Biblioteca Universale

Hobbes
Leviatano



GLF Editori Laterza

Thomas Hobbes.

LEVIATANO

O

LA MATERIA, LA FORMA E IL POTERE DI UNO STATO ECCLESIASTICO E CIVILE.

PRIMO VOLUME.

Arrigo Pacchi è scomparso il 18 gennaio 1989, pochi giorni dopo aver licenziato questo lavoro. Il male che lo aveva colpito non gli ha consentito di redigere quelle note di commento al testo che aveva progettate e che avrebbero diversamente qualificato questa nuova traduzione del "Leviathan". A Hobbes aveva dedicato gran parte della sua vita di studioso e, in particolare, alla genesi e allo sviluppo delle dottrine teologico-politiche di questo autore si è rivolta in questi ultimi anni la sua fervida ricerca. La morte ne ha impedito il naturale concretizzarsi in un libro al quale aveva iniziato a porre mano e alla cui stesura si riprometteva di dedicarsi non appena gli impegni soprattutto connessi alla ricorrenza del quarto centenario della nascita di Hobbes gliene avessero lasciato il tempo. Questi impegni culturali ha voluto onorare fino in fondo, lavorando, si può dire, fino al suo ultimo giorno con la profonda serenità di chi sa pensare alla morte come un evento dell'ordine della natura e affrontando il male con una fermezza, una sobrietà, una discrezione e una generosità che hanno lasciato un segno in tutti coloro che hanno avuto la grande pena ma anche il privilegio di frequentarlo nei suoi ultimi giorni.

A. L.

***

INTRODUZIONE.

di Arrigo Pacchi.

Il "Leviatano" è ancor oggi l'opera hobbesiana di gran lunga più ristampata in area anglosassone, e la più tradotta all'estero. Questa particolare popolarità l'accompagna fin dagli esordi, e infatti si potrebbe arrivare ad affermare che, per la maggior parte dei suoi contemporanei, il pur prolifico Hobbes sia stato l'autore di quell'unico libro; un libro «maledetto», peraltro, fatto oggetto di una critica scandalizzata e acrimoniosa, che lo incalza per tutta la seconda metà del Seicento, senza placarsi neppure con l'avvento del nuovo secolo.

A ben guardare, questa situazione di privilegio - non più oscurata, ovviamente, dall'ostilità - si riproduce al livello degli studi hobbesiani del Novecento, anche dei più recenti: il "Leviathan" sembra infatti continuare ad essere l'unico libro di Hobbes anche per gran parte degli studiosi del suo pensiero antropologico e politico, e non solo degli esegeti occasionali; per sincerarsene, in modo forse un po' sbrigativo e paradossale, basta scorrere i titoli dei lavori più quotati, varati dalla critica hobbesiana degli ultimi trent'anni (1): ma anche un'analisi più circostanziata di articoli e monografie, specialmente di lingua inglese, non può che confermare quest'impressione. Eppure, quantomeno per taluni aspetti, le altre opere politiche di Hobbes non sfigurano affatto al confronto: l'analisi psicologica della natura umana offerta dagli "Elements of Law" rivela una finezza di penetrazione che Hobbes non seppe, o non volle, ripetere altrove, mentre più di un critico ha rilevato la maggiore compattezza e icasticità della dottrina dello Stato esposta nel "De cive", anche rispetto al "Leviathan". Con tutto questo, il "Leviathan" rimane l'opera politica di più vasto respiro che Hobbes abbia scritto, e con la quale è semplicemente doveroso che ogni interprete del pensiero hobbesiano si misuri: si voleva solo osservare che non è l'unica.

Risulta abbastanza curioso, piuttosto, che per un concorso di circostanze che non sapremo forse mai fino a che punto sia stato puramente accidentale, Hobbes si trovò a pubblicare nel giro di poco più di un anno, tra il 1650 e il '51, tutte e tre le sue opere politiche fondamentali: incominciò infatti con gli "Elements of Law", scissi nella bipartizione - "Human Nature" e "De corpore politico" - che

rimarrà indiscussa fino all'edizione del Tönnies; proseguì poi con la traduzione inglese del "De cive" (2), per concludere poi l'eccezionale annata con il "Leviathan". E' vero che nel caso degli "Elements" - redatti e diffusi manoscritti già nel '40 - si trattava in un certo senso di una «riedizione» a stampa, e che del "De cive" - la cui protoedizione latina risaliva, com'è noto, al '42 - si dava in realtà solo una traduzione: ciò non toglie che il fatto che Hobbes offrisse al pubblico quasi simultaneamente tre opere sostanzialmente simili, sia nell'oggetto trattato che nella dottrina, appaia perlomeno degno di qualche riflessione.

Che la dottrina, col passare degli anni, non dovesse aver subìto radicali modifiche, è proprio la strettissima successione di quelle pubblicazioni ad assicurarcelo, ancor prima di ogni lettura, ché certamente Hobbes non avrebbe acconsentito a divulgare teorie da lui considerate superate, o comunque in contrasto tra loro; quanto all'oggetto, è vero che il taglio non è sempre il medesimo, ma nelle parti fondamentali le tre opere si possono sovrapporre abbastanza agevolmente: se al "De cive" manca il complemento del "De homine" - che uscirà poi nel '58 - per coprire pressoché interamente la gamma di argomenti affrontati nel "Leviathan", gli "Elements" già premettono, alla trattazione più propriamente politica, quella descrizione in chiave meccanicistica della natura umana, che il "Leviathan" non farà che ribadire, in termini semmai più frettolosi e riassuntivi.

L'unica, rilevante differenza strutturale che il "Leviathan" presenti con evidenza rispetto alle opere precedenti è costituita dall'enorme risalto attribuito alle questioni di politica ecclesiastica e culturale: dai tre sparuti capitoli degli "Elements", questo tema guadagna già nel "De cive" un buon terzo dell'opera, per estendersi finalmente a tutta la seconda metà del "Leviathan". E' in questa direzione che si deve quindi indagare, per scoprire la vera peculiarità del "Leviathan" rispetto alle opere precedenti, benché a prima vista questa parte teologico-ecclesiastica del libro sembri presentare solo un ulteriore arricchimento, ma non un sostanziale mutamento di indirizzo, soprattutto rispetto al "De cive". Tuttavia, viene spontaneo domandarsi se il filosofo inglese avesse veramente bisogno, per conferire il dovuto rilievo al rapporto Stato-Chiesa, di riprendere da capo l'intera esposizione dell'etica e della politica, a partire appunto dalla psicologia, dall'antropologia, dalla teoria dello stato di natura e della legge naturale. E poiché questa necessità egli di fatto la avvertì, dobbiamo pensare che l'ennesima rielaborazione della materia presentata nel "Leviathan" rimediasse a certe sottili insoddisfazioni avvertite dall'autore, attraverso un rimaneggiamento altrettanto sottile e sfumato. Sorge così il problema critico di dare rilievo alle innovazioni presenti nelle prime due parti del "Leviathan", tenendo appunto conto del fatto che dovettero essere tali da non

contrastare con quanto Hobbes aveva già teorizzato altrove; in certo modo, si tratta di rilevare le differenze nella continuità.

E' ciò che ha fatto la critica più recente, dando luogo a risultati quasi sempre apprezzabili, ancorché parziali. E' stato osservato, ad esempio, che l'elemento differenziatore va ricercato in una «rielaborazione della concezione dell'uomo», in virtù della quale «l'uomo non è più visto come un essere dotato per nascita oltre che di senso e di passioni anche di ragione, ma come il risultato di un processo in cui la condizione originaria si evolve fino alla costituzione di inclinazioni, di virtù e di capacità che lo qualificano come uomo» (3). Questo motivo è tuttavia ampiamente presente già negli "Elements", dove l'insorgere della ragione nell'uomo naturale è appunto interpretato da Hobbes come avvertimento della contraddizione insita nello stadio puramente individualistico dello stato di natura, contraddizione consistente nel fatto che, quanto più si segue un comportamento strettamente naturale - ispirato al famoso "homo homini lupus" - tanto più si è esposti al pericolo di perdere la propria essenza naturale, cioè la vita: il timore della morte, sentimento fondamentale che sottende e subordina ogni altro istinto o reazione sensoriale, si raffina così nel calcolo delle possibilità di sopravvivenza, che appaiono molto maggiori se l'uomo abbandona la primitiva ferinità, in favore di talune forme embrionali di socievolezza che si traducono nei dettami pratici della legge di natura. Ma anche questo stadio «razional-naturale» è minato - sempre negli "Elements" - dalla contraddizione: se l'uomo giusto segue questo secondo livello di naturalità, consistente nell'ottemperare ai dettami della legge di natura, si scontrerà pur sempre con chi a questa legge non ottempera, e che lo ucciderà; ancora una volta, seguire la naturalità significa porre seriamente in pericolo la vita (4). La crisi verrà risolta solo uscendo dallo stato di natura, cioè istituendo, grazie ad una convenzione, lo Stato, struttura totalmente artificiale, e perciò stesso esente da contraddizioni.

Ora, nel "Leviathan" è certo presente una concezione evolutiva dell'uomo naturale e delle sue facoltà, ma oseremmo dire in modo meno pregnante di quanto non sia negli "Elements", perché è venuta a cadere la molla necessitante della contraddizione. E anzi, una considerazione di questo genere potrebbe porre qualche difficoltà alla nota tesi di McNeilly, secondo cui solo nel "Leviathan" emergerebbe in tutta la sua efficacia dimostrativa la struttura logico-razionale che governa i rapporti umani, una volta abbandonata la psicologia egoistica che costituirebbe il precario fondamento della teoria politica negli "Elements" e nel "De cive". In questo senso, McNeilly individua il principale elemento di differenziazione del "Leviathan" rispetto alle opere precedenti proprio nel fatto che non sono più «certe proposizioni (molto dubbie) riguardanti la natura specifica degli esseri umani individuali» a fondare le conclusioni politiche, bensì

«un'analisi della struttura formale delle relazioni tra gli individui», analisi che prescinde dalle «descrizioni delle tendenze psicologiche», dalle «spiegazioni di fenomeni particolari e fattuali», per puntare all'ideale deduttivo di una scienza politica interamente formalizzata, dalla quale scaturisce la necessità - logica - dell'istituzione di un potere sovrano che imponga ordine ai «desideri contingenti» individuali, quali che siano (5).

Una caratterizzazione del "Leviathan" così drastica, qual è quella proposta da McNeilly, ha il solo torto di non riuscire persuasiva: è vero - lo abbiamo rilevato poc'anzi - che nel "Leviathan" si perde la ricchezza descrittiva e «saggistica» dell'analisi psicologica presente negli "Elements" ed anche nel "De cive", ma non ci sembra che i testi autorizzino una tale dicotomia, né la condanna in blocco delle due prime opere sotto il segno della «confusione e contraddittorietà» del metodo, per riservare al solo "Leviathan" il repentino manifestarsi di una integrale formalizzazione del discorso. In realtà, l'ideale deduttivo hobbesiano compie faticosamente la sua strada attraverso le reiterate redazioni dell'opera politica, senza che vada dimenticato il parallelo sforzo di precisare un metodo scientifico valido per tutti i rami del sapere, quale ha luogo nella tormentata elaborazione della logica del "De corpore".

Anche in questo caso, quindi, siamo in presenza di un motivo che non è peculiare del solo "Leviathan", benché nel "Leviathan" trovi il suo pieno risalto. Che poi sia lecito scomodare un termine impegnativo come 'formalizzazione' per dare rilievo al modello teorematico al quale si ispira la successione degli argomenti nell'opera, è cosa tutta da discutere, ma si tratta di una delle tante licenze che la critica anglosassone si prende volentieri, nel suo sforzo di rendere Hobbes nostro contemporaneo; tant'è vero, che anche il canadese Gauthier nel suo libro sul "Leviathan" fa riferimento al medesimo concetto quando parla di «definizioni formali [...] psicologicamente neutrali» (6) come dei princìpi che reggono l'intera costruzione deduttiva della politica hobbesiana.

Il principale elemento differenziatore individuato da Gauthier nel "Leviathan" non consiste comunque in una più o meno pregnante riduzione formale, bensì nell'affermarsi del concetto di «autorizzazione» e del suo correlato, il concetto di «persona giuridica». Grazie all'introduzione di questi nuovi strumenti concettuali, il sovrano non è più l'uomo naturale al quale il patto ha alienato i diritti e le volontà dei sudditi, ma un «attore», una persona artificiale che agisce per conto dei sudditi, intesi nella loro veste di «autori» di tutto ciò che egli compie. Si tratta di un'osservazione molto acuta, che tuttavia già Polin aveva formulato quasi vent'anni prima (7), motivando il ricorso al concetto di autorizzazione con la necessità, da parte di Hobbes, di risolvere certe difficoltà interne emerse negli "Elements" e nel "De cive", ad esempio lo «iato»

esistente tra le forze dei singoli individui e la potenza del sovrano, il salto logico tra i concetti di «moltitudine» e di «popolo». Secondo Polin, soltanto il rapporto di autorizzazione rende giuridicamente comprensibile e configurabile la trasformazione della moltitudine in popolo e del popolo nel sovrano, senza che si debba ricorrere ad alcun reale trasferimento di forze: in altre parole, la sparsa moltitudine si trasforma in un tutto unico, il popolo, proprio perché può fare riferimento ad una "persona", che è sovrana in quanto attrice della sovranità del popolo. Ma per il fatto stesso di questa identificazione nella sovranità, si produce un rapporto inscindibile tra popolo e sovrano, che va a tutto vantaggio del sovrano: il popolo che si ribellasse al sovrano si negherebbe infatti, e come popolo, e come sovrano.

Nella prospettiva di Polin, quindi, il concetto di autorizzazione serve a consolidare giuridicamente il potere del sovrano ed a liberarlo, se ancora ve ne fosse bisogno, da qualsiasi condizionamento, anche di carattere temporale. Non così per Gauthier, che tende nel corso dell'intero suo libro a dimostrare che il rapporto sovrano-suddito, soprattutto nel "Leviathan", non risulta assolutamente obbligante per il suddito. Secondo Gauthier, per il fatto di "autorizzare" un attore, l'autore non rinuncia «in alcun senso» ai propri diritti: prima che si facesse luce questo concetto fondamentale, cioè negli "Elements" e nel "De cive" i sudditi si obbligavano, mediante il patto, ad "alienare" i loro diritti - tranne naturalmente il diritto alla vita - al sovrano, ma nel "Leviathan" si obbligano solo a «mantenergli l'autorizzazione»; fatto che di per sé, appunto, non implica, a parere dello studioso canadese, la totale alienazione dei diritti naturali originari. Se il potere sovrano che scaturisce da un tale processo risulta ancora assoluto, ciò non dipende dalla «struttura formale della teoria», bensì dalle «premesse fattuali riguardanti la natura umana» (8).

Ancora una volta ci si appella alla struttura formale - che in questo caso consentirebbe un'apertura in senso «liberale» del pensiero hobbesiano - quasi rammaricandosi che sussistano quelle scomode premesse antropologiche e psicologiche a turbare il sistema: atteggiamento che, come si vedrà più avanti, la critica anglosassone ha sempre condiviso, fino a forzare lo spirito e la lettera del pensiero hobbesiano, pur di rendere il sistema politico assolutamente indipendente dai suoi presupposti «naturalistici». Sulle conclusioni di Gauthier non è possibile quindi essere d'accordo, per il modo stesso in cui egli imposta il problema, distinguendo nel discorso di Hobbes un aspetto «formale» ed uno «materiale» che sono per contro inseparabilmente connessi nello sviluppo deduttivo del discorso, che approda a conclusioni assolutistiche partendo da una concezione ben precisa - e considerata valida perché fattualmente, empiricamente rilevabile - della natura umana: di una natura umana che non

potrebbe essere diversa da quale è. Tuttavia, la prospettiva delineata dallo studioso canadese ha un suo lato di fondatezza: è vero, ad esempio, che nel "Leviathan" siamo in presenza di tutta una serie di piccole concessioni alla libertà dei sudditi, o quantomeno ad una considerazione meno arcigna delle autonomie private, di quanto non apparisse nelle opere precedenti; una svolta che, se da un lato si rivela - come vedremo - più apparente che reale, dall'altro rappresenta pur sempre una sfumata innovazione.

In primo luogo si deve osservare che nel "Leviathan" non viene più sottolineato quello stacco deciso, quel salto qualitativo fra stato di natura, disciplinato dalla legge di natura, e stato civile, disciplinato dalla legge del sovrano, che caratterizza il pensiero politico hobbesiano degli anni precedenti: ora si parla di una «coestensione» di legge naturale e legge civile, nel senso che la seconda non sarebbe altro che la prima, munita dell'elemento della coercitività (9). Questo sembra condizionare l'azione del sovrano al rispetto di una legislazione che egli troverebbe già formulata "dall'esterno", posto anche il legame, mai smentito da Hobbes pur se mai enfatizzato, tra legge naturale e divina. Saremmo dunque in presenza di una svolta prelockiana? Qualcuno l'ha pensato: in realtà, vale sempre l'avvertimento che non esiste una legge naturale universale e di sicura interpretazione, la ragione naturale essendo prettamente individuale, per cui solo la convenzione universalizza l'individuale ragione del sovrano (10); e per quel che riguarda la legge divina nessun altro che il sovrano è l'interprete autorizzato della Rivelazione, e quindi delle norme che Dio attraverso la Rivelazione trasmette agli uomini. Ciò non toglie che effettivamente il sovrano finisca per essere richiamato, qui più che altrove, all'osservanza di norme di comportamento largamente condivise dalla pubblica opinione.

In rapporto con questa maggiore apertura, quantomeno formale, della concezione hobbesiana del potere sovrano va considerato anche il capitolo 21 del "Leviathan", dedicato alla «libertà dei sudditi», capitolo che non trova un preciso riscontro in alcuno scritto anteriore. Già il "De cive" aveva accennato, di passata, al fatto che la discrezionalità del suddito può manifestarsi là dove la legge del sovrano taccia; sia negli "Elements" che nel "De cive", poi, è detto a chiare lettere che esistono azioni alle quali il sovrano non può legittimamente obbligare il suddito: ad esempio non può ordinargli di uccidersi, posto che il suddito, all'atto del contratto, ha omesso di alienargli appunto, unico tra i diritti naturali, il diritto alla vita. Non si può negare, tuttavia, che gli sparsi accenni reperibili nelle altre opere siano ricondotti, nel "Leviathan", ad una trattazione organica ed articolata, che indica quantomeno la maggiore importanza che la questione aveva acquistato agli occhi di Hobbes col trascorrere degli anni e

coll'ulteriore maturare della sua esperienza politica: l'esempio della disobbedienza militare, che viene considerata legittima, ancorché disonorevole, se il soldato - non professionista - fugge per paura, è abbastanza indicativo al proposito, e così l'insistenza sul fatto che il suddito non è tenuto ad autoaccusarsi, e tantomeno a «uccidersi, ferirsi o mutilarsi, o a non resistere a chi lo aggredisce, o ad astenersi dall'uso di cibo, aria, medicine, o di qualsiasi altra cosa senza la quale non possa vivere» (11).

A ciò si aggiunga una più estesa e capillare discussione sulla legittimità della costituzione - naturalmente, previa autorizzazione sovrana - di corpi politici subordinati quali corporazioni, associazioni commerciali e simili, il richiamo - meno pregnante nel "De cive" - al dovere sovrano di provvedere al benessere, oltre che alla mera sussistenza, dei sudditi; e ancora, la costante preoccupazione per la tutela delle comunicazioni e dei traffici, e in generale una maggiore aderenza ai problemi concreti, molto spesso riferiti a situazioni di fatto, soprattutto inglesi. Se si considera poi che nella trattazione delle passioni la gloria, passione cavalleresca e «feudale» per eccellenza, perde la posizione di assoluta preminenza assegnatale dagli "Elements", si può forse arrivare alla conclusione che il "Leviathan", pur senza nulla innovare quanto alle direzioni teoriche fondamentali, accentua, anche solo per sfumature, quei tratti che maggiormente rivelano nel suo autore l'avvertimento di esigenze caratteristiche dei nuovi strati sociali affacciatisi alla direzione della politica inglese. La cosa, d'altra parte, non stupisce più che tanto, perché solo mostrandosi pronta ad assecondare almeno in parte queste esigenze la monarchia stuarda avrebbe potuto sperare di riaffermarsi in Inghilterra: senza contare che - almeno secondo quanto insinuarono i rifugiati monarchici rimasti a Parigi - Hobbes aveva scritto il "Leviathan" al preciso scopo di ingraziarsi Cromwell e i suoi seguaci borghesi, onde facilitare il proprio rientro in patria (12).

Lo sforzo - pur legittimo - di individuare le eventuali innovazioni contenute nella prima e nella seconda parte del "Leviathan" non deve comunque farci dimenticare la terza e la quarta, e soprattutto la loro connessione con le prime due: non vi è alcun dubbio, infatti, che la vera novità dell'opera risieda nell'estensione e nei contenuti della trattazione politico-teologica, ma occorre anche guardarsi dalla tentazione di considerare quest'ultima come indipendente, o quantomeno non ben integrata rispetto alla trattazione filosofico-politica.

Oggi sono in molti a ritenere che l'attenzione di Hobbes per il fenomeno religioso, che il suo interesse per la teologia e la filologia biblica non siano puramente opportunistici e strumentali, come si è pensato fino a qualche decennio fa, e come ancora pensa un interprete fine ed acuto del pensiero hobbesiano qual è Polin (13); questo tuttavia non significa che ci si debba

sbilanciare in una direzione diametralmente opposta, attribuendo alla costituzione hobbesiana dello Stato una fondazione teologica, mediata dall'identificazione di legge naturale e legge divina. In tutte le opere politiche di Hobbes, seppure in proporzione differente, sono presenti tre diverse prospettive esplicative della legittimità dell'obbligazione all'obbedienza civile, una antropologica, una giuridica, e una teologica: semplificando notevolmente le cose, secondo la prima, che costituisce piuttosto una giustificazione "de facto", la naturale competitività umana, posto il fallimento già prima evocato dell'intervento razionale rappresentato dalla legge naturale, induce gli uomini alla costituzione dello Stato, che obbliga con la violenza fisica i cittadini a quella moderazione della quale non sono spontaneamente capaci. Secondo la prospettiva che abbiamo chiamato «giuridica», gli uomini, portatori di un diritto naturale soggettivo illimitato, posta l'inefficacia della legge naturale (perché non è una vera legge, mancando dei requisiti dell'autorità emanante e della coercitività), si inducono alla cessione dei loro diritti naturali (secondo procedure che vanno dalla donazione all'autorizzazione) allo Stato, che è in grado di disciplinare il comportamento sociale emanando leggi a tutti gli effetti, le leggi positive, o civili.

Secondo la terza prospettiva, la cui valorizzazione venne inaugurata da un famoso libro di Warrender (14), ma è stata portata alle sue estreme conseguenze da Hood (15) e più recentemente, con un "iter" ben più complesso e articolato da Kodalle (16), il cittadino non potrebbe in nessun modo ritenersi obbligato all'obbedienza alla legge positiva, se l'obbedienza stessa non traesse la propria legittimazione dalla legge naturale (in specie quella che prescrive di stare ai patti); ma poiché la legge naturale non è una vera legge, va riferita alla legge divina, che costituisce l'unica, autentica fondazione dell'obbedienza civile, e quindi della legittimità dello Stato.

Nelle opere politiche di Hobbes, come già si osservava, queste tre prospettive sono tutte contemporaneamente presenti, e anche intrecciate tra loro in modo tale, che il presentarle come distinte, a beneficio della chiarezza, può apparire come una sorta di violenza al testo. In ogni caso, se è ammissibile che Hobbes avvertisse la precarietà della fondazione antropologico-giuridica (che non può sostenere una vera obbligazione, ma solo offrire un criterio di opportunità di comportamento), e cercasse quindi di rinforzarla con la fondazione di tipo giuridico-teologico, va anche osservato che la costituzione dello Stato realizza un autentico salto qualitativo rispetto ai suoi antecedenti antropologici, logico-giuridici o teologici che dir si voglia: grazie ad un atto eminentemente pratico, la "decisione" dei singoli individui, si istituisce quel potere coercitivo, lo Stato, che è in grado di costringere anche "fisicamente" i

sudditi all'obbedienza. Di qui la profonda ambiguità del sistema politico hobbesiano, e il senso di insoddisfazione che si prova di fronte ad una teoria che pretende di riuscire limpida e cristallina, ma è invece sfuggente e proteiforme, percorsa com'è da tante diverse preoccupazioni e motivazioni. In ogni caso, l'autogiustificazione dell'obbedienza alla legge positiva non esclude l'integrazione con altri livelli di legittimazione: il discorso di fondazione giuridica non è affatto superfluo, né puramente strumentale, ma si intesse profondamente nella trama della giustificazione pratico-fisica del potere, aumentandone la consistenza; e così è anche per il riferimento teologico, con l'avvertenza che Hobbes acquista con gli anni una sempre più viva consapevolezza del rilievo rivestito dalla religione nel suo tempo.

