura, non c'è motivo per cui non si possa fare ciò che si ritiene utile al conseguimento di quelle, e che perciò anche lo stipulare patti o non stipularli, il rispettarli o l'infrangerli, non fosse cosa contraria alla ragione quando servisse a tutelare qualche interesse. Egli però non nega l'esistenza dei patti, e che essi sono talvolta mantenuti e talaltra no, e che il non rispettarli sia definito ingiustizia, e l'osservarli giustizia; ma pone in questione se l'ingiustizia, lasciando da parte il timor di Dio perchè quel pazzo ha già stabilito nel suo intimo la non esistenza di Dio, non possa talvolta procedere di pari passo con la ragione che indica ad ognuno la via del proprio bene e se, particolarmente quando consente all'uomo di ottenere il vantaggio desiderato, non lo metta in condizione di non curarsi non solo del disprezzo e delle ingiurie, ma anche del potere degli altri uomini. Il regno di Dio si ottiene con la violenza; ma se ci fosse consentito di acquistarlo con ingiusta violenza, sarebbe contro ragione agire in tal senso quando è impossibile riceverne danno? Se non è contro la ragione non è neppure contro la giustizia, o in caso contrario la giustizia non potrebbe essere considerata come cosa valida. Da un tal modo di ragionare, la perversità fortunata si è procurata il nome di virtù, e chi, in altre occasioni, ha condannato la violazione della fede giurata, l'ha giustificata quando si trattava di usarla per conquistare un regno. Il pagano che credeva che Saturno fosse stato deposto dal figlio Giove, nondimeno credeva che quello stesso Giove vendicasse le ingiustizie subite dai mortali; e quella

LA GIUSTIZIA NON È CONTRARIA ALLA RAGIONE

credenza è qualcosa di simile ad un passo del Coke nei suoi Commentari al Littleton (1), quando, a proposito di una legge, afferma che se il diritto di successione ad un trono è stato acquistato con il tradimento, la corona sarà comunque data a colui che se l'è procurata con quei mezzi, e « *eo instante* » il crimine sarà cancellato. Da queste prove si può facilmente esser indotti a trar come conseguenza che quando il presunto erede di un regno ucciderà chi ne è l'attuale possessore, anche se questi sia suo padre, si può chiamare quell'azione ingiustizia od in qualsiasi altro modo, tuttavia essa non sarà mai contro ragione, dato che tutte le azioni volontarie degli uomini sono

(1) Figura molto importante di magistrato e di uomo politico, Sir EDWARD COKE (1552-1634) ricoprì alte cariche fino al 1616, anno in cui, caduto in disgrazia presso il Buckingham e Francis Bacon, fu privato delle proprietà e gettato in carcere. Nel 1625, con l'avvento al trono di Carlo I, fu liberato ed ebbe una parte di primo piano nella stesura e nella perorazione della « *Petition of Rights* ». Com'è noto il Coke era fautore del progresso graduale ed interno della norma giuridica, e proprio allo scopo di mostrare che nelle antiche leggi britanniche esistevano motivi atti a dar vita ad una moderna legislazione, raccolse nei tredici volumi dei *Reports* (Londra 1600-1615), tutti i verbali delle cause cui aveva assistito, corredandoli di postille critiche riguardanti l'interpretazione delle leggi e le varie attribuzioni giurisdizionali. Scrisse anche gli *Institutes of the laws of England* (Londra 1628-1654). Il primo volume di quest'opera ha come sottotitolo « *Comment upon Littleton* »; il secondo è un'esposizione del « corpus » delle leggi inglesi dal 1215 al regno di Giacomo I (1603-1625); il terzo è una raccolta di pareri sul diritto penale, mentre l'ultimo tratta dettagliatamente il problema tanto controverso della giurisdizione delle varie corti. Il sottotitolo del primo volume deriva dall'esame che in esso vien fatto dell'operetta *New Tenures* di Sir THOMAS LITTLETON (1402-1481), in cui questi aveva cercato di riassumere, in forma molto piana, tutta la teoria giuridica riguardante il regime fondiario inglese, riallacciandosi al vecchio manuale *Old Tenures*, testo classico del diritto fondiario dell'epoca feudale. Il Coke esaminò quest'opera del Littleton proprio per dimostrare come, senza dover ricorrere a nuove leggi, fosse possibile trarre nuovi metodi di interpretazione e nuove norme dal patrimonio giuridico tradizionale.

rivolte a realizzare un vantaggio e sono più ragionevoli quelle che meglio raggiungono i fini a cui tendono. Questo specioso ragionamento è tuttavia falso.

Infatti la questione non consiste nel considerare le reciproche promesse, per le quali non c'è sicurezza che vengano mantenute o dall'una o dall'altra delle due parti in causa, come quando non esiste un potere civile costituito ed arbitro dell'adempimento degli obblighi perchè allora queste promesse non hanno il valore di patti; ma si tratta di vedere se una delle due parti ha già fatto fede al suo impegno, oppure se un certo potere l'ha obbligata a farlo, e la questione è se sia contro la ragione, cioè contro l'interesse dell'altra, il mantenere o non l'obbligo assunto. Io dico che ciò non è contro la ragione. Infatti per provare la verità di questo principio, dobbiamo considerare: I) che quando un uomo compie un'azione che, malgrado ogni previsione e calcolo, tende alla sua distruzione, sebbene un elemento imprevedibile possa rivolgerla a suo vantaggio, tuttavia una possibilità del genere non rende quell'azione ragionevole o saggia; II) che nello stato di guerra, in cui ciascuno, per la mancanza di un potere comune che tenga tutti a freno, è nemico dell'altro, nessuno può sperare di preservare sè stesso dalla distruzione con la sua sola forza e la sua sola sagacia, senza l'appoggio di alleati, e ciascuno si aspetta di essere difeso dall'unione dei suoi compagni nella stessa misura che altri spera la stessa cosa. In tal modo colui che afferma essere cosa ragionevole l'ingannare coloro che l'aiutano, non può ragionevolmente aspettarsi altro mezzo di salvezza che non sia quello fornitogli dal suo solo potere individuale, e così colui che non rispetta i patti e dichiara di far ciò con buona ragione, non può essere accolto in alcuna società, formata allo scopo di garantire la pace e la difesa, se non per errore di coloro che l'accettano in essa, nè, anche se accolto,

può esservi tollerato, senza che quelli non si accorgano del loro errore. L'uomo non può ragionevolmente considerare errori di questa specie come mezzi per il raggiungimento della propria sicurezza, e perciò, se è abbandonato a sè stesso o scacciato dalla società, perisce; e se vive in società è per l'errore degli altri, cosa che egli non è in grado di prevedere e considerare e che è perciò contro la ragione della sua conservazione, di modo che tutti coloro che non contribuiscono alla distruzione di lui, facendo ciò lo risparmiano, perchè ignorano quale sia il loro stesso bene.

Per ciò che riguarda la possibilità di procurarsi le sicure ed eterne gioie celesti, in qualsiasi modo, è cosa frivola, perchè c'è una sola via immaginabile per ottenerle; cioè il rispettare i patti e non l'infrangerli.

In quanto al credere di poter conquistare il potere supremo mediante la ribellione, è evidente che comunque vadano le cose, è questo un tentativo contro ragione, sia perchè le conseguenze che ne derivano non possono essere che infelici, sia perchè, con l'agire in tal senso, si insegna ad altri di impadronirsi allo stesso modo dello stato. Perciò la giustizia, cioè il mantenere i patti, è una regola di ragione che ci vieta di fare qualunque cosa che potrebbe distruggere la nostra vita, e di conseguenza è una legge di natura.

Vi sono alcuni che giungono fino al punto di proclamare che le regole tendenti alla conservazione umana sulla terra, non abbiano niente a che fare con la legge di natura, ma che invece siano precetti naturali quelle che consentono all'uomo di conseguire eterna felicità dopo la morte, a cui essi pensano possa aprire la strada il non tener fede ai patti, e di conseguenza affermano che il far ciò è cosa giusta e ragionevole. Tali sono coloro che giudicano azione degna di merito l'uccidere, il deporre, il ribellarsi contro il potere sovrano costituito

sopra di loro attraverso il loro stesso consenso. Ma, dato che non è concesso avere una conoscenza naturale della condizione umana dopo la morte, ed ancor meno della ricompensa che sarà data a chi infrange i patti; e che quella non è altro che una credenza fondata sia sulle parole di altri uomini che sanno ciò per via soprannaturale, sia sulla conoscenza di altri che a loro volta conobbero coloro che ebbero quel privilegio, in tal modo il venir meno ai patti non può essere certamente chiamato precetto di ragione o di natura.

Altri ancora che accettano come legge di natura il rispettare gli impegni contrattuali, fanno però eccezione per certuni, come gli eretici ed altri, che d'abitudine non mantengono i patti. Ciò è contro ragione, perchè se l'errore di un uomo basta ad esentarci da ciò che si è convenuto, lo stesso, a maggior ragione, sarebbe dovuto essere sufficiente ad impedirci di farlo.

I termini di giusto e di ingiusto, quando vengono applicati agli uomini hanno un significato, e quando vengono applicati alle azioni ne hanno un altro. Quando sono applicati agli uomini significano la conformità o la non conformità dei loro modi alla ragione; ma quando sono applicati alle azioni, significano non la conformità o meno dei modi o del sistema di vita, ma quella delle azioni particolari. Uomo giusto è perciò colui che procura, per quanto è in suo potere, di compiere azioni giuste; ed ingiusto è invece chi trascura di fare così. Tali uomini sono spesso definiti nella nostra lingua con i termini di uomo integro o iniquo così come con quelli di giusto ed ingiusto, sebbene il significato sia lo stesso. Perciò un uomo integro non perde quella reputazione per una o poche azioni ingiuste determinate da improvvisa passione, o da un errore a proposito di cose o persone, nè un uomo iniquo cessa di essere tale per qualche azione che compie o

CHE COSA È
LA GIUSTIZIA
DEGLI UOMINI
E QUELLA
DELLE AZIONI

che fa a meno di compiere per timore, perchè la sua volontà non è condizionata dalla giustizia, ma dal vantaggio che egli si propone di ritrarre da ognuna delle sue azioni. Ciò che conferisce all'agire umano il fascino della giustizia è una certa nobiltà o apparenza di bravura, cose che raramente si trovano, a causa delle quali l'uomo si rifiuta di commettere frode o di non rispettare i patti in cambio del suo benessere. Questa giustizia di modi è quella che s'intende quando si definisce la giustizia come virtù e l'ingiustizia come vizio.

La giustizia delle azioni fa sì che gli uomini vengano detti non giusti, ma immuni da colpa, e l'ingiustizia di quelle, detta anche ingiuria, arreca loro l'appellativo di colpevoli.

GIUSTIZIA
DI MODI
E GIUSTIZIA
DI AZIONI

Inoltre l'ingiustizia dei modi è la disposizione o attitudine ad arrecare danno agli altri, ed è ingiustizia anche prima che si concreti in un'azione ed anche senza supporre l'esistenza di un individuo che ne abbia subito l'offesa. Ma l'ingiustizia di un'azione, cioè l'atto dell'arrecare ingiuria, suppone l'esistenza di una persona che abbia subito quell'ingiuria, cioè colui con cui era stato stipulato il patto. Perciò molte volte l'ingiuria viene arrecata ad un individuo, mentre il danno va a ricadere su di un altro, come quando un signore comanda al suo servitore di dare del denaro ad una terza persona, e se ciò non vien fatto, l'offesa vien fatta al signore che il servo aveva in un primo tempo mostrato di voler obbedire, ma il danno è sofferto dalla terza persona, verso cui quello non era legato da nessun obbligo, e che di conseguenza non poteva offendere. Similmente, nell'ambito degli stati, i privati possono tralasciare di far fede ai loro debiti reciproci, ma non possono rimettere i furti o le altre violenze dalle quali hanno ricevuto danno, perchè il dilazionare un debito è un'offesa privata, mentre il furto e la violenza sono offese alla persona giuridica dello stato.

Qualunque cosa fatta ad un uomo, secondo la sua stessa volontà espressa a colui che agisce, non è un'offesa. Infatti se colui che assume un tale atteggiamento non ha rinunciato al suo diritto originario di fare ciò che più gli piace, mediante un patto precedente, non c'è infrazione di patto e perciò egli non subisce offesa; ma se egli ha convenuto di rinunciare, la sua volontà si è espressa in quel senso ed allora si tratta di un annullamento del patto, ed anche in questo caso non gli viene arrecata offesa.

NIENTE FATTO
AD ALCUNO
DIETRO IL
SUO CONSENSO
È OFFESA

La giustizia delle azioni è dagli scrittori distinta in commutativa e distributiva, ed essi dicono che la prima procede secondo la proporzione aritmetica, mentre la seconda secondo quella geometrica. Perciò essi identificano la commutativa con l'uguaglianza di valore tra le cose su cui si è stabilito e la distributiva con la distribuzione di uguali vantaggi ad uomini di ugual merito, come se fosse ingiustizia il vendere al prezzo maggiore di quello che si è pagato, od il dare ad un uomo più di quanto si meriti. Il valore di tutte le cose in contrattazione è misurato dall'interesse dei contraenti per esse, e perciò il giusto valore è quello che essi si sono contentati di attribuire. Quanto al merito, a parte quello che deriva da un patto in cui l'adempimento degli obblighi da una parte merita l'adempimento dall'altra ed appartiene alla giustizia commutativa e non alla distributiva, non è cosa che rientra nel campo della giustizia, ma viene soltanto ricompensata dalla grazia. Perciò questa distinzione, nel senso in cui è formulata ed adoperata, non è giusta. Per parlare con maggiore esattezza, *giustizia commutativa* è la giustizia di un contraente, cioè il dare effetto, secondo i termini stabiliti, ad un contratto di compra, vendita, affitto e subaffitto, prestito e cambiale, cambio, baratto ed altre operazioni contrattuali.

GIUSTIZIA
COMMUTATIVA
E GIUSTIZIA
DISTRIBUTIVA

Giustizia distributiva è la giustizia di un mediatore, cioè l'atto di definire ciò che è giusto, in cui colui che gode la fiducia delle parti in causa dalle quali è stato nominato arbitro, se assolve al suo compito, si dice che ha distribuito a ciascuno ciò che gli spettava, e questa è veramente equa distribuzione e può anche essere definita, sebbene in modo inesatto, col nome di giustizia distributiva, e più propriamente, col termine di equità che è una legge di natura, come sarà mostrato a suo luogo.

LA QUARTA

LEGGE DI NATURA:

LA GRATITUDINE

Come la giustizia dipende da un patto precedente, così la gratitudine deriva da un favore precedentemente goduto, cioè da un dono precedente, ed è la quarta legge di natura che può essere formulata così: chi riceve da un altro un favore, si sforza di far sì che il suo benefattore non abbia alcuna valida ragione di pentirsi della sua benevolenza. Infatti nessuno dà niente senza la prospettiva di ricavarne un vantaggio per sé perchè il donare è atto volontario, e l'oggetto di tutte le azioni volontarie è, per ognuno, il proprio bene, e qualora gli uomini si accorgano che questo verrà a mancare, cessa qualsiasi manifestazione di benevolenza e fiducia e di conseguenza di aiuto reciproco e di buona volontà, ed essi rimangono nello stato di guerra, il che è contrario alla prima e fondamentale legge di natura che comanda agli uomini di cercare la pace. L'infrangere questa legge è chiamato ingratitude, ed è in rapporto con il favore ricevuto come l'ingiustizia lo è con il dovere verso i patti.

QUINTA LEGGE:

ADATTAMENTO

RECIPROCO

O COMPIACENZA

La quinta legge di natura è la compiacenza, cioè che ognuno fa del suo meglio per adattarsi alla convivenza con gli altri. Per comprendere ciò dobbiamo considerare che c'è nell'uomo una disposizione a vivere in società, nascendo la diversità dei temperamenti individuali dalla diver-

sità degli affetti umani, così come si osserva nelle pietre poste insieme per costruire un edificio. Infatti come quella pietra che, a causa della stranezza ed irregolarità della sua forma, toglie alle altre uno spazio maggiore di quanto non sia quello che essa occupa, e non potendo, per la sua durezza, essere squadrata con facilità, ostacola i lavori di costruzione, è messa da parte dai muratori come cosa inutile e fastidiosa; allo stesso modo, un uomo che per il protervo egoismo farà di tutto per restare in possesso di cose per lui superflue e per altri necessarie e per l'ostinatezza delle sue passioni non può essere modificato, viene isolato o scacciato dalla società come elemento indesiderabile. Infatti, dato che si suppone che ognuno, non solo per diritto, ma anche per necessità naturale, si sforzi, per quanto è in suo potere, di assicurarsi quello che gli è necessario alla sua conservazione, chi si opporrà a lui in questo, per cose superflue, è responsabile della guerra che nascerà e perciò la sua azione è contraria alla legge fondamentale di natura che prescrive di cercare la pace. Coloro che osservano questa legge sono chiamati esseri socievoli (i Latini li chiamavano « *Commodi* »); gli altri ostinati, insocievoli, arcigni, intrattabili.

La sesta legge di natura è questa; che ciascuno, avendo ricevuta garanzia per il futuro, deve perdonare le offese passate a coloro che, pentendosi, lo chiedono.

Il perdono infatti è un concedere la pace che, sebbene quando è concessa a coloro che rimangono nella posizione di ostilità non sia pace ma timore; tuttavia, quando non è concessa a chi dà garanzia per il futuro, è segno di avversione alla pace e quindi contraria alla legge di natura.

SESTA LEGGE:

FACILITÀ

AL PERDONO

SETTIMA LEGGE:
NELLE VENDETTE
GLI UOMINI
CONSIDERINO
SOLTANTO IL
BENE FUTURO

La settima è che nelle vendette, cioè nel restituire male a chi ci ha fatto male, gli uomini debbano considerare non la gravità del male passato, ma la grandezza del bene futuro. Così ci è vietato dare una punizione che abbia diverso scopo dal correggere colui che ha commesso l'infrazione, o dal dare agli altri un esempio. Questa legge è connessa con quella immediatamente precedente che prescrive il perdono, qualora venga data garanzia per il futuro. Inoltre la vendetta compiuta, senza tener presenti l'esempio ed il vantaggio futuro, è un trionfo, un gloriarsi di far male ad altri, senza altro fine. Il gloriarsi fine a sè stesso è vanagloria e cosa contraria alla ragione, ed il far del male senza ragione è motivo che produce il sorgere dello stato di guerra, è contro la legge di natura, ed è comunemente definito col termine di crudeltà.

OTTAVA LEGGE:
CONTRO LA
CONTUMELIA

E, dato che tutte le manifestazioni di odio e di disprezzo spingono alla lotta armata tanto che la maggior parte degli uomini preferisce mettere a repentaglio la propria vita piuttosto che rinunciare alla vendetta, si può considerare come ottava legge di natura la seguente: che nessuno debba manifestare odio o disprezzo nei confronti di un altro, mediante azioni, parole, modo di comportarsi o gesto. L'infrangere questa legge è ciò che viene comunemente chiamato contumelia.

NONA LEGGE:
CONTRO
L'ORGOGGIO

Nel puro stato di natura non c'è posto per il problema di chi sia l'uomo più capace, perchè, come si è già detto, tutti gli uomini sono uguali. L'ineguaglianza oggi esistente è stata introdotta dalle leggi civili. Aristotele, nel primo libro della sua « Politica », pone come fondamento alla sua concezione dello stato che gli uomini, per natura, siano alcuni più capaci di comandare, e questi sono i saggi tra i quali egli credeva di poter

stare per merito della sua filosofia; altri invece più adatti a servire, intendendo qui coloro che avevano forza fisica, ma che non erano filosofi come lui, come se padrone e servitore fossero categorie non introdotte da una convenzione umana, ma da differenza di qualità spirituali, il che non è soltanto contro la ragione ma anche contro l'esperienza. Infatti ci sono davvero pochi sciocchi che non preferiscano governarsi da sè piuttosto che farsi governare da altri; e tutte le volte che colui che si ritiene saggio combatte con la forza contro coloro che non nutrono fiducia nella sua saggezza, non riesce non solo a vincere sempre o spesso, ma nemmeno qualche volta. Se perciò la natura ha fatto gli uomini uguali, tale uguaglianza deve essere riconosciuta, o, nel caso che non li abbia fatti uguali, tuttavia, dato che gli uomini che si credono uguali non entreranno nello stato di pace se non a condizioni uguali, tale uguaglianza deve essere ammessa. Perciò io dò come nona legge di natura la seguente: che ogni uomo riconosca l'altro come suo uguale per natura. L'infrazione di questo precetto è l'orgoglio.

Da questa legge dipende l'altra: che, nell'imminenza dell'ingresso ad una condizione di pace, nessuno pretenda di riservarsi alcun diritto che egli non vorrebbe fosse riservato ad alcuna delle altre parti in causa. Come è necessario che tutti coloro che cercano la pace rinuncino a certi diritti di natura, cioè alla libertà di fare tutto ciò che si vuole, allo stesso modo è necessario al vivere umano conservare qualcuno; come il diritto di regolare il corpo, di godere dell'aria, dell'acqua, del movimento, e delle vie di comunicazione per muoversi da un posto all'altro, di tutte quelle altre cose senza le quali non si può vivere, od almeno non si può vivere bene. Se in un caso come è quello di concludere una pace, alcuni reclamano per sè stessi ciò che essi non vorrebbero

DECIMA LEGGE:
CONTRO
L'ARROGANZA

fosse concesso agli altri, vanno contro la precedente legge che prescrive il riconoscimento dell'uguaglianza naturale, e perciò anche contro la legge di natura. Coloro che osservano questa legge vengono chiamati modesti, ed i trasgressori, arroganti. I Greci chiamavano la violazione di questa legge *πλεονεξία*; cioè il desiderio di avere più di quanto ci è dovuto.

UNDICESIMA
LEGGE:
L'EQUITÀ

Se qualcuno ha ricevuto l'incarico di fare da giudice in una controversia tra due persone, è precetto della legge di natura che usi criterio di equanimità per tutti e due. Infatti, senza di questo, le controversie umane non possono essere risolte che con la guerra. Colui dunque che è parziale nel giudizio, fa quanto si aspetta da lui per tener gli uomini lontani dal ricorrere a giudici ed arbitri, e di conseguenza, contro la legge fondamentale di natura, è causa di guerra.

L'osservanza di questa legge, nel senso cioè che a ciascuno venga assegnato ciò che gli appartiene, è chiamata equità e, come ho detto prima, giustizia distributiva; la violazione, parzialità nei confronti di determinate persone, *προσωποληψία*.

DODICESIMA
LEGGE:
UGUALE USO
DI COSE COMUNI

Da questa deriva un'altra legge: che tutto ciò che non può essere diviso venga, ove sia possibile, goduto in comune, e se la quantità della cosa lo consente, senza limitazioni, altrimenti secondo un criterio proporzionale al numero di coloro che ne hanno diritto, perchè diversamente la distribuzione è disuguale e contraria all'equità.

TREDICESIMA
LEGGE:
DELLA SORTE

Ma esistono molte cose che nè si possono dividere, nè godere in comune. Allora la legge di natura che prescrive l'equità stabilisce che l'intero diritto, oppure, con il fissarne l'uso in forma alternativa, la prima possessione, sia decisa dalla sorte. Infatti l'eguale distribuzione è una legge di

natura e non è possibile immaginare altri criteri di uguale distribuzione.

Esistono due specie di sorte: l'arbitraria e la naturale. L'arbitraria è quella fondata sull'accordo delle parti interessate, la naturale è la primogenitura, definita dai Greci col termine di *κληρονομία* che vuol dire concessa dalla sorte, oppure la prima ripartizione. Perciò quelle cose che non si possono godere in comune nè dividere, devono essere assegnate al primo possessore ed, in certe circostanze, al primogenito come a colui che ne ha diritto per sorte.

QUATTORDICESIMA
LEGGE: DELLA
PRIMOGENITURA
E DELLA PRIMA
RIPARTIZIONE

È anche legge di natura che sia concesso salvacondotto a tutti coloro che si fanno mediatori di pace. Infatti, la legge che prescrive la pace come fine da perseguirsi, comanda che si usi come mezzo l'intercessione, ed il mezzo per compiere l'intercessione è il salvacondotto.

QUINDICESIMA
LEGGE:
DEI MEDIATORI

E, sebbene gli uomini siano desiderosi di seguire i dettami di queste leggi, possono nondimeno sorgere questioni circa un'azione umana: I) se sia stata compiuta o no; II) se compiuta, sia stata fatta contro la legge o secondo la legge stessa. Perciò la prima è definita come questione di fatto e l'altra questione di diritto. In tal modo, a meno che le parti interessate non convengano reciprocamente di rimettersi alla decisione di un altro, esse sono sempre molto lontane dal concludere la pace. Questa terza persona, alla cui opinione esse si rimettono, è chiamata arbitro, e di conseguenza appartiene alla legge di natura il fatto che coloro che si trovano in stato di controversia tra loro, sottomettano le loro ragioni al parere di un arbitro.

SEDICESIMA
LEGGE: DELLA
SOTTOMISSIONE
ALL'ARBITRATO

DICIASSETTESIMA
LEGGE:
NESSUNO
È GIUDICE
DI SÈ STESSO

Dato che si presume che ciascuno faccia ogni cosa per ritrarne il proprio vantaggio, nessuno è in grado di far da arbitro della propria situazione, e se per caso egli lo fosse, dovendosi per equità attribuire uguale vantaggio anche all'altra parte, se si suppone che uno sia giudice di sè stesso, si deve ugualmente ammettere che lo sia anche l'altro, ed in tal modo la controversia, cioè il motivo generatore della guerra, continuerebbe a sussistere, contro la legge di natura.

DICIOTTESIMA
LEGGE: CHE NON
SIA GIUDICE CHI
HA IN SÈ UNA
NATURALE CAUSA
DI PARZIALITÀ

Per il medesimo motivo non si deve accettare come arbitro di alcuna controversia chi apertamente sembra ricavare maggior vantaggio, onore o piacere dalla vittoria di una parte piuttosto che di un'altra, poichè egli ha ricevuto una ricompensa, e se anche si può ammettere che sia stato costretto a farsi corrompere, si è fatto comunque comprare e nessuno è obbligato ad avergli fiducia. Così continuano a sussistere la controversia e lo stato di guerra, contro la legge di natura.

DICIANNOVESIMA
LEGGE: DELLA
TESTIMONIANZA

In una controversia di fatto, dato che un giudice, se non ci sono altre prove, non può dare credito ad uno più che ad un altro, deve dare credito ad un terzo, o ad un terzo e ad un quarto, o a più persone, perchè altrimenti la questione resterebbe insoluta e il risolverla sarebbe lasciato alla forza, contro la legge di natura.

Queste sono le leggi di natura che prescrivono la pace per mezzo della conservazione dell'uomo nell'ambito della società, e concernono soltanto la dottrina della società civile. Vi sono altre cose che tendono alla distruzione dell'uomo come individuo, come per es. l'ubriachezza ed altri aspetti dell'intemperanza, che possono essere pure

annoverati tra le cose che la legge di natura proibisce ma che non è necessario menzionare, non essendo troppo in relazione con l'argomento qui trattato.

E sebbene questa possa sembrare una deduzione troppo sottile delle leggi di natura per essere compresa da tutti gli uomini, la maggior parte dei quali è troppo occupata nel procurarsi il cibo e gli altri troppo pigri per capire; tuttavia, affinchè il genere umano non abbia alcuna scusa in ciò, quelle leggi sono state sintetizzate in una facile formula comprensibile anche alla mente più modesta. Tale formula suona così: « non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te », e mostra all'uomo come per imparare le leggi di natura, non abbia da far altro che, quando pesa le azioni degli altri con le proprie e quelle gli sembrano troppo pesanti, metterle sull'altro piatto della bilancia ed al loro posto collocare le sue proprie passioni ed il suo amor proprio che non può non aggravare di molto il peso; ed allora non vi sarà alcuna di quelle leggi di natura che non apparirà a lui molto ragionevole.

Le leggi di natura obbligano « *in foro interno* », cioè esse legano al desiderio della loro attuazione, ma non sempre « *in foro esterno* », cioè alla volontà di tradurle in atto. Infatti colui che fosse modesto e socievole e mantenesse tutte le sue promesse in un tempo ed in un luogo in cui nessun altro agisse in modo simile, non farebbe altro che darsi in pasto agli altri e causare la propria certa rovina, contrariamente al fondamento di tutte le leggi di natura che sono rivolte a garantire la conservazione della natura stessa. E ancora, chi ha ottenuto una sicura garanzia che gli altri osserveranno le stesse leggi nei suoi confronti e

REGOLA CON CUI
LE LEGGI DI NATURA
POSSONO ESSERE
FACILMENTE
ESAMINATE

LE LEGGI DI NATURA
OBBLIGANO SEMPRE
IN COSCIENZA,
MA IN EFFETTO
SOLO QUANDO ESISTE
LA SICUREZZA

poi lui stesso non le rispetta, non va in cerca della pace, ma della guerra, e di conseguenza della distruzione della sua stessa natura mediante la violenza.

Qualunque legge che lega « *in foro interno* » può essere infranta non soltanto da un elemento contrastante la legge stessa, ma anche da un fatto che si accordi con essa, in caso che qualcuno lo abbia pensato come contrario, perchè, sebbene in questo caso egli abbia agito secondo la legge, la sua intenzione era tuttavia contro la legge, il che costituisce un'infrazione quando l'obbligazione è « *in foro interno* ».

LE LEGGI
DI NATURA
SONO ETERNE...

Le leggi di natura sono immutabili ed eterne, perchè infatti ingiustizia, ingratitudine, arroganza, orgoglio, perversità, parzialità, ecc. non possono mai essere legali, come non sarà mai possibile che la guerra preservi la vita e la pace la distrugga.

... E SONO
TUTTAVIA FACILI

Le stesse leggi, perchè obbligano soltanto ad una aspirazione e ad uno sforzo, intendo uno sforzo sincero e costante, sono facili ad osservarsi, perchè esse non richiedono altro che uno sforzo, e colui che si sforza di dar loro attuazione le segue fedelmente, e chi rispetta la legge e la segue è giusto.

LA SCIENZA
DI QUESTE LEGGI
È LA VERA
FILOSOFIA MORALE

La scienza di esse è la vera e sola filosofia morale, non essendo questa che la scienza del bene e del male nelle relazioni sociali del genere umano. Bene e male sono termini che significano i nostri appetiti e le nostre avversioni, che sono diversi nei diversi caratteri, costumi e concezioni degli uomini; e diversi uomini si differenziano non soltanto per il loro giudizio sulle sensazioni di ciò che è piacevole o no al gusto, all'odorato, all'udito, al tatto ed alla vista; ma anche per

ciò che si accorda o risulta in contrasto con la ragione, nelle azioni della vita di tutti i giorni. In più lo stesso uomo differisce da sè stesso in tempi diversi, e ciò che una volta egli esalta e chiama bene, un'altra volta disprezza e definisce come male, e da ciò nascono dispute e contese e, come ultima soluzione, la guerra. E perciò fino a che un uomo è nello stato di natura, che è stato di guerra, il suo appetito di individuo è il criterio di misura del bene e del male, e di conseguenza tutti gli uomini concordano in ciò, che la pace è un bene, e che perciò anche il mezzo od i mezzi per assicurarsela che, come ho mostrato prima, sono la giustizia, la gratitudine, la modestia, l'equità, la compassione e simili altre leggi di natura, sono buoni, cioè sono virtù morali ed il loro contrario è costituito dai vizi che sono mali. Ora la scienza della virtù e del vizio è la filosofia morale, e perciò la vera dottrina delle leggi di natura è la vera filosofia morale. Ma gli scrittori di filosofia morale, benchè riconoscano le stesse virtù e gli stessi vizi, tuttavia non rendendosi conto in che consista la bontà di quelle nè che esse debbano essere esaltate come mezzi per garantire vita pacifica, sociale e comoda, le classificano nel quadro di una temperanza di passioni, come se l'audacia fosse determinata non dalla causa, ma dal grado di intensità dell'osare, e la liberalità fosse costituita non dalla causa, ma dalla quantità delle cose donate.

Questi principî di ragione sono dagli uomini definiti col nome di leggi, ma in senso improprio, perchè essi non sono che conclusioni o teoremi circa il che cosa rende possibile la propria conservazione e la propria difesa, laddove legge è la parola di chi, per diritto, comanda sugli altri. Tuttavia se si considerano questi teoremi come rivelati attraverso la parola di Dio, che per diritto ha potere su tutte le cose, allora possono essere definiti, con termine appropriato, leggi.

CAPITOLO XVI

Delle persone, autori e cose rappresentate.

CHE COSA È
UNA PERSONA

Una persona è colui le cui parole o azioni sono considerate o come sua creazione, o come una rappresentazione delle parole o azioni di un altro uomo, o di qualsiasi altra cosa a cui sono attribuite od in senso reale o figurato.

PERSONA
NATURALE
ED ARTIFICIALE

Quando esse sono considerate come creazione propria, allora la persona viene chiamata *naturale*; e quando invece sono considerate come una rappresentazione delle parole ed azioni di un altro, la persona viene definita come *dissimulata* o *artificiale*.

DERIVAZIONE
DELLA PAROLA
« PERSONA »

La parola « *persona* » è latina; al posto di essa i Greci hanno πρόσωπον che significa il viso, così come « *persona* » in latino significa il travestimento o l'esterna apparenza dell'uomo, tale quale appare truccato sul palcoscenico, e spesso, in senso più ristretto, quella parte che nascondeva il viso, come la maschera; e dal palcoscenico la parola è stata presa per definire chiunque rappresenti parole ed azioni, sia in tribunale che in teatro. Una persona è dunque lo stesso che un attore, sia sulla scena che nella conversazione comune, e l'atto dell'impersonare è l'agire od il rappresentare sè stesso o gli altri, e si dice che chi rappresenta altri sostiene la parte di quella persona od agisce in suo nome. In tal senso Cicerone usa la parola « *persona* » quando dice: *Unus sustineo tres personas, mei, adversarii et judicis*; ed a seconda della varietà delle situazioni essa viene espressa diversamente, come: rap-

presentatore, o rappresentante, luogotenente, vicario, procuratore, attore e simili.

Delle persone artificiali, alcune traggono le loro parole ed azioni da coloro che rappresentano. In questo caso la persona è l'attore, e colui che crea le parole e le azioni e le concede a quello è l'autore, ed in un simile rapporto l'attore agisce per autorità, perchè colui che nel campo dei beni e delle proprietà è chiamato proprietario, in latino *dominus* ed in greco κύριος, quando si tratta di azioni è chiamato *autore*, e come il diritto di proprietà è chiamato dominio, così il diritto di compiere un'azione vien definito autorità. Dunque per autorità si intende in ogni caso il diritto di compiere un'azione, e « fatto per autorità » vuol dire fatto per incarico o con il permesso di chi è in possesso di quel diritto.

ATTORE,
AUTORE.
AUTORITÀ

Da ciò deriva che quando l'attore stipula un patto per autorità, l'obbligo ricade sull'autore come se egli lo avesse concluso da sè, e lo assoggetta a tutte le conseguenze inerenti al patto stesso. In tal modo tutto ciò che ho detto prima (cap. XIV) sulla natura dei patti conclusi tra uomo ed uomo, riguardo alla loro naturale capacità, è valido anche quando si tratti di patti stipulati dai loro attori, rappresentanti o procuratori, nei limiti della commissione che hanno ricevuta, ma non oltre. Perciò chi conclude un patto con l'attore o rappresentante, senza conoscere l'autorità di cui quello è investito, agisce a proprio rischio e pericolo, perchè nessuno è obbligato da un patto di cui non è l'autore, nè di conseguenza da un patto stipulato in contrasto con l'autorità da lui concessa, o che ne trascenda i limiti stabiliti.

I PATTI
PER AUTORITÀ
OBBLIGANO
L'AUTORE
E NON L'ATTORE

Quando l'attore, dietro ordine dell'autore, compie qualche atto contrario alla legge di natura, se è obbligato ad obbedirgli a causa di un patto precedente, non lui, ma l'autore infrange la legge di natura perchè, sebbene l'azione sia contro quel precetto naturale, tuttavia non è cosa voluta da lui; al contrario, il rifiutare di farla è atto contrario alla legge di natura che prescrive l'osservanza dei patti.

SI DEVE
RENDER NOTA
L'AUTORITÀ

Colui poi che stipula un patto con un autore attraverso la mediazione di un attore, non conoscendo quale autorità questo abbia, ma presta fede alla sua parola, nel caso che il mediatore, sebbene richiesto, non abbia resa palese l'identità dell'autore, quello non è più soggetto ad alcun obbligo, perchè il patto stipulato con l'autore non è valido senza una ulteriore conferma. Ma se colui che contrae l'obbligazione contrattuale sapeva ancor prima di incominciare che non avrebbe ricevuto altra conferma all'infuori della parola dell'attore, in tal caso il patto è valido perchè qui l'attore diviene egli stesso autore, e di conseguenza, come quando l'autorità è evidente, il patto obbliga l'autore e non l'attore, così quando l'autorità non viene resa palese, l'obbligo ricade soltanto sull'attore, non essendovi altro autore all'infuori di lui.

COSE

RAPPRESENTATE:
INANIMATE

Esistono poche cose che è impossibile rappresentare mediante un'espressione dell'immaginazione. Le cose inanimate, come una chiesa, un ospedale, un ponte possono essere rappresentate da un ministro del culto, da un direttore, da un sovrintendente; ma le cose inanimate non possono essere autori, nè perciò sono in grado di conferire autorità ai loro attori. Tuttavia gli attori possono ricevere autorità di provvedere alla conservazione di quelle, concessa loro dai possessori od amministratori delle stesse. Dunque tali cose non possono essere rappresentate prima della formazione di un qualsivoglia potere civile.

In modo analogo fanciulli, sciocchi e pazzi che non IRRAZIONALI sono in possesso dell'uso di ragione, possono essere rappresentati dai loro custodi e tutori, ma non possono essere autori, durante quel tempo in cui sussiste quella loro condizione, di alcuna azione da loro compiuta, fino a che, acquistato l'uso di ragione, non saranno in grado di giudicarla ragionevole. Tuttavia, durante lo stato di pazzia, chi ha diritto alla loro tutela può conferire autorità al custode di quelli, ma anche questo non può verificarsi che nell'ambito dello stato civile, perchè prima di tale stato non esiste il dominio sulle persone.

Un idolo od una pura e semplice immaginazione FALSI DEI della mente umana può essere rappresentata, come avvenne per gli dei pagani che venivano rappresentati dai funzionari che lo stato nominava, e godevano di proprietà ed altri vantaggi e diritti che gli uomini di volta in volta dedicavano e consacravano loro. Ma gli idoli non possono essere autori, perchè un idolo non rappresenta niente. L'autorità procedeva dallo stato, e perciò, prima della costituzione del governo civile, gli dei pagani non potevano essere rappresentati.

Il vero Dio può essere rappresentato, così come lo IL VERO DIO fu prima da Mosè che governò gli Ebrei, i quali non erano il suo popolo ma il popolo di Dio, e non in suo nome, mediante la formula: «*Hoc dicit Moses*», ma in nome di Dio, mediante la formula: «*Hoc dicit Dominus*» poi dal figlio dell'uomo e figlio suo, il Nostro benedetto Salvatore Gesù Cristo che scese in terra a diminuire l'arroganza degli Ebrei e ad aprire a tutti i popoli le porte del regno del Padre suo, non in nome di sè stesso, ma come inviato del Padre; ed infine dallo Spirito Santo o consolatore, parlante ed

operante nella persona degli Apostoli. Anche lo Spirito Santo fu un consolatore che non venne da sè, ma fu inviato e preceduto dagli altri due insieme.

UNA MOLTITUDINE
DI UOMINI
È COME
UNA PERSONA

Una moltitudine di uomini si trasforma in una persona quando è rappresentata da un uomo o da una persona, perchè ciò è il risultato del consenso di ciascun componente di quella moltitudine preso singolarmente. Infatti ciò che fa la persona una è l'unità del rappresentante, non l'unità del rappresentato, ed il rappresentante costituisce una ed una sola persona, e non si può intendere in altro modo l'unità di una moltitudine.

CIASCUNO
È AUTORE

E dato che la moltitudine naturalmente non è uno, ma molti, non si può pensare che vi sia un unico, ma molti autori per ogni cosa che il rappresentante di quella dice o fa in suo nome, poichè ciascuno concede al comune rappresentante la sua autorità di individuo particolare ed è responsabile di tutte le azioni compiute da quello, nel caso che gli sia stata conferita autorità senza restrizioni; altrimenti, se essi pongono un limite alla natura ed all'estensione della sua autorità, nessuno sarà responsabile per più di quanto lo ha autorizzato.

UN ATTORE PUÒ ESSERE
COSTITUITO DA MOLTI
UOMINI TRASFORMATI IN
UNA PERSONA DALLA
MAGGIORANZA

E se la rappresentanza è costituita da molti uomini, la voce della maggioranza deve essere considerata come la voce di tutti. Infatti se per es. la minoranza si pronuncia in senso favorevole e la maggioranza in senso negativo, i voti contrari saranno in numero maggiore di quanti ne occorrono per eliminare quelli favorevoli, e perciò, non potendosi contraddire la superiorità dei contrari, essi costituiscono la sola voce della rappresentanza.

IMPOTENZA DELLE
RAPPRESENTANZE
IN CUI I CONTRASTI
SI EQUILIBRANO

Una rappresentanza di numero uguale, specialmente quando il numero non è grande per cui le voci contraddittorie spesso si equilibrano, è perciò, nella maggior parte dei casi, muta ed incapace ad agire. Tuttavia l'equilibrio delle voci contraddittorie può, in certe circostanze, determinare una questione, come nelle sentenze di assoluzione o di condanna l'uguaglianza dei voti, non condannando, assolve; ma al contrario, non assolvendo, non condanna. Infatti, quando si tratta di una causa, non condannare vuol dire assolvere, ma al contrario sostenere che il non assolvere voglia dire condannare è falso. Lo stesso avviene quando si tratta di prendere una deliberazione circa l'immediata esecuzione o la dilazione ad altra epoca di una decisione perchè, quando le voci sono in rapporto di parità, il non decretare l'esecuzione significa stabilire la dilazione.

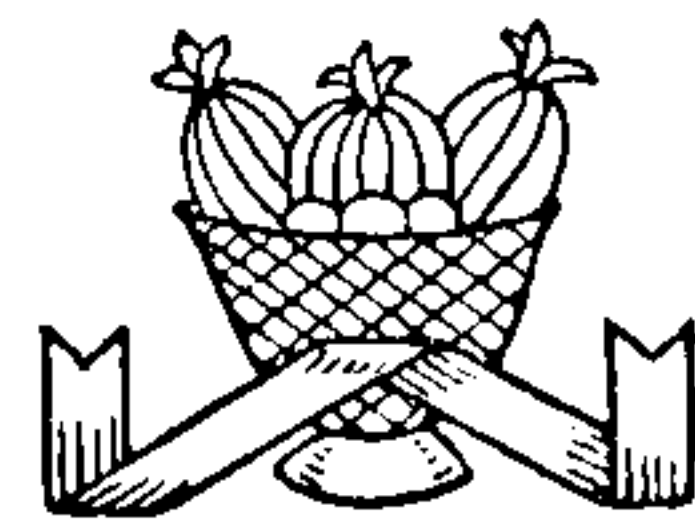
VOTO
NEGATIVO

Se il numero è dispari, come tre o più uomini od assemblee di cui ognuno ha autorità, per mezzo di un solo voto negativo, di cancellare l'effetto di tutti i voti affermativi del rimanente, tale numero non ha valore rappresentativo, perchè, a causa della differenza di opinioni e di interessi, si trasforma spesso, e talvolta in circostanze di estrema importanza, in una persona muta ed incapace, oltre a molte altre cose, a governare una moltitudine, specialmente in tempo di guerra.

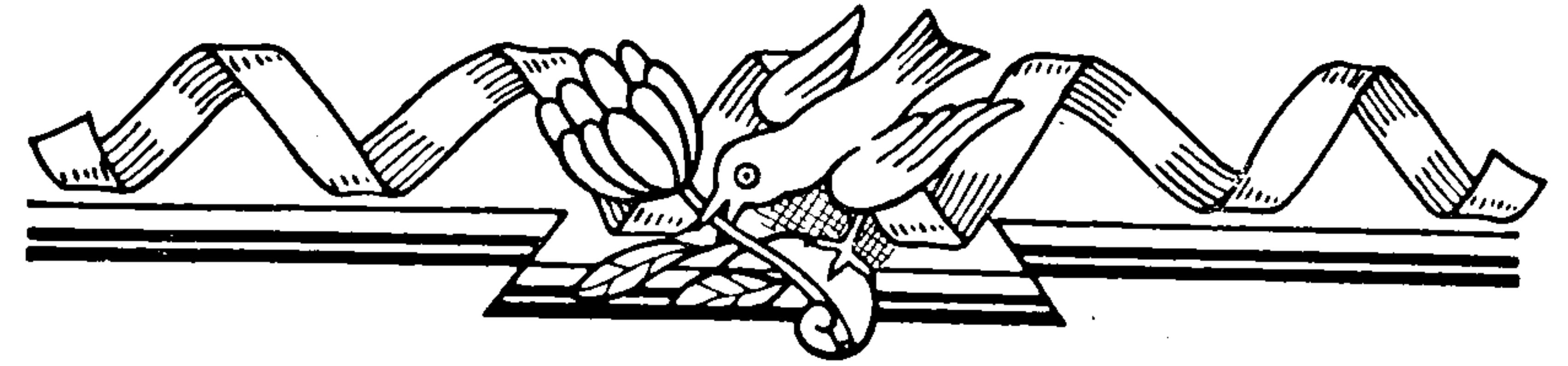
Esistono due specie di autori: la prima è semplicemente chiamata così ed a questa io ho già mostrato appartenere coloro che prendono semplicemente l'azione di un altro, senza porre condizioni. Alla seconda appartengono coloro che prendono atto di un'azione e di

un patto di altri condizionatamente, cioè accettano l'obbligo di fare una cosa se l'altro non la fa in un tempo determinato o prima. Questi autori condizionali sono generalmente chiamati mallevadori, ed in latino « *Fidejussores* » e « *Sponsores* », e nel caso particolare della garanzia data ad un debito, « *Praedes* »; per la presentazione davanti al giudice, « *Vades* ».

Fidejussore, Sponsore, Praedes, Vades



PARTE SECONDA
DELLO STATO



CAPITOLO XVII

Delle cause, fondazione e definizione di uno stato.

La causa finale, il fine, il proposito degli uomini i quali, per natura, amano la libertà ed il dominio sugli altri, nel fondare un potere che li tenga soggetti, come li vediamo vivere nell'ambito dello stato, è la preoccupazione di garantire la propria conservazione e di assicurarsi migliori condizioni di vita, cioè il desiderio di trarsi fuori da quel miserabile stato di guerra che rappresenta la necessaria conseguenza (v. cap. XIII) delle passioni naturali degli uomini quando manca un potere visibile capace di tenerli soggetti e di far loro rispettare i patti con la minaccia di un castigo, e di far loro seguire i precetti di quelle leggi di natura da me esposte nei capitoli XIV e XV.

LA SICUREZZA
INDIVIDUALE,
FINE DELLO STATO

Le leggi di natura, come la giustizia, l'equità, la modestia, la compassione, ed insomma il fare ad altri ciò che vorremmo fosse fatto a noi, sono di per sè stesse, senza il timore di qualche potere che ne impone l'osservazione, contrarie alle nostre naturali passioni che ci spingono alla parzialità, all'orgoglio, alla vendetta e simili. I patti senza la spada sono soltanto parole prive della forza sufficiente a dar sicu-

CIO' CHE NON
DEVE ESSERE
DERIVATO DALLE
LEGGI DI NATURA

rezza. In tal modo, nonostante le leggi di natura che ognuno osserva quando ne ha voglia e quando sa di poterlo fare senza pericolo, se non esiste un potere costituito, od almeno non abbastanza forte da garantire la nostra sicurezza, ognuno vorrà e potrà legalmente far affidamento sulla sua sola forza ed abilità per difendersi da tutti gli altri uomini. In tutti i luoghi in cui la principale forma sociale era costituita da piccoli nuclei familiari, il reciproco rubare e depredarsi costituiva una forma di traffico, ed era così poco considerato contrario alla legge di natura, che chi più rubava più era onorato, e gli uomini non rispettavano altre leggi all'infuori di quelle dell'onore, cioè di astenersi dalla crudeltà, lasciando alle loro vittime la vita e gli attrezzi agricoli. Ed allo stesso modo delle piccole comunità familiari di un tempo, le città ed i regni della nostra epoca, che non sono altro che famiglie più grandi, ingrandiscono i loro possessi per la loro sicurezza, servendosi di tutti i pretesti di danno, timore di invasione, o di aiuto fornito ad invasori; e si sforzano, per quanto è in loro potere, di sottomettere od indebolire i loro vicini con la guerra aperta e con arti segrete, e fanno ciò giustamente perchè non hanno altre garanzie, ed a causa di ciò vengono ricordati con onore dai loro posteri.

... NÈ DALL'UNIONE
DI POCHI UOMINI
O FAMIGLIE...

Neppure l'unione di un piccolo numero di uomini può garantire la loro sicurezza, perchè quando si tratta di un piccolo numero, l'augmentarlo di poco da una parte o dall'altra rende così grande il vantaggio della forza in grado di riportare la vittoria, e di conseguenza fornisce incoraggiamento all'invasione. La quantità sufficiente a garantire la nostra sicurezza non consiste in una determinata somma numerica di uomini, ma nel confronto con la forza del nemico che si teme; ed è sufficiente, quando la sproporzione di forze con il

nemico non è tanto grande e cospicua da predeterminare l'esito della guerra in modo tale che quello si decida a tentare.

Ed anche se quel numero è grande, tuttavia se le azioni dei componenti sono dirette secondo le loro opinioni e passioni individuali, essi non possono aspettarsi da una situazione simile nè difesa, nè protezione contro un comune nemico e neppure contro le reciproche ingiurie. Infatti, distratti come sono dalla differenza di opinioni circa il miglior modo di utilizzare la loro forza, essi non si aiutano ma si ostacolano a vicenda e, con la mutua opposizione, annullano la loro forza, e perciò non soltanto è facile per pochi strettamente uniti il soggiogarli, ma anche quando non esiste un comune nemico, combattono tra loro per i loro interessi individuali. Infatti, se fosse possibile supporre che una moltitudine di uomini accettasse di rispettare la giustizia e le altre leggi di natura senza l'intervento di un potere comune capace di tenerli a soggezione, si potrebbe allo stesso modo supporre che tutto il genere umano agisse alla stessa maniera; ed in questo caso non esisterebbe, nè ci sarebbe bisogno che esistesse, alcuna forma di governo civile o stato, perchè ci sarebbe la pace senza la costrizione.

... NÈ DA UNA
GRANDE MOLTITUDINE,
SE NON DIRETTA
DA UN POTERE COMUNE

E neanche l'essere governati e guidati da una sola volontà durante un tempo limitato, come nell'occasione di una battaglia o di una guerra, costituisce elemento sufficiente a garantire la sicurezza, che gli uomini desiderano duri per tutto il tempo della loro vita. Infatti, anche se essi per il loro unanime sforzo riescono a riportare una vittoria sul nemico esterno, in seguito, quando il nemico comune non esiste più o quando quello a cui è stato affidato il comando è considerato come nemico da una parte ed invece come amico dall'altra, essi devono fatalmente dissolversi a causa della diversità dei loro inte-

ressi individuali, e cadere di nuovo nello stato di guerra di ciascuno contro l'altro.

DEL PERCHÈ ALCUNE CREA-
TURE SPROVVISTE DI RA-
GIONE E DI USO DELLA
PAROLA VIVONO NONDIME-
NO IN SOCIETÀ SENZA
BISOGNO DI UN POTERE
COERCITIVO

È vero che certe creature viventi, come le api e le formiche, vivono in vicendevole rapporto di socievolezza, e per questo Aristotele le include nel numero delle creature politiche, pur non avendo altra guida che i loro giudizi ed appetiti particolari nè essendo in grado di comunicarsi l'una con l'altra, attraverso la parola, ciò che ciascuna considera utile al comune beneficio. Qualcuno potrebbe forse desiderare di sapere perchè il genere umano non può fare la stessa cosa, ed a quello rispondo: I) Che gli uomini sono in lotta perenne per l'onore e la dignità, mentre quelle non lo sono, e di conseguenza tra gli uomini, al contrario di ciò che accade tra quelle creature, nascono da quella ragione invidia ed odio ed infine la guerra.

II) Che tra quelle creature il bene comune non è cosa diversa dal bene individuale, ed essendo per natura inclinate a realizzare il bene privato, esse realizzano anche il benessere comune. Invece l'uomo, la cui gioia consiste nel paragonarsi agli altri, non può apprezzare se non ciò che è più elevato di lui.

III) Che queste creature non essendo in possesso, come l'uomo, dell'uso di ragione, non vedono nè pensano ad osservare le manchevolezze che si verificano nell'amministrazione degli interessi comuni, laddove tra gli uomini ve ne sono molti che si ritengono più saggi e più adatti di tutti gli altri ad amministrare la cosa pubblica, e tentano di introdurre riforme ed innovazioni, chi in un modo e chi in un altro, ed a causa di questo nasce la confusione e la guerra civile.

IV) Che queste creature, sebbene posseggano una certa capacità di emettere suoni per render noti l'una all'altra i propri desideri e le

proprie affezioni, non sono però dotate dell'arte della parola mediante la quale alcuni uomini sono in grado di presentare agli altri il bene sotto l'aspetto di male ed il male sotto l'aspetto di bene, ed aumentare o diminuire l'apparente grandezza del bene e del male, creando scontento tra i loro simili e turbamento alla loro pace ed alla loro gioia.

V) Che le creature irrazionali non sono in grado di distinguere tra ingiuria e danno, e perciò, finchè si trovano materialmente a loro agio, non si sentono offese dalle loro compagne, mentre l'uomo più sta bene e più è turbolento, perchè è proprio allora che egli ama far sfoggio della sua saggezza e controllare le azioni di quelli che governano lo stato.

VI) Che il consenso raggiunto da quelle creature è naturale, mentre invece quello tra gli uomini è ottenuto mediante patto e perciò artificiale, e così non c'è da meravigliarsi se oltre al patto è necessaria qualche altra cosa per dare continuità e durata al loro accordo, e questa consiste in un potere comune che li tiene in soggezione e dirige le loro azioni nel senso del comune vantaggio.