Non occorre ricordare quanto la prospettiva religiosa permeasse di sé tutti gli aspetti della vita, privata e pubblica, dei cittadini di ogni ceto, e quanto gli stessi contrasti politici ed economico-sociali fossero da essa compenetrati e, per così dire, cifrati: basterà pensare alle guerre civili che sconvolsero la Francia nella seconda metà del Cinquecento e l'Inghilterra alla fine della prima metà del Seicento, per non parlare dall'angolatura religiosa acquisita dalla guerra d'indipendenza olandese, e conservata anche dai contrasti politici successivi. Monarcomachi ugonotti e parlamentari puritani da una parte, e i gesuiti dall'altra, capitanati sul giro del secolo da quel grande ideologo della Chiesa romana che fu Roberto Bellarmino, si adoperano a demolire con argomenti volta a volta politici e religiosi il potere incondizionato della monarchia assoluta, mentre, pur mossi da motivazioni e ideali talvolta notevolmente diversi, i difensori dell'assolutismo, da Bodin a Barclay, dai pamphlettisti enriciani a Giacomo Primo d'Inghilterra e a sir Robert Filmer, si sforzano di costruire dighe su dighe di fronte all'irrompere di quella che ritengono una spinta dissolutrice di ogni ordine costituito. In ogni caso, il conflitto tra Stato e Chiesa, che in terra riformata si riproduce anche nel rifiuto di obbedienza alla Chiesa di Stato da parte delle altre congregazioni religiose, viene avvertito in tutta la sua pregnanza e gravità, come testimonia la dura polemica condotta dal pur moderato e saggio Hooker, nell'"Ecclesiastical Polity", contro i puritani, in difesa delle prerogative che Elisabetta intendeva esercitare anche in campo religioso con l'imposizione a tutto il regno del "Book of Common Prayer".

Sullo sfondo di queste discussioni, l'intervento di Hobbes perde forse un poco della sua originalità, ma certo non il mordente, né la superiore lucidità critica rispetto a contemporanei e predecessori: Hobbes persegue infatti, con adamantina coerenza fin dagli esordi, il disegno di eliminare ogni occasione di contrasto tra autorità civile e religiosa, riunendo ambedue i poteri nella persona del sovrano civile, secondo l'orientamento anglicano; e per suffragare questa sua

tesi fa ampio ricorso alla Bibbia, della quale offre per altri versi una rilettura in chiave terrenistica e materialistica, intesa a recuperare quello che egli ritiene il genuino senso della religiosità ebraica. In questo modo, un costume argomentativo impostogli, per dire così, dagli avversari, finisce per ritradursi in un abito esegetico esemplare, in un nuovo modo di considerare la Scrittura, secondo i canoni di una filologia razionalista non priva di senso storico.

Rispetto agli "Elements" e al "De cive", la trattazione di questi temi, nel "Leviathan", risulta molto dilatata, benché l'impostazione di fondo non subisca mutamenti degni di nota: l'esegesi biblica hobbesiana conforta infatti la minuta confutazione delle dottrine teocratiche, provengano esse dalla Chiesa romana attraverso l'opera di Bellarmino, o si manifestino invece nelle pretese integralistiche dei presbiteriani, che tuttavia vengono chiamati in causa assai sporadicamente. Il vero obiettivo polemico di Hobbes è costituito dalla Chiesa cattolica e dalla teorizzazione bellarminiana del diritto papale ad esercitare il dominio - sia pure «indiretto» -su tutti i sudditi dei principi cristiani. In questa prospettiva acquista rilievo anche la famosa distinzione tra gli articoli di fede necessari alla salvezza e le «sovrastrutture», argomento allora caro ai Platonici di Cambridge che vi scorgevano il sussidio ideale per il loro apostolato in favore della tolleranza tra le varie Chiese e sette cristiane, mentre era stato per Hobbes, fin dai tempi degli "Elements", lo strumento principe per eliminare ogni conflitto di coscienza nei sudditi tenuti a seguire la religione del sovrano. Dottrina non nuova, quindi: ma i capitoli sull'autenticità della Scrittura, sul concetto di spirito, sui profeti, sui miracoli, questi sì ampliano notevolmente la discussione hobbesiana e risultano anche tra i più lucidi e stringati che si possano reperire nel "Leviathan", attraversati come sono da quel gusto dissacratorio che è peculiare del razionalismo di Hobbes, e che raggiunge qui momenti di rara efficacia proprio per la spassionata freddezza con cui vengono analizzati concetti e atteggiamenti di tanto rilevante valenza emotiva.

Anche la quarta parte dell'opera, dedicata con fantasia barocca - o se vogliamo, preilluministica - al "Regno delle tenebre", trova per taluno dei suoi temi qualche precorrimento negli "Elements" e nel "De cive", soprattutto per certi accenni polemici nei confronti dell'università: nell'organicità della sua configurazione, tuttavia, la trattazione è del tutto inedita, e rappresenta uno dei più avvincenti ed inesorabili "pamphIet che mai siano stati lanciati contro l'istituzione ecclesiastica in generale e la cultura umanistico-scolastica impartita nelle università. Se queste ultime sono accusate di divulgare un aristotelismo corrotto e imbarbarito dal connubio con la teologia, ed una cultura classica divenuta facile strumento demagogico nelle mani degli avversari della monarchia, la polemica contro l'oscurantismo del clero si estende all'intero

apparato dottrinario e cerimoniale del Cristianesimo, per approdare ad una sua interpretazione ideologica, cioè in termini di conservazione del potere politico, che non può non impressionare per la sua rigorosa modernità (17).

L'anticlericalismo di Hobbes non deve tuttavia indurre a considerare l'ermeneutica biblica o le estese discussioni teologiche svolte nel "Leviathan" come puramente opportunistiche: si avverte piuttosto, nell'opera, l'insofferenza sincera dell'autore per l'impronta spiritualistica acquisita dall'originario nucleo dottrinale protocristiano, a causa dell'indebita intrusione della filosofia pagana, realizzatasi con l'affermarsi della patristica greca; l'intrusione - del resto già iniziata con la corruzione del genuino impianto terrenistico della cultura ebraica - si sarebbe poi ulteriormente evoluta nella teologia scolastica, ma recava in sé già dai primi secoli i germi di una demonologia (la credenza nell'esistenza di anime separabili dai corpi e di spiriti incorporei) funzionale al disegno ecclesiastico di dominare le coscienze col terrore della morte e delle pene ultraterrene. A questa teologia spiritualista, Hobbes oppone una teologia materialista, alla base della quale sta la dottrina della corporeità di Dio e della mortalità dell'anima, salva la resurrezione al momento del Giudizio: temi, questi, rimasti parzialmente impliciti nell'edizione inglese del "Leviathan", ma esplicitati con sorprendente spregiudicatezza nell'"Appendix" al "Leviatano" latino e nella difesa dell'opera stesa da Hobbes - ma non pubblicata - contro gli attacchi del vescovo Bramhall (18).

In ogni caso, risulta evidente che la seconda metà del "Leviathan", quella appunto dedicata alle problematiche teologiche e politico-ecclesiastiche, contiene in sé il vero baricentro dell'opera, la cui struttura teorematica offre, nelle due prime parti, le premesse per la dimostrazione generale dell'assunto regalista contenuta nella terza, mentre la quarta può esserne considerata una sorta di corollario.

Se le cose stanno in questo modo, ha ragione David Johnston di affermare che la vera novità del "Leviathan" sta nella sua valenza e destinazione «retorica» (19): in altre parole, il "Leviathan" sarebbe un'opera (pur rigorosa nella sua impostazione filosofica) di propaganda culturale, un po' come i "Massimi sistemi" di Galilei, destinata ad una vasta udienza, diversamente dagli "Elements" e dal "De cive", concepiti per un'élite culturale e politica. In questo senso, la seconda metà dell'opera risulterebbe funzionale al disegno teorico complessivo, mirante alla difesa della assoluta supremazia sovrana, anche in ambito religioso, essendosi Hobbes persuaso che non fosse più sufficiente dimostrare che la religione non era in contrasto con il potere civile, ma occorresse purgare la stessa religione delle sue incrostazioni spiritualistiche e magico-superstiziose. In ogni caso - e qui il riferimento va piuttosto ad un

celebre saggio di J. G. A. Pocock (20) - Hobbes non può fare a meno di confrontarsi con la Bibbia, ineludibile alternativa storica ed escatologica alle valenze fisiche e metafisiche del suo razionalismo.

Da tutto ciò che si è detto, emerge il fatto che il "Leviathan" è, nella produzione politica hobbesiana, l'opera di maggiore spicco, non solo perché reca alla massima evidenza ed articolazione un gran numero di temi che negli "Elements" e nel "De cive" erano presenti solo in nuce, ma anche perché in essa Hobbes riconosce in tutta la sua pregnanza il peso del fenomeno religioso in generale e della Bibbia come strumento del rapporto tra uomo e Dio in particolare, e ne accetta il confronto, attraverso un discorso serrato, in cui la polemica anticlericale e antiscolastica assume una nettezza e una spregiudicatezza inusitate. E' questa la ragione per cui l'attenzione dei contemporanei si rivolse pressoché esclusivamente a questo libro, trascurando sia le altre opere politiche sia il "De corpore", che pure contiene il fondamento metafisico di quel materialismo che nel "Leviathan" assume talvolta le tinte provocatorie dell'irriverenza religiosa. Ed è appunto quell'irriverenza che viene particolarmente presa di mira, isolata dal suo contesto, accentuata da teologi e libellisti, che finiscono per fare di Hobbes il riferimento costante e quasi automatico delle loro polemiche, il rappresentante principe ed il capro espiatorio di tutte le colpe dell'ateismo e del libertinismo moderno. Il Mintz, che ha felicemente intitolato il suo libro sulle reazioni antihobbesiane dei contemporanei inglesi "The Hunting of Leviathan" (21), è riuscito ad elencare ben 107 opere dedicate in tutto o in parte a questo tipo di polemica, e uscite nel breve arco di cinquant'anni, tra il 1650 e il 1700: ma l'antihobbismo prosegue per tutto il Settecento e in tutta Europa, correndo parallelo a quel vero e proprio genere letterario che è l'antimachiavellismo.

Se nel Settecento la confutazione del "Leviathan" sconfina anch'essa in una sorta di manierismo letterario - ma gli illuministi, come vedremo, ne esaltavano per contro la carica libertaria ed antioscurantistica - nel Seicento le ragioni della polemica erano molte e - nell'ottica del tempo - fondate: troppo importante risultava agli occhi dei concittadini di Hobbes la struttura religiosa, che esprimeva e cementava la convinzione, da tutti condivisa, dell'esistenza di un ordine cosmico-razionale che si rifletteva beneficamente sui rapporti politico-sociali; poco importa se poi in quell'ordine ideale gli uni scorgevano soprattutto la garanzia della legittimità della conservazione dell'ordinamento vigente, e gli altri un insostituibile sprone a modificare - in modo più o meno radicale - le esistenti gerarchie di potere. Avvenne così che le spregiudicate analisi del fenomeno religioso condotte da Hobbes soprattutto con l'obiettivo di difendere l'egemonia del sovrano civile da ogni interferenza esterna e ingigantite nella loro

portata, per ragioni politiche contingenti, da lettori superficiali e prevenuti, suonassero sconvenienti un po' in tutti i settori della vita intellettuale inglese del periodo, dagli ambienti monarchici conservatori collegati con l'alto clero anglicano ai circoli moderatamente riformatori ispirantisi più o meno mediatamente al platonismo cantabrigense; d'altra parte, li "Leviathan" aveva urtato la suscettibilità degli Scolastici e insieme degli esponenti della nuova scienza sperimentale, mentre già il giovane Locke e i suoi amici si preparavano a lanciare la loro offensiva ideologica contro l'assolutismo: si può veramente affermare che Hobbes fosse circondato da ogni parte.

La gaffe nei confronti degli scienziati sperimentali era stata plateale: come già si è accennato, Hobbes nel "Regno delle tenebre" aveva criticato aspramente l'università inglese, definendola in modo spregiativo come un covo di «aristotelity» e stigmatizzando che vi venisse trascurato ogni fermento innovatore, specialmente nel campo fisico-matematico. In realtà il pensatore inglese, stando in Francia, aveva dovuto lavorare molto di memoria, facendo riferimento all'epoca - circa cinquanta anni prima - in cui egli stesso aveva fatto esperienza di studi oxoniensi. Ma le cose erano cambiate. Proprio a Oxford, intorno al 1650 si era insediato, grazie alle potenti amicizie godute negli ambienti filoparlamentari, quel John Wilkins che si era preoccupato immediatamente di aprire le porte dell'università agli amici del «collegio invisibile», in modo tale che proprio nella roccaforte del conservatorismo culturale e politico poteva prendere coesione un nutrito gruppo di scienziati, capitanati da John Wallis, il matematico, e dall'astronomo Seth Ward: quegli stessi, a un dipresso, che a restaurazione avvenuta daranno vita alla "Royal Society".

La reazione fu quasi immediata: nel '54 Seth Ward pubblicava, con una prefazione di Wilkins, un opuscolo intitolato "Vindiciae Academiarum" in cui, accanto alla nota controversia con Webster, figura un'"Appendix" specificamente dedicata a Hobbes (22); in essa Ward ribatte punto per punto le critiche hobbesiane circa l'arretratezza culturale dell'università, dimostrando come anzi essa offra da tempo ampia ospitalità alle teorie di pensatori contemporanei come Cartesio, Gassendi e Digby: sviluppatissimi vi sono inoltre - a detta di Ward - gli insegnamenti di carattere scientifico e geometrico, a proposito dei quali l'astronomo oxoniense non si lascia sfuggire l'occasione di lanciare uno strale - gravido di future, interminabili polemiche - contro la presunzione di Hobbes in fatto di geometria. Il nucleo forse più interessante della risposta di Ward riguarda tuttavia la difesa dell'autonomia universitaria, che egli vede fortemente minacciata dalle intromissioni del sovrano teorizzato dal "Leviathan": ciò che l'astronomo oxoniense malignamente sospetta è che Hobbes voglia appoggiarsi

al potere statale al semplice scopo di sostituire la deprecata «aristotelity» con un'altrettanto deprecabile «hobbeity».

Seth Ward scrisse ancora contro Hobbes, in seguito, criticandone sia la dottrina metafisica che l'impostazione politica, ma l'elemento di presa più immediata contenuto nei suoi rilievi restò sempre la sua difesa della libertà di pensiero e di insegnamento. John Wallis, per contro, reagì all'attacco hobbesiano imbarcandosi in una confutazione «tecnica» delle competenze geometriche di Hobbes, sulla scia della sopra accennata insinuazione di Ward, per sfociare in una serie di attacchi personali che ledevano gravemente l'onorabilità politica dell'autore del "Leviathan", tanto che questi si sentì costretto a replicare con le famose "Considerations upon the Reputation, Loyalty, Manners and Religion of Thomas Hobbes" (23), che rispondendo a Wallis cercavano nel contempo di porre qualche argine alla vera e propria marea di accuse scagliategli contro dagli ambienti teologici più diversi, ed aventi per oggetto volta a volta il materialismo, l'ateismo, l'eresia contenuti nelle sue dottrine.

Gli ambienti teologici più diversi, si è detto: da un lato si schieravano infatti i critici di ispirazione conservatrice, gli scolastici come John Bramhall, Alexander Ross, Robert Vilvain e William Lucy; Lucy ad esempio, autore di un "Answer to Mr Hobbes bis Leviathan" (24), non trova di meglio che accusare Hobbes di ingratitudine verso il proprio Creatore, mentre Ross, nel suo "Leviathan drawn out with a Hook", rispolvera il finalismo aristotelico come antidoto contro il materialismo, e Vilvain si appella alla Rivelazione: argomenti piuttosto rozzi e dozzinali per un interlocutore come Hobbes. Tutt'altra aria circola nelle opere dei Platonici di Cambridge, che vedevano nell'autore del "Leviathan" l'esempio più illustre e perspicuo di un uso deviante degli strumenti concettuali offerti all'uomo dal pensiero scientifico moderno; lungi dal favorire il grande ideale cantabrigense, consistente nella costruzione di una teologia razionale in grado di utilizzare gli apporti più vivi della cultura del tempo in vista di un rilancio religioso ispirato ad una universale tolleranza, l'interpretazione hobbesiana della rivoluzione scientifica poteva appunto portare al materialismo ed all'ateismo, finendo per proiettarsi sfavorevolmente sullo stesso tentativo platonico di conciliare fede e ragione, la Scrittura e la fisica cartesiana.

Alla sommaria equazione di materialismo ed ateismo da loro stessi formulata i cantabrigensi si sforzarono così di contrapporre una massa di argomentazioni confutatorie, talune delle quali avrebbero messo a dura prova, per la loro violenza, un temperamento meno combattivo di Hobbes: se George Rust proclamava che attribuire una qualsiasi forma di sensibilità o percezione alla materia, oltre ad essere «grossolanamente falso» costituiva «la più ampia apertura che si potesse offrire all'ateismo», per Cudworth la medesima teoria era

un tal paradosso, che «nessuno, che non fosse stupido o abbrutito, oppure un ateo settario, bigotto e fanatico, potrebbe darle ricetto»; ma si ebbero anche tentativi più pacati di ribattere le tesi hobbesiane, non solo da parte dello stesso Cudworth, ma anche ad opera di illuminati irenisti come Stillingfleet, o di oppositori cauti ed equilibrati come Tenison. Stillingfleet cerca di fornire le prove dell'esistenza di una sostanza spirituale dando rilievo soprattutto al carattere attivo delle operazioni mentali, contrapposto alla semplice passività della materia, comunque mossa, mentre Tenison preferisce soffermarsi sul concetto di Dio, non senza appoggiarsi al sussidio teorico cartesiano. Anche Tenison finisce tuttavia per battere il tasto consueto, osservando come lo stesso differente comportamento dei corpi viventi, che sentono e reagiscono, e degli inorganici che né sentono, né reagiscono, testimoni del fatto che la sensazione e la percezione non appartengono ad un ambito puramente materiale: se la sensazione e le altre operazioni mentali si riducono a mero movimento di parti materiali, perché lo specchio non vede ed il liuto non ode? Si trattava indubbiamente di un argomento tradizionale e per certi lati ingenuo, ma non privo di efficacia, ed al quale Hobbes aveva scarse possibilità di replicare, al di là dell'ammissione che tutti i corpi materiali possano, in un certo modo, sentire: ma era proprio quel «certo modo» che gli avversari, compreso il grande Henry More, esigevano fosse chiarito.

A parte le contestazioni minori, condivise con gli altri polemisti, More e Cudworth, e per certi lati anche Glanvill, reagirono alle dottrine contenute nel "Leviathan" soprattutto offrendo un punto di vista diverso ed opposto; esso si esprime nelle dissertazioni di marca platonizzante, intese a dimostrare l'esistenza di un principio spirituale contrapposto alla materia, e sostanziantesi in un Dio autore e ordinatore dell'universo materiale, e in un'anima umana sede delle idee innate. Se More osservava giustamente che nel concetto di spirito come sostanza incorporea la contraddizione in termini vista da Hobbes esiste solo se si parte, come Hobbes, dal presupposto indimostrato che le sostanze siano esclusivamente corporee, Cudworth si appellava alla perfezione delle idee matematiche e morali per respingere il nominalismo hobbesiano, e soprattutto per confutare l'hobbesiana riduzione delle idee a semplice prodotto empirico del movimento delle parti nervo se e cerebrali, stimolate attraverso gli organi di senso dagli oggetti esterni. Quanto a Glanvill, è noto che cercò di contrastare il «sadduceismo» antispiritualistico di Hobbes facendo appello a tutta una serie di fatti, dai fenomeni parapsicologici e telepatici alle pratiche della vera e propria stregoneria, che a suo parere testimoniavano dell'esistenza certa degli spiriti, fossero pure demoniaci.

Non è detto, tuttavia, che la reazione dei cantabrigensi, che cercavano di

salvare i capisaldi della religione tradizionale attraverso una discussione di rispettabile vigore speculativo, fosse il tipo di argomentazione di maggiore presa, nell'Inghilterra del periodo: esiste tutta una libellistica antihobbesiana spicciola, che batte insistentemente sui toni scandalistici e calunniosi, facendo di Hobbes un pericoloso libertino, un maestro di libertinismo - e libertinaggio - al quale andavano fatte risalire tutte le colpe della gioventù scioperata o ribelle. Il caso di Daniel Scargill, giovane docente dell'università di Cambridge sospeso dall'incarico per condotta immorale e sregolata, e riammesso dopo due anni solo a condizione che confessasse pubblicamente, in un'autocritica rimasta famosa, di essere stato «un hobbista e un ateo», è abbastanza indicativo al riguardo, ma è solo il più noto. Non c'è da stupirsi, comunque, che in questo clima il "Leviathan" venisse bandito dall'Inghilterra, bruciato sulle piazze, messo all'indice ed escluso dalla lettura nelle università, e contemporaneamente ricercato dal pubblico con tale intensità, da far salire le edizioni clandestine e le ristampe olandesi contrabbandate nel paese a prezzi di vera affezione.

Naturalmente, tanto livore non aveva motivazioni esclusivamente religiose. Hobbes era un personaggio scomodo, poco propenso ai compromessi, con una inclinazione innata alla polemica e fors'anche a quella litigiosità che già era costata a suo padre l'allontanamento dalla parrocchia di cui era pastore; era inoltre molto affezionato alle proprie idee, che è un'ottima dote per un filosofo sistematico, ma lo espose in vecchiaia alla poco dignitosa condizione di lottare contro i mulini a vento, quando tentò di opporsi, con tutte le risorse del suo meccanicismo razionalistico ormai sorpassato, al nuovo corso sperimentale assunto dalla filosofia naturale, e all'indirizzo impresso agli studi matematici dall'uso del calcolo infinitesimale e dell'algebra simbolica (25). Ciò non mancò di sollevargli contro i nuovi scienziati - già gravemente irritati per la questione dell'università - i quali infatti gli negarono, per palese, ingiusta ritorsione, l'ingresso alla "Royal Society".

Se ci fermassimo tuttavia ai contrasti di carattere personale, anche dopo aver esaminato quelli di origine teologico-ecclesiastica, ancora non esauriremmo la serie di motivi per cui l'autore del "Leviathan" riuscì tanto ingrato ai contemporanei: al di là di quelle contestazioni criptopolitiche - perlopiù di parte ultraconservatrice - che si erano manifestate a livello di difesa dei valori religiosi tradizionali, esiste infatti una letteratura antihobbesiana di carattere, questa volta, dichiaratamente politico, facente capo alle correnti più aperte e liberali del pensiero inglese del tempo, che sentivano già con minore urgenza la necessità di un collegamento immediato tra problematica politica e religiosa: la famosa confutazione lockiana del "Patriarcha" di Filmer è un chiaro esempio di questo nuovo orientamento, e certo alcuni tra i costituzionalisti inglesi che si

scagliarono contro l'assolutismo hobbesiano avevano imparato molto, in fatto di laicizzazione del discorso politico, dal loro grande avversario e dal suo "Leviathan".

Una raffigurazione concreta di questo atteggiamento ci viene fin dal titolo dell'opera di George Lawson, "An Examination of the Political Part of Mr Hobbes his Leviathan" (26); non che Lawson escluda ogni aggancio teologico dalla sua teoria politica, ché anzi il suo discorso si ispira prevalentemente a Hooker, e per questo tramite al pensiero medievale: ma egli detesta il fanatismo religioso che oscura le questioni politiche e punta al potere, anziché alla «libertà spirituale dal peccato». Questo ricorda Hobbes, in senso positivo, e richiama anche Locke; del resto, è stato giustamente osservato che Lawson prelude a Locke, per una serie veramente ampia di temi: l'avversione per una fondazione meramente utilitaristica del diritto, l'affermazione dell'innaturalità dello stato di guerra, la convinzione che il potere supremo risieda nella comunità, e si ramifichi solo successivamente nei tre poteri, dei quali solo l'esecutivo viene affidato al sovrano; se si aggiunge che l'"Examination" teorizza il diritto di rescindere il contratto se il sovrano risulta inadempiente, e di resistergli se si appropria del potere assoluto, non è difficile rendersi conto che Lawson riesce a dare una cosciente definizione all'ideologia "whig", proprio attraverso il suo scontro, diretto e puntuale, con Hobbes. D'altra parte, il rapporto era ben lungi dall'essere univoco: nella dottrina della sovranità popolare, ad esempio, Lawson e Hobbes si trovavano in disaccordo solo sugli esiti, non certo sui fondamenti, mentre critici conservatori come Filmer e Clarendon reagivano violentemente alla fondazione hobbesiana dello Stato, proprio perché vi si affermava esplicitamente che il potere veniva trasmesso al sovrano dal popolo, e non da Dio.

L'originalità stessa di Hobbes, la sua atipicità, facevano sì che egli non trovasse agevole riscontro e comprensione presso alcuna corrente politica del tempo; così, se da un lato le critiche rivoltegli da Clarendon hanno questo aspetto conservatore, e sottolineano quindi per contrasto l'aspetto «progressista» del discorso di Hobbes, per altri lati lo stesso Clarendon, ad esempio quando difende la libertà di pensiero, appare più avanzato di Hobbes, e il medesimo paradosso si verifica nel caso di John Whitehall, che nel vivace e polemico "Leviathan Found Out" segue dichiaratamente le orme di Clarendon, ma con esiti pronunciatamente "whig": l'affermazione della naturalità del diritto di proprietà, la difesa del diritto consuetudinario contro l'onnicomprensività del diritto del sovrano, e più in generale il richiamo ad un concetto di libertà come autonomia, quantomeno parziale, nei confronti del potere monarchico, sono temi di filiazione indubbiamente meno moderna di quelli, esattamente opposti,

presenti nel "Leviathan", eppure erano destinati a trovare nella borghesia post-cromwelliana un'udienza decisamente più interessata, che non le proposte di un assolutismo teoricamente più avanzato.

Ma si deve anche rovesciare il discorso, e notare che proprio quel progressismo teorico sta alla base delle simpatie illuministe per Hobbes e per il suo "Leviathan": basterà andarsi a rileggere la voce "Hobbisme" nell'"Encyclopédie", scritta da Diderot, per non parlare poi delle analogie colte - talvolta anche a sproposito - dai teorici della rivoluzione francese, come Robespierre e Saint Just, tra le loro dottrine ed il contrattualismo hobbesiano (27). E se la «volontà generale» rousseauiana ha poco a che fare con la volontà sovrana hobbesiana, punto di confluenza delle volontà individuali che tuttavia non sintetizza, ma rappresenta soltanto per delega, facendo riferimento ad una sua propria, individuale razionalità, è certo che i grandi temi dell'ideologia liberale, e forse più della democratica, da quello della libertà naturale dell'individuo, a quello del consenso come imprescindibile condizione per l'attribuzione del potere politico, a quello stesso, già menzionato, della sovranità popolare, sono già tutti contenuti, più o meno "in nuce", nella grande sintesi hobbesiana. Assistiamo così all'ultimo paradosso, e cioè al fatto che una teoria politica concepita e divulgata espressamente per la difesa di un sistema ormai sorpassato, fosse tanto gravida di premesse per l'avvenire.

Se ai tempi di Hobbes l'attenzione dei critici si appuntò in modo particolare sugli aspetti metafisico-teologici della sua opera, è anche abbastanza evidente che tali aspetti sono oggi meno studiati, in quanto si ritiene abbiano un aggancio con la problematica filosofica e culturale attuale più remoto che non la teoria politica e - in linea tuttavia molto subordinata - la dottrina del metodo della scienza. Questa valutazione non è interamente giustificata, ché anzi, il riesame approfondito della trattazione hobbesiana delle questioni teologiche ed ecclesiastiche, affrontato in questi ultimi anni con crescente serietà e impegno, ha consentito più di una interessante scoperta, ma tant'è: la politica - con il correlato dell'etica - ha fatto e continua a fare la parte del leone nella discussione critica hobbesiana, e non rimane che prenderne atto, cercando semmai di chiarire le sempre nuove ragioni di tanto ed esclusivo interesse e le linee direttrici delle interpretazioni più recenti e note.

A proposito di queste interpretazioni si deve fare, a nostro giudizio, una premessa di carattere generale: molte di esse sono legate, in modo più o meno mediato, a valutazioni politiche attuali, anche quando non lo dichiarano esplicitamente o addirittura respingono un criterio ermeneutico di questo genere. La cosa è chiarita proprio da quelle opere in cui il riferimento politico è più trasparente, com'è il caso dei libri del Vialatoux e dello Schmitt, usciti negli anni

immediatamente precedenti la seconda guerra mondiale (28). Ambedue questi studi insistono sulla insopprimibile connessione tra la teoria assolutistica dello Stato - che troverebbe la sua migliore espressione nel "Leviathan" - e la più generale concezione meccanicistica e naturalistica dell'uomo che le fa da sfondo; solo che Vialatoux sostiene questa interpretazione per deprecare che il naturalismo moderno sfoci fatalmente nel totalitarismo hitleriano, mentre lo Schmitt sottolinea questo stesso carattere proprio con larvati intenti apologetici della situazione politica allora trionfante in Germania. In ogni caso, veniva fatta valere una sorta di equazione, o comunque di relazione causale, tra impostazione naturalistica e materialistica da un lato, e assolutismo - o addirittura totalitarismo - politico, dall'altro.

Questo spiega la corsa patriottica della critica inglese - o comunque anglosassone - a dimostrare che non esiste connessione alcuna tra l'hobbesiana concezione generale della natura e dell'uomo e la dottrina etico-politica: che la seconda ha una sua autonomia rispetto alla prima, anche nel senso che Hobbes se ne occupò con maggiore continuità, e che l'interesse politico costituì l'interesse di base fin dagli anni della prima formazione filosofica, mentre gli studi naturalistici costituivano un elemento assolutamente secondario, giustapposto alla teoria politica solo per una razionalistica ed estrinseca esigenza sistematica. Sono questi i punti fondamentali della tesi esposta da Leo Strauss in un libro coevo dei due sopracitati, e divenuto giustamente famoso; e vedi caso, proprio lo Strauss sarà il primo a proclamare Hobbes uno dei precursori, addirittura dei fondatori del moderno liberalismo (29).

Da quel momento i tentativi di «salvare» Hobbes, mostrando come in realtà fosse un po' meno hobbesiano di quanto comunemente si credesse, si moltiplicarono: A. E. Taylor arrivò ad accostare la dottrina etica hobbesiana, «svincolata da una psicologia egoistica con la quale non ha alcuna necessaria connessione logica», alla morale kantiana (30), mentre Howard Warrender concentrava tutta la sua attenzione sul problema dell'obbligazione, proprio perché nell'obbligazione vedeva il punto di partenza - svincolato da qualsiasi antecedente logico - della costruzione etico-politica hobbesiana.

Si è già accennato al fatto che, se è vero che l'antropologia materialistica non costituisce una base sufficiente per giustificare l'obbligazione, non sembra neppure corretto inseguire questa giustificazione fino alla legge divina, posto che lo Stato, nella sua artificialità «decisionista», come diceva Schmitt, si autogiustifica, e l'obbedienza del suddito è vincolata dal consenso originario al patto sociale. Anche per queste ragioni, la «tesi Warrender» ha sollevato una serie di critiche e di discussioni veramente notevole, che pur nel dissenso, anche più aperto, di alcuni interventi, testimonia dell'importanza del libro e

dell'impegno e della serietà dell'autore, al di là della fondatezza o meno dell'interpretazione proposta (31). In ogni caso, Warrender, recentemente scomparso, ha dato un meritorio contributo all'approfondimento degli studi hobbesiani, anche promuovendo la realizzazione di quell'edizione critica delle opere di Hobbes, da sempre auspicata, che purtroppo ora si è arrestata alle due redazioni, la latina e l'inglese, del "De cive" (32).

Va detto comunque che la discussione sul libro di Warrender, che ha impegnato gli studiosi dell'area anglosassone per circa un decennio, ossia per tutti gli anni Sessanta, se ha prodotto una salutare stanchezza in questa specifica direzione interpretativa non ha esaurito l'orientamento critico, ben più pregnante e storicamente giustificato, che la sottendeva, vale a dire la tendenza a porre in rilievo tutti quegli elementi che possano consentire una lettura in chiave «preliberale» dell'opera politica hobbesiana, e in particolare del "Leviathan", tanto che ci sembra di poter affermare che questo sia il tratto ancora dominante degli studi più recenti sull'Hobbes politico: solo che i modi di accostamento sono mutati, e facendosi per certi versi più attenti al significato letterale e alla dimensione storica del testo hanno recuperato il senso reale dell'analisi, tanto carente nelle astrazioni care al filone «tayloriano».

Un esempio rimarchevole di questo rinnovato atteggiamento è offerto dal noto saggio di Macpherson, facente parte del suo libro sul concetto di «individualismo possessivo» (33). Macpherson reagisce a quel tipo di storiografia che attribuisce agli autori studiati gli assunti «inconsci» che si richiedono «logicamente» per spiegare certe loro conclusioni, e rimprovera in particolare a Warrender la ricerca astratta di una coerenza logica della teoria, al di fuori di ogni considerazione e ambientazione storica. Dal canto suo, lo studioso scozzese sottolinea l'importanza assunta nel pensiero politico di Hobbes dal concetto di «valore» di un uomo come suo «prezzo», cioè come «valutazione, da parte degli altri, dell'uso che si può fare del suo potere», caratteristico di una mentalità influenzata dal concetto di «competitività di mercato». Per interpretare questo atteggiamento, il Macpherson elabora la categoria storico concettuale di «individualismo possessivo», che trova il proprio riscontro in una società di mercato fondata sul possesso, in cui il lavoro dell'uomo è appunto concepito come suo possesso, che può quindi essere venduto. E' chiaro che un'impostazione ideologica di questo genere raccorda Hobbes a Locke, e fa dell'autore del "Leviathan" l'interprete genuino della società borghese del suo tempo: un altro modo ancora per rilevare il «liberalismo» "ante litteram" di Hobbes, anche se in realtà il Macpherson, come dimostra nel successivo saggio su Locke, è tutt'altro che tenero nei confronti dei padri del liberalismo inglese.

Se il Macpherson appoggia le proprie argomentazioni soprattutto sul "De cive", il "Leviathan" torna a costituire l'oggetto principale dell'interesse critico di tutta una serie di studiosi tedeschi, il più segnalabile dei quali, almeno per quanto riguarda i temi qui accennati, è P. C. Mayer-Tasch, dal quale proviene l'intervento sinora più deciso ed articolato in favore del liberalismo hobbesiano. Mayer-Tasch, che si direbbe si ponga scientemente in antitesi con l'interpretazione «totalitaristica» del "Leviathan" data tanti anni prima dallo Schmitt, cerca di distinguere autoritarismo da totalitarismo per concludere, in un volumetto che delinea taluni punti di contatto tra Hobbes e Rousseau (34), che lo stato hobbesiano è sì autoritario, ma non totalitario. Tesi delicata da sostenere, posto che, come già abbiamo accennato, le famose «libertà del suddito» elencate nel capitolo 21 del "Leviathan" non costituiscono diritti inalienabili dell'individuo, ma hanno possibilità di manifestarsi solo là dove la legge del sovrano - per sua insindacabile decisione - omette di pronunciarsi. Nel suo studio più vasto, dedicato al «diritto di resistenza» nella politica hobbesiana (35), Mayer-Tasch è invece in grado di lavorare su dati meno contestabili, considerata la serie di casi, elencati nel "Leviathan", in cui il suddito può legittimamente rifiutarsi di obbedire al sovrano. Si dovrebbe forse aggiungere, tuttavia, che il sovrano può, altrettanto legittimamente, mettere a morte chiunque gli rifiuti obbedienza.

Si affacciano intanto chiavi sempre nuove per riaffrontare l'enigma Hobbes, il che dimostra che anche il tema del liberalismo incomincia a risentire una certa stanchezza. Tra gli spunti più suggestivi - anche se non pretendono di fornire interpretazioni globali dell'hobbismo - si deve qui richiamare l'indagine di Förster, che cerca di considerare lo sviluppo della dottrina politica hobbesiana, specialmente nel suo aspetto anticlericale, analizzando il nesso dialettico di influsso e opposizione che la collega al puritanesimo inglese (36), e la rilettura del "Leviathan" proposta da S. S. Wolin, in chiave di atteggiamento «epico» (37). Premesso che il richiamo ad una tradizione epica ha per Wolin il significato di un riferimento «ad un tipo di teoria politica ispirata principalmente dalla speranza di compiere gesta grandi e memorabili per mezzo del pensiero», lo studioso americano è in grado di concludere che il "Leviathan" sia un'opera epica in quanto incentrata sul tema della rivalità uomo-Dio, nel senso che l'uomo acquista coscienza di poter costruire, ricorrendo ad un'arte puramente umana, un animale artificiale «di maggiore statura e forza» dell'uomo naturale, creato da Dio. Rilievo, questo, quanto mai stimolante, a nostro parere, e suscettibile di approfondimento, se si tentasse di interpretare il «senso dell'epico» alla luce dell'esperienza politica e sociale del periodo, un po' come tentò di fare Goldmann con il senso del tragico.

Anche il motivo epico trova in questo modo la propria collocazione critica, così come il complesso rapporto con il calvinismo, con la tradizione retorica e la scienza aristotelica », con le esigenze della borghesia in ascesa e con gli ideali dell'aristocrazia minacciata, ma tuttavia saldamente in sella. Il sistema politico hobbesiano finisce così per acquistare una sua inconfondibile caratterizzazione proprio attraverso le variegate versioni interpretative alle quali viene di volta in volta sottoposto: esso è autoritario, e al limite totalitario, eppure contiene in sé preziosi germi di futuri esiti liberali o addirittura democratici; è strettamente collegato alla metafisica materialistica ed all'antropologia naturalistica che gli fanno da sfondo o contesto, eppure è anche isolabile nel suo ristretto ambito di scienza deduttiva, a patto di considerare come suo fondamento e principio la legge civile, e non la naturale alla quale per contro si richiamano i critici «discontinuisti»; al di là quindi delle forzature inaccettabili e delle rielaborazioni artificiose, che oggi sembrano decisamente in minoranza, i contributi critici più diversi, come fasci di luce incrociata, ci consentono di approfondire in misura sempre più pregnante un pensiero quanto mai complesso e avviluppato, qual è quello hobbesiano, e soprattutto di scoprire un "Leviathan" sempre più ricco, articolato, e talvolta imprevisto. Questo, grazie anche all'affermarsi di un'esigenza storico-filologica che ha già dato ottimi risultati, da un lato, con la pubblicazione di manoscritti di particolare rilievo per la comprensione delle varie fasi del pensiero hobbesiano (39), dall'altro con una più ampia e approfondita ricognizione del contesto culturale all'interno del quale Hobbes si muove (40), e alla cui luce il pensatore inglese perde un po' - come già si osservava - della sua eccezionalità, ma anche di certa artificiosa «modernità», rivelandosi autore meno «estraneo» rispetto ai propri contemporanei, di quanto la letteratura polemica nei suoi confronti ci consentisse di sospettare. Ancora una volta, la riconsiderazione, con occhio più obiettivo, del pensiero hobbesiano in materia di religione e di teologia - fatti salvi gli strettissimi legami sempre ribaditi con la politica - ha contribuito ad offrire notevoli aperture in questa direzione.

Due parole sul titolo: com'è noto, il Leviatano è un mostro biblico, immane e fortissimo (qualcosa di mezzo tra la balena e il drago) che Dio menziona, vantandosi di averlo creato, quando ricorda a Giobbe la propria onnipotenza. Hobbes si richiama ad esso per significare lo Stato, poderoso artificio umano, al quale «nessun'altra potenza terrena può essere paragonata», come recita il versetto del Libro di Giobbe (41.25) posto in epigrafe al frontespizio dell'edizione del 1651, quella che reca la famosa incisione raffigurante un sovrano il cui corpo è composto dai corpi dei suoi sudditi (41). In ogni caso, c'è un rapporto tra questo titolo e "Behemoth", il titolo del dialogo composto in

vecchiaia da Hobbes per verificare sull'esperienza storica della guerra civile la validità delle vedute politiche espresse in forma sistematica nel "Leviathan": come si può desumere da precise indicazioni dello stesso autore (42), se "Leviathan" simboleggia lo Stato, "Behemoth" allude al popolo, e quindi le due opere si connettono, nel senso che la prima contiene la teorizzazione di un sistema razionale di governo, atto a fronteggiare la spinta disgregativa di ogni ordine sociale descritta nelle sue cause emotive e nei suoi effetti dirompenti dalla seconda trattazione.

Per quanto riguarda il testo, il "Leviathan" ha avuto nel Seicento una serie di edizioni e ristampe difficile da controllare, anche perché tutte recano la data del 1651 e Londra come luogo di stampa, mentre è risaputo che almeno una di queste è di origine olandese, e un'altra risale al 1670. Comprensibili remore - date le reazioni scatenate dal libro, fin dalla sua prima uscita - hanno fatto sì che i librai stampassero clandestinamente sempre nuove copie con la data della prima edizione, anche se i prezzi giunsero ad essere persino triplicati rispetto a quella. Oggi comunque si fa riferimento comunemente ad un'edizione «della testa» - perché reca una testa sul frontespizio -, che deve avere avuto varie ristampe, poiché molte delle copie oggi conservate presentano differenze, seppur minime, tra loro; si usa poi catalogare un'edizione «dell'orso», certamente posteriore, e un'edizione «degli ornamenti», che dovrebbe risalire al 1670 (43).

C. B. Macpherson ha ripubblicato nel 1968 una copia dell'edizione «della testa», cioè la prima autentica, dando notizia del tipo di differenze che si riscontrano in altre copie, ma la preferenza di molti studiosi va ad un'edizione curata nel 1904 da A. R. Waller, che presenta l'edizione «della testa» integrata da varianti tratte da altre edizioni, specialmente quella «degli ornamenti» (44).

François Tricaud, autore di un'eccellente traduzione francese del "Leviathan", uscita in questi ultimi anni (45), affaccia l'ipotesi che l'opera fosse stata originariamente redatta, almeno in forma di esteso abbozzo, in latino, per cui la traduzione latina del 1668 non sarebbe che la risistemazione di quella primitiva redazione. Le prove recate da Tricaud, suggestive anche se a nostro parere non decisive, si basano su confronti testuali tra l'edizione inglese e la latina: rispetto alla prima, la seconda risulterebbe meno estesa e più rozza, e inoltre presenterebbe richiami più immediati alla rivoluzione inglese, ed una versione meno articolata del fondamentale concetto di autorizzazione. Comunque stiano le cose, la questione non è tale da modificare la valutazione critica del "Leviathan" inglese, se non forse per quel che riguarda una discussione sui motivi della redazione dell'opera: ma siamo ancora su un terreno troppo friabile per trarre delle conclusioni.

La traduzione Tricaud è l'unica integrale in lingua francese. In lingua italiana

si possono citare, oltre alla traduzione pionieristica di Mario Vinciguerra, pubblicata nel 1912 tra i benemeriti «Classici della filosofia moderna» Laterza, una a cura di Roberto Giammanco (Torino 1955) e una a cura di Gianni Micheli (Firenze 1976). La presente traduzione è condotta sull'edizione inglese curata da Macpherson, ma tiene conto anche della versione latina contenuta nel terzo volume delle "Opera curate" da W. Molesworth.

ARRIGO PACCHI.

NOTE ALL'INTRODUZIONE.

(1). Basterà fare riferimento a "The Hunting of Leviathan" di S. I. Mintz, "The Anatomy of Leviathan" di F. S. McNeilly, "The Logic of Leviathan" di D. P . Gauthier, "The Rhetoric of Leviathan" di D. Johnston, "Thomas Hobbes, Das Reich des Leviathan" di B. Willms, il più recente (München-Urich 1987), mentre "Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes" di Carl Schmitt (Hamburg 1938) si può dire inauguri la serie.

(2). La traduzione del "De cive" reca il seguente titolo: "Philosophical Rudiments Concerning Government and Society", London 1651. Ferdinand Tönnies riunì "Human Nature" e "De corpore politico", seguendo l'indicazione in questo senso fornita dai manoscritti, nell'edizione degli "Elements of Law", "Natural and Politic", London 1889.

(3). Mario Corsi, "Introduzione al Leviatano", Napoli 1967. Il periodo citato si trova alle p.p. 10-11.

(4). La contraddizione inerente alla prima fase dello stato di natura viene espressa da Hobbes nei seguenti termini: «colui quindi che desidera vivere in uno stato come quello della libertà e del diritto di tutti a tutto si contraddice. Infatti, ogni uomo per naturale necessità desidera il proprio bene, al quale è contrario quello stato in cui noi supponiamo l'esistenza di una lotta tra uomini per natura eguali, e in grado di distruggersi l'un l'altro» ("Elements of Law", Parte 1, cap. 14, sez. 12). La contraddizione insita nella seconda fase dello stato di natura, in cui l'uomo ha preso coscienza razionale della convenienza di seguire la legge di natura è espressa in termini più perspicui nel "De cive": «Di qua si capisce che le leggi naturali, non appena sono conosciute, nessuno riceve la sicurezza di poterle osservare senza danno» ("De cive", cap. 5, sez. 1, trad. Bobbio). La contraddizione del primo «stadio», nel "De cive", si trova al cap. 1, sez. 13.

(5). F. S. McNeilly, "The Anatomy of Leviathan", London 1968, p. 5.

(6). D. P. Gauthier," The Logic of Leviathan - The Moral and Political

Theory of Thomas Hobbes", Oxford 1969, p. 132.

(7). R. Polin, "Politique et philosophie chez Thomas Hobbes", Paris 1953 (confer spec. le p.p. 229-38).

(8). Gauthier, op. cit., p. 128.

(9). "Leviathan", 2°, 26 (qui, p. 221).

(10). «Misura comune, alcuni dicono, è la retta ragione: coi quali io consentirei, se fosse dato di trovare e conoscere una cosa del genere "in rerum natura". Ma solitamente, coloro che invocano la retta ragione per decidere qualche controversia, intendono la propria. Allora è certo che, dal momento che la retta ragione non esiste, la ragione di un uomo, o di alcuni, ne deve prendere il posto; e quell'uomo, o quegli uomini, sono coloro che detengono il potere sovrano.» ("Elements of Law", Parte 2, cap. 10, sez. 8).

(11). "Leviathan", 2°, 21 (qui, p. 181).

(12). Secondo quanto riferisce Clarendon, Hobbes, incontrandolo a Parigi nell'imminenza della pubblicazione del "Leviathan", gli avrebbe anticipato che l'opera non gli sarebbe piaciuta: «The truth is - avrebbe aggiunto - I have a mind to go home» (cit. da J. Bowle, "Hobbes and His Critics", London 1951, p. 162).

(13). R . Polin, "Hobbes, Dieu et les hommes", Paris 1982, p.p. 146-48.

(14). H. Warrender, "The Political Philosophy of Hobbes - His Theory of Obligation", Oxford 1957.

(15). F. C. Hood, "The Divine Politics of Thomas Hobbes - An Interpretation of Leviathan", Oxford 1964.

(16). K. M. Kodalle, "Thomas Hobbes, Logik der Herrschaft und Vernunft des Friedens", München 1972.

(17). Si veda a questo proposito il capitolo 47, dedicato ai «Benefìci che procedono da tali tenebre e chi se ne avvantaggia».