Il solo modo per dar vita alla costituzione di un potere comune capace di difendere gli uomini dalle invasioni degli altri popoli e dalle reciproche ingiurie, ed insomma di garantire la loro sicurezza in modo che con la propria attività e con i prodotti della terra essi possano nutrirsi e vivere comodamente, consiste nell'investire di tutto il proprio potere e di tutta la propria forza un uomo od una assemblea di uomini che sia in grado di ridurre tutte le varie opinioni, per mezzo della pluralità dei voti, ad una sola volontà; il che è come dire di dare incarico ad un uomo o ad un'assemblea di uomini di rappresentare la persona dei singoli cittadini e riconoscersi, ciascuno per quanto riguarda se stesso, come l'autore di qualsiasi cosa che colui che è stato eletto a

LA FONDAZIONE
DELLO STATO.
DEFINIZIONE
DELLO STATO

rappresentarli, farà o farà in modo che venga fatta, in quelle cose che concernono la pace e la sicurezza comune, ed in questo, ridurre le proprie volontà ciascuno alla volontà di lui, ed i loro giudizi al giudizio di esso. Ciò è più di un consenso o di un accordo; è una concreta unità di tutti i componenti dello stato in una sola e medesima persona, resa possibile da un patto di ciascuno con l'altro, come se uno di essi dicesse all'altro: « Dò autorizzazione e trasferisco il mio diritto di governare me stesso a questo uomo od a questa assemblea di uomini, a condizione che anche tu ceda il tuo diritto a lui e nello stesso modo ne autorizzi tutte le azioni ». Quando si è fatto ciò, la moltitudine così unita in una sola persona è chiamata uno stato, in latino « *Civitas* ». Questa è la fondazione di quel grande Leviatano o piuttosto, per parlare con più reverenza, di quel Dio mortale a cui, al disotto del Dio immortale, noi siamo debitori della nostra pace e difesa. Infatti, attraverso questa autorità di cui è stato investito da ogni singolo individuo nello stato, esso è in grado di usare tanto potere e tanta forza che gli è stata conferita, sì da piegare col terrore le volontà di tutti e fare in modo da rivolgerle al mantenimento della pace interna ed all'aiuto reciproco contro i nemici esterni. In esso è l'essenza dello stato che può essere definito come una persona dei cui atti una moltitudine, attraverso reciproco accordo, si è fatta autore, in modo che quella persona che riassume le loro volontà possa usare la forza e le risorse di tutti i componenti per garantire la comune pace e difesa.

CHE COSA SONO
IL SUDDITO
ED IL SOVRANO

Chi rappresenta quella persona è chiamato sovrano e si dice che dispone del supremo potere; ogni altro che non sia sovrano, è suddito.

Il potere sovrano può essere conquistato in due modi: o con la forza naturale, come quando un uomo impone ai suoi figli di sottomettersi insieme con i loro figli al suo governo, potendo, qualora lo

volesse, distruggerli se essi si rifiutano, o come quando vincendo una guerra si sottomette il nemico e gli si lascia la vita a condizione della perdita della libertà; oppure l'altra via è data dall'accordo reciproco degli uomini di sottomettersi ad un singolo individuo o ad un'assemblea, volontariamente, avendo fiducia di essere protetti contro tutti gli altri. Quest'ultimo può esser definito stato politico o stato per istituzione; e l'altro stato per acquisizione. Mi occuperò prima dello stato per istituzione.

CAPITOLO XVIII

Dei diritti dei sovrani per istituzione.

Uno stato viene definito come istituito quando una moltitudine di uomini si trovano d'accordo e, ciascuno con l'altro, stipulano un patto stabilendo che ad un determinato individuo o ad un'assemblea di uomini, verrà conferito, da parte della maggioranza, il diritto di rappresentare la totalità delle loro persone, cioè di essere il loro *rappresentante*. Ciascuno poi, sia chi votò in suo favore, sia chi votò contro, autorizzerà tutte le azioni e decisioni di quell'individuo o di quell'assemblea, allo stesso modo come se fossero proprie, e ciò allo scopo di garantire pacifica convivenza nell'interno dello stato e di essere difesi dai nemici esterni.

CHE COSA È
L'ATTO DI
COSTITUZIONE
DI UNO STATO

Questa istituzione dello stato determina tutti i diritti e le facoltà di coloro o di colui a cui è stato conferito il potere sovrano dal consenso espresso dall'assemblea popolare. In primo luogo, dato che essi stipulano un patto si sottintende che non devono essere obbligati da un accordo concluso

LE CONSEGUENZE DI
TALE ISTITUZIONE SONO:
I) I SUDDITI
NON POSSONO CAMBIARE
LA FORMA DI GOVERNO

in precedenza a compiere una qualsiasi azione che sia in contrasto con i termini del patto presente. In tal modo, coloro che hanno già dato luogo all'istituzione di uno stato e sono perciò legati da un mutuo impegno che riconosce le azioni e decisioni di un individuo, non possono legalmente stipulare un nuovo patto tra loro stabilendo di obbedire ad un altro, in una cosa qualunque, senza il permesso di quello. Coloro che sono sudditi di un monarca non possono, senza il suo permesso, rovesciare la monarchia e ritornare allo stato di confusione di una moltitudine disunita; nè trasferire il diritto di rappresentare le loro persone da colui che lo detiene ad un altro individuo od assemblea. Infatti si sono impegnati, ciascuno verso l'altro, a riconoscere ed a considerarsi responsabili di tutto ciò che colui, che è già loro sovrano, farà o riterrà opportuno di fare; e così, se per lo scontento di qualcuno, tutti gli altri rompono il patto concluso con il sovrano, commettono ingiustizia; perchè essi hanno dato, ciascuno per parte sua, il potere supremo a colui che rappresenta le loro persone e perciò se lo depongono, gli tolgono ciò che è suo di diritto e commettono ingiustizia.

Inoltre, se chi tenta di deporre il sovrano è ucciso o punito da lui a causa di quel suo tentativo, si deve pensare che è autore della propria condanna, poichè per istituzione è autore di tutto quello che il sovrano fa, ed inoltre, siccome è ingiustizia da parte dell'uomo fare qualsiasi cosa per cui sia soggetto ad essere punito dalla propria autorità, egli è ingiusto, anche da questo punto di vista. Alcuni uomini, per giustificare la propria disobbedienza al sovrano, hanno proclamato di aver concluso un altro patto non con individui diversi da quello, ma con Dio. Anche questo è ingiusto, perchè non esiste patto con Dio senza la mediazione di qualcuno che ne rappresenti la persona, e questi sono i ministri di Dio i quali esercitano la loro sovra-

nità dietro i precetti di lui. Ma questo pretendere di aver concluso un patto con Dio è una menzogna, così evidente persino di fronte alla coscienza di coloro che se ne fanno propagatori, che non soltanto è atto ingiusto, ma anche vile e privo di umanità.

In secondo luogo, dato che il diritto di rappresentare le persone di tutti i sudditi è ceduto a colui che viene nominato sovrano, soltanto attraverso un patto di ciascuno con l'altro e non di lui con ogni singolo contraente, non può mai verificarsi il caso che il sovrano infranga il patto, e di conseguenza neppure da parte dei suoi sudditi può esservi una rottura che, sotto pretesto di una pena ricevuta, possa renderli liberi dalla soggezione accettata. È chiaro che colui che è nominato sovrano non conclude alcun patto con i suoi sudditi prima di quello che essi concludono tra loro per eleggerlo; perchè se così fosse, egli dovrebbe o stipularlo con tutta la moltitudine, come in una riunione organizzata per dar luogo ad un patto, oppure dovrebbe fare tanti patti quanti sono i contraenti. Con tutta la moltitudine, come avviene nel caso di un'assemblea, è cosa impossibile, perchè essi non sono una sola persona; e se egli conclude patti con ciascuno dopo che ha ottenuta la sovranità, essi non costituiscono più impegni validi, dato che qualunque atto possa aspettarsi da qualcuno di loro che non rispetti quella sovranità, è atto di cumulativa responsabilità di sè stessi e degli altri, perchè concluso nella persona e con il diritto individuale di ciascuno. Inoltre, se uno o più pretendono di rompere il patto concluso dal sovrano al momento della sua istituzione ed altri od un altro dei suoi sudditi, o lui stesso, pretendono che non vi sia stata alcuna infrazione agli impegni, non esiste in questo caso alcun giudice capace di comporre la controversia che verrà rimessa alla decisione della spada, ed ognuno riacquisterà il diritto di proteggersi con

II) IL POTERE
SOVRANO
NON PUÒ
ESSERE PERDUTO

la sola propria forza, contro lo scopo che ci si era prefisso all'atto dell'istituzione dello stato. È dunque cosa vana il concedere la sovranità attraverso un patto precedente. L'opinione che un monarca riceva il suo potere attraverso un patto, cioè sotto condizione, deriva dalla non comprensione di questa semplice verità, che, essendo i patti niente altro che parole e promesse verbali, non hanno forza di obbligare, impedire, o proteggere alcuno, all'infuori di quella che è data loro dalla pubblica spada, cioè dalle mani non legate di quell'individuo o assemblea che esercita la sovranità, e le cui azioni siano avallate da tutti e messe in esecuzione dalla forza di tutti, riunita nella persona del sovrano. Ma quando si nomina sovrana un'assemblea, nessuno immagina che un tale patto sia trasformato in istituzione, perchè per es. nessuno è così sciocco da dire che il popolo di Roma stipulò un patto con i Romani per mantenere l'esercizio della sovranità sotto tali e tali condizioni, e se non si fossero rispettate queste, i Romani avrebbero potuto legalmente deporre il popolo romano. Il fatto che gli uomini non vedano l'analogia tra una monarchia ed un governo popolare, deriva dall'ambizione di alcuni, più propensi al governo di un'assemblea a cui possono sperare di essere eletti, che non a quello di una monarchia, cui non hanno alcuna speranza di poter partecipare.

III) NESSUNO PUÒ,
SENZA COMMITTERE
ATTO DI INGIUSTIZIA,
PROTESTARE CONTRO
LA SOVRANITÀ VOLUTA
DALLA MAGGIORANZA

In terzo luogo, dopo che la maggioranza ha espresso il suo consenso nell'eleggere un sovrano, colui che si opponeva deve, dopo ciò, consentire con gli altri, cioè essere contento di avallare tutte le azioni che quello compirà, altrimenti sarà a giusta ragione, distrutto dagli altri. Se infatti egli, di sua volontà, si associò con quelli che si erano riuniti per eleggere il sovrano ha con ciò sufficientemente espresso la sua volontà e perciò implicitamente convenuto, di accettare quello che la maggioranza

avrebbe in seguito ordinato; e perciò se rifiuta di eseguire, o protesta contro qualcuno dei suoi decreti, fa ciò contro i termini del patto, e perciò ingiustamente. E sia che egli appartenga o non all'associazione, sia che gli venga o no richiesto il suo consenso, egli deve o sottomettersi ai decreti stabiliti da quella, oppure essere lasciato nella condizione di guerra precedente al patto, nella quale potrà esser distrutto, senza ingiustizia, da qualunque altro dei suoi simili.

Quarto, dato che ogni suddito è, in conseguenza di questa istituzione, autore di tutte le azioni ed opinioni del sovrano istituito, ne deriva che qualunque cosa egli faccia non può essere considerata come offesa rivolta ad alcuno dei suoi sudditi, nè egli deve essere accusato di ingiustizia da alcuno di loro. Colui infatti che compie un'azione per autorità ricevuta dalla volontà di un altro, non può offendere quello la cui autorità a lui concessa è causa della sua azione; e, dato che per questa istituzione dello stato, ogni singolo individuo è autore di tutto ciò che il sovrano fa, conseguentemente chi si lamenta di un'offesa ricevuta dal suo sovrano si lamenta di qualcosa di cui egli stesso è l'autore, e non dovrebbe perciò accusare altri che sè stesso, e non può nemmeno far ciò perchè è impossibile arrecar danno a noi stessi con le nostre proprie mani. È vero che coloro che detengono il potere sovrano possono commettere iniquità, ma mai ingiustizia od ingiuria nel vero senso della parola.

Quinto, in conseguenza di ciò che si è detto antecedentemente, nessuno che detenga il potere sovrano può, secondo giustizia, essere condannato a morte o punito in altro modo dai suoi sudditi, poichè essendo ogni suddito autore delle azioni com-

IV) LE AZIONI
DEI SOVRANI
NON POSSONO ESSERE,
SECONDO GIUSTIZIA,
CRITICATE DAI SUDDITI

V) QUALUNQUE AZIONE
DEL SOVRANO
NON PUÒ ESSERE SOGGETTA
A PUNIZIONE
DA PARTE DEL SUDDITO

messe dal suo sovrano, punirebbe un altro per ciò che invece è stato commesso da lui stesso.

VI) IL SOVRANO
È GIUDICE DI CIÒ CHE
È NECESSARIO ALLA PACE
E DIFESA
DEI SUOI SUDDITI...

Ed una volta ammesso che lo scopo di questa istituzione è la pace e la difesa di tutti, e che chiunque ha diritto a realizzare uno scopo ha diritto anche ai mezzi, bisogna accettare che appartiene di diritto a qualunque in-

dividuo od assemblea che abbia ricevuta la sovranità, di esser giudice dei mezzi occorrenti alla pace ed alla difesa ed anche degli ostacoli e degli impedimenti che vi sono, e di dar compimento a qualunque cosa gli sembrerà opportuna per la conservazione della pace e la garanzia della sicurezza, col prevenire le discordie interne e l'ostilità proveniente dall'esterno, e di cercare di riconquistare la pace e la sicurezza quando si sono perdute.

... E GIUDICE DI QUELLE
TEORIE CHE POSSONO
LORO ESSERE INSEGNATE

Dunque è cosa connessa con lo stato di sovranità il giudicare quali dottrine siano contrarie od utili al mantenimento della pace, e perciò in quali circostanze, fino a che punto ed in quale misura ci si possa fidare di coloro che parlano al popolo, e chi debba avere il compito di esaminare le teorie contenute in tutti i libri, prima che ne venga autorizzata la pubblicazione. Infatti le azioni degli uomini sono determinate dalle loro concezioni ed il buon governo delle azioni umane, per realizzare la pace e la concordia, consiste nel buon governo delle opinioni. Sebbene in materia ideologica non si debba considerare che la verità, tuttavia ciò non è in contrasto con il mantenimento della pace, perchè una dottrina nemica della pace non può esser vera più di quanto lo potrebbero essere pace e concordia che fossero contrarie alla legge di natura. È vero che in uno stato in cui, a causa

della negligenza e dell'incapacità dei governanti e degli insegnanti si siano da tempo generalmente accolte le false dottrine, le verità contrarie possono generalmente rappresentare qualcosa di nocivo, tuttavia il più repentino e violento balenare di una nuova verità, qualunque essa sia, non rompe mai la pace, ma soltanto qualche volta genera la guerra, perchè quegli uomini che sono governati in maniera così trascurata da osare di impugnare le armi per difendere od introdurre un'opinione, sono ancora nello stato di guerra, e la loro condizione non è pace, ma solo una tregua generata dal timore reciproco, ed essi vivono come se fossero sempre alla vigilia di attaccar battaglia. Tocca perciò a colui che detiene il potere sovrano di esser giudice o di nominare giudici delle concezioni e dottrine, come una cosa necessaria al mantenimento della pace, per prevenire in tal modo la discordia e la guerra civile.

Settimo, è attività connessa all'esercizio della sovranità il completo potere di prescrivere norme di legge mediante le quali ognuno possa sapere quali sono i beni di cui può usufruire e quali sono le azioni che può compiere senza essere di intralcio a nessuno degli altri sudditi; e questo è ciò che gli uomini chiamano proprietà. Infatti prima della costituzione del potere sovrano, come si è già mostrato, tutti gli uomini avevano diritto a tutte le cose, e ciò dava necessariamente origine alla guerra, e perciò questa proprietà, essendo cosa necessaria alla pace e dipendendo dal potere sovrano, è un atto di quel potere rivolto a garantire la pubblica pace. Queste norme di legge concernenti la proprietà, o « *meum* » e « *tuum* », il bene ed il male, ciò che è legale e ciò che non lo è, nelle azioni dei sudditi, costituiscono le leggi civili, cioè le leggi di ciascuno stato in particolare, sebbene il termine « legge ci-

VII) IL DIRITTO
DI PROMULGARE
LEGGI

PARTE SECONDA - DELLO STATO

vile » sia ora limitato a definire le antiche leggi civili della città di Roma, le quali, poichè essa era la capitale di una gran parte del mondo, erano considerate, in quei tempi, come le leggi civili dei territori sotto il suo dominio.

VIII) AL SOVRANO
SPETTA ANCHE IL DIRITTO
DI GIUDICARE
E DECIDERE
SULLE CONTROVERSIE...

Ottavo, è diritto connesso con l'esercizio della sovranità, di giudicare, ascoltare e decidere in tutte le controversie che si possono presentare riguardo alla legge civile o naturale o riguardo ai fatti, perchè senza decisione delle controversie non è possibile la protezione di un suddito

contro le ingiurie di un altro, le leggi che contemplano il « *meum* » ed il « *tuum* » sono vane e ad ognuno rimane, a causa della sua naturale e necessaria tendenza alla conservazione, il diritto di proteggere sè stesso mediante la sua forza individuale, il che è lo stato di guerra, contrario al fine che ci si prefigge all'atto dell'istituzione dello stato.

IX) ... E DI FARE
LA GUERRA O LA PACE
COME MEGLIO CREDE...

Nono, è diritto connesso con l'esercizio della sovranità, il far guerra e pace con gli altri stati, cioè il giudicare quando la guerra è utile all'interesse comune e quante truppe devono essere reclutate, armate e pagate per quello scopo; e quanto denaro deve essere richiesto ai sudditi per far fronte alle spese del conflitto. Infatti il potere mediante il quale il popolo deve essere difeso consiste nelle sue truppe, e la forza di un esercito nell'unità di azione sotto un comando unico, istituito dal sovrano e perciò in suo potere. Il comando della milizia, senza altra istituzione, rende sovrano colui che lo detiene, e di conseguenza, chiunque sia nominato generale dell'esercito, colui che ha il potere sovrano è sempre generalissimo.

resse comune e quante truppe devono essere reclutate, armate e pagate per quello scopo; e quanto denaro deve essere richiesto ai sudditi per far fronte alle spese del conflitto. Infatti il potere mediante il quale il popolo deve essere difeso consiste nelle sue truppe, e la forza di un esercito nell'unità di azione sotto un comando unico, istituito dal sovrano e perciò in suo potere. Il comando della milizia, senza altra istituzione, rende sovrano colui che lo detiene, e di conseguenza, chiunque sia nominato generale dell'esercito, colui che ha il potere sovrano è sempre generalissimo.

Decimo, è funzione annessa all'esercizio della sovranità lo scegliere tutti i consiglieri, ministri, magistrati, ed ufficiali, sia in pace che in guerra, poichè, dato che il sovrano ha come compito la realizzazione del fine che è la comune pace e difesa, è pacifico che abbia anche il potere di usare mezzi che ritiene più adatti per raggiungere quello scopo.

X) ... E DI SCEGLIERE
CONSIGLIERI E MINISTRI,
SIA IN PACE
CHE IN GUERRA...

Undicesimo, al sovrano spetta il potere di ricompensare con ricchezze ed onori e di punire con pene corporali e pecuniarie, o con l'ignominia, ogni suddito, a seconda della legge in precedenza da lui promulgata; oppure, se non esiste alcuna legge, secondo il criterio che egli giudicherà più opportuno per incoraggiare i sudditi a servire fedelmente lo stato, o per convincerli, per mezzo del terrore, a non agire contro di esso.

XI) ... E DI RICOMPENSA-
RE E PUNIRE ANCHE ARBI-
TRARIAMENTE, QUALORA
NON VI SIA UNA LEGGE
PRECEDENTE CHE NE CON-
TEMPLI LA PROCEDURA...

Infine, considerando quanto grande sia il pregio che gli uomini sono naturalmente propensi ad attribuirsi, quale rispetto esigano dagli altri e quanto poco considerino i loro simili, dalle quali ragioni è determinato il continuo sorgere tra loro di emulazione, dispute, fazioni, ed infine della guerra mediante la quale si distruggono a vicenda e diminuiscono la forza che potrebbero contrapporre ai nemici esterni; è necessaria l'esistenza di leggi di onore e di una scala di pubblici valori per coloro che hanno meritato, od hanno le qualità per meritare, la riconoscenza dello stato, e che sia conferita ad uno od all'altro la forza sufficiente per dare esecuzione a queste leggi. Ma si è già mostrato come, non solo la milizia, cioè le forze armate dello stato, ma anche il giudicare delle controversie, è funzione connessa

XII) ... E DI ONORARE
E CONFERIRE TITOLI

all'esercizio della sovranità. Al sovrano dunque spetta anche il conferimento di titoli onorifici, di elevare ciascun uomo a quel rango e dignità che sarà in grado di occupare, e di decidere quali manifestazioni di rispetto ciascuno dovrà tributare ad altri, sia nelle pubbliche che nelle private riunioni.

QUESTI DIRITTI
SONO
INDIVISIBILI...

Questi sono i diritti che rappresentano la base essenziale della sovranità, e sono i segni dai quali si può discernere in quale individuo od assemblea sia posto il potere sovrano e da chi sia detenuto. Tali diritti sono infatti intrasferibili ed inseparabili. Il potere di batter moneta, di disporre della proprietà e della persona degli eredi minorenni, di godere del diritto di imposta sui mercati ed ogni altra prerogativa statutaria, può essere ceduta al sovrano senza peraltro rinunciare al suo diritto di proteggere i sudditi. Ma se egli trasferisce il comando della milizia, conserva invano il diritto di giudicare, perchè manca dello strumento per dare esecuzione alle leggi; oppure se cede il potere di imporre tributi, è inutile che tenga per sè la milizia; e se poi rinuncia al diritto di controllare le opinioni, gli uomini disorientati saranno spinti alla ribellione dal timore dei fantasmi. Se dunque consideriamo ciascuno dei suddetti diritti, ci renderemo facilmente conto che il lasciar cadere il diritto ad uno e conservare gli altri, non fornirà alcun vantaggio per la conservazione della pace e della giustizia, che è il fine per cui tutti gli stati sono stati costituiti. Tale divisione è ciò che è espresso nel detto: « Un regno diviso in sè stesso non può sussistere », poichè se non si è precedentemente operata questa divisione, non si verificherà mai una divisione in opposti eserciti. E se non vi fosse mai stata l'opinione, condivisa dalla maggior parte del popolo inglese, che questi poteri dovessero essere divisi tra il re, la Camera dei Lords e quella dei Comuni, il popolo non si sarebbe mai diviso e non sarebbe

caduto in questa guerra civile, prima tra coloro che erano in contrasto su questioni politiche, e poi tra coloro che dissentivano sul problema della libertà di religione. Questa guerra ha così bene istruito i cittadini su questo punto dei diritti sovrani, che attualmente vi sono ben pochi, in Inghilterra, che non si rendano conto che tali diritti sono inseparabili, e come tali verranno riconosciuti al prossimo ritorno allo stato di pace e continueranno ad essere finchè le miserie derivate da quel conflitto non saranno dimenticate, il che avverrà in poco tempo se il volgo sarà meglio guidato di quanto non lo è stato fino ad ora.

E dato che questi diritti sono fondamentali ed inseparabili, segue di necessità che, in qualunque termine uno di essi possa sembrare scomparso, tuttavia se il potere sovrano non vi rinuncia per mezzo di dichiarazione diretta ed il nome di sovrano viene concesso da colui che rinuncia

... E NON PUÒ,
MEDIANTE
ALIENAZIONE,
SCOMPARIRE SENZA UNA
DIRETTA RINUNZIA
DEL POTERE SOVRANO

a chi acquista il diritto, l'alienazione non è valida, perchè, anche se quello ha ceduto tutti i possibili diritti, se noi gli attribuiamo ancora una volta la sovranità, recupera tutto ciò che prima aveva, essendo quei diritti inseparabilmente connessi a quella.

Essendo questa grande autorità indivisibile ed inseparabilmente connessa alla sovranità, ha poca risonanza l'opinione di coloro che sostengono che i re, sebbene siano « *singulis majores* »,

IL POTERE E L'ONORE
DEI SUDDITI SVANISCONO
DI FRONTE AL
POTERE SOVRANO

investiti di potere maggiore di ciascuno dei loro sudditi, sono tuttavia « *universis minores* », in possesso cioè di un'autorità minore a quella di tutti i loro sudditi insieme. Infatti, se con l'espressione « tutti insieme » essi non intendono il corpo collettivo come una persona, allora « tutti insieme » ed « ognuno » hanno lo stesso significato e l'argomentazione è assurda. Ma se invece, con l'espressione « tutti insieme »

essi intendono quelli come una sola persona che è rappresentata dal sovrano, allora il potere di tutti insieme coincide con quello del sovrano, e così l'argomentazione si mostra come nuovamente assurda. Essi si accorgono davvero di questa assurdità quando la sovranità è concessa ad un'assemblea popolare ed è detenuta da essa; ma non la vedono in un monarca, eppure il potere sovrano è lo stesso chiunque ne sia stato investito.

Così come il potere, anche l'onore cui il sovrano ha diritto deve essere più grande di quello di uno o di tutti i sudditi messi insieme, perchè la sorgente dell'onore è nella sovranità. I titoli di Lord, conte, duca e principe sono creati da lui. Come di fronte al padrone i servi sono tutti uguali e senza distinzione di grado, così sono i sudditi in presenza del sovrano, e sebbene alcuni di essi risplendano di più ed altri di meno quando sono lontani da lui, in sua presenza il loro splendore non è maggiore di quello delle stelle di fronte al sole.

Ma si può a questo punto obiettare che la condizione dei sudditi è molto miserevole, dovendo essi sottostare ai desideri ed alle altre violente passioni di colui o di coloro che dispongono di un potere così illimitato; e comunemente quelli che vivono sotto un governo monarchico pensano che tale sia un difetto proprio della monarchia, mentre coloro che vivono sotto un governo democratico attribuiscono tutti gli svantaggi a quella forma di governo, mentre il potere, sotto qualunque forma sia espresso, se è sufficientemente capace di proteggerli è lo stesso, senza considerare che la condizione umana non può mai non essere accompagnata da qualche svantaggio, e che il più grande che, sotto una qualsiasi forma di governo, possa cadere sulle spalle di un popolo, è cosa a mala pena percettibile in confronto alle miserie ed alle orribili sventure che accompagnano una

LA MANCANZA
DEL POTERE SOVRANO
È PIÙ DANNOSA
CHE LA SUA PRESENZA

guerra civile, o quella condizione di dissolutezza di uomini privi di una guida, senza alcun rispetto per la legge e senza un potere coercitivo che impedisca loro di commettere vendette e rapine; senza altresì considerare che anche la più grande oppressione esercitata da un sovrano, non è derivata da un piacere o da un vantaggio che egli possa aspettarsi dal danneggiare od indebolire i propri sudditi, nella cui prosperità consiste la forza dei re, ma è invece provocata dalla turbolenza dei sudditi stessi che non contribuiscono volentieri alla propria difesa e rendono perciò necessario che i governanti tolgano loro quanto possono, in tempo di pace, per poter disporre dei mezzi indispensabili a far fronte in una situazione di emergenza, in un immediato bisogno, ai loro nemici, a resistere od a sopraffarli. Tutti gli uomini sono per natura provvisti di considerevoli lenti di ingrandimento, cioè le loro passioni e l'amor proprio, attraverso le quali ogni piccolo contributo sembra un'imposizione insostenibile; ma sono privi invece di quei binocoli, cioè la scienza morale e civile, per vedere le disgrazie che impendono sopra di loro e che non si possono evitare, senza pagare quel tributo.

CAPITOLO XIX

Delle diverse specie di stato per istituzione, e della successione al potere sovrano.

La differenza delle forme statali consiste nella differenza del sovrano o della persona che rappresenta la moltitudine, come totalità e come singoli individui. E dato che la sovranità è detenuta da un solo individuo o da un'assemblea composta di più persone, e che in un'assemblea hanno diritto di entrare o tutti o nessuno all'infuori di un piccolo numero di privile-

TRE DIVERSE
FORME
DI GOVERNO

giati, è chiaro che non esistono che tre forme di governo, perchè il potere di rappresentare la moltitudine deve essere necessariamente conferito ad un solo individuo od a più persone, e, in quest'ultimo caso, l'assemblea deve essere di tutti, o soltanto di un gruppo ristretto. Quando il potere rappresentativo della moltitudine è nelle mani di un solo individuo, allora il governo è una *monarchia*; quando è in una assemblea aperta a tutti i cittadini, è una *democrazia* o governo popolare; quando invece è in un'assemblea composta di un gruppo ristretto, viene chiamato *aristocrazia*. Non esistono altre forme di governo, perchè o uno, o più, o tutti, devono detenere per intero il potere sovrano che, come ho già dimostrato, è indivisibile.

LA TIRANNIA
E L'OLIGARCHIA
NON SONO CHE
NOMI DIVERSI
DELLA MONARCHIA
E DELL'ARISTOCRAZIA

Nei libri di storia e di politica si fa menzione di altri termini per definire la forma di governo, come tirannia ed oligarchia, ma essi non sono nomi di distinte specie di organizzazione politica, bensì sono le stesse forme quando si rendono spregevoli. Infatti, coloro che sono scontenti di una monarchia la chiamano *tirannia*, e quelli che sono contrariati da un governo aristocratico lo chiamano *oligarchia*; e similmente coloro che si considerano oppressi da una forma di governo democratica la chiamano *anarchia*, che significa mancanza di governo; e tuttavia io credo che nessuno pensi che l'assenza di un potere statale sia una nuova forma di governo, nè, per la stessa ragione, si deve credere che il governo sia definibile in un modo quando ci piace, e lo sia in modo diverso quando ci scontenta e siamo oppressi dai governanti.

LE RAPPRESENTANZE
SECONDARIE
SONO PERICOLOSE

È evidente come gli uomini che si trovano allo stato di assoluta libertà, possono, se a loro piace, conferire autorità ad un individuo di rappresentare ciascuno di loro, allo stesso modo che possono dare

quel potere ad una qualsiasi assemblea di uomini; e perciò possono assoggettarsi, se lo ritengano utile, ad un monarca in forma così assoluta come a qualunque altro rappresentante. In tal modo, laddove è già stato costituito un potere sovrano, non può esistere altra rappresentanza dello stesso popolo, se non per certi scopi particolari, limitati dall'autorità del sovrano. Diversamente si creerebbero due sovrani e ciascuno vedrebbe la sua persona rappresentata da due attori che, opponendosi uno all'altro, dovrebbero di necessità dividere quel potere che, se gli uomini desiderano di vivere in pace, deve essere indivisibile, e di conseguenza riporterebbero la moltitudine allo stato di guerra, cosa questa contraria al fine che ci si propone all'atto dell'istituzione di ogni sovranità. Perciò, come è assurdo pensare che un'assemblea investita del potere sovrano, chiamando a raccolta il popolo alle sue dipendenze, mandi i suoi deputati dando loro facoltà di render note le opinioni ed i progetti di essa, il che sarebbe come un considerare quei tali deputati piuttosto che come la sua totalità come gli assoluti rappresentanti del popolo; così è ugualmente assurdo pensare che una tal cosa avvenga in una monarchia, ed io davvero non so come una verità così chiara sia stata di recente così poco osservata fino al punto che, in una monarchia, colui che aveva nelle sue mani la sovranità a lui giunta dopo una tradizione di seicento anni, era soltanto chiamato sovrano, godeva del diritto al titolo di Maestà da parte di ciascuno dei suoi sudditi, ed era da loro considerato senza obbiezione alcuna come loro re, e nonostante ciò non fu mai considerato come loro rappresentante, perchè quel nome passava senza contraddizione come il titolo spettante a coloro che, dietro suo ordine, erano mandati dal popolo a portare le petizioni e ad esprimere a lui, sempre però con il suo permesso, i consigli dei cittadini. Ciò può servire da ammonimento a coloro

che sono i veri ed assoluti rappresentanti del popolo, in modo che insegnino agli uomini quale sia la natura di quell'ufficio e si guardino bene dal permettere che esistano altri rappresentanti generali, in qualsiasi occasione, se vogliono portare a buon fine il compito che è stato loro affidato.

PARAGONE DELLA
MONARCHIA CON
LE ASSEMBLEE
SOVRANE

La differenza tra queste tre specie di governo non consiste in una differenza di potere; ma nella differenza di capacità od attitudine a garantire la pace e la sicurezza del popolo, al cui scopo esse sono state istituite. Per paragonare la monarchia con le altre due, si può osservare: I) che chiunque rappresenta la persona del popolo, o fa parte di quella assemblea che la rappresenta, rappresenta anche la sua persona naturale. Sebbene egli, come persona politica, si preoccupi di realizzare il comune interesse, tuttavia è al tempo stesso anche più o meno diligente nel procurare il suo vantaggio individuale, quello della sua famiglia, dei suoi parenti e dei suoi amici, e generalmente se l'interesse pubblico viene in conflitto con quello privato, egli preferisce quello privato, perchè le passioni umane sono di solito più potenti della ragione. Da ciò deriva che, dove l'interesse pubblico è più strettamente connesso con quello privato, là quello pubblico si avvantaggia di più. Ora, nella monarchia, l'interesse privato coincide con quello pubblico e le ricchezze, onori e potere di un monarca scaturiscono soltanto dalle ricchezze, potenza e buon nome dei sudditi, poichè nessun re può mai essere ricco, glorioso, nè sicuro, se i suoi sudditi sono o poveri, o spregevoli, o resi deboli dal bisogno e dal malcontento, sì da non poter far fronte, in una guerra, ai propri nemici. Al contrario, in una democrazia od in una aristocrazia il benessere pubblico non è spesso così utile al vantaggio individuale

come lo è invece un perfido consiglio, un atto di tradimento od una guerra civile.

II) Un monarca accetta consiglio da chi e nei termini che ritiene più opportuno, e perciò può ascoltare le opinioni di coloro che hanno competenza nella materia sulla quale sta per prendere una decisione, e che appartengano a qualsiasi rango e classe sociale, e ciò molto tempo prima di agire e con tutta quella segretezza che vuole. Quando invece un'assemblea sovrana ha bisogno di un consiglio, nessuno può essere ammesso a darlo se non coloro che godono di un tale diritto fin dal principio, i quali per la maggior parte sono gente più interessata a procacciarsi la ricchezza che non la conoscenza, e che esprimono le loro opinioni in lunghe orazioni che possono e di solito eccitano gli uomini all'azione, ma non forniscono alcun elemento per indirizzarla. Infatti la facoltà dell'intellezione non è mai illuminata dalla fiamma delle passioni, ma ne è invece abbagliata, nè vi è mai luogo o tempo in cui un'assemblea possa ricevere un consiglio in segretezza, a causa della sua stessa moltitudine.

III) Le decisioni di un monarca non sono soggette ad altra forma di incostanza che quella propria della natura umana, ma nelle assemblee, oltre a questa forma di incostanza, ne sorge un'altra derivata dal numero, perchè l'assenza di pochi che manterrebbero una decisione presa, e ciò può avvenire per sicurezza, negligenza, o per altri privati impedimenti, oppure l'oculata presenza di pochi di opinione contraria, cancella oggi tutto ciò che si era stabilito ieri.

IV) Un monarca non può dissentire con sè stesso per invidia od interesse; ma certamente lo può un'assemblea, ed in modo tale da far scoppiare una guerra civile.

V) In una monarchia esiste questo inconveniente, che ogni suddito, a causa del potere di qualcuno, possa essere spogliato di tutto

ciò che possiede per arricchire un favorito od un adulatore, il che penso che sia un grande ed inevitabile inconveniente. Ma la stessa cosa può allo stesso modo verificarsi là dove il potere sovrano è detenuto da un'assemblea, perchè il suo potere è lo stesso di quello del re ed i componenti di essa sono soggetti ad accettare cattivi consigli e ad essere sedotti da oratori, come un monarca lo è dagli adulatori che, adulandosi l'uno con l'altro, incrementano vicendevolmente, a turno, la propria rapacità ed ambizione. E mentre i favoriti di un monarca sono pochi e non hanno altri da contentare che i propri parenti, i favoriti di un'assemblea sono molti ed i parenti molto più numerosi di quelli di un monarca. Inoltre non c'è favorito di un monarca che non possa aiutare i suoi amici allo stesso modo che è in grado di far del male ai suoi nemici; ma gli oratori, cioè i favoriti dell'assemblea sovrana, sebbene abbiano un grande potere di far del male, ne hanno tuttavia poco per difendere. Infatti l'accusare richiede minore eloquenza, poichè tale è la natura umana, che non il difendere, ed è più simile alla giustizia la condanna che non l'assoluzione.

VI) È un inconveniente, nella monarchia, che la sovranità possa toccare ad un fanciullo o ad uno che non è in grado di discernere tra il bene ed il male; e l'inconveniente è costituito dal fatto che l'uso del potere deve essere affidato ad un altro oppure ad una qualche assemblea che governa con i suoi diritti ed in suo nome, in veste di curatore e protettore della sua persona e della sua autorità. Ma l'affermare che è un inconveniente affidare l'uso del potere sovrano ad un individuo o ad un'assemblea, equivale a dire che qualsiasi governo rappresenta un inconveniente maggiore della confusione e della guerra civile. Di conseguenza, tutto il danno che si presume derivare da ciò, sorge dal conflitto che nasce tra coloro che sono competitori per un ufficio, fonte di tanto onore e profitto, e per mostrare che tale incon-

veniente non deriva dalla forma di governo che noi chiamiamo monarchia, dobbiamo considerare che il monarca precedente ha nominato colui che dovrà esercitare il diritto di tutela sul suo successore minore, o espressamente attraverso testamento, o tacitamente col non rigettare le regole fissate dalla tradizione per un simile caso. Ed allora se tale inconveniente si presenta, deve essere attribuito non alla monarchia, ma all'ambizione ed all'ingiustizia dei sudditi, cose che esistono sotto ogni specie di governo, quando il popolo non è stato bene istruito nei propri doveri e nei diritti della sovranità. Se poi il monarca precedente non ha lasciato alcuna decisione circa l'esercizio del diritto di tutela, allora esiste questa regola fissata dalla legge di natura e sufficiente a risolvere il caso, che cioè: la tutela dovrà essere affidata a colui che ha, per natura, più interesse che l'autorità del minore venga conservata ed al quale può derivare minor beneficio dalla sua morte o dalla diminuzione del suo potere. Infatti, dato che per natura ognuno cerca il proprio vantaggio e l'accrescimento della sua potenza, il mettere un fanciullo nelle mani di coloro che possono cogliere l'occasione per diventare più potenti, uccidendolo o danneggiandolo in qualsiasi altra maniera, non è tutela, ma tradimento. Così, dopo che si è presa ogni misura per evitare il sorgere di ogni giusta critica che possa essere rivolta al governo di un fanciullo, se a turbare la pace pubblica nasce una controversia, la responsabilità di essa non deve essere attribuita alla forma monarchica, ma all'ambizione dei sudditi ed alla loro ignoranza dei doveri. D'altro lato non esiste grande stato, la cui sovranità sia detenuta da una vasta assemblea, che non si trovi, quando si tratta di consultarsi intorno alla pace ed alla guerra ed alla promulgazione delle leggi, nella stessa condizione di un governo capeggiato da un fanciullo. Infatti, allo stesso modo che un fanciullo non ha sufficiente giudizio per rifiutare

un consiglio che gli viene dato e perciò deve seguire l'opinione di colui o di coloro alla cui tutela è soggetto, un'assemblea non ha la libertà di dissentire dal parere della maggioranza, sia esso buono o cattivo. E come un fanciullo necessita di un tutore o protettore che difenda la sua persona e la sua autorità, così, nei grandi stati, l'assemblea sovrana, quando si presentano grandi pericoli ed ardui problemi da risolvere, ha bisogno dei « *Custodes libertatis* », cioè di dittatori o protettori della sua autorità, i quali sono dei veri e propri monarchi temporanei a cui per un certo tempo essa può affidare interamente l'esercizio del proprio potere, e quando quel tempo è trascorso, ne viene privata più frequentemente di quanto non lo siano i re minorenni dai loro protettori, reggenti ed altre specie di tutori.

Sebbene le forme di sovranità, come ho mostrato precedentemente, non siano che tre, cioè monarchia, in cui un solo individuo detiene il potere supremo, democrazia, quando esso è nelle mani di un'assemblea generale di sudditi, ed aristocrazia, quando una ristretta assemblea nominata, od in altro modo distinta dal resto del popolo, detiene il comando; tuttavia chi considererà gli stati particolari che sono esistiti e che oggi esistono nel mondo, non sarà forse facilmente propenso a ridurli a quelle tre forme e sarà invece portato a pensare che ne esistano altre derivanti dal mescolarsi di quelle, quali per es. i regni elettivi, in cui i re ricevono il potere sovrano soltanto per un certo tempo, od i regni in cui il re gode di un potere limitato, i quali governi vengono tuttavia definiti dalla maggioranza degli scrittori con il termine di monarchie. Analogamente, se un governo popolare od aristocratico assoggetta una nazione nemica e la governa nominandovi un presidente, un procuratore od un altro magistrato, questo può forse, a prima vista, apparire come un governo democratico od aristocratico, ma non è così. E non lo è, perchè i re elettivi non

sono sovrani, ma ministri del sovrano; nè lo sono i re che godono di un potere limitato, non essendo altro che ministri di coloro che detengono il potere supremo; nè quelle provincie che sono soggette ad un altro stato governato secondo la forma democratica od aristocratica, sono governate con quei tipi di potere, ma sono invece soggette alla forma monarchica.

I) Per quanto riguarda il re elettivo, il suo potere è limitato alla durata della sua vita, come è il caso di molti regni della Cristianità, al giorno d'oggi, oppure ad un certo numero di anni o di mesi, come era per il potere dei dittatori tra i Romani; però se egli ha il diritto di nominare il suo successore, non è più elettivo, ma ereditario. Se al contrario egli non ha diritto di nominare il suo successore, allora c'è un altro individuo od assemblea eletta che, dopo la morte di quello, può innalzare al potere un altro, perchè altrimenti lo stato cesserebbe di esistere, si dissolverebbe con lui e si ritornerebbe alla condizione di guerra. Se si riconosce a qualcuno il diritto di esercitare la sovranità, dopo la morte del sovrano, e di nominare un successore, si riconosce anche che la sovranità era in quelle persone anche prima, perchè nessuno ha il diritto di concedere ciò che non gli appartiene di diritto e di conservare per sé ciò che ritiene utile. Ma se non c'è nessuno che possa trasferire la sovranità dopo la morte di colui che fu eletto per primo, allora questi ha il potere, o meglio è obbligato dalla legge di natura a provvedere col nominare un successore, per impedire che coloro che gli dettero la loro fiducia affidandogli il potere supremo ricadano nella miserevole condizione della guerra civile. Perciò, nel momento che procede all'elezione, è sovrano assoluto. (Quindi quando fu eletto era sovrano assoluto).

II) Il re il cui potere è limitato, non è superiore a colui o a coloro che hanno il potere di imporgli dei limiti, e colui che non è superiore

non è supremo, cioè non è sovrano. La sovranità dunque è sempre in possesso di quella assemblea che ha il diritto di limitarlo, e di conseguenza la forma di governo non è monarchica, ma o democratica, o aristocratica, come nei tempi antichi a Sparta in cui i re avevano il privilegio di comandare gli eserciti, ma la sovranità era detenuta dagli Efori.

III) Quando per es. il popolo romano governava la terra di Giudea mediante un legato, la Giudea non era a causa di ciò governata secondo la forma democratica, perchè il popolo non era soggetto ad un'assemblea in cui ciascuno avesse diritto ad entrare; nè secondo la forma aristocratica, perchè non esisteva un'assemblea in cui ciascuno potesse entrare per elezione, ma essi erano invece governati da un individuo il quale, sebbene il popolo di Roma fosse soggetto ad un'assemblea popolare o democrazia, tuttavia di fronte al popolo di Giudea che non aveva diritto alcuno di prender parte al governo della cosa pubblica, era un monarca. Infatti, quantunque là dove il popolo è governato da un'assemblea, scelta da esso stesso tra gli stessi cittadini, la forma di governo sia chiamata democrazia od aristocrazia; tuttavia, quando è governato da un'assemblea non scelta da lui, si tratta di monarchia, non di un uomo sopra un altro, ma di un popolo sopra un altro popolo.

DEL DIRITTO
DI SUCCESSIONE

Dato che, essendo mortale la materia di tutte queste forme di governo, non soltanto i monarchi, ma anche tutte le assemblee sono soggette alla morte, è necessario, per conservare la pace tra gli uomini che, così come si è ammesso un uomo artificiale, sia fissata una artificiale eternità della vita umana senza la quale quegli uomini che sono soggetti al governo di un'assemblea ritornerebbero, in ogni tempo, allo stato di guerra, e quelli che sono governati da un uomo, al momento della

sua morte. Questa eternità artificiale è quella che è chiamata dagli uomini, diritto di successione.

Non esiste forma perfetta di governo in cui non sia contemplato che il sovrano vivente eserciti il diritto di disporre della successione. Infatti, se tale diritto fosse in potere di qualche cittadino od anche di una pubblica assemblea, si tratterebbe sempre di un suddito, e di conseguenza può essere assunto dal sovrano, quando vuole, e perciò il diritto è in lui. Se invece esso non fosse in alcun individuo particolare ma venisse lasciato ad una nuova scelta, allora lo stato si dissolverebbe ed il diritto verrebbe ad essere posseduto da colui che è in grado di impadronirsene, e ciò in contrasto con l'intenzione di coloro che istituiscono lo stato per garantirsi una perpetua e non temporanea sicurezza.

In una democrazia, l'intera assemblea non può scomparire tutta insieme, a meno che non perisca tutta la moltitudine che ad essa è soggetta, e perciò sotto questa forma di governo non si presenta il problema del diritto di successione.

In un'aristocrazia, quando muore qualche componente dell'assemblea, il diritto di eleggere un altro al suo posto compete all'assemblea stessa, come al sovrano cui spetta la scelta di tutti i consiglieri e funzionari, perchè ciò che il rappresentante fa come attore, ognuno dei sudditi fa come autore. E quantunque l'assemblea sovrana possa trasferire ad altri il potere di eleggere i nuovi componenti in sostituzione di coloro che sono morti, tuttavia l'elezione avviene sempre dietro la sua autorità, e da essa può essere revocato quel diritto, quando ciò fosse richiesto dalla pubblica opinione.

La più grande difficoltà circa il diritto di successione è nella monarchia e deriva dal fatto che, a prima vista, non appare chiaro chi debba essere a nominare il successore e talvolta neppure chi debba es-

IL MONARCA IN CARICA
HA DIRITTO A DISPORRE
DELLA SUCCESSIONE

sere colui che sarà nominato, perchè in ambedue questi casi si richiede un ragionamento più preciso di quello che gli uomini comunemente sono abituati a fare. Quanto alla questione di chi nominerà il successore di un monarca che detiene il potere sovrano, cioè chi determinerà il diritto di ereditarietà, dato che i re ed i principi elettivi non sono in possesso dell'autorità sovrana ma ne è loro soltanto concessa la facoltà di usarne, dobbiamo considerare che o il monarca ne è in possesso ed ha quindi diritto a disporre della successione, oppure quel diritto ritorna di nuovo nel dissolvimento della moltitudine. Infatti la morte di colui che possiede il diritto al potere sovrano lascia la moltitudine affatto priva di un monarca, cioè di un qualsiasi rappresentante che la tenga unita e la guidi nell'azione; e quindi essa non è in grado di eleggersi un nuovo monarca, avendo ognuno diritto di sottomettersi a chi ritiene più capace di difenderlo, o, se può, di assicurare la propria protezione con la sua stessa spada, il che rappresenta il ritorno alla confusione ed allo stato di guerra di ognuno contro l'altro, contrario al fine per cui la monarchia è stata originariamente istituita. Perciò appare chiaro come, per l'istituzione della monarchia, il diritto di disporre della successione debba essere sempre lasciato al giudizio ed alla volontà del precedente regnante.

In quanto poi al problema, che si può talvolta presentare, di chi il monarca in carica abbia designato alla successione ed eredità del suo potere, esso è determinato dalle espresse parole e dal testamento, oppure da altre sufficienti, implicite manifestazioni.

SUCCESSIONE STABILITA
MEDIANTE
PAROLE ESPRESSE...

Lo è mediante parole espresse o testamento, quando è dichiarato da lui, durante la sua vita, « viva voce » o attraverso dichiarazione scritta, come i primi imperatori di Roma dichiaravano chi avrebbe dovuto essere il loro erede; perchè la parola « erede » non implica di per sè

la condizione di figlio o di stretto congiunto, ma chiunque il possessore dichiarerà tale, in qualsiasi modo, quello dovrà succedergli nel suo diritto di proprietà. Se perciò un monarca dichiara espressamente, sia a voce o con dichiarazione scritta, che una certa persona debba essere suo erede, questi, subito dopo la morte del suo predecessore, riceverà l'investitura del diritto di monarca.

Ma là dove mancano il testamento o le espresse parole, si devono seguire altri segni naturali della volontà, uno dei quali è il costume. In tal modo dove è costume che abbia diritto alla successione il parente più prossimo, là questi ha diritto ad essere il successore, perchè se diversa fosse stata la volontà del monarca in carica, egli l'avrebbe potuta facilmente palesare durante la sua vita.

... O COL NON
ABROGARE I TERMINI
DELLA TRADIZIONE

Analogamente, dove è tradizione che il più prossimo dei congiunti maschi succeda, là quello, per la stessa ragione, ha il diritto alla successione. E questa legge varrebbe se fosse costume elevare al trono le donne; perchè qualunque costume che un uomo, pur potendolo ripudiare con una sola parola, non abroga, prova, in forma del tutto naturale, che quell'uomo vuole che il costume continui a sussistere.

Ma là dove nè la tradizione, nè il testamento hanno diritto di precedenza, si deve tener conto in primo luogo: che la volontà di un re è che il governo rimanga monarchico, dato che egli ha accettato quella forma di governo in sè stessa. In secondo luogo che un figlio suo, sia esso maschio o femmina, venga preferito ad un altro, perchè si presume che gli uomini siano più propensi per natura a favorire i propri figli, piuttosto che i figli degli altri; e dei propri, il maschio piuttosto che la femmina, dato che gli uomini sono per natura più adatti a compiere azioni che implicano fatica e pericoli. In terzo luogo, che quando non

... O PER PREFERENZA
ORIGINATA DA
AFFETTO NATURALE

esiste discendenza diretta, si preferisca un fratello ad un estraneo, e così sempre il consanguineo più prossimo a quello più remoto, perchè si presume che chi è maggiormente legato da vincoli di sangue lo sia anche dal punto di vista affettivo, ed è evidente che sempre si riceve, per riflesso, il più grande onore dalla grandezza del parente più prossimo.

NON È ILLEGALE
ELEGGERE ALLA
SUCCESIONE CHI SIA RE
DI UN'ALTRA NAZIONE

Ma se è azione legale per un monarca quella di decidere della successione mediante le parole di un contratto o di un testamento, si può forse obbiettare che esiste un grande inconveniente; che cioè quello possa vendere o cedere ad uno straniero il suo diritto di governare, e quello, dato che gli stranieri, cioè coloro che non sono soggetti allo stesso governo nè parlano la stessa lingua, si tengono reciprocamente in poco conto, potrebbe rivolgersi ad opprimere i suoi nuovi sudditi, e ciò è davvero un grande inconveniente. Però esso non deriva di necessità dall'essere soggetti al potere di uno straniero, ma dall'incapacità dei governanti che ignorano le vere regole della convivenza politica. In seguito a ciò i Romani, dopo che ebbero assoggettato tanti popoli, per rendere tollerabile il loro governo, solevano rimuovere quella difficoltà per quanto ritenevano ciò necessario, concedendo talvolta ad intere nazioni, e talvolta agli uomini più influenti di ogni nazione che assoggettavano, non soltanto i diritti, ma anche il nome di Romani, ed ammettevano molti di loro nel senato e nelle cariche ufficiali, persino nella stessa città di Roma. E ciò voleva realizzare il nostro più saggio re, Giacomo, sforzandosi di determinare l'unione dei due regni d'Inghilterra e di Scozia, e se egli avesse potuto compiere quel suo progetto, avrebbe con tutta probabilità prevenute le guerre civili che hanno immiserito ambedue quei regni. Non è quindi offesa al popolo il fatto che un monarca

disponga della successione a seconda della sua volontà, sebbene ciò abbia talvolta, per colpa di certi principi, dato luogo a delle difficoltà. Per dimostrare la legalità di quel diritto, si può avanzare anche questo argomento, che qualunque siano gli inconvenienti derivati dal cedere la successione di un regno ad uno straniero, quelli possono sorgere anche in conseguenza di un matrimonio con uno straniero, perchè, in tal caso, il diritto di successione può toccare a lui, la qual cosa è da tutti considerata come assolutamente legale.

CAPITOLO XX

Del dominio paterno e dispotico.

Stato per acquisizione si dice quello in cui il potere sovrano è «acquisito» mediante la forza, e ciò avviene quando gli uomini individualmente, o collettivamente attraverso la pluralità dei voti, per timore della morte o della prigionia, autorizzano tutte le azioni di quell'uomo, od assemblea, che ha in suo potere la loro vita e la loro libertà.

STATO PER
ACQUISIZIONE

Questa specie di dominio o sovranità, differisce dalla sovranità per istituzione soltanto nel fatto che gli uomini che scelgono il loro sovrano si decidono a ciò per paura di un altro e non di colui che è oggetto della loro scelta; mentre nel secondo caso si assoggettano a colui che temono. In ambedue i casi essi fanno ciò per timore, e ciò deve essere tenuto in considerazione da coloro che sostengono la non validità di tutti quei patti che derivano dal timore della morte o della violenza, perchè, se ciò fosse vero, nessuno, nell'ambito di alcuna forma di stato, sarebbe tenuto all'obbedienza. È vero che, una volta che uno

IN CHE COSA
DIFFERISCA
DA UNO STATO
PER ISTITUZIONE

stato sia stato istituito o conquistato, le promesse estorte col timore della morte o della violenza non sono patti, nè costituiscono obbligazione quando la cosa promessa è contraria alle leggi; ma la ragione di ciò non è che il patto venne concluso per timore, ma che colui che ha promesso non aveva diritto alla cosa promessa. Perciò, quando egli è legalmente in grado di mantenere la cosa promessa ed invece non lo fa, non è l'invalidità del patto che lo assolve, ma lo è invece la sentenza del sovrano; altrimenti, ogni volta che un uomo promette legalmente, rompe illegalmente la sua promessa. Ma quando il sovrano, che è l'attore, lo assolve, in questo caso egli viene ad essere assolto da colui che gli estorse la promessa, come dall'autore di tale assoluzione.

IDENTITÀ
DEI DIRITTI
DI SOVRANITÀ
IN AMBEDUE

I diritti e le conseguenze della sovranità sono gli stessi in ambedue. Il potere del sovrano non può, senza il suo consenso, essere trasferito ad un altro; egli non può perderlo, nè può essere accusato da qualcuno dei suoi sudditi di aver commesso ingiuria contro di loro; nè essere da essi punito; ha diritto di giudicare su ciò che è necessario alla pace, e sul contenuto delle dottrine; è il solo legislatore ed il supremo giudice delle controversie, e del quando e come sia da farsi la pace o la guerra; a lui spetta il diritto di scegliere i magistrati, i consiglieri, gli ufficiali dell'esercito e tutti gli altri funzionari e ministri, e di stabilire i premi ed i castighi, l'onore ed il rango sociale. Le ragioni di ciò sono le stesse che ho esposto nel precedente capitolo a proposito degli stessi diritti e conseguenze della sovranità per istituzione.