(18). Confer "Appendix ad Leviathan", in: Thomae Hobbes Malmesburiensis "Opera philosophica quae latine scripsit omnia", a c. di W. Molesworth, London 1839-45 (rist. Aalen 1961), vol. 3, spec. p.p. 561-65. "An Answer to a Book Published by Dr. Bramball... Called the «Catching of the Leviathan»", in "The English Works of Thomas Hobbes", London 1839-45 (rist. Aalen 1961), vol. 4, spec. p.p. 302-14 e 346-59. Nel "Leviatano", i capitoli che trattano di questi temi sono soprattutto il 34 e il 44.

(19). D. Johnston, "The Rhetoric of Leviathan - Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation", Princeton 1986.

(20). J. G. A. Pocock, «Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Flobbes», in J. G. A. Pocock, "Politics, Language and Time - Essays on Political Thought", London 1972, p.p. 148-201.

(21). S. I. Mintz, "The Hunting of Leviathan", Cambridge 1962.

(22). "Vindiciae Academiarum Containing Some Briefe Animadversions upon Mr Websters Book, Stited, The Examination of Academies, together withi an Appendix Concerning what Mr Hobbes and Mr Dell have Published on tbis Argument", Oxford 1654. L'"Appendix" è lunga una decina di pagine.

(23). Le "Considerations" - di grande interesse documentario - sono state tradotte in italiano da Norberto Bobbio e pubblicate in «Rivista di Filosofia», 42° (1951), p.p. 399-402.

(24). Su Lucy e su tutti gli altri autori qui nominati che criticano l'aspetto metafisico-teologico della filosofia hobbesiana, si veda il citato "Hunting of Leviathan" di Mintz.

(25). Confer A. Pacchi, "Introduzione a Hobbes", Roma-Bari 1986, p.p. 114-17.

(26). Per un'analisi accurata dell'opera di Lawson e degli altri avversari politici di Hobbes, rimandiamo al citato "Hobbes and His Critics" di Bowle.

(27). Confer M. A. Cattaneo, "Hobbes e il pensiero democratico nella rivoluzione inglese e nella rivoluzione francese", «Rivista critica di storia della filosofia», 17° (1962), p.p. 486-515.

(28). J. Vialatoux, "La cité de Hobbes - Théorie de l'état totalitaire. Essai sur la théorie naturaliste de la civilisation", Lyon 1936. C. Schmitt, "Der Leviathan in der Staatslebre des Thomas Hobbes", cit., ora anche in trad. it. in C. Schmitt, "Scritti su Thomas Hobbes", a c. di C. Galli, Milano 1986, p.p. 61-143.

(29). Strauss, che non è certo un pensatore filoliberale, esprime questa opinione nel saggio "On the Spirit of Hobbes' Political Philosophy", in «Revue internationale de philosophie», 4° (1950), p.p. 405-31. Il libro al quale si fa riferimento è invece il celeberrimo "The Political Philosopby of Hobbes - Its Basis and Its Genesis", Chicago 1936, ora anche in trad. it. in L. Strauss, "Che cos'è la filosofia politica? - Scritti su Hobbes e altri saggi", a c. di P. F. Taboni, Urbino 1977, p.p. 117-350.

(30). M A.E. Taylor, "The Ethical Doctrine of Hobbes", «Philosophy», 13° (1938), p.p. 406-24.

(31). Sulla discussione si veda la documentata rassegna di A. L. Schino, "Tendenze della letteratura hobbesiana di lingua inglese degli ultimi venticinque anni", «Materiali per una storia della cultura giuridica», 17° (1987), spec. p.p. 159-75.

(32). I due volumi sono stati pubblicati nel 1983, presso la Clarendon Press di Oxford.

(33). C. B. Macpherson, "The Political Theory of Possessive Individualism", Oxford 1962 (trad. it., "Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese", Milano 1973).

(34). P. C. Mayer-Tasch, "Anatomie und Autorität. Rousseau in den Spuren von Hobbes? ", Neuwied 1968; la parte dedicata specificamente al "Leviathan" è alle p.p. 58-85.

(35). "Thomas Hobbes und das Widerstandsrecht", Tübingen 1965.

(36). W. Förster, "Thomas Hobbes und der Puritanismus", Berlin 1969.

(37). S. S. Wolin, "Hobbes and the Epical Tradition of Political Theory", Los Angeles 1960.

(38). F. O. Wolf, "Die neue Wissenschaft des Thomas Hobbes", Stuttgart-Bad Cannstatt 1969.

(39). Alludo soprattutto al grosso e importante manoscritto pubblicato da J. Jacquot e H. W. Jones col titolo "Critique du De mundo de Thomas White", Paris 1973, che offre una documentazione essenziale circa un periodo poco noto dell'evoluzione del pensiero gnoseologico, fisico e teologico hobbesiano.

(40). Si pensi al gruppo di saggi veramente rimarchevoli pubblicati da Quentin Skinner tra il 1969 e il '74, tra i quali citeremo solo "The Context of Hobbes's Theory of Political Obligation", in "Hobbes and Rousseau", ed. by M. Cranston and R. S. Peters, Garden City-New York 1972, p.p. 109-42; e "Thomas Hobbes et la défense du pouvoir «de facto»", «Revue philosophique de la France et de l'étranger», 163 (1963), p.p. 131-54. Degno di segnalazione anche il capitolo dedicato a Hobbes nel libro di H. G. Revendow, "Bibelautorität und Geist der Moderne", Göttingen 1980, p.p. 328-70, che esprime il punto di vista «tecnico» di uno storico della teologia. Sulla letteratura critica hobbesiana del decennio 1968-78, risulta molto utile e penetrante la rassegna di B. Willms, "Der Weg des Leviathan - Die Hobbes-Forschung von 1968-1978", che costituisce il Beiheft 3 di «Der Staat», Berlin 1979.

(41). Sul significato del termine e dei concetto di «Leviathan» nella cultura ebraica e cristiana fino a Hobbes ha scritto pagine ancor oggi fondamentali Schmitt, nel citato "Leviathan in der Staatslebre" (si vedano in particolare le p.p. 65-82 della trad. it. citata).

(42). Confer "The Questions Concerning Liberty, Necessity, and Chance", in "English Works" cit., 5°, p. 27. "Historia ecclesiastica", v.v. 1229-30.

(43). Per i dettagli, si veda: H. Macdonald, M. Hargreaves, "Thomas Hobbes, a Bibliography", London 1952, p.p. 27 segg.

(44). L'edizione Macpherson è pubblicata nella collana «Pelican Books» delle edizioni «Penguin Books», Harmondsworth 1968. L'edizione a cura di A. R. Waller è pubblicata dalla Cambridge University Press, 1904.

(45). Thomas Hobbes, "Léviathan", introduzione, traduzione e note di François Tricaud, Paris 1971.

AVVERTENZA.

La traduzione segue il testo dell'edizione dì C. B. Macpherson, Harmondsworth 1968 (che riproduce la prima edizione, la "Head edition", del 1651) puntualmente riscontrato con la versione latina (ed. Molesworth *).

L'obiettivo di fornire la più «fedele riproduzione» possibile dell'originale - cui assai diversamente ma universalmente tende ogni traduzione - è stato in questo caso perseguito cercando di contemperare una rigorosa aderenza (linguistica e stilistica) al testo hobbesiano con la preoccupazione della perspicuità. Da questo punto di vista, la presente traduzione si caratterizza rispetto alle due più recenti traduzioni integrali del "Leviathan" - quella francese di F. Tricaud, Paris 1971, e quella italiana di G. Micheli, Firenze 1976 - per una scelta intermedia. Dell'una, infatti, condivide il criterio di rigorosa aderenza al testo, ma senza spingerne l'applicazione fino a sacrificare ad esso la leggibilità; dell'altra condivide la preoccupazione di «salvaguardare i diritti» della lingua nella quale il testo inglese viene voltato, senza tuttavia discostarsi dall'originale più di quanto strettamente richiesto da strutture stilistiche e sintattiche incompatibili con l'italiano contemporaneo.

Si è cercato di conservare e riprodurre la varietà terminologica dell'originale, evitando tuttavia (secondo l'esempio di Tricaud) forzature insostenibili. In ogni modo sono sempre stati segnalati in nota sia i casi in cui non si è potuta rispettare la biunivocità nella corrispondenza fra l'inglese e l'italiano, sia tutti gli altri in cui è sembrato opportuno (ad esempio, per il rilievo «tecnico» di certi vocaboli come "Covenant" e "Pact", «patto», "Fancy", «immagine», "Common-wealth" e "State", Stato, "Authority", «autorità» ma anche «autorizzazione») offrire al lettore la possibilità di un controllo diretto del testo originale.

Le citazioni bibliche sono sempre state tradotte dal testo inglese - previo confronto con la "Vulgata" (utilizzata da Hobbes nella versione latina), con l'"Authorized King James Version" e con le maggiori traduzioni italiane contemporanee. E' stata, questa, una scelta obbligata, poiché Hobbes traduce (e a volte probabilmente cita a memoria) i passi riportati, adattandoli di volta in volta ai differenti contesti (prova ne sono le differenze che uno stesso passo biblico presenta in luoghi diversi del "Leviathan").

Utile è stato nel lavoro preparatorio di uniformazione stilistica e terminologica dei traduttori "Le vocabulaire, la phrase et le paragraphe du

«Leviathan» de Thomas Hobbes" di L. Roux e H. Gilibert (ancora più utile sarebbe stato se, delle singole occorrenze, oltre al numero e alla percentuale, avesse fornito anche i riferimenti ai luoghi).

Le note numerate (a pie' di pagina) sono dei traduttori, le altre diversamente segnate (in margine o in calce) sono di Hobbes.

Maria Vittoria Predaval ha tradotto l'Epistola Dedicatoria, l'Introduzione, i capitoli 1-11 (p.p. 1-85) e il capitolo 14 (p.p. 105-115).

Riccarda Rebecchi ha tradotto i capitoli 12, 13 (p.p. 86-104) e 41-47 (p.p. 393-566).

Agostino Lupoli ha tradotto i capitoli 15-40 (p.p. 116-392) e la «Revisione e Conclusione» (p.p. 567-579).

Il lavoro è stato condotto in maniera collegiale, tuttavia ogni traduttore si assume l'intera responsabilità della propria parte.

A.L.

NOTA.

* "Opera Philosophica quae latine scripsit omnia", London 1839-45, vol. terzo. La versione latina del "Leviathan" (uscita in prima edizione nel 1668) presenta un testo assai più scarno ed essenziale dell'inglese e manca «di alcuni passi privi di interesse per gli stranieri» ("Answer to ... Dr. Bramball", trad. it. in Th. Hobbes, "Scritti teologici", Milano 1988, p. 130), ma contiene una importante "Appendix" che è stata recentemente inclusa da A. Pacchi in una raccolta di traduzioni di scritti hobbesiani ("Scritti teologici" cit.).

***

Al mio onoratissimo amico Signor Francis Godolphin di "Godolphin".

Onorato Signore,

il vostro degnissimo fratello Signor "Sidney Godolphin" ha avuto la bontà, durante la sua vita, di tenere in qualche considerazione i miei studi e di obbligarmi anche, come sapete, con testimonianze effettive della sua stima, grandi in se stesse, e ancora maggiori per il valore della sua persona. Non c'è infatti virtù che disponga l'uomo al servizio di Dio o del suo Paese, alla società civile o all'amicizia privata, che non si manifestasse con chiarezza nei suoi discorsi, e non come se fosse stata acquisita per necessità o affettata per l'occasione, ma come intrinseca e risplendente nella costituzione generosa della sua natura. In suo onore e per gratitudine verso di lui e con devozione verso di voi, vi dedico dunque umilmente questo mio discorso sullo Stato. Non so quale accoglienza riceverà, né se potrà nuocere a coloro che dimostreranno di approvarlo. Infatti, in una strada presidiata da coloro che argomentano da un lato in favore di una libertà troppo grande e dall'altro di un'autorità eccessiva, è difficile passare incolumi fra le punte delle loro spade. Credo tuttavia che il tentativo di far progredire il potere civile non dovrebbe essere condannato né da quest'ultimo, né da privati cittadini che con le loro critiche dimostrerebbero di considerare troppo ampio quel potere. Del resto, io non parlo degli uomini, ma, in astratto, della sede del potere, come quelle creature semplici e imparziali che nel Campidoglio romano difesero col loro strepito coloro che erano all'interno di esso, non per le persone ma per il luogo in cui si trovavano. E non offendo nessuno, credo, ad eccezione di quelli che sono fuori dal potere civile o di quelli che, pur partecipandone (ammesso che ne esistano), sostengono i primi. Ciò che può forse riuscire più urtante sta in certi passi della Sacra Scrittura che cito con uno scopo diverso da quello solitamente perseguito da altri. L'ho fatto però col dovuto rispetto, e anche per necessità, in relazione al mio argomento. Sono infatti gli avamposti del nemico, da cui esso contesta il potere civile. Se, nonostante ciò, vedrete che la mia fatica sarà in generale biasimata, compiacetevi di giustificarvi dicendo che io sono un uomo fedele alle sue opinioni, che ritiene vero tutto quanto dice, che ha onorato vostro fratello e onora voi e per questi motivi ho avuto l'ardire di considerarmi a vostra insaputa, come in effetti sono.

Signore.

il vostro umilissimo e obbedientissimo servitore.

Tho. Hobbes.

Parigi, 15/25 aprile 1651.

INTRODUZIONE.

La natura, ossia l'arte per mezzo della quale Dio ha fatto e governa il mondo, viene imitata dall'arte dell'uomo, oltre che in molte altre cose, anche nella capacità di produrre un animale artificiale. Infatti, poiché la vita non è altro che un movimento di membra, l'inizio del quale sta in qualche parte interna fondamentale, perché non potremmo affermare che tutti gli automi (macchine semoventi per mezzo di molle e ruote, come un orologio) possiedono una vita artificiale? Che cos'è infatti il cuore se non una molla e che cosa sono i nervi se non altrettante cinghie, e le articolazioni se non altrettante rotelle che trasmettono il movimento a tutto il corpo secondo l'intendimento dell'artefice? L'arte si spinge anche più avanti attraverso l'imitazione di quel prodotto razionale che è l'opera più eccellente della natura: l'uomo. Viene infatti creato dall'arte quel grande LEVIATANO chiamato REPUBBLICA O STATO (in latino CIVITAS) che non è altro che un uomo artificiale, anche se ha una statura e una forza maggiori rispetto all'uomo naturale, per proteggere e difendere il quale è stato voluto. In esso la sovranità è un'anima artificiale poiché dà vita e movimento all'intero corpo; i magistrati e gli altri funzionati con compiti giudiziari ed esecutivi sono le articolazioni artificiali; la ricompensa e la punizione (per mezzo dei quali ogni giuntura e membro sono legati al seggio della sovranità e sono quindi mossi a compiere il proprio dovere) sono i nervi, i quali hanno la stessa funzione nel corpo naturale; la prosperità e la ricchezza di tutti i singoli membri sono la forza; la "salus populi" (la sicurezza del popolo) è il suo compito; i consiglieri, che gli suggeriscono tutto ciò che deve conoscere, sono la memoria; l'equità e le leggi sono una ragione e una volontà artificiali; la concordia è la salute; la sedizione è la malattia e la guerra civile la morte. Infine, i patti e le convenzioni (1), attraverso i quali sono state originariamente prodotte, riunite e unificate le parti di questo corpo politico, assomigliano a quel "fiat" o a quel "sia fatto l'uomo" pronunciato da Dio al momento della creazione.

Per descrivere la natura di quest'uomo artificiale considererò:

in primo luogo, la sua materia e il suo artefice; in entrambi i casi si tratta dell'uomo;

in secondo luogo, come e attraverso quali contratti viene costituito; quali

sono i diritti e il giusto potere ovvero l'autorità di un sovrano, che cosa lo conserva e che cosa lo annienta;

in terzo luogo, che cos'è uno Stato cristiano;

da ultimo, che cos'è il regno delle tenebre.

Circa il primo punto, c'è un detto, molto abusato ultimamente, secondo il quale non si diventa saggi leggendo i libri, ma leggendo gli uomini. Di conseguenza, la maggior parte delle persone che non sono in grado di dare altra prova della loro saggezza, provano grande piacere nel mostrare ciò che credono di aver letto negli uomini censurandosi a vicenda senza pietà, gli uni alle spalle degli altri. Ma esiste anche un altro detto, conosciuto da lungo tempo, secondo il quale le persone potrebbero imparare a leggere veramente gli uni negli altri, purché lo volessero; ed è il "Nosce te ipsum", "leggi te stesso". Il senso di questo detto, diversamente da come lo si interpreta oggi, non stava nel permettere il comportamento disumano dei potenti verso gli inferiori o nel sollecitare gli uomini di basso rango ad una condotta insolente verso i superiori, ma nell'insegnarci che, per la somiglianza fra i pensieri e le passioni di una persona e i pensieri e le passioni di un'altra, chiunque guardi in se stesso e consideri cosa fa e per quali ragioni quando pensa, si forma delle opinioni, ragiona, spera, teme, eccetera, leggerà e conoscerà con ciò i pensieri e le passioni di tutti gli altri uomini in occasioni simili. Io affermo la somiglianza delle passioni che sono le stesse in tutti gli uomini, come il desiderio, il timore, la speranza, eccetera, e non la somiglianza degli oggetti delle passioni, cioè delle cose desiderate, temute, sperate, eccetera. Questi, infatti, sono tanto soggetti a variare in rapporto alla costituzione individuale e all'educazione ricevuta da ciascuno ed è così facile sottrarli alla nostra conoscenza, che l'alfabeto del cuore umano, celato e dissimulato com'è attraverso la finzione la menzogna, la simulazione e le false dottrine, risulta decifrabile soltanto a chi penetra nei cuori.

E anche se talvolta arriviamo a scoprire le intenzioni degli uomini a partire dalle loro azioni, far questo senza confrontarle con le nostre e senza badare alla differenza delle circostanze che possono modificare la situazione, significa decifrare senza una chiave ed ingannarsi nella maggior parte dei casi per eccesso di fiducia o di diffidenza, in relazione al fatto che chi legge sia a sua volta buono o malvagio.

Tuttavia, anche supponendo che una persona sia in grado di leggerne perfettamente un'altra attraverso le sue azioni, questo gli serve soltanto per i suoi conoscenti, che sono comunque pochi. Colui che deve governare un'intera nazione, deve leggere in se stesso non questo o quel particolare uomo ma il genere umano. Anche se si tratta di un'impresa difficile, più difficile dell'apprendimento di qualsiasi lingua o scienza, tuttavia, quando avrò esposto la

mia lettura personale con ordine e chiarezza, gli altri non dovranno far altro che riflettere se non trovino le stesse cose in se stessi. Questo genere di dottrina, infatti, non ammette altra dimostrazione.

Prima parte.

L'UOMO.

Capitolo primo.

IL SENSO.

Considererò i pensieri dell'uomo dapprima singolarmente e in seguito nella loro connessione o dipendenza reciproca. Preso singolarmente, ciascuno di essi è una rappresentazione o una manifestazione di qualche qualità o di qualche altro accidente di un corpo esterno a noi, che viene comunemente chiamato oggetto. Questo oggetto agisce sugli occhi, sugli orecchi e sulle altre parti del corpo umano; la diversità dell'azione provoca la differenza delle manifestazioni.

L'origine di tutti i nostri pensieri è ciò che chiamiamo SENSO; non si dà infatti nessuna concezione nella mente umana che non sia generata inizialmente, in tutto o in parte, dagli organi di senso. Il resto si sviluppa a partire da questa origine.

Conoscere la Causa naturale della sensazione non è strettamente necessario per gli scopi di questo lavoro e ho trattato ampiamente l'argomento altrove. Tuttavia, per toccare tutte le parti del mio metodo attuale, lo esporrò qui in breve.

La causa della sensazione è il corpo esterno, o l'oggetto, che agisce sull'organo proprio a ciascun senso, o immediatamente, come nel caso del gusto e del tatto, o mediatamente, come nella vista, nell'udito e nell'odorato; questa azione, attraverso la mediazione dei nervi e delle altre fibre e membrane del corpo, viene trasmessa internamente al cervello e al cuore, e causa una resistenza, o reazione o sforzo del cuore per liberarsene; tale sforzo, poiché si dirige verso l'esterno, sembra essere qualcosa di esteriore. E questa sembianza o immagine (1) è ciò che gli uomini chiamano sensazione(2) e consiste rispetto all'occhio in una luce o in un colore che hanno una determinata forma, rispetto all'orecchio in un suono, rispetto alle narici in un odore, rispetto alla lingua e al palato in un sapore e, quanto al resto del corpo, in calore, freddo, durezza, mollezza e in altre qualità analoghe che distinguiamo attraverso il sentire. Tutte queste qualità, chiamate sensibili, non sono nell'oggetto che le causa se non altrettanti movimenti diversi della materia, coi quali essa agisce variamente sui nostri organi. E in noi che subiamo questa azione, non sono altro che movimenti diversi; il movimento, infatti, produce soltanto movimento. Essi però si

manifestano a noi come immagini sia nello stato di veglia che nei sogni. Come premendo, stropicciando o schiacciando l'occhio, si produce in noi un'immagine luminosa, e premendo l'orecchio si produce in noi un rumore, così i corpi che vediamo o ascoltiamo producono lo stesso effetto con la forza della loro azione, anche se questa passa inosservata. Infatti, se quei colori e quei suoni fossero nei corpi o negli oggetti che ne sono la causa, non potrebbero essere separati da essi, come vediamo che accade negli specchi e negli echi prodotti dalla riflessione; in questi casi sappiamo che la cosa che vediamo è in un luogo e la sua manifestazione (3) in un altro. E anche se ad una certa distanza l'oggetto vero e reale sembra assumere la forma dell'immagine che suscita in noi, tuttavia l'oggetto è una cosa e il fantasma o l'immagine un'altra. Di conseguenza, la sensazione in ogni caso non è niente altro che un'immagine originaria causata, come ho detto, dall'azione, cioè dal movimento di cose esterne sugli occhi, sugli orecchi e sugli altri organi destinati a questo scopo.

La filosofia scolastica, però, fondandosi su certi testi di Aristotele, insegna una dottrina diversa in tutte le Università cristiane e indica come causa della visione il fatto che la cosa vista emette in tutte le direzioni una specie visibile (4), ossia una manifestazione, un'apparizione o un aspetto visibili, o una capacità di essere vista (5), la cui ricezione attraverso l'occhio costituisce l'atto di vedere. Quanto alla causa dell'udire, la filosofia scolastica afferma che la cosa udita emana una specie udibile, cioè un aspetto udibile o una capacità di essere colta (6) come udibile che entrando nell'orecchio costituisce l'atto di udire. Inoltre, anche per indicare la causa della conoscenza, affermano che la cosa conosciuta emana una specie intelligibile, cioè una capacità di essere colta come intelligibile che arrivando all'intelletto fa sì che noi conosciamo. Non dico questo per disapprovare l'uso delle Università, ma perché, dovendo parlare più avanti del ruolo che rivestono in uno Stato, devo mostrarvi, ogni volta che se ne presenta l'occasione, quali cose sarebbe necessario correggere in esse; e una di queste è l'uso frequente di un linguaggio privo di significato.

Capitolo secondo.

L'IMMAGINAZIONE

Una verità di cui nessuno dubita è che, quando una cosa è immobile, lo resterà per sempre, a meno che non la muova qualcosa d'altro. Non è però altrettanto facilmente ammesso che, quando una cosa è in movimento, lo sarà in eterno, a meno che qualcosa d'altro non la fermi, anche se la ragione è la stessa (cioè che niente può modificarsi da sé). Gli uomini, infatti, misurano su se stessi non soltanto gli altri uomini, ma tutte le altre cose; e poiché dopo il moto avvertono dolore e stanchezza, pensano che ogni altra cosa si affatichi per il moto e cerchi naturalmente la quiete, senza considerare se quel desiderio di quiete che trovano in se stessi non consista in qualche altro moto. Da qui deriva il detto scolastico che i corpi pesanti cadono in basso perché appetiscono la quiete e la conservazione della loro natura nel luogo che è loro più adatto con l'attribuzione assurda a cose inanimate dell'appetito e della conoscenza di ciò che serve alla loro conservazione in misura maggiore di quanto non competa all'uomo.

Una volta che un corpo è in movimento, esso si muove in eterno, a meno che qualche altra cosa non glielo impedisca e, qualunque sia l'ostacolo, esso non può fermarlo istantaneamente del tutto ma in un certo tempo e gradualmente. E come vediamo che nell'acqua, anche se il vento cessa, le onde continuano ad accavallarsi ancora per molto tempo, così accade anche in quel movimento che si compie nelle parti interne di un uomo quando vede, sogna, eccetera. Infatti, dopo che l'oggetto è stato rimosso, o che l'occhio si è chiuso, noi tratteniamo ancora un'immagine della cosa vista, anche se più oscura del momento in cui la vediamo. Questo è ciò che i Latini chiamano immaginazione, dall'immagine prodotta nella visione ed applicano lo stesso termine, sebbene impropriamente, a tutte le altre sensazioni. I Greci però lo chiamano fantasia, che significa apparenza, e si adatta a tutte le sensazioni. L'IMMAGINAZIONE, perciò, non è altro che una "sensazione che si indebolisce" ed esiste negli uomini e in molte altre creature viventi tanto durante il sonno quanto nello stato di veglia.

L'indebolimento della sensazione negli uomini in stato di veglia non corrisponde all'indebolirsi del movimento che si verifica nella sensazione; ma è

come se si oscurasse allo stesso modo in cui la luce del sole oscura la luce delle stelle le quali, durante il giorno, non hanno una potenza minore di quella che le rende visibili di notte. Poiché però, fra i molti stimoli che i nostri occhi, i nostri orecchi e gli altri organi ricevono dai corpi esterni, risulta avvertibile dai sensi solo quello predominante, noi non siamo sensibili all'azione delle stelle, dato che la luce del sole è predominante. E quando un oggetto viene allontanato dai nostri occhi, anche se perdura l'impressione che ha fatto su di noi, tuttavia, poiché subentra l'azione di altri oggetti più presenti l'immaginazione del passato si oscura e si indebolisce come la voce di un uomo nel rumore del giorno. Da ciò segue che l'immaginazione è tanto più debole quanto più è lungo il tempo trascorso dopo la visione o la sensazione di un oggetto. Il continuo mutamento del corpo umano distrugge infatti progressivamente le parti che erano state mosse nel corso della sensazione, in modo che la distanza nel tempo e nello spazio ha su di noi un solo e identico effetto. Come ciò che guardiamo da lontano ci appare incerto e indistinto nelle parti più piccole e come le voci diventano flebili e inarticolate, allo stesso modo si indebolisce la nostra immaginazione del passato a grande distanza di tempo e, per esempio, dimentichiamo molte singole strade di città che abbiamo visitato e molte circostanze particolari delle azioni. Come ho detto prima, chiamiamo immaginazione questa "sensazione che si indebolisce" quando vogliamo esprimere la cosa stessa, cioè la fantasia stessa, ma quando vogliamo esprimere l'indebolirsi e intendere che la sensazione si sta attenuando, è vecchia e passata, la chiamiamo memoria. Perciò l'immaginazione e la memoria sono una cosa sola che assume nomi diversi se la si considera in modi differenti.

Molti ricordi, o la memoria di molte cose, viene chiamata "esperienza". Inoltre, poiché si ha immaginazione soltanto di quelle cose che sono state originariamente percepite attraverso la sensazione, o tutte insieme, o parzialmente in momenti diversi, la prima, che consiste nell'immaginare l'oggetto intero, come si era presentato alla sensazione, è l'"immaginazione semplice"; è così che si immagina un uomo o un cavallo visto in precedenza. L'altra è "composta", come quando concepiamo nella nostra mente un centauro a partire dalla vista di un uomo in un certo momento e di un cavallo in un altro. Così, quando un uomo compone l'immagine della sua persona con l'immagine delle azioni di un altro uomo, come quando qualcuno immagina di essere un Ercole o un Alessandro (cosa che accade spesso a coloro che si dedicano molto alla lettura dei romanzi), si tratta di un'immaginazione composta e precisamente di una semplice finzione della mente. Negli uomini (anche se svegli) nascono anche altri tipi di immaginazioni derivate dalla forte impressione prodotta nella sensazione. Se si fissa il sole, l'impressione ce ne lascia un'immagine duratura

davanti agli occhi e se ci si concentra a lungo e con attenzione sulle figure geometriche, si avranno nell'oscurità (anche da svegli) le immagini di linee ed angoli di fronte agli occhi. Questo genere di fantasia non ha un nome particolare poiché è un argomento che non viene comunemente trattato nei discorsi degli uomini.

Le immaginazioni di coloro che dormono sono quelle che chiamiamo "sogni". E anche queste (come ogni altra immaginazione) sono state prima, totalmente o parzialmente, nella sensazione. E poiché nella sensazione il cervello e i nervi, che ne sono gli organi necessari, sono così intorpiditi durante il sonno che non sono facilmente sollecitati dall'azione degli oggetti esterni, nel sonno non può prodursi nessuna immaginazione, e, di conseguenza, nessun sogno, se non ciò che deriva dall'agitazione delle parti interne del corpo umano. Queste parti interne, per il modo in cui sono connesse al cervello e agli altri organi, li mantengono in movimento quando sono squilibrati ed è per questa ragione che le immagini formatevisi in precedenza si presentano come se si fosse svegli, con la differenza che, poiché gli organi di senso in quel momento sono intorpiditi al punto che nessun nuovo oggetto può dominarli o oscurarli con un'impressione più forte, un sogno deve risultare necessariamente più chiaro in questo silenzio della sensazione di quanto non lo siano i nostri pensieri nello stato di veglia. Ne segue che è difficile, e a giudizio di molti impossibile, distinguere con precisione la sensazione dal sogno. Per parte mia, se considero che nei sogni io non penso con la stessa frequenza e con la stessa continuità alle medesime persone, ai medesimi luoghi, oggetti e alle medesime azioni a cui penso da sveglio e che, sognando, non ricordo una così lunga serie di pensieri coerenti come in altri momenti, e poiché durante la veglia noto frequentemente l'assurdità dei sogni, mentre non sogno mai l'assurdità dei miei pensieri in stato di veglia, sono ben persuaso che so di non sognare quando sono sveglio, anche se credo di essere desto quando sogno.

Se si osserva che i sogni sono causati dallo squilibrio di alcune parti interne del corpo, squilibri diversi devono necessariamente produrre sogni differenti. Ne segue che dormire al freddo provoca sogni di paura e fa sorgere il pensiero e l'immagine di qualche oggetto temibile (è infatti reciproco il movimento che va dal cervello alle parti interne e dalle parti interne al cervello) e che, come l'ira durante la veglia produce calore in alcune parti del corpo, così durante il sonno l'eccessivo calore delle stesse parti produce l'ira e fa nascere nel cervello l'immagine di un nemico. Allo stesso modo, come l'amabilità naturale è causa di desiderio e il desiderio produce calore in certe altre parti del corpo nello stato di veglia, così, durante il sonno, un eccesso di calore in quelle stesse parti suscita nel cervello un'immagine di qualche manifestazione amorosa. In conclusione, i

nostri sogni sono l'inverso delle immagini che abbiamo durante la veglia. Quando siamo svegli il movimento comincia da un'estremità; quando sogniamo parte da un'altra.

Il caso in cui risulta più difficile distinguere un sogno dai pensieri della veglia è quando per qualche ragione non ci accorgiamo di aver dormito. Questo accade facilmente a chi è assalito da pensieri che incutono timore ed ha la coscienza molto turbata e dorme senza andare a letto o senza spogliarsi, come è il caso di chi sonnecchia su una sedia. Infatti, colui che ha cura di sdraiarsi apposta per dormire, se si trova ad avere una fantasia strana e iperbolica, non può prenderla che per un sogno. Di Marco Bruto (che ebbe salva la vita grazie a Giulio Cesare, fu anche il suo preferito e, malgrado questo, lo assassinò) leggiamo che a Filippi, la notte precedente la battaglia con Cesare Augusto, ebbe un'apparizione spaventosa, comunemente riportata dagli storici come una visione. Se però consideriamo le circostanze, possiamo facilmente affermare che si sia trattato soltanto di un breve sogno. Infatti, mentre stava seduto nella sua tenda, preoccupato e turbato dall'orrore del suo gesto sconsiderato, non era improbabile che, appisolandosi al freddo, sognasse ciò che più lo atterriva; e come questo timore arrivò gradualmente a risvegliarlo, così dovette anche, di necessità, far svanire gradualmente l'apparizione. Poiché Bruto non era affatto sicuro di aver dormito, non aveva ragione di credere che si trattasse di un sogno o di qualcosa di diverso da una visione. Non è un caso molto raro, perché anche coloro che sono perfettamente svegli, se sono timorosi e superstiziosi, e subiscono l'influsso di racconti spaventosi, trovandosi soli al buio, sono soggetti a fantasie di questo tipo e credono di vedere spiriti e spettri di persone morte che si aggirano per i cimiteri, mentre si tratta unicamente della loro fantasia o della bricconeria di persone che giocano su questa paura superstiziosa per passare travestiti durante la notte attraverso luoghi che non vorrebbero far sapere di frequentare.

Da questa incapacità a distinguere i sogni e altre fantasie vivaci dalla visione e dalla sensazione è sorta in passato la maggior parte della religione dei Gentili, che adoravano satiri, fauni, ninfe e simili, e ai nostri giorni l'opinione che le persone incolte hanno delle fate, degli spettri, degli gnomi e del potere delle streghe. Infatti, per quanto riguarda le streghe, io non credo che la stregoneria sia un potere reale, ma penso che sia giusto punirle per la loro falsa persuasione di poter compiere tanti misfatti, unita all'intenzione di produrli se ne sono capaci. Il loro mestiere si avvicina più ad una nuova religione che ad una tecnica o a una scienza. A proposito delle fate e degli spettri vaganti, ritengo che questa credenza sia stata volutamente insegnata, o non confutata, per mantenere credito all'uso dell'esorcismo, dei segni di croce, dell'acqua benedetta e di altre simili

invenzioni di persone fantomatiche. Tuttavia non c'è dubbio che Dio possa produrre delle apparizioni soprannaturali, ma non è un articolo della fede cristiana che egli lo faccia con tanta frequenza da rendere necessario per gli uomini temere eventi di questo tipo più di quanto non temano l'arresto o il mutamento del corso della natura che Dio può anche arrestare e mutare. I malvagi, però, col pretesto che Dio può tutto, hanno l'ardire di affermare qualunque cosa serva ai loro scopi, anche se non la credono vera. L'uomo saggio non deve prestar loro fede più di quanto la retta ragione faccia apparire credibili le loro affermazioni. Se questo timore superstizioso degli spiriti venisse eliminato, e con esso i pronostici tratti dai sogni, le false profezie e molte altre cose che ne conseguono, per mezzo delle quali persone ambiziose e accorte abusano degli ingenui, gli uomini sarebbero molto più disposti di quanto non lo siano all'obbedienza civile.

Questo dovrebbe essere il compito delle Scuole, che invece tendono piuttosto a favorire tale dottrina. Infatti, ignorando cosa siano l'immaginazione o le sensazioni, insegnano ciò che ricevono. Alcuni affermano che le immaginazioni nascono spontaneamente e non hanno alcuna causa. Altri che nascono più generalmente dalla volontà e che i buoni pensieri sono insufflati (ispirati) nell'uomo da Dio e i cattivi dal diavolo, oppure che i buoni pensieri sono versati (infusi) nell'uomo da Dio e i cattivi dal diavolo. Alcuni affermano che i sensi ricevono le specie delle cose e le trasmettono al senso comune, che a sua volta le trasmette alla fantasia e la fantasia alla memoria e la memoria al giudizio, come se fossero cose che passano di mano in mano, il tutto con un'abbondanza di parole che non fa capire nulla.

L'immaginazione che si produce nell'uomo (o in qualunque altra creatura dotata della facoltà di immaginare) per mezzo delle parole o di altri segni volontari, è ciò che chiamiamo generalmente "intelletto" ed è comune agli uomini e alle bestie. Infatti un cane intenderà per abitudine il richiamo o il rimprovero del suo padrone e così faranno molte altre bestie. L'intelletto peculiare all'uomo non consiste soltanto nella comprensione della sua volontà ma anche dei suoi concetti e dei suoi pensieri per mezzo della successione e del collegamento dei nomi delle cose in affermazioni, negazioni e altre forme di discorso. Di questo tipo di intelligenza parlerò più oltre.

Capitolo terzo.

LA SUCCESSIONE O LA «SERIE» DELLE IMMAGINAZIONI.

Per "successione" o SERIE di pensieri intendo quella successione di un pensiero ad un altro che viene chiamata (per distinguerla dal discorso verbale) "discorso mentale".

Quando una persona pensa ad una cosa qualsiasi, il suo pensiero immediatamente successivo non è affatto casuale come sembra. Non ogni pensiero segue indifferentemente ad ogni altro. Invece, come non abbiamo immaginazione di ciò di cui non abbiamo prima avuto una sensazione, totale o parziale, così non abbiamo transizione da un'immaginazione ad un'altra di cui non abbiamo mai avuto prima il corrispondente nelle nostre sensazioni. La ragione è la seguente: tutte le fantasie sono nostri movimenti interni, tracce di quelli che si sono compiuti nella sensazione e i movimenti che si sono succeduti uno dopo l'altro nella sensazione, rimangono collegati anche dopo la sensazione in modo che, se il primo si produce di nuovo ed è predominante, il secondo lo segue per la coesione della materia mossa, come è il caso dell'acqua posta su una tavola piana che viene attirata nella direzione in cui il dito ha diretto qualche sua parte. Poiché, però, nella sensazione ad una medesima cosa percepita ne segue ora una, ora un'altra, accade che col passare del tempo, quando immaginiamo qualcosa, non ci sia certezza di ciò che immagineremo successivamente. E' certo soltanto che si tratterà di qualcosa che ha già seguito in precedenza la stessa cosa in un momento o in un altro.

Questa serie di pensieri, o discorso mentale, è di due tipi. Il primo è "non guidato, senza disegno" e incostante; in esso non vi è nessun pensiero appassionato in grado di governare e dirigere verso se stesso quelli che seguono come fine e scopo di un desiderio o di un'altra passione. In questo caso si dice che i pensieri vagano e sembrano incongruenti l'uno rispetto all'altro come in un sogno. Sono in genere di questo tipo i pensieri di coloro che non mancano soltanto di compagnia ma anche di qualsiasi preoccupazione; tuttavia, anche in questa situazione i loro pensieri sono attivi come in altri momenti, ma privi di armonia, come il suono che un liuto stonato produrrebbe nelle mani di chiunque o che un liuto intonato produrrebbe in mano a chi non sapesse suonarlo. Eppure

in questo percorso disordinato della mente è frequentemente possibile coglierne il modo di procedere e la dipendenza di un pensiero dall'altro. Così, in una conversazione sulla nostra attuale guerra civile cosa potrebbe sembrare più incongruente che domandare (come è stato domandato) quale fosse il valore di un denaro romano? Tuttavia a me è risultata abbastanza chiara la coerenza della domanda. Infatti, il pensiero della guerra suscitava il pensiero della consegna del sovrano ai nemici; quest'ultimo induceva a pensare alla consegna di Cristo e infine ai trenta denari che furono il prezzo di quel tradimento. Di qui alla domanda maliziosa il passo era breve; e tutto questo in un attimo perché il pensiero è rapido.

Il secondo tipo di discorso mentale è più costante perché è "regolato" da qualche desiderio e da qualche disegno. In effetti l'impressione prodotta da cose che si desiderano o si temono è forte e permanente o, se cessa per un momento, riappare rapidamente. A volte è così forte da ostacolare e interrompere il sonno. Dal desiderio nasce il pensiero di un mezzo che abbiamo visto produrre un risultato simile a quello cui aspiriamo e da questo il pensiero dei mezzi per ottenere quel mezzo, e così via finché arriviamo ad un inizio che è in nostro potere. Poiché per la forza dell'impressione lo scopo ci ritorna spesso in mente, i nostri pensieri vengono prontamente rimessi in ordine nel caso in cui comincino a disperdersi. Questa osservazione indusse uno dei sette saggi a dare agli uomini questo precetto, oggi trito e ritrito: "respice finem"; cioè, tieni spesso presente in tutte le tue azioni ciò che vuoi ottenere in quanto è ciò che dirige tutti i tuoi pensieri sulla strada per ottenerlo.

La serie di pensieri regolati è poi di due specie. L'una si ha quando cerchiamo le cause o i mezzi che producono un effetto immaginato e questa specie è comune agli uomini e alle bestie. L'altra si ha quando, immaginando una cosa qualunque, ne ricerchiamo tutti i possibili effetti che è in grado di produrre. Immaginiamo cioè quel che potremmo fare con essa se la possedessimo. Di questa seconda specie non ho mai visto alcun segno se non negli uomini, perché questa curiosità difficilmente è riscontrabile in esseri viventi che siano dotati soltanto di passioni sensuali, come la fame, la sete, la concupiscenza e l'ira. In conclusione, il discorso della mente, quando è governato da un disegno, non è altro che la "ricerca", o la facoltà di invenzione che i Latini chiamano "sagacitas" e "solertia": una caccia alle cause di un effetto presente o passato, oppure una caccia agli effetti di una causa presente o passata. A volte si cerca ciò che si è perduto e, a partire dal luogo e dal momento in cui lo si è perduto, la mente risale di luogo in luogo e di momento in momento per trovare dove e quando possedeva quell'oggetto, per trovare, cioè, un momento e un luogo determinati dai quali iniziare una ricerca metodica. Inoltre, a partire da questo punto i

pensieri ripercorrono gli stessi luoghi e gli stessi momenti per trovare quale azione o quale altra occasione ha potuto provocare la perdita dell'oggetto in questione. Noi chiamiamo questo processo "rimembranza" o richiamo alla mente; i Latini lo chiamano "reminiscentia", come se fosse una "ri-cognizione" delle nostre azioni precedenti.

Talvolta si conosce un luogo determinato all'interno del quale deve essere condotta la ricerca. Allora i pensieri ne ripercorrono tutte le parti, come fa chi spazza una stanza per trovare un gioiello, o come fa un cane spaniel che batte il terreno finché non trova una pista, o come chi percorra l'alfabeto per estrarne una rima.

In qualche caso si desidera conoscere il risultato di un'azione e si pensa allora a qualche azione simile compiuta in passato e alla successione dei suoi risultati, nell'ipotesi che ad azioni simili seguiranno risultati simili. Così chi prevede cosa accadrà ad un criminale ri-percorre ciò che ha visto seguire in precedenza ad un reato analogo secondo questo ordine di pensieri: il reato, l'agente di polizia, la prigione, il giudice e il patibolo. Questa specie di pensieri viene chiamata "previsione", e "prudenza" o "previdenza", e a volte "saggezza", sebbene una congettura di questo tipo sia molto esposta all'errore per la difficoltà di osservare tutte le circostanze. Una cosa però è certa: chi ha maggiore esperienza di un altro nelle cose passate, sarà anche più prudente e s'ingannerà più raramente nelle sue aspettative. In natura esiste solo il presente; le cose passate esistono soltanto nella memoria, ma le cose a venire non esistono affatto, poiché il futuro è una pura finzione della mente che attribuisce alle azioni presenti la successione delle azioni passate. Colui che possiede maggiore esperienza, compie quest'attribuzione con maggiore sicurezza ma sempre con una certezza insufficiente. Anche se le si dà il nome di prudenza quando il risultato corrisponde alla nostra aspettativa, di per sé è soltanto una presunzione. La previsione delle cose a venire, che è la previdenza, appartiene infatti soltanto a colui dalla cui volontà esse devono procedere. La profezia procede da lui soltanto e per la via soprannaturale. Sul piano naturale il miglior profeta è colui che avanza le previsioni migliori e avanza le previsioni migliori chi è più versato e dotto nelle materie da cui trae le previsioni perché ha un maggior numero di segni da interpretare.

Un "segno" è l'evento antecedente all'evento conseguente e, inversamente, il conseguente dell'antecedente, se sono state osservate in precedenza delle successioni analoghe. Il segno è tanto meno incerto quanto più frequente è stata l'osservazione di tali successioni. Perciò chi ha maggiore esperienza in ogni genere di questioni ha la maggior quantità di segni da cui ricavare previsioni per il futuro e, di conseguenza, è il più prudente; ed è tanto più prudente rispetto a

chi non è esperto di quel genere di questioni che nessuna superiorità d'ingegno naturale ed estemporaneo potrà uguagliarlo, anche se forse molti giovani credono il contrario.

Non è tuttavia la prudenza a distinguere l'uomo dalla bestia. Ci sono bestie che all'età di un anno osservano meglio e perseguono ciò che è bene per loro più di quanto sia in grado di fare un ragazzo di dieci anni.

Come la prudenza è una presunzione del futuro tratta dall'esperienza del tempo passato, così esiste una presunzione delle cose passate ricavata da altre cose, non future, ma anch'esse passate. Chi, per esempio, ha visto attraverso quali eventi e quali tappe uno Stato fiorente sia arrivato prima alla guerra civile e poi alla rovina, osservando le rovine di un altro Stato, supporrà che vi siano stati una guerra analoga ed eventi simili. Questa congettura, però, è quasi altrettanto incerta che la congettura sul futuro, poiché entrambe sono fondate unicamente sull'esperienza.

A mia memoria, non esiste nessun'altra attività mentale dell'uomo, che gli sia per natura tanto inerente da non richiedere niente altro per esercitarla, se non l'essere nato uomo e vivere con l'uso dei cinque sensi. Le altre facoltà, di cui parlerò fra breve, e che sembrano esclusivamente proprie dell'uomo, sono acquisite e potenziate dallo studio e dall'industria e la maggior parte degli uomini le apprende attraverso l'educazione e la disciplina. Procedono tutte dall'invenzione delle parole e del discorso. Infatti, oltre alla sensazione, ai pensieri e alla serie dei pensieri, la mente umana non ha altri movimenti, anche se, con l'aiuto del discorso e del metodo, queste stesse facoltà possono essere migliorate al punto da distinguere gli uomini da tutte le altre creature viventi.

Qualunque cosa noi immaginiamo è "finita". Perciò non esiste alcuna idea o concezione di ciò che chiamiamo "infinito". Nessuno può avere nella mente un'immagine di una grandezza infinita, né può concepire una velocità infinita, un tempo infinito, o una forza infinita o un potere infinito. Quando diciamo che qualcosa è infinito, intendiamo dire soltanto che non siamo in grado di concepire i termini e i limiti della cosa che abbiamo nominato, perché non abbiamo nessuna concezione della cosa ma solo della nostra incapacità. Perciò il nome di "Dio" non viene usato per farcelo concepire (egli è infatti "incomprensibile" e la sua grandezza e la sua potenza sono inconcepibili), ma perché possiamo onorarlo. Inoltre, poiché (come ho detto più sopra) qualunque cosa concepiamo è stata prima percepita attraverso la sensazione, totalmente o parzialmente, non è possibile avere alcun pensiero che rappresenti qualcosa che non sia soggetto alla sensazione. Non si può dunque concepire qualcosa senza concepirlo necessariamente in qualche luogo, rivestito di una determinata grandezza e divisibile in parti; e nessuno può concepire che una cosa sia tutta intera in un

luogo e tutta intera in un altro nello stesso tempo né che due o più cose siano ad un tempo in un solo e medesimo luogo, perché nessuna di queste cose ha mai avuto, o può avere, incidenza sulla sensazione. Sono soltanto discorsi assurdi, accettati sulla fiducia (senza alcun significato) da filosofi che si sono ingannati o da scolastici che si sono ingannati o ingannano.

Capitolo quarto.

IL «DISCORSO» (1).