COME SI OTTIENE
IL DOMINIO
PATERNO

Ci si assicura in due modi il dominio; per generazione o per conquista. Il diritto di dominio per generazione è quello che il padre ha sui propri figli, ed è chiamato paterno. Tale diritto non è però derivato dall'atto della

generazione, come se il padre avesse diritto al dominio sul figlio perchè lo ha messo al mondo, ma dal consenso dei figli espresso, oppure palesato, mediante altri sufficienti argomenti. Infatti, dato che Dio ha stabilito che l'uomo, per poter generare, abbia bisogno dell'aiuto della donna, e che in ogni caso i genitori siano sempre due; di conseguenza il dominio sopra il figlio dovrebbe appartenere in uguale misura a tutti e due, ed essere soggetto ad entrambi, il che è impossibile, perchè nessuno può obbedire a due padroni. E perciò alcuni che hanno attribuito il dominio all'uomo solo, come appartenente al sesso più dotato, commettono in questo un errore, perchè tra l'uomo e la donna non c'è sempre una così grande differenza di forza e saggezza, sì che il diritto possa essere stabilito senza guerra. Nell'ambito degli stati questa controversia è decisa dalla legge civile e nella maggior parte dei casi, ma non sempre, la sentenza è pronunciata in favore del padre, dato che generalmente gli stati sono stati istituiti dai padri e non dalle madri di famiglia. Ma qui si tratta di una questione concernente il puro stato di natura, in cui si suppone la non esistenza di leggi riguardanti il matrimonio o l'educazione dei figli, ma soltanto la presenza della legge di natura, della naturale tendenza dei due sessi a congiungersi e ad amare i figli. In questo puro stato di natura, o i genitori stabiliscono tra loro per contratto il dominio sopra il figlio, oppure non decidono niente in proposito. Se essi dispongono nel primo senso, il diritto viene determinato dal contratto. In tal modo troviamo nella storia che le Amazzoni pattuirono con gli uomini delle nazioni vicine, ai quali esse ricorrevano per avere dei figli, che i nati di sesso maschile venissero rimandati ai loro padri, mentre le femmine rimanessero con la madre, e così il dominio delle femmine veniva ad appartenere alla madre.

Se non c'è contratto il dominio è della madre, perchè nel puro stato di natura in cui non esistono leggi matrimoniali, non si può sapere chi sia il padre, a meno che la madre non lo dichiari, e perciò il diritto di dominio sul fanciullo dipende dalla volontà della donna, ed è quindi suo. Ancora, dato che il fanciullo è dapprima in potere della madre sì che essa può nutrirlo od esporlo, e se essa lo nutre, il bambino deve la sua vita alla madre, questi è perciò tenuto ad obbedire a lei piuttosto che a qualsiasi altro, e così il dominio sul figlio appartiene a lei. Ma se essa lo espone, ed un altro lo trova e lo nutre, il dominio è di chi alleva il fanciullo, perchè questi deve obbedire a colui che gli ha conservata la vita, dato che, essendo la conservazione della vita lo scopo per cui ciascuno si assoggetta ad un altro, si suppone che ognuno prometta obbedienza a chi ha nelle sue mani il potere di salvarlo o di distruggerlo.

Se la madre è soggetta al padre, il figlio è in potere del padre; e se il padre è soggetto alla madre, come è il caso di un matrimonio tra una regina ed uno dei suoi sudditi, il figlio è soggetto al potere della madre, perchè ad essa è soggetto anche suo padre.

Se un uomo ed una donna, re di due regni diversi, hanno un figlio e stabiliscono per contratto chi avrà il dominio su di lui, il diritto di dominio è determinato dal contratto stesso; se però non stabiliscono niente, il dominio viene determinato secondo il costume del luogo in cui il fanciullo risiede, perchè il sovrano di ciascun paese esercita il suo dominio su tutti coloro che vi abitano.

Chi ha il dominio sul figlio ha anche il dominio sui figli di lui e sopra i pronipoti, perchè chi ha diritto al dominio sulla persona di un uomo, lo ha anche su tutto ciò che appartiene a quello, senza di che il dominio sarebbe soltanto un titolo privo di effetto.

Il diritto di successione nel dominio paterno segue le stesse leggi del diritto di successione alla monarchia di cui ho già abbastanza diffusamente parlato nel capitolo precedente.

IL DIRITTO
DI SUCCESSIONE SEGUE
LE REGOLE DEL DIRITTO
DI POSSESSO

Il dominio ottenuto per mezzo della conquista o della vittoria in guerra, è quello definito da alcuni scrittori col termine di dispotico, da Δεσπότης, che significa signore e padrone, ed è il dominio del padrone sopra il suo servo. Tale dominio viene ad essere posseduto dal vincitore quando il vinto, per evitare di essere interamente distrutto, si impegna contrattualmente, o per mezzo di parole espresse o di altri segni sufficienti della sua volontà, che fino a quando gli verrà concesso di conservare la sua vita e libertà fisica, il vincitore ne potrà usare a suo piacimento. In conseguenza di un simile patto, e non prima di esso, il vinto è un servo, perchè con la parola « servo », la cui derivazione da « servire » o « servare » lascio alle dispute dei grammatici, non si intende un prigioniero che sia tenuto rinchiuso od in catene finchè il suo padrone che lo ha catturato, o che lo ha comprato da un precedente possessore stabilirà cosa fare di lui, poichè tali uomini, detti comunemente schiavi, non hanno obblighi, ma possono infrangere le loro catene o fuggire dalla prigione ed uccidere o rendere schiavo il loro padrone, e ciò giustamente, ma si intende colui che, dopo essere stato vinto, gli è stata concessa la libertà fisica, e, sotto promessa di non fuggire e di non usare violenza contro il suo signore, riscuote la fiducia di lui.

COME SI OTTIENE
IL DOMINIO
DISPOTICO

Non è perciò la vittoria che dà diritto al dominio sul vinto, ma il patto stipulato da lui; nè questi è obbligato perchè ha subito la conquista del vincitore, cioè è stato sconfitto, catturato o posto in fuga, ma perchè si rimette a lui e gli fa atto di sottomissione.

Nè il vincitore, dal canto suo, è obbligato dal fatto che il nemico si arrende senza promessa della vita, a risparmiarlo per questa sua resa incondizionata, la quale non obbliga il vincitore più di quanto egli, nella sua discrezione, stimerà opportuno.

E ciò che gli uomini fanno quando chiedono, come ho detto, quartiere, ciò che i Greci chiamavano Ζωγρία, è il cercare di sfuggire all'ira del vincitore col sottomettersi e col riscattare la propria vita con una taglia od un servizio, e perciò a chi ha ottenuto quartiere non è stata concessa salva la vita, ma gli è stata lasciata solo fino ad ulteriore deliberazione. Perciò non si tratta qui di un arrendersi a condizione della vita, ma a discrezione, e la vita è sicura ed il servizio obbligatorio solo quando il vincitore ha espresso la sua fiducia nel vinto concedendogli la libertà fisica. Infatti, gli schiavi che lavorano nelle prigioni, o in catene, fanno ciò non per dovere, ma per non attirarsi addosso la crudeltà dei loro secondini.

Il padrone di un servo è anche padrone di tutto ciò che quello possiede e può reclamarne l'uso, cioè a dire dei suoi beni, della sua fatica, dei suoi servi, dei suoi figli, tutte le volte che lo crederà opportuno; poichè quello, attraverso un patto, mette la propria vita nelle mani del suo padrone, cioè accetta ed autorizza tutto ciò che il suo signore fa o farà, e, qualora si rifiuti a ciò, se è ucciso, messo ai ceppi od in altro modo punito per la sua disobbedienza, è egli stesso autore di tutto ciò e non può accusare il padrone di avergli arrecato ingiuria.

Insomma i diritti e le conseguenze, sia della forma di dominio paterna che di quella dispotica, sono le stesse di quelle della sovranità per istituzione, e per le stesse ragioni da me esposte nel capitolo precedente. In tal modo per chi è monarca di diverse nazioni, in una delle quali detiene la sovranità per istituzione, conferitagli cioè dalla maggioranza del popolo radunato, ed in un altro per conquista, cioè

attraverso la sottomissione individuale di ciascun componente del popolo vinto decisa per evitare la morte o la prigionia, il pretendere da una nazione più che dall'altra, per il solo fatto che quella è stata assoggettata, costituisce una prova di ignoranza dei diritti della sovranità. Infatti la sovranità è allo stesso modo assoluta in ambedue i casi; altrimenti vuol dire che non si tratta di sovranità, e così ognuno può legalmente esercitare il proprio diritto di proteggere sè stesso, se è in grado di farlo, con la propria spada, il che è lo stato di guerra.

Da ciò appare manifesto che una grande famiglia, qualora non faccia parte di qualche stato, è in sè stessa, per quanto riguarda i diritti di sovranità, una piccola monarchia, sia che la famiglia sia composta da un uomo e dai suoi figli, o da un uomo e dai suoi servi, o da un uomo, dai suoi figli e dai suoi servi insieme, e della quale il padre o signore sia il sovrano. Però una famiglia non è propriamente uno stato, a meno che non sia in grado, per il suo numero o per altre condizioni di favore, di garantirsi dal pericolo di essere soggiogata in caso di un conflitto. Infatti, quando un certo numero di uomini è chiaramente troppo debole per assicurarsi la difesa, ognuno, di fronte al pericolo, può usare la propria ragione allo scopo di salvare la propria vita, o fuggendo, o sottomettendosi al nemico, come egli meglio crede. Analogamente un piccolo gruppo di soldati, sorpreso da un grosso esercito, può gettare le armi e domandare quartiere, o salvarsi con la fuga, piuttosto che metter mano alla spada. E ciò sia sufficiente a trattare questo argomento concernente ciò che io trovo, attraverso la speculazione e la deduzione, dei diritti sovrani derivati dalla natura, dai bisogni e dalle aspirazioni degli uomini nell'istituire gli stati e nell'affidarsi al governo di monarchi o di assemblee, investiti del potere necessario ad assicurare la protezione collettiva.

DIFFERENZA
TRA FAMIGLIA
E REGNO

I DIRITTI
DELLA MONARCHIA
RICAVATI DALL'ESAME
DELLA SCRITTURA

Consideriamo ora che cosa la Scrittura insegna su questo argomento. A Mosè i figli di Israele parlano così: « Parla tu a noi, e noi ti ascolteremo; e non parli a noi Dio affinché non ci colga la morte » (*Esodo*, XX, 19). Ciò significa assoluta obbedienza a Mosè. Per quanto riguarda il diritto dei re, Dio stesso, per bocca di Samuele, dice: « Questo sarà il diritto del re che regnerà sopra di voi; egli prenderà i vostri figli e farà loro guidare i suoi carri, e ne farà suoi cavalieri, ed essi correranno davanti al suo carro; farà loro raccogliere le sue messi, e farà loro costruire le sue macchine da guerra, e gli attrezzi per i suoi carri; e prenderà le vostre figlie per fare profumi per lui, e per essere sue cuoche e panettiere. Egli prenderà i vostri campi, e le vostre vigne ed i vostri oliveti, e li donerà ai suoi servitori. Egli prenderà anche le decime delle vostre sementi e delle vostre vigne e le donerà ai suoi cortigiani ed ai suoi servitori. Egli prenderà i vostri servi e le vostre serve ed il fior fiore della vostra gioventù e li adopererà per il suo lavoro. Egli prenderà la decima delle vostre greggi, e voi sarete i suoi servi! (*I Samuele*, VIII, 11, 12, ecc.). Questo è il potere assoluto, riassunto nelle ultime parole: « ... e voi sarete i suoi servi ». Ancora, quando il popolo sentì di quale potere il re avrebbe goduto, dette tuttavia il suo consenso, dicendo: « Noi saremo come tutte le altre nazioni, ed il nostro re giudicherà delle nostre cause, ed uscirà davanti a noi, e condurrà le nostre guerre » (*id.*, 19-20). Qui vien data conferma al diritto che il sovrano ha sulla milizia e sull'amministrazione della giustizia, in cui è contenuto tutto il potere assoluto che un uomo è in grado di trasferire ad un altro. Ancora, la preghiera del re Salomone a Dio fu questa: « Dai al tuo servo intelletto per giudicare il tuo popolo e per discernere tra il bene ed il male » (*I Re*, III, 9). Spetta dunque al sovrano essere

giudice e prescrivere le norme per discernere tra il bene ed il male; queste norme sono le leggi, e perciò in lui è il potere legislativo. Saul lottò a morte contro Davide; tuttavia quando fu in potere di questo di uccidere Saul, ed i suoi servi lo avrebbero fatto, Davide li trattenne, dicendo: « Dio non permette che io faccia questo al mio signore, all'Unto del Signore » (*I Samuele*, XXIV, 7). Per quanto riguarda l'obbedienza dei servi, S. Paolo dice: « Servi, obbedite in ogni cosa a coloro che sono i vostri padroni » (*Ai Colossesi*, III, 22), e: « Figli, obbedite ai vostri padri e madri in ogni cosa » (*id.*, 20). Esiste la semplice obbedienza per coloro che sono soggetti al dominio paterno e dispotico. Ancora: « Gli Scribi ed i Farisei siedono sulla sedia di Mosè. Osservate dunque e fate tutte le cose che vi diranno, che osserviate e facciate... » (*S. Matteo*, XXIII, 3-4). Questa è di nuovo la semplice obbedienza. E San Paolo: « Ricordo loro che sono soggetti ai principi ed a coloro che sono in autorità, e che li obbediscano... » (*A Tito*, III, 2). Anche qui si tratta di semplice obbedienza. Infine lo stesso Nostro Salvatore riconosce che gli uomini debbano pagare quelle tasse che sono imposte dai re, quando egli dice: « Date a Cesare quel che è di Cesare »; ed egli stesso pagava le tasse. Ed inoltre riconosce che la parola di un re è sufficiente per togliere ogni cosa ad un suddito, qualora se ne presenti la necessità, perchè egli stesso, come re dei Giudei, comandò ai suoi discepoli di prendere un'asina con il suo puledro, affinché trasportasse lui stesso entro le mura di Gerusalemme, dicendo: « Andate nel villaggio che è di fronte a voi, e vi troverete un'asina legata ed un puledro con essa; scioglieteli e conduceteli a me. E se qualcuno vi domanda perchè facciate ciò, dite che il Signore ne ha bisogno, e subito li manderà! » (*S. Matteo*, XXI, 2-3). Essi non domandano se il fatto che lui ne abbia bisogno costituisca un titolo sufficiente, ma accondiscendono alla volontà del Signore.

A queste citazioni può essere aggiunta anche questa, tratta dal Genesi: « Voi sarete come dei, avendo conoscenza del bene e del male » (*Gen.*, III, 5) ed il verso undici: « Ed Iddio disse: "Chi ti ha detto che tu sei ignudo? Hai tu mangiato del frutto dell'albero, del quale io ti avevo vietato di mangiare?..." ». Infatti, essendo la conoscenza o facoltà di giudicare del bene e del male vietata col nome del frutto dell'albero della conoscenza, come una prova dell'obbedienza di Adamo, il diavolo, per accendere l'ambizione della donna alla quale quel frutto appariva già bello, le disse che se lo avessero assaggiato sarebbero divenuti simili a dei, acquistando la conoscenza del bene e del male. In tal modo, avendone entrambi mangiato, essi davvero acquistarono quella facoltà divina che consente di giudicare del bene e del male, ma non quella nuova abilità di distinguere rettamente tra quelli. E si dice sì che, avendo gustato il frutto proibito, essi si accorsero di essere nudi, ma nessuno ha mai interpretato il passo nel senso che essi erano prima ciechi e non potevano vedere le loro carni. Il significato è ovvio, cioè consiste nel fatto che allora essi giudicarono indecente la loro nudità nella quale la volontà divina li aveva creati, e vergognandosi, tacitamente criticarono l'operato di Dio. E perciò Dio disse: « Hai tu mangiato, ecc... » come se dicesse: « Tu che mi devi obbedienza osi giudicare il mio volere? ». Da ciò è chiaramente, sebbene in forma allegorica, significato che i comandi di coloro che hanno il diritto di esercitare la suprema autorità non debbono essere criticati nè discussi dai loro sudditi.

IL POTERE SOVRANO
DEVE ESSERE
IN TUTTI GLI STATI
ASSOLUTO

Appare chiaramente, a mio modo di vedere, sia dalla ragione che dalla Scrittura, che il potere sovrano, sia esso detenuto da un solo uomo, come nella monarchia, oppure da una assemblea, come in un governo popolare o aristocratico, è

tanto grande quanto gli uomini possono immaginare di farlo. E sebbene si possa immaginare che da un potere così illimitato possano derivare molte dannose conseguenze, tuttavia ciò che nasce dalla mancanza di esso, cioè la guerra di ciascuno contro il proprio vicino, è cosa di gran lunga peggiore. La condizione umana nella vita terrena non sarà mai priva di inconvenienti; ma, nell'ambito di uno stato, non si presenta mai una grave difficoltà, se non quella che scaturisce dalla disobbedienza dei sudditi e dal non far fede a quei patti ai quali lo stato stesso deve la sua esistenza. E chiunque, ritenendo che il potere sovrano sia così troppo grande, volesse limitarlo, dovrebbe assoggettarsi al potere che avrebbe la capacità di diminuire il primo, e questo sarebbe un potere ancora più grande.

L'obbiezione più consistente è quella pratica, quando cioè si domanda dove e quando un simile potere abbia ricevuto il riconoscimento da parte dei sudditi. Ma ad essa si può rispondere, domandando dove e quando sia esistito un regno per lungo tempo non soggetto alla sedizione ed alla guerra civile. In quelle nazioni i cui governi sono sopravvissuti per lungo tempo e sono stati distrutti soltanto da guerre provocate da nemici esterni, i sudditi non hanno mai disputato circa il problema del potere sovrano. Ma comunque un argomento derivato dalla pratica di uomini che non hanno vagliato fino in fondo il problema, nè hanno pesato con giusto criterio le cause e la natura dello stato e che giorno per giorno sopportano quelle miserie derivanti dalla loro ignoranza, non è certamente un argomento valido, perchè, sebbene possa darsi il caso che in tutte le parti del mondo gli uomini si decidano a porre le fondamenta delle loro case sulla sabbia, non si può da ciò trarre la conclusione che si debba fare così. L'abilità di dar vita agli stati e di conservarli consiste in certe regole, come la matematica e la geometria, e non sola-

mente nella pratica, com'è per es. per il gioco del tennis; le quali regole i poveri uomini non hanno la possibilità, oppure avendola, non hanno avuto abbastanza curiosità o metodo per individuarle.

CAPITOLO XXI

Della libertà dei sudditi.

CHE COSA È
LA LIBERTÀ

Libertà vuol dire propriamente assenza di opposizione (intendo per opposizione gli esterni impedimenti al moto) e può essere applicata sia agli esseri irrazionali ed inanimati che a quelli razionali. Infatti, quando qualcosa è legata e tenuta stretta in un modo da non potersi muovere se non nell'ambito di un certo spazio limitato dall'opposizione di qualche corpo esterno, noi diciamo che essa non ha la libertà di spingersi più lontano. E così di tutte le creature viventi, quando sono imprigionate o giacciono in catene, e così dell'acqua quando è contenuta da dighe o da recipienti senza di cui essa si spargerebbe in uno spazio più largo, siamo soliti dire che essi non sono nella condizione di libertà di muoversi, come farebbero se non esistessero quegli impedimenti esterni. Ma quando l'impedimento al moto è contenuto nella costituzione della cosa stessa, non siamo soliti dire che essa manca di libertà, ma del potere di muoversi, come quando una pietra sta ferma al suolo, od un uomo è tenuto infermo nel letto da una malattia.

CHE COSA SIA
L'ESSER LIBERI

Secondo questo significato più appropriato e comunemente accettato della parola, un uomo libero è colui il quale, in quelle cose che è in grado di compiere con la sua forza e la sua sagacia, non è ostacolato dal fare quanto è in suo volere. Ma si usa abusivamente delle parole «libero» e «libertà»

quando si applicano ad altre cose che non siano i corpi, perchè ciò che non è soggetto al moto, non lo è nemmeno ad alcun impedimento, e perciò quando per es. si dice: «la via è libera», non si intende la libertà di cui gode la via, ma quella di coloro che vi transitano senza doversi fermare. E quando diciamo che si tratta di un libero dono, non intendiamo esprimere alcuna libertà contenuta nel dono, ma soltanto sottolineare il fatto che il donatore non era tenuto, da alcuna legge o patto, a donare. Così quando noi «parliamo liberamente», non ci si riferisce alla libertà della voce o della pronunzia, ma a quella dell'uomo che nessuna legge ha costretto a parlare in maniera diversa da quella in cui si esprime. Infine, dall'espressione «libero arbitrio», non si può trarre come conseguenza la libertà del volere, del desiderio, della tendenza verso qualcosa, ma la libertà dell'uomo, consistente nel fatto che egli non trova ostacolo nel porre in atto ciò che ha volontà, desiderio o tendenza ad ottenere.

Il timore e la libertà sono concordanti; come quando un tale butta in mare i suoi beni per timore che la nave affondi, egli agisce così di sua spontanea volontà e nondimeno potrebbe non farlo se volesse; e questa è perciò l'azione di uno che era libero. Analogamente, spesso si pagano i nostri debiti soltanto per timore della prigionia, cosa questa che si fa senza che nessuno ci obblighi, e che perciò può esser definita come l'azione di un uomo libero. Generalmente tutte le azioni che gli uomini compiono nell'ambito degli stati, per timore della legge, sono azioni che chi le compie aveva libertà anche di non fare.

Libertà e necessità sono concordanti, com'è il caso dell'acqua che non soltanto ha la libertà, ma anche la necessità di discendere per un canale. Similmente accade per le azioni che gli uomini compiono volontariamente, perchè

CONCORDANZA
DEL TIMORE E
DELLA LIBERTÀ

CONCORDANZA
DI LIBERTÀ
E NECESSITÀ

queste, derivando dalla loro volontà, derivano dalla libertà, e tuttavia, dato che ogni atto della volontà, ogni desiderio ed ogni tendenza umana scaturisce da qualche causa e questa da una causa precedente, in una continua successione il cui primo anello è nelle mani di Dio che è Causa Prima, quelle azioni derivano dalla necessità, in modo che a chi fosse in grado di scorgere la connessione interna di tutte quelle cause, apparirebbe chiara la necessità che sta alla base di tutte le azioni volontarie dell'uomo. Perciò Dio, che vede ed ordina ogni cosa, vede anche che la libertà dell'uomo, nel dar compimento a ciò che vuole, è accompagnata dalla necessità di fare nè più nè meno ciò che Dio stesso vuole che sia fatto. Infatti, sebbene gli uomini facciano spesso molte cose che Dio non comanda e di cui non è perciò l'autore, tuttavia non possono concepire alcuna passione o tendenza verso una cosa della quale non sia causa la volontà di Dio. Se il volere divino non garantisse la necessità del volere dell'uomo e di conseguenza di tutto ciò che è dipendente da questa facoltà umana, la libertà umana verrebbe a costituire una contraddizione ed un ostacolo alla libertà di Dio. Tanto basti, per la presente trattazione, per ciò che riguarda la libertà naturale che, con termine più appropriato, è definita soltanto come libertà.

LEGAMI
E PATTI
ARTIFICIALI

Allo stesso modo che, per garantirsi la pace e la conservazione della propria vita, gli uomini hanno creato un uomo artificiale chiamato lo stato, essi hanno anche stabilito certe catene artificiali, dette leggi civili, che essi stessi, per mezzo di patti scambievoli, hanno saldate, per un'estremità alle labbra di quell'individuo od assemblea che hanno investito del potere sovrano, e per l'altra alle loro proprie orecchie. Questi vincoli che per propria natura sono deboli, possono nondimeno

essere resi più resistenti non dalla difficoltà, ma dal pericolo di infrangerli.

Soltanto in relazione a questi vincoli tratterò della libertà dei sudditi. Infatti, dato che non esiste al mondo un solo stato in cui siano state stabilite norme sufficienti a regolare tutte le azioni e parole degli uomini, il che è cosa impossibile, di necessità deriva che in ogni specie di azioni, non contemplate dalle leggi, gli uomini abbiano la libertà di agire nel senso loro suggerito dalla propria ragione, come il più vantaggioso per essi. Perchè, se noi consideriamo la libertà nel senso più proprio di libertà fisica, cioè libertà dalle catene e dalla prigione, sarebbe davvero cosa molto assurda che essi sollevassero tanto clamore, come sono soliti fare, per una libertà di cui manifestamente godono; ma anche se consideriamo la libertà nel senso di esenzione dalle leggi, è cosa altrettanto assurda domandare, come fanno gli uomini, quella libertà per cui tutti gli altri verrebbero ad essere padroni delle loro vite; e tuttavia, sebbene ciò sia così assurdo, è proprio quello che essi domandano, non sapendo che le leggi non hanno alcun potere ad assicurare la loro protezione senza una spada nelle mani di uno o più uomini, i quali facciano sì che tali leggi entrino in esecuzione. La libertà del suddito consiste perciò soltanto in quelle cose che un sovrano non ha contemplate all'atto della promulgazione di quelle norme atte a regolare le azioni dei suoi soggetti; e tali sono la libertà di comprare e vendere e di stipulare un qualunque contratto con altri, quella di scegliere il luogo della propria residenza, il proprio cibo, il proprio sistema di vita, e di educare i propri figli nel modo che a ciascuno sembra migliore, ecc.

LA LIBERTÀ DEI SUDDITI
CONSISTE NELLA LIBERTÀ
IN CIÒ CHE NON È
CONTEMPLATO DAI PATTI

LA LIBERTÀ DEL SUDDITO
CONCORDA
CON L'ILLIMITATO
POTERE DEL SOVRANO

Nondimeno non si deve credere che, in conseguenza di tale libertà, il potere sovrano di vita e di morte sia o cancellato o diminuito, perchè si è già mostrato che non esiste nulla che il sovrano rappresentante faccia ad un suo suddito, sotto qualsiasi pretesto, che possa propriamente esser definito come un'ingiustizia od un'ingiuria, dato che ogni suddito è autore di qualsiasi atto compiuto dal sovrano, in modo che questi non è mai privo del diritto su qualche cosa se non in quanto è egli stesso soggetto al volere di Dio e tenuto perciò ad osservare le leggi di natura. Così può accadere, come spesso accade negli stati, che un suddito sia condannato a morte per ordine del potere sovrano, senza peraltro aver fatto nulla di male, come quando Jefte fu causa che sua figlia fosse sacrificata; nel qual caso, ed in altri analoghi, chi morì a quel modo godeva della libertà di fare l'azione, a causa della quale fu mandato nondimeno a morte senza aver commesso alcuna colpa. La stessa cosa avviene quando un principe fa uccidere un suddito innocente, perchè, sebbene l'azione contraria all'equità sia contro la legge di natura, come lo fu l'uccisione di Uria da parte di David; tuttavia essa non rappresentò un'offesa fatta ad Uria, ma un affronto verso Dio. Non ad Uria perchè questo stesso aveva dato a David il diritto di fare tutto ciò che volesse, ma invece a Dio, perchè David era suddito di Dio e questi, per legge di natura, proibisce ogni iniquità. E questa distinzione lo stesso David apertamente riconobbe quando, pentendosi, disse: « Ho peccato soltanto verso di Te ». Allo stesso modo faceva il popolo di Atene quando bandiva per dieci anni i cittadini più potenti dello stato, quantunque essi non avessero commesso alcun atto contrario alle leggi, e tuttavia gli Ateniesi non si preoccupavano di stabilire quale fosse il crimine che uno di quelli aveva compiuto, ma soltanto quale avrebbe potuto essere

quello che sarebbe stato capace di fare. Per di più essi condannavano al bando coloro che neanche conoscevano, ed ogni cittadino, col portare il suo guscio di ostrica sulla piazza del mercato, con sopra scritto il nome di colui che voleva fosse bandito senza peraltro accusarlo di nulla, era in grado una volta di far bandire Aristide per la sua reputazione di giustizia, ed un'altra volta di far mandare in esilio uno scurrile saltimbanco come Iperbolo per fare un semplice scherzo. Eppure non si potrebbe certamente dire che il sovrano popolo di Atene non avesse il diritto di bandirli, o che un ateniese non fosse libero di fare una beffa o di essere giusto.

La libertà che si trova menzionata ed onorata così frequentemente nelle opere di storia e nella filosofia degli antichi Greci e Romani e negli scritti e discorsi di coloro che da quelli hanno tratto le loro opinioni politiche, non è la libertà dei privati cittadini, ma quella dello stato, che è la stessa di cui godrebbe ogni uomo se non esistessero nè leggi civili, nè stato. Ed anche gli effetti vengono ad essere gli stessi, perchè, come tra uomini privi di una guida ci si trova in un continuo stato di guerra di ciascuno contro il proprio vicino e non esiste eredità da trasmettere ai propri figli, nè da ricevere dal proprio padre, nè possesso di beni o di terre, nè sicurezza, ma la piena ed assoluta libertà di ogni singolo; allo stesso modo, nei rapporti tra stati indipendenti tra di loro, ogni stato (non ogni uomo), ha l'assoluta libertà di fare ciò che l'individuo o l'assemblea che lo rappresenta giudicherà più opportuno al raggiungimento del proprio vantaggio. Oltre a ciò essi vivono nello stato di guerra perpetua, sempre pronti alla battaglia, con gli eserciti schierati alle frontiere ed i cannoni puntati contro gli stati circonvicini. Gli Ateniesi ed i Romani erano liberi, cioè liberi stati, e ciò non perchè ogni cittadino

LA LIBERTÀ LODATA
DAGLI SCRITTORI
È LA LIBERTÀ
DEI SOVRANI,
NON QUELLA DEI
PRIVATI CITTADINI

avesse individualmente la libertà di resistere al proprio rappresentante, ma perchè il loro rappresentante era libero di resistere agli attacchi di un'altra nazione e di invaderla. Al giorno d'oggi è scritta a caratteri cubitali, sulla cinta delle mura della città di Lucca, la parola « *Libertas* », e tuttavia nessuno può trarre da ciò come conseguenza che un privato cittadino abbia, sotto quel governo, una maggiore libertà od immunità nei confronti dei suoi doveri verso lo stato, di quanta ve ne sia a Costantinopoli. La libertà è sempre la stessa sia che si tratti di un governo monarchico o di un governo popolare.

Ma è facile che gli uomini siano ingannati dallo specioso nome di libertà, e per mancanza di giusto criterio nel distinguerla, confondano con l'eredità a carattere privato e con il diritto di nascita ciò che è invece soltanto un diritto pubblico. E non c'è da meravigliarsi se tale errore genera ribellioni e mutamenti di governo, quando esso è confermato dall'autorità di uomini che godono di una grande reputazione per i loro scritti su questo argomento. In questa parte occidentale del mondo, noi siamo propensi ad accettare, per quanto riguarda le nostre opinioni sull'istituzione ed i diritti dello stato, le concezioni di Aristotele, Cicerone, ed altri Greci e Romani, i quali, vivendo sotto governi popolari, non traevano quei diritti dai principii naturali, ma li ottenevano dall'analisi dei loro governi popolari e dalla pratica di essi, come i grammatici fissano le regole del linguaggio ricavandole dall'uso del tempo, e le regole della poesia dai poemi di Omero e di Virgilio. E poichè agli Ateniesi, per trattenerli dal desiderio di cambiare il loro governo, era stato insegnato che erano uomini liberi e che tutti coloro che vivevano sotto un governo monarchico erano schiavi, Aristotele nella sua « *Politica* » teorizza il fatto che nella democrazia si suppone l'esistenza della libertà, dato che comunemente si considerano come non liberi coloro che vivono

sotto altre forme di governo. Ed allo stesso modo di Aristotele, pensarono Cicerone e gli altri scrittori che hanno posto a fondamento delle loro concezioni politiche le opinioni dei Romani, ai quali era stato in un primo momento insegnato ad odiare la monarchia da coloro che, deposto il loro sovrano, si divisero la sovranità di Roma; ed in seguito dai successori di questi. Col leggere questi autori greci e latini gli uomini, fin dalla loro fanciullezza, hanno preso l'abitudine, sotto una falsa apparenza di libertà, di favorire i tumulti e di criticare sfacciatamente le azioni dei loro sovrani, ed ancora di criticare coloro che prima hanno criticato i sovrani, e ciò con molto spargimento di sangue; sì che io penso si possa dire che non si è mai pagata a così caro prezzo la conoscenza di una cosa come, nel mondo occidentale, si è pagato l'apprendimento delle lingue greca e latina.

Per venire ora ai particolari della vera libertà dei sudditi, cioè alle cose che, sebbene siano ordinate dal sovrano, il suddito può nondimeno rifiutarsi di eseguire, e ciò senza commettere azione ingiusta, si deve considerare quali siano i diritti che vengono ceduti all'atto dell'istituzione di uno stato, ovvero, ciò che poi è la stessa cosa, quale libertà è quella di cui ci priviamo col dare riconoscimento indiscriminatamente a tutte le azioni dell'individuo, o dell'assemblea a cui conferiamo il potere sovrano. Nell'atto della nostra sottomissione sono contenute, sia la nostra obbligazione che la nostra libertà, e perciò questa deve derivare da argomenti presi da quello, non esistendo alcuna obbligazione umana che non abbia la sua origine in un atto personale, dato che gli uomini sono tutti ugualmente liberi per natura. Poichè poi tali argomenti o devono scaturire dalle espresse parole: « Io autorizzo tutte le azioni di lui, o dall'intenzione di chi si assoggetta al suo potere, e l'intenzione si comprende dallo scopo per cui avviene

COME DEVE
ESSERE MISURATA
LA LIBERTÀ
DEI CITTADINI

l'atto di sottomissione; l'obbligazione e la libertà del suddito devono derivare o da quelle parole, o da parole diverse ma dello stesso tenore, oppure dal fine che ci si propone con l'istituzione della sovranità, cioè la pace dei sudditi all'interno dello stato e la loro difesa contro il comune nemico.

I SUDDITI HANNO
LA LIBERTÀ
DI DIFENDERE
IL PROPRIO CORPO...

In primo luogo dunque, dato che la sovranità per istituzione è stabilita mediante un patto di ciascuno con l'altro e quella per acquisizione attraverso i patti stipulati tra vinti e vincitori, tra figli e genitori, appare chiaro come ogni suddito abbia libertà in quelle cose il cui diritto non può essere trasferito attraverso un patto.

Ho già mostrato (cap. XIV) come i patti che trattengono l'uomo dal difendere il proprio corpo non siano validi. Di conseguenza l'uomo ha la libertà di disobbedire al sovrano se questi gli comanda, sebbene dietro giusta condanna, di uccidere, ferire o mutilare sè stesso, o di non resistere a coloro che lo assalgono, o di astenersi dal mangiare, dal respirare, e da qualunque altra cosa senza la quale non potrebbe vivere.

... E NON SONO
TENUTI AD AGIRE
CONTRO SÈ STESSI...

Se un uomo è interrogato dal sovrano o da qualche suo funzionario riguardo ad un delitto che abbia effettivamente commesso, non è obbligato a confessarlo, se prima non abbia ricevuto l'assicurazione che sarà perdonato, perchè nessuno (cap. XIV) può essere obbligato da alcun patto ad accusare sè stesso.

Ancora, il consenso dato da un suddito al potere sovrano è espresso in queste parole: « Io autorizzo, o prendo sopra di me tutte le sue azioni »; ed in queste parole non c'è alcun elemento di limitazione della propria precedente libertà naturale. Se infatti io gli conferisco il diritto di uccidermi, qualora io infranga il patto, non sono tuttavia

tenuto ad uccidermi con le mie stesse mani, quando quello me lo ordinasse. È cosa ben diversa il dire: « Uccidimi, od uccidi un mio familiare, se così ti piace »; dal dire: « Io stesso ucciderò me stesso od un mio familiare ». Segue da ciò di necessità che nessuno è obbligato, in seguito alle sue parole, ad uccidere sè stesso od un altro uomo, e perciò l'obbligo che talvolta si può avere di compiere un'azione crudele e disonorevole dietro ordine di un sovrano, non dipende dai termini in cui abbiamo formulata la nostra sottomissione, ma dall'intenzione, cioè dal fine di essa. In tal modo se con il nostro rifiuto ad obbedire si rende vano il fine per cui la sovranità è stata istituita, allora non esiste la libertà di rifiutarsi, in caso contrario sì.

Detto ciò, si può comprendere come vi può essere chi è comandato, come soldato, di combattere contro il nemico, e, sebbene il suo sovrano sia in grado, per il suo diritto, di punire con la morte il suo rifiuto, possa in molti casi rifiutarsi senza tuttavia commettere azione ingiusta, come quando si fa sostituire da un soldato abile, perchè in questo caso egli adempie al suo dovere verso lo stato. Inoltre bisogna anche tollerare e compatire il naturale senso di timore, non soltanto nelle donne alle quali peraltro non è richiesto l'adempimento di un così gravoso dovere, ma anche in quegli uomini che per natura sono coraggiosi quanto lo sono le donne. Quando gli eserciti si scontrano sul campo di battaglia, c'è chi fugge, da ambo le parti, e tuttavia quando quella fuga è determinata da timore e non da tradimento, non si può parlare di ingiustizia, ma di disonore. Per la stessa ragione l'evitare di attaccar battaglia è sì viltà, ma non ingiustizia. Ma colui che si arruola nell'esercito ed è pagato per combattere, non può più presentare come causa il timore naturale, ed è tenuto, non soltanto ad entrare nella mischia, ma anche a non fuggire da essa, senza il

... NÈ A FAR GUERRA
A MENO CHE NON SIANO
SOLDATI DI PROFESSIONE

permesso del suo capitano. Quando la difesa dello stato esige che immediatamente tutti coloro che sono in grado di portare le armi contribuiscano alla lotta comune, tutti sono obbligati a ciò, perchè diversamente sarebbe stato inutile istituire lo stato se poi non si avesse la volontà ed il coraggio di conservarlo.

Nessun uomo ha la libertà di opporsi alla spada dello stato per difendere un altro uomo, sia esso colpevole od innocente, perchè tale libertà sottrarrebbe al sovrano i mezzi per proteggerci e rappresenterebbe la distruzione dell'essenza stessa del governo. Ma quando si tratta che un considerevole numero di persone si è già opposto ingiustamente al potere del sovrano, oppure ha già commesso qualche delitto capitale, per cui ciascuna di esse non ha da aspettarsi che la morte, hanno esse in tal caso la libertà di unirsi e di battersi per difendersi a vicenda? Certamente, perchè quegli individui difendono la loro vita, ciò che ognuno, colpevole od innocente che sia, può fare. Senza dubbio è stata azione ingiusta il non compiere il proprio dovere, ma il fatto che essi successivamente prendano le armi, benchè non sia che un mantenere lo spirito della prima azione, non è un nuovo atto di ingiustizia che si aggiunge al primo, e se ciò vien fatto solamente allo scopo di difendere la propria vita, non è per niente ingiusto. Ma la promessa di perdono impedisce a coloro, ai quali è offerta, di servirsi ulteriormente della scusa della difesa personale e rende illegale la loro perseveranza nell'aiutare e difendere gli altri.

LA PIÙ GRANDE LIBERTÀ
DEI SUDDITI
DIPENDE DAL SILENZIO
DELLA LEGGE

Analogamente, le altre libertà dipendono dal silenzio della legge. Nei casi per i quali il sovrano non ha prescritto una norma a cui ci si debba adeguare, il suddito ha la libertà di agire o di non agire nel senso che a lui sembri più opportuno. Di conseguenza tale libertà è maggiore in alcuni paesi e minore in altri,

maggiore in certe epoche e minore in altre, a seconda del come coloro che detengono il potere sovrano stimano più conveniente. Per es. in Inghilterra ci fu un tempo in cui si poteva entrare con la forza nella propria terra e toglierne il possesso a chi, senza diritto, la detenesse; ma più tardi tale libertà di violenta presa di possesso venne abolita, in seguito ad uno statuto approvato dal re in parlamento. Similmente, in molti paesi, gli uomini hanno la libertà di avere molte mogli, mentre in altri non è consentito di godere di tale libertà.

Se un suddito è in controversia con il suo sovrano circa un debito od un diritto di possesso di terre o di beni, oppure per una prestazione richiesta od una pena corporale o pecuniaria contemplata da una legge precedente, gode della stessa libertà di difendere il suo diritto, come se fosse in lite con un altro suddito, e davanti a quei giudici che il sovrano stesso ha nominati; perchè, dato che il sovrano è citato a giudizio in forza di una legge precedente e non in virtù del proprio potere, egli riconosce di non poter pretendere di più di quanto gli sia dovuto in virtù di quella legge. Quindi il conformarsi a questa non costituisce un atto contrario alla volontà del sovrano, ed il suddito gode della libertà di esigere che la sua causa sia ascoltata e che la sentenza sia emessa in conformità della legge. Ma, qualora il sovrano chieda o pretenda di prendere qualcosa in virtù del suo potere, non esiste in questo caso la possibilità di esercitare alcuna azione legale, perchè tutto ciò che egli compie in virtù del suo potere è fatto in conseguenza dell'autorità ricevuta da ciascun suddito, e chi volesse agire contro il sovrano agirebbe contro sè stesso.

Se un monarca od un'assemblea sovrana concede a tutti, o soltanto ad una parte dei sudditi, una libertà la cui esistenza renderebbe impossibile il procurarsi i mezzi per garantire la propria difesa, tale concessione non ha valore, a meno che il detentore rinunzi o ceda la

sovranità ad un altro. Infatti se egli, pur potendo apertamente e semplicemente rinunziarvi o cederla ad un altro, non agì in questo senso, si deve pensare che tale non era la sua volontà, ma che la concessione fu determinata dall'ignoranza della incompatibilità tra una tale libertà ed il potere sovrano, e di conseguenza la sovranità resta ancora nelle sue mani, ed anche tutti quei poteri che sono necessari all'esercizio di quella, come quello della guerra e della pace, della giustizia, dell'elezione di ufficiali e funzionari, dell'imporre tasse, e tutti gli altri da me esposti nel cap. XVIII.

IN QUALI CASI
I SUDDITI NON SONO
TENUTI AD OBBEDIRE
AL SOVRANO

È implicito che l'obbligazione dei sudditi nei confronti del sovrano dura fino a che dura quel potere mediante il quale questi li protegge, ma non dura più di esso, perchè il diritto che gli uomini hanno, per natura, ad assicurare la protezione di sè stessi, quando nessun'altro sia in grado di far ciò, non può essere tralasciato in conseguenza di alcun patto. La sovranità è l'anima dello stato che, una volta uscita dal corpo, non è più capace di imprimere il moto alle membra. Il fine dell'obbedienza è la protezione, e dovunque l'uomo consideri che questa risieda, nella propria o nell'altrui spada, la natura fa in modo che l'obbedienza umana e lo sforzo a conservare la protezione coincidano con questa. E sebbene la sovranità sia, nell'intenzione di coloro che la istituirono, immortale, è invece, per la sua stessa natura, non soltanto soggetta a morte violenta in conseguenza di una guerra esterna, ma contiene anche nel suo seno, fin dal momento della propria istituzione ed a causa dell'ignoranza e delle passioni degli uomini, i germi di morte naturale per discordia interna.

Se un suddito è catturato come prigioniero di guerra o la sua persona ed i suoi mezzi di vita vengono ad essere in possesso del nemico, e se gli viene concessa la vita e la libertà fisica in cambio dell'atto di

sottomissione al vincitore, egli è libero di accettare quel patto, e, se lo accetta, diventa suddito di colui che lo ha catturato, dato che non ha altra via per salvarsi. La stessa cosa accade se egli è internato in un paese straniero e gli vengano fatte le stesse proposte. Ma, se è tenuto in prigione o avvinto in catene, o non gli sia comunque concessa la libertà fisica, non si può pensare che sia legato ai doveri della sudditanza da un patto, e di conseguenza, se ne è in grado, ha il diritto di evadere con qualunque mezzo.

Se un sovrano rinunzia alla sovranità per sè e per i suoi eredi, i suoi sudditi ritornano al puro stato di natura, perchè, quantunque l'ordine naturale renda evidente chi sono i suoi figli od i suoi parenti più prossimi, tuttavia (v. cap. precedente) dipende dalla volontà del sovrano di stabilire chi abbia diritto alla successione. Se egli non vuole avere eredi non esiste allora alcuna sovranità o soggezione. Il caso è analogo se egli muore senza dar riconoscimento ai suoi parenti e senza dichiarare il proprio erede, perchè non c'è un erede riconosciuto e perciò nemmeno è dovuta alcuna soggezione.

Se il sovrano mette al bando un suo suddito, questi, per tutta la durata del decreto, non è più suo suddito. Però chi è inviato come ambasciatore o con un passaporto, a scopo di viaggiare, è ancora suddito, e ciò a causa di un patto tra sovrani e non in virtù di un accordo stipulato con i sudditi, perchè chiunque passa il confine di un paese estero è soggetto a tutte le leggi di questo, a meno che non goda di un privilegio creato di comune accordo dai sovrani, o gli sia stata fatta una speciale concessione.

Se un monarca, sconfitto in guerra, accetta di diventare suddito del vincitore, i suoi sudditi sono dichiarati sciolti dal primo obbligo e vengono ad essere sudditi del vincitore. Ma se quello è tenuto prigioniero e non gode della propria libertà fisica, è chiaro che non ha

perduto il suo diritto di sovranità, e perciò i suoi sudditi sono obbligati a prestare obbedienza ai magistrati, nominati precedentemente, i quali governano non in proprio nome, ma in nome del loro sovrano. Il diritto di questi continua a sussistere e si tratta quindi soltanto dell'amministrazione, vale a dire dei magistrati e funzionari che, se il sovrano non è in grado di nominare, si suppone che riconfermi ai loro posti quelli che li occupavano precedentemente.

CAPITOLO XXII

Dei sistemi politici e privati.

LE DIVERSE
SPECIE
DI SISTEMI

Avendo già trattato della formazione, forma e potere dello stato, mi occuperò adesso delle parti di esso ed in primo luogo dei sistemi, che somigliano ai muscoli del corpo umano. Intendo per *sistema* un certo numero di uomini tenuti insieme da un comune interesse od attività. Di tali sistemi sono regolari quelli in cui un solo individuo od un'assemblea è costituita con il compito di rappresentare la totalità dei cittadini; gli altri invece sono irregolari. Dei regolari alcuni sono assoluti ed indipendenti, non soggetti ad altri che al proprio rappresentante, e questi sono solamente gli stati dei quali ho già parlato nei cinque precedenti capitoli; altri sono dipendenti, cioè subordinati a qualche potere sovrano, di cui ciascuno, anche il rappresentante, è suddito.

Dei sistemi subordinati, alcuni sono politici ed altri privati. Politici, definiti anche corpi politici e persone giuridiche, sono quelli che vengono istituiti attraverso l'autorità del potere sovrano o dello stato; privati invece sono quelli che sono costituiti dai sudditi tra loro,

oppure dall'autorità di uno straniero, poichè qualsiasi autorità che proceda da un potere esterno rispetto allo stato in cui è esercitata, è, rispetto a quello, autorità privata e non pubblica.

Dei sistemi privati, alcuni sono legali ed altri illegali. Legali sono quelli che hanno il riconoscimento da parte dello stato; tutti gli altri sono illegali. Sistemi irregolari sono quelli in cui non esiste un rappresentante, ma c'è soltanto un agglomerato di popolo che, se non è vietato dal governo nè formato per realizzare cattive intenzioni, come è nel caso del popolo convenuto al mercato per esporre o vendere la merce, o per altro fine innocente, è legale; ma quando l'intenzione è cattiva, oppure sconosciuta, ed il numero dei convenuti considerevole, allora è cosa illegale.

Nei corpi politici il potere del rappresentante è sempre limitato, e chi ne prescrive i limiti è il potere sovrano, poichè l'assoluta sovranità sola è quella che gode di un potere illimitato. In ogni stato il sovrano è l'assoluto rappresentante di tutti i sudditi, e perciò nessun altro può, se non con il consenso di lui, essere rappresentante di una parte di essi, ed è chiaro che il consentire ad un corpo politico di sudditi di avere un rappresentante assoluto per tutti i loro disegni e propositi, significherebbe abbandonare il governo di una parte cospicua dello stato e dividere il dominio, e ciò in contrasto con la pace e la sicurezza dei sudditi; e non si può pensare che un sovrano faccia una cosa simile, se non mediante una cessione con la quale semplicemente, ed in forma diretta, quelli vengano sciolti dal loro obbligo di sudditanza. Infatti, le conseguenze delle parole non sono prove della sua volontà quando esistono altri segni che provano il contrario, ma sono invece piuttosto prove dell'errore e del calcolo sbagliato a cui tutto il genere umano è soggetto.

IN TUTTI
I CORPI POLITICI
IL POTERE DEI
RAPPRESENTANTI
È LIMITATO

Si devono riconoscere i limiti di quel potere che viene concesso al rappresentante di un corpo politico, da due cose: dai documenti scritti o dalle lettere scritte dal sovrano di suo pugno, oppure dalla legge dello stato.

Sebbene nell'istituzione od acquisizione di uno stato che sia indipendente non ci sia bisogno di alcun documento scritto, perchè i soli limiti che il potere del rappresentante è tenuto a rispettare sono quelli contemplati dalla non scritta legge di natura, tuttavia nei corpi subordinati tali diversità di limitazione sono necessarie, come quelle concernenti gli affari, il tempo, il luogo, tutte cose che non si possono ricordare se non mediante documenti scritti e che non possono essere menzionate senza l'evidenza di quelli, cioè senza che possano venir letti, sigillati o confermati con bolli od altri segni permanenti dell'autorità sovrana.

E dato che tale limitazione non è sempre facile, o forse possibile ad essere fissata per iscritto, le leggi ordinarie, comuni a tutti i sudditi, devono determinare ciò che il rappresentante può legalmente fare nei casi in cui non c'è evidenza di documenti. Perciò in un corpo politico, nel caso che il rappresentante sia un singolo individuo, qualunque cosa faccia in nome di quella organizzazione da lui rappresentata che non sia contemplata nè da documenti scritti, nè dalle leggi, è un'azione personale e non del corpo politico nè di alcun altro membro all'infuori di lui, perchè al di là dei limiti fissati dai documenti e dalle leggi, egli non rappresenta altra persona che la propria. Ciò che invece egli compie in concordanza con quelle, è un atto di ognuno, dato che ognuno è autore delle azioni del sovrano, essendo egli il rappresentante di tutti senza limitazioni, e l'azione di colui che non si allontana dalle disposizioni impartite dal sovrano, è azione

del sovrano stesso e quindi ogni membro del corpo politico ne viene ad essere l'autore.

Quando invece il rappresentante è costituito da un'assemblea, qualunque cosa da questa decretata e che non sia consona allo spirito dei documenti scritti e delle leggi, è atto dell'assemblea o corpo politico, atto di ciascuno di coloro che, con il loro voto, contribuirono a far passare il decreto, ma non atto dei presenti che votarono contro, o degli assenti, a meno che questi ultimi non abbiano votato per procura. È atto dell'assemblea, perchè essa ha votato in maggioranza, e se si tratta di un'azione criminale, l'assemblea può esser punita con tutti i mezzi possibili, come con lo scioglimento o con il ritiro delle lettere credenziali, ciò che, nel caso di corpi artificiali e fittizi, è cosa capitale, oppure, qualora l'assemblea abbia un fondo comune alla cui proprietà non partecipino i membri innocenti, con una multa pecuniaria, perchè la natura ha esentato tutti i corpi politici dalle pene corporali. Coloro che non hanno dato il loro voto, sono di conseguenza innocenti, perchè l'assemblea non può rappresentare ognuno in cose non contemplate dai documenti scritti, e di conseguenza quelli non sono coinvolti nella generale responsabilità di chi ha votato.

Se la persona del corpo politico, rappresentata da un singolo individuo, prende denaro in prestito da un estraneo, vale a dire da uno che non appartiene alla stessa organizzazione, dato che non c'è bisogno di documenti scritti per limitare i prestiti, essendo questa una cosa lasciata al beneplacito dei singoli individui, il debito è del rappresentante. Infatti se egli godesse di un'autorità, conferitagli dai documenti scritti, sufficiente a far pagare ai membri la somma che egli ha preso in prestito, avrebbe per conseguenza la sovranità su di loro, e perciò o il privilegio non sarebbe valido, come derivante da

un errore in cui può comunemente cadere la natura umana ed insufficiente prova della volontà del donatore, oppure, se è da questi riconosciuto, allora il rappresentante è sovrano, e la questione esula dal caso presente che concerne soltanto i corpi subordinati.

Nessun membro è quindi tenuto a pagare un debito assunto in tal modo, all'infuori dello stesso rappresentante, perchè colui che presta il denaro non conosce i termini degli impegni che il corpo è qualificato a contrarre e riconosce come suoi debitori soltanto quelli che si sono impegnati, e dato che il rappresentante può impegnarsi solo in nome proprio e non in nome degli altri, viene ad essere il solo debitore e deve far fronte all'obbligo o con il denaro del fondo comune, se c'è, oppure, qualora tale fondo non esista, con le proprie sostanze. Il caso è il medesimo se egli contrae debito per un contratto o per una multa.

Ma quando il rappresentante è un'assemblea ed il debito deve essere pagato ad un estraneo, sono responsabili tutti coloro, e soltanto essi, che votarono in favore della proposta di ricorrere ad un prestito, o che approvarono un contratto di obbligazione, oppure il motivo per cui venne loro imposta la multa, perchè ognuno di quelli, con il suo voto, si impegnò a far fronte al pagamento, e chi è autore del prestito è obbligato a pagare talvolta anche per intero, benchè ne venga esentato quando ciascuno ha pagato per la sua parte.

Se il debito è contratto con un membro dell'assemblea, questa è obbligata a pagare con denaro tolto dal fondo comune, qualora esista, perchè, essendovi il diritto di libertà di voto, quando quello vota in senso favorevole alla proposta di prestito, vota anche perchè il debito venga pagato; se vota contro oppure non è presente e poi presta il denaro, vuol dire che accetta il prestito e contraddice al voto precedente, è obbligato dall'ultimo voto e viene ad essere insieme

debitore e creditore, e perciò non può esigere che il pagamento venga fatto da ogni singolo membro, ma invece dalla cassa comune, e se questa non esiste non c'è rimedio, nè si può lamentare se non della propria leggerezza, dato che, pur essendo al corrente delle cose dell'assemblea e delle sue possibilità finanziarie e senza essere obbligato da nessuno, prestò il denaro per sua sola follia.

Appare da ciò chiaro come nei corpi politici subordinati e soggetti al potere sovrano, sia qualche volta non soltanto legale, ma ragionevole, che un singolo individuo apertamente protesti contro i decreti dell'assemblea rappresentativa e procuri che il suo atteggiamento di critica venga messo per iscritto o testimoniato, perchè diversamente egli potrebbe essere costretto a pagare i debiti degli altri o ad essere compartecipe delle azioni criminose che gli altri commettono. Ma nel caso di un'assemblea sovrana, tale libertà è inesistente, perchè chi protesta si fa negatore della sovranità, e perchè chiunque è comandato dal potere sovrano è, come suddito, sebbene non lo sia sempre però davanti a Dio, giustificato dal comando, dato che ogni singolo suddito ne è l'autore.