L'invenzione della stampa, benché ingegnosa, non vale molto se la si confronta con l'invenzione delle lettere. E' però ignoto chi scoprì per primo l'uso delle lettere. Si dice che Cadmo, figlio di Agenore, re di Fenicia, sia stato il primo ad introdurle in Grecia. Fu un'invenzione utile a perpetuare la memoria del passato e ad avvicinare gli uomini, dispersi in regioni della terra tanto numerose e lontane. Fu anche un'invenzione difficile in quanto deriva da un'attenta osservazione dei diversi movimenti della lingua, del palato, delle labbra e degli altri organi del linguaggio, che ha consentito di istituire altrettante differenze di caratteri per ricordarli. Tuttavia l'invenzione più nobile e proficua di ogni altra fu quella del "discorso" che consiste di "nomi" o "appellativi" e della loro connessione. Grazie a questa invenzione gli uomini registrano i loro pensieri, li richiamano quando sono passati e li dichiarano anche gli uni agli altri per reciproca utilità e per comunicare. Senza di essa non ci sarebbero stati fra gli uomini né Stato, né società, né contratto, né pace più di quanto non vi sia fra leoni, orsi e lupi. Il primo autore del discorso fu Dio stesso che insegnò ad Adamo come imporre nomi alle creature che presentava alla sua vista. La Scrittura non si spinge oltre su questo punto, ma ciò fu sufficiente per condurlo ad aggiungere altri nomi ogni volta che l'esperienza e la consuetudine con le creature gliene offrissero l'occasione e ad entrare gradualmente in contatto con loro in modo da farsi intendere e, col passare del tempo, poté così impadronirsi del linguaggio che aveva trovato modo di usare, benché non fosse un linguaggio ricco come quello necessario ad un oratore o a un filosofo. Infatti non trovo nulla nella Scrittura da cui si possa concludere, direttamente o per conseguenza, che ad Adamo siano stati insegnati i nomi di tutte le figure, dei numeri, delle misure, dei colori, dei suoni, delle fantasie; tanto meno i nomi di parole e di proposizioni, come "generale, speciale, affermativo, negativo, interrogativo, ottativo, infinitivo", che sono tutti utili; e meno ancora i nomi di "entità, intenzionalità, quiddità" e altre parole prive di significato della Scuola.

Tutto il linguaggio acquisito e accresciuto da Adamo e dalla sua posterità venne però di nuovo perduto nella Torre di Babele, quando ogni uomo fu colpito

dalla mano di Dio per la sua ribellione con l'oblio del linguaggio primitivo. Poiché furono perciò costretti a disperdersi in varie parti del mondo, dovette accadere necessariamente che l'attuale diversità delle lingue derivasse a poco a poco da questi stessi uomini nel modo che insegnò loro il bisogno, padre di ogni invenzione; e col passare del tempo divennero ovunque più ricche.

L'uso generale del discorso consiste nel trasferire un nostro discorso mentale in un discorso verbale, ovvero la serie dei nostri pensieri in una serie di parole, in vista di due vantaggi. Il primo è la registrazione delle conseguenze dei nostri pensieri, che tendono a sfuggire alla memoria e a imporci una nuova fatica, ma possono essere richiamati attraverso le parole con le quali sono stati connotati. Il primo uso dei nomi sta dunque nel servire come "contrassegni" o "note" della reminiscenza. L'altro uso consiste, se molte persone adoperano le stesse parole, nel trasmettersi reciprocamente, attraverso la connessione e l'ordine delle parole, ciò che esse concepiscono o pensano di ogni questione e anche ciò che desiderano, temono o per cui nutrono qualche altra passione. In questo uso le parole si chiamano "segni". Usi particolari del discorso sono i seguenti: primo, registrare ciò che per mezzo del pensiero conosciamo come causa di qualche cosa presente o passata e ciò che troviamo che le cose presenti o passate possono produrre o rendere effettivo. Si tratta, in conclusione, dell'acquisizione delle arti. Il secondo uso particolare del discorso consiste nel comunicare ad altri la conoscenza che abbiamo raggiunto, cioè consigliarsi e istruirsi reciprocamente. Il terzo uso sta nel render noti ad altri le nostre volizioni e i nostri propositi in modo da prestarci aiuto reciproco. In quarto luogo, il discorso può offrire piacere e diletto a noi e agli altri attraverso il gioco innocente delle parole fatto per piacere o per ornamento.

A questi usi corrispondono anche quattro abusi. Il primo verifica quando gli uomini registrano i loro pensieri in modo discorso errato per l'incostanza del significato attribuito alle loro parole con la conseguenza di registrare come loro concezioni cose che non hanno mai concepito e dunque di ingannarsi. Un secondo abuso consiste nell'uso metaforico delle parole, ossia in un senso diverso da quello a cui sono destinate, col risultato di ingannare gli altri. Il terzo abuso consiste nel dichiarare con le parole una volizione che non si ha. Il quarto sta nell'usare le parole per danneggiarsi reciprocamente. Se infatti osserviamo che la natura ha armato le creature viventi, alcune di denti, altre di corna e altre di mani per attaccare un nemico, è soltanto un abuso del discorso aggredire il nemico con la lingua, a meno che non si tratti di qualcuno che siamo obbligati a governare; allora non gli si fa danno, ma lo si corregge e lo si emenda.

Il modo in cui il discorso serve a ricordare la consequenzialità delle cause e degli effetti consiste nell'imporre "nomi" e nel "connetterli" fra loro.

Fra i nomi alcuni sono "propri" e singolari con riferimento ad una sola cosa, come: "Pietro, Giovanni, quest'uomo, quest'albero"; altri sono "comuni" a molte cose, come: "uomo, cavallo, albero", ognuno dei quali, anche se è un solo nome, è tuttavia nome di diverse cose particolari e rispetto alla loro totalità viene detto un "universale", poiché nel mondo non esiste nulla di universale ad eccezione dei nomi. Le cose nominate, infatti, sono tutte individuali e singolari.

Un solo nome universale viene imposto a molte cose per la loro somiglianza in qualche qualità o accidente. E, mentre un nome proprio richiama alla mente una sola cosa, gli universali ne richiamano una qualsiasi fra la moltitudine di quelle cose.

Fra i nomi universali alcuni hanno un'estensione maggiore, altri minore. I più estesi comprendono i meno estesi e inoltre quelli di pari estensione si comprendono reciprocamente. Il nome "corpo", per esempio, ha un significato più ampio del termine "uomo" e lo comprende. I nomi "uomo" e "razionale" sono di pari estensione e si comprendono reciprocamente. Bisogna però osservare a questo punto che per nome non si intende sempre, come nella grammatica, una sola parola, ma a volte una circonlocuzione che comprende molte parole. Infatti, tutte queste parole, "colui che osserva le leggi del suo Paese nelle sue azioni", formano un solo nome equivalente a questa sola parola, giusto.

Attraverso l'imposizione dei nomi, alcuni di significato più ampio, altri di significato più ristretto, noi traduciamo il calcolo sulla concatenazione delle cose immaginate nella mente in un calcolo sulla concatenazione delle denominazioni. Per esempio, se una persona che non possieda affatto l'uso del linguaggio (come è il caso di chi nasce e resta completamente sordo e muto) si pone davanti agli occhi un triangolo e accanto ad esso due angoli retti (come sono gli angoli di una figura quadrata), può confrontarli con la riflessione e trovare che i tre angoli di quel triangolo sono uguali ai due angoli retti che gli stanno accanto. Se però gli si mostra un altro triangolo di forma diversa rispetto al primo, costui non è in grado di sapere senza una nuova riflessione se i tre angoli di quello sono anch'essi uguali ai due angoli retti. Invece, colui che possiede l'uso delle parole, osservando che tale uguaglianza non conseguiva dalla lunghezza dei lati né da qualche altra particolarità del suo triangolo, ma solo dal fatto che i lati erano retti, e gli angoli tre, e che soltanto per questo lo aveva chiamato triangolo, concluderà con sicurezza e in forma universale che tale uguaglianza degli angoli si trova in qualsiasi triangolo e registrerà la sua scoperta nei termini generali seguenti: Ogni triangolo ha i suoi tre angoli uguali a due retti. In questo modo la concatenazione osservata in un caso particolare viene ad essere registrata e ricordata come una regola universale, dispensando il nostro calcolo mentale dalla considerazione del tempo e del luogo, liberandoci da ogni sforzo mentale,

ad eccezione del primo, e facendo sì che quel che è stato trovato vero qui ed ora, sia vero in tutti i tempi e in tutti i luoghi.

Tuttavia, l'uso delle parole nella registrazione dei nostri pensieri in nulla è tanto evidente come nella numerazione. Uno stolto dalla nascita che non ha mai saputo imparare a memoria l'ordine dei termini numerali, come uno, due e tre, può notare ogni rintocco dell'orologio e seguirli con un cenno del capo, oppure dire: «Uno, uno, uno», ma non può mai sapere quale ora l'orologio batte. Sembra che ci sia stata un'epoca in cui i nomi di numeri non erano in uso e in cui gli uomini erano costretti ad applicare le dita di una o di entrambe le mani alle cose di cui volevano tener conto. Da ciò è derivato il fatto che attualmente i nostri termini numerali sono soltanto dieci in quasi tutte le nazioni (2), e in alcune soltanto cinque, e che poi si ripetono. Se chi sa contare fino a dieci, recita i numeri in disordine, si confonderà e non saprà quando ha finito. E sarà ancor meno capace di addizionare, di sottrarre e di eseguire tutte le altre operazioni aritmetiche. Perciò senza le parole non c'è possibilità di fare calcoli sui numeri e meno ancora sulle grandezze, sulla velocità, sulla forza e sulle altre cose il cui calcolo è necessario all'esistenza o al benessere dell'umanità.

Quando due nomi sono uniti insieme in una concatenazione o affermazione, come "Un uomo è una creatura vivente", oppure, "Se è un uomo, è una creatura vivente", se il secondo nome, "creatura vivente", significa tutto ciò che il primo nome, "uomo", significa, allora l'affermazione o concatenazione è vera; altrimenti è falsa. Vero e falso sono infatti attributi del discorso e non delle cose. E dove non esiste discorso, non esistono né verità né falsità. Può esserci errore quando ci si aspetta qualcosa che non accadrà o quando si sospetta qualcosa che non è accaduto, ma in nessuno dei due casi una persona può venire accusata di essere falsa.

Poiché la verità consiste nell'ordinare correttamente i nomi nelle nostre affermazioni, chi cerca l'esattezza della verità, deve necessariamente ricordare a cosa si riferisce ogni nome di cui si serve collocandolo coerentemente. In caso contrario si troverà impigliato nelle parole come un uccello nelle panie, che più si dibatte, più resta invischiato. Perciò nella geometria (la sola scienza che fino a questo momento Dio si sia compiaciuto di concedere agli uomini) si comincia con lo stabilire i significati delle parole, chiamando quest'operazione "definizioni" e ponendole all'inizio del calcolo.

Da ciò appare come sia necessario per chiunque aspiri alla conoscenza vera, esaminare le definizioni degli autori precedenti e correggerle quando siano state stabilite con negligenza oppure formularle da sé. Gli errori nelle definizioni, infatti, si moltiplicano progressivamente col procedere del calcolo e conducono gli uomini ad assurdità di cui alla fine si accorgono, ma che non possono evitare

senza riprendere il calcolo dall'inizio in cui si trova il fondamento dei loro errori. Ne segue che coloro che prestano fiducia ai libri si comportano come quelli che addizionano tante piccole somme in una maggiore senza controllare se quelle piccole somme siano state calcolate esattamente o no e da ultimo, quando trovano l'errore visibile e non mettono in dubbio i loro punti di partenza, non sanno come uscirne, ma perdono tempo a svolazzare sui libri come uccelli che, entrati dal camino, si trovano chiusi in una stanza e svolazzano verso la luce ingannevole dei vetri di una finestra perché mancano del buon senso necessario a considerare da dove sono entrati. Il primo uso del discorso sta dunque nella corretta definizione dei nomi, che è l'acquisizione della scienza, mentre il primo abuso risiede nelle definizioni scorrette o nell'assenza di definizioni da cui procedono tutte le dottrine false e assurde. Tale abuso riduce gli uomini che ricevono la loro istruzione dall'autorità dei libri e non dalla loro riflessione personale, ad un livello tanto inferiore alla condizione dell'ignorante, quanto quelli provvisti di vera scienza ne sono al di sopra. L'ignoranza sta infatti al centro fra la vera scienza e le false dottrine. La sensazione e l'immaginazione naturali non sono suscettibili di assurdità. La natura in se stessa non può errare, ma nella misura in cui aumenta la ricchezza del linguaggio, gli uomini diventano più saggi o più folli di quanto non lo si sia comunemente. Senza le lettere non è possibile diventare eminentemente saggi o (a meno che non si abbia la memoria alterata da una malattia o da un'anormale costituzione degli organi) eminentemente stolti. Le parole, infatti, sono le unità di calcolo dei saggi, che se ne servono unicamente per calcolare, ma diventano la moneta degli stolti che le valutano in base all'autorità di un Aristotele, di un Cicerone o di un Tommaso o di un qualsiasi altro Dottore che, in fondo, è soltanto un uomo.

"Soggetto dei nomi" è tutto ciò che può entrare o esser preso in considerazione in un calcolo, sia per esser aggiunto ad altro per ottenere una somma, sia per essere sottratto da altro lasciando un resto. I Latini chiamavano "rationes" i conti monetari e "ratiocinatio" il far di conto. Quelle che noi chiamiamo "voci" nelle fatture o nei libri contabili, le chiamavano "nomina", cioè "nomi". Pare seguirne che abbiano esteso il termine ratio alla facoltà di calcolare in tutti gli altri campi. I Greci hanno un solo termine, "logos", per indicare sia il "discorso" che la "ragione", non perché ritenessero che non esistesse discorso senza ragione, ma perché pensavano che non si desse ragionamento senza discorso. Chiamavano l'atto del ragionare "sillogismo", che significa sommare le conseguenze di una cosa detta ad un'altra. E poiché le stesse cose possono entrare in un calcolo per diversi accidenti, i loro nomi, per mostrarne la diversità, sono variamente formulati e diversificati. La differenza dei nomi può ridursi a quattro categorie generali.

In primo luogo, una cosa può entrare in un calcolo come materia o corpo, come vivente, sensibile, razionale, calda, fredda, mossa, in quiete, tutti nomi ai quali si connette il termine materia o corpo, dato che sono tutti nomi della materia.

In secondo luogo, una cosa può entrare o essere presa in considerazione in un calcolo per un accidente o una qualità che riteniamo le appartenga, come l'essere mossa, l'essere lunga tanto, l'essere calda, eccetera. In questo caso noi facciamo del nome della cosa stessa, con una piccola modificazione o forzatura, un nome per l'accidente che consideriamo. Al posto di "vivente", inseriamo nel calcolo "vita", in luogo di "mosso", "movimento", di "caldo", "calore", di "lungo", "lunghezza", e così via. Tutti questi nomi sono i nomi degli accidenti e delle proprietà per le quali una materia o un corpo (3) si distinguono da un altro e sono chiamati "nomi astratti" perché sono separati (non dalla materia, ma) dal calcolo sulla materia.

In terzo luogo, inseriamo nel calcolo le proprietà dei nostri corpi grazie alle quali facciamo questa distinzione, come, quando una cosa è vista da noi, non calcoliamo la cosa stessa ma la visione, il colore, l'idea di essa nella fantasia e, quando una cosa è udita, noi calcoliamo soltanto l'udire, o il suono che è il nostro fantasma o concetto della cosa attraverso l'orecchio; e questi sono nomi di fantasmi.

In quarto luogo, inseriamo nel conto, consideriamo e imponiamo nomi ai nomi stessi e ai discorsi. Infatti, "generale, universale, speciale, equivoco" sono nomi di nomi. "Affermazione, interrogazione, comando, narrazione, sillogismo, sermone, orazione", e molti altri di questo tipo sono nomi di discorsi. Questa è l'intera varietà dei nomi positivi che vengono imposti per designare qualcosa che esiste in natura o può essere immaginato dalla mente dell'uomo, come i corpi che esistono o di cui si può concepire l'esistenza o le proprietà dei corpi che esistono o possono essere immaginate esistenti, oppure i termini e il discorso.

Ci sono anche altri nomi, chiamati "negativi", che sono note per significare che un termine non è il nome della cosa in questione, come i termini seguenti: "niente, nessuno, infinito, non insegnabile, tre meno quattro" e simili, che tuttavia si usano nel calcolo o nella correzione del calcolo e richiamano alla mente le nostre riflessioni passate, pur non essendo nomi di qualcosa, perché ci inducono a rifiutare l'uso scorretto dei nomi.

Tutti gli altri nomi sono soltanto suoni privi di significato e sono di due tipi. Il primo tipo comprende i termini nuovi il cui significato non è ancora stato spiegato da una definizione. Gli Scolastici e i filosofi con le idee confuse ne hanno coniati in abbondanza.

L'altro tipo comprende termini in cui un nome si compone di due nomi i cui

significati sono contraddittori e incompatibili, come, per esempio, un "corpo incorporeo" o, che è lo stesso, una "sostanza incorporea" e molti altri. Infatti, tutte le volte che un'affermazione è falsa, i due nomi di cui è composta, riuniti insieme a formarne uno solo, non significano assolutamente nulla. Per esempio, se dire che "un quadrilatero è rotondo" è un'affermazione falsa, il termine "quadrilatero rotondo" non significa nulla, ma è un puro suono. Allo stesso modo, se è falso affermare che la virtù può essere infusa o ispirata qua e là, le parole "virtù infusa, virtù ispirata" sono assurde e prive di significato come un "quadrilatero rotondo". Perciò difficilmente si incontrerà un termine privo di senso e di significato che non sia formato da qualche nome latino o greco. Raramente un francese sente chiamare il nostro Salvatore con il nome di "Parole", ma spesso col nome di "Verbo".

Eppure "Verbo" e "Parole" differiscono solo per il fatto che uno è latino e l'altro francese.

Quando una persona, ascoltando un discorso, pensa ciò che le parole del discorso e la loro connessione sono ordinate e istituite a significare, si dice allora che lo intende. L'"intelligenza", infatti, non è altro che la concezione causata dalla parola. E dunque, se il discorso è peculiare all'uomo (come lo è, per quanto ne so), allora lo è anche l'intelligenza. Per questo non può esserci intelligenza di affermazioni assurde e false nel caso in cui siano universali, anche se molti credono di intenderle quando non fanno altro che ripetere le parole sottovoce o impararle a memoria.

Dei tipi di discorso che esprimono gli appetiti, le avversioni e le passioni della mente umana e del loro uso ed abuso, parlerò dopo aver discorso delle passioni.

I nomi delle cose che provocano delle affezioni, che cioè piacciono o dispiacciono, sono di significato "incostante" nelle conversazioni comuni degli uomini, perché non tutti provano la stessa affezione nei confronti della medesima cosa e nemmeno la stessa persona la prova ogni volta. Poiché tutti i nomi vengono imposti per significare i nostri concetti e tutte le nostre affezioni non sono altro che concetti, quando concepiamo le stesse cose in modo diverso, è difficilmente evitabile di dar loro nomi differenti. Infatti, anche se la natura di ciò che concepiamo è la stessa, tuttavia la differenza della nostra ricezione in rapporto alla diversa costituzione del corpo e ai pregiudizi dell'opinione, imprime a tutto una coloritura delle nostre differenti passioni. Perciò nel corso del ragionamento occorre fare attenzione alle parole che, oltre al significato di quanto immaginiamo sulla loro natura, ne possiedono anche un altro che dipende dalla natura, dalla disposizione e dall'interesse di chi parla. E' il caso dei nomi di virtù e vizi. Qualcuno infatti chiama "saggezza" ciò che un altro chiama "paura",

o "crudeltà" ciò che un altro chiama "giustizia", o "prodigalità" ciò che un altro chiama magnanimità", o "solennità" ciò che un altro chiama "stupidità, eccetera". Di conseguenza, nomi di questo tipo non possono mai costituire i veri fondamenti di nessun ragionamento, non più di quanto possano esserlo le metafore e i tropi del discorso. Questi ultimi, però, sono meno pericolosi perché dichiarano la loro incostanza, cosa che gli altri non fanno.

Capitolo quinto.

LA RAGIONE E LA SCIENZA.

Quando una persona ragiona, non fa altro che concepire una somma totale risultante dall'addizione di parti o un resto derivante dalla sottrazione di una somma da un'altra. Fare la stessa cosa con le parole significa concepire in successione conseguente i nomi di tutte le parti fino al nome dell'intero oppure il nome dell'intero e di una parte fino al nome dell'altra parte. Anche se, relativamente a certi oggetti (come i numeri), oltre all'addizione e alla sottrazione, si parla di altre operazioni, quali il moltiplicare e il dividere, queste sono la stessa cosa, perché la moltiplicazione non è altro che addizionare insieme cose uguali e la divisione non è altro che sottrarre una cosa tante volte quante è possibile. Queste operazioni non riguardano soltanto i numeri ma ogni specie di oggetti che possano essere addizionati e sottratti gli uni dagli altri. Come gli aritmetici insegnano l'addizione e la sottrazione con riferimento ai numeri, così i geometri insegnano la stessa cosa in ordine alle linee, alle figure (solide e piane), agli angoli, alle proporzioni, ai tempi, ai gradi di velocità, di forza, di potenza, e così via; lo stesso insegnano i logici a proposito della successione dei termini, addizionando due nomi per ottenere un'affermazione, due affermazioni per ottenere un sillogismo e più sillogismi per formare una dimostrazione; dalla somma o dalla conclusione di un sillogismo sottraggono una proposizione per trovare l'altra. Gli scrittori politici addizionano i patti per trovare i doveri degli uomini e i giuristi sommano le leggi e i fatti per trovare cosa sia giusto e ingiusto nelle azioni dei singoli. In conclusione, in qualunque campo in cui c'è spazio per l'addizione e per la sottrazione, c'è spazio anche per la ragione e dove non c'è posto per le prime, la ragione non ha nulla da fare.

A partire da tutto questo è possibile definire, ossia determinare che cosa intendiamo significare col termine ragione se la consideriamo una facoltà della mente. In questo senso, infatti, la RAGIONE non è altro che il calcolo (cioè l'addizionare e il sottrarre) delle conseguenze dei nomi generali che sono stati stabiliti di comune accordo per notare e significare i nostri pensieri. Uso il termine "notare" quando compiamo il calcolo per noi stessi, e il termine "significare" quando dimostriamo o sottoponiamo all'approvazione degli altri i

nostri calcoli.

Come è inevitabile nel campo dell'aritmetica che chi ha con essa scarsa familiarità commetta errori e faccia calcoli sbagliati, cosa che può spesso accadere anche ai professori, così anche in ogni altro ambito di ragionamento possono ingannarsi e inferire conclusioni false perfino i più abili, i più attenti e i più pratici. Non che la ragione in se stessa non sia sempre retta ragione e che, allo stesso modo, l'aritmetica non sia un'arte certa ed infallibile. Il fatto è che la ragione di uno o di un qualsivoglia numero di uomini non fornisce la certezza più di quanto non debba ritenersi correttamente calcolato un conto perché un gran numero di persone lo ha approvato all'unanimità. E perciò, come quando c'è una controversia a proposito di un conto, le parti devono stabilire di comune accordo come retta ragione la ragione di un arbitro o di un giudice alla cui sentenza si atterranno entrambe, se non vogliono correre il rischio che la controversia passi a vie di fatto o rimanga indecisa in mancanza di una retta ragione costituita dalla natura, così è anche nelle discussioni di ogni altro genere. Quando coloro che si ritengono più saggi di tutti gli altri reclamano e invocano come giudice la retta ragione, cercando unicamente di decidere le questioni con la loro sola ragione ad esclusione di quella degli altri, producono un fatto altrettanto intollerabile nella società umana quanto lo è nel gioco, dopo l'estrazione della briscola, usare come briscola ogni momento il colore di cui si ha il maggior numero di carte in mano. Costoro, infatti, vogliono soltanto che nelle loro controversie sia accolta come retta ragione qualsiasi passione da cui sono dominati, rivelando così la loro mancanza di retta ragione proprio perché la pretendono.

L'uso e il fine della ragione non consistono nel trovare la somma e la verità di una o più conseguenze lontane dalle prime definizioni e dai significati stabiliti per i nomi, ma consistono piuttosto nel cominciare da questi, procedendo poi da una conseguenza all'altra. Infatti, non può darsi certezza dell'ultima conclusione senza la certezza di tutte le affermazioni e le negazioni sulle quali essa è stata fondata e inferita. E' un caso simile a quello di un capofamiglia che, ricevendo un rendiconto, riunisca le somme di tutte le note di spesa in una sola somma senza controllare come è stata ottenuta la somma di ogni nota da coloro che le hanno messe in conto e senza sapere per cosa paga. Non ne riceve un vantaggio maggiore che se accettasse il conto nel suo complesso, fidando nella capacità e nell'onestà di tutti quelli che gli presentano conti. Così anche nel ragionamento su tutti gli altri oggetti, chi accoglie delle conclusioni per la fiducia che ha nell'autore senza farle discendere dalle prime voci di ogni calcolo (che sono i significati dei nomi stabiliti dalle definizioni), perde il suo tempo e non conosce nulla, ma si limita a credere.