La varietà dei corpi politici è quasi infinita, perchè essi si distinguono non soltanto per le diverse specie di scopi per i quali sono stati costituiti, di cui esiste una indicibile diversità, ma anche per il tempo, per il luogo, per il numero, sono soggetti a molte limitazioni. Circa il loro scopo, alcuni possono essere stati costituiti allo scopo di governare, com'è il caso del governo di una provincia che può essere devoluto ad un'assemblea le cui decisioni sono affidate alla votazione secondo il sistema maggioritario, ed allora questa particolare assemblea è un corpo politico ed il suo potere è limitato dal mandato ricevuto. La parola provincia significa una carica od ammi-

CORPI POLITICI
PER IL GOVERNO
DI UNA PROVINCIA,
UNA COLONIA,
UNA CITTÀ

nistrazione di affari che l'interessato affida ad altra persona affinché siano amministrati sotto la sua responsabilità. Perciò in uno stato in cui vi sono diverse zone con leggi distinte, e tali zone sono molto lontane tra loro, e di conseguenza l'amministrazione è affidata a diverse persone, e visto che il sovrano non risiede in esse ma le governa per mezzo di suoi rappresentanti, sono dette provincie. Vi sono invece pochi esempi di governo di una provincia esercitato da un'assemblea risiedente nella provincia stessa. I Romani che esercitavano la sovranità su un gran numero di provincie, le governavano sempre per mezzo di rappresentanti e pretori e non attraverso le assemblee, come invece usavano fare per la città di Roma ed i territori adiacenti. Analogamente, quando furono mandati dall'Inghilterra pionieri ad impiantare colonie in Virginia e nelle Isole Bermuda, sebbene il governo di quelle regioni dipendesse da assemblee residenti in Londra, tuttavia queste non investirono mai del potere di amministrare quei territori altre assemblee, ma in ciascuna colonia insediarono un governatore, perchè, sebbene ciascuno quando ha la possibilità di essere presente desidera di partecipare al governo, tuttavia quando non si può essere presenti, siamo portati per natura ad affidare il governo degli interessi comuni piuttosto ad un governo di intonazione monarchica che popolare. Ciò appare anche evidente nel caso di coloro che posseggono vaste tenute private, i quali, quando decidono di non assumersi direttamente la responsabilità di prender cura degli affari inerenti alle loro proprietà, si fidano piuttosto di un solo servo che non di un'assemblea di amici o di servi. Ma indipendentemente da come le cose realmente si svolgono, possiamo supporre che il governo di una provincia o di un possedimento coloniale venga affidato ad un'assemblea, ed allora a proposito di un caso simile posso dire: che qualsiasi debito quell'assemblea si assume, qualsiasi atto

illegale essa decreta, è atto soltanto di coloro che hanno votato a favore e non di chi ha votato contro od era assente, per le ragioni da me esposte precedentemente. Ancora, nel caso che un'assemblea risieda fuori dei confini del territorio affidato al suo governo, non è in grado di esercitare alcun potere sulle persone fisiche o sulle proprietà degli abitanti della colonia, come per es. di arrestarli per un debito o per qualche altro obbligo a cui essi non abbiano fatto fede, in qualsiasi luogo al di fuori dei confini della colonia stessa, perchè altrove non può esercitare alcuna giurisdizione od autorità ed i cittadini sono abbandonati alla tutela delle leggi del luogo in cui si trovano. E sebbene l'assemblea abbia il diritto di imporre una multa a ciascuno dei suoi componenti che venisse meno alle leggi promulgate da essa, tuttavia, fuori dei confini della colonia, non ha il diritto di rendere la condanna esecutiva. Ciò che si è detto qui circa i diritti di un'assemblea investita del governo di una provincia o di un territorio coloniale, è valido anche nel caso di un'assemblea che eserciti il diritto di amministrazione su di una città, università, collegio o chiesa o insomma sia stata delegata ad esplicare una qualsiasi altra forma di governo sopra gli uomini.

In linea generale, in tutti i corpi politici, se un membro si ritiene personalmente offeso da parte dell'organizzazione a cui appartiene, spetta al sovrano il diritto di prender visione di una tale contesa, oppure a coloro che sono stati nominati da lui giudici in un simile tipo di causa, o che nominerà in forma del tutto speciale per risolvere quella disputa, senza peraltro sceglierli tra i componenti del corpo politico. Infatti, in questo caso, l'intero corpo politico è suddito del sovrano, cosa che è invece diversa quando si tratta di un'assemblea sovrana, poichè là, se il sovrano non è giudice sebbene in causa propria, non può esistere alcun giudice.

CORPI POLITICI
PER REGOLARE
I RAPPORTI
COMMERCIALI

In un corpo politico, per ben regolare lo svolgimento del commercio con l'esterno, la forma più adatta di rappresentante è un'assemblea di tutti i membri, in modo che ognuno di coloro che arrischiano il proprio denaro possa presenziare, se vuole, a tutte le deliberazioni ed atti risolutivi del corpo stesso. Per provare ciò dobbiamo porre attenzione al fine per cui coloro che sono mercanti comprano e vendono merci, le esportano e le importano, seguendo la propria personale iniziativa, e nonostante ciò, uniti in una corporazione. È vero che vi è un certo numero di mercanti che possono caricare una nave di mercanzia acquistata in patria e spedirla all'estero e spacciare in patria la merce acquistata all'estero, ed hanno perciò bisogno di unirsi in una società, in cui ognuno è in grado o di partecipare al guadagno, a seconda della proporzione del suo concorso al rischio dell'impresa, od invece di fare da sè e vendere ciò che esporta od importa al prezzo che egli stesso riterrà più conveniente. Ma qui non si tratta di un corpo politico, perchè non c'è un rappresentante comune che obblighi con una legge diversa da quella comune a tutti i sudditi. Il fine della corporazione a carattere commerciale è di aumentare il guadagno dei componenti, il che si realizza in due modi; comprando o vendendo per proprio conto sia in patria che all'estero. Perciò permettere ad una compagnia di mercanti di costituirsi in corporazione o corpo politico, vuol dire permettere loro di usufruire di un doppio monopolio, cioè di essere i soli a comprare ed i soli a vendere. Infatti quando una compagnia si trasforma in corporazione a carattere commerciale, per trafficare in un determinato paese estero, si assicura il diritto di esportare da sola la merce reperibile in quel territorio, il che equivale ad essere la sola a comprare in patria ed a vendere all'estero, perchè in patria c'è un solo compratore ed all'estero un solo

venditore. Tutte e due queste cose sono fonte di un buon guadagno per il mercante, perchè egli compra in patria ad un prezzo più basso di quello che stabilisce quando vende all'estero, ed all'estero c'è un solo compratore di merce forestiera, ed uno solo che la può vendere in patria, la quale cosa, in tutti e due i casi, è di gran profitto per lo speculatore.

Questo doppio monopolio va a svantaggio sia dei connazionali che degli abitanti del paese straniero, perchè i mercanti, che sono i soli esportatori, fissano i prezzi che vogliono sui prodotti agricoli e di artigianato, e per il fatto che sono anche i soli importatori, stabiliscono i prezzi che vogliono per la merce prodotta all'estero di cui il popolo ha bisogno, le quali cose vanno ambedue a svantaggio del popolo. Al contrario, dato che sono i soli a vendere all'estero le merci prodotte nel proprio paese ed i soli a comprare i prodotti esteri in patria, essi aumentano i prezzi di quelle e riducono invece i prezzi di questi, procurando così lo svantaggio dello straniero, perchè quando si vende la mercanzia è più cara, e quando invece si acquista è a buon mercato. Tali corporazioni non sono perciò altro che monopoli e rappresenterebbero un notevole vantaggio per lo stato se, costituite in corporazioni sui mercati esteri, fossero libere in patria, facendo sì quindi che ciascuno comprasse e vendesse a quel prezzo consentitogli dalle sue possibilità. Dato dunque che il fine di queste corporazioni a carattere commerciale non è il comune beneficio dell'intera corporazione, che in tali condizioni non dispone di un fondo comune, ma solo del profitto che viene detratto dalle singole operazioni di compra, vendita, approvvigionamento delle navi e paghe percepite dagli equipaggi; ma è invece il guadagno particolare di ogni singolo speculatore, è giusto che ciascuno sia tenuto al corrente del modo in cui è stato impiegato il suo denaro, cioè che ognuno

faccia parte dell'assemblea a cui spetterà di stabilire ciò e sia tenuto a conoscenza dei bilanci. In conseguenza di questo il rappresentante di un simile tipo di corporazione deve essere costituito da un'assemblea, in cui ogni membro del corpo possa essere presente alle consultazioni tutte le volte che lo desideri.

Se un corpo politico di mercanti contrae un debito con uno straniero attraverso un atto promulgato dalla propria assemblea rappresentativa, ogni membro è responsabile per l'intero ammontare del debito. Infatti uno straniero non è in grado di essere al corrente delle norme interne di quel corpo, ma ne considera i componenti come tanti individui, ciascuno obbligato a far fronte per intero al debito, fino a che il pagamento di uno di essi non libera tutti gli altri dalla obbligazione contratta. Ma qualora il debito sia con uno della stessa corporazione, il creditore è debitore verso sè stesso per l'intera somma e non può esigerne la restituzione che dal fondo comune, qualora questo esista.

Se il governo dello stato impone una tassa alla corporazione, è chiaro che essa è imposta a ciascun componente proporzionalmente alla sua partecipazione finanziaria alle speculazioni comuni, perchè in questo caso non esiste altra cassa comune diversa da quella costituita dalla speculazione dei singoli membri.

Se una multa è imposta alla corporazione in conseguenza di qualche azione contraria alle leggi, sono obbligati a pagarla soltanto coloro che con il loro voto resero possibile l'approvazione dell'atto e contribuirono a metterlo in esecuzione, perchè gli altri non hanno commesso altro crimine se non quello di far parte della corporazione, il che se è un crimine, non è stato commesso da loro, dato che la corporazione ricevette dall'autorità dello stato il permesso di costituirsi.

Se uno dei componenti viene a trovarsi in debito nei confronti della corporazione, può essere citato da essa, ma i suoi beni non possono essere confiscati, nè egli stesso imprigionato per autorità della corporazione, ma soltanto per autorità dello stato, perchè se essa fosse in grado di far ciò per propria autorità, lo sarebbe anche di decretare che quel debito le fosse realmente dovuto, il che sarebbe come formulare un giudizio in causa propria.

Questi corpi, istituiti per governare gli uomini o per regolare l'andamento di un commercio, o sono perpetui, oppure la loro esistenza è limitata al tempo stabilito dall'atto di costituzione. Vi sono anche dei corpi la cui durata è limitata soltanto dalla particolare natura degli affari di cui si occupano. Per esempio, se un monarca od un'assemblea investita del potere sovrano ritiene opportuno di ordinare alle città o ad altre parti del territorio alle sue dipendenze l'invio di deputati che esponano le condizioni e le necessità dei sudditi, o con i quali possa consigliarsi per emanare buone leggi, o per altra ragione, in qualità di rappresentanti di tutto il paese; tali deputati, stabilito il luogo ed il tempo del loro incontro, divengono, in quel luogo ed in quel tempo, un corpo politico che rappresenta ogni singolo suddito di quello stato, ma soltanto per quegli argomenti offerti in discussione dall'individuo o dall'assemblea che con autorità sovrana li ha convocati, e quando sarà chiaro che non si presenterà più alcun argomento da discutere e da analizzare con essi, il corpo verrà sciolto. Se infatti quei deputati riuniti fossero gli assoluti rappresentanti del popolo, essi costituirebbero un'assemblea sovrana, ed in tal modo a governare sullo stesso popolo vi sarebbero due assemblee sovrane o due monarchi, la qual cosa sarebbe in contrasto con la necessità di conservare la pace. Perciò, dove già esiste una sovranità costituita,

CORPI POLITICI
ISTITUITI PER
DAR CONSIGLIO
AL SOVRANO

non può esservi un'assoluta rappresentanza del popolo se non con il permesso di quella; e per quanto riguarda i limiti entro i quali un tale corpo esplicherà il compito di rappresentare l'intero popolo, essi sono fissati dal proclama di legge mediante il quale quel corpo è stato convocato, perchè il popolo non può scegliere i propri deputati per uno scopo diverso da quello reso pubblico dal sovrano all'atto della convocazione.

CORPI PRIVATI
REGOLARI
E LEGALI

Corpi privati e regolari sono quelli che sono costituiti senza norme di legge od altro documento scritto, all'infuori delle leggi comuni alla totalità dei sudditi.

Dato che sono riuniti intorno ad una persona che interamente li rappresenta, sono definiti regolari, com'è il caso di tutte le famiglie nelle quali il padre o signore estende il suo potere su tutti i componenti e comanda ai suoi figli e servi, nei limiti di quanto la legge gli consente, ma non però al di là di questi perchè nessuno avrebbe l'obbligo di obbedirgli in quelle azioni che la legge espressamente vieta. In tutte le altre azioni, durante il tempo che quelli sono soggetti alla tutela paterna, essi dipendono completamente dal loro padre e padrone, come dal loro sovrano diretto, perchè il padre e signore era, prima dell'istituzione dello stato, assoluto sovrano della propria famiglia, ed egli non è privato della sua autorità più di quanto la legge dello stato stabilisca di togliergli.

CORPI PRIVATI
REGOLARI,
MA ILLEGALI

Corpi privati regolari ma illegali sono quelli che si riuniscono intorno ad un rappresentante privo peraltro di alcuna pubblica autorità, come per es. le corporazioni di mendicanti, di ladri, e di zingari, per meglio organizzare la loro attività nell'accattonaggio e nel furto, e le corporazioni di uomini e che si stabiliscono in uno stato con l'autorità data loro da uno straniero, per propagarne più facilmente le dottrine e costituire

un partito contro il potere dello stato nel cui territorio esercitano la loro attività.

I sistemi irregolari, per loro natura, non sono altro che leghe o talvolta pure e semplici adunate di popolo senza uno scopo preciso e senza alcun obbligo reciproco, ma provocate soltanto da una simiglianza di volere e di aspirazioni, e che diventano legali od illegali a seconda della legalità od illegalità del fine che ciascuno che vi partecipa si propone, e tale fine si palesa nel presentarsi dell'occasione.

SISTEMI IRREGOLARI,
COME PER ESEMPIO
LE LEGHE PRIVATE

Le leghe di sudditi, dato che le leghe sono comunemente create per garantire la comune difesa nell'ambito dello stato, che è poi una lega della totalità dei sudditi, sono nella maggior parte dei casi non necessarie ed incrementano fini illegali, e perciò sono illegali e vengono comunemente definite con i termini di fazioni o cospirazioni. Infatti, dato che una lega è un'unione di individui legati tra loro da patti, se non è concesso alcun potere ad un singolo uomo o ad un'assemblea, come accade nel puro stato di natura, che sia in grado di costringere gli aderenti a mantenere gli obblighi assunti, la lega continuerà ad esistere solo fino a quando sorgerà una giusta causa di sospetto; e perciò le leghe tra gli stati, sopra cui non esiste alcun potere umano costituito che tenga i sudditi a freno, sono non soltanto legali ma anche utili per tutto il tempo che durano. Invece le leghe tra i sudditi di uno stesso stato, nell'ambito del quale ciascuno ha diritto di ricorrere al potere sovrano per ottenere giustizia, non sono necessarie per garantire il mantenimento della pace e della giustizia e sono illegali, nel caso che il fine che si propongono sia dannoso od ignoto al governo, perchè qualsiasi unione di forze realizzata tra privati cittadini, se è rivolta all'attuazione di un fine cattivo

è ingiusta, se è rivolta all'attuazione di un fine sconosciuto, è pericolosa per il pubblico ed occultata contro giustizia.

Se il potere sovrano è detenuto da una grande assemblea ed un certo numero di componenti di quella, senza alcuna autorità, si consultano allo scopo di assicurarsi la direzione su tutti gli altri, in questo caso si tratta di una fazione o cospirazione illegale, dato che è atto fraudolento influenzare un'assemblea per realizzare il proprio interesse particolare. Ma se colui i cui interessi personali devono essere esaminati e sottoposti al giudizio dell'assemblea, si crea il maggior numero possibile di amici, in tal caso quell'individuo non commette ingiustizia, perchè in questa occasione egli si trova a non far parte dell'assemblea. Anche se corrompe quegli amici col denaro, a meno che non esista una legge che espressamente lo vieti, non commette atto ingiusto, perchè in certi casi, con certe specie di uomini, non si può ottenere giustizia senza il denaro e ciascuno può sempre pensare che la sua causa sia giusta, finchè non sia ascoltata e sottoposta a giudizio.

In tutti gli stati, se un privato cittadino assolda al suo servizio più gente di quanta sia necessaria alla manutenzione delle sue proprietà ed all'uso legale per cui ha impiegato tali servi, nasce una fazione che è illegale, perchè, dato che egli gode della protezione dello stato, non c'è bisogno che si difenda con la forza privata. E sebbene in alcune nazioni non completamente civilizzate parecchie comunità familiari siano vissute in stato di perpetua ostilità danneggiandosi l'una con l'altra con la forza privata, è tuttavia chiaro che esse non agivano secondo giustizia, o almeno che esse non avevano uno stato a cui essere soggette.

E come le fazioni derivanti da vincoli di parentela, così anche quelle costituite per il governo degli affari religiosi, come i papisti,

i protestanti, ecc., o dello stato, come i patrizi e plebei ai tempi dell'antica Roma e gli aristocratici ed i democratici ai tempi dell'antica Grecia, sono ingiuste, perchè sono contrarie alla pace ed alla sicurezza dello stato e tolgono la spada di mano al sovrano.

Una riunione di popolo è un sistema irregolare, la cui legalità o illegalità dipende dall'occasione e dal numero dei convenuti a tale adunata. Se l'occasione è legale e palese, la riunione è legale, come il recarsi in chiesa o ad uno spettacolo da parte di un medesimo numero di persone, perchè se il numero della gente è straordinariamente grande l'occasione non è più evidente e perciò chi non è in grado di addurre una chiara e sufficiente ragione del perchè si trova mescolato tra una tale moltitudine, può essere considerato come al corrente di qualche piano illegale e provocatore di tumulto. Può essere atto legale che un migliaio di cittadini si riuniscano per sottoscrivere una petizione che poi sarà consegnata ad un giudice o ad un magistrato, ma se invece quel migliaio di cittadini va a presentarla direttamente, allora si tratta di un'assemblea tumultuosa, perchè due o tre persone sono sufficienti a consegnare un tale documento. In casi simili, non è un numero stabilito che conferisce illegalità all'assemblea, ma un numero tale che la forza pubblica presente non sia capace di controllare ed indurre a rispettare i termini di legge.

Quando i cittadini si riuniscono in numero molto maggiore a quello abituale contro un tale che essi accusano, l'assemblea è un tumulto illegale, perchè essi potrebbero presentare le loro accuse al magistrato per mezzo di una piccola delegazione od anche di un solo individuo. Tale fu il caso di S. Paolo ad Efeso, dove Demetrio e numerose altre persone trascinarono due compagni di Paolo davanti al magistrato, gridando ad una voce: « Grande è la Diana degli Efesi », e questo era un mezzo per invocare giustizia contro

quelli che insegnavano al popolo dottrine contrarie alla religione ed al commercio degli abitanti di Efeso. In questo caso l'occasione, se si tiene conto delle leggi di quel popolo, era giusta, tuttavia quel concorso di gente fu considerato atto illegale ed il magistrato li rimproverò con queste parole: « Se Demetrio e gli altri operai che sono con lui possono accusare qualcuno di qualche cosa, vi sono i Piatì ed i Proconsoli; lasciate che essi si citino l'uno con l'altro. E se avete qualche altra cosa da richiedere, il vostro caso sarà giudicato da un'assemblea legalmente convocata. Infatti noi oggi siamo in pericolo di essere accusati di sedizione perchè non siamo in grado di addurre alcuna giustificazione per aver convocato una tale moltitudine » (*Atti*, XIX, 40).

Con queste parole egli definisce come sedizione un'assemblea di cui non si può render ragione ed alla cui convocazione non è possibile fornire una giustificazione. E ciò è quanto ho da dire intorno ai sistemi ed alle assemblee popolari, che, come ho detto, possono essere paragonate alle corrispondenti parti del corpo umano; le legali ai muscoli, le illegali ai tumori, alla bile, alle piaghe purulente, determinate dall'irregolare afflusso di umori cattivi.

CAPITOLO XXIII

Dei pubblici funzionari del potere sovrano.

CHI È
IL PUBBLICO
FUNZIONARIO

Nell'ultimo capitolo mi sono occupato delle parti costituenti la struttura dello stato, in questo mi occuperò degli organi, che sono i pubblici funzionari.

Pubblico funzionario è colui che dal sovrano, sia esso un monarca od un'assemblea, è impiegato per lo svolgimento di certi affari, con

l'autorità di rappresentare, nel corso della esplicazione del proprio compito, la persona dello stato. E dato che ogni individuo od assemblea che detiene la sovranità rappresenta due persone, o secondo un'espressione più comune, è in possesso di due capacità, una naturale e l'altra politica, così che il re non soltanto rappresenta la persona dello stato ma anche quella di un uomo singolo, e l'assemblea sovrana non rappresenta soltanto la persona dello stato ma anche quella dei componenti l'assemblea stessa; di conseguenza coloro che sono al servizio del sovrano nella sua capacità naturale, non possono essere considerati come pubblici funzionari come lo sono invece coloro che lo servono nell'amministrazione degli interessi collettivi. Perciò nè gli uscieri, nè gli agenti di polizia, nè gli altri incaricati di prestar servizio in un'assemblea, per nessun'altra ragione all'infuori di quella costituita dal volere dei componenti di quell'organismo, sia sotto un governo aristocratico, sia sotto un governo democratico; nè i maggiordomi, nè i ciambellani, nè i tesorieri ed ogni altro addetto alla reggia, sotto un governo monarchico, sono pubblici funzionari.

Ad alcuni tra i pubblici funzionari è affidato il compito di curare l'amministrazione generale, o dell'intero territorio dello stato, o di una parte di esso. L'amministrazione dell'intero territorio può essere affidata, come nel caso di un tutore o reggente, dal predecessore di un re ancora minorenne, per la durata della minorità di quest'ultimo.

In un caso simile ogni suddito è tenuto ad obbedire a quello, fino a che i decreti da lui emessi e gli ordini che darà, saranno in nome del re e non in contrasto con il potere sovrano. Per quanto riguarda l'amministrazione di una parte dello stato, o provincia, come quando un monarca od un'assemblea sovrana affida interamente l'incarico

FUNZIONARI; PER
L'AMMINISTRAZIONE
GENERALE

di esercitarvi il governo ad un governatore, luogotenente, prefetto o vicerè, ogni abitante di quella provincia è tenuto ad obbedirgli in tutte le cose che egli farà nel nome del re e che non siano incompatibili con il diritto del sovrano. Infatti tali protettori, vicerè o governatori, non hanno altro diritto all'infuori di quello che loro è derivato dal volere del sovrano, e qualunque incarico sia loro attribuito non può essere interpretato come una dichiarazione di trasferimento della sovranità, senza che una tal cosa sia espressa in termini chiari e precisi. Questa specie di pubblici funzionari rassomiglia ai nervi e tendini che muovono le diverse membra del corpo naturale.

... PER L'AMMINISTRA-
ZIONE SPECIALE,
E PER L'ECONOMIA...

Ad altri funzionari è conferito il compito di occuparsi dell'amministrazione speciale, cioè la cura di alcuni affari speciali, sia in patria che all'estero, come, in patria, per l'economia dello stato, coloro che sono investiti di autorità nel campo finanziario, come il riscuotere i tributi, le tasse, la rendita, le multe e qualsiasi altra pubblica entrata da ricevere, promulgare, sottoporre a controllo, sono pubblici funzionari, funzionari perchè sono al servizio della persona rappresentativa, e non possono far nulla contro il suo comando o senza il consenso della sua autorità, pubblici perchè servono il sovrano nella sua capacità politica. Sono pure pubblici funzionari coloro che rivestono cariche nella milizia, che hanno in custodia armi, fortificazioni, porti, che reclutano, pagano, istruiscono i soldati, che provvedono alla produzione del materiale necessario in guerra, sia per terra che per mare. Al contrario, un soldato privo di un comandante, sebbene combatta per lo stato, non rappresenta la persona di esso, perchè non c'è nessuno che possa rappresentarlo. Infatti, colui che detiene una posizione di comando rappresenta soltanto coloro che sono sotto di lui.

Anche coloro che hanno l'autorità di insegnare o di rendere altri capaci di insegnare il proprio dovere nei confronti del potere sovrano, istruirli nella conoscenza del giusto e dell'ingiusto, e di renderli perciò più capaci di vivere in stato di devozione e di pacifica convivenza e di resistere alle aggressioni del comune nemico, sono pubblici funzionari; funzionari perchè le loro azioni non derivano dalla propria autorità, ma da quella altrui, e pubblici perchè essi agiscono, od almeno dovrebbero agire, in nome di nessun'altra autorità diversa da quella del sovrano. Soltanto il monarca o l'assemblea sovrana hanno direttamente da Dio l'autorità di insegnare al popolo e di istruirlo, e nessuno, eccetto il sovrano, riceve il potere semplicemente « *Dei gratia* », cioè dal favore di Dio e di nessun altro. Tutti gli altri ricevono la loro autorità dalla benevolenza e provvidenza di Dio e dei loro sovrani, come è espresso dalla formula che si usa sotto il governo monarchico: « *Dei gratia et regis* », oppure: « *Dei providentia et voluntate regis* ».

... PER
L'ISTRUZIONE
DEL POPOLO...

Sono pubblici funzionari anche coloro ai quali è affidato il potere giudiziario, perchè, quando sono nell'esercizio delle loro funzioni, rappresentano la persona del sovrano, e la sentenza che essi promulgano è sentenza sua, perchè, come si è già precedentemente dimostrato, tutto il potere giudiziario è essenzialmente connesso con la sovranità e tutti i giudici non sono che funzionari di colui o coloro che detengono il potere sovrano.

... PER
IL POTERE
GIUDIZIARIO...

E, dato che le controversie sono di due tipi, di fatto e di legge, esistono anche due tipi di giudizio, uno di fatto e l'altro di legge, e perciò nella stessa controversia vi possono essere due giudici, uno per la questione di fatto e l'altro per quella di legge.

In ambedue queste controversie può sorgere una disputa tra l'imputato ed il giudice, e siccome quelli sono ambedue soggetti

all'autorità del sovrano, il caso deve, per equità, essere sottoposto al giudizio di persone scelte attraverso il consenso di tutt'e due le parti interessate, perchè nessuno può essere giudice in causa propria. Ma il sovrano è già stato scelto come giudice da tutti e due, e di conseguenza esso deve, o ascoltare la causa e giudicare egli stesso, oppure delegare a far ciò un terzo che goda dell'approvazione dei due contendenti. Tale approvazione può essere espressa in diversi modi: I) se alla parte citata è dato di non accettare quelli tra i giudici che egli ritiene sospetti per avere interesse all'esito della causa, quando ormai la parte querelante ha già scelto il giudice di proprio gradimento, coloro che il citato non esclude, sono i giudici che egli approva; II) se egli si appella al verdetto di un altro giudice, non gli è consentito di appellarsi ancora, perchè la sua scelta è costituita da quella prima sua decisione; III) se poi si appella al sovrano e questi direttamente o per mezzo di intermediari accettati ad ambedue le parti in causa, dà una sentenza, questa è una sentenza conclusiva, perchè la parte citata viene ad essere giudicata dal proprio giudice, cioè da sè stesso.

Considerate queste caratteristiche di un giusto e razionale esercizio della giustizia, non posso tralasciare di notare l'ottima costituzione delle corti di giustizia stabilite in Inghilterra per le cause private e per quelle pubbliche. Per cause private intendo quelle in cui sia la parte querelante che quella citata sono ambedue sudditi; e per cause pubbliche, definite anche come cause della corona, quelle in cui il convenuto è il sovrano stesso. Infatti, dato che vi sono due classi di cittadini, i Lords ed i comuni borghesi, i Lords hanno sempre goduto del privilegio, in tutti i processi capitali, di essere sottoposti al giudizio soltanto dei Lords, e di questi, solo di quanti sono presenti al processo, e considerato che questa cosa è sempre stata

tenuta in conto di un privilegio, i loro giudici sono stati in ogni occasione tali quali essi avrebbero desiderato.

Così, in ogni controversia, ciascun suddito, come pure gli stessi Lords nelle controversie civili, ha come giudici persone del paese in cui la disputa si svolge, nei confronti dei quali egli può sollevare obiezioni riguardo alla nomina, ma, una volta che sono stati accettati dodici individui senza accezioni, il processo viene condotto da questi. Dato dunque che le parti in causa hanno di fronte giudici di loro propria scelta, non può essere sollevato da esse alcun argomento che metta in dubbio il carattere risolutivo della sentenza. Questi pubblici funzionari, investiti dal potere sovrano dell'autorità sia di istruire che di giudicare il popolo, stanno in rapporto con lo stato, come gli organi vocali lo sono nei confronti del corpo naturale.

Sono anche pubblici funzionari coloro che ricevono dal sovrano l'autorità di far mettere in esecuzione le sentenze emesse, di pubblicare i decreti sovrani, di soffocare i tumulti, di catturare ed imprigionare i criminali, e di compiere altre forme di attività necessarie al mantenimento della pace, perchè ogni loro azione compiuta con tale autorità è atto dello stato e la loro funzione è corrispondente a quella delle mani nel corpo naturale.

... PER IL
POTERE
ESECUTIVO

Pubblici funzionari all'estero sono coloro che rappresentano la persona del loro sovrano presso i paesi stranieri. Tali sono gli ambasciatori, i legati, gli agenti diplomatici, gli araldi, inviati dalla pubblica autorità allo scopo di curare i pubblici interessi.

Ma coloro che invece sono mandati soltanto dall'autorità di qualche fazione di uno stato in condizione di ribellione, anche se vengono accettati, non sono nè pubblici nè privati funzionari dello stato, perchè le loro azioni non hanno come autore la persona di quello stato.

Analogamente, un ambasciatore inviato da un sovrano a congratularsi, a presentare condoglianze, o ad assistere ad una cerimonia solenne, sebbene l'autorità sia pubblica, tuttavia, dato che si tratta di un affare privato e concernente il sovrano nella sua capacità naturale, è una persona privata. Pure, quando un tale è inviato in un altro paese per assumere segretamente informazioni circa le intenzioni e la potenza di quello, sebbene sia l'autorità che la missione siano di interesse pubblico, tuttavia, dato che nessuno deve sapere che egli rappresenta altra persona all'infuori della sua, egli è soltanto un funzionario privato; ma è anche al tempo stesso un funzionario dello stato e potrebbe essere paragonato all'occhio nel corpo naturale. Coloro poi che hanno l'incarico di accogliere le petizioni ed assumere altre notizie riguardo alla vita dei cittadini, e vengono ad essere le pubbliche orecchie, sono pubblici funzionari e rappresentano il sovrano in quella determinata funzione.

I CONSIGLIERI
PRIVI DI ALTRA CARICA,
NON SONO
PUBBLICI FUNZIONARI

Un consigliere od un consiglio di stato non costituiscono una persona pubblica, se li consideriamo non investiti dell'autorità di giudicare o comandare, ma soltanto di quella di dar consiglio al sovrano, qualora ciò venga loro richiesto, o di offrirlo, se non vengono in tal senso interpellati, dato che il consiglio è rivolto alla sola persona del sovrano, il quale in sua presenza non può essere rappresentato da un altro. Però bisogna dire che un corpo di consiglieri non è mai sprovvisto di una qualche autorità, sia nel campo giudiziario che in quello amministrativo. In una monarchia, esso rappresenta il monarca nel render noti ai pubblici funzionari i comandi di lui; in una democrazia, il consiglio o senato, nella sua qualità di consiglio, comunica al popolo le deliberazioni prese, ma quando nomina i giudici, ascolta le cause, concede udienza agli ambasciatori, fa ciò in qualità

di ministro del popolo; in una aristocrazia, il consiglio di stato è costituito dalla stessa assemblea sovrana che dà consiglio soltanto a sè stessa.

CAPITOLO XXIV

Della nutrizione e procreazione di uno stato.

IL NUTRIMENTO
DELLO STATO
CONSISTE
NELLE MERCANZIE

Il nutrimento dello stato consiste nella quantità e nella distribuzione di quei prodotti che sono indispensabili alla vita, nel consumo di essi, ed una volta che siano stati digeriti, nella loro diffusione, attraverso le vie più appropriate, sul mercato pubblico. Per ciò che riguarda la quantità, è cosa limitata dalla natura a quei prodotti che dalla terra e dal mare, i due seni della nostra comune madre, Dio è consueto ad offrire gratuitamente, o attraverso la fatica, al genere umano. Infatti Dio ha liberamente posto davanti a noi la materia di questo nutrimento, consistente in animali, vegetali, minerali, e l'ha collocata dentro la terra od alla sua superficie, così che con la fatica e l'assidua attività ci è possibile impadronircene, in modo che l'abbondanza dipende, con la benevolenza divina, puramente dalla fatica e dalla laboriosità umana.

Questa materia, generalmente definita merce, è in parte prodotto locale, in parte importata dall'estero. La prima è prodotta nell'ambito dello stato, la seconda proviene da altri paesi. E dato che non esiste alcun territorio soggetto al dominio di un solo governo, a meno che non sia di un'immensa estensione, che sia in grado di produrre tutto ciò che è necessario al mantenimento ed allo sviluppo di tutto l'organismo statale e che vi sono inoltre pochi territori che

non siano in grado di produrre qualcosa che ecceda il fabbisogno, la merce in soprappiù non è superflua, ma viene a colmare le altre necessità, attraverso l'importazione di merci provenienti dall'estero ottenute, sia attraverso lo scambio, sia con la giusta guerra, sia con il lavoro. Infatti anche il lavoro umano è una merce che, come qualsiasi altra, può essere offerta in cambio di un beneficio ricevuto; e c'è il caso di molti stati che, pur non disponendo di un'estensione territoriale maggiore di quella richiesta dalle necessità dell'abitazione, hanno nondimeno non solo conservato, ma anche accresciuto la loro potenza, in parte mediante le relazioni commerciali tra un paese e l'altro, in parte con la vendita di manufatti e l'acquisto all'estero di altre merci, pagate con il ricavato di quella.

La distribuzione delle materie di questo nutrimento sta alla base dei concetti di mio, tuo, suo, in altre parole della proprietà, e sotto qualsiasi specie di governo è di competenza del potere sovrano. Infatti, come si è già dimostrato, laddove non esiste lo stato c'è la condizione di continua guerra di ciascuno contro il proprio vicino, e di conseguenza ogni cosa appartiene a chi se ne impadronisce e la conserva con la forza, la qual cosa non costituisce nè proprietà nè comunità, ma incertezza. Ciò è cosa talmente evidente che persino Cicerone, appassionato difensore della libertà, in un pubblico processo attribuisce tutta la proprietà alla legge civile: « Facciamo sì — egli sosteneva — che la legge civile sia per un momento lasciata cadere o dimenticata, non dico distrutta, ed allora non esisterà nulla che si possa esser sicuri di ricevere in eredità dai nostri antenati o di lasciare ai nostri figli ». Ed ancora: « Si annulli la legge civile, e nessuno potrà più distinguere tra ciò che appartiene a lui e ciò che appartiene ad altri! Accettato il fatto che l'introduzione del diritto

di proprietà è effetto della costituzione dello stato e che quest'ultimo non può esercitare alcuna forma di potere se non attraverso la persona di un rappresentante, quel diritto dipende soltanto dal sovrano e si concreta in leggi che nessuno può promulgare, a meno che non sia investito del potere sovrano. E ciò ben sapevano gli antichi quando definivano col termine Νόμος, cioè distribuzione, quello che noi chiamiamo legge, e ritenevano che la giustizia consistesse nel distribuire a ciascuno il suo.

In questa distribuzione, la prima legge si riferisce alla divisione della terra, e qui il sovrano dà in assegnazione a ciascuno una certa quantità di terra a seconda del come egli stesso, e non il suddito od un gruppo di sudditi, giudicherà tale concessione in accordo con l'equità ed il bene comune. I figli di Israele costituivano uno stato nel deserto, ma non disponevano dei prodotti agricoli finchè non si impadronirono della terra promessa che successivamente venne divisa tra loro, non secondo i desideri dei singoli, ma a discrezione di Eleazar il sacerdote e di Giosuè loro capitano, i quali, malgrado che le dodici tribù fossero in realtà tredici a causa della divisione della tribù di Giuseppe, divisero nondimeno la terra in dodici parti e non concessero alcuna porzione di essa alla tribù di Levi, ma le assegnarono la decima parte di tutti i frutti, e tale divisione fu certamente arbitraria. Sebbene un popolo che si sia impadronito di un territorio mediante la guerra, non sempre distrugga completamente gli antichi abitanti — come fecero gli Ebrei — ma conceda a molti, ai più oppure addirittura a tutti, di conservare la proprietà, è cosa chiara che quelli conservano i propri beni perchè il vincitore li ha loro distribuiti, così come gli Inglesi conservano i propri per distribuzione di Guglielmo il Conquistatore.

TUTTI I DOMINI
PRIVATI DI TERRE
PROCEDONO
ORIGINARIAMENTE
DALL'ARBITRARIA
DISTRIBUZIONE
DEL SOVRANO

Da ciò deriva che il diritto di proprietà che un suddito esercita sulle proprie terre, consiste nel diritto di escludere tutti gli altri sudditi dall'uso di quelle, ma non invece in quello di escludere il proprio sovrano, sia esso un monarca oppure un'assemblea. Una volta ammesso che il sovrano, cioè lo stato, la cui persona quello rappresenta, non compie alcun atto che sia contrario alla pace ed alla sicurezza comuni, si intende che anche questa distribuzione di terre è fatta per raggiungere gli stessi scopi.

Perciò qualsiasi distribuzione che il sovrano facesse contro quei principii, sarebbe contraria alla volontà di ciascun suddito che aveva affidato la propria pace e la propria sicurezza all'equità e coscienza di lui, e di conseguenza verrebbe considerata non valida dalla volontà di ciascuno di loro. È vero che un monarca, o la maggioranza di un'assemblea sovrana, possono ordinare l'esecuzione di molte cose seguendo soltanto l'impulso delle proprie passioni e contro il richiamo della coscienza, cosa questa che costituisce un'azione contraria alla fede promessa ed alla legge di natura; ma ciò non è sufficiente a giustificare che uno dei sudditi faccia guerra contro il proprio sovrano, o lo accusi, oppure lo denigri a parole, perchè i sudditi hanno dato la loro autorizzazione alle azioni del sovrano, e le hanno riconosciute come proprie all'atto del conferimento del potere. In seguito prenderemo in esame i casi in cui gli ordini impartiti dal sovrano sono in contrasto con l'equità e la legge naturale.

Si può pensare che, nella distribuzione delle terre, lo stato stesso si riservi una certa quantità di proprietà terriere, le amministri, e ne tragga una rendita, per mezzo di un proprio rappresentante, e che tale proprietà sia sufficiente a far fronte a tutte le spese necessarie a garantire la pace e la difesa collettiva; la qual cosa sarebbe perfettamente vera se fosse concepibile un rappresentante libero dalle pas-

sioni e dalle debolezze umane. Ma, dato che la natura umana è quella che è, è inutile fissare che una certa parte della terra pubblica o di una particolare forma di rendita vada a diretto vantaggio dello stato, perchè ciò determina la dissoluzione del governo ed apre la strada al ritorno alla pura condizione di natura e di guerra non appena il potere sovrano venga a trovarsi nelle mani di un monarca o di una assemblea che, o siano incuranti del denaro o azzardino troppo, impegnando la ricchezza comune in una guerra troppo lunga e costosa. Gli stati non possono sopportare spese di alimentazione; infatti, dato che la spesa non è limitata dal loro appetito ma da condizioni oggettive e dall'appetito dei propri vicini, le pubbliche ricchezze non verrebbero ad essere limitate da altri limiti che non siano quelli richiesti dai sopravvenuti avvenimenti. Certamente in Inghilterra Guglielmo il Conquistatore riservò per uso proprio molte terre, oltre alle foreste ed alle bandite di caccia costituite o per proprio diletto o per la conservazione dei boschi, e vari oneri vennero annessi alle terre concesse ai sudditi; però non sembra che tali proventi fossero riservati al pubblico mantenimento, ma riguardassero soltanto la capacità naturale del sovrano, perchè sia lui che i suoi successori, quando ritennero ciò necessario, applicarono arbitrariamente tasse sulle proprietà terriere dei loro sudditi. Ora, se quelle terre pubbliche e quegli oneri ad esse annessi fossero state considerate come mezzi sufficienti per il mantenimento dello stato, ciò sarebbe stato fatto contrariamente allo scopo dell'istituzione, perchè, come si può vedere dalle tasse in seguito applicate, erano insufficienti ed altresì soggette ad alienazione e diminuzione, come risulta dalle recenti limitate rendite della corona. È perciò cosa vana assegnare allo stato una certa proprietà che può essere venduta od alienata, cosa che accade quando se ne incarica un rappresentante dello stato stesso.

I LUOGHI
E GLI OGGETTI
DEL TRAFFICO
DIPENDONO
DAL SOVRANO

Spetta allo stato stabilire la distribuzione delle terre in patria, allo stesso modo che fissare in quali luoghi ed in quali generi di mercanzie i sudditi debbono trafficare all'estero. Infatti se ciò spettasse a privati, alcuni di essi, attratti dalla prospettiva del guadagno, potrebbero dare al nemico i mezzi per danneggiare lo stato, e lo danneggerebbero anche loro stessi direttamente, importando cose gradite all'avidità umana, ma nondimeno nocive o prive di utilità. Di conseguenza spetta allo stato, cioè soltanto al sovrano, di approvare o disapprovare i luoghi ed i termini del commercio con l'estero.

ANCHE LE LEGGI
SUL TRASFERIMENTO
DELLA PROPRIETÀ
SPETTANO AL SOVRANO

Dato poi che non è sufficiente al sostentamento dello stato che ciascuno posseda una parte della terra, o certe merci, o la naturale proprietà di qualche mestiere utile, e non esiste al mondo alcuna arte che non sia necessaria all'esistenza ed al benessere di quasi ciascuno degli uomini, è necessario che si distribuisca ciò che i singoli riescono a risparmiare, e che avvenga, attraverso lo scambio o l'accordo contrattuale, il reciproco trasferimento della proprietà. Di conseguenza spetta allo stato, cioè al sovrano, di fissare i termini in cui debba essere stipulato ogni genere di contratto tra i sudditi, come per es. la compra, la vendita, il cambio, il prestito, l'affitto, la cessione, e di determinare per mezzo di quali parole e segni se ne stabilisca la validità. Ciò, tenendo presente la costituzione del presente lavoro, basta per quanto riguarda la materia, la distribuzione, ed il nutrimento delle diverse membra dello stato.

IL DENARO,
SANGUE
DI UNO STATO

Intendo per concezione la trasformazione di tutta la merce non consumata subito, ma conservata per assicurarsi il mantenimento futuro, in qualcosa del medesimo valore, ma così trasportabile da non impacciare il trasferimento da

un luogo ad un altro, ed in modo che ciascuno, ovunque vada, possa provvedersi di ciò che offre il paese. Ciò non è altro che l'oro, l'argento, il denaro. Infatti l'oro e l'argento hanno in quasi tutti i paesi del mondo un grande valore, e perciò rappresentano una comoda misura del valore di tutti gli altri generi, tra le varie nazioni; ed il denaro, rappresentato da monete di qualunque metallo fatte coniare dal sovrano di uno stato, rappresenta una misura sufficiente del valore di tutte le cose, tra i sudditi di quello stato. Per mezzo di tali unità di misura, tutte le merci, trasportabili o no, accompagnano ciascuno dovunque va, nel luogo della sua ordinaria residenza e fuori di esso, passano da uomo ad uomo nell'ambito dello stato e circolano ovunque, dando nutrimento a ciascuna delle parti per mezzo proprio di questo loro passare di mano in mano. Ciò avviene a tal punto che questa concezione può esser considerata come l'afflusso di sangue nelle vene dello stato, dato che anche il sangue naturale è similmente prodotto dai frutti della terra, e, mediante la circolazione, nutre, durante il suo passaggio, tutte le membra del corpo umano. L'oro e l'argento ricevono il loro valore dalla materia stessa, e di conseguenza hanno il vantaggio che quel loro valore non può essere alterato dal potere di uno o più stati, essendo, com'è, comune il criterio di valutazione delle merci in tutti i luoghi. La moneta comune può invece essere deprezzata od alzata di valore. In secondo luogo, i metalli pregiati hanno il privilegio di far muovere gli stati, di far raccogliere gli eserciti in terre straniere, quando ve ne sia la necessità, e di approvvigionare, non soltanto i privati cittadini che si mettono in viaggio, ma anche di provvedere al vettovagliamento di interi eserciti. Al contrario quel conio che non riceve il suo valore dal metallo ma dal sigillo del paese che lo ha emesso, non può sopportare il cambiamento d'aria e perciò ha valore soltanto in patria, dove deve però

sottostare ai cambiamenti delle leggi, e diminuisce di conseguenza di valore, a danno molte volte di coloro che lo posseggono.

I mezzi e le strade, mediante le quali la moneta è immessa nel pubblico uso, sono di due specie: una è la trasmissione alle casse dello stato, l'altra l'emissione, allo scopo di effettuare i pubblici pagamenti. Adempiono alla prima funzione i collettori, i ricevitori, i tesoriere, alla seconda di nuovo i tesoriere e gli ufficiali preposti al pagamento dei diversi funzionari pubblici e privati. Pure in ciò l'uomo artificiale conserva la sua rassomiglianza con l'uomo naturale, nel quale le vene ricevono il sangue dalle diverse parti dell'organismo e lo portano al cuore, in cui diviene forza vitale ed è respinto attraverso le arterie, per dar vita e movimento a tutte le membra del corpo.

I FIGLI
DI UNO STATO
SONO LE COLONIE

La procreazione, o i figli di uno stato, sono quelle che vengono chiamate colonie, le quali sono costituite da un dato numero di cittadini inviati per conto dello stato, agli ordini di un condottiero o governatore, per popolare un paese straniero privo di per sè di popolazione, oppure ridotto senza abitanti in conseguenza di una guerra. Quando una colonia si è costituita, essa diviene o uno stato indipendente, sciolto da ogni legame verso il sovrano che l'ha fondata, cosa che frequentemente accade nell'antichità, ed in un caso come questo lo stato da cui provengono è detto essere la loro madrepatria o metropoli e non esige da quella più di ciò che i padri esigono dai figli, una volta che questi siano emancipati e resi liberi dalla soggezione paterna, cioè onore ed amicizia; oppure la colonia rimane legata alla madrepatria, come fu il caso delle colonie romane, ed allora non costituisce uno stato indipendente, ma una provincia dello stato che originariamente l'ha fondata. Di conseguenza il diritto delle colonie, trascurando il rispetto ed i legami spirituali con la madrepatria, di-

pende interamente dalle autorizzazioni e dalle franchigie che il loro sovrano ha concesso all'atto della costituzione.

CAPITOLO XXV

Del consiglio.

Di quanta incertezza sia il giudicare della natura delle cose, partendo dal comune e mutevole uso delle parole, in niente appare tanto evidente quanto nella confusione tra consigli e comandi, derivata, in tutti e due i casi, dalla forma imperativa del discorso, che genera ciò anche in molte altre circostanze. Infatti con le parole: « fai questo » si esprime non solo un comando, ma anche un consiglio ed un'esortazione, e tuttavia pochi sono coloro che non si accorgono della diversità di queste espressioni, o che non siano in grado di distinguerle quando sappiano chi è che parla, a chi questi rivolge il suo discorso, e per quali ragioni. Ma dato che quelle frasi si trovano nei libri e che non si può o non si vuole affannarsi a stabilire le circostanze, molte volte i consigli vengono confusi con le affermazioni di coloro che danno un determinato comando, o il contrario, a seconda che ciò meglio risulta consono alle conseguenze che si vogliono ricavare, od alle azioni alle quali si dà la nostra approvazione. Per evitare questi errori ed attribuire il loro giusto e preciso significato ai termini, « comando », « consiglio » ed « esortazione », li definirò così:

Si tratta di un comando quando si dice: « Fai questo », oppure « Non lo fare » senza che ci si possa aspettare altra ragione, all'infuori della volontà di colui che parla. Da ciò deriva chiaramente come colui che comanda chieda

CHE COSA È
IL CONSIGLIODIFFERENZA
TRA COMANDO
E CONSIGLIO

in vista del proprio vantaggio, perchè la causa del comando è la volontà e l'oggetto più aderente alla volontà di ciascuno è il vantaggio che si ha in vista.

Si tratta di un consiglio quando si dice: « Fai » oppure « Non far questo » e si deriva tale proposizione da una considerazione del vantaggio che verrà arrecato a colui al quale ci si rivolge. Da ciò appare chiaro come colui che dà il consiglio, voglia soltanto il bene di quello a cui il consiglio è rivolto, qualunque sia il modo in cui tale bene viene inteso.

Dunque, la grande differenza che corre tra consiglio e comando consiste nel fatto che il comando è rivolto al proprio beneficio, mentre il consiglio è a vantaggio degli altri. Da questo deriva un'altra differenza, che cioè si può esser costretti a fare quello che ci viene comandato, come quando si è pattuito di obbedire, mentre non si può esser obbligati a fare ciò che ci viene consigliato, perchè il non ascoltare il consiglio si rivolge soltanto a nostro danno. Qualora poi si fosse costretti a seguire il consiglio, questo verrebbe a cambiarsi in un comando. Una terza differenza consiste nel fatto che nessuno può accampare il diritto di essere consigliere di un altro, perchè in tal caso egli non mira ad un vantaggio personale, ma invece, chiedendo di usufruire di un tale diritto, manifesta il desiderio di conoscere le intenzioni di quello o di procacciarsi qualche altro beneficio, la qual cosa, come già si è detto, è l'oggetto più adatto alla volontà di ogni uomo.

Tale cosa è anche comune alla natura stessa del consiglio, per cui, qualunque sia stato il consiglio stesso, chi lo ha richiesto non può nè accusare nè chiedere una punizione, dato che il richiedere un consiglio significa autorizzare a fornirlo nella maniera che l'interpellato ritiene più opportuna. Perciò colui che dà un consiglio al proprio sovrano, sia esso un monarca od un'assemblea, quando ne è

stato richiesto, non può, secondo giustizia, essere punito per esso, sia che questo coincida con l'opinione della maggioranza, oppure che non sia attinente all'argomento sottoposto a discussione. Infatti, se l'opinione dell'assemblea si potesse conoscere prima della fine del dibattito, nessun consiglio verrebbe più richiesto od accolto, dato che l'opinione dell'assemblea pone fine ad ogni discussione e sanziona la definitiva deliberazione.

Generalmente poi colui che richiede un consiglio è autore di questo, e perciò non può punire per esso, e nessun altro può fare ciò che il sovrano stesso non può fare. Se invece un suddito consiglia un altro in senso contrario alle leggi, sia che il consiglio sia stato formulato in mala fede, o per ignoranza, è soggetto ad essere punito dallo stato, dato che non si può addurre come giustificazione l'ignoranza delle leggi che ognuno, essendo ad esse soggetto, deve conoscere.

L'esortazione e la dissuasione non sono che un consiglio unito, in chi lo dà, a manifestazioni di grande desiderio di vederlo seguito, o per dire ciò più brevemente, si tratta di un consiglio su cui si insiste appassionatamente. Infatti chi esorta non deduce alcuna conseguenza da ciò che consiglia di fare, nè segue il rigore di una stringente logica, ma semplicemente incoraggia all'azione il suo interlocutore, così come colui che dissuade, lo tiene lontano dall'agire. Ambedue, nei loro discorsi, si rivolgono a considerare le passioni e le opinioni comuni degli uomini nel dedurre le loro ragioni, e fanno uso di similitudini, metafore, esempi ed altri espedienti della retorica per convincere coloro che ascoltano sull'utilità, la rettitudine, o la giustizia derivanti dal seguire la propria opinione.

Da ciò scaturisce: I) che l'esortazione e la dissuasione sono rivolte a vantaggio di chi offre il proprio consiglio e non di chi lo richiede,

CHE COSA SONO
L'ESORTAZIONE
E LA DISSUAZIONE

cosa questa contraria al dovere del consigliere, il quale, per la stessa definizione del consiglio, dovrebbe preoccuparsi non del proprio interesse, ma di quello di colui cui offre il consiglio stesso. Il fatto che quello rivolga quel suo consiglio a proprio vantaggio, appare evidente dalla lunga ed appassionata insistenza e dall'artificiosità nel formularlo e, dato che non è stato richiesto e perciò deriva da ragioni strettamente personali, è rivolto a realizzare il proprio beneficio, e soltanto per caso, o affatto, è a vantaggio di colui che viene consigliato.

II) Che l'uso dell'esortazione e della dissuasione appare soltanto quando si deve parlare di fronte ad una moltitudine, perchè, quando ci si rivolge ad una persona, questa può interrompere ed esaminare le sue ragioni in modo molto più rigoroso di quanto sia in grado di fare una moltitudine, perchè si tratterebbe di troppa gente che vorrebbe entrare in discussione con colui che si rivolge a tutti senza distinzione alcuna.

III) Che coloro che esortano o dissuadono, quando si tratta di dare un consiglio, sono consiglieri disonesti e si comportano come se fossero sedotti dal proprio interesse, perchè, sebbene i loro consigli non siano mai troppo buoni, anche se fossero tali, rimane tuttavia il fatto che colui che li dà non è consigliere migliore di quanto sia giudice giusto colui che emette una giusta sentenza dietro compenso pecuniario. Ma quando si può legalmente comandare, com'è il caso di un padre nel seno della propria famiglia o di un capitano in mezzo al suo esercito, le esortazioni e dissuasioni divengono non soltanto legali, ma necessarie e degne di lode. In casi simili esse non sono più consigli, ma comandi, che, specialmente quando riguardano l'esecuzione di un lavoro penoso, è necessario che talvolta, come è richiesto dalla necessità e dal senso di umanità, siano pronunciati addolcendoli

con un'espressione di incoraggiamento e col tono e la terminologia proprie del consiglio, piuttosto che con il secco tono del comando.

Esempi della differenza tra comando e consiglio si possono detrarre dalle forme di discorso con cui sono espressi nella Sacra Scrittura. « Non avere altro Dio all'infuori di me », « non crearti alcuna immagine scolpita », « non rammentare il nome di Dio invano », « santifica il sabato », « onora i tuoi genitori », « non uccidere », « non rubare », ecc. sono comandi, perchè la ragione per cui noi dobbiamo obbedire a quei precetti scaturisce direttamente dal volere di Dio, nostro Signore, al quale noi siamo tenuti ad obbedire. Ma espressioni come questa: « vendi tutto ciò che possiedi, dallo ai poveri e seguimi » sono un consiglio, perchè la ragione per cui dobbiamo agire in tal senso scaturisce dal nostro personale beneficio che è costituito dal fatto che, facendo così, noi avremo un tesoro in cielo. Espressioni come questa: « andate nel villaggio che è di fronte a voi, là troverete un'asina con il suo puledro; scioglieteli e conduceteli a me » sono un comando, perchè la ragione del fare una tale azione deriva dalla volontà del Maestro; mentre invece parole come queste: « pentiti e sii battezzato nel nome di Gesù » equivalgono ad un consiglio, perchè la ragione per cui noi lo seguiremmo non torna a vantaggio di Dio Onnipotente, che rimarrà sempre il Signore qualunque sia il modo con cui noi ci ribelliamo, ma a nostro vantaggio, dato che non disponiamo di alcun altro mezzo per evitare il castigo che incombe su di noi, in conseguenza dei nostri peccati.

Allo stesso modo che proprio ora abbiamo dedotta la differenza tra consiglio e comando dalla natura stessa del consiglio consistente nel dedurre dal vantaggio o dallo svantaggio che può avere colui che riceve il consiglio stesso, a causa delle necessarie od ipotetiche conse-

DIFFERENZA
TRA CONSIGLIERI
CAPACI
ED INCAPACI

guenze dell'azione che gli è stata consigliata, possono essere definite le differenze tra consigliere capace e consigliere incapace.

Dato che l'esperienza non è altro che la memoria delle conseguenze di azioni analoghe di cui si è avuto cognizione in passato, ed il consiglio non è altro che il ragionamento per mezzo del quale si rende nota agli altri tale esperienza, i pregi ed i difetti del consiglio vengono a coincidere con i pregi ed i difetti intellettuali.

Quanto alla persona dello stato, i suoi consiglieri svolgono la stessa funzione della memoria e del ragionamento mentale. Ma, unita a questa simiglianza dello stato con l'uomo naturale, c'è una differenza molto importante. Essa consiste nel fatto che l'uomo naturale riceve la sua esperienza dagli oggetti naturali del senso che operano su di lui senza una particolare passione od un determinato interesse, mentre invece coloro che forniscono il loro consiglio alla persona rappresentativa di uno stato, possono avere, ed infatti spesso hanno, i loro fini particolari e certe passioni che fanno sì che i loro consigli siano sempre sospetti e, in molti casi, infidi. Di conseguenza, possiamo porre come prima condizione per un buon consigliere, che il suo fine o interesse non contrasti con il fine e l'interesse di colui al quale egli offre il suo consiglio.

In secondo luogo, dato che l'ufficio del consigliere, quando si deve deliberare di una determinata azione, è di render manifeste le conseguenze di quella in modo tale che colui che viene consigliato venga esaurientemente ed esattamente messo al corrente, egli deve formulare il suo consiglio in tali termini da poter chiaramente mettere in evidenza la verità, cioè con tale sicuro ragionamento e con una terminologia così significativa ed esatta e così concisa, per quanto sarà consentito dalle esigenze della chiarezza. Di conseguenza, le illusioni prive di misura e di chiarezza, come per es. sono quelle

tratte dalle citazioni e dall'autorità dei libri che non offrano argomento a definire ciò che è bene e ciò che è male ma soltanto testimonianze di avvenimenti e di opinioni, le espressioni oscure, confuse ed ambigue, ed anche tutti i discorsi che, attraverso la forma metaforica, tendono ad agitare gli animi, sono forme espressive ripugnanti all'ufficio del consigliere, perchè un simile modo di ragionare e di esprimersi è utile solo per ingannare o per indirizzare chi riceve il consiglio verso fini che sono diversi da quelli che egli si propone.

In terzo luogo, dato che la capacità di consigliare dipende dall'esperienza e dalla lunga applicazione e si pensa che nessuno abbia diretta esperienza di tutto ciò che si deve sapere per poter amministrare un grande stato, si presume che nessuno sia buon consigliere se non in un determinato settore in cui abbia una particolare disposizione, e che abbia anche molto meditato e considerato. Inoltre, se consideriamo che la funzione di uno stato è quella di tenere il popolo in stato di pace, in patria, e di difenderlo contro gli attacchi provenienti dall'esterno, si troverà che tali cose implicano una grande conoscenza della natura umana, dei diritti del governo e della natura dell'equità, della legge, della giustizia e dell'onore. Ciò non può essere ottenuto senza studio. Occorre inoltre un'ampia conoscenza della forza, dei prodotti, della disposizione geografica, tanto del proprio paese, quanto di quelli vicini, come pure delle aspirazioni e dei piani di tutte le nazioni che possono in qualche maniera recar danno. E tutto ciò non si acquista senza una grande esperienza. Di tutte queste qualità non soltanto l'insieme, ma ognuna in particolare implica l'età ed il senso di osservazione propri di un uomo maturo e di cultura superiore alla media. La capacità intellettuale richiesta per dare consigli è, come ho chiarito più avanti (cap. VIII), il giudizio, e la differenza tra gli uomini circa tale capacità, deriva dalla

diversa educazione, di modo che alcuni sono più portati ad un certo genere di studi o di attività, altri invece lo sono di più ad un altro. Quando, per fare una determinata cosa, esistono regole infallibili, come, nel caso della costruzione di macchine o di edifici, le regole della geometria, tutta l'esperienza del mondo non può essere uguale ai consigli di chi ha imparato o scoperto quelle regole. Quando invece non esiste una regola di tal genere, chi ha la maggior esperienza in quel particolare genere di problemi, è in grado di dare il migliore giudizio, ed è quindi il miglior consigliere.

In quarto luogo, per poter dare un consiglio ad uno stato circa un affare che sta in relazione con un altro stato, è necessario essere a conoscenza della vita culturale e della letteratura di quel paese e della storia di tutti i trattati ed accordi stipulati con esso, e ciò non può esser fatto se non da chi sarà stato scelto dal rappresentante del potere sovrano. Perciò si può affermare che coloro che non sono stati designati ad offrire un consiglio, non abbiano in tal caso alcun consiglio valido da presentare.

In quinto luogo, supponendo che il numero dei consiglieri sia uguale, si ottiene miglior consiglio ascoltandoli separatamente, che non riunendoli tutti in un'assemblea, e ciò per molti motivi. Il primo consiste nel fatto che, ascoltandoli uno alla volta, si ha l'opinione di ciascuno, mentre invece in un'assemblea molti di loro esprimono il loro parere con un semplice « sì » o « no », o con gesti delle mani, o scalpiccio dei piedi, non spinti in ciò da personale convincimento, ma dall'eloquenza di qualcuno o dal timore di urtare le suscettibilità, sia dell'oratore che di tutta l'assemblea, o dalla paura di apparire più sciocchi di quelli che hanno applaudito l'opinione avversa.

Il secondo motivo è che, in un'assemblea numerosa, non possono essere esclusi coloro i cui interessi sono contrari a quelli della tota-

lità del popolo, e tali interessi rendono gli uomini appassionati, la passione fornisce armi all'eloquenza e questa attrae gli altri e fa loro condividere quelle passioni. Infatti le passioni umane, che nei singoli individui sono moderate come il calore di un tizzone, in un'assemblea sono come molti tizzoni che si accendono uno all'altro, specialmente quando sono alimentati dal soffio delle requisitorie, e, sotto il pretesto di consigliarlo, possono mettere in fiamme tutto uno stato. Il terzo motivo è che, ascoltando i consiglieri uno ad uno, si può stabilire, qualora ce ne sia bisogno, la veridicità o la probabilità delle ragioni da lui addotte ed il fondamento delle sue opinioni, e ciò a causa della possibilità di interrompere frequentemente e di addurre le proprie obiezioni, cosa che non può essere fatta in un'assemblea, perchè in essa si è piuttosto disorientati e confusi dall'abbagliante varietà dei discorsi, piuttosto che informati sull'indirizzo da seguire. Oltre a tutto ciò, non può esistere un'assemblea numerosa, riunita nella sua totalità per dare un parere, in cui non vi siano alcuni che non nutrano l'ambizione di esser considerati come buoni oratori e conoscitori delle cose politiche e che non espongano la loro opinione, non per interesse alla questione in discussione, ma per desiderio di ottenere un applauso alle loro incendiarie orazioni, intessute di fili variopinti o di citazioni tratte dagli autori. Ciò costituisce per lo meno un'impertinenza che toglie il tempo che dovrebbe esser dedicato a discussioni serie, e che si evita con facilità chiedendo consiglio a ciascuno separatamente. Il quarto motivo è che nelle deliberazioni che si dovrebbero prendere in segreto, della qual cosa capitano molte occasioni quando si tratta di affari pubblici, i consigli di molti, ed in particolare in un'assemblea, sono dannosi. Di conseguenza le assemblee numerose sono costrette a dare l'incarico di trattare tali problemi

a poche persone, che abbiano molta esperienza e sulla cui segretezza non si possa dubitare.

Per concludere, chi giungerebbe ad accettare di prender consiglio da una numerosa assemblea di consiglieri, a chiedere o ad accettare i loro castighi, quando si trattasse di mandare a nozze i propri figli, di amministrare le proprie terre, di provvedere al mantenimento della propria famiglia, di prender cura del proprio patrimonio, specialmente se tra quelli vi fosse qualcuno che non vedesse di buon occhio la prosperità dell'interessato? Chi fa i suoi affari servendosi dell'aiuto di molti ed esperti consiglieri, consigliandosi con ciascuno su ciò in cui questo è competente, agisce con equilibrio come chi, giuocando a tennis, si serve di abili secondi messi ognuno al proprio posto.

Fa forse meglio chi si affida soltanto alla propria capacità di giudicare, come colui che fa a meno dei secondi; ma colui che, nei suoi affari, dipende dalla varietà delle opinioni di un consiglio e che non può decidersi se non attraverso un consenso dei vari pareri, la cui messa in atto viene ostacolata, per invidia o per interesse, da coloro che dissentono, fa peggio di tutti, come chi sia spinto a giuocare alla palla, in compagnia di abili giocatori, ma in un carretto od in un altro veicolo lento e reso ancor più lento dalle opinioni contrastanti e dagli sforzi non sincronizzati di coloro che lo tirano; e peggio di ogni altra cosa se tra quelli c'è uno o molti che hanno intenzione di farlo perdere. Quantunque sia vero che molti occhi vedono più di uno solo, tuttavia ciò non si può applicare a molti consiglieri, se non nel caso che a decidere sia, in ultima analisi, uno solo. Se non fosse così, dato che molti occhi vedono la cosa da punti di vista divergenti e propendono a guardare, di traverso, il proprio vantaggio individuale, quelli che vogliono colpire nel segno, pur guardando con tutti e due gli occhi, non prenderebbero la mira con un occhio solo. In conse-

guenza di ciò, nessun grande stato popolare si è potuto conservare, se non per uno straniero nemico che ne ha imposta l'unità, o per l'ascendente esercitato da qualche grande personalità, o per il segreto accordo di un ristretto numero di cittadini, o per il reciproco timore di fazioni provviste della medesima forza, ma non certamente per le consultazioni che l'assemblea teneva alla luce del sole. Per quanto poi riguarda gli stati molto piccoli, siano essi popolari o monarchici, non esiste saggezza umana capace di conservarli più a lungo di quanto duri la gelosia dei vicini più potenti.

CAPITOLO XXVI

Delle leggi civili.

Intendo per leggi civili quelle norme che i cittadini sono obbligati ad obbedire, non perchè siano CHE COSA È
UNA LEGGE CIVILE membri di questo o quello stato in particolare, ma perchè sono soggetti *allo* stato. Infatti la conoscenza delle leggi particolari è compito di coloro che si dedicano agli studi giuridici nei diversi paesi, mentre la conoscenza della legge civile spetta in generale ad ognuno. L'antica legge di Roma era detta la sua legge civile, dalla parola « *Civitas* » che significa stato, e quei paesi che furono soggetti all'Impero romano e governati secondo le sue leggi, ne conservano quella parte che giudicano ancora adatta alle loro esigenze, e questa chiamano legge civile per distinguerla dalle altre loro leggi particolari. Ma io non ho intenzione di trattare di queste qui, perchè il mio proposito non è di occuparmi della natura della legge nei diversi paesi, ma di quella della legge in sè, così come hanno fatto Platone, Aristotele, Cicerone e molti altri, senza dedicarsi allo studio della legge per professione.

Prima di tutto è chiaro che la legge in generale non costituisce un consiglio ma un comando, e tale comando non è di un individuo ad un altro, ma è rivolto a chi si è già impegnato ad obbedire. In tal modo, per quanto riguarda la legge civile, essa aggiunge soltanto il nome della persona che esprime il comando, che è « *persona civitatis* » cioè la persona dello stato. Fatte tali considerazioni, definisco la legge civile così: « Legge civile è, per ogni suddito, l'insieme di quelle regole che lo stato gli ha imposto, per mezzo della parola, del documento scritto o di altro adeguato segno della propria volontà, di usare per distinguere il giusto dall'ingiusto, cioè per giudicare che cosa sia in contrasto e che cosa non lo sia rispetto alla regola del potere sovrano ». In tale definizione non c'è nulla che appaia a prima vista evidente. Infatti, ognuno può vedere come alcune leggi siano rivolte a tutti i sudditi senza distinzione, altre a particolari provincie, altre a particolari attività di lavoro, altre a singoli individui, e che perciò siano leggi valide solo per coloro ai quali si è diretto il comando e non abbiano valore per nessun altro. Inoltre quelle leggi costituiscono le regole del giusto e dell'ingiusto, non potendosi considerare ingiusto ciò che non viene in contrasto con qualche legge. Analogamente, nessuno può promulgare leggi se non lo stato, perchè noi dobbiamo soggezione soltanto allo stato, e quei comandi devono essere formulati mediante segni adeguati, perchè altrimenti non si saprebbe come obbedire. Perciò qualunque conseguenza necessaria dedotta da questa definizione deve essere accettata come vera. Per ora mi limito a dedurre le seguenti cose:

I) Il legislatore, in tutti gli stati, è soltanto il sovrano, sia esso costituito da un solo individuo, come nel regime monarchico, sia da un'assemblea, com'è il caso di una democrazia o di una aristocrazia, perchè il legislatore è

IL SOVRANO
È LEGISLATORE...

colui che fa la legge. Ora, lo stato soltanto stabilisce ed ordina l'obbedienza a quelle regole che noi definiamo con il termine di legge: di conseguenza lo stato è legislatore. Ma lo stato non è una persona, nè è in grado di compiere alcuna azione senza la mediazione del suo rappresentante, cioè il sovrano, e perciò il sovrano è l'unico legislatore. Per il medesimo motivo nessuno, all'infuori del sovrano, può abrogare una legge già promulgata, perchè una legge non può essere privata di effetto che da un'altra legge che ne impedisce l'esecuzione.

II) Il sovrano di uno stato, sia esso un'assemblea od un singolo individuo, non è soggetto alle leggi civili, perchè, disponendo dell'autorità di promulgare ed abrogare le leggi, è in grado, tutte le volte che lo desidera, di liberarsi da quella soggezione togliendo di mezzo le leggi che gli danno fastidio e creandone altre nuove; e di conseguenza egli era libero anche prima. È libero infatti colui che può esserlo quando vuole, e non è possibile che si possa essere legati a noi stessi, perchè chi può legare è anche in grado di sciogliere, e perciò chi è legato a sè stesso è anche capace di liberarsi dai lacci.

... E NON
SOGGETTO ALLA
LEGGE CIVILE

III) Quando un lungo uso acquista l'autorità di una legge, tale potere non deriva da lunghezza del tempo, ma dalla volontà del sovrano espressa attraverso il silenzio, dato che il silenzio coincide talvolta con un atto di consenso e non avrà il valore di legge che sino a quando il sovrano non si pronunzierà su di essa. Di conseguenza, se il sovrano si troverà di fronte ad un problema di diritto, fondato non sulla sua presente volontà ma su leggi precedentemente promulgate, il suo diritto non sarà compromesso dalla lunghezza del tempo passato, ma il problema verrà affrontato sulla base dell'equità. Infatti molte sentenze ed atti ingiusti si perpetuano,

L'USO DIVENTA LEGGE,
NON IN VIRTÙ
DEL TEMPO,
MA PER CONSENSO
DEL SOVRANO

senza alcun controllo, per un tempo più lungo di quello a cui può riportarsi la memoria di un uomo; ed i nostri uomini di legge non danno credito di valore legale se non alle usanze ragionevoli, mentre quelle cattive devono essere abolite. Ma lo stabilire ciò che è ragionevole e ciò che deve essere soppresso, è compito di colui che promulga la legge, cioè dell'assemblea sovrana o del monarca.

LA LEGGE DI NATURA
E LA LEGGE CIVILE
SI CONTENGONO
A VICENDA

IV) La legge di natura e la legge civile si contengono a vicenda e sono di uguale estensione, perchè le leggi di natura, consistenti nell'equità, giustizia, gratitudine e nelle altre virtù morali ad esse collegate, non sono propriamente leggi al puro stato di natura (come già ha dimostrato alla fine del cap. XV) ma qualità che rendono gli uomini disposti a conservare la pace ed a praticare l'obbedienza. Una volta che uno stato è fondato, allora quelle divengono effettivamente leggi, ma non prima, perchè sotto tale condizione esistono norme nell'ambito dello stato, e di conseguenza leggi civili, poichè c'è il potere sovrano che impone l'obbedienza nei confronti di quelle. Infatti, in mezzo ai contrasti dei singoli individui per stabilire che cosa siano l'equità, la giustizia, la virtù morale e per renderle di carattere obbligatorio, c'è bisogno di comandi del potere sovrano e delle pene che si infliggono ai trasgressori, e questi comandi sono parti della legge civile. La legge di natura è dunque una parte della legge civile in tutti gli stati del mondo, ed inversamente la legge civile è parte dei dettami della natura, perchè la giustizia, cioè il tener fede ai patti e l'attribuire a ciascuno ciò che gli appartiene, è un dettame della legge di natura. Ogni suddito, nell'ambito di uno stato, ha accettato di obbedire alla legge civile — o l'uno con l'altro, o durante lo svolgimento delle deliberazioni dell'assemblea da essi riunita per nominare un rappresentante comune, o uno per uno con il rappresentante stesso

quando, sottomessi dalla forza delle armi, si impegnarono ad obbedire in cambio della garanzia di aver salva la vita —; e conseguentemente l'obbedienza alla legge civile è anch'essa parte della legge di natura. Legge civile e legge naturale non costituiscono due diverse specie di leggi ma aspetti differenti di una legge, di cui quella scritta è definita come legge civile e quella non scritta, legge naturale. D'altra parte però il diritto di natura, vale a dire la naturale libertà umana, può essere ridotto e contenuto dalla legge civile, anzi il fine della promulgazione di leggi è proprio quello di operare tale restrizione, senza di cui non sarebbe assolutamente possibile il raggiungimento della pace. La legge non fu introdotta nel mondo per altro scopo da quello di porre dei limiti alla libertà naturale dei singoli individui, in modo che essi non possano danneggiarsi, ma che invece si aiutino vicendevolmente e si uniscano contro un nemico comune.

V) Se il sovrano di uno stato assoggetta un popolo che fino ad allora è vissuto sotto altre leggi scritte, e governa poi quel popolo servendosi di quelle stesse leggi che erano state in vigore sino al momento della sua conquista, tali leggi sono nondimeno le leggi civili dello stato vincitore, non di quello vinto. Infatti il legislatore non è più colui attraverso la cui autorità quelle leggi vennero formulate, ma colui che, con la sua autorità, consente loro di continuare ad essere vigenti. Di conseguenza, quando nell'ambito del dominio di uno stato vi sono diverse provincie ed in queste esiste una varietà di leggi le quali di solito vengono definite come le usanze di ciascuna provincia, non si deve credere che tali usanze ricevano la loro validità soltanto dal fatto che esistono da molto tempo, ma esse anticamente erano leggi scritte, tramandate in altro modo, per mezzo delle costituzioni o delle deliberazioni statutarie dei loro so-

TUTTE LE LEGGI
PER LE PROVINCIE
SONO FISSATE DAL
POTERE SOVRANO
E NON DALL'USO

vrani, ed al tempo presente sono leggi non in virtù della forza della tradizione, ma delle costituzioni dei sovrani al potere. Se poi in tutte le provincie di uno stato verrà generalmente rispettata una legge non scritta e si vedrà che dall'uso di essa non deriva alcun danno, quella legge non sarà altro che una legge di natura che obbliga tutti gli uomini nella stessa misura.

ALCUNE
SCIOCCHIE IDEE
DEI GIUDICI SULLA
PROMULGAZIONE
DELLE LEGGI

VI) Dato dunque che tutte le leggi, siano esse scritte oppure no, traggono la loro forza ed autorità dalla volontà dello stato, cioè da quella del rappresentante, sia esso un monarca od un'assemblea sovrana, ci si potrebbe meravigliare da che parte vengano fuori certe concezioni che si possono trovare nelle opere di importanti giuristi appartenenti alle più diverse nazioni, o direttamente o come conseguenza dell'aver posto il potere legislativo nelle mani di privati cittadini o di giudici subordinati. Così per es. un'opinione come questa: « che la legge pubblica non ha altro controllo all'infuori di quello esercitato dal Parlamento », è vera soltanto dove il Parlamento detiene il potere sovrano e non può essere riunito o sciolto se non da propria deliberazione. Infatti se qualcun altro avesse il diritto di scioglierlo, avrebbe anche il diritto di controllarlo e di controllarne quindi anche l'operato; se invece tale diritto non è dato ad altri, allora chi esercita il controllo sulle leggi non è il « *Parlamentum* », ma il « *Rex in Parlamento* ». E laddove il Parlamento è sovrano, anche se dovesse riunire un gran numero di uomini saggi appartenenti ai paesi a lui soggetti, e ciò per qualsiasi motivo, nessuno penserà che una tale assemblea abbia per ciò acquistato un potere legislativo. *Item*: « che i due bracci di uno stato sono la forza e la giustizia, la prima delle quali spetta al re, e l'altra è affidata alla giurisdizione del Parlamento »; come se

potesse esistere uno stato in cui la forza fosse in una mano che la giustizia non avesse l'autorità di governare e dirigere.

VII) Che la legge non possa mai essere contro la ragione i nostri giuristi ammettono, ed ammettono pure che la legge non è costituita dalla lettera, cioè dalla parte formale di essa, ma da ciò che corrisponde all'intenzione del legislatore. E ciò è vero: sorge il dubbio per stabilire la ragione di chi debba essere accettata come legge. Qui non si tratta di una ragione individuale, perchè allora nelle leggi vi sarebbe tanta contraddizione quanta ve n'è nel pensiero degli scolastici, e nemmeno, come dice Sir Edward Coke nel suo commento al Littleton (Lib. II, cap. 6), di « un'artificiale perfezione della ragione acquisita da una lunga applicazione, osservazione, esperienza », quale era la sua. È infatti possibile che un lungo studio possa accrescere e dare conferma ad opinioni erronee, e laddove gli uomini si appoggiano a false premesse, più costruiscono e più grande è la rovina; e le ragioni e conclusioni di coloro che studiano ed osservano nel medesimo tempo e con uguale diligenza, sono e debbono per forza essere discordi: di conseguenza non è quella « *juris prudentia* », o saggezza di giudici subordinati che fa legge, ma lo è invece la ragione di quest'uomo artificiale, costituito dallo stato, ed il comando che esso è capace di esprimere. Essendo poi lo stato tutt'uno con la persona del suo rappresentante, non è facile che nasca contraddizione nelle leggi, e quando ciò accade, la stessa ragione, attraverso l'interpretazione e la modifica, è in grado di annullarla. In tutte le corti di giustizia, il sovrano, cioè la persona stessa dello stato, è colui che giudica; il giudice subordinato deve avere ben chiara la ragione che spinse il sovrano a formulare la legge, di modo che la sua sentenza sia in accordo con quella e così la sua viene ad essere anche la sentenza del sovrano stesso, altrimenti sarebbe qualcosa di personale e d'ingiusto.

NON È LEGGE
QUELLA CHE,
PROMULGATA,
NON VIENE
RESA NOTA

VIII) Da questo, che cioè la legge è un comando consistente in una dichiarazione od in un palesarsi della volontà di colui che comanda mediante una manifestazione orale o scritta o di qualsiasi altro genere, possiamo dedurre che gli ordini dello stato sono legge soltanto per coloro che sono in grado di averne cognizione. Non esiste legge applicabile agli sciocchi, ai fanciulli od ai pazzi, così come non ve n'è una per le bestie, nè si possono tacciare quelli dei titoli di giusto od ingiusto, perchè mai hanno avuto la capacità di stipulare un accordo o di rendersi conto di quali siano le conseguenze da esso derivanti e quindi mai hanno sentito la responsabilità di autorizzare le azioni di un sovrano, come debbono invece fare coloro che contribuiscono alla costituzione di uno stato. E allo stesso modo di coloro ai quali la natura o il destino ha tolto la cognizione di qualunque legge in generale, ogni uomo a cui un accidente, di cui egli non è responsabile, abbia impedito di prender cognizione di una legge particolare, è giustificato qualora non si adegui ad essa, e, per definire la cosa in termini più esatti, quella legge non è legge per lui. A questo punto è perciò necessario considerare quali siano gli argomenti e prove sufficienti per conoscere ciò che è legge, cioè quale è la volontà del sovrano, sia in una monarchia che in qualsiasi altra forma di governo.

LE LEGGI
NON SCRITTE
SONO TUTTE
LEGGI DI NATURA

In primo luogo, se si tratta di una legge che obbliga tutti i sudditi senza eccezione, e non è scritta od in altro modo resa pubblica in modo che se ne possa avere nozione, essa è una legge di natura. Infatti una legge che abbia il potere di essere conosciuta da tutti senza bisogno di riferirsi alla parola di altri, ma soltanto attraverso la propria ragione, deve avere caratteristiche tali da essere adatta alla ragione di tutti

gli uomini senza distinzioni, e ciò è proprio soltanto della legge di natura. Di conseguenza, le leggi di natura non hanno bisogno di alcuna pubblicazione o formulazione, dato che sono contenute in quest'unica sentenza sulla quale tutti sono d'accordo: « *Non fare agli altri quello che tu non ritieni ragionevole che un altro faccia a te* ».

In secondo luogo una legge che si rivolga ad una particolare categoria di uomini, oppure ad un singolo individuo, e non sia scritta nè resa nota attraverso dichiarazioni orali, è una legge di natura e si riconosce dai medesimi fatti e dalle stesse prove che distinguono gli individui appartenenti a quella particolare condizione, dagli altri sudditi. Infatti, qualsiasi legge non scritta nè resa nota da chi l'ha formulata non può esser riconosciuta se non dalla ragione di chi deve a quella obbedire, ed è di conseguenza una legge non solo civile, ma anche naturale. Per es. se un sovrano nomina un pubblico ministro senza dargli istruzioni scritte circa i suoi compiti, questo deve servirsi della ragione per sostituire le istruzioni che non ha avuto. Analogamente, se il sovrano nomina un giudice, questi deve stare bene attento di esprimere sentenze che siano secondo la ragione del sovrano, e dato che tale ragione coincide con l'equità, egli vi è legato per legge di natura. Allo stesso modo se si tratta di un ambasciatore, questi, in tutti quei problemi non definiti da istruzioni scritte, deve ricorrere ai dettami della ragione, che è poi in fondo la più vicina agli interessi del sovrano. La stessa cosa vale per tutti gli altri funzionari del potere sovrano, siano essi pubblici o privati. Tutte queste istruzioni provenienti dalla ragione naturale possono essere riassunte in un termine solo: *fedeltà*, che è un aspetto della giustizia naturale.

Fatta eccezione della legge di natura, è cosa connessa con l'essenza di tutte le altre leggi che vengano rese note a tutti coloro che

saranno tenuti ad obbedirle, e che ciò avvenga o attraverso manifestazioni orali o scritte, o per mezzo di qualsiasi altro atto che notoriamente si sa scaturito dalla volontà sovrana. Infatti il volere di un altro non può essere compreso se questi non si esprime chiaramente in proposito, oppure per mezzo di una congettura che si può fare sullo scopo e sui disegni di lui, e tali disegni, quando si tratti della persona dello stato, si deve supporre che sempre si accordino con l'equità e la ragione. Nei tempi antichi, quando la scrittura non era cosa usata comunemente, spesso le leggi venivano espresse in versi, in modo che il popolo ignorante, prendendo diletto dal cantarle o recitarle, potesse più agevolmente mandarle a memoria. Per la stessa ragione Salomone consiglia ad un tale di legarsi alle dieci dita i dieci comandamenti (*Prov.*, VII, 3); ed infatti, quando Mosè, nel rinnovare il patto, dette al popolo di Israele la legge, comandò che venisse insegnata ai figli con il parlarne in casa e per la strada, quando stessero a letto e quando si alzassero, e che venisse scritta sulle colonne e sulle porte delle case (*Deuter.*, XI, 19) e che donne e fanciulli stessero ad ascoltare quando veniva letta nell'assemblea popolare (*Deuter.*, XXXI, 12).

Non è sufficiente che la legge sia scritta e resa nota. Occorrono anche prove evidenti che essa deriva dal volere del sovrano, perchè privati cittadini, quando sono in possesso, o credono di esserlo, di una forza tale che possa realizzare i loro piani ingiusti ed i loro fini ambiziosi, possono far passare come leggi il risultato dei loro desideri, senza il consenso dell'autorità legislativa o addirittura contro di essa. È perciò indispensabile non soltanto una proclamazione della legge, ma anche una prova irrefutabile e l'autorità di chi ne è stato il formulatore. L'autore o legislatore dovrebbe essere, in ogni stato, evidente, dato

che è il sovrano che, nominato dal consenso generale, si pensa che debba riscuotere anche il generale riconoscimento. Sebbene l'ignoranza e la noncuranza della maggior parte degli uomini giunga al punto, una volta che sia svanito nel tempo il ricordo dell'originaria costituzione dello stato, da non considerare più come potere quello dal quale sono difesi nella vita e nella loro attività, contro i nemici, e da cui ricevono giustizia contro le ingiurie degli altri; tuttavia, dato che anche coloro che la pensano in tal modo, non possono mettere in dubbio quel potere, non ci può essere scusa alcuna di non sapere in chi sia posta la sovranità. È inoltre dettame della ragione naturale, e quindi precisa legge di natura, che nessuno debba indebolire quel potere, di cui egli stesso ha richiesta la protezione, o l'ha accettata di buon grado contro gli altri. Dunque nessuno, se non per propria colpa, qualunque cosa possano suggerire uomini in mala fede, può dubitare del sovrano.

La difficoltà consiste nell'evidenza dell'autorità derivata da lui, ed allo scopo di rimuovere tale difficoltà, si dà credito alla conoscenza dei registri pubblici, dei pubblici consigli, dei pubblici funzionari, dei pubblici sigilli, per mezzo dei quali tutte le leggi ricevono la sanzione della legalità. Tale sanzione non equivale ad un'autorizzazione, perchè il registrare e certificare non è che un testimoniare ed un tramandare, e non rappresenta ancora un'autorità di legge che scaturisce soltanto dal comando del sovrano. Di conseguenza, se qualcuno ha una contesa circa una questione dipendente dalla legge di natura, cioè dalla comune equità, la sentenza del giudice, cui per mandato è stata conferita l'autorità di mettersi al corrente di tali cause, è una sufficiente attestazione della legge di natura in quel caso particolare. Infatti, sebbene il giudizio di chi esercita la profes-

sione di uomo di legge sia utile per comporre le dispute, tuttavia quel giudizio non è che una pura e semplice opinione, ed il giudice, dopo avere ascoltati i termini della controversia, deve dire quale sia la legge.

Ma quando la questione concerne un'offesa od un delitto in connessione con una legge scritta, ciascuno, esaminando per sè o per gli altri i codici, può, qualora lo voglia, essere esaurientemente informato, prima di commettere l'azione, se si tratti di un'infrazione alla legge oppure no; anzi deve agire così, perchè quando si dubita se l'azione che stiamo per commettere sia giusta o non lo sia e sappiamo che se vogliamo ce ne possiamo informare, e tuttavia di ciò non teniamo conto, la nostra azione risulta illegale. Analogamente chi, in un problema particolare, si considera offeso dalla legge scritta che egli è in grado, per suo conto o per conto di altri, di vedere e ponderare, se protesta prima di aver preso visione della legge, agisce contro giustizia e si mostra più propenso ad usare prepotenza nei confronti degli altri che a reclamare giustizia per sè. Se si tratta poi di obbedienza ad un pubblico funzionario, per assicurarsi dell'autorità di questi è sufficiente prender visione del suo decreto di nomina corredato dal pubblico sigillo, ed ascoltarne la lettura, o aver avuto i mezzi per prenderne visione in altro modo. Ciascuno dunque è obbligato ad informarsi di tutte le leggi scritte che possano in qualche modo essere connesse con le sue azioni future.

L'INTERPRETAZIONE
DELLA LEGGE
DIPENDE DAL
POTERE SOVRANO

Quando si è conosciuto il legislatore e le leggi sono state rese note a sufficienza, sia per mezzo di scritti che dall'evidenza della natura, c'è bisogno, per renderle obbligatorie, di un'altra circostanza di estrema importanza. Non nella lettera, ma nello scopo cui tende e

nel senso, cioè nella esatta interpretazione della legge, che è poi quanto il legislatore si propone, consiste la natura di quella, e di conseguenza l'interpretazione di tutte le leggi dipende dall'autorità del sovrano, e gli interpreti saranno solo coloro che il sovrano, cui tutti i sudditi devono obbedienza, nominerà. Se così non fosse, per mezzo dell'abilità di un interprete la legge potrebbe essere rivolta ad esprimere cose contrarie a quelle che erano nell'intendimento del sovrano, e per mezzo di tale possibilità a lui concessa, l'interprete diventerebbe legislatore.

Tutte le leggi, scritte o non scritte, richiedono un'interpretazione. La legge non scritta di natura, sebbene ne sia facile l'interpretazione dato che scevra com'è di ogni particolarismo e di impulsi passionali si rivolge alla ragione naturale di ogni uomo e toglie quindi ogni giustificazione a coloro che la violano; tuttavia, tenendo conto che pochi, e forse nessuno, in alcuni casi non si lasciano accecare dall'amor proprio o da qualche altra passione, è divenuta la più oscura di tutte le leggi e perciò ha bisogno di un gran numero di abili interpreti. Le leggi scritte, se sono brevi, si prestano facilmente a cattive interpretazioni per il diverso significato attribuito a questa od a quest'altra parola; se sono lunghe, sono oscure per i diversi significati di molte parole. In tal modo, si può affermare che nessuna legge scritta, sia che sia formulata in poche o molte parole, può essere compresa esattamente senza una perfetta comprensione delle cause ultime per le quali la legge stessa venne creata. La conoscenza di tali cause ultime è propria del legislatore, agli occhi del quale non esiste nella legge alcun nodo indissolubile, sia perchè egli, scoprendone gli scopi, lo scioglie, sia perchè imprime ad essa i fini che egli vuole, come fece Alessandro che sciolse il nodo Gordiano servendosi della spada, ap-

poggiandosi in ciò al potere legislativo, la qual cosa non potrebbe esser fatta da nessun interprete.

L'AUTENTICA
INTERPRETAZIONE
DELLA LEGGE
NON È QUELLA
DEGLI SCRITTORI

Nell'ambito di uno stato, l'interpretazione delle leggi di natura non dipende dai libri di filosofia morale. L'autorità degli scrittori, disgiunta da quella dello stato, non trasforma in legge le loro opinioni anche se queste fossero vere.

Quello che io, in questo trattato, ho scritto circa le virtù morali e la loro necessità agli effetti della conquista e del mantenimento della pace, benchè sia di una palese verità, non è tuttavia legge al momento presente se non in quanto, in tutti gli stati del mondo, costituisce una parte della legge civile. Infatti, per quanto possa essere naturalmente ragionevole, è tuttavia fatta legge dal potere sovrano. In altro senso, sarebbe un grande errore definire le leggi di natura come leggi non scritte, laddove noi vediamo molti volumi che trattano di esse, nei quali si possono trovare molte contraddizioni non solo interne ad ogni singola opera, ma reciproche.

L'interpretazione della legge di natura è la sentenza del giudice investito dall'autorità del sovrano e preposto all'esame ed alla deliberazione circa le dispute connesse con quella, e consiste nell'applicazione della legge al caso particolare. Infatti, nell'esercizio della sua funzione, il giudice non fa che stabilire se la richiesta della parte in causa sia consona alla ragione naturale ed all'equità, e la sentenza che egli emette è, di conseguenza, l'interpretazione della legge di natura. Tale interpretazione è autentica, non perchè è un suo giudizio personale, ma perchè vien data nel nome dell'autorità del sovrano da cui procede la sentenza sovrana che, in quel momento, di fronte alle parti in causa, costituisce la legge.

Ma dato che non c'è giudice, subordinato o sovrano, che non sia soggetto ad errare in un giudizio di equità, se successivamente, in un altro caso simile al precedente, egli ritenga cosa più equa l'emettere una sentenza contraria, è tenuto a farlo.

LA SENTENZA
DI UN GIUDICE
NON LEGA
NÈ LUI NÈ UN ALTRO
AD EMETTERE
UNA SENTENZA SIMILE
IN AVVENIRE

L'errore non diventa mai legge per nessuno, nè obbliga alcuno a persistere, e, per la stessa ragione, non diventa legge per gli altri giudici anche se essi avessero giurato di adeguarvisi. Infatti, sebbene in casi in cui vi è una quasi assoluta simiglianza anche nei più piccoli particolari, una sentenza sbagliata emessa per autorità di un sovrano, se egli ne è al corrente e l'approva, dato che si tratta di leggi soggette a mutamento, costituisce una nuova legge; tuttavia, quando siamo di fronte a leggi immutabili quali sono le leggi di natura, non si tratta più di una legge, nè per il giudice che l'ha emessa, nè per gli altri, quando in avvenire si presenteranno casi analoghi. I principi si succedono uno all'altro, ad un giudice se ne sostituisce un altro, persino il cielo e la terra passeranno, ma non un solo principio della legge di natura muterà, perchè si tratta dell'eterna legge di Dio. Perciò tutte le sentenze di giudici che si sono succeduti in passato in quel loro ufficio, non possono tutte insieme dar luogo ad una legge contraria all'equità naturale, nè l'esempio di un giudice precedente può fornire giustificazione alla pronuncia di una sentenza contraria alla ragione, od esimere il giudice presente dal compito di stabilire che cosa sia l'equità, nel particolare caso che ha di fronte, partendo dai principii della sua ragione naturale. Per es.: il punire un innocente è cosa contraria alla legge di natura, ed innocente è chi acquista questa sua condizione da un decreto della giustizia ed è dichiarato tale dal giudice.

Supponiamo ora il caso che un tale sia accusato di delitto capitale e che, tenendo conto del potere e dell'astuzia di qualche suo nemico e della frequente corruttibilità ed unilateralità dei giudici, fugga per timore di ciò che può accadere, e catturato, in seguito venga condotto davanti al tribunale ove dimostri esaurientemente di non aver commesso quel delitto e venga sì dichiarato innocente, ma tuttavia debba subire la condanna di perdere tutti i suoi beni; tale caso è chiaramente la condanna di un innocente. Affermo quindi che non vi è luogo nel mondo in cui un caso simile possa esser considerato come l'interpretazione di una legge di natura, o dove possano passar per legge le sentenze dei precedenti giudici che hanno agito in tal senso, perciò colui che per primo ha emesso una sentenza lo ha fatto in modo ingiusto, e non si può portare un'ingiustizia come esempio che influenzi il giudizio dei giudici che verranno dopo. Una legge scritta può impedire agli innocenti di fuggire, ed essi possono essere puniti qualora si diano alla fuga; ma il considerare una fuga per timore di un'offesa, come presunzione di colpa, dopo che il fuggitivo ha già ottenuto dalla giustizia l'assoluzione per il delitto in precedenza imputatogli, è atto contrario alla natura della presunzione, inapplicabile dopo che la sentenza è stata pronunciata. Tuttavia, ciò è stato teorizzato da un grande giurista riguardo alla legge comune d'Inghilterra: « Se un tale — egli scrive — che è innocente, è accusato di delitto capitale e per timore si dà alla fuga, anche se in sede giudiziaria è assolto dall'imputazione ascrittagli, tuttavia, se si riesce a provare che egli fuggì in conseguenza di quel delitto, malgrado la sua innocenza gli verranno confiscati tutti i beni mobili ed immobili, sarà interdetto dai pubblici uffici, perchè, per quanto riguarda la perdita di quelli, la legge non ammetterà nessuna prova circa la presunzione legale derivante dalla fuga di lui ». Si vede qui come « un innocente

assolto in sede giudiziaria, malgrado la sua innocenza », quando nessuna legge gli aveva vietato di darsi alla fuga, dopo l'avvenuta assoluzione, « in conseguenza di una presunzione legale » sia condannato a perdere tutto ciò che possiede. Se la legge, circa la fuga di lui, accetta una presunzione del fatto che era costituito da un delitto capitale, la sentenza dovrebbe essere capitale; se invece la presunzione non è basata sul fatto, perchè egli allora deve perdere tutti i suoi beni? Questa non è dunque una legge dell'Inghilterra, nè la condanna si fonda sopra una presunzione legale, ma sulla presunzione dei giudici. È pure contrario alla legge il sostenere che non verrà accettata nessuna prova contro una presunzione di legge, perchè, qualora tutti i giudici, sovrani e subordinati, si rifiutassero di prendere in considerazione la prova, rifiuterebbero anche di fare giustizia; perchè, sia pure giusta la sentenza, tuttavia, il giudice che pronuncia un verdetto di condanna senza tener conto delle prove prodotte è un giudice ingiusto, e la sua presunzione è soltanto un pregiudizio che nessuno deve portare con sé sul banco della giustizia, qualunque possano essere i precedenti giudizi od esempi che egli pretenderà di seguire. Vi sono anche altri fatti di natura simile, in cui il giudizio umano è falsato per prestar fede ai precedenti; ma quanto ho qui detto è sufficiente a mostrare che, sebbene la sentenza del giudice sia legge per le parti in causa, non costituisce comunque il carattere di legge per un giudice che succederà al primo in quell'ufficio.

Analogamente, quando si deve interpretare il significato di leggi scritte, non è interprete colui che scrive su di esse un commentario, perchè i commentari sono per lo più soggetti a favorire il cavillo che non il testo, e di conseguenza fanno sorgere l'esigenza di altri commentari, e così una tale interpretazione non finirebbe mai.

Perciò, quando non esista un interprete nominato dal sovrano al cui parere i giudici subordinati dovranno adeguarsi, interpreti non possono essere altri che i giudici ordinari, così come lo sono nel caso di leggi non scritte. Le loro sentenze saranno considerate come legge, per quel particolare caso, dalle parti convenute in giudizio, ma non saranno tali da legare altri giudici a dare, in casi analoghi, sentenze analoghe, perchè un giudice può sbagliare persino nell'interpretazione delle leggi scritte, ma l'errore di un giudice subordinato non ha potere di cambiare la legge che è costituita dalla sentenza generale del sovrano.

**DIFFERENZA
TRA LA LETTERA
E LO SPIRITO
DELLA LEGGE** Nelle leggi scritte c'è l'uso di fare una differenza tra la lettera e lo spirito, e la distinzione è giusta quando per lettera s'intenda tutto ciò che nasce dalle parole pure e semplici, dato che il significato di quasi tutte le parole, in sè stesse o nel loro uso metaforico, è ambiguo e, nel corso della discussione, ce ne possiamo servire in molti sensi, al contrario invece del senso della legge che è uno solo. Se poi per lettera s'intende il senso letterale, allora lettera e spirito, o fine cui tende la legge, si identificano, dato che il senso letterale è ciò che, nell'intenzione del legislatore, deve esprimere la lettera della legge. Si suppone che l'intenzione del legislatore sia sempre l'equità, perchè costituirebbe una grave offesa che il legislatore pensasse in modo diverso dal sovrano. Di conseguenza, se la parola della legge non consente pienamente di esprimere una sentenza conforme a ragione, egli deve integrarla con la legge di natura, oppure, quando il caso è difficile, differire la sentenza fino a quando non disponga di una maggiore autorità. Per es.: una legge scritta prescrive che chi è stato estromesso dalla propria casa con la forza, vi rientri con la forza. Può accadere che un tale, per negligenza, lasci la sua casa incustodita, ed al suo ritorno ne venga tenuto lontano con la forza. In tal caso, non esiste una legge

speciale, ma è chiaro che una simile eventualità è contemplata in quella stessa legge, altrimenti quel tale non potrebbe in alcun modo risolvere il suo problema, il che sarebbe contrario all'intenzione del legislatore. Ancora, la parola della legge comanda al giudice secondo l'evidenza. Un tale è ingiustamente accusato di un certo crimine che il giudice con i suoi occhi ha visto essere stato compiuto da un altro, e non dall'accusato. In un caso simile, nè verrà seguita la lettera della legge condannando un innocente, nè il giudice pronunzierà una sentenza contraria all'evidenza della testimonianza, perchè ciò è contrario alla lettera della legge, ma si farà in modo che il sovrano nomini un altro giudice, e quello si produrrà come testimone. In tal modo, la difficoltà che deriva dalle nude parole di una legge scritta, può condurre il giudice a penetrare l'intenzione della legge per poterla meglio interpretare, sebbene nessuna difficoltà possa giustificare una sentenza contraria alla legge. Infatti, nessun giudice del giusto e dell'ingiusto è giudice di ciò che conviene o meno allo stato.

Le qualità richieste ad un buon interprete della legge, cioè ad un giudice, non sono le stesse che si pretendono in un avvocato, cioè principalmente lo studio delle leggi, dato che un giudice, come non deve prendere visione del fatto da nessun altro oltre che dai testimoni, così deve conoscere la legge soltanto dagli statuti e dagli atti costituzionali del sovrano citati nel corso del processo o resi noti a lui da chi ha ricevuto dal potere sovrano l'autorità di renderglieli palesi. Inoltre, il giudice non ha bisogno di occuparsi in precedenza di ciò che dovrà giudicare, perchè ciò che dirà sull'argomento gli verrà fornito dall'insieme delle testimonianze, per ciò che riguarda la questione di fatto; e per ciò che concerne la questione di diritto, gli elementi li trarrà dalla messa a punto di coloro che nel corso del processo, con autorità, forniranno un'in-

**QUALITÀ
RICHIESTE
AD UN GIUDICE**

interpretazione di quel particolare caso. I Lords del Parlamento d'Inghilterra erano giudici, ed ascoltavano e giudicavano le cause più complesse. Tuttavia, pochi di essi erano ben ferrati in cose giuridiche ed ancor meno esercitavano tale professione, e sebbene si consultassero con giuristi che erano convocati ai processi, tuttavia, in definitiva, pronunciavano le sentenze da soli. Allo stesso modo, nelle comuni cause giudiziarie, i giudici sono dodici privati cittadini ed emettono la sentenza, non solo di fatto ma anche di diritto, e si pronunziano per l'attore o per il convenuto, cioè sono giudici non solo di fatto, ma anche di diritto; ed in una causa criminale, non solo decidono se il delitto sia stato o no compiuto, ma anche ne determinano la natura, se cioè si tratti di assassinio, omicidio, brutale aggressione e simili, le quali tutte sono determinazioni di legge. Ma dato che si suppone che essi non abbiano una piena conoscenza della legge, c'è sempre qualcuno investito dell'autorità di metterli al corrente sui casi particolari su cui verte il loro giudizio. Se però essi giudicano senza attenersi alle istruzioni di quello, non sono soggetti perciò ad alcun castigo, a meno che non si sappia che la loro azione è stata contro coscienza o che decisero dietro compenso pecuniario.

Le qualità che fanno un buon giudice, od un buon interprete delle leggi sono:

I) Una chiara comprensione della principale legge di natura, detta equità, che, dato che dipende non dalla lettura delle opere di altri uomini ma dall'assennatezza della propria ragione naturale e della propria meditazione, si suppone che si presenti meglio in coloro che dispongono di maggiori possibilità e tendenza a meditarvi sopra.

II) Il disprezzo di inutili ricchezze e promozioni.

III) L'esser capaci, nell'esercizio delle proprie funzioni, di spogliarsi di ogni timore, risentimento, odio, amore e compassione.

IV) La pazienza e diligente attenzione nell'ascoltare, e memoria per ricordare, assimilare, ed applicare ciò che si è ascoltato.

Si sono differenziate e divise le leggi in diversi modi, secondo i differenti metodi di quelli che hanno scritto su tale argomento, dato che si tratta di una cosa non dipendente dalla natura, ma dal fine dello scrittore, ed è piegata a rispondere alle esigenze del metodo di ciascuno. Nelle « Istituzioni » di Giustiniano si trovano elencate sette specie di leggi civili:

DIVISIONI
DELLA LEGGE

I) Gli editti, costituzioni ed epistole del principe, anzi dell'imperatore, dato che in lui solo risiedeva tutto il potere del popolo. Simili a questi sono le proclamazioni del re d'Inghilterra.

II) I decreti dell'intero popolo di Roma, compresi anche il Senato, quando quelli erano oggetto di dibattito da parte del Senato stesso. Queste erano leggi, in un primo tempo in virtù del potere sovrano che allora si identificava con il popolo, e quella parte di leggi che non vennero annullate, rimasero tali per autorità imperiale, dato che tutte le leggi che obbligano si sa che sono leggi in virtù di quell'autorità che ha il potere di abrogarle. In Inghilterra gli atti del Parlamento sono in certo modo simili a queste leggi.

III) I decreti della plebe, escluso il Senato, quando quella era convocata dal tribuno della plebe. Anche qui, quei decreti che non furono annullati dall'imperatore, rimasero leggi in virtù dell'autorità imperiale. Simili a questi furono gli ordini della Camera dei Comuni in Inghilterra.

IV) « *Senatus consulta* », ordini del Senato, perchè quando il popolo di Roma aumentò di numero in misura considerevole tanto che era difficile il poterlo radunare in assemblea, gli imperatori giudicarono cosa più semplice consultare il Senato, invece del popolo. Questi ordini hanno una certa simiglianza con gli atti del Consiglio.

V) Gli editti dei pretori e, in determinati casi, quelli degli edili, come sarebbero i capi di giustizia nei tribunali inglesi.

VI) « *Responsa prudentum* », cioè le sentenze ed i pareri di quei giuristi che avevano ricevuto dall'imperatore l'autorità di interpretare la legge e di pronunziarsi su una particolare materia legale, intorno alla quale erano stati interpellati. I giudici erano tenuti, nel corso della decisione anteriore alla sentenza, ad osservare, e si potrebbero paragonare con i rapporti sulle cause giudicate, se la legge di Inghilterra obbligasse anche gli altri giudici ad osservarli. Infatti i giudici della legge comune d'Inghilterra non sono propriamente tali, ma « *juris consulti* » ai quali i veri giudici, siano essi i Lords, oppure i dodici uomini scelti nel contado, debbono richiedere il loro parere in questioni legali.

VII) Inoltre, le usanze non tramandate per documenti scritti, che nella loro stessa natura costituiscono una limitazione della legge, sono leggi per tacito consenso dell'imperatore, sempre però che non contrastino con la legge di natura.

Le leggi vengono anche divise in naturali e positive. Naturali sono quelle che esistono nell'eternità e sono definite, non soltanto come naturali, ma anche come leggi morali, dato che consistono nelle virtù morali come la giustizia e l'equità ed in tutti gli atteggiamenti dello spirito rivolti all'attuazione della pace e della carità, e di queste ho già parlato nei cap. XIV e XV.

Positive sono quelle che non esistono nell'eternità, ma sono state formulate da coloro che detenevano il potere sovrano sopra gli altri, e sono o scritte, o rese note al popolo per mezzo di qualche altra prova del volere del legislatore.

Delle leggi positive, alcune sono umane, altre divine; e di quelle umane alcune sono distributive, altre penali. Le distributive sono

quelle che stabiliscono i diritti dei sudditi, spiegando a ciascuno quale sia la ragione per cui egli acquista o è in possesso di una determinata proprietà di beni immobili o mobili e di certi diritti alla libertà di azione; tali leggi si rivolgono a tutti i sudditi. Penali sono quelle che spiegano quale sarà la pena da infliggersi a coloro che violano la legge, e sono rivolte ai funzionari ed al personale incaricato di porre tali pene in esecuzione. Infatti, sebbene ciascuno debba conoscere l'entità delle pene fissate in precedenza per coloro che trasgrediscono la legge, tuttavia il comando non è rivolto al delinquente, che si suppone non voglia lealmente contribuire al suo proprio castigo, ma ai pubblici funzionari che hanno il compito di render la pena esecutiva. Tali leggi penali sono, per la maggior parte, raccolte insieme alle leggi distributive e talvolta vengono chiamate giudizi, dato che tutte le leggi sono giudizi di carattere generale o sentenze del legislatore, così come ogni particolare giudizio costituisce una legge per colui il cui caso è stato giudicato.

Le leggi positive divine, dato che le leggi naturali, come eterne ed universali, sono tutte divine, sono quelle che, essendo comandi di Dio non nell'eternità ed in forma universale rivolti a tutta l'umanità, ma solo ad un determinato popolo ed a particolari individui, sono dichiarate tali da coloro che hanno avuto da Dio l'autorizzazione a farlo. Ma in che modo si può conoscere tale autorità umana di dichiarare quali siano queste leggi positive di Dio? Dio può, in modo soprannaturale, ordinare a qualcuno di render note le leggi ad altri uomini. Ma dato che è principio appartenente all'essenza della legge che chi è obbligato ad obbedire abbia la certezza circa l'autorità di chi sostiene la legge, e poichè noi, per via naturale, non possiamo esser sicuri della sua diretta derivazione da Dio, come si può, senza una rivelazione soprannaturale, esser sicuri della rivela-

zione ricevuta dall'espositore di quella legge, e come si può essere tenuti ad obbedirgli? Per quanto riguarda la prima questione, in che modo cioè si possa esser sicuri della rivelazione avuta da un altro senza averla avuta noi stessi, è chiaro che ciò è impossibile. Infatti, sebbene si possa essere indotti a credere per i miracoli che si vedono fare a quel determinato individuo, o per l'eccezionale sua dirittura morale, saggezza od incredibile fortuna che accompagnano le sue azioni, tutti segni dello straordinario favore divino, tuttavia tali cose non rappresentano prove evidenti di una speciale rivelazione. I miracoli sono cose meravigliose, ma ciò che per uno è meraviglioso non lo è per un altro; anche la santità può esser prodotto di una finzione ed i tangibili risultati che quello ottiene sono, il più delle volte, opera di Dio che agisce attraverso cause naturali ed ordinarie. Di conseguenza, nessuno, servendosi della ragione naturale, può sapere in maniera assoluta se un altro abbia ricevuto una rivelazione soprannaturale del volere di Dio, ma può soltanto dar credito a ciò, ed in maggiore o minore misura, per quanto le manifestazioni di quella rivelazione saranno più o meno intense.