Si chiama ERRORE, e ad esso sono soggette anche le persone più sagge, il caso in cui si fa un calcolo senza servirsi dei termini, cosa possibile per oggetti particolari (come quando, alla vista di qualcosa, si ipotizza ciò che l'ha probabilmente preceduto o probabilmente lo seguirà), se non segue quel che si era creduto probabile che seguisse oppure se non c'è stato in precedenza quel che si era creduto probabile che precedesse l'oggetto in questione. Quando però ragioniamo con termini di significato generale e arriviamo ad un'inferenza generale falsa, benché questo procedimento venga comunemente chiamato errore, si tratta piuttosto di un'ASSURDITA' o di un discorso privo di senso. Errare infatti significa soltanto ingannarsi nel presumere che qualcosa sia accaduto in passato o debba avvenire, qualcosa di cui non era tuttavia possibile scoprire l'impossibilità, anche se non è accaduto in passato e non si verificherà in futuro. Quando invece pronunciamo un'asserzione generale, non possiamo concepirla come possibile, a meno che essa sia vera. Ecco perché qualifichiamo come "assurdi, insignificanti, privi di senso" i termini di cui non concepiamo altro che il suono. Di conseguenza, se qualcuno mi parlasse di un "quadrilatero rotondo", o di "accidenti del pane nel formaggio", o di "sostanze immateriali", o di un "suddito libero", di una "volontà libera", o di qualunque altra cosa "libera", se non nel senso di essere libero dall'ostacolo di un'opposizione, non direi che costui fosse in errore, ma che le sue parole sono prive di significato, cioè assurde.

Ho affermato più sopra (nel Cap. 2) che l'uomo è superiore a tutti gli altri animali per la facoltà che possiede, quando ha concepito una cosa qualunque, d'essere in grado di indagarne le conseguenze e gli effetti che potrebbe ricavarne. Aggiungo ora quest'altro grado della stessa superiorità, consistente nel fatto che per mezzo delle parole l'uomo è capace di ridurre le conseguenze che trova a regole generali, chiamate "teoremi" o "aforismi", che è dunque capace di ragionare o di calcolare non solo sui numeri ma in tutti gli altri generi di cose che siano suscettibili di essere addizionate o sottratte l'una dall'altra.

Questo privilegio è tuttavia bilanciato da un altro: quello dell'assurdità a cui non è soggetta alcuna creatura vivente ad eccezione dell'uomo. E fra gli uomini vi sono esposti più di chiunque altro coloro che professano la filosofia. E' infatti verissimo quello che Cicerone dice di loro in qualche luogo, che non ci può essere niente di tanto assurdo da non essere rintracciabile nei libri dei filosofi. E la ragione è evidente: nessuno di loro comincia il ragionamento partendo dalle definizioni o dalle spiegazioni dei nomi che è in procinto di usare. Tale metodo è stato usato soltanto nella geometria le cui conclusioni sono perciò diventate indiscutibili.

1. Attribuisco la prima causa delle conclusioni assurde alla mancanza di

metodo, cioè al fatto che non si comincia il ragionamento a partire dalle definizioni, ossia dai significati stabiliti, come se si potesse far di conto senza conoscere il valore dei termini numerali "uno", "due" e "tre".

E poiché tutti i corpi entrano nel calcolo per considerazioni diverse (che ho menzionato nel capitolo precedente) alle quali vengono assegnati nomi differenti, diverse assurdità procedono dalla confusione e dalla scorretta connessione dei loro nomi nelle asserzioni. Di conseguenza,

2. attribuisco la seconda causa delle asserzioni assurde all'imposizione di nomi di corpi agli accidenti, o di accidenti ai corpi, come fanno coloro che affermano: "la fede è infusa" o "ispirata", quando nulla può essere versato o spirato in qualcosa, se non è corporeo, e che affermano: l'estensione è un corpo; i fantasmi sono spiriti, eccetera;

3. imputo la terza causa all'attribuzione dei nomi degli accidenti di corpi esterni al nostro agli accidenti dei nostri stessi corpi, come fanno coloro che affermano: il colore è nel corpo; il suono è nell'orecchio, eccetera;

4. attribuisco la quarta causa al dare nomi di corpi a nomi o a discorsi, come fa chi afferma che "esistono cose universali", che "una creatura vivente è un genere o una cosa generale", eccetera;

5. imputo la quinta all'attribuzione dei nomi di accidenti a nomi e discorsi, come fa chi asserisce: "la natura di una cosa è la sua definizione; l'ordine impartito da una persona è la sua volontà", e così via;

6. ascrivo la sesta causa all'uso di metafore, tropi e altre figure retoriche in luogo di termini propri. Infatti, benché sia legittimo dire, per esempio, nel discorso comune: "la strada va o conduce qua o là; il proverbio dice questo o quello" (mentre le strade non possono andare, né i proverbi parlare), tuttavia nel calcolo e nella ricerca della verità un linguaggio di questo tipo non deve essere ammesso;

7. attribuisco la settima causa ai nomi che non significano nulla, ma vengono ricevuti e imparati a memoria dalle Scuole, come "ipostatico, transustanziato, consustanziato, eterno presente", e l'analogo gergo degli Scolastici.

Chi è capace di evitare queste cose, non cadrà facilmente in qualche assurdità, a meno che ciò avvenga per la lunghezza di un calcolo in cui può forse dimenticare ciò che è venuto prima, perché tutti gli uomini ragionano per natura allo stesso modo e bene, se hanno dei buoni principi. Chi infatti è così stupido da commettere un errore in geometria e da persistervi, se un altro glielo fa notare?

Da ciò appare che la ragione non è nata con noi come la sensazione e la memoria e non si acquisisce soltanto per esperienza come la prudenza, ma la si consegue con l'industria, cominciando con la corretta attribuzione dei nomi e impadronendosi successivamente di un metodo buono e ordinato nel procedere

dagli elementi, che sono i nomi, alle asserzioni che risultano dalla loro connessione, e ai sillogismi, che sono connessioni di asserzioni, fino a raggiungere la conoscenza di tutte le conseguenze dei nomi che appartengono all'argomento in questione; e questo è ciò che gli uomini chiamano SCIENZA. Mentre la sensazione e la memoria sono soltanto conoscenza del fatto, che è cosa passata e irrevocabile, la scienza è la conoscenza delle conseguenze, della dipendenza di un fatto da un altro. Per suo mezzo, muovendo da quanto possiamo fare al presente, sappiamo come fare qualcosa d'altro quando lo vorremo, o qualcosa di simile in un altro momento. Infatti, vedendo come una cosa si produce, per quali cause e in quale modo, impariamo (1) come produrre effetti simili quando vengano in nostro potere cause simili.

Di conseguenza, i bambini non sono in alcun modo dotati di ragione fino a che non hanno acquisito l'uso del linguaggio, ma sono detti creature ragionevoli per la visibile possibilità di avere l'uso della ragione in un tempo futuro. La maggior parte delle persone poi, pur possedendo in una certa misura l'uso della ragione, come nel saper usare i numeri fino a un certo livello, ne fa tuttavia scarso uso nella vita corrente, in cui alcuni si governano meglio, altri peggio, secondo le loro diverse esperienze, la loro prontezza di memoria e le loro inclinazioni a fini differenti, ma soprattutto secondo la buona o cattiva fortuna e in dipendenza dai loro reciproci errori. Infatti, sono tanto lontani dalla scienza e (2) dall'avere regole certe per le loro azioni, che non sanno di cosa si tratti. Hanno creduto che la geometria fosse un'arte magica (3) e, quanto alle altre scienze, coloro che non ne hanno appreso le origini e almeno qualche tappa successiva in modo da comprendere come sono state acquisite e generate, sono in questo simili ai bambini che non hanno nessuna idea della generazione e ai quali le donne fanno credere che i loro fratelli e le loro sorelle non siano nati, ma siano stati trovati in giardino.

Coloro che non possiedono la scienza sono tuttavia in una posizione migliore e più dignitosa, con la loro prudenza naturale, rispetto a chi, ragionando male e prestando fede a chi ragiona in modo errato, formula regole generali false o assurde. L'ignoranza delle cause e delle regole non fa allontanare gli uomini dalla retta via quanto l'affidarsi a regole false e il considerare cause delle proprie aspirazioni quelle che non lo sono e producono piuttosto il contrario.

Per concludere, la luce delle menti umane sono i termini chiari, selezionati preliminarmente attraverso definizioni esatte e purgati dall'ambiguità. La "ragione" è il "cammino", la crescita della "scienza" è la "strada" e il vantaggio dell'umanità è il "fine". Al contrario, le metafore e le parole ambigue e senza senso sono come "ignes fatui"; ragionare su queste equivale a perdersi fra innumerevoli assurdità e il loro risultato sono la contesa, la sedizione o il

disprezzo.

Come la prudenza è costituita da molta esperienza, così dal possesso di molta scienza deriva la sapienza. Generalmente noi le indichiamo entrambe col solo nome di saggezza, ma i Latini distinguevano sempre fra "prudentia" e "sapientia", attribuendo la prima all'esperienza e la seconda alla scienza. Per rendere più chiara questa differenza, supponiamo che esista un uomo dotato di uno straordinario talento naturale e di destrezza nel maneggiare le armi e che ve ne sia un altro il quale, oltre alla destrezza, abbia acquisito scienza dei punti in cui può colpire o essere colpito dal suo avversario in ogni posizione di guardia possibile. L'abilità del primo starebbe all'abilità del secondo come la prudenza alla sapienza. Entrambe sono utili, ma la seconda è infallibile. Coloro che, invece, confidando unicamente nell'autorità dei libri, seguono ciecamente i ciechi, sono simili a colui che, fidandosi delle false regole del maestro di scherma, si getta con presunzione contro un avversario che lo ucciderà o lo sconfiggerà.

Alcuni segni della scienza sono certi ed infallibili, altri incerti. Sono certi quando chi pretende di avere scienza di qualcosa, è in grado di insegnarla, cioè di dimostrarne con chiarezza la verità ad un'altra persona. Sono incerti quando solo qualche evento particolare risponde alla sua pretesa e in più occasioni si confermano quali dovrebbero essere a suo giudizio. I segni della prudenza sono tutti incerti perché è impossibile osservare attraverso l'esperienza e ricordare tutte le circostanze che possono modificare il risultato. E' però un segno di stoltezza, generalmente bollato col nome di pedanteria, rinunciare alla propria capacità naturale di giudizio per lasciarsi guidare da affermazioni generali lette negli autori, ed esposte a molte eccezioni, in ogni questione in cui non sia possibile procedere secondo una scienza infallibile. E anche fra quegli stessi uomini che nei consigli di Stato amano far mostra delle loro letture di politica e di storia, ben pochi fanno altrettanto nei loro affari domestici dove è in gioco il loro interesse personale. Possiedono infatti una sufficiente dose di prudenza per i loro affari privati, ma in pubblico si preoccupano più della reputazione della loro perspicacia che della buona riuscita degli affari altrui.

Capitolo sesto.

LE ORIGINI INTERNE DEI MOVIMENTI VOLONTARI, COMUNEMENTE CHIAMATI PASSIONI, E LE FORME DI DISCORSO IN CUI SI ESPRIMONO.

Negli animali esistono due tipi di movimenti che sono loro peculiari: quello chiamato vitale comincia nella generazione e continua ininterrottamente per tutta la loro vita, come il corso del sangue, le pulsazioni, la respirazione, la digestione, la nutrizione, l'escrezione, eccetera; questi movimenti non hanno bisogno dell'aiuto dell'immaginazione. L'altro è il movimento animale, altrimenti detto movimento volontario, come camminare, parlare, muovere le membra nel modo immaginato (1) preliminarmente nelle nostre menti. Si è già detto nei Capp. 1 e 2 che la sensazione è un movimento che avviene negli organi e nelle parti interne del corpo umano, causato dall'azione delle cose che vediamo, udiamo, eccetera, e che la fantasia non contiene altro che i residui dello stesso movimento che permangono dopo la sensazione. Poiché il camminare, il parlare e altri simili movimenti volontari dipendono sempre dall'aver prima pensato a dove, per quale via e che cosa, è evidente che l'immaginazione è la prima origine interna di ogni movimento volontario. Anche se le persone incolte non concepiscono alcun movimento dove la cosa mossa è invisibile, o lo spazio in cui si muove è, per la sua limitatezza, insensibile, ciò non impedisce tuttavia che tali movimenti esistano. Infatti non si dà mai uno spazio tanto piccolo che ciò che si muove su uno spazio maggiore, di cui il piccolo spazio è una parte, non debba prima muoversi su di esso. Questi piccoli inizi di movimento all'interno del corpo umano, prima che si manifestino nel camminare, nel parlare, nel percuotere e in altre azioni visibili, sono comunemente detti CONATO.

Questo conato, quando si rivolge a qualcosa che ne è la causa, viene chiamato APPETITO o DESIDERIO, dove il secondo è il nome generale e l'altro è spesso ridotto a significare il desiderio del cibo, cioè la fame e la sete. Quando il conato tende ad evitare qualcosa, viene generalmente chiamato AVVERSIONE. I termini "appetito" e "avversione" derivano dai Latini e significano entrambi dei movimenti: uno di avvicinamento, l'altro di allontanamento. Altrettanto accade con i termini greci che hanno lo stesso

significato e sono: "ormè" e "aphormè". La natura stessa, infatti, spinge a volte gli uomini verso quelle verità nelle quali inciampano quando cercano qualcosa oltre la natura. Le Scuole non trovano alcun movimento reale nel puro appetito di camminare o di muoversi, ma poiché devono pur riconoscervi un qualche movimento, lo chiamano movimento metaforico, che è soltanto un'espressione assurda. Metaforici possono esser detti i termini, ma non i corpi e i movimenti.

Si dice anche che gli uomini AMANO ciò che desiderano e ODIANO le cose per le quali provano avversione. Cosicché desiderio e amore sono la stessa cosa, ad eccezione del fatto che con desiderio ci si riferisce sempre all'assenza dell'oggetto, mentre con amore si indica per lo più la presenza di questo. Allo stesso modo ci si riferisce all'assenza dell'oggetto con avversione e alla sua presenza con odio.

Alcuni fra gli appetiti e le avversioni nascono con gli uomini, come l'appetito del cibo, dell'escrezione e dello scarico (che possono anche, e più propriamente, esser detti avversioni rispetto a qualcosa di cui si avverte la presenza nel proprio corpo) e pochi altri appetiti. Gli altri, che sono appetiti di oggetti particolari, procedono dall'esperienza e dall'averne sperimentati gli effetti su se stessi o sugli altri. Infatti, nei confronti delle cose che non conosciamo affatto o che crediamo non esistano, non possiamo desiderare altro che assaggiarle e provarle. Nutriamo invece avversione non soltanto per le cose di cui sappiamo che ci hanno danneggiato, ma anche per quelle rispetto alle quali ignoriamo se ci danneggeranno o no.

Si dice che "disprezziamo" gli oggetti per i quali non proviamo né desiderio, né odio, perché il DISPREZZO non è altro che un'immobilità o una resistenza del cuore nel respingere l'azione di certi oggetti e deriva dal fatto che il cuore è già altrimenti mosso da altri oggetti più potenti o dal fatto che non se ne ha esperienza.

Poiché la costituzione del corpo umano è in continuo mutamento, non è possibile che le stesse cose causino sempre in esso gli stessi appetiti e le stesse avversioni ed è ancor meno possibile che tutti gli uomini consentano nel desiderio di un solo e medesimo oggetto.

Qualunque sia l'oggetto dell'appetito o del desiderio di una persona, per sua parte lo chiama "buono" e chiama "cattivo" l'oggetto del suo odio e della sua avversione, e "vile" e "insignificante" l'oggetto del suo disprezzo. Infatti i termini buono, cattivo e disprezzabile vengono sempre usati con riferimento alla persona che se ne serve, dato che non esiste nulla di simile in senso singolare ed assoluto, e nessuna regola generale rispetto a ciò che è buono e cattivo che sia ricavata dalla natura degli oggetti; stessi. Una tale regola deriva piuttosto dalla persona singola (dove non c'è Stato) o (all'interno di uno Stato) dalla persona che

lo rappresenta, oppure da un arbitro o da un giudice che gli individui fra loro dissenzienti istituiranno di comune accordo, assegnando valore di regola al suo giudizio.

La lingua latina possiede due termini, i cui significati si avvicinano a quelli di buono e cattivo, senza essere esattamente identici: "pulchrum" e "turpe". Il primo significa ciò che, per alcuni segni apparenti, promette del bene, il secondo ciò che promette del male. La nostra lingua non ha però termini così generali per esprimere questi concetti. In luogo di "pulchrum", diciamo, in alcuni casi, "onesto", in altri, "bello", o "attraente", o "galante" o "onorevole", o "piacevole", o "amabile"; in luogo di "turpe", "ripugnante, deforme, brutto, spregevole, nauseante" e simili, secondo ciò che l'oggetto richiederà. Tutti questi termini, usati in modo appropriato, non significano altro che un aspetto o un'impressione forieri di bene e di male. Il bene è poi di tre specie: ciò che è buono a livello di aspettativa, cioè il "pulchrum"; ciò che è buono effettivamente, in quanto fine desiderato, che viene chiamato "jucundum", gradevole; e ciò è buono come mezzo che viene detto utile, vantaggioso.

Altrettante sono le specie di male: si chiama "turpe" ciò che è male in termini di aspettativa; ciò che è effettivamente cattivo è "molestum", spiacevole, fastidioso; e ciò che è cattivo come mezzo, è inutile, svantaggioso, dannoso.

Ho detto sopra che ciò che si trova realmente dentro di noi nella sensazione è soltanto movimento causato dall'azione degli oggetti esterni, ma in apparenza per la vista è luce e colore, per l'orecchio suono, per le narici odore, eccetera. Allo stesso modo, quando l'azione dello stesso oggetto, a partire dagli occhi, dagli orecchi e dagli altri organi, prosegue fino al cuore, non vi è altro effetto reale che movimento o sforzo, consistente in appetito o avversione rispetto all'oggetto che provoca il movimento. L'apparire o la sensazione di quel movimento è però ciò che noi chiamiamo DILETTO o DISTURBO DELLA MENTE.

Questo movimento, che si chiama appetito e, al suo manifestarsi, diletto e piacere, sembra corroborare e favorire il movimento vitale; ecco perché le cose che erano causa di diletto furono dette, non a torto, "jucunda" ("a juvando") per il fatto che aiutano a fortificare, e le cose contrarie molesta, offensive perché impediscono e disturbano il movimento vitale.

Il piacere, o diletto, è dunque la manifestazione o la sensazione di ciò che è buono; e la molestia, o dispiacere, è la manifestazione o la sensazione di ciò che è cattivo. Di conseguenza, ogni appetito, desiderio e amore è accompagnato da un maggiore o minor diletto e ogni odio e avversione da un grado maggiore o minore di dispiacere e di offesa.

Fra i piaceri, o diletti, alcuni sorgono dalla sensazione di un oggetto presente

e possono essere chiamati "piaceri sensibili", non essendo il caso di usare il termine "sensuale", in quanto adoperato soltanto da coloro che li condannano, prima che esistano leggi. Sono di questo genere le funzioni di carico e scarico del corpo come anche tutto ciò che risulta piacevole alla vista, all'udito, all'odorato, al gusto o al tatto. Altri nascono dall'aspettativa indotta dalla prefigurazione del fine o della conseguenza delle cose, sia che esse risultino piacevoli o spiacevoli alla sensazione. Questi sono i "piaceri mentali" propri di chi trae tali conseguenze e vengono generalmente chiamati GIOIA. Analogamente, fra i dispiaceri, alcuni si trovano nella sensazione e vengono chiamati PENA, altri nell'aspettativa delle conseguenze e si chiamano SCORAMENTO.

Queste passioni semplici, dette "appetito, desiderio, amore, avversione, odio, gioia" e "scoramento", devono la diversificazione dei loro nomi a diverse considerazioni. In primo luogo, quando sono l'una successiva all'altra, ricevono nomi diversi in relazione al giudizio che gli uomini danno sulla probabilità di ottenere ciò che desiderano. In secondo luogo, in relazione all'oggetto amato o odiato. In terzo luogo, dalla considerazione congiunta di più passioni di questo tipo. In quarto luogo, in relazione alla loro alterazione o successione.

L'appetito, infatti, unito alla convinzione del conseguimento dell'oggetto, viene chiamato SPERANZA.

La stessa passione senza tale convinzione si chiama DISPERAZIONE.

L'avversione, unita alla convinzione di un danno arrecato dall'oggetto, viene detta TIMORE (2).

La stessa passione, unita alla speranza di evitare quel danno resistendo, si chiama CORAGGIO.

Il coraggio repentino, IRA.

La speranza costante, FIDUCIA in noi stessi.

La disperazione costante, SFIDUCIA in noi stessi.

L'ira per un grave danno provocato ad un'altra persona, quando riteniamo che sia stato fatto ingiustamente, viene chiamata INDIGNAZIONE.

Il desiderio di ciò che è bene per un altro, BENEVOLENZA, BUONA VOLONTA', CARITA'. Se riguarda l'uomo in generale, NATURA BUONA.

Il desiderio di ricchezze viene chiamato CUPIDIGIA, che è un nome usato sempre con significato di biasimo, poiché, dato che gli uomini lottano per esse, a ciascuno dispiace se altri le conseguono, sebbene il desiderio in se stesso debba essere biasimato o accettato in relazione ai mezzi coi quali vengono ricercate quelle ricchezze.

Il desiderio di incarichi o di preminenza si chiama AMBIZIONE, che è un nome anch'esso usato nel senso peggiore per la ragione sopra menzionata.

Il desiderio di cose che conducono solo in misura parziale ai nostri fini e il timore di quelle che costituiscono soltanto un piccolo ostacolo sono chiamati PUSILLANIMITA'.

Il disprezzo dei piccoli aiuti e dei piccoli impedimenti si chiama MAGNANIMITA'.

La magnanimità in una situazione di pericolo di morte o di ferite è detta VALORE, FORTEZZA.

La MAGNANIMITA' nell'uso delle ricchezze si chiama LIBERALITA'.

La pusillanimità negli stessi casi è detta MESCHINITA', MISERIA o PARSIMONIA, secondo che la si approvi o meno.

L'amore per le persone a fini di amicizia si chiama AFFABILITA'.

L'amore per le persone in vista del puro piacere sensuale viene chiamato CONCUPISCENZA NATURALE.

L'amore per le persone derivato dal rimeditare, cioè dall'immaginazione del piacere passato, viene chiamato LUSSURIA.

L'amore per una singola persona, unito al desiderio di essere la sola persona riamata, è la PASSIONE D'AMORE. La stessa passione, unita al timore che l'amore non sia ricambiato, è la GELOSIA.

Il desiderio di costringere una persona a condannare una sua azione, procurandole danno, si chiama SPIRITO DI VENDETTA.

Il desiderio di conoscere il perché e il come è detto CURIOSITA' e non si trova in nessun'altra creatura vivente, se non nell'uomo. L'uomo non è perciò contraddistinto soltanto dalla ragione, ma anche da questa particolare passione, rispetto agli altri animali, in cui il predominio dell'appetito per il cibo e degli altri piaceri del senso toglie la cura di conoscere le cause. Questa passione è una forma di concupiscenza mentale, che, per il persistere del piacere nella continua e infaticabile generazione della conoscenza, supera la breve intensità di qualsiasi piacere carnale.

Il timore di una potenza invisibile, frutto di una finzione della mente o immaginata sulla base di dicerie ammesse ufficialmente, si chiama RELIGIONE; se manca l'ammissione ufficiale, è detto SUPERSTIZIONE e, se la potenza immaginata è veramente come la si immagina, VERA RELIGIONE.

Il timore di cui non si conosce la ragione o l'oggetto, è chiamato TIMOR PANICO e questo nome deriva dalle favole che lo fanno risalire a Pan, mentre, in verità, colui che prova per primo questa specie di timore ne percepisce sempre in qualche modo la causa, anche se gli altri fuggono seguendo il suo esempio, credendo ciascuno che il vicino sappia perché fugge. Perciò questa passione non coglie nessuno che non si trovi in mezzo a una folla o a un assembramento.