Ma per quel che riguarda la seconda questione, come cioè si può essere tenuti ad obbedirgli, essa non appare molto difficile, perchè se la legge dichiarata non contrasta con la legge naturale, che senza fallo è legge divina, e ci impegniamo ad obbedirla, siamo tenuti dalla nostra promessa. Obbligati nel senso dell'obbedienza, non in quello della fede, perchè la credenza umana ed i nostri pensieri segreti non sono suscettibili di essere soggetti a comandi, ma solo all'azione di Dio, ordinaria e straordinaria. La fede nella legge soprannaturale non coincide con l'obbligo ad attuarla, ma è soltanto un consenso espresso nei confronti di quella e non costituisce un nostro dovere verso Dio, ma un libero dono che Dio offre a chi vuole, così come

la miscredenza non è un'infrazione a qualcuna delle leggi divine, ma è un respingerle in blocco, tutte all'infuori della legge di natura. Ciò sarà reso più chiaro dagli esempi e dalle testimonianze offerteci dalla Sacra Scrittura. Questo fu il patto che, per via soprannaturale, Dio stipulò con Abramo: « Questo è il patto fra me e te, che la tua discendenza dovrà osservare... » (*Genesi*, XVII, 10). La discendenza di Abramo non ebbe tale rivelazione perchè non era ancora nata, nondimeno essa divenne parte del patto, e fu tenuta ad obbedire a ciò che Abramo, in seguito, dichiarerà come legge di Dio. Essi non avrebbero potuto fare una tal cosa se non in virtù dell'obbedienza dovuta ai propri padri che, non soggetti com'erano ad alcun altro potere della terra, allo stesso modo di Abramo avevano diritto al potere sovrano sopra i figli ed i servi. Ancora, quando Dio dice ad Abramo: « Abramo, in te saranno benedette tutte le nazioni della terra, perchè io so che tu comanderai ai tuoi figli ed alla tua progenie dopo di te, di seguire la via del Signore, e di osservare la giustizia ed il diritto », è chiaro che l'obbedienza della famiglia di lui, che non aveva avuta rivelazione alcuna, scaturiva dall'obbligo precedentemente assunto di obbedire al loro sovrano. Mosè salì solo sul monte Sinai al cospetto di Dio; al popolo fu vietato di avvicinarsi, pena la morte, e nondimeno esso si impegnò ad obbedire a tutto ciò che Mosè espose come legge divina. Con quale fondamento, se non con questa loro dichiarazione di sudditanza, si spiegherebbe ciò che essi dicono: « Parla con noi, e noi ti ascolteremo; ma non ci parli Dio, che non abbiamo a morire? ». Da questi due passi appare ben chiaro che, in uno stato, un suddito che non abbia ricevuto prova della rivelazione del volere di Dio, deve obbedire come tale il comando del potere sovrano. Infatti, se a ciascuno fosse consentito di considerare comandamenti di Dio i propri sogni e le proprie fantasie e quelle

di altri loro simili, soltanto un paio di persone potrebbero trovarsi d'accordo per stabilire quali siano i comandamenti di Dio, e tuttavia per rispettare questi, tutti disprezzerebbero i dettami del potere statale. Dunque, concludendo, si può affermare che in tutte le cose non contrarie alla legge morale, cioè alla legge di natura, tutti i sudditi sono tenuti ad obbedire, come a legge divina, a quella che è stabilita esser tale dalle leggi dello stato. Ciò appare ben chiaro alla ragione umana, perchè ogni cosa che non contrasta con la legge di natura può essere trasformata in legge nel nome di coloro che detengono il potere sovrano, e non c'è motivo per cui gli uomini dovrebbero essere meno obbligati da quella, quando specialmente viene presentata nel nome di Dio. Inoltre, in nessuna parte del mondo è permesso agli uomini di reclamare altri comandamenti di Dio, diversi da quelli accettati come tali dallo stato. Gli stati cristiani puniscono coloro che si ribellano alla religione cristiana, e tutti gli altri, coloro che seguono una confessione religiosa da essi vietata. Infatti, in qualunque cosa che non sia regolata dallo stato, è principio di equità, quindi legge di natura e perciò legge eterna di Dio, che ciascuno goda in misura uguale della propria libertà.

Esiste anche un'altra distinzione tra leggi fondamentali e non fondamentali, tuttavia non sono riuscito a trovare in nessun scrittore quale sia il significato di legge fondamentale. Nondimeno le leggi possono essere ragionevolmente distinte secondo quel criterio. In ogni stato infatti, legge fondamentale è quella che, con la sua abrogazione, determina la caduta e la dissoluzione dello stato stesso, come accade ad un edificio di cui franino le fondamenta. Di conseguenza, una legge fondamentale è quella che obbliga i sudditi ad appoggiare il potere che è stato conferito al sovrano, monarca od assemblea, senza di cui lo stato non è in grado di conservarsi; tale è il potere di guerra

e di pace, quello giudiziario, quello di poter disporre dell'elezione dei funzionari, e di fare tutto ciò che si ritenga utile al pubblico bene. Non fondamentale è quella legge la cui abrogazione non determina la dissoluzione dello stato, e di questo tipo sono le leggi concernenti le dispute dei sudditi tra di loro. Ciò è sufficiente riguardo alla divisione delle leggi.

Vedo che i termini «*lex civilis*» e «*jus civile*» sono usati indifferenziatamente per definire la stessa cosa, e ciò anche nelle opere degli scrittori più dotti, benchè non debba essere così. Infatti diritto è libertà e più precisamente quella libertà che ci è consentita dalle leggi civili; legge civile è invece quell'obbligo che ci sottrae la libertà concessa dalla legge di natura. Quest'ultima ha dato a ciascuno il diritto di difendersi con la forza e di assalire il vicino sospetto allo scopo di prevenirne i disegni; la legge civile invece ci nega tale libertà, in ogni circostanza in cui la protezione è garantita dalla legge. «*Lex*» e «*Jus*» sono di conseguenza altrettanto diversi quanto lo sono l'obbligazione e la libertà.

Analogamente leggi e privilegi sono indifferentemente mescolati a significare la stessa cosa, laddove i privilegi sono donazioni del sovrano, ed invece di esser leggi, sono atti di esenzione dalla legge stessa. Il termine per esprimere una legge è «*jubeo, injungo*», comando, impongo; quello per esprimere un privilegio: «*dedi, concessi*», ho dato, ho concesso, e ciò che si dà o si concede, certamente non si impone, com'è invece nel caso della legge. Si può formulare una legge per obbligare tutti i sudditi di uno stato; una libertà invece, scaturente da un privilegio, è valida solo per uno o per un ristretto gruppo di cittadini. Dire che tutta la popolazione di uno stato gode di una determinata libertà,

DIFFERENZA
TRA LEGGE
E DIRITTO...

... E TRA LEGGE
E PRIVILEGIO

equivale a dire che, in quel caso specifico, non è stata formulata alcuna legge, oppure, se lo è stata, è presentemente annullata.

CAPITOLO XXVII

Dei delitti, discolpe, ed attenuazioni.

CHE COSA È
UNA COLPA

La colpa non consiste soltanto in una trasgressione della legge, ma anche nel disprezzo del legislatore, perchè tale disprezzo equivale ad un'infrazione di tutte le leggi prese in blocco. In tal modo essa può consistere, non soltanto nell'agire o nell'esprimersi in maniera contraria alla legge, oppure nell'omettere ciò che essa prescrive, ma anche nell'intenzione o nel proposito di commettere una trasgressione. Infatti, il proposito di venir meno alla legge equivale in certo senso a disprezzare colui che ha il compito di farla eseguire. Il dilettersi con la sola immaginazione di entrare in possesso delle proprietà, dei servi, della moglie di un altro, senza peraltro aver l'intenzione di usare la violenza o la frode per impadronirsene effettivamente, non equivale ad infrangere la legge che stabilisce: « Non desiderare la roba d'altri »; e neppure è colpa il piacere che si può provare, nell'immaginare o nell'augurarsi la morte di colui che, vivendo, può causarci danno e dolore. È invece colpa, il decidersi a compiere un'azione tendente a quei fini, perchè il solo compiacersi in sede di immaginazione dell'attuazione di una cosa che, se davvero si avverasse, ci farebbe piacere, è una passione così radicata nella natura umana e di tutti gli altri esseri viventi, che, considerarla come una colpa, equivarrebbe ad incolpare uno di essere uomo. Una tale concezione mi ha fatto pensare che siano troppo severi verso sè stessi e verso gli altri coloro che considerano i primi

impulsi dello spirito, anche se compressi per timore della potenza divina, come colpe. Per parte mia, ritengo che sia meno pericoloso errare in quel senso, piuttosto che nell'altro.

Un delitto è una colpa consistente nel fare, sia con i fatti che con le parole, ciò che è vietato dalla legge, oppure di non fare ciò che essa prescrive. Ogni delitto è dunque una colpa, ma ogni colpa è un delitto. Aver l'intenzione di rubare o di uccidere è una colpa, anche se tale proposito non sia mai stato reso palese con parole o con fatti, perchè Dio, a cui sono noti i nostri pensieri, può ascrivercelo a peccato; però finchè non si presenti, mediante azione o parola, da cui il giudice umano possa determinare la vera intenzione, questa non ha nome di delitto. Anche i Greci osservavano tale distinzione, servendosi dei termini *ἀμάρτημα* ed *ἔγκλημα* oppure *αἵτια*, il primo dei quali, traduzione della parola « colpa », definisce la trasgressione ad una legge qualsiasi, mentre gli ultimi due, traduzione della parola « delitto », significano quella colpa di cui uno può accusare l'altro uomo. Ma non c'è posto per l'accusa umana per ciò che riguarda le intenzioni, che mai giungano a concretarsi in atti esteriori. Analogamente i Latini, con il termine « *Peccatum* », cioè colpa, intendevano esprimere una qualunque deviazione nei confronti della legge; ma con « *Crimen* », termine derivato da « cerno », che vuol dire discernere e percepire, intendevano soltanto quelle colpe che formano l'oggetto dell'esame del giudice, e che di conseguenza, non sono semplici intenzioni.

Da questa relazione tra colpa e legge, e tra delitto e legge civile, si possono dedurre i seguenti concetti: I) Che dove cessa la legge, cessa anche la colpa. Ma dato che la legge di natura è eterna, il non far fede ai patti,

CHE COSA È
UN DELITTO

DOVE NON C'È
LEGGE CIVILE
NON C'È DELITTO

l'ingratitude, l'arroganza, e tutti i fatti contrastanti con qualche virtù morale, non possono mai cessare di costituire una colpa. II) Che finendo la guerra civile, finisce anche il delitto, perchè, non esistendo più altra legge all'infuori di quella di natura, non vi è luogo all'accusa, dato che ognuno è giudice di sè stesso, accusato soltanto dalla propria coscienza ed assolto dall'onestà della propria intenzione. Dunque, quando la sua intenzione è giusta, l'azione che ne scaturisce non costituisce una colpa; altrimenti il suo agire è una colpa, ma non un delitto. III) Che quando cessa di esistere il potere sovrano cessa anche il delitto, perchè con l'inesistenza di un tale potere, la legge non può esser tutelata in alcun modo, e ciascuno perciò deve proteggersi con le proprie forze. Infatti si suppone che nessuno, all'atto dell'istituzione del potere sovrano, possa rinunciare al diritto di difendere il proprio corpo, per la salvezza del quale ogni sovranità è stata istituita. Naturalmente ciò si deve intendere soltanto per coloro che non hanno collaborato al rovesciamento del potere che garantiva la loro protezione, perchè in tal caso si sarebbe trattato di un delitto sin dal principio.

L'IGNORANZA
DELLA LEGGE
NON SCUSA
NESSUNO

Ogni delitto è originato o da qualche difetto di comprensione, o da qualche errore nel ragionamento, o da qualche improvviso impulso passionale. Il difetto di comprensione è l'ignoranza, quello di ragionamento è un'opinione erronea. L'ignoranza poi è di tre specie: della legge, del sovrano, e della pena. L'ignoranza della legge di natura non giustifica l'uomo, perchè si suppone che chi ha raggiunto l'uso della ragione, sappia che non si deve fare agli altri quello che non vorremmo fosse fatto a noi. Perciò, dovunque si vada, se facciamo qualcosa contraria a quella legge, tale azione è un delitto. Se un tale venisse dalle Indie e convincesse la gente di qui a seguire una nuova reli-

gione, o manifestasse principii tendenti a persuadere i suoi ascoltatori a disobbedire alle leggi di questo paese, anche se non fosse eccessivamente convinto della verità delle cose che costituiscono l'oggetto del suo insegnamento, commetterebbe lo stesso un delitto e potrebbe, secondo giustizia, essere punito per esso, non soltanto per la falsità della sua dottrina, ma anche perchè egli agirebbe in modo che egli stesso non approverebbe se si trattasse di un altro che, venendo da lontano, tentasse di mutare la religione del paese di cui è ospite. Ma si dovrà giustificare l'ignoranza che della legge civile si può avere in un paese straniero, fino al momento in cui non verrà resa nota, perchè, fino ad allora, non si può essere obbligati da alcuna legge civile.

Analogamente, se la legge civile del paese in cui si vive non è così divulgata da essere conosciuta da ciascuno, anche se lo volesse, se peraltro la sua azione non è contraria alla legge di natura, in tal caso

L'IGNORANZA
DELLA LEGGE CIVILE
È TALVOLTA GIUSTIFICABILE,
MAI PERÒ LO È L'IGNORANZA
DELLA LEGGE DEL SOVRANO
E DELLA PENA

l'ignoranza è giustificabile, altrimenti, in condizioni diverse, non lo è.

L'ignoranza del potere sovrano del paese dove si ha la normale residenza non giustifica nessuno, perchè si deve conoscere il potere da cui siamo protetti.

L'ignoranza della pena, quando la legge è stata divulgata, non scusa nessuno, perchè infrangendo la legge che, senza il timore di una pena successiva, non sarebbe stata tale ma un insieme di vane parole, si doveva presupporre la pena, anche se non se ne conosceva l'entità. Chi infatti compie volontariamente un'azione, ne accetta tutte le conseguenze conosciute. La punizione è una conseguenza notoriamente proveniente dalla violazione delle leggi, in ogni stato,

e se tale punizione è già stata stabilita dalla legge, si è soggetti ad essa, altrimenti si dovrà sopportare una punizione arbitraria.

È cosa ragionevole che colui che fa un'offesa, senz'altra limitazione oltre la sua volontà, debba scontare una pena, senz'altra limitazione oltre la volontà di chi ha visto violata la legge che egli stesso aveva formulato.

Ma quando una pena, o è connessa al delitto nel corpo stesso della legge, oppure è stata abitualmente applicata in casi analoghi, il delinquente viene sottratto ad una pena più grave, poichè la pena fissata in precedenza, se non è abbastanza dura per dissuadere dal compiere azioni criminose, costituisce un invito ad esse. Infatti, quando si confronta il beneficio derivatoci dalla nostra ingiustizia con il danno proveniente dalla pena, per necessità di natura scegliamo ciò che ci sembra meglio, e perciò quando fossimo puniti più di quanto la legge aveva in precedenza fissato, o più di quanto altri, per lo stesso delitto, sono stati puniti, sarebbe la legge che prima ci ha tentato e che poi ci inganna.

Nessuna legge, formulata dopo che un fatto è avvenuto, può renderlo un delitto. Se il fatto era cosa contrastante con la legge di natura, la legge esisteva prima del fatto, ed una legge positiva non si può conoscere finchè non venga resa di pubblico dominio, e di conseguenza non può avere il carattere di obbligatorietà. Ma quando la legge che proibisce una determinata azione viene formulata prima del compimento di essa, il trasgressore è obbligato a subire la pena imposta dopo, salvo che non si sia resa nota prima una pena minore, per iscritto o mediante l'esempio, per la ragione che ho esposto poco fa.

FALSI PRINCIPII
SUL GIUSTO E L'INGIUSTO
COME CAUSE DI DELITTO

Da un difetto di ragionamento, cioè da un errore, gli uomini sono spronati a violare le leggi in tre modi: I) Per la presupposizione di falsi principii; come quando per aver osservato che in ogni luogo ed in

ogni tempo le azioni ingiuste sono state giustificate dalla forza e dal successo di chi le ha commesse, e che tra i potenti che spazzano via l'intessitura delle leggi del proprio paese, soltanto i più deboli e coloro le cui azioni non sono state coronate dal successo sono stati considerati come criminali, alcune persone hanno accettato come principio e base del proprio modo di ragionare un assioma di questo genere: « che la giustizia è una vana parola; che qualunque cosa si ottenga, mediante il lavoro o per caso, è nostra; che la tradizione di tutti i popoli non può essere ingiusta; che gli esempi dei tempi antichi sono buoni argomenti per farci continuare a fare lo stesso » ... e molte altre affermazioni di questo tipo. Se si accettasse una simile mentalità, nessuna azione potrebbe in sè stessa essere un delitto, ma diverrebbe tale, non in conseguenza della legge, ma per il grado di successo di colui che l'ha commessa, e la stessa azione verrebbe ad essere virtuosa o riprovevole insieme, a seconda del capriccio della fortuna. In tal modo, Mario avrebbe commesso un delitto, Silla un'azione degna di merito, e Cesare, rimanendo ferme le stesse leggi, si sarebbe nuovamente macchiato di un delitto capace di determinare la continua perturbazione della pace dello stato.

II) Perchè sono falsamente indirizzati da cattivi maestri, i quali, o interpretato a modo loro la legge di natura mettendola in contrasto con la legge civile, oppure fanno passare come leggi certe loro personali concezioni, o tradizioni dei tempi passati, cose tutte contrastanti con il dovere di un suddito.

III) Per erronea deduzione da principii veri, cosa che di solito accade a coloro che hanno fretta e si affannano a dare una conclusione ed una risoluzione a ciò che stanno facendo. Tali sono coloro che tengono in grande considerazione il proprio intelletto e ritengono che, per conoscere le cose di questo mondo, non occorra tanto

tempo od applicazione, ma solo una comune esperienza e buone doti naturali, di cui ciascuno si considera in possesso. La conoscenza del giusto e dell'ingiusto invece è molto difficile e nessuno può illudersi di entrarne in possesso, se non attraverso un profondo e lungo studio. Di tali difetti di ragionamento nessuno può rappresentare una giustificazione di un delitto, sebbene qualcuno di essi possa costituire una circostanza attenuante, e ciò in nessuno di quelli che vogliono amministrare i propri privati interessi, ed ancor meno in chi si assume il compito di ricoprire un pubblico ufficio, perchè essi farebbero appello alla ragione, sulla cui mancanza fonderebbero la loro giustificazione.

LE PASSIONI
COME CAUSE
DEI DELITTI

Una delle passioni che più spesso generano delitti è la vanagloria, cioè un'insensata ed eccessiva considerazione del proprio valore, quasi che la differenza di valore fosse determinata dal proprio ingegno, o dalle proprie ricchezze, o dal sangue, o da qualche altra dote naturale, non dipendente dalla volontà di chi detiene il potere sovrano. Da ciò viene dedotta la credenza che le pene fissate dalle leggi ed applicabili a tutti i sudditi senza distinzione, non debbano essere inflitte a quei presunti privilegiati con lo stesso rigore con cui sono obbligati a subirle i poveri, gli oscuri ed i semplici, compresi sotto la denominazione di volgari.

Di solito accade che alcuni, che si tengono in gran conto per le loro grandi ricchezze, commettano dei delitti, sperando di sottrarsi al castigo col corrompere la giustizia pubblica ed ottenendo il perdono, per mezzo del denaro o di altre forme remunerative. Così alcuni che dispongono di una vasta e potente parentela, o coloro che pur provenendo dal popolo, abbiano acquistato presso di esso grande prestigio, prendono coraggio a violare le leggi, sperando di distruggere il potere cui spetta il compito di metterle in esecuzione.

Allo stesso modo, alcuni che, falsamente, si ritengono in possesso di una grande saggezza, si assumono il compito di criticare l'operato o di mettere in dubbio l'autorità dei governanti e di perturbare le leggi con le loro orazioni, facendo credere che niente è più delitto, se non ciò che i loro fini stabiliscono che sia tale. Accade anche a queste stesse persone di esser capaci di commettere tutti quei delitti che consistono nell'uso dell'astuzia e nell'ingannare i propri vicini, perchè essi ritengono che i loro piani sono troppo sottili per poter essere compresi. Tali io sostengo esser gli effetti di una falsa considerazione della propria saggezza. Infatti, di coloro che si fanno iniziatori di un'insurrezione nell'ambito di uno stato, che non si può mai presentare senza una guerra civile, pochissimi sono quelli che sopravvivono tanto da poter vedere il compimento delle proprie aspirazioni; ed in tal modo il frutto dei loro delitti va a vantaggio della posterità, ed è tale quale essi non avrebbero mai desiderato, e da ciò si può arguire come essi non siano poi stati così saggi come si ritenevano di essere. Inoltre, coloro che ingannano, con la speranza di non essere notati, di solito ingannano sè stessi, perchè l'oscurità in cui credono di nascondersi non è poi altro che la loro incapacità a vedere, e neppure sono più saggi dei bambini che, coprendosi gli occhi credono di poter nascondere tutto.

Generalmente tutti i vanagloriosi, se non sono paurosi, sono soggetti all'ira, essendo più facili degli altri a confondere con il disprezzo la consueta libertà di una conversazione, e vi sono pochi delitti che non possano essere determinati dall'ira.

Similmente, appare cosa così ovvia all'esperienza ed alla comprensione comune, quanti delitti possano essere prodotti dall'odio, dalla concupiscenza, dall'ambizione e dalla avidità di ricchezze, che non c'è bisogno di aggiungere altro in proposito, salvo che tali passioni

sono infermità così legate alla natura, sia dell'uomo che di tutte le altre creature viventi, da non potersi evitare se non mediante un eccezionale uso della ragione ed una continua severità nel punirle. Infatti, in ciò che gli uomini odiano trovano una perpetua ed inevitabile molestia, per cui la pazienza umana deve essere di lunga durata, oppure si deve poter distruggere la cagione di quell'insofferenza.

La prima cosa è impossibile, la seconda è in molti casi impossibile senza ricorrere a qualche infrazione nei confronti della legge. Inoltre, l'ambizione e l'avidità di ricchezze sono passioni sempre presenti e che esercitano una continua suggestione, mentre la ragione non sempre è presente, sì da potersi contrapporre ad esse. Di conseguenza, appena c'è la speranza di passare impuniti, tali passioni attuano i loro impulsi.

Riguardo poi alla concupiscenza, ciò che le manca in durata acquista in virulenza, e questo basta a confutare l'opinione che si possano prescrivere per questa pene poco severe o addirittura generiche.

TALVOLTA
IL TIMORE
È CAUSA
DI DELITTI

Tra tutte le passioni, quella che meno fa sì che gli uomini infrangano le leggi è il timore, anzi, fatta eccezione per alcuni generosi per natura, è l'unica cosa, qualora si profili una parvenza di profitto o di godimento dal trasgredire alle leggi, che fa sì che gli uomini le rispettino. Nondimeno, molte volte un delitto può essere commesso per timore. Infatti non tutte le forme di timore giustificano le azioni di cui sono causa, ma solo il timore di un danno fisico che noi definiamo « timore fisico », e dal quale non ci si libera se non ricorrendo all'azione. Un tale viene assalito e teme di dover morire immediatamente e vede che non c'è altra via di scampo, oltre quella di ferire il suo assalitore. Se lo ferisce a morte, un tale atto non costituisce un delitto perchè si suppone che nessuno, al

momento della costituzione dello stato, abbia rinunciato a difendere la vita e la persona fisica, quando la legge non sia in grado di intervenire tempestivamente per aiutarlo. Ma è invece un delitto l'uccidere un altro, qualora dal suo modo di agire e dalle sue minacce possa dedurre che egli mi ucciderà non appena gli se ne presenterà l'occasione, e quando ancora io dispongo del tempo e del modo di ricorrere al potere sovrano per garantirmi la protezione. Ancora, un tale riceve parole disonorevoli od un'ingiuria di piccolo conto per la quale i legislatori non hanno fissato alcuna pena ritenendo che un individuo ragionevole non avrebbe dato peso a cose del genere, ed ha paura di cadere nel disprezzo qualora non si vendichi, e che altri lo insulteranno allo stesso modo, e quindi, per evitare ciò, trasgredisce alla legge e si garantisce per il futuro, per mezzo del terrore della sua vendetta privata. In questo caso sì che si tratta di un delitto, perchè il danno ricevuto non era fisico, ma prodotto della fantasia, e sebbene reso di uso comune in questo angolo del mondo dal modo di agire di giovani vanitosi, così di poco conto che un gentiluomo che abbia coscienza del proprio coraggio, non deve nemmeno prenderlo in considerazione. Ci si può anche spaventare per gli spiriti, o per propria superstizione, o per troppa credenza ai sogni ed alle visioni che altri hanno descritto, e perciò si può far credere ad una persona che tali cose le saranno dannose, se farà o non farà certe azioni, che poi, sia che le faccia sia che non le faccia, risultano contrarie alle leggi e per esse non sarà giustificato dal suo terrore, commettendo di conseguenza un delitto. Infatti, come ho già chiarito nel cap. II, i sogni sono soltanto fantasie che continuano a sussistere durante il sonno in conseguenza di impressioni che i nostri sensi hanno ricevuto durante la veglia, e quando per caso non siamo sicuri di aver dormito, acquistano l'aspetto di visioni reali. Perciò chi trasgredisce alla

legge in conseguenza di un sogno proprio od altrui, o per una presunta visione, o per qualche altro immaginario potere degli spiriti invisibili, oltre ciò che è permesso dallo stato, si distacca dalla legge di natura, il che costituisce un'offesa certa, per correr dietro all'immaginazione del suo cervello o di quello di altri, che egli non potrà mai sapere se significhi qualcosa oppure niente, così come non può sapere se chi gli riferisce il proprio sogno abbia detto la verità oppure no; e se si dovesse permettere una cosa simile a tutti, come si deve fare per la legge di natura dato che ognuno l'ha in sé, nessuna legge potrebbe continuare ad esistere, e di conseguenza ogni stato si dissolverebbe.

I DELITTI
NON SONO
UGUALI

Dalla diversità delle cause appare chiaro come i delitti, così come dicevano gli Stoici antichi, non siano dello stesso stampo. C'è posto non soltanto per la giustificazione, per cui si prova che ciò che sembrava un delitto in sostanza non è tale; ma anche per l'attenuazione, per cui il delitto, in apparenza molto grave, diviene di minore entità. Infatti, sebbene tutti i delitti si meritino la denominazione di ingiustizia, così, come del resto osservavano gli Stoici, ogni deviazione dalla linea diritta rappresenta una curvatura, tuttavia non deriva da tale affermazione che tutti i delitti siano ingiusti nella medesima misura, come non tutte le linee curve sono curve allo stesso modo; e gli Stoici, che non videro questo punto, considerarono, e ciò contro la legge, che l'uccidere una gallina fosse un delitto altrettanto grave quanto quello di uccidere il padre.

TOTALI
GIUSTIFICAZIONI

Ciò che giustifica in pieno un fatto e gli toglie la natura di delitto, non può essere altro che qualcosa, al tempo stesso capace di rimuovere l'obbligo della legge, perchè quello che una volta si è commesso contro la legge

non può essere altro che un delitto, quando colui che agisce in quel modo è obbligato alla legge.

La mancanza di mezzi per mettersi al corrente sulla natura della legge, rappresenta una totale giustificazione, perchè non è obbligatoria quella legge di cui non si ha la possibilità di conoscerne i termini. Invece la mancanza di diligenza nell'informarsene, non verrà considerata come una mancanza di mezzi, e si suppone che chi voglia ragionevolmente amministrare i proprii affari non manchi dei mezzi per conoscere le leggi di natura, poichè esse si apprendono con quella stessa ragione che si crede di possedere. Si giustificano soltanto i fanciulli ed i pazzi, se infrangono la legge naturale.

Quando un tale è prigioniero o comunque in potere del nemico, e ciò accade quando la sua persona od i mezzi che egli ha per garantirsi l'esistenza siano nelle mani del suo nemico, e qualora ciò accada contro la sua volontà, egli non è più obbligato alla legge, perchè, pena la vita, deve obbedire al nemico. Di conseguenza, tale obbedienza non costituisce un delitto, perchè nessuno è obbligato, qualora manchi la protezione della legge, a non difendere sè stesso nel miglior modo possibile.

Se un tale, per paura della morte imminente è costretto ad agire in modo contrastante con la legge, è completamente giustificato, perchè nessuna legge può impedire agli uomini di assicurarsi il diritto all'esistenza. Anche supponendo che tale legge fosse obbligatoria, si potrebbe ragionare così: « Se non agisco così, muoio subito, se invece faccio così, morirò in seguito. Di conseguenza, agendo così, guadagno un po' di tempo per vivere ». La natura quindi lo spinge ad agire.

Quando non si ha il necessario per nutrirsi, o si manca di altre cose indispensabili per sopravvivere e non ci si può salvare che compiendo qualche azione contraria alla legge, come quando, durante

una tremenda carestia, ci si procura con la violenza o con il furto il cibo che non si potrebbe avere nè col denaro nè con la carità, o quando, per difenderci, togliamo la spada ad un altro, in casi simili siamo del tutto giustificati per la ragione precedentemente esposta.

GIUSTIFICAZIONE
CONTRO L'AUTORE

Le azioni contro la legge, compiute per autorità di altri, proprio per tale autorità sono giustificate ed attribuite all'autore, dato che nessuno deve far ricadere il peso delle proprie azioni su di un altro, che poi non è che il suo strumento. D'altra parte ciò non giustifica nei confronti di una terza persona che ha ricevuto il torto, perchè, trasgredendo la legge, l'autore e l'attore sono allo stesso modo criminali.

Da ciò deriva il fatto che quando chi detiene il potere sovrano, sia esso un monarca od un'assemblea, ordina a qualcuno di agire in senso contrario ad una legge precedente, l'azione è pienamente giustificata, perchè l'autore non deve condannare sè stesso, e ciò che, secondo giustizia, non può esser condannato dal sovrano, non può, a maggior ragione, esserlo da nessun altro. Oltre a ciò, quando il sovrano ordina di fare una cosa contraria ad una legge precedente, rispetto a quel problema particolare, il suo comando rappresenta un annullamento della legge.

Se quell'individuo o quell'assemblea che detiene il potere sovrano rinuncia a qualche prerogativa inerente alla sovranità ed il suddito acquista così qualche libertà contrastante con il potere sovrano, cioè con l'esistenza stessa dello stato, se il suddito si rifiuterà di obbedire al comando in qualche cosa contraria alla libertà concessa, questo rappresenta, nonostante tutto, una colpa, ed è contrario al dovere del suddito. Infatti, egli deve mettersi al corrente su ciò che è incompatibile con la sovranità, dato che questa venne istituita con il suo consenso e per la sua difesa, e quella particolare libertà, che è incompatibile

tibile con gli attributi sovrani, fu concessa senza tener conto delle dannose conseguenze che ne sarebbero derivate. Se invece il suddito non soltanto rifiuta la sua obbedienza, ma anche reagisce contro un pubblico funzionario incaricato di garantire l'esecuzione del comando, allora si tratta di un delitto, perchè se avesse sporto le sue lamentele in tribunale, avrebbe potuto ottenere giustizia, senza turbare la pace.

I gradi del delitto vengono valutati secondo diversi criteri e determinati:

I) secondo il carattere della causa; II) secondo il contagio dell'esempio; III) secondo il danno dell'effetto; IV) secondo le circostanze temporali, spaziali e concernenti le persone.

La stessa azione compiuta contro la legge, se deriva dall'uso di violenza, di ricchezze o di potenti relazioni fatte intervenire per opporre resistenza al potere esecutivo, costituisce un delitto maggiore di quello che sarebbe se derivasse dalla speranza di non essere catturato o di sottrarsi con la fuga al castigo. Infatti, la presunzione dell'impunità ottenuta mediante la violenza, è la radice da cui scaturisce il disprezzo di ogni legge, in tutti i tempi ed al disopra di tutte le tentazioni; mentre nell'altro caso, la paura del danno che potrebbe derivare dalla necessità di dover fuggire, può rendere gli uomini più obbedienti per il futuro. Un delitto che si sa essersi svolto così, è maggiore di un delitto simile derivante dalla falsa credenza della sua legalità, perchè chi lo commette, facendo ciò contro la propria coscienza, fa affidamento sulla sua forza e sulla sua potenza, il che costituirà un incoraggiamento a commetterlo ancora, mentre, al contrario, colui che lo commette per errore, quando questo gli appare chiaro, diviene obbediente alla legge.

AGGRAVANTE
DELLA PRESUNZIONE
DI POTERE

ATTENUANTI COSTITUITE
DAI CATTIVI INSEGNANTI
E DAGLI ESEMPI
DI IMPUNITÀ

La persona, indotta ad errare dall'autorità di un maestro o di un interprete della legge pubblicamente autorizzato, non è tanto colpevole quanto invece lo è colui che sbaglia perchè segue radicalmente i propri principii ed il proprio personale criterio di ragionamento. Infatti, ciò che è insegnato da chi esercita tale professione per pubblica autorità, è insegnato dallo stato e si presenta come legge, fin tanto che l'autorità esercita su di esso un controllo, e, per quel che riguarda i delitti che non rappresentano una negazione del potere sovrano nè contrastano con una legge evidente, costituisce una completa giustificazione. Al contrario, chi dà alle proprie azioni il suo personale criterio come fondamento, deve salvarsi o perdersi, secondo la verità o l'errore di quel suo convincimento.

La stessa azione, se è stata sempre punita in altri casi, costituisce un delitto maggiore di quello che sarebbe se precedentemente si fossero verificati molti esempi di impunità, perchè questi rappresentano tante speranze di impunità offerte dallo stesso sovrano, e dato che chi offre una speranza ed una presumibile indulgenza incoraggia ad offendere, ed ha quindi la sua parte di responsabilità nell'offesa, non può perciò, secondo ragione, incolpare interamente il trasgressore.

AGGRAVANTE
DELLA
PREMEDITAZIONE

Un delitto determinato da una passione improvvisa non è tanto grave come quando è il prodotto di una lunga premeditazione, perchè nel primo caso, considerata la debolezza della natura umana, si può parlare di un'attenuante, mentre chi agisce con premeditazione è stato circospetto, ha esaminato la legge, il castigo e le conseguenze della sua azione nei confronti della società umana, e poi, commettendo il delitto, ha disprezzato tutto ciò, dando la precedenza al suo impulso. Non esiste però passione improvvisa che possa rappresentare una giustificazione

totale, perchè tutto il tempo tra il primo contatto con la legge ed il compimento materiale del fatto, deve essere considerato come tempo di deliberazione. Infatti, meditando sullo spirito della legge, si deve modificare l'irregolarità delle proprie passioni.

Quando la legge è pubblicamente e con assiduità letta ed interpretata davanti al popolo tutto, un'azione contraria ad essa costituisce un delitto più grande che quando tale insegnamento non è stato impartito ai cittadini, il che li costringe a rendersene consapevoli con difficoltà ed incertezza, ed interruzione delle proprie occupazioni, oppure ad esserne messi al corrente da altri privati cittadini. In questo caso, una parte della responsabilità viene attribuita alla comune debolezza, mentre nel primo caso vi è negligenza apparente, la qual cosa è unita ad una certa forma di disprezzo per il potere sovrano.

Quelle azioni che la legge espressamente condanna, ma che il legislatore, con altre manifestazioni della sua volontà, tacitamente approva, sono delitti di minore importanza di quelli che sono condannati, sia dalla legge che dal legislatore. Infatti, se si pensa che quella volontà è una legge, vengono in tal caso a coesistere due leggi contraddittorie che giustificerebbero del tutto, se i cittadini fossero obbligati a prendere atto dell'approvazione del sovrano da altre prove oltre quelle rappresentate dai suoi comandi. Ma, visto che esistono pene non soltanto per l'infrazione della sua legge, ma anche per averla osservata, anche il sovrano è stato parzialmente causa della trasgressione, e di conseguenza non può, secondo ragione, attribuire tutta la responsabilità del delitto al delinquente. Per es. la legge condanna i duelli e stabilisce per essi la pena di morte. Chi invece rifiuta di battersi, diviene oggetto di disprezzo e di vergogna, senza rimedio, ed in certi casi il sovrano stesso non lo giudica degno di otte-

LA TACITA
APPROVAZIONE
DEL SOVRANO
COSTITUISCE
UN'ATTENUANTE

nere una carica od una promozione in guerra. Ne segue che se egli accetta di battersi, visto che tutti si adoperano, ed a buona ragione, per cattivarsi le simpatie di chi detiene il potere sovrano, egli, secondo ragione, non deve essere punito con rigore, perchè una parte della colpa può essere attribuita al punitore. Dico queste cose, non perchè desideri che siano ammesse le vendette private o qualche altro genere di disobbedienza, ma sperando che i governanti non continuino a favoreggiare sotto sotto una cosa che poi apertamente vietano. Gli esempi dei principi, per coloro che li vedono, sono stati e sono sempre argomenti più validi a guidarne le azioni, che non le stesse leggi, e quantunque il nostro dovere sia quello di fare non come fanno loro ma come dicono di fare, tuttavia non sarà mai possibile compiere quel dovere, finchè Dio non concederà agli uomini una grazia eccezionale e soprannaturale per seguire quel precetto.

COMPARAZIONE
DEI DELITTI
RICAVATA DAI
LORO EFFETTI

Ancora, se noi stabiliamo un paragone tra i delitti in rapporto al danno che deriva dagli effetti da essi prodotti, si può in un primo luogo dire che la stessa azione, quando si volge a danno di molti, è più grave di quella che danneggia poche persone. In tal modo, quando un fatto costituisce un danno, non solo per il presente ma anche, per es., per il futuro, si tratta allora di un delitto più grave che se il danno fosse limitato al solo presente, perchè nel primo caso siamo di fronte ad un delitto gravido di conseguenze che si sviluppa a danno di molti, nel secondo ad uno sterile. Il propagandare dottrine contrarie alla religione riconosciuta dallo stato, è una colpa maggiore per un predicatore che non per un privato cittadino, ed analogamente il vivere con empietà ed incontinenza, od il commettere qualsiasi atto irreligioso. Allo stesso modo, la teorizzazione di qualche principio od il compimento di qualche azione rivolta ad indebolire il potere sovrano, costi-

tuisce una colpa più grave per un professore di materie giuridiche che per un altro. Anche per chi goda di una tale reputazione di saggezza da far sì che i suoi consigli vengano ascoltati e le sue azioni imitate da molti, un atto contrario alla legge costituisce un delitto più grave che se fosse commesso da un altro, perchè quegli individui commettono il delitto e per di più lo insegnano, come legge, a tutti gli altri. Generalmente, tutti i delitti sono più grandi in rapporto allo scandalo che suscitano, cioè in rapporto agli ostacoli che pongono davanti ai deboli, i quali non guardano tanto la strada che percorrono, quanto la luce che gli altri portano innanzi a loro. Pure le azioni ostili al vigente ordinamento dello stato costituiscono delitti più gravi che non le stesse azioni commesse contro privati, perchè il danno è in se stesso danno a tutta la comunità. Delitti di quel genere consistono nel rivelare al nemico la forza od i disegni segreti dello stato, ed anche nel tentare azioni contrarie al rappresentante dello stato, sia esso un monarca od un'assemblea, in tutti gli sforzi, a parole od a fatti, per diminuirne l'autorità, nel presente o nel futuro. I Latini definivano questo genere di delitti col termine « *crimina laesae majestatis* » e consistono nel progettare o nell'attuare qualcosa in contrasto con la legge fondamentale.

Analogamente, quei delitti che sminuiscono il valore dei giudizi dei tribunali, sono più gravi delle offese arrecate ad una o più persone. Il ricevere denaro per pronunciare una falsa sentenza od una testimonianza falsa, costituisce un delitto più grave che non il truffare in altro modo qualcuno, in compenso di una somma uguale od anche maggiore, perchè, non soltanto viene danneggiato colui che subirà tali sentenze, ma tutte le sentenze vengono rese inutili e si incoraggia la violenza e la vendetta privata.

Anche il ladrocinio ed il peculato costituiscono un delitto più grave, che non siano il furto e la frode commesse ai danni di un privato cittadino, perchè rubare il denaro pubblico equivale a depre- dare molta gente in una volta.

Pure l'usurpazione di una carica pubblica, operata con il falso, la falsificazione dei sigilli pubblici e della moneta dello stato, sono peggiori della falsificazione commessa ai danni di un privato cittadino e del suo sigillo, perchè la frode viene estesa ai danni di molti.

Degli atti illegali commessi ai danni di privati, il più grave delitto è costituito da quello il cui danno, secondo l'opinione comune, è il più sensibile. Di conseguenza: l'uccidere contro la legge è più gran delitto di qualunque altra offesa che non tolga la vita, l'uccidere per mezzo della tortura è più grave del semplice omicidio; la mutilazione di un membro è più grave che il sequestro dei beni; e quest'ultimo, effettuato con il terrore della morte, è più grave di quello realizzato per mezzo di un furto, e con il furto, è più grave che mediante un consenso estorto con la frode. La violazione della castità, effettuata con la forza, è peggiore che con la frode, e di una donna sposata peggio che di una nubile.

Tutte queste cose sono infatti comunemente valutate secondo questo criterio, sebbene alcuni siano più, ed altri meno suscettibili rispetto ad una stessa offesa.

La legge, dal canto suo, considera però non l'individuale, ma la collettiva inclinazione del genere umano. Di conseguenza, l'offesa ricevuta in seguito a parole o a gesti ingiuriosi, quando non produce altro danno che un temporaneo risentimento in chi l'ha ricevuta, non è stata presa in considerazione nelle leggi dei Greci,

dei Romani e di altri popoli antichi e moderni, giudicando che la vera causa di quel risentimento non derivi dall'ingiuria, di cui coloro che sono consapevoli della loro integrità non si curano, ma dalla viltà di chi è stato offeso.

Anche un delitto commesso contro un privato, diviene più grave a seconda della persona e delle circostanze di tempo e di luogo. L'uccidere un genitore è delitto più grave che non il sopprimere un'altra persona, perchè il genitore deve godere dell'onore degno di essere tributato ad un sovrano, dato che, quantunque egli abbia ceduto il suo potere alla legge civile, originariamente lo deteneva per natura. Il rubare ad un povero costituisce un delitto più grave che non rubare ad un ricco, perchè per il povero il danno è maggiore. Similmente, un delitto commesso nel tempo o nel luogo fissato per le pratiche di devozione, è più grande che se venisse perpetrato in altro tempo e luogo, perchè è originato da un più profondo disprezzo della legge. Si potrebbero addurre molte altre circostanze aggravanti od attenuanti, ma dagli esempi esposti è facile valutare la gravità di ogni altro delitto.

Per ultimo, dato che in quasi tutti i delitti è contenuta non soltanto un'offesa arrecata ad alcuni privati cittadini, ma anche allo stato, lo stesso delitto, se l'accusa viene espressa in nome dello stato, è definito come delitto pubblico, ed invece se lo è in nome di un privato, vien detto delitto privato, ed i processi, in corrispondenza a quelle definizioni, sono chiamati pubblici « *judicia publica* », processi della corona, o processi privati. Così in un'accusa di omicidio, se l'accusatore è un privato cittadino, il processo è un processo privato; se l'accusatore è il sovrano, il processo è un processo pubblico.

CHE COSA SONO
I DELITTI
PUBBLICI

CAPITOLO XXVIII

Dei castighi e delle ricompense.

DEFINIZIONE
DELLA
PUNIZIONE

Punizione è un male che l'autorità pubblica infligge a colui che ha fatto, od ha mancato di fare ciò che dalla stessa autorità è considerato come un'infrazione alla legge, e tale castigo viene dato per meglio disporre all'obbedienza la volontà dei sudditi.

DERIVAZIONE
DEL DIRITTO
DI PUNIRE

Prima che tragga le dovute deduzioni da tale principio, è necessario rispondere ad una questione di molta importanza, cioè per quale porta il diritto o l'autorità di punire entri, in qualunque caso. Infatti, per quello che si è detto prima, si suppone che nessuno sia tenuto da un patto a non opporsi alla violenza, e perciò non si può ammettere che egli dia ad altri il diritto di usare violenza alla propria persona.

All'atto della costituzione dello stato, ciascuno cede il diritto di difendere l'altro, ma non quello di difendere sè stesso, e similmente si obbliga ad aiutare il sovrano nel punire un altro, ma non sè stesso. Nel patto però di aiutare il sovrano a fare del male ad altri, a meno che chi stipula il contratto non abbia diritto di fare ciò, non è compresa la concessione del diritto di punire. Perciò è evidente che il diritto che ha lo stato, cioè il rappresentante dello stato, di punire, non ha come base la concessione od il dono dei sudditi. D'altra parte, ho dimostrato in precedenza come, anteriormente all'istituzione dello stato, ciascuno avesse diritto ad ogni cosa ed a fare tutto ciò che ritenesse necessario a garantire la sua incolumità; sottomettere, danneggiare ed uccidere altri per raggiungere tale fine. Tale è il

fondamento di quel diritto di punire che è esercitato in ogni stato, perchè tale diritto non è stato concesso al sovrano dai sudditi, ma, con il cedere i propri, questi gli hanno dato il potere di servirsi del suo in quel senso che egli ritenesse più adeguato a garantire l'incolumità di tutti. Di conseguenza, tale diritto non fu concesso, ma lasciato a lui ed a lui solo e, lasciando da parte i limiti fissati al sovrano dalla legge naturale, in modo così totale, come nel puro stato di natura e di guerra di ciascuno contro tutti.

Dalla definizione data del concetto di punizione deduco: I) Che non si possono considerare come punizioni nè le vendette private, nè le ingiurie dei cittadini tra loro, perchè non derivano dalla pubblica autorità.

II) Che non è una pena l'essere privato del favore pubblico, o non godere le preferenze degli altri, perchè nessun nuovo danno deriva da ciò ad un individuo; egli è soltanto lasciato solo nella condizione in cui si trovava prima.

III) Che il danno inflitto dalla pubblica autorità, senza il precedente di una condanna pubblica, non può essere assunto sotto il nome di punizione, ma sotto quello di atto ostile. L'azione, in conseguenza della quale si punisce qualcuno, per poter essere considerata come una violazione della legge, deve prima essere sottoposta al giudizio della pubblica autorità.

IV) Che il danno inflitto da un potere derivato dall'usurpazione, e da giudici non investiti della sovrana autorità, non costituisce una pena, ma un atto di ostilità, perchè le decisioni di un potere usurpato non hanno come autore la persona che subisce la condanna, e di conseguenza non sono decisioni di pubblica autorità.

V) Che ogni danno inflitto senza l'intenzione o la possibilità di convincere il trasgressore, o, con l'esempio di questi, gli altri ad

obbedire alle leggi, non costituisce una pena, ma un atto di ostilità, perchè, privo di un tale scopo, nessun danno arrecato ad un individuo, può essere compreso sotto il termine di punizione.

VI) Che, tutte le volte che a certe azioni vengono connesse naturalmente certe conseguenze negative, come quando un tale, nel tentativo di assalire un altro, si uccida o ferisca con le proprie mani, o quando cade ammalato per aver commesso un'azione contraria alla legge; un danno di tal genere, sebbene di fronte a Dio, autore della natura, possa dirsi che è stato inflitto come pena, e che di conseguenza rappresenti una punizione divina, tuttavia, rispetto agli uomini, non può essere considerato come tale, perchè non deriva dall'autorità umana.

VII) Se il danno inflitto è minore del vantaggio o del piacere che naturalmente scaturisce dal delitto commesso, tale danno non entra nella definizione, e si tratta piuttosto del prezzo o redenzione che del castigo derivante da un delitto. Infatti, è connaturato al carattere della pena di aver come fine di convincere gli uomini ad obbedire alla legge, e tale fine, se la pena è minore del beneficio derivante dalla violazione, non viene raggiunto ed anzi si ottiene l'effetto contrario.

VIII) Se una determinata pena è stabilita dalla legge, e dopo che il delitto è stato commesso viene applicata una pena più dura, l'eccesso non costituisce un castigo, ma un atto di ostilità. Infatti, se si considera che il fine della pena non è la vendetta, ma il terrore, e che dichiarando attraverso la legge l'entità della pena si era così allontanato il terrore di una grande pena sconosciuta, si può dire che l'aggiunta inaspettata non fa parte della pena. Ma quando l'entità del castigo non è stata per niente stabilita dalla legge, allora vale come punizione qualunque pena venga inflitta, dato che chi si accinge a trasgredire alla legge, a cui non sia stata connessa la dichiarazione

dell'entità della pena, deve aspettarsi un indeterminato e, per così dire, arbitrario castigo.

IX) La punizione inflitta per un'infrazione commessa anteriormente all'esistenza della legge, non costituisce una pena, ma un atto di ostilità, perchè non esiste trasgressione alla legge prima dell'esistenza della legge stessa. La pena infatti presuppone un'azione giudicata come una trasgressione della legge, e di conseguenza una condanna pronunciata per un'azione trasgredente una legge non ancora formulata, non è una punizione ma un atto di ostilità.

X) Un danno inflitto ad un rappresentante dello stato non costituisce una pena, ma un atto di ostilità, perchè è cosa connaturata alla natura della punizione di essere stabilita ed applicata dalla pubblica autorità, che è, in definitiva, soltanto la stessa natura del rappresentante.

XI) Per ultimo, il danno inflitto a chi è nemico dichiarato, non può essere compreso nella definizione di pena, perchè, se si tien conto del fatto che i nemici, o non sono mai stati tenuti all'osservanza della legge, e perciò non possono trasgredirla, oppure se lo sono stati una volta, col proclamare di non esserlo più, negano logicamente la possibilità di violarla, appare chiaro come tutti i danni che si possono infliggere ad essi debbano venir considerati come atti di ostilità. Ma quando non esiste uno stato di dichiarata ostilità, ogni danno arrecato diventa legale, e di conseguenza se un suddito, a parole od a fatti, coscientemente e deliberatamente nega l'autorità del rappresentante dello stato, qualunque sia la pena in precedenza fissata per il reato di tradimento, egli deve, secondo giustizia, accettare tutto ciò che vuole il rappresentante, dato che, rigettando la sua condizione di sudditanza, egli nega la pena fissata dalla legge, e di conseguenza viene punito come un nemico dello stato, secondo cioè la volontà

del rappresentante. Infatti, le punizioni codificate dalla legge valgono per i sudditi, non per i nemici, i quali sono coloro che, essendo stati in un primo tempo sudditi, si sono poi deliberatamente ribellati, negando il potere sovrano.

La prima e più generale distribuzione delle pene consiste nella loro distinzione tra divine ed umane. Delle prime avrò occasione di parlare in seguito, in sede più adatta. Umane sono poi quelle punizioni che vengono inflitte per ordine di un uomo, e sono o corporali o pecuniarie, o l'ignominia, o la prigionia, o l'esilio, oppure una pena mista.

LE PENE CORPORALI Pena corporale è quella che è inflitta direttamente sulla persona fisica, secondo l'intenzione di chi la stabilisce. Tali sono le frustate o le ferite, o la privazione di quei piaceri di cui precedentemente si godeva. Di queste alcune sono capitali, altre lo sono in minor misura. Capitale è la pena di morte, applicata con o senza tormenti; le altre, non capitali, sono le frustate, le ferite, i ceppi, ed altre dolorose torture corporali, non mortali per loro natura. Qualora poi, in conseguenza dell'applicazione di una di tali pene, seguisse la morte, cosa che non era nell'intenzione del punitore di provocare, la pena non può essere considerata come capitale, quantunque il danno, per un fatale imprevisto, sia stato mortale, perchè in un caso simile la morte non è inflitta, ma è stata accelerata nel suo processo naturale.

Pena pecuniaria è quella non soltanto consistente nella privazione di una certa somma di denaro, ma anche di terre o di altre proprietà che di solito vengono acquistate per mezzo del denaro. Nel caso che la legge che codifica una pena di tal genere sia stata formulata con lo scopo di raccogliere denaro da chi la violerà, allora non si tratta di una vera e propria pena, ma del prezzo di un privilegio o di un'esenzione dalla legge stessa, che non vieta il fatto in maniera

assoluta, ma solo nei confronti di coloro che non sono in grado di pagare. Meno ancora siamo di fronte ad una pena nel caso in cui la legge sia naturale, oppure parte di una religione, perchè qui non si tratta del prezzo per assicurare un'esenzione dalla legge, ma di quello per mascherare una violazione. Similmente, nel caso in cui la legge stabilisca una pena pecuniaria per coloro che rammentano il nome di Dio invano, il pagamento della multa non costituisce il prezzo per avere il permesso di bestemmiare, ma la pena per la violazione ad una legge fondamentale. Così pure, se la legge ordina che sia pagata una somma a chi è stato offeso, questa non rappresenta che la soddisfazione per l'offesa arrecatagli e cancella l'accusa della parte lesa, non l'infrazione del trasgressore.

L'ignominia è l'infrazione di un male considerato **L'IGNOMINIA** disonorevole, o la privazione di un beneficio proclamato onorevole dallo stato. Esistono infatti alcune cose per natura onorevoli, quali gli effetti del coraggio, della magnanimità, della forza, della sapienza, e di altre qualità fisiche ed intellettuali, e di altre rese onorevoli dallo stato, quali le uniformi, i titoli, le cariche, ed altri speciali segni del favore sovrano. Le prime, sebbene possano dileguarsi per natura o per caso, non possono essere tolte da una legge, e la perdita di esse non costituisce di conseguenza una pena. Le altre invece possono essere revocate dall'autorità pubblica che le ha rese onorevoli, e costituiscono pene vere e proprie, come sono la degradazione, la privazione dei titoli e delle cariche, o la dichiarazione di incapacità a ricoprire uffici per il futuro.

La prigionia consiste nella privazione della libertà **LA PRIGIONIA** privata effettuata da parte della pubblica autorità, e può presentarsi per due diversi motivi: o come custodia di un accusato, o come pena inflitta ad un condannato. Nel primo caso non si

tratta di una pena, perchè si suppone che ogni punizione sia conseguente ad un giudizio e ad una dichiarazione di colpevolezza. Di conseguenza, qualunque cosa si faccia soffrire ad un individuo, con ceppi e segregazione, prima che la sua causa sia stata ascoltata, al disopra di quel tanto che è necessario per assicurarne la custodia, è cosa contraria alla legge di natura. Nel secondo caso invece si tratta di una pena, perchè il male è stato inflitto dall'autorità pubblica in conseguenza di qualche fatto che la stessa autorità ha giudicato come una violazione della legge. Sotto questa parola « prigionia » comprendo qualunque impedimento al moto, causato da un ostacolo esterno, sia che si tratti di una cosa definita con il termine generico di prigionia, o di un'isola dove gli uomini vengono confinati, o di un luogo dove vengono obbligati a lavorare, come nell'antichità era il caso di coloro che erano condannati a lavorare nelle cave di pietra, ed ai tempi di oggi di chi viene incatenato sulle galere.

L'ESILIO L'esilio, o bando, si ha quando qualcuno, per un delitto commesso, è condannato ad uscire dai confini di uno stato, o ad abbandonare una certa regione di esso e non farvi ritorno per un certo tempo oppure per sempre, e per la sua natura, non si presenta come una pena, ma piuttosto come una via d'uscita od un pubblico comando di evitare la pena con la fuga. Cicerone dice che una pena simile non venne mai inflitta nella città di Roma, ma che piuttosto rappresentò un rifugio per chi era in pericolo. Infatti, se a chi viene bandito viene consentito di usufruire dei propri beni e della rendita delle proprie terre, il semplice cambiamento d'aria non costituisce una punizione, nè va a vantaggio dello stato, a beneficio del quale tutte le punizioni sono state codificate per mettere in atto cioè il principio di spingere la volontà umana all'osservanza della legge, ma si rivolge invece spesso ai danni del potere sovrano, perchè il fuoru-

scito è legalmente nemico dello stato che lo ha scacciato, non essendone più un membro. Se invece egli viene colpito anche con la confisca delle sue terre e delle sue proprietà, in tal caso la punizione non consiste nell'esilio, ma deve essere classificata tra le pene pecuniarie.

Contrarie alle leggi di natura sono tutte le pene inflitte a sudditi innocenti, sia che si tratti di piccoli che di grandi castighi, perchè si fissa una punizione soltanto per il caso di violazione della legge, e di conseguenza non può esistere pena per un innocente. Si tratta quindi di una trasgressione: I) A quella legge di natura che vieta agli uomini di tendere, con le loro vendette, ad un fine diverso dal bene futuro, dato che nessun vantaggio può derivare allo stato dall'aver punito un innocente. II) A quella che vieta l'ingratitude. Se si considera infatti che ogni potere sovrano è in origine determinato dal consenso di ciascuno dei sudditi, per essere protetti da esso fino a quando gli tributeranno obbedienza, si vedrà che la pena inflitta ad un innocente è un render male in cambio di bene. III) A quella che prescrive l'equità, cioè un'eguale distribuzione della giustizia, cosa che non viene rispettata nel punire un innocente.

L'infrazione della legge di natura non esiste se si infligge una pena a chi non è precisamente un suddito, qualora ciò rappresenti il vantaggio dello stato e sia fatto senza la violazione di un patto precedente, perchè tutti coloro che non sono sudditi, sono o nemici, o, in conseguenza di un patto precedente, hanno perduto la loro qualità di sudditi. Contro i nemici che lo stato si ritiene in grado di danneggiare, si tratta di un'azione legale, per l'originario diritto di natura di fare la guerra, in cui l'unico giudice è rappresentato dalla spada, nè il vincitore distingue tra colpevole ed innocente, come nel

LA PUNIZIONE
DEL SUDDITO INNOCENTE
È CONTRARIA
ALLA LEGGE DI NATURA,
MENTRE NON LO È
IL DANNO FATTO IN
GUERRA AGLI INNOCENTI

tempo passato, nè valuta secondo altro criterio che non sia quello dell'interesse del proprio popolo. Secondo tale principio, la vendetta è legalmente estesa anche ai sudditi che coscientemente rigettano l'autorità costituita dello stato e non solo ai padri, ma anche alla terza e quarta generazione non ancora nata, e perciò innocente rispetto a quell'azione in seguito alla quale sarà perseguitata. Infatti, la natura di questa violazione consiste nel ribellarsi alla soggezione, il che equivale ad un ricadere nello stato di guerra, comunemente definito ribellione, e coloro che commettono un tale delitto ne sopportano le conseguenze non come sudditi, ma come nemici. Infatti, la ribellione non è che un dar nuovamente inizio allo stato di guerra.

LA RICOMPENSA
È O UN SALARIO
O UNA GRAZIA

La ricompensa o è un dono, o è conferita per contratto. In quest'ultimo caso è detta o salario, o mercede, beneficio dovuto in conseguenza di un servizio reso o promesso. Quando invece è un dono, si tratta di un beneficio derivante dalla benevolenza di chi lo offre per incoraggiare o consentire agli altri di render loro un servizio. Così, quando il sovrano di uno stato fissa un salario connesso ad un pubblico incarico, chi lo riceve è tenuto, secondo giustizia, a svolgere il compito inerente a quell'ufficio; altrimenti è tenuto, di fronte soltanto alla propria coscienza, ad un riconoscimento del beneficio ricevuto e ad uno sforzo di procurare un contraccambio. Nonostante che non ci si possa legalmente rifiutare, quando ci venga comandato, di lasciare i nostri affari privati e di metterci a disposizione dell'interesse pubblico senza alcuna ricompensa o salario, tuttavia non si sarebbe obbligati a ciò per legge di natura, nè per il principio di istituzione dello stato, a meno che quel servizio non possa essere svolto altrimenti, perchè allora si suppone che il sovrano possa servirsi di tutto il nostro denaro, allo stesso modo che il soldato più umile può richie-

dere come un debito il contributo dovutogli per le sue prestazioni durante la guerra.

I benefici che un sovrano concede ad un suddito, nel timore che questi sia in grado di danneggiare lo stato, non costituiscono vere e proprie ricompense, sebbene non siano nemmeno salari, perchè in questo caso non è presupposto alcun contratto, essendo già ognuno tenuto a non far nulla per danneggiare lo stato, e non sono neanche concessioni perchè sono estorti con il timore; la qual cosa non deve succedere al potere sovrano. Si tratta piuttosto di sacrifici che il sovrano, come persona naturale e non in quanto impersonante lo stato, compie per calmare il risentimento di chi ritiene che sia più potente di lui, e che giungono poi a determinare non il sorgere dell'obbedienza, ma anzi proprio al contrario, la continuazione e l'accrescimento dell'estorsione.

Alcuni salari sono sicuri e provengono dal tesoro pubblico, mentre altri sono incerti e saltuariamente corrisposti, e provengono dall'esecuzione del compito per cui il salario è stato fissato, e questi, come nel caso della giustizia, sono certe volte dannosi allo stato. Infatti, quando il beneficio dei giudici e dei funzionari di una corte di giustizia viene corrisposto proporzionalmente al numero delle cause di cui essi debbono occuparsi, nascono necessariamente due inconvenienti, di cui uno consiste nell'incoraggiare le contese e le dispute, perchè più numerose sono queste, e maggiore è il guadagno; l'altro, connesso al primo, consiste nel disputare intorno alla giurisdizione, cercando ciascun tribunale di accaparrarsi quante più cause può. Tali inconvenienti non si presentano invece negli uffici esecutivi, perchè le attribuzioni di questi non possono essere aumentate per mezzo di nessun raggiro. Tanto basta intorno alla natura della pena e della

ricompensa, che, a guisa di nervi e di tendini, muovono le membra e le articolazioni dello stato.

Fino a questo punto ho mostrato la natura dell'uomo, obbligato dall'orgoglio e dalle altre passioni a sottomettersi ad un determinato potere, parallelamente all'analisi del grande potere del governante che ho paragonato al Leviatano, prendendo tale paragone dai due ultimi versi del XLI di Giobbe, in cui Dio, dopo aver messo in evidenza la grande potenza del Leviatano, lo definisce come il re della superbia: « Non c'è nulla — egli dice — sulla terra che si possa paragonare a lui che fu creato proprio per non avere paura di nessuno. Egli guarda ogni cosa grande quaggiù, ed è re di tutte le creature dell'orgoglio ». Ma, considerato che esso è mortale e soggetto alla decadenza, come tutti gli altri esseri terrestri, e che, se non da nessuno sulla terra, ma certamente da Colui che è in cielo, ha da temere, ed è tenuto ad obbedire alle sue leggi, così nei capitoli seguenti mi occuperò delle malattie che lo colpiscono, delle cause della sua mortalità, e delle leggi di natura alle quali deve obbedire.

CAPITOLO XXIX

Di quelle cose che indeboliscono o tendono a distruggere uno stato.

DISSOLUZIONE
DEGLI STATI
DERIVANTE
DA IMPERFETTA
COSTITUZIONE

Sebbene nulla di tutto ciò che costruiscono i mortali possa essere immortale, tuttavia se gli uomini fossero realmente in possesso di quell'uso di ragione che si vantano di avere, i loro stati potrebbero essere almeno preservati dalla distruzione determinata da cause interne, dato che, per la loro stessa natura, le compagini statali

sono destinate a sopravvivere quanto il genere umano, le leggi di natura, o la stessa giustizia che ha dato loro vita. Di conseguenza, quando giungono alla dissoluzione non per la violenza esterna, ma per le lotte intestine, la colpa non è degli uomini in quanto componenti dello stato, ma in quanto i creatori ed ordinatori di esso. Infatti, quando gli uomini sono finalmente stanchi di lottarsi selvaggiamente e di sopraffarsi l'uno con l'altro, ed aspirano ad ordinarsi sotto salde e durature istituzioni, accade che, per mancanza di capacità a formulare leggi adeguate cui conformare le loro azioni e per difetto di umiltà e pazienza a sopportare che vengano rimossi i pesanti ostacoli costituiti dalla loro presente grandezza, tali leggi non possano essere formulate senza l'intervento di un capacissimo architetto, altrimenti si innalza un edificio mal costruito, che difficilmente sopravvive al trascorrere del tempo e che sicuramente fronerà sul capo dei posteri.

Tra le infermità di uno stato, elencherò in primo luogo quelle derivanti da un'imperfetta costituzione, molto simili alle infermità che ad un corpo fisico derivano da una difettosa generazione.

Una di tali infermità è la seguente: « che nell'acquistare un regno c'è talvolta qualcuno che si contenta di un potere minore di quello necessariamente richiesto dalla pace e dalla difesa ». Deriva da ciò che quando le qualifiche del potere cui si era rinunciato devono essere riprese per garantire la pubblica sicurezza, un tale atto si presenta come ingiusto e spinge molta gente all'insurrezione, non appena le circostanze lo consentano. Analogamente, i bambini generati da genitori ammalati sono in definitiva, o soggetti a morte prematura od a curare la loro gracile costituzione derivata da una concezione difettosa, col togliere dal proprio corpo le eruzioni e piaghe purulente. Nel caso che i re si neghino l'uso

MANCANZA
DEL POTERE
ASSOLUTO

di qualche potere necessario, ciò non sempre, sebbene qualche volta sia invece così, si presenta come fatto determinato dall'ignoranza del funzionamento dell'alta carica a cui sono preposti, ma molte volte dalla speranza di poter disporre di quel potere, tutte le volte che lo desiderino. In questo loro ragionamento essi non colgono la verità, perchè quelli che staranno alle loro promesse riceveranno l'appoggio degli stati stranieri contro il proprio sovrano, e ciò anche perchè i vicini, per il bene dei propri sudditi, non si lasceranno sfuggire l'opportunità di indebolire uno stato confinante. Tommaso Becket, arcivescovo di Canterbury (1), fu sostenuto nella sua lotta contro En-

(1) THOMAS BECKET, arcivescovo di Canterbury dal 1162 al 1170, fu in aspra lotta con il re Enrico II (1133-1189), figlio di Goffredo Plantageneto, duca d'Angiò, e di Matilde, figlia di Enrico I. La politica di quel re era stata tutta indirizzata a stroncare la riottosità e le pretese dei baroni che, dal 1135 al 1154, avevano praticamente controllato lo stato, ed al tempo stesso a limitare i privilegi e l'ingerenza del clero. I fondamentali provvedimenti presi da Enrico II contro i baroni, furono l'istituzione dello « Scutage » (1159) che, obbligando i baroni a pagare altissime somme invece di portare i loro soldati a combattere nell'esercito regio, consentiva al sovrano di assicurarsi truppe fedeli, mediante l'ingaggio di soldati mercenari; le deliberazioni delle Assise d'Armi (1181), in cui si consentiva ai liberi di provvedere al proprio equipaggiamento militare, si sostituivano i giudizi fondati sul principio dell'ordalia con quelli espressi da giurie popolari, si vietava agli sceriffi di trasformare in ereditario il loro ufficio, e si sostituiva la giurisdizione baronale con quella delle « Royal Courts ».

Per quanto si riferiva all'ingerenza ed ai privilegi del clero, Enrico II con le Costituzioni di Northampton e di Clarendon (1164), sancì una serie di norme limitative del potere clericale, cosa che suscitò la violenta reazione del Becket. Questi negava al sovrano il diritto di richiedere che i membri del clero, condannati dai tribunali ecclesiastici, dovessero poi essere consegnati ai tribunali regi per subire la condanna. Dopo lunga polemica, il Becket riuscì a far giudicare empie le Costituzioni di Clarendon, ed attirò su di esse una

rico II dal papa, perchè Guglielmo il Conquistatore (1) aveva concesso al clero di essere dispensato dalla soggezione allo stato, quando al suo arrivo in Inghilterra, egli fece solenne giuramento che non avrebbe

bolla del Papa Alessandro III. L'argomento fondamentale usato dal Becket nelle sue prediche e nei numerosi « pamphlets » da lui scritti in quella circostanza (v. *Materials for the History of Th. Becket*, ed. G. C. Robertson. Rolls Series, 1875-1885), era costituito dai privilegi che Guglielmo il Conquistatore aveva concesso al clero, subito dopo la vittoria di Hastings. Nel 1170 Becket fu assassinato da un fanatico che sembra non avesse nulla a che fare con il re, ma la sua morte mise in crisi tutta la politica di Enrico II nei confronti del clero, tanto che egli dovette soprassedere sulla questione dell'incriminazione degli ecclesiastici, pur riuscendo a mantenere tutte le altre limitazioni riguardanti le decime, le elezioni dei vescovi e le esenzioni dei monasteri. Il problema della giurisdizione dei tribunali ecclesiastici sarà poi completamente risolto dalle leggi di Enrico VIII e di Elisabetta.

(1) Guglielmo il Conquistatore (1027-1087), lasciò tre figli: Roberto, cui toccò la Normandia, Riccardo, morto in giovane età, e Guglielmo II detto Rufus (1056-1100), il quale, valendosi dell'appoggio dei baroni, riuscì a farsi incoronare re d'Inghilterra nel 1087. Nel suo tentativo di limitare i privilegi che era stato costretto a concedere ai baroni per ottenere il loro aiuto, Guglielmo Rufus dovette sostenere durissime lotte che terminarono con l'assassinio del sovrano.

La potenza dei baroni ebbe allora modo di svilupparsi sempre più, ed essi riuscirono a togliere alla monarchia molti dei suoi privilegi militari e giurisdizionali. La lotta che essi condussero contro Giovanni Senzaterra (1167-1216), figlio di Enrico II e di Eleonora d'Aquitania, ebbe come pretesto il divorzio del re da Isabella di Glouchester e le persecuzioni che il sovrano ordinò nei confronti della potentissima casata dei Braose. I baroni, appoggiati dal clero, violentemente avverso al re a causa della polemica sui « Royal Rights » da questi intrapresa con papa Innocenzo III, riuscirono a piegare Giovanni alla concessione della « Magna Charta Libertatum » (1215), in cui si ponevano dei forti limiti al potere monarchico e si riconosceva l'esigenza di quei fondamentali diritti individuali che saranno poi oggetto della legislazione elisabettiana e della « Petition of Rights ».

infranta la libertà della chiesa. La stessa cosa accadde ai baroni, il cui potere fu accresciuto da Guglielmo il Rosso che fece ciò per ottenere il loro aiuto, allo scopo di assicurarsi la successione che, secondo il diritto, sarebbe toccata al fratello maggiore. Tale accrescimento giunse ad un punto incompatibile con il potere sovrano, ed i baroni vennero appoggiati dalla Francia nella loro ribellione contro il re Giovanni.

Nè si può dire che ciò accada soltanto nella monarchia, perchè, quando il governo dell'antica Roma era costituito dal Senato e dal popolo romano, virtualmente poi nè il Senato nè il popolo controllavano tutto il potere, e ciò determinò i movimenti insurrezionali di Tiberio e Caio Gracco, di Lucio Saturnino e di altri, e più tardi le guerre tra Senato e popolo, al tempo di Mario e di Silla, ed in seguito, con Pompeo e Cesare, ed infine dette luogo alla fine della democrazia ed all'insediamento del potere monarchico.

Il popolo di Atene si era obbligato, sotto pena di morte per il trasgressore, a non proporre di riprendere la guerra per la conquista dell'isola di Salamina. Se Solone non avesse fatto credere di essere pazzo, e con tutti i gesti e gli atteggiamenti dei pazzi, ed in versi, non avesse proposto di far ciò al popolo che si affollava intorno a lui, essi avrebbero tollerata la presenza di un nemico sempre pronto alle porte della loro stessa città. Tali danni si debbono sopportare e tali sotterfugi si debbono usare in quegli stati in cui il potere ha limitazioni di quel genere.

GIUDIZIO PRIVATO
SUL BENE
E SUL MALE

Al secondo posto metto i mali che ad uno stato vengono in conseguenza del veleno di teorie sediziose, alle quali appartiene quella che sostiene ognuno esser giudice delle azioni buone e cattive. Ciò è vero nel puro stato di natura, quando non ci sono leggi civili, ed anche nell'ambito di un governo civile, per quei soli casi non contemplati dalla legge. Ma in

altri casi, è chiaro che la misura delle azioni buone e cattive è data dalla legge civile, ed il giudice è il legislatore che è poi sempre il rappresentante dello stato. Tale falsa concezione dispone gli uomini a combattersi a vicenda, a contendersi il comando dello stato, e quindi ad obbedire od a disobbedire a seconda che ritengano più opportuno, alla sola luce del loro giudizio individuale. In tal modo lo stato viene disorientato ed indebolito.

Un'altra dottrina repugnante alla società civile è quella che afferma che « qualunque cosa si faccia contro la propria coscienza, è un male », e scaturisce dalla presunzione di ergersi a giudici del bene e del male, perchè, nell'uomo, coscienza e giudizio sono la stessa cosa ed ambedue possono essere erronee. Di conseguenza, mentre chi non è sottoposto ad alcuna legge civile commette una colpa in tutto ciò che fa contro la propria coscienza, dato che, oltre alla propria ragione, non ha altra regola da seguire, non è la stessa cosa per chi vive nell'ambito di uno stato, perchè la legge è la coscienza pubblica dalla quale egli ha già accettato di farsi indirizzare. Se così non fosse, tra tante differenze quante ve ne sono tra le coscienze individuali che non costituiscono che opinioni individuali, il governo verrebbe certamente disorientato e nessuno oserebbe obbedire al potere sovrano, se non per quel tanto che sembrerebbe buono ai propri occhi.

ERRONEA
COSCIENZA

È stato anche frequentemente insegnato che la fede e la santità non devono essere ottenute per mezzo dell'applicazione e della ragione, ma con l'ispirazione soprannaturale, od illuminazione spirituale. Se si accettasse ciò, non vedo perchè ciascuno dovrebbe render ragione della propria fede, o perchè dovrebbe accettare come fondamento e guida alle sue azioni la legge del proprio paese, piuttosto che la sua personale ispirazione.

PRETESA DI
ISPIRAZIONE

Cadiamo così di nuovo nell'errore consistente nella pretesa di assumerci il giudizio sul bene e sul male, o nell'accettare come giudici di ciò privati cittadini che affermano di essere ispirati per vie soprannaturali, mirando alla distruzione di ogni forma di governo civile. La fede deriva dall'ascoltare, e questo dall'insieme di quegli accidenti che ci portano alla presenza dei nostri interlocutori: tali accidenti sono tutti coordinati da Dio onnipotente, pur non essendo soprannaturali, ma sono inosservabili soltanto a causa del gran numero di quelli che concorrono in ogni effetto. Infatti, fede e santità non sono cose molto frequenti, ma non per questo sono miracoli, perchè la loro presenza è determinata per mezzo dell'educazione, della disciplina, della correzione, ed altre vie naturali, di cui Dio si serve per farle agire nei confronti di un suo eletto, quando ritenga che sia giunto il momento più adatto. Queste tre concezioni, pericolose per la pace e per la saldezza del governo, in questa nostra parte del mondo, derivano principalmente dai discorsi e dagli scritti di teologi ignoranti, i quali, combinando i passi della Sacra Scrittura secondo un criterio contrario alla ragione, si sforzano di far credere che la santità e la ragione naturale si escludano a vicenda.

ASSOGGETTAMENTO
DEL POTERE SOVRANO
ALLE LEGGI CIVILI

Una quarta opinione, inconciliabile con la natura dello stato, consiste nell'affermazione che chi detiene il potere sovrano sia soggetto alle leggi civili. È vero che tutti i sovrani sono soggetti alle leggi di natura, perchè queste sono divine e non possono essere cancellate da nessun uomo e da nessun governo; ma il sovrano non è soggetto a quelle leggi che egli stesso ha formulato, perchè la soggezione alle leggi implica la soggezione allo stato, cioè al rappresentante della sovranità, cioè a se stesso, il che non costituisce uno stato di soggezione, ma di libertà rispetto alle leggi. Un tale errore, visto che ammette l'esistenza di

leggi superiori al sovrano, pone anche un giudice al disopra di lui ed un potere autorizzato a punirlo. Ciò equivale a creare un nuovo sovrano, e, per la stessa ragione, un terzo per punire il secondo, e così via senza un limite, causando il disorientamento e la conseguente dissoluzione dello stato.

Una quinta teoria che conduce allo smembramento dello stato, consiste nell'affermazione che ciascun privato cittadino goda di un assoluto diritto di proprietà sui suoi beni, il che equivale ad escludere il diritto del sovrano. Ogni suddito ha infatti una proprietà che esclude il diritto di ogni altro suddito, e ne gode soltanto per merito del potere sovrano, senza la cui protezione ciascuno potrebbe accampare su di essa un egual diritto. Ma se anche il diritto del sovrano venisse escluso, gli si impedirebbe di portare a termine il compito che i sudditi gli hanno affidato, cioè il difenderli dai nemici esterni e dalle contese interne, e perciò, in tal caso, non si potrebbe parlare dell'esistenza di uno stato.

ATTRIBUZIONE
ASSOLUTA
DELLA PROPRIETÀ
AI SUDDITI

C'è una sesta teoria, apertamente e decisamente in contrasto con l'essenza stessa dello stato, ed è la seguente: « che il potere sovrano può essere diviso ». Ciò non vuol dire dividere il potere di uno stato, ma dissolverlo, perchè i poteri separati si distruggono tra di loro. Per quanto riguarda queste teorie, si deve stare bene attenti a coloro che, facendo professione di conoscere i problemi giuridici, si sforzano di farle dipendere dalla loro competenza e non dal potere legislativo.

DIVISIONE
DEL POTERE
SOVRANO

Allo stesso modo di una falsa teoria, spesso l'esempio di una forma diversa di governo, esistente in una nazione vicina, può orientare i sudditi a modificare la forma, già costituita, del proprio. Il popolo di Israele fu sobillato a

IMITAZIONE
DELLE NAZIONI
VICINE

rinnegare Dio ed a chiedere al profeta Samuele un re, secondo il costume degli altri popoli. Anche le minori città della Grecia furono turbate dall'opera sediziosa delle fazioni aristocratiche e democratiche, perchè in ogni stato, una parte dei sudditi voleva imitare il sistema degli Spartani, ed un'altra quello degli Ateniesi. Non dubito che molti individui siano stati contenti di assistere alle recenti sommosse dell'Inghilterra, influenzati da uno spirito di imitazione nei confronti dei Paesi Bassi, ritenendo che per diventare più ricchi basti cambiare la forma di governo, come quelli hanno fatto. La natura umana è per sua costituzione portata a desiderare cambiamenti, e di conseguenza quando c'è l'esempio di un popolo vicino che si è arricchito in tal modo, è impossibile che gli uomini non vadano d'accordo con quelli che li spingono a modificare la struttura del governo, e dapprima sono contenti, sebbene in seguito siano danneggiati dalla lunga durata delle sedizioni, come avviene quando ci riscaldiamo troppo e ci sopraggiunge il prurito, per cui ci graffiamo la pelle con le unghie, non potendo più resistere al bruciore.

IMITAZIONE
DEI GRECI
E DEI ROMANI

Ed in particolare, per ciò che riguarda il problema della ribellione contro la monarchia, una delle cause più frequenti di ciò è costituita dalla lettura delle opere politiche e della storia degli antichi Greci e Romani da cui i giovani, ed in genere chi è sprovvisto dell'antidoto di una solida ragione, traendo una forte e dilettevole impressione per le grandi imprese belliche condotte a termine dai comandanti di quegli eserciti, si formano anche un'idea allettante di quanto essi hanno fatto e credono che la grande prosperità di quei popoli non procedesse dall'emulazione degli individui particolari, ma dalla perfezione della forma popolare del loro governo, senza peraltro prendere in considerazione le continue insurrezioni e guerre civili provocate dalla loro politica inadeguata. Io

quindi sostengo che, leggendo quei libri, gli uomini hanno imparato ad uccidere i loro re, perchè gli scrittori greci e latini, nei loro scritti e discorsi politici, ammisero che si trattasse di cosa legale e degna di lode che un suddito agisse in quel modo, purchè, prima dell'azione, desse al re l'appellativo di tiranno. Infatti essi sostengono che è cosa legale non il regicidio, cioè l'uccisione di un re, ma il tirannicidio, cioè l'uccisione di un tiranno. Coloro poi che vivono sotto una forma di governo monarchica, traggono da quegli stessi libri l'opinione che i sudditi di un governo a carattere popolare godano della libertà, mentre, con la monarchia, essi sono tutti schiavi; e dico che tale opinione è solo di coloro che sono sottoposti ad una monarchia e non dei sudditi di un governo popolare, perchè questi ultimi non hanno fondati motivi di pensare in tal modo. In conclusione, non posso immaginare nulla di più nocivo ad una monarchia del permettere che liberamente si leggano tali libri, senza apportarvi quelle correzioni che, formulate da buoni maestri, potrebbero togliere da essi il veleno, paragonabile al morso di un cane affetto da rabbia, male definito dai medici col termine « idrofobia », o terrore dell'acqua. Infatti, allo stesso modo che chi è stato morso soffre continuamente la sete e tuttavia non può toccare l'acqua, giungendo a tal punto che sembra come se il veleno facesse sì che egli potesse essere trasformato in un cane; quando una monarchia è una volta morsicata a sangue da questi scrittori democratici che continuamente ringhiano contro tale forma di governo, c'è bisogno soltanto di un forte monarca che tuttavia i sudditi, a causa di una certa tirannofobia o timore di essere governati con energia, detestano, tutte le volte che l'hanno.

Come sono esistiti dei dottori che hanno ritenuto che nell'uomo vi fossero tre anime, così vi è pure chi crede che in uno stato possa esservi più di un'anima, cioè più sovrani, e codificano il concetto di

« supremazia » contro il concetto di « sovranità », i canoni contro le leggi, l'autorità spirituale contro quella temporale, facendo leva sullo spirito umano per mezzo di parole e distinzioni che in sè stesse non hanno alcun significato, ma fanno credere che, attraverso la loro indeterminatezza, si metta in moto un altro regno, invisibile come è opinione di qualcuno, come si trattasse di un regno di fate, nell'oscurità. Invece, visto che il potere civile ed il potere dello stato si identificano, e che il concetto di supremazia ed il potere di formulare canoni e di concedere benefici presuppone l'esistenza di uno stato, ne deriva che, laddove uno è sovrano e l'altro gode della supremazia, l'uno formula leggi e l'altro canoni, per gli stessi sudditi ci vorrebbero due stati, il che significherebbe un regno diviso in sè stesso e privo della possibilità di esistere. Infatti, nonostante l'insignificante distinzione tra spirituale e temporale, si tratterebbe tuttavia di due regni, e ciascun suddito dovrebbe obbedienza a due signori. Così, se il potere spirituale avoca a sè il diritto di stabilire che cosa è la colpa, necessariamente avoca a sè anche il diritto di stabilire che cosa è legge, dato che la colpa non è altro che violazione della legge, e, visto che anche il potere civile considera suo diritto di far ciò e di fissare che cosa sia legge, ogni suddito si troverebbe a dover obbedire a due signori che, ciascuno dal canto suo, pretenderebbero che i loro ordini venissero considerati come legge, il che è impossibile. Se, al contrario, non esiste che un solo regno, o quello civile, cioè il potere dello stato, deve subordinarsi allo spirituale, ed in questo caso non esiste altra sovranità che quella spirituale, o quest'ultimo deve subordinarsi al temporale, ed in tal caso l'unica supremazia è quella temporale. Di conseguenza, quando questi due poteri vengono in contrasto, lo stato viene a trovarsi in grave pericolo di guerra civile e dissoluzione, perchè da un lato l'autorità civile, più concreta ed illuminata dalla luce più viva

della ragione naturale, è in grado, in ogni tempo, di attirarsi le simpatie di una gran parte dei sudditi, e quella spirituale, sebbene fondata sull'oscurità delle distinzioni e della terminologia scolastica, dato che il timore delle tenebre e degli spiriti è più grande di qualsiasi altro, può assicurarsi l'adesione di un numero di adepti in quantità sufficiente a determinare sedizioni ed anche il dissolvimento stesso dello stato. Questo è un male che si può a buon diritto paragonare all'epilessia, considerata dagli Ebrei come una specie di invasamento da parte degli spiriti nel corpo naturale. Infatti, come in questa malattia vi è uno spirito non naturale ed una specie di difetto dei centri motori che ostruisce le connessioni dei nervi, e agitandoli con violenza, rendono il moto che essi dovrebbero ricevere dall'azione dell'anima sul cervello, e perciò dà luogo, nelle membra, a movimenti scomposti ed irregolari detti convulsioni, di modo che chi ne soffre, a guisa di persona priva di sensi, cade talvolta nell'acqua o nel fuoco; allo stesso modo, anche nel corpo politico, quando il potere spirituale mette in agitazione, con il terrore di un castigo o con la speranza di un premio, i membri di uno stato corrispondenti ai nervi che dovrebbero invece essere mossi dal potere civile, anima dello stato, e quando con termini oscuri confonde le menti, ciò necessariamente disorienta il popolo, o tende a sopraffare lo stato con l'oppressione ed a gettarlo nel fuoco di una guerra civile.

Qualche volta, anche nell'ambito del solo governo civile GOVERNO
MISTO c'è più di un'anima, come quando il potere di raccogliere il denaro, corrispondente alla facoltà nutritiva, è nelle mani di un'assemblea generale; il potere di direzione e di comando, corrispondente alla facoltà motrice, è nelle mani di un solo individuo; ed il potere di formulare le leggi, corrispondente alla facoltà razionale, dipende dall'accordo accidentale non soltanto di quei due, ma anche

di un terzo. Una condizione simile è nociva allo stato, talvolta per la mancanza di accordo nel promulgare buone leggi, ma più sovente per la mancanza del nutrimento indispensabile a garantire la vita ed il moto. Quantunque pochi si accorgano che un governo di quel tipo non è in definitiva un governo, ma una divisione dello stato in tre fazioni, ed arrivino anche a chiamarlo monarchia mista, nondimeno la verità è che non si tratta di uno stato indipendente, ma di tre indipendenti fazioni, ed il rappresentante non è costituito da una sola persona, ma da tre. Nel regno di Dio possono coesistere tre persone indipendenti senza infrangere l'unità di Dio che regna, ma una tal cosa non può accadere laddove regnano gli uomini che sono sempre soggetti a variare le loro opinioni. Quindi, se il re rappresenta la persona del popolo, ed anche l'assemblea generale rappresenta la persona del popolo, mentre un'altra assemblea ancora ne rappresenta la persona di una parte, non siamo di fronte ad una persona e ad un sovrano, ma a tre persone ed a tre sovrani (1). Non so a quale malattia del corpo naturale si potrebbe con esattezza paragonare questo stato di anormalità di uno stato, però una volta ho visto un uomo, che aveva un altro uomo che gli veniva fuori da un fianco, con testa, membra, petto e stomaco propri, e se ne avesse avuto un altro dall'altra parte, allora il paragone sarebbe stato esatto.

(1) Evidente allusione alla questione della divisione dei poteri, oggetto dell'annosa contesa tra Parlamento e monarchia inglese. La base giuridica sulla quale Hobbes fonda la sua teoria della indivisibilità del potere, scaturisce direttamente dalla sua filosofia, ed è interessante osservare come la sua polemica sia condotta sempre in senso speculativo, tralasciando l'esemplificazione storica e soprattutto mai prendendo in esame quel « corpus » di leggi al quale i Costituzionalisti continuamente si rifacevano. Tale atteggiamento è il riflesso di quella « *General Theory of Politics* » che Hobbes indicherà, nella lettera al Dr. Wallis del 1662, come lo scopo da lui perseguito nello scrivere il « *Leviatano* ».

Fino a questo punto ho elencato quei mali dello stato che danno origine ai danni più gravi e più immediati, ma ve ne sono altri che, sebbene non siano così gravi, è tuttavia opportuno che vengano analizzati. Primo tra tutti è la difficoltà di raccogliere denaro per le necessità di uno stato, specialmente al presentarsi dell'eventualità di una guerra. Questa difficoltà è causata dall'idea che ciascun suddito ha del proprio diritto di proprietà alle terre ed ai beni, escludendo dall'uso di essi il diritto sovrano. Da ciò segue che il potere sovrano che prevede i bisogni ed i rischi in cui può incorrere lo stato, trovando ostruito, per la cocciutaggine del popolo, il passaggio dell'introito pecuniario al tesoro pubblico, mentre dovrebbe stroncare un tale atteggiamento alla sua stessa sorgente prevenendo così i danni conseguenti, si ritrae in sé stesso per quanto è possibile, e quando ciò non gli è più concesso, combatte il popolo, servendosi di piccoli espedienti giuridici per ottenere piccoli contributi. Siccome poi questi non bastano, in ultima istanza esso è costretto ad aprirsi violentemente un varco per ottenere un aiuto immediato, oppure a perire; e siccome in molti casi è proprio spinto agli estremi, allora costringe il popolo a rispettare gli obblighi, perchè in caso contrario lo stato dovrebbe scomparire. Si può paragonare giustamente questo stato di disordine ad una febbre periodica. Infatti in essa, siccome le parti carnose sono coagulate od ostruite da sostanze velenose, le vene, che nel loro corso naturale sboccano nel cuore, non sono, come dovrebbero essere, rifornite dalle arterie, per cui si ha una contrazione fredda che dà il tremore alle membra e poi una calda, ed un violento sforzo del cuore per far passare il sangue; e prima di poter far ciò, quell'organo lotta in sé stesso con breve periodo di stasi, quasi tentando di ottenere un temporaneo raffreddamento, finchè, se l'organismo è abbastanza resistente, infrange finalmente la

resistenza delle membra ostruite e dissipa il veleno in sudore, oppure, se l'organismo è debole, il paziente muore.

MONOPOLI
ED ABUSI

Oltre a ciò, in uno stato, si presenta qualche volta un male che rassomiglia alla pleurite, e ciò accade quando il tesoro dello stato, uscendo dall'alveo della procedura normale, si accumula in grandi quantitativi nelle mani di uno o di pochi privati cittadini, mediante i monopoli o gli appalti delle pubbliche entrate, così come il sangue, in una pleurite, penetrando nel diaframma pettorale, produce una infiammazione accompagnata da febbre e da dolorose trafitte.

UOMINI
POPOLARI

Male assai dannoso è pure la popolarità di un suddito potente, a meno che lo stato non sia sufficientemente garantito sulla sua fedeltà, perchè il popolo che dovrebbe ricevere il movimento dall'autorità del sovrano, attraverso le lusinghe e la fama di un ambizioso, è tenuto lontano dall'obbedire alle leggi per correr dietro ad un tale di cui non si conoscono le capacità e le intenzioni. Una cosa simile è più dannosa sotto un governo popolare che non sotto una monarchia, perchè di solito un esercito è così potente e numeroso che facilmente si può dare ad intendere che si identifichi con il popolo tutto. In tal modo Giulio Cesare, che era spinto dal popolo contro il Senato, una volta che si fu assicurata l'adesione dell'esercito, divenne signore sia del Senato che del popolo. Tale modo di agire degli uomini popolari ed ambiziosi, costituisce un'aperta ribellione e può essere paragonato agli effetti del maleficio.

ECESSIVA GRANDEZZA
DI UNA CITTÀ;
GRAN NUMERO
DELLE CORPORAZIONI

Un'altra infermità di uno stato è costituita dall'eccessiva grandezza di una città, quando è in grado, nell'ambito delle proprie mura, di fornire gli uomini ed il denaro necessari alla costituzione di un esercito; ed allo stesso modo, dal grande numero delle cor-

porazioni che sono come tanti stati minori negli intestini di uno maggiore, simili ai vermi negli intestini dell'uomo naturale. A ciò si può aggiungere la libertà di disputare contro il potere assoluto da parte di coloro che si reputano capaci uomini politici, i quali, sebbene usciti dagli strati popolari più infimi, tuttavia, permeati come sono di false teorie, si mescolano continuamente alle dispute sulle leggi fondamentali, e molestano lo stato come quei minuscoli vermi che i medici definiscono ascaridi. Possiamo anche aggiungere l'avidità insaziabile, o bolimia, di accrescere il proprio dominio, e le incurabili ferite che talvolta si ricevono dal nemico; ed i tumori derivanti dalla conquista di territori sparsi, che molte volte rappresentano un peso, ed è preferibile perderli che conservarli, ed anche il letargo dell'inattività, e la consunzione per dissolutezza e spreco di denaro.

Per ultimo, quando in una guerra condotta fuori o dentro i propri confini, i nemici ottengono una vittoria decisiva, di modo che, una volta disperse le forze dello stato, i sudditi, che sono rimasti fedeli non hanno altra protezione, lo stato si dissolve e ciascuno è libero di proteggersi da sé con quei mezzi che riterrà più opportuni. Infatti, il sovrano rappresenta l'anima pubblica che dà vita e movimento allo stato, e quando questa muore, le membra non sono più vivificate di quanto lo sia il cadavere dell'uomo, quando l'anima, di per sé stessa immortale, se ne distacca. Infatti, sebbene il diritto di un sovrano non possa cessare in conseguenza dell'azione di un altro, il legame di sudditanza dei cittadini può però esaurirsi, perchè chi non gode più della protezione può cercarsela dovunque, e quando è protetto, è tenuto, senza arrecare la fraudolenta giustificazione di essersi sottomesso per timore, a proteggere la sua protezione per quanto gli è possibile. Ma quando il potere di un'assemblea è annientato, il diritto di questa crolla

DISSOLUZIONE
DELLO STATO

completamente, perchè la stessa assemblea non esiste più e perciò non c'è più possibilità di farne rivivere la sovranità.

CAPITOLO XXX

Dei compiti del sovrano (rappresentativo.)

REALIZZARE
IL BENE
DEL POPOLO

Il compito di un sovrano rappresentativo, sia esso un monarca od un'assemblea, sta tutto nel fine per la realizzazione del quale il potere sovrano gli è stato affidato, cioè nel garantire la sicurezza del popolo, verso cui quello è obbligato per legge di natura, e per renderne conto di fronte a Dio, e solamente a lui che è autore di essa. Qui per sicurezza non s'intende una pura e semplice preservazione, ma anche qualsiasi altra gioia della vita che ciascuno, con un'attività consentita, senza danneggiare o contrastare lo stato, si sarà procurata.

È implicito che ciò debba esser fatto, non tanto con il preoccuparsi dei singoli individui più di quello che è necessario a preservarli dalle offese, quando essi se ne lamentino, quanto invece con un provvedimento generale, espresso in un pubblico regolamento attuato per mezzo della teoria e dell'esempio e concretizzato nella formulazione e nell'applicazione di buone leggi, a cui ciascuno può riferire il suo caso particolare.

È CONTRO IL DOVERE
DEL SOVRANO
RINUNCIARE AD UN
DIRITTO ESSENZIALE
ALL'ESERCIZIO
DELLA SOVRANITÀ...

Visto che, qualora i diritti essenziali della sovranità elencati precedentemente nel capitolo XVIII siano dispersi, lo stato si dissolve e ciascuno ritorna alla condizione terribile di una guerra contro tutti, che è il male maggiore che si possa presentare in questa vita, è compito del sovrano

conservarsi quei diritti nella loro totalità, ed è perciò cosa contraria al suo dovere il cedere ad altri od il lasciar cadere uno di essi, perchè chi rinuncia al mezzo rinuncia anche al fine. Infatti, rinuncia ai mezzi colui che, in qualità di sovrano, riconosce la propria soggezione alle leggi civili, rinuncia al potere o di esercitare il supremo giudizio, o di dichiarare la guerra o la pace, o di decidere intorno ai bisogni dello stato, o di raccogliere denaro e soldati, in quelle forme che riterrà necessario, o di nominare funzionari e ministri, per la guerra e per la pace, o di dare incarichi agli insegnanti e giudicare quali siano le teorie utili o dannose alla realizzazione della difesa, della pace e del benessere popolare.

In secondo luogo, è cosa contraria al suo dovere lasciare il popolo nell'ignoranza o nell'incertezza sui fondamenti e le cause che stanno alla base di quei diritti essenziali, perchè in tal modo i sudditi potrebbero essere facilmente illusi e spinti a resistergli, quando lo stato proclamerà il proprio diritto ad usare ed esercitare le sue funzioni. I fondamenti di tali diritti devono essere insegnati con diligenza ed onestà, perchè in sè stessi non possono essere conservati da alcuna legge civile, e dal terrore di una punizione legale. Infatti, una legge civile che condanni la ribellione, tale qual'è ogni tentativo di resistenza agli essenziali diritti della sovranità, non costituisce, in quanto legge civile, un'obbligazione, se non soltanto in virtù della legge di natura che prescrive di non venir meno alla fede. Se gli uomini non conoscono questa obbligazione naturale, non possono rendersi conto della natura del diritto che sta alla base di ogni legge formulata dal sovrano, e per quanto riguarda la punizione, essa viene da loro considerata come un atto di ostilità che cercheranno di ribattere con altri atti di ostilità, non appena riterranno di avere abbastanza forza.

... O DI NON
INSEGNARE AL POPOLO
I FONDAMENTI
DI TALI DIRITTI

OBIEZIONE A QUELLI
CHE SOSTENGONO
NON ESSERVI PRINCIPII
DI RAGIONE
PER LA SOVRANITÀ
ASSOLUTA

Ho sentito dire da taluni che la giustizia è soltanto una parola priva di sostanza e che qualunque cosa gli uomini siano in grado di procacciarsi, sia con la forza che con l'abilità, appartiene a loro, ed ho anche dimostrato quanto tale opinione sia falsa. Allo stesso modo, c'è pure chi afferma che non esistono fondamenti nè principii razionali capaci di sostenere quei diritti essenziali che fanno assoluta la sovranità, perchè, qualora esistessero, sarebbero stati scoperti da qualche parte, mentre invece possiamo constatare come, fino ad adesso, non sia mai esistito alcuno stato in cui quei diritti abbiano trovato il loro riconoscimento o siano stati respinti. Tale argomentazione è così falsa come se si sostenesse che il selvaggio popolo d'America negasse l'esistenza di fondamenti o principii di ragione per costruire una casa, capaci di durare tanto tempo quanto dura il materiale con il quale è stata costruita, per il solo fatto che quel popolo non ne ha mai vista una costruita così bene.

Il tempo e l'attività aprono ogni giorno la strada a nuove conoscenze, ed allo stesso modo che l'architettura è scaturita dai principii di ragione osservati da uomini intraprendenti che lungamente hanno studiato la resistenza del materiale ed i diversi effetti delle strutture e delle proporzioni, molto tempo dopo che il genere umano, sebbene in forma imperfetta, aveva già incominciato a costruire, similmente, lungo tempo dopo che gli uomini avevano incominciato a dar vita a compagini statali imperfette e soggette a cadere nel disordine, è stato possibile, mediante una lunga meditazione, trovare i principii di ragione per rendere perpetua la costituzione degli stati, a meno che non si presenti l'alternativa della violenza esterna. Tali sono i principii da me esposti in questo mio lavoro, e se essi non sono

tenuti nella giusta considerazione da parte di chi ha il potere di servirsene o sono addirittura trascurati, od al contrario accettati, è cosa che interessa limitatamente alle esigenze della mia analisi particolare.

Qualora poi si supponesse che questi di cui parlo non costituiscano affatto principii di ragione, io sostengo di essere almeno sicuro che sono principii sostenuti dall'autorità della Scrittura, come dimostrerò nel corso della mia trattazione intorno al regno di Dio, esercitato attraverso il governo di Mosè, sopra il popolo ebraico che, per patto, fu il suo popolo eletto.

Ma si aggiunge che, sebbene i principii siano esatti, tuttavia il popolino non è dotato di sufficiente intelligenza per comprenderli. Io sarei soddisfatto che i sudditi ricchi ed influenti di un regno, oppure coloro che godono della fama di essere i più dotti, non fossero meno incapaci di quanto lo sia il volgo, ma tutti sanno che gli ostacoli ad un tal genere di dottrine derivano non tanto dall'astrusità dell'argomento, quanto dall'interesse di coloro che sarebbero tenuti ad impararle. I potenti mandano giù male qualcosa che origina un potere di frenare le loro tendenze, ed i sapienti tutto ciò che contribuisce a mettere in risalto i loro errori e che quindi rende minore la loro autorità, mentre gli animi del popolino, se non sono contaminati dal legame di dipendenza ad un potente, od alterati dalle opinioni dei maestri, sono come fogli di carta bianca in grado di accogliere qualunque cosa la pubblica autorità vorrà scrivervi. Intere nazioni saranno condotte all'« *acquiesce* » riguardo ai grandi misteri della religione cristiana che sono superiori all'esame della ragione; si potrà dare ad intendere a milioni di persone che lo stesso corpo abbia il dono dell'ubiquità, cosa questa contraria alla ragione, e gli uomini, attraverso l'insegnamento e la pro-

OBIEZIONE
SULL'INCAPACITÀ
DEL VOLGO

paganda protetta dalla legge, non saranno capaci di far sì che venga accettato ciò che è tanto in armonia con la ragione sì che un individuo senza pregiudizi, per impararlo, non ha che da sentirlo dire?

Concludo perciò affermando che, per la istruzione del popolo circa i diritti essenziali della sovranità che costituiscono le leggi fondamentali e naturali, non esistono difficoltà, fino al momento che il sovrano conserva inalterato il proprio potere. Se difficoltà ci sono, derivano dalla responsabilità del sovrano o di quelli a cui è stata affidata l'amministrazione dello stato, e perciò è dovere di chi detiene il potere di far sì che il popolo venga istruito, e non si tratta soltanto di dovere, ma anche di interesse e sicurezza contro le dannose conseguenze che potrebbero derivare alla sua persona naturale in conseguenza di un'insurrezione.

I SUDDITI
DEVONO IMPARARE
A NON AUGURARSI
CAMBIAMENTI
DI GOVERNO...

Venendo ai particolari, si deve insegnare al popolo: I) che non deve lasciarsi innamorare da una certa forma di governo che è in atto nelle nazioni vicine, preferendola alla propria, nè si deve augurare un cambiamento, qualunque sia il benessere che vede nelle nazioni soggette ad una forma di governo diversa dalla propria. Infatti, il benessere di un popolo, governato da un'assemblea ad intonazione aristocratica o democratica, non scaturisce dall'aristocrazia o dalla democrazia, ma dall'obbedienza e dall'unione dei sudditi, e, sotto il governo monarchico, il popolo gode di buone condizioni di vita, non perchè un singolo individuo abbia il diritto di governarlo, ma perchè esso è obbediente al suo sovrano. Togliete da qualunque compagine statale l'obbedienza, e quindi necessariamente la concordia popolare, e non soltanto non vi sarà il benessere, ma in poco tempo lo stato andrà incontro alla dissoluzione. Coloro poi che giungono alla disobbedienza, con nessun altro scopo all'infuori di

quello di riformare lo stato, si troveranno ad averlo annientato, come successe alle sciocche figlie di Peleo che, secondo la favola, volendo ridonare la gioventù al loro vecchissimo padre, seguendo il consiglio di Medea, lo fecero a pezzi e lo bollarono insieme a strane erbe, ma nonostante ciò non fecero di lui un uomo nuovo. Un tale desiderio di cambiamento è simile all'infrazione del primo dei comandamenti di Dio, perchè in esso Dio dice: « *Non habebis Deos alienos* », non accetterai gli dei delle altre nazioni; ed in un altro luogo, riferendosi ai re dice che essi sono dei.

II) In secondo luogo, si devono mettere i sudditi in guardia contro i pericoli di lasciarsi trasportare dall'ammirazione per il valore di qualche altro suddito, non importa quale sia la sua posizione o quanto sia il rilievo della sua condizione nell'ambito dello stato, nè di un'assemblea, a meno che non si tratti di un'assemblea sovrana sino al punto da tributare ad essi quell'obbedienza ed onore che soltanto si addice al sovrano, la cui persona, sia gli uomini popolari che le assemblee, nelle loro specifiche condizioni, rappresentano. Inoltre il popolo non deve farsi influenzare per nulla da quelli, a meno che non si tratti di consigli ed ordini che la sovrana autorità abbia trasferito ad essi, perchè a loro volta ne informino il popolo. Non si può infatti concepire un sovrano che ami il suo popolo e non ne sia geloso, e tollerante di vederlo abbindolato dalle lusinghe di uomini che godono di una certa popolarità e spinto a non osservare il debito di fedeltà verso di lui, come molte volte è successo, non soltanto in segreto, ma anche palesemente, come sarebbe il proclamarsi legati ad essi « *in facie Ecclesiae* », per mezzo di predicatori, e di render la cosa nota su tutte le piazze, la qual cosa può essere a buon diritto paragonata alla violazione del secondo dei dieci comandamenti.

... ED A NON DARE
ASCOLTO AGLI UOMINI
CHE GODONO
DELLA POPOLARITÀ...

... E DI NON METTERE
IN DISCUSSIONE
IL POTERE SOVRANO...

III) In seguito a ciò, si deve insegnare al popolo che costituisce un grave reato il parlare male del sovrano rappresentativo, sia esso un solo individuo od un'assemblea, od il criticare e porre in dubbio il potere di esso o l'usare, sotto qualsiasi forma, il suo nome in modo irriverente, sì da attirare su di lui il disprezzo popolare, e rendere più debole l'obbedienza dei sudditi, nella quale ultima consiste la sicurezza dello stato. Questo principio rassomiglia al terzo comandamento.

... E DI FISSARE
DETERMINATI GIORNI
IN CUI IMPARARE
IL PROPRIO DOVERE...

IV) Per quanto riguarda il quarto precetto, visto che il popolo non può imparare i propri doveri, nè, una volta imparati, ricordarseli, nè, trascorsa una generazione, sapere in chi sia posto il potere sovrano, senza stabilire un certo tempo, sottratto al lavoro quotidiano, in cui sia per esso possibile ascoltare coloro che sono stati incaricati di istruirlo, è indispensabile che sia stabilito un determinato tempo in cui il popolo possa riunirsi in assemblea, e dopo le preghiere e le lodi rivolte a Dio, re dei re, sia posto in condizione di ascoltare l'esposizione dei propri doveri e la lettura e spiegazione delle leggi positive riguardanti tutti in generale, in modo che resti ben chiaro nelle menti qual'è l'autorità che ha formulato quelle leggi.

Per realizzare tale risultato, gli Ebrei, ogni sette giorni, avevano scelto il sabato per leggere e spiegare le leggi e per ricordare al popolo che Dio era il loro re, che, dopo aver creato il mondo in sei giorni, si era riposato nel settimo, e che essi appunto in quel giorno non lavoravano per imparare che quel Dio era il loro re che li aveva riscattati dalla dolorosa schiavitù d'Egitto e che aveva concesso loro un periodo di tempo in cui, dopo avere gioito in Dio, potessero anche gioire in sè stessi, divertendosi secondo la legge. In tal modo,

la prima tavola dei comandamenti è tutta dedicata ad esporre la essenza dell'assoluto potere di Dio, non soltanto come tale, ma anche come re, specialmente per gli Ebrei, in seguito ad un patto. Di conseguenza, quella prima tavola può illuminare coloro che godono del potere sovrano a loro conferito dal consenso dei sudditi, per comprendere quale sia la dottrina che essi devono insegnare ai propri soggetti.

Dato che la prima educazione impartita ai fanciulli dipende dall'impegno dei genitori, è indispensabile che essi siano obbedienti alle loro famiglie fino a che si trovano sotto la loro tutela, e ciò non soltanto durante tale tempo, ma anche in seguito, per gratitudine, siano tenuti a riconoscere i vantaggi avuti attraverso l'educazione ricevuta, con manifestazioni esteriori di rispetto. A questo scopo, si deve loro insegnare che originariamente il padre era anche il signore sovrano, con potere di vita e di morte sopra i suoi figli, e che se anche i padri di famiglia, all'atto della costituzione dello stato, rinunciarono a quel potere assoluto, non si giunse mai ad affermare che essi dovessero essere privati dell'onore loro dovuto in conseguenza dell'educazione data ai figli. Infatti, quando il potere sovrano venne costituito, non sarebbe stata cosa indispensabile alla sua creazione che si fosse rinunciato ad un tale diritto, nè ragionevole che gli uomini avessero desiderato di aver figli, o li avessero allevati ed educati, se poi non avessero avuto da ciò un vantaggio ed un onore diversi da quelli che gli altri uomini avrebbero loro tributato. Tutto questo si accorda con il quinto comandamento.

Ancora, ogni sovrano deve fare in modo che la giustizia venga insegnata, e, dato che questa consiste nel non privare gli altri del proprio, equivale a far sì che i sudditi imparino a non togliere ai loro vicini, o con la vio-

... E DI ONORARE
I PROPRI GENITORI...

... E DI EVITARE
DI FARE OFFESE...
(non solo a Dio)

lenza o con l'inganno, qualche cosa che appartiene loro per espresso riconoscimento dell'autorità sovrana. Delle cose soggette al diritto di proprietà, le più care all'uomo sono la vita, l'integrità fisica, e poi, per molti, quelle che sono connesse all'affetto coniugale, alla ricchezza ed alle condizioni prime dell'esistenza. Quindi il popolo deve imparare a non usare violenza ad altri nella persona, per vendetta privata, dalla violazione dell'onore coniugale alla rapina a mano armata, od all'inganno adoperato per togliere ad altri le loro proprietà. A tale scopo, devono essere rese note le dannose conseguenze derivanti da un falso giudizio causato dalla corruzione dei giudici o dei testimoni, per cui viene distrutta la distinzione della proprietà e la giustizia viene resa priva di effetto. Tutte queste cose sono prescritte dal sesto, settimo, ottavo e nono comandamento.

... ED A SEGUIRE
TUTTI QUEI PRECETTI
SINCERAMENTE

Inoltre, si deve insegnare che non soltanto le azioni ingiuste, ma anche il progetto e l'intenzione di compierle, sebbene poi resi vani da qualche circostanza casuale, costituiscono ingiustizia che si trova sia nella volontà cattiva che nell'azione contraria alla legge. Questa è l'intenzione del decimo comandamento e l'essenza della seconda tavola che si condensa tutta in questo comandamento di carità reciproca: « *Ama il prossimo tuo come te stesso* », così come l'essenza della prima tavola si riassume nell'amore di Dio, che gli Ebrei avevano nuovamente riconosciuto come loro re.

IL COMPITO
DELLE
UNIVERSITÀ

Per ciò che riguarda i mezzi ed i procedimenti attraverso i quali si può impartire al popolo una simile istruzione, si deve render chiaro come abbia preso tanto piede un così gran numero di teorie contrarie alla pace dell'umanità, ed avvolte in così inconsistenti ed erronei principii. Voglio riferirmi alle opinioni già da me elencate nel precedente capitolo: che si deve

giudicare di ciò che è giusto od ingiusto non secondo la legge, ma secondo la nostra coscienza, cioè il nostro criterio personale; che i sudditi sbagliano quando obbediscono agli ordini dello stato, senza prima averne riconosciuta la legalità; che la proprietà dei sudditi sui propri beni è tale da escludere il diritto al dominio che lo stato gode sopra di essi; che è azione legale che i sudditi uccidano coloro che considerano come tiranni; che il potere sovrano può essere diviso e simili principii che vengono inculcati nelle menti popolari con questi mezzi.

Coloro che sono legati alle loro attività commerciali dalla necessità o dall'avidità di guadagno e coloro che sono spinti ai piaceri del senso dalla superficialità e dalla pigrizia, ed a queste due categorie appartiene la maggior parte del genere umano, dato che sono così tenuti lontani dalla profonda meditazione necessaria per scoprire la verità, non soltanto per quel che riguarda la giustizia naturale, ma anche per tutte le altre forme di conoscenza, imparano le nozioni concernenti il loro dovere principalmente attraverso le prediche dei sacerdoti dal pulpito, ed anche dai discorsi dei loro vicini e parenti che, nei casi giuridici e nelle questioni di coscienza, sembrano più sapienti e più scaltriti di loro, solo perchè hanno la capacità di parlare con una certa vivacità e ragionevolezza. I sacerdoti poi, e gli altri che si vantano di sapere, traggono la loro cultura dalle università, dalle scuole di legge o dai libri, che sono stati scritti da uomini di primo piano in quelle scuole ed università. È perciò evidente che l'educazione del popolo dipende completamente dal buon insegnamento che viene impartito alla gioventù nelle università. Ma qualcuno potrebbe obiettare: e che forse le università inglesi non sono abbastanza preparate per far ciò? che cosa vorresti che si insegnasse nelle università? Queste sono difficili domande. Tuttavia non esito a rispondere

che fino quasi dalla morte di Enrico VIII (1) il potere papale venne sempre sorretto contro il potere dello stato proprio attraverso le università, e che le concezioni difese contro il potere supremo reale da tanti predicatori, uomini di legge ed altri che in quelle istituzioni avevano ricevuta la loro educazione, costituiscono un argomento sufficiente per dimostrare che, sebbene le università non abbiano creato quelle false teorie, tuttavia non sono state in grado di render chiara la verità. È evidente che, in mezzo ad una tale contraddizione di opinioni, quegli studiosi non erano stati adeguatamente istruiti, e quindi non c'è da meravigliarsi se essi conservano ancora in sé stessi i resti di quel sottile elixir da cui furono a suo tempo inebriati contro l'autorità civile. Per ciò che riguarda poi la seconda questione, non è opportuno nè indispensabile che io affermi o neghi, perchè, a chi osservi ciò che sto facendo apparirà di facile comprensione il mio pensiero al riguardo.

La sicurezza del popolo richiede inoltre, da parte di colui o di coloro che detengono il potere sovrano, che la giustizia venga imparzialmente amministrata in tutte le classi sociali, che, in altri termini, sia i ricchi ed i potenti che i poveri e gli oscuri ricevano eguale soddisfazione per le offese ricevute, di modo che i grandi non possano coltivare una maggiore speranza di passare impuniti, quando commettono un atto di violenza, di disonore o di qualsiasi altra specie nei confronti di persone socialmente più in basso di loro, di quanto

(1) Enrico VIII (1491-1547), che attraverso l'Atto di supremazia (1534) operò il distacco della chiesa inglese dal potere del Papa. Molto importanti sono le leggi, promulgate durante il suo regno, sulla limitazione del potere dei vescovi, la sottomissione del clero, la riduzione della giurisdizione ecclesiastica ad un rapporto diretto tra sudditi e sovrano, ottenuta mediante la messa al bando dell'«intermediary power» costituito appunto dall'ingerenza della Chiesa di Roma.

uno di questi possa averne, qualora rechi ingiuria ad uno più potente di lui. Infatti l'equità consiste in questo, che ad essa sia soggetto, come ad una norma della legge di natura, tanto il sovrano quanto il più spregevole dei suoi sudditi. Tutte le violazioni commesse contro la legge sono offese contro lo stato, ma alcune costituiscono un'offesa anche contro i privati cittadini. Quelle che soltanto riguardano lo stato possono essere perdonate, senza che peraltro si violi la legge dell'equità, perchè ciascuno può perdonare ciò che è stato fatto contro di lui, secondo il suo personale criterio; ma, a buon diritto, non si può perdonare un'offesa arrecata ad un privato, senza previo consenso della parte lesa e senza un'adeguata soddisfazione.

L'ineguaglianza esistente tra i sudditi dipende dalle decisioni del potere sovrano, e di conseguenza non esiste alla presenza del re, vale a dire in una corte di giustizia, più di quanto esista ineguaglianza tra monarchi e sudditi alla presenza del re dei re. L'onore da tributarsi ai grandi deve essere valutato proporzionalmente alla loro munificenza ed all'aiuto che essi porgono a sudditi di ceto inferiore, e le violenze, le oppressioni ed i soprusi non vengono diminuiti, ma resi ancora più gravi dalla grandezza della loro condizione, perchè essi non hanno alcun bisogno di commetterle. Le conseguenze di questa parzialità nei confronti delle classi socialmente elevate si svolgono secondo questo ritmo: l'impunità fa nascere l'insolenza, questa l'odio e l'odio lo sforzo di distruggere ogni grandezza che rappresenti oppressione ed umiliazione, e ciò anche se il risultato sia l'annientamento dello stato.

Al concetto dell'eguaglianza della giustizia è con- TASSE EGUALI
nessa pure l'eguaglianza nell'imposizione delle tasse,
che dipende non dall'eguaglianza delle ricchezze, ma da quella del debito che ciascuno deve allo stato per la sua difesa. Non è sufficiente

lavorare per assicurarsi i mezzi per vivere; bisogna anche, quando è necessario, combattere per garantire la difesa del proprio diritto al lavoro. Si deve perciò o fare come gli Ebrei che, ritornati dalla cattività in Egitto, ricostruivano il tempio tenendo in una mano gli attrezzi da lavoro e nell'altra la spada, oppure pagare altri che si assumano il compito di combattere in vece nostra. Infatti, le tasse imposte al popolo dal potere sovrano, sono proprio i salari dovuti a chi tiene la pubblica spada per difendere i privati cittadini nell'esercizio delle loro multiformi attività e professioni. Visto quindi che il vantaggio che ciascuno ne riceve è costituito dal godimento della vita, che è cara nella stessa misura sia al ricco che al povero, il debito di un povero verso chi lo difende è lo stesso di quello che il ricco contrae in cambio della difesa della propria vita. Senonchè il ricco, che ha i poveri al suo servizio, può essere considerato debitore, non soltanto per la propria persona, ma anche per quella di parecchi altri. Stabilito questo, l'eguaglianza della tassazione consiste piuttosto nell'eguaglianza di ciò che viene consumato che non nelle ricchezze di coloro che consumano. Per qual motivo chi lavora molto e, mettendo da parte i frutti della sua attività, consuma poco, dovrebbe essere gravato di imposte maggiori di chi vive alla giornata, guadagnando poco e spendendo tutto ciò che guadagna, se si considera che tutti e due godono della stessa protezione da parte dello stato? Quando invece le imposte sono applicate a ciò che è oggetto di consumo, ciascuno paga in egual misura proporzionatamente a ciò che adopera, e lo stato non è defraudato dal lusso e dallo sperpero dei privati cittadini.

CARITÀ
PUBBLICA

Dato che molta gente, per inevitabili circostanze, viene ridotta all'impossibilità di provvedere al proprio sostentamento con il lavoro, non si deve lasciarla alla carità privata, ma le leggi dello stato devono provvedere a fornire un

aiuto, nella misura richiesta dalle necessità della natura. Come infatti è cosa contraria alla carità che non si dia aiuto ad un invalido, non è caritatevole che il sovrano di uno stato esponga quell'infelice all'incertezza di quella carità privata.

Ma il caso è diverso quando si tratti di gente forte e sana. Essi debbono essere costretti a lavorare e per annullare il valore della giustificazione che non si trova un lavoro, devono essere formulate leggi che diano incremento a qualunque genere di attività, come la navigazione, l'agricoltura, la pesca e qualunque altra specie di produzione che richieda l'impiego di mano d'opera.

PREVENIRE
L'OZIO

E se la percentuale di popolazione atta al lavoro aumenta ancora, è necessario trapiantarla in regioni non abbastanza abitate, in cui però i nuovi venuti non debbano sterminare la popolazione indigena, ma possano costringerla ad abitare insieme con loro, e non debbano spargersi per una vasta estensione di terra alla ricerca di ciò che vi possono trovare, ma invece si diano a lavorare un piccolo appezzamento di terreno per ricavarne, durante la stagione adatta, il sostentamento per sè e per le proprie famiglie. E quando poi tutto il mondo fosse sovrapopolato, allora l'ultimo rimedio sarebbe rappresentato dalla guerra, che provvede per ognuno, con la vittoria o con la morte.

È pure compito del sovrano il formulare buone leggi. Ma che cos'è una buona legge? Per buona legge io non intendo una legge giusta, perchè nessuna legge può essere ingiusta. La legge è fatta dal potere sovrano, e tutto quello che è opera di tale potere è garantito ed accettato da ciascun suddito, e non si può dire che sia ingiusto ciò che ciascuno ha garantito ed accettato. Le leggi dello stato sono come le leggi del gioco; quando tutti i giocatori ne abbiano riconosciuta una come valida, è ingiusto

QUALI SONO
LE BUONE
LEGGI

non adeguarvisi. Buona legge è quella necessaria al benessere del popolo ed al tempo stesso dotata di chiarezza.

Visto che il compito delle leggi, che sono norme autorizzate, non consiste nel vietare ai sudditi ogni azione volontaria, ma nell'indirizzarle ed ordinarle entro certi principii fondamentali in modo che i sudditi non si danneggino vicendevolmente con le loro violente passioni, la loro temerità e mancanza di reciproco rispetto, così come si mettono le siepi lungo la strada non per arrestare i viaggiatori, ma per indicar loro il cammino, allo stesso modo una legge non necessaria, poichè vien meno al preciso scopo richiesto ad una legge, non è buona. Si potrebbe considerare buona una legge quando fosse diretta al vantaggio del sovrano, anche se non fosse necessaria al popolo; ma ciò non è esatto perchè il benessere del sovrano e quello del popolo non possono essere disgiunti. Un sovrano che ha sotto di sè sudditi deboli è debole, e tale lo è anche quel popolo che ha un sovrano privo del potere necessario ad esercitare le sue funzioni di governarlo secondo la sua volontà. Le leggi non necessarie non sono buone, ma solo pretesti per spillare denaro e, quando il diritto del potere sovrano è riconosciuto, sono superflue. Ove invece tale potere non abbia avuto il necessario riconoscimento, sono inadeguate a garantire la difesa del popolo.

La chiarezza non consiste tanto nelle formule in cui la legge è espressa, quanto nella chiarificazione delle cause e dei motivi per i quali essa fu promulgata. Questo basta a renderci chiara l'intenzione del legislatore, ed una volta conosciuta tale intenzione, si comprende più facilmente la legge con poche che con molte parole. Infatti, tutte le parole sono soggette a diverse interpretazioni, e di conseguenza, se nel corpo di una legge si usano molte parole, si viene ad aumentare anche il numero delle possibili interpretazioni, ed inoltre sembra che

ciò implichì, per eccessiva diligenza, che chiunque possa sottrarsi al significato preciso dei termini, sia anche in grado di sfuggire alla legge. Tale è la causa di molti inutili processi. Se infatti considero la brevità delle leggi dei tempi antichi e come poi esse siano a mano a mano divenute più lunghe, mi sembra di vedervi una contesa tra quelli che le hanno codificate e quelli che vi hanno dissertato sopra, e visto che i primi tentano di circoscrivere i secondi e questi di sottrarsi alle limitazioni poste dai primi, gli avvocati si sono assicurati la vittoria. È quindi compito di un legislatore, quale è costituito in tutti gli stati dal supremo rappresentante, sia esso un monarca od un'assemblea, di esporre chiaramente la ragione per cui la legge venne formulata, e di rendere la terminologia del corpo della legge, per quanto è possibile, breve ed appropriata.

E altresì compito del sovrano l'impartire pene e PUNIZIONI premi secondo giustizia, ed il tener conto che il fine del castigo non è costituito dalla vendetta o da uno scoppio di ira irragionevole, ma dal correggere chi ha commesso una mancanza, o, attraverso il suo esempio, dall'educare altri. Di conseguenza, le punizioni più gravi devono essere inflitte per quei delitti che maggiormente danneggiano il popolo, come per es. quelli che derivano da malevola disposizione d'animo nei confronti del potere costituito, o da disprezzo della giustizia, o che provocano l'indignazione della moltitudine, o quelli che, se passassero impuniti, sembrerebbero ammessi, come sono quelli commessi da figli, servi, o uomini di fiducia di cittadini autorevoli. Il senso di indignazione spinge infatti non soltanto contro gli attori e gli autori dell'ingiustizia, ma contro ogni potere che apparentemente sembri proteggerli, come avvenne nel caso di Tarquinio, quando, in conseguenza dell'atto insolente dei suoi figli, venne cacciato da Roma e la stessa monarchia si dissolse. Ma nei confronti dei delitti com-

messi per debolezza, come per es. quelli determinati da una grande provocazione o da un grande terrore o da una grave necessità, o dall'ignorare se l'azione costituisca un grande delitto, oppure no, si possono in molti casi ammettere circostanze attenuanti, senza pregiudizio per lo stato, e tali attenuanti, quando sia il caso, sono richieste dalla stessa legge di natura. La punizione dei dirigenti e dei tribuni di un'insurrezione, e non quella del povero popolo che è stato ingannato, quando è realmente esemplare, può essere, attraverso l'esempio, molto utile allo stato. Essere severi nei confronti del popolo, equivale a punire quell'ignoranza che in gran parte può essere attribuita al sovrano, la cui responsabilità consiste nel fatto che i sudditi non ricevettero un'adeguata istruzione.

RICOMPENSE

Analogamente, è compito e dovere del sovrano di ricompensare in modo che da ciò derivi un reale vantaggio per lo stato, ed in ciò consiste l'utilità ed il fine della ricompensa. E ciò si fa quando quelli che con i loro servigi si sono resi benemeriti verso lo stato, con poco sacrificio per il pubblico erario e per quanto è consentito dalle possibilità, vengono così bene ricompensati che, dal loro esempio, altri possano essere incoraggiati a servire fedelmente lo stato, ed a crearsi una cultura per poter rendere di più. Il comprare con il denaro o con promozioni un suddito ambizioso, per assicurarsi le sue grazie ed impedirgli di influenzare in senso negativo lo spirito del popolo, non ha niente a che vedere con la natura della ricompensa che viene elargita non per un cattivo servizio, ma per un buon lavoro svolto, e non rappresenta neppure un segno di gratitudine, ma di timore, nè si rivolge a vantaggio, ma va addirittura a danno della popolazione. È soltanto una lotta con l'ambizione, come quella combattuta da Ercole contro il mostro Idra, che aveva molte teste, e per ognuna che ne veniva tagliata ne rinascevano tre. Nel

medesimo modo, quando viene vinta l'ostinazione di un suddito mediante una ricompensa, vengono fuori molti altri che commettono le stesse azioni sperando di ottenere un analogo vantaggio, e come avviene in tutti i campi della produzione, così anche la mala fede cresce perchè è di facile vendita, e sebbene per mezzo di tali strattagemmi si possa in certi casi impedire una guerra civile, tuttavia il danno diviene sempre più grave e la rovina dello stato sempre più sicura. È quindi cosa contraria al dovere del sovrano, a cui spetta il compito di garantire la sicurezza dello stato, il ricompensare quelli che tentano di diventare grandi turbando la pace del proprio paese, invece di opporsi, con un rischio minimo, al momento che tali uomini danno inizio alla loro opera, piuttosto che farlo più tardi con un danno molto maggiore.

Altro compito del sovrano è di scegliersi dei buoni CONSIGLIERI consiglieri, cioè coloro delle cui opinioni egli dovrà servirsi per governare lo stato. Questa parola « *consilium* » corrotta da « *considium* » è di un esteso significato e comprende tutte le assemblee di persone, raccolte insieme non soltanto per decidere sulle azioni future, ma anche per giudicare su ciò che è avvenuto nel passato e sul diritto presente. Io la considero qui soltanto nel primo significato, ed in tal senso non esiste scelta di consiglieri, nè sotto un governo democratico, nè aristocratico, perchè coloro che danno il consiglio sono membri della persona che lo riceve. Quindi la scelta dei consiglieri è propria di una monarchia, in cui, se il sovrano non si sforza di scegliere quelli che sono in ogni campo i più competenti, non svolge il suo compito adeguatamente. I più abili consiglieri sono quelli che hanno la minore speranza di ottenere un beneficio dando un cattivo consiglio, e la maggiore competenza circa quei problemi che riguardano la realizzazione della pace e della difesa dello stato. È difficile sapere chi

pensi di trar vantaggio dalle sommosse popolari, ma la prova che determina un ragionevole sospetto è la lusinga tributata al popolo, nelle sue ingiuste od irresolvibili lamentele, da persone che non dispongono di un patrimonio tale da poter far fronte alle spese comuni, ed ognuno che ne sia interessato può facilmente osservare ciò. Ma è cosa anche più difficile il riconoscere chi abbia maggior competenza nei pubblici affari, ed è necessaria almeno una grande competenza per coloro che si vogliono mettere in grado di trovare tali persone. Infatti, per poter riconoscere la competenza di qualcuno nei principii di quasi ogni materia, bisogna essere ad un elevato grado di conoscenza di essi, dato che non si può essere sicuri della verità della preparazione altrui, se noi stessi non siamo competenti. Le migliori prove della conoscenza di una disciplina sono costituite da una costante conversazione su di essa e dai buoni risultati che sono stati realizzati. La capacità di dare un buon consiglio non deriva dalla sorte, nè dall'eredità, e di conseguenza non c'è maggior ragione di aspettarsi da un ricco o da un nobile un buon consiglio circa l'amministrazione dello stato piuttosto che in materia di fortificazioni, a meno che non si creda che non occorra un metodo nello studio della politica, così come nello studio della geometria, ma che basti invece darci uno sguardo superficiale, il che sarebbe falso. Infatti, tra le due discipline, lo studio della politica è il più difficile. Tuttavia, in certi paesi europei, è stato considerato come un diritto da parte di alcuni di essere eletti per ereditarietà al supremo consiglio dello stato, diritto questo derivato dalle guerre di conquista degli antichi Germani, in cui molti signori assoluti, unendosi per sottomettere altri popoli, non avrebbero stretto tali alleanze senza la promessa di certi privilegi che in avvenire avrebbero stabilita una differenza tra i loro nipoti e quelli dei popoli a loro soggetti. Visto poi che un tale privilegio è in con-

trasto con il potere sovrano, si può far finta che essi lo conservino per concessione del sovrano, ma qualora essi lottino per assicurarselo come un diritto, è necessario che venga loro tolto gradualmente, e che in definitiva non tocchi loro altro onore se non quello che si adatta naturalmente ai loro meriti.

Per quanto poi i consiglieri siano competenti in ogni problema, il vantaggio derivato dal loro consiglio diventa più grande quando ognuno dà il suo parere e le ragioni per cui è giunto a tale concezione, separatamente, piuttosto che in seno ad un'assemblea per mezzo di una orazione, e preferibilmente quando abbia a lungo riflettuto, piuttosto che come effetto di un'improvvisazione, e questo perchè dispongano di più tempo per valutare le conseguenze, e siano meno soggetti a cadere in contraddizione per invidia, emulazione ed altre passioni che scaturiscono dalla differenza di opinioni.

Il miglior consiglio su quei problemi che non riguardano le altre nazioni, ma soltanto il benessere e l'interesse dei sudditi, per mezzo di leggi rivolte soltanto alla vita interna degli stati, deve essere ricavato da informazioni generali e dalle lamentele dei cittadini di ogni provincia, che meglio di tutti sanno cosa è loro necessario, e quindi devono essere attentamente ascoltati, a meno che non domandino cose che contrastino con gli essenziali diritti della sovranità, dato che senza tali diritti, come ho già molte volte sostenuto, lo stato non potrebbe conservarsi.

Un comandante in capo di eserciti, se non gode di una certa popolarità, non sarà amato e temuto come
 CAPI MILITARI
 deve essere dal suo esercito stesso, e perciò non potrà adempiere con successo al suo compito. Egli deve quindi essere attivo, capace, affabile, liberale, fortunato, in modo da potersi guadagnare la fama di essere abile ed affezionato ai suoi soldati. In questo con-

siste la popolarità che spinge i soldati a desiderare ed a richiedere il favore di lui ed a giustificare la durezza del generale, tutte le volte che è necessario punire i riottosi od i pigri. Però questo amore dei soldati, se non si ha assoluta garanzia della fedeltà dei mandanti, è cosa dannosa al potere sovrano, specialmente quando è detenuto da un'assemblea non popolare. È quindi connesso alla sicurezza del popolo che il sovrano affidi il comando dei suoi eserciti a buoni condottieri che siano insieme sudditi fedeli.

Ma quando lo stesso sovrano è popolare, cioè onorato ed amato dal suo popolo, la popolarità di un suddito non può essere dannosa, perchè in generale i soldati non sono mai così ingiusti da prendere le parti del loro capitano, anche se lo amano molto, in una lotta contro il loro sovrano, quando di questo non soltanto onorino la persona, ma anche la causa. Così, in ogni tempo, coloro che con la violenza hanno abbattuto il potere del loro legittimo sovrano, prima di poterne prendere il posto sono stati costretti alla difficoltà di attribuirsi dei titoli, per evitare al popolo di vergognarsi a riconoscerli come sovrani. Possedere un diritto riconosciuto ad un potere sovrano costituisce di per sé una prerogativa così popolare che chi la possiede non ha bisogno di altro per attirarsi l'amore dei sudditi, se non che essi lo vedano capace di governare la propria famiglia. Da parte poi dei suoi nemici, non c'è bisogno di altro che di una sconfitta dei loro eserciti, perchè la parte più attiva e numerosa del genere umano non è stata, fino a questo momento, troppo propensa a contentarsi del presente.

Per quel che riguarda i rapporti tra un sovrano ed un altro, contemplati da quella legge comunemente detta diritto delle genti, non mi occuperò qui di tale argomento perchè il diritto delle genti ed il diritto di natura sono la stessa cosa, ed ogni sovrano, nel suo sforzo di procurare la sicurezza del suo popolo, gode dello stesso diritto che

un privato cittadino può avere nel garantire la sicurezza della propria persona fisica. Inoltre, la stessa legge che impone agli uomini, privi di governo civile, le norme delle loro azioni, e le cose che non debbono fare, rispetto agli altri, impone la stessa cosa agli stati, cioè alla coscienza dei sovrani e delle assemblee investite di potere sovrano, dato che non esiste alcun tribunale per la giustizia naturale, all'infuori di quello della coscienza. In questo nessun uomo regna, ma soltanto Dio, le cui leggi, che obbligano tutto il genere umano, sono naturali rispetto a lui stesso poichè egli è l'autore della natura, e sono leggi, sempre rispetto a Dio, perchè egli è il re dei re. Ma tratterò in seguito sia del regno di Dio come re dei re, che come re di un popolo particolare.

CAPITOLO XXXI

Del regno di Dio attraverso la natura.

Nel corso della trattazione precedente ho già fornito prove sufficienti per dimostrare che il puro stato di natura, cioè di assoluta libertà, come è il caso di coloro che vengono ad essere nè signori nè sudditi, costituisce una condizione di disordine e di guerra; che le leggi di natura rappresentano le norme da cui gli uomini sono indirizzati per sottrarsi ad una simile condizione; che uno stato privo del potere sovrano, è una parola priva di significato e che quindi non può conservarsi; che i sudditi sono tenuti ad obbedire al sovrano in tutte quelle cose in cui la loro obbedienza non entra in contrasto con la legge divina. Resta quindi soltanto, per assicurarsi una completa conoscenza del dovere civile, di chiarire quali siano quelle leggi divine, perchè, senza di ciò, quando

SCOPO
DEI CAPITOLI
SEGUENTI

si è comandati in qualche cosa dal potere civile, non si sa se tale comando sia contrario alla legge divina oppure se sia conforme ad essa, ed in tal modo, o si offende la divina maestà per troppo zelo nei confronti della legge civile, oppure per paura di offendere Dio, si vien meno alle norme prescritte dallo stato. Per evitare ambedue questi scogli è quindi indispensabile conoscere quali siano le leggi divine, e, dato che la conoscenza di ogni legge è strettamente dipendente dalla conoscenza del potere sovrano, dirò, qui di seguito, qualcosa intorno al regno di Dio.

CHI SONO
I SUDDITI
NEL REGNO DI DIO

« Dio è il re; gioisca la terra », dice il Salmista (*Sal.*, XCVI, 1), ed ancora: « Dio è il re; tremino i popoli; Colui che siede al disopra dei Cherubini regna; tremi la terra » (*Sal.*, XCVIII, 1). Volenti o nolenti, gli uomini devono sempre esser soggetti al potere divino. Negando l'esistenza o la Provvidenza divina, gli uomini possono privarsi della loro tranquillità, ma non del loro giogo. Il definire questo potere di Dio, che si applica non solo alla persona umana, ma anche agli animali, alle piante ed alle cose inanimate, col termine di regno, non è altro che un uso metaforico che si fa della parola. Infatti, l'uso appropriato della parola regnare è limitato al solo caso di colui che governa i sudditi con la sua viva voce, e promette ricompense a chi lo obbedisce, e minaccia di punire i disobbedienti. Di conseguenza, non sono soggetti al regno di Dio nè i corpi privi di moto, nè le creature prive dell'uso della ragione, perchè non conoscono i precetti, nè gli atei, nè coloro che non credono che Dio prenda cura delle azioni umane, perchè essi non accettano la sua legge, non sperano nelle sue ricompense, nè temono le sue minacce. Sono quindi suoi sudditi quelli che credono nell'esistenza di Dio, che governa il mondo e che ha stabilito

leggi, e promesse, ricompense e punizioni all'umanità. Tutti gli altri devono essere considerati come nemici.

Per governare mediante la parola, si richiede che ne venga data completa ed esauriente chiarifica, perchè altrimenti non si tratterebbe di leggi, dato che è connaturata all'essenza della legge un'adeguata e chiara formulazione, tale da eliminare il pretesto dell'ignoranza. Tale formulazione, nelle leggi umane è di una sola specie: proclamazione o promulgazione per mezzo della voce umana. Ma Dio rende note le sue leggi in tre modi: attraverso i dettami della ragione naturale, attraverso la rivelazione, e per mezzo della voce di qualche persona, a cui, mediante miracoli, egli dà modo di godere della fiducia degli altri. Da ciò ne deriva la triplice parola di Dio: razionale, sensibile e profetica, a cui corrisponde un triplice modo di comprensione: la retta ragione, il senso soprannaturale e la fede. Per ciò che riguarda il senso soprannaturale, consistente nella rivelazione o ispirazione, non esistono leggi universali così formulate, perchè Dio non si rivolge in quel modo che a determinate persone e diversamente, ai diversi individui.

TRIPLICE
PAROLA DI DIO:
RAGIONE,
RIVELAZIONE,
PROFEZIA

Dalla differenza tra gli altri due modi in cui si esprime la parola di Dio, razionale e profetico, si può attribuire a Dio un duplice regno: naturale e profetico. Naturale, quello attraverso il quale egli governa tutta quella parte del genere umano che la sua Provvidenza, guidata dai dettami della retta ragione, riconosce; e profetico, quello attraverso il quale, scelto un determinato popolo, gli Ebrei, come suoi sudditi, governò quel popolo, e non gli altri, non soltanto mediante la ragione naturale, ma per mezzo di leggi positive che rendeva note

DUPLICE
REGNO DI DIO:
NATURALE
E PROFETICO

tramite le parole di santi profeti. In questo capitolo parlerò del regno naturale di Dio.

IN DIO
IL DIRITTO
DI SOVRANITÀ
È DERIVATO
DALLA SUA
OMNIPOTENZA

Il diritto di natura, per mezzo del quale Dio regna sopra gli uomini, e punisce chi trasgredisce alle sue leggi, deve derivare, non dal fatto che egli ha creato gli uomini, perchè in tal caso sarebbe come un chiedere l'obbedienza a titolo di gratitudine per i benefici elargiti, ma dal suo potere irresistibile. Ho già chiarito come il diritto sovrano derivi da un patto; ora il mostrare come esso derivi dalla natura non implica altro che il far vedere in qual caso esso non viene mai annullato. Dato che, per natura, tutti avevano diritto a tutto, essi avevano logicamente anche il diritto di regnare ciascuno sopra tutti gli altri. Ma visto che l'unico mezzo per assicurarsi tale diritto era la forza, era interesse di ciascuno, per la propria sicurezza, di lasciar cadere quel diritto e sottomettersi ad alcuni individui, investiti dalla sovrana autorità del consenso comune allo scopo di governarli e di assicurarne la difesa. Se invece vi fosse stato qualcuno dotato di un potere irresistibile, non vi sarebbe stata nessuna ragione perchè non avesse dovuto governare servendosi di un tale potere, ed assicurare al tempo stesso la propria e l'altrui difesa, secondo la sua discrezione. Perciò il potere, naturalmente ed automaticamente, viene attribuito a coloro che sono dotati di una forza irresistibile, proprio in conseguenza di tale loro qualità. Quindi, a causa di un simile potere, il regno sopra gli uomini ed il diritto di punirli a suo piacimento spetta per natura a Dio onnipotente non in quanto creatore o datore di grazia, ma in quanto onnipotente. E, sebbene la pena sia dovuta soltanto in seguito ad una colpa commessa, perchè la parola stessa vuol dire punizione di una colpa, tuttavia il diritto di punire non sempre è determinato dalle colpe degli uomini, ma dal potere divino.

Un problema come questo: « come mai spesso i cattivi hanno fortuna ed i buoni soffrono i colpi dell'avversità », è stato oggetto di molte dispute nei tempi antichi, ed è molto simile a quello su cui oggi si discute: « con quale diritto Dio, in questa vita, concede la buona e la cattiva fortuna ». Tale difficoltà, non soltanto ha scosso la fede del popolino nei confronti della divina Provvidenza, ma anche quella di filosofi, e quel che è di più, degli stessi santi. Dice David: « Certo, Iddio è buono verso Israele, verso quelli che sono puri di cuore. Ma quant'è a me, quasi inciamparono i miei piedi; poco mancò che i miei passi non sdruciolassero. Poichè io portavo invidia agli orgogliosi, vedendo la prosperità degli empi » (*Sal.*, LXXIII, 1-3); e Giobbe non si lamenta forse con tanto ardore con Dio per le molte disgrazie che ha dovuto subire, nonostante la sua virtù? Tale problema è, nel caso specifico di Giobbe, risolto da Dio stesso, con argomenti tratti non da una qualsivoglia colpa di Giobbe, ma dal proprio potere. Infatti, mentre gli amici di Giobbe attribuivano le sue disgrazie a qualche sua colpa ed egli si difendeva proclamando la propria innocenza, Dio stesso si assunse il compito di spiegare la cosa, e giustificata la punizione con argomenti come questo: « Dov'eri tu quando io fondavo la terra? » (*Giobbe*, XXXVIII, 3) tratto dal proprio potere, ed altri di questo genere, riconobbe l'innocenza di Giobbe e nello stesso tempo rintuzzò le false opinioni degli amici di lui. Conforme a questa dottrina è la frase del nostro Salvatore riguardo all'uomo che era nato cieco: « Nè lui peccò, nè i suoi genitori; ma è così, affinchè le opere di Dio siano manifestate in lui » (*S. Giovanni*, IX, 3). E sebbene sia stato detto che « la morte entrò nel mondo con la colpa », con le quali parole si intende dire che se Adamo non avesse peccato non sarebbe mai morto, cioè la sua anima non si sarebbe mai separata dal corpo, non

LA COLPA
NON È LA CAUSA
DI OGNI PENA

deriva necessariamente da ciò l'affermazione che Dio non avrebbe potuto, secondo giustizia, punirlo, anche se egli non avesse peccato, così come egli punisce altre creature che non possono peccare.

LEGGI DIVINE
Avendo parlato del diritto di sovranità di Dio come fondato unicamente sulla natura, bisogna, immediatamente dopo, considerare le leggi divine, o dettami della ragione naturale. Tali leggi riguardano o i doveri naturali degli uomini tra di loro, oppure l'onore che, per natura, è dovuto al divino sovrano. Le prime sono le stesse leggi di natura di cui mi sono già occupato nei capitoli XIV e XV di quest'opera, cioè l'equità, la giustizia, la misericordia, l'umiltà e tutte le altre virtù morali. Rimane dunque da stabilire quali siano le norme dettate agli uomini dalla loro sola ragione naturale, senza altra parola divina, per ciò che concerne l'onore ed il culto dovuti alla divina maestà.

CHE COSA SONO
L'ONORE
ED IL CULTO
L'onore consiste nell'intima convinzione e considerazione circa il potere di un altro, e perciò onorare Dio significa considerare al massimo grado possibile il suo potere e la sua misericordia. L'adorazione è rappresentata dalle manifestazioni esteriori di tale considerazione, rese concrete nelle parole e nelle azioni umane, che costituiscono solo una parte di ciò che i Latini intendevano con la parola «cultus». Infatti il termine «cultus», nella sua accezione più esatta, vuol sempre significare quel lavoro che viene dedicato a qualche cosa, con lo scopo di trarne un vantaggio. Le cose che ci arrecano un vantaggio, o sono soggette al nostro potere, ed allora il vantaggio è conseguenza del lavoro che vi abbiamo dedicato, come un puro effetto naturale, oppure non sono soggette a noi, ma di fronte al nostro lavoro reagiscono secondo la loro volontà. Secondo il primo significato, il lavoro dedicato alla terra viene chiamato cultura e l'educazione impartita ai figli una cultura del loro spirito;

nel secondo invece la volontà altrui deve essere portata a coincidere con le nostre intenzioni, non per mezzo della forza, ma servendosi della persuasione, cioè con il guadagnarsi il favore e la sollecitudine altrui con servigi resi, con lodi, con il riconoscimento del potere e con qualunque altra cosa che riesca gradita a coloro dai quali noi ci aspettiamo un qualsivoglia beneficio. In ciò consiste propriamente l'adorazione, ed in questo senso è da intendersi «Publicola» come termine definente un adoratore del popolo, e «cultus Dei» equivale ad adorazione di Dio.

Dall'intima convinzione ed onore circa il potere e la bontà di altri, scaturiscono tre passioni: l'amore, che sta in relazione con la bontà, la speranza ed il timore che si riferiscono al potere, ed anche tre aspetti del culto esterno: la lode, l'esaltazione e la glorificazione, in cui il soggetto della lode è costituito dalla bontà, il soggetto dell'esaltazione e della glorificazione, dal potere, e ne è effetto la felicità.

La lode e l'esaltazione vengono espresse sia con le parole che con le azioni; con le parole, quando si dice che qualcuno è buono o grande, con le azioni, quando gli manifestiamo la nostra gratitudine per la sua bontà, ed obbediamo al suo potere. L'opinione circa la felicità altrui può essere espressa soltanto con parole.

Esistono delle manifestazioni di onore, sia nelle parole che nelle azioni, ed esse sono naturalmente tali, come per es., tra gli attributi, i termini «buono, giusto, liberale», e simili, e, tra le azioni, le preghiere, i ringraziamenti e l'obbedienza. Altri invece sono tali per convenzione o per abitudine degli uomini, in certe circostanze di tempo e di luogo sono onorevoli, in altre disonorevoli, in altre senza una precisa differenziazione, come è il caso dei gesti di saluto, di preghiera, di ringraziamento che vengono usati in modo diverso, a seconda della diver-

ADORAZIONE
NATURALE
ED ARBITRARIA...

sità dei tempi e dei luoghi. La prima è un'adorazione naturale, l'altra invece è un'adorazione arbitraria.

... IMPOSTA
E LIBERA...

Due sono le differenziazioni dell'adorazione arbitraria, che talvolta è imposta, tal'altra invece è volontaria.

Comandata, quando è imposta da chi è oggetto dell'adorazione, libera, quando chi adora ne riconosce la necessità. Quando è imposta, l'adorazione non consiste nelle parole o nei gesti, ma nell'obbedienza; quando invece è libera, consiste nell'opinione che ne hanno coloro che assistono alla sua manifestazione, perchè se essi considerano ridicole ed ingiuriose le parole o le azioni con cui noi crediamo di onorare, allora non si tratta più di adorazione, dato che, in conseguenza di quella opinione degli altri, i nostri atti non costituiscono più segni di onore. Infatti, un segno non rappresenta una prova per chi lo fa, ma per colui alla cui attenzione ci si rivolge, cioè per lo spettatore.

... PUBBLICA
E PRIVATA...

Esiste anche un'adorazione pubblica ed una privata. Pubblica, è quella espressa da uno stato che agisce come se fosse una sola persona; privata, è quella offerta da un privato cittadino. Quella pubblica è libera dal punto di vista dello stato preso nella sua totalità, ma non lo è rispetto agli individui presi singolarmente. Quella privata poi è libera se viene segretamente praticata, ma in presenza della moltitudine non è mai esente da qualche limitazione, determinata o dalle leggi oppure dalle opinioni degli altri uomini, e ciò è evidentemente in contrasto con la natura stessa della libertà.

IL FINE
CUI TENDE
L'ADORAZIONE

Il potere è il fine dell'adorazione tra gli uomini. Infatti, quando si vede che un altro è oggetto di adorazione, lo consideriamo potente e siamo più propensi ad obbedirgli, la qual cosa naturalmente accresce il potere di quello.

Ma Dio non ha fini; l'adorazione che noi gli tributiamo, è determinata dal nostro preciso dovere, ed è indirizzata, a seconda delle capacità di ciascuno, da quelle norme dell'onore che la ragione prescrive sia ai deboli che ai più potenti, per la speranza di ottenere un vantaggio, per il timore di ricevere un danno, o per riconoscenza in seguito ad un beneficio ricevuto.

ATTRIBUTI
DELL'ONORE
DIVINO

Per comprendere meglio che l'adorazione di Dio ci è insegnata dalla luce della natura, comincerò a trattare degli attributi divini. I) Come prima cosa è evidente che è necessario attribuire a Dio l'esistenza, perchè nessuno può voler onorare ciò che non crede esistente. II) L'opinione, espressa da alcuni filosofi, che identifica il mondo o l'anima del mondo con Dio, equivale a parlare senza rispetto di lui, ed a negarne l'esistenza. Infatti, per Dio intendiamo la causa prima del mondo, ed affermare che il mondo si identifica con Dio è come negarne la causa, e sostenere quindi la non esistenza di Dio. III) L'affermare che il mondo non è stato creato, ma è eterno, dato che ciò che è eterno esclude l'esistenza di una causa, significa negare l'esistenza di Dio.

IV) Coloro che, credendo di togliere una preoccupazione a Dio, prendono da lui la cura del genere umano, lo privano di un onore, perchè allontanano da lui l'amore ed il timore degli uomini, sentimenti che costituiscono la base dell'onore. V) In tutte quelle cose che esprimono grandezza e potere, dire che Dio è finito non significa onorarlo, perchè non costituisce un segno della volontà di onorare l'attribuire a Dio meno di quello che possiamo, dato che a ciò che è finito si può sempre aggiungere qualcosa di più. Di conseguenza, l'attribuirgli una figura non significa onorarlo, perchè qualsiasi rappresentazione visibile è finita, e neppure significa onorarlo, il dire che noi abbiamo una concezione, un'immagine od un'idea di lui nel no-

stro spirito, perchè qualsiasi cosa è oggetto della nostra concezione, è finita; nè attribuirgli delle parti od un tutto, attributi soltanto delle cose finite; nè dire che egli si trova qui o là, perchè qualunque cosa sta in un luogo, è limitata e finita; nè dire che egli è in stato di movimento o di immobilità, perchè tutti e due questi attributi lo limitano ad un determinato luogo; nè dire che esistono diversi dei, perchè ciò vorrebbe dire attribuir loro la finitezza, dato che non può esser più di un solo Dio infinito; nè attribuirgli, a meno che ciò non sia sotto metafora, riferendosi non alla passione ma all'effetto, passioni che siano connesse con il dolore, come il rimorso, l'ira, la pietà, o con il bisogno, come l'avidità, la speranza, il desiderio o qualunque altra facoltà passionale, perchè la passione è un potere che riceve i suoi limiti da qualche altro. Di conseguenza, quando attribuiamo a Dio una volontà, si deve intendere non che si tratti, come nell'uomo, di un appetito razionale, ma di un potere mediante il quale egli traduce in atto ogni cosa. Analogamente, quando gli attribuiamo una capacità visiva, od altre qualità sensoriali, come pure una conoscenza ed un intelletto che in noi è soltanto un'agitazione dello spirito determinata dall'influsso di oggetti esterni che hanno la capacità di stimolare gli organi del corpo umano, cose del genere non esistono in Dio, e dato che sono fenomeni dipendenti da cause naturali, non possono essere date come attributi a lui.

Se si vuole definire Dio nei termini esatti garantiti dalla religione naturale, o dobbiamo adoperare attributi negativi come: « infinito, eterno, incomprendibile » o indefiniti come: « buono, giusto, santo, creatore » ed in modo tale da non intendere di definirne l'essenza, cosa che vorrebbe dire di circoscriverlo nei limiti della nostra fantasia, ma di esprimere in che modo noi lo ammiriamo e in quale misura siamo disposti ad obbedirgli, la qual cosa è un segno di umiltà e della

nostra volontà di onorarlo quanto più ci è possibile. Infatti, non esiste altro che una sola parola per esprimere adeguatamente l'idea che noi abbiamo sulla sua natura, e tale parola è: « Io sono », ed una soltanto per esprimere la relazione di Dio con noi, e tale è il termine: « Dio », in cui si vengono a sintetizzare i concetti di padre, re e signore.

Circa poi gli atti di adorazione verso Dio, è norma generale della ragione che essi costituiscono i segni dell'intenzione di onorarlo. Tali atti sono:

AZIONI
CHE COSTITUISCONO
I SEGNI DELL'ONORE
VERSO DIO

I) Le preghiere; perchè infatti non erano gli scultori che quando scolpivano le immagini pensavano che avrebbero effigiato degli dei, ma il popolo che pregava davanti ad esse che le considerava come figurazioni divine.

II) Gli atti di ringraziamento, che si distinguono dalle preghiere soltanto nel fatto che queste precedono e quelli seguono il beneficio, ma il fine di ambedue è il riconoscimento di Dio come autore di tutti i benefici, sia passati che futuri.

III) I doni, cioè i sacrifici e le oblazioni, quando sono le migliori, sono segni di onore perchè costituiscono atti di ringraziamento.

IV) Il non fare giuramento, se non nel nome di Dio, costituisce, per la sua stessa natura, un segno di onore, perchè equivale a confessare che Dio solo conosce il cuore, e che l'intelletto e la forza di nessun uomo può salvare uno spergiuro dalla vendetta di Dio.

V) Fa parte dell'adorazione razionale parlare moderatamente di Dio, perchè si dà così prova di timore, ed il timore è implicitamente un riconoscimento di potere. Segue da ciò che non si deve usare sconciamente e senza ragione il nome di Dio, a meno che non si debba adoperare nel corso di un giuramento o per ordine dello stato, per ottenere un giudizio sicuro, o nel caso si tratti di rapporti

tra stato e stato, per evitare una guerra. La disputa sulla natura di Dio è cosa contraria all'onore a lui dovuto, perchè si suppone che, in questo regno naturale di Dio, non esista altro mezzo per assicurarsi la conoscenza di qualche cosa, che la ragione naturale, cioè i principii della scienza naturale, che sono tanto lontani dalla capacità di insegnarci qualcosa circa la natura di Dio, da non essere nemmeno in grado di insegnarci la nostra stessa natura, o quella della più piccola creatura vivente. Di conseguenza, quando gli uomini discutono sugli attributi di Dio servendosi dei principii della ragione naturale, lo disonorano, perchè non si deve vedere, negli attributi che noi diamo a Dio, una verità filosofica, ma il senso di una pia intenzione volta a rendergli il massimo onore che siamo in grado di conferirgli. Dalla mancata considerazione di ciò, derivano i volumi di controversie intorno alla natura di Dio, che tendono non ad onorare lui, ma lo spirito ed il sapere di coloro che scrivono, e sono soltanto un inconsiderato e vano abuso del suo nome sacro.

VI) È norma della ragione naturale che delle preghiere, degli atti di ringraziamento, delle offerte e dei sacrifici fatti alla divinità, ognuno, nel suo genere particolare, sia sempre il migliore ed esprima il massimo onore. In tal modo, per es. le preghiere e gli atti di ringraziamento devono essere proferite con parole ed espressioni lente, e non superficiali o di intonazione volgare, ma belle e ben costrutte, perchè, in caso contrario, non rendiamo a Dio quell'onore che saremmo in grado di tributargli. I pagani agivano in modo assurdo, adorando le immagini degli dei, ma quando facevano ciò in versi o con il canto od il suono degli strumenti musicali insieme, ciò era ragionevole.

Anche l'offerta di bestie in sacrificio, di doni, ed i loro atti di adorazione, erano contraddistinti dalla sottomissione e, visto che

ricordavano benefici ricevuti, erano secondo ragione e derivavano dall'intenzione di recare onore alla divinità.

VII) La ragione non impone soltanto di venerare Dio in segreto, ma anche e specialmente in pubblico, e di fronte a tutti, perchè senza di ciò, che nel culto è cosa bene accetta, non vale niente il far sì che altri venerino Dio.

VIII) Per ultimo, il culto più importante di tutti è costituito dall'obbedienza alle leggi di Dio, cioè in questo caso alle leggi di natura, perchè, come Dio apprezza di più l'obbedienza del sacrificio, così il più grande insulto è rappresentato dall'allontanarsi con leggerezza dai suoi comandamenti. Queste sono le leggi dell'adorazione divina, dettate ai singoli individui dalla ragione naturale.

Ma dato che lo stato è una sola persona, esso deve anche offrire a Dio una sola specie di adorazione, che ha luogo quando viene imposto ai cittadini di professarla pubblicamente. Tale è l'adorazione pubblica, la cui caratteristica è di essere uniforme, visto che non si possono definire come adorazione pubblica quelle diverse azioni compiute dai diversi individui. Quindi non si può parlare di un'unica adorazione pubblica nè di un'omogenea religione dello stato, là dove siano tollerate diverse specie di culto, derivanti dalle differenti religioni dei singoli cittadini.

E visto che le parole, e quindi anche gli attributi conferiti alla divinità, ricevono il loro significato da un accordo e convenzione tra gli uomini, si devono considerare come onorifici quegli attributi che gli uomini convengono che vengano considerati come tali, e qualunque cosa può essere fatta dalla volontà degli individui, quando non esiste altra legge che quella della ragione, può anche esser fatta dalla volontà dello stato per mezzo

ADORAZIONE
PUBBLICA

TUTTI GLI ATTRIBUTI
DIPENDONO
DALLE LEGGI CIVILI,
MA NON TUTTE
LE AZIONI

delle leggi civili. Considerando poi che uno stato non ha altra volontà, nè altre leggi diverse da quelle che sono formulate dal volere di colui o di coloro che detengono il potere sovrano, ne deriva che gli attributi che il sovrano impone di usare nell'adorazione di Dio, come segni di onore, devono essere ritenuti ed usati come tali dai privati cittadini, nelle cerimonie della loro pubblica adorazione.

Ma, dato poi che non tutte le azioni sono segni per convenzione, ma alcune invece, per la loro stessa natura, costituiscono segni di onore, altre di ingiuria, queste ultime, che ci vergogniamo di fare in presenza di coloro che veneriamo, non possono essere fatte dietro l'imposizione proveniente da alcun potere umano, come una parte del culto dovuto a Dio, nè le prime possono mai essere disgiunte da quello, dato che rappresentano un contegno decente, umile e modesto. Esiste poi un infinito numero di atti e di gesti di natura indifferente, che debbono essere considerati ed adoperati dai sudditi come segni di onore e di adorazione nei confronti di Dio, a seconda che lo stato stabilirà che siano pubblicamente e generalmente considerati come tali. Ciò che è detto nella Scrittura: « È meglio obbedire a Dio che agli uomini » vale nel regno di Dio per patto, ma non per natura.

PUNIZIONI
NATURALI

Dopo aver tanto brevemente parlato del regno naturale di Dio e delle leggi naturali, aggiungerò a questo capitolo soltanto una breve trattazione sulle punizioni naturali proprie di quel regno. Non esiste, in questa vita, azione umana che non sia il principio di una lunga successione di conseguenze, così come nessuna provvidenza umana è abbastanza potente per dare all'uomo la visione della fine. In questa catena sono strettamente collegati avvenimenti piacevoli e spiacevoli, in modo che chi avrà compiuta un'azione per trarne un piacere, può trovarsi obbligato a sopportare tutte le disgrazie connesse a quell'azione, e tali

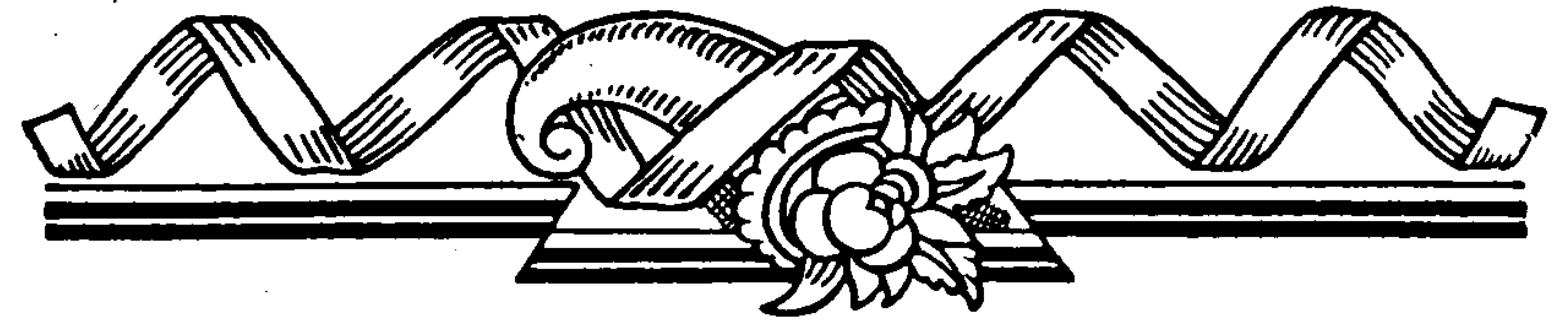
disgrazie sono le punizioni naturali per quegli atti che, di per sè, provocano più male che bene. Da ciò deriva che l'intemperanza è punita dalla natura stessa con le malattie, la temerità con gli incidenti, l'ingiustizia con la ribellione, e questa con la schiavitù. Infatti, dato che le pene sono conseguenza delle violazioni fatte alle leggi, le pene naturali devono essere naturali effetti della trasgressione fatta alle leggi di natura, e perciò seguono ad essa per via naturale e non arbitraria.

E questo basta per ciò che riguarda la costituzione, la natura, il diritto dei sovrani, ed il dovere dei sudditi derivato dalle norme della ragione naturale.

CONCLUSIONE
DELLA
SECONDA PARTE

Ed ora, esaminando quanto grande sia la differenza tra questa dottrina e la pratica della maggior parte del mondo ed in modo particolare di questi paesi occidentali che hanno ricevuto l'insegnamento morale da Roma e da Atene, e quanta preparazione nel campo della filosofia morale sia necessaria a coloro che detengono il potere sovrano, io sono propenso a credere che questa mia opera finisca per essere inutile come la « Repubblica » di Platone. Infatti, anche lui pensava che fosse impossibile impedire le sommosse di uno stato ed i cambiamenti di governo prodotti dalle guerre civili, finchè i sovrani non fossero giunti ad essere filosofi. Ma quando invece considero che la scienza della giustizia naturale è la sola scienza necessaria ai sovrani ed ai loro ministri più importanti, e che essi non hanno bisogno di una cultura matematica, come vorrebbe invece Platone, più estesa del necessario, per essere in grado di promulgare buone leggi ed incoraggiare i sudditi a studiarle; e tenendo conto che nè Platone nè altri filosofi, fino ad ora almeno, sono riusciti a trattare esaurientemente ed a dimostrare matematicamente tutti i teoremi della dottrina morale che gli uomini potrebbero imparare per governare ed insieme per obbedire,

mi ritorna una certa speranza che, una volta o l'altra, questa mia opera cada sotto gli occhi di un sovrano che la studi lui stesso, visto che è breve e penso anche piuttosto facile a capirsi, senza servirsi dell'aiuto di interpreti interessati ed invidiosi, e che, con l'uso totale del diritto della sua sovranità e con la protezione accordata all'insegnamento pubblico di essa, possa trasformare questa verità puramente speculativa in utilità pratica.



INDICE

PREFAZIONE	Pag. 5
INTRODUZIONE	» 40

PARTE PRIMA DELL'UOMO

Cap. I - Del senso	Pag. 47
» II - Dell'immaginazione	» 50
» III - Della connessione o successione delle immagini	» 58
» IV - Del linguaggio	» 64
» V - Della ragione e della scienza	» 75
» VI - Dell'intima origine dei moti volontari comunemente chiamati passioni, e dei mezzi verbali mediante i quali sono espressi	» 84
» VII - Degli scopi o risultati del ragionamento	» 97
» VIII - Delle virtù cosiddette intellettuali e dei contrari difetti	» 101
» IX - Dei vari soggetti della conoscenza	» 116
» X - Del potere, del valore, della dignità, dell'onore e della capacità	» 117
» XI - Della differenza di modi	» 129

INDICE

Cap.	XII - Della religione	Pag. 139
»	XIII - Della condizione naturale dell'umanità riguardo alla sua felicità ed infelicità	» 156
»	XIV - Della prima e seconda legge naturale e dei contratti	» 162
»	XV - Delle altre leggi di natura	» 177
»	XVI - Delle persone, autori e cose rappresentate	» 196

PARTE SECONDA
DELLO STATO

Cap.	XVII - Delle cause, fondazione e definizione di uno stato	Pag. 205
»	XVIII - Dei diritti dei sovrani per istituzione	» 211
»	XIX - Delle diverse specie di stato per istituzione, e della successione al potere sovrano	» 223
»	XX - Del dominio paterno e dispotico	» 237
»	XXI - Della libertà dei sudditi	» 248
»	XXII - Dei sistemi politici e privati	» 262
»	XXIII - Dei pubblici funzionari del potere sovrano	» 278
»	XXIV - Della nutrizione e procreazione di uno stato	» 285
»	XXV - Del consiglio	» 293
»	XXVI - Delle leggi civili	» 303
»	XXVII - Dei delitti, discolpe, ed attenuazioni	» 330
»	XXVIII - Dei castighi e delle ricompense	» 350
»	XXIX - Di quelle cose che indeboliscono o tendono a di- struggere uno stato	» 360
»	XXX - Dei compiti del sovrano rappresentativo	» 376
»	XXXI - Del regno di Dio attraverso la natura	» 397