La gioia che deriva dall'apprendimento di una novità è detta MERAVIGLIA

ed è propria dell'uomo perché eccita l'appetito di conoscere la causa.

La gioia che deriva dall'immaginare il proprio potere e la propria abilità si chiama GLORIFICAZIONE. Se si fonda sull'esperienza delle proprie azioni passate equivale alla fiducia in se stessi, ma se si fonda sull'adulazione altrui o se la si suppone soltanto per il piacere delle sue conseguenze, è chiamata VANAGLORIA. Si tratta di un nome assegnato correttamente, perché una fiducia ben fondata produce un tentativo, cosa che non fa la supposizione del potere che è dunque giustamente chiamata vana.

Lo scoramento che nasce dalla convinzione del difetto di potere, viene chiamato DEPRESSIONE mentale.

La vanagloria, consistente nel fingere e nel supporre in noi stessi delle abilità che sappiamo di non possedere, è più frequente nei giovani ed è alimentata dalle storie o dai racconti cavallereschi, e spesso si corregge con l'età e con il lavoro.

La gloria improvvisa è la passione che produce le smorfie chiamate RISO e nasce sia quando si compie all'improvviso qual che azione che ci fa piacere, sia dal venire a conoscenza di qualche deformità in un'altra persona al cui confronto ci rallegriamo improvvisamente di noi stessi. E' una passione frequente soprattutto nelle persone consapevoli di possedere pochissime abilità che, per conservare la stima di se stesse, sono costrette ad osservare le imperfezioni degli altri. Di conseguenza, il ridere molto dei difetti altrui è un segno di pusillanimità. Infatti, è proprio di chi ha un animo grande aiutare e liberare gli altri dallo scherno e confrontarsi solo coi più abili.

Al contrario la depressione improvvisa è la passione che causa il PIANTO ed è provocata da accidenti come la caduta improvvisa di qualche grande speranza o di qualche sostegno del proprio potere. I più soggetti a questa passione sono coloro che si appoggiano principalmente ad aiuti esterni, come le donne e i bambini. Ecco perché alcuni piangono per la perdita degli amici, altri per la loro scortesia, altri ancora per una riconciliazione che blocca improvvisamente i loro propositi di vendetta. In ogni caso, comunque, il pianto e il riso sono movimenti subitanei che l'abitudine sopprime. Infatti nessuno ride di vecchi scherzi, né piange per una calamità trascorsa.

Lo scoramento per la scoperta di una mancanza di abilità è la VERGOGNA, ossia la passione che si manifesta con l'ARROSSIRE e consiste nello scoprire qualcosa di disonorevole. Nei giovani è segno di amore per una buona reputazione ed è lodevole. Nei vecchi è segno della stessa cosa, ma, poiché si presenta troppo tardi, non è lodevole.

Il disprezzo per la buona reputazione viene chiamato IMPUDENZA.

Lo scoramento per la disgrazia di un'altra persona è la PIETA' e nasce dall'immaginare che una disgrazia analoga possa accadere a se stessi. Perciò è

chiamata anche COMPASSIONE e, con espressione attuale, SIMPATIA. Di conseguenza, i migliori provano il minimo della pietà per una disgrazia che deriva da una grande malvagità e per quella stessa disgrazia provano minor pietà coloro che pensano di esservi meno esposti.

Il disprezzo o la scarsa sensibilità alle disgrazie altrui è ciò che si chiama CRUDELTA e che procede dalla sicurezza della propria sorte. Non ritengo infatti possibile che qualcuno provi piacere di fronte ai grandi mali altrui senza altro fine personale.

Lo scoramento per il successo di un concorrente nel campo della ricchezza, dell'onore o di qualche altro bene, se si unisce aduno sforzo per accrescere le nostre abilità in vista di uguagliarlo o di superarlo, è detto EMULAZIONE. Se, invece, si congiunge ad uno sforzo per soppiantare o per ostacolare un concorrente, è chiamato INVIDIA.

Quando nella mente umana si produce un'alternanza di appetiti e di avversioni, di speranze e di timori che hanno ad oggetto una stessa cosa e si presentano in successione nei nostri pensieri conseguenze diverse, buone e cattive, derivanti dal compiere o dall'omettere l'azione proposta, in modo che a volte proviamo appetito e altre volte avversione nei suoi confronti, a volte speriamo di essere in grado di compierla, altre volte disperiamo o abbiamo timore di intraprenderla, l'intera somma dei desideri, delle avversioni, delle speranze e dei timori, protratti fino al momento in cui l'azione venga compiuta, o ritenuta impossibile, è ciò che chiamiamo DELIBERAZIONE.

Di conseguenza, non si dà deliberazione intorno alle cose passate, in quanto è manifestamente impossibile modificarle, né intorno alle cose conosciute come impossibili, o ritenute tali, perché si sa o si reputa vana una tale deliberazione. Possiamo invece deliberare intorno a cose impossibili, che consideriamo possibili, senza sapere che si tratta di una deliberazione vana.

Questo atto si chiama deliberazione perché consiste nel mettere fine alla libertà che avevamo di fare o di non fare, secondo il nostro appetito o la nostra avversione.

Questa successione alterna di appetiti, di avversioni, di speranze e di timori è presente nelle altre creature viventi non meno che nell'uomo; e perciò anche le bestie deliberano.

Si dice che una deliberazione finisce tutte le volte che ciò intorno a cui si delibera viene compiuto o ritenuto impossibile, perché fino a quel momento manteniamo la libertà di fare o di non fare, secondo il nostro appetito o la nostra avversione.

Nella deliberazione, l'ultimo appetito o l'ultima avversione che precede immediatamente l'azione o l'omissione di essa, è ciò che chiamiamo

VOLONTA', l'atto (non la facoltà) di volere. Le bestie, che possiedono la deliberazione, devono necessariamente possedere anche la volontà. La definizione della volontà come "appetito razionale", comunemente data dalle Scuole, non è buona, perché, se lo fosse, non potrebbe darsi alcun atto volontario contro la ragione. Infatti, un atto volontario è quello che procede dalla volontà e niente altro. Se invece di definirla come appetito razionale, diremo che è un appetito risultante da una deliberazione precedente, la definizione è allora uguale a quella che ho dato qui. La volontà è dunque "l'ultimo appetito nei deliberare".

Anche se nel discorso comune diciamo che una persona ha avuto la volontà di fare una cosa che si è però astenuta dal fare, tuttavia quella è, in senso proprio, soltanto un'inclinazione che non rende volontaria nessuna azione, perché l'azione non dipende da essa ma dall'ultima inclinazione o appetito. Se, infatti, l'insorgere degli appetiti rendesse volontaria qualunque azione, per la stessa ragione il prodursi di avversioni renderebbe la stessa azione involontaria. E così una sola e medesima azione sarebbe al tempo stesso volontaria e involontaria.

Da ciò risulta manifesto che sono "azioni volontarie" non soltanto quelle che hanno origine dalla cupidigia, dall'ambizione, dalla concupiscenza o da altri appetiti, ma anche quelle che iniziano dall'avversione o dal timore delle conseguenze che seguono all'omissione.

Le forme di linguaggio che esprimono le passioni sono in parte le stesse e in parte differenti da quelle con cui esprimiamo i nostri pensieri. In primo luogo tutte le passioni si possono generalmente esprimere "in forma indicativa", come "amo, temo, mi rallegro, delibero, voglio, comando". Alcune di esse, però, hanno espressioni particolari, a loro proprie, che tuttavia non sono affermazioni, se non quando servono a produrre altre inferenze, oltre a quella della passione da cui procedono. La deliberazione è espressa "in forma congiuntiva", che è un modo verbale idoneo a significare delle supposizioni con le loro conseguenze, come, "Se si fa questo, allora seguirà quest'altro". E non differisce dal linguaggio del ragionamento, se non per il fatto che il ragionamento si esprime in termini generali, mentre la deliberazione riguarda per lo più dei particolari. Il linguaggio del desiderio e dell'avversione è "imperativo", come "fa questo, astieniti da quello". Quando la persona a cui ci si rivolge è obbligata a agire o ad astenersi, si tratta di un comando, altrimenti è una preghiera o anche un consiglio. Il linguaggio della vanagloria, dell'indignazione, della pietà e dello spirito di vendetta è ottativo, ma per il desiderio di conoscere esiste un'espressione peculiare, detta interrogativa, come, "Che cos'è?, Quando sarà? Come è fatto?, Perché è così?". Non conosco nessun altro linguaggio delle passioni. Infatti maledizioni, insulti, imprecazioni e simili non hanno significato in quanto discorsi ma in quanto azioni di una lingua abituata ad essi.

Affermo che queste forme di linguaggio sono espressioni o significazioni volontarie delle nostre passioni, ma che non ne sono segni certi, perché possono essere usate arbitrariamente, a prescindere dal fatto che chi se ne serve abbia o meno tali passioni. I segni migliori della presenza delle passioni stanno nell'espressione del volto, nei movimenti del corpo, nelle azioni, nei fini o negli scopi che veniamo a conoscere per via diversa come presenti negli individui in questione.

Poiché nella deliberazione gli appetiti e le avversioni sono suscitati dalla previsione delle conseguenze e dei risultati buoni o cattivi dell'azione sulla quale deliberiamo, il suo effetto buono o cattivo dipende dalla previsione di una lunga catena di conseguenze di cui molto raramente qualcuno è in grado di vedere la fine. Tuttavia se, nella misura in cui si riesce a vedere lontano, il bene si presenta maggiore del male in quelle conseguenze, l'intera catena è ciò che gli autori chiamano "bene apparente" o "verosimile". E, per contro, se il male supera il bene, l'intera catena risulta un male apparente o verosimile. Di conseguenza, colui che, grazie all'esperienza o alla ragione, ha la più ampia e sicura prospettiva delle conseguenze, delibera nel modo migliore per se stesso ed è in grado, se lo vuole, di dare agli altri i migliori consigli.

Il continuo successo nell'ottenere quelle cose che di volta in volta si desiderano, cioè la continua riuscita, è ciò che si chiama FELICITA'. Mi riferisco alla felicità di questa vita, perché finché viviamo quaggiù non esiste nulla di simile ad una perpetua tranquillità di spirito. La vita stessa, infatti, non è altro che movimento e non può mai essere senza desiderio o senza timore, non più di quanto possa essere senza sensazione. Non è dato conoscere prima di goderne quale genere di felicità Dio abbia predisposto per coloro che lo onorano con devozione. Si tratta di gioie che ora sono incomprensibili quanto è inintelligibile l'espressione scolastica "visione beatifica".

La forma di linguaggio con cui viene significata la convinzione della bontà di qualcosa è la LODE. Quella con cui si significa la potenza e la grandezza di qualcosa è la MAGNIFICAZIONE. Quella con cui si significa l'opinione che si ha della felicità umana è detta dai Greci "makarismos", per cui non disponiamo di nessun nome nella nostra lingua. Quanto si è detto sulle passioni è sufficiente per il presente scopo.

Capitolo settimo.

LE «CONCLUSIONI» O «RISOLUZIONI» DEL «DISCORSO».

Per ogni "discorso", guidato dal desiderio di conoscere, esiste da ultimo una "conclusione", sia che lo scopo venga raggiunto o che lo si abbandoni. Qualunque sia il punto in cui lo si interrompe, nella catena del discorso esiste una conclusione per quel momento.

Se il discorso è puramente mentale, consiste nel pensare alternativamente che qualcosa sarà e non sarà oppure che è stato e non è stato, in modo tale che, in qualunque punto si interrompa la catena del discorso di una persona, la si lascia nella presunzione che sarà o non sarà oppure che è stato o non è stato. Tutto questo è "opinione". L'alternanza degli appetiti nella deliberazione relativa al buono e al cattivo equivale all'alternanza delle opinioni nella ricerca della verità sul passato e sul futuro. E come l'ultimo appetito nella deliberazione viene chiamato volontà, così l'ultima opinione nella ricerca della verità sul passato e sul futuro è detta GIUDIZIO, o proposizione risolutiva e finale di colui che discorre. E come l'intera catena degli alterni appetiti rispetto a ciò che è buono o a ciò che è cattivo, viene chiamata deliberazione, così la catena completa delle alterne opinioni relative al vero o al falso, è chiamata DUBBIO.

Nessun discorso, di qualunque genere sia, può concludere ad una conoscenza assoluta di un fatto, passato o futuro, perché la conoscenza di un fatto è originariamente sensazione e da quel momento in poi memoria. Perciò la conoscenza delle conseguenze che, come ho detto più sopra, si chiama scienza, non è assoluta ma condizionale. Nessuno può conoscere per mezzo del discorso che questa o quella cosa è, è stata o sarà - questo equivale alla conoscenza assoluta - ma soltanto che se c'è questo, c'è quello, se c'è stato questo, c'è stato quello, se ci sarà questo, ci sarà quello, il che equivale a conoscere in forma condizionale, e a conoscere non la conseguenza di una cosa ad un'altra, ma la conseguenza di un nome di una cosa ad un altro nome della stessa cosa.

Perciò quando al discorso viene data forma verbale e comincia con le definizioni delle parole, procede attraverso la connessione di queste in affermazioni generali e ancora attraverso la connessione di queste ultime in sillogismi, il termine finale o ultima somma viene chiamata "conclusione" e il

pensiero della mente espresso da quest'ultima è quella conoscenza condizionale, o conoscenza delle conseguenze delle parole, che è comunemente detta SCIENZA. Se tuttavia il primo fondamento di questo discorso non sono le definizioni o se le definizioni non vengono connesse correttamente in sillogismi, allora il termine finale o conclusione è di nuovo un'OPINIONE e precisamente un'opinione sulla verità di qualcosa che è stato affermato, anche se a volte con parole assurde e prive di senso al di là di ogni possibilità di comprensione. Quando due o più persone conoscono uno stesso fatto, si dice che ne sono vicendevolmente COSCIENTI, che equivale ad averne una conoscenza comune. E poiché costoro sono i testimoni più attendibili dei fatti che li riguardano o che concernono una terza persona, è stata e sarà sempre considerata una pessima azione per chiunque parlare contro la propria "coscienza" oppure corrompere o forzare un'altra persona a farlo, a tal punto che la dichiarazione di coscienza è sempre stata ascoltata con molta attenzione in ogni tempo. In seguito, gli uomini si sono serviti della stessa parola in senso metaforico per indicare la conoscenza delle loro azioni e dei loro pensieri segreti e si dice perciò retoricamente che la coscienza vale mille testimoni. Infine, persone che amavano con forza le loro nuove opinioni, per quanto assurde fossero, ed erano ostinatamente decise a conservarle, hanno assegnato a quelle loro opinioni anche quel venerato nome di coscienza, quasi volessero far sembrare illegittimo modificarle o argomentare contro di esse. Pretendono così di sapere che sono vere, mentre tutt'al più sanno soltanto che pensano questo.

Quando il discorso di una persona non comincia con le definizioni, inizia o con qualche altra considerazione personale, e allora è chiamato ancora opinione, oppure comincia con qualche affermazione di un'altra persona di cui non si dubita che sia capace di conoscere la verità e che sia sufficientemente onesta per non ingannare; il discorso allora non concerne tanto la cosa quanto la persona, e la risoluzione viene detta CREDENZA e FEDE. Si ha fede nella persona e si crede sia alla persona, sia alla verità di ciò che dice. Nella credenza ci sono perciò due opinioni: una relativa a ciò che la persona ha affermato, l'altra relativa alla virtù di quella persona. Aver fede in una persona, fidarsi di lei, o crederle significano la stessa cosa, cioè un'opinione sulla veracità della persona. Tuttavia, credere ciò che viene detto significa soltanto un'opinione sulla verità dell'affermazione. Dobbiamo però osservare che l'espressione "credo in", come anche il latino "credo in" e il greco "pisteyo eis", non è mai usata se non negli scritti dei teologi. Negli altri testi al posto di questa espressione si trova: "gli credo, mi fido di lui, ho fede in lui, faccio assegnamento su di lui", e in latino: "credo illi", e in greco: "pisteyo ayto". Questa singolarità nell'uso ecclesiastico del termine ha dato origine a numerose dispute intorno al vero oggetto della fede

cristiana.

Con l'espressione "credere in", come è il caso del Credo, non si intende però la fiducia nella persona, ma la confessione e il riconoscimento della dottrina. Infatti, non soltanto i cristiani ma tutti gli uomini credono in Dio accettando come verità tutto ciò che sentono dire da lui, sia che lo capiscano o che non lo capiscano; e questa è tutta la fede e la fiducia che è possibile avere in una persona qualsiasi. Non tutti però credono nella dottrina del Credo.

Da questo possiamo inferire che quando crediamo vera una qualunque affermazione sulla base di argomenti che non derivano dall'oggetto in se stesso o dai principi della ragione naturale, ma dall'autorità e dalla buona opinione che abbiamo di chi l'ha pronunciata, allora l'oggetto della nostra fede è colui che parla, o la persona in cui crediamo o della quale ci fidiamo e di cui accogliamo la parola; ed è soltanto a questa persona che viene tributato l'onore di crederle. Di conseguenza, quando crediamo che le Scritture siano la parola di Dio, poiché non abbiamo una rivelazione immediata da Dio stesso, la nostra credenza, la nostra fede e la nostra fiducia è riposta nella Chiesa di cui accogliamo la parola accordandole il nostro consenso. E coloro che credono ciò che un profeta trasmette loro nel nome di Dio, accolgono la parola del profeta, gli rendono onore, hanno fiducia in lui e credono la verità di ciò che egli trasmette, sia che si tratti di un vero o di un falso profeta. Così è anche per ogni altro genere di storia. Infatti, se io non credessi tutto quello che gli storici hanno scritto sulle azioni gloriose di Alessandro o di Cesare, non credo che gli spiriti di Alessandro o di Cesare, o nessun altro, avrebbero nessuna buona ragione per offendersi ad eccezione dello storico. Se Livio afferma che gli dèi fecero una volta parlare una vacca, e noi non lo crediamo, non diffidiamo di Dio ma di Livio. Risulta perciò evidente che qualunque cosa noi crediamo senza nessun'altra ragione che quella tratta dalla sola autorità degli uomini e dei loro scritti ' abbiamo fede soltanto negli uomini, siano essi o meno inviati da Dio.

Capitolo ottavo.

LE VIRTU' COMUNEMENTE DETTE «INTELLETTUALI» E I CORRISPONDENTI «DIFETTI» OPPOSTI.

In tutti i campi la virtù è generalmente qualcosa che si apprezza per la sua eccellenza e consiste nella comparazione. Infatti, se tutte le cose fossero ugualmente presenti in tutti gli uomini, non si apprezzerebbe niente. Con l'espressione virtù INTELLETTUALI si intendono sempre quelle capacità mentali che le persone stimano, apprezzano e desidererebbero possedere. Esse vanno comunemente sotto il nome di buon ingegno, sebbene lo stesso termine ingegno sia anche usato per distinguere una certa capacità dalle altre.

Queste virtù sono di due tipi: "naturali" e "acquisite". Per ingegno naturale non intendo quello che un uomo possiede dalla nascita, poiché questo non è altro che la sensibilità, in cui gli uomini differiscono così poco gli uni dagli altri e dagli animali bruti, che non è da considerarsi fra le virtù. Mi riferisco invece a quel tipo di ingegno che si ottiene soltanto attraverso l'uso e l'esperienza, senza metodo, né cultura, né istruzione. Questo INGEGNO NATURALE ha le due seguenti caratteristiche principali: la "rapidità di immaginazione", cioè il pronto succedersi di un pensiero ad un altro, e il "dirigersi fermamente" verso un fine prescelto. Un'immaginazione lenta, al contrario, costituisce quel difetto o quell'insufficienza della mente che viene comunemente chiamata OTTUSITA', stupidità e che riceve a volte altri nomi che significano lentezza di movimento o difficoltà a muoversi.

La causa di questa differenza di rapidità sono le passioni degli uomini che amano o avversano, chi una cosa, chi un'altra e perciò i pensieri di alcuni seguono una strada e quelli di altri ne seguono una diversa; considerano poi e osservano in modo diverso ciò che passa attraverso la loro immaginazione. Poiché in questa successione dei pensieri umani non vi è nulla da osservare nelle cose che si pensano se non in cosa si assomigliano o in cosa differiscono, oppure a che cosa servono o come servono ad un certo scopo, si dice che hanno un buon ingegno coloro che osservano le loro somiglianze, nel caso in cui siano tali da essere raramente osservate da altri, e con ciò si vuole qui intendere che hanno una buona immaginazione. Di coloro invece che osservano le differenze e le

dissomiglianze fra le cose pensate, operazione chiamata "distinguere, discernere", e "giudicare" una cosa rispetto ad un'altra, nel caso in cui queste distinzioni non risultino facili, si dice che hanno una "buona capacità di giudizio". Questa virtù viene chiamata DISCREZIONE nel caso particolare di colloqui e del disbrigo di affari in cui occorre distinguere momenti, luoghi e persone. La fantasia senza l'aiuto del giudizio non è apprezzata come virtù, mentre il giudizio e la discrezione sono apprezzati per se stessi, senza il soccorso dell'immaginazione. Oltre alla capacità di discernere momenti, luoghi e persone, che è necessaria ad una buona immaginazione, è anche richiesta una frequente applicazione dei pensieri al loro fine, cioè ad un uso che se ne deve fare. Inoltre, colui che possiede questa virtù si servirà con facilità di similitudini che piaceranno non soltanto perché illustreranno il suo discorso e lo abbelliranno con metafore nuove e appropriate, ma anche per la rarità della loro invenzione. Tuttavia, senza un fermo orientamento verso un fine, un'immaginazione ricca è una specie di follia come quella manifestata da coloro che, quando cominciano a parlare, sono distratti dal loro scopo da qualunque cosa venga loro in mente e cadono in tante e così lunghe digressioni e parentesi da perdersi completamente. Non conosco un nome specifico per questo genere di follia; la sua causa è però talvolta la mancanza di esperienza per cui a qualcuno sembra nuovo e raro ciò che non lo è per altri, talvolta la pusillanimità, per cui gli sembra grande ciò che altri considerano una sciocchezza; e tutto ciò che è nuovo o grande, e perciò ritenuto degno di esser detto, allontana gradualmente una persona dalla strada che intendeva seguire col suo discorso.

In una buona poesia, sia essa epica o drammatica, come anche nei sonetti, negli epigrammi e in altre composizioni, sono necessari sia la capacità di giudizio che l'immaginazione. L'immaginazione deve però prevalere perché queste composizioni piacciono per la loro eccentricità, ma non devono dispiacere per la mancanza di discrezione.

In una buona storia deve essere preminente la capacità di giudizio, perché il suo valore sta nel metodo, nella verità e nella scelta delle azioni che è più utile conoscere. L'immaginazione non ha altro ruolo se non quello di abbellire lo stile.

Nei panegirici e nelle invettive l'immaginazione è predominante perché non si mira alla verità ma all'onore o al disonore che si ottiene attraverso comparazioni nobili o volgari. Il giudizio deve soltanto prospettare quali circostanze rendano un'azione lodevole o riprovevole.

Nelle esortazioni e nelle difese, secondo che serva meglio allo scopo prefisso la verità o la dissimulazione, sarà principalmente necessaria la capacità di giudizio o l'immaginazione.

Nella dimostrazione, nel consiglio e in ogni ricerca rigorosa della verità la

capacità di giudizio è tutto, ad eccezione di qualche caso in cui la comprensione ha bisogno di essere avviata con qualche similitudine, appropriata; allora si ricorre anche all'immaginazione. Quanto alle metafore, però, in questo caso sono completamente escluse, poiché, dato che professano apertamente l'inganno, sarebbe chiaramente follia ammetterle all'interno di un consiglio o di un ragionamento.

In un qualsiasi discorso, se risulta evidente la mancanza di discrezione, per quanto eccentrica possa essere l'immaginazione, l'intero discorso sarà considerato indice di un difetto di ingegno, ma questo non accadrà mai quando sia manifesta la discrezione, per quanto banale possa essere l'immaginazione.

I pensieri segreti di una persona si applicano ad ogni cosa, sacra, profana, pura, oscena, importante e leggera, senza vergogna o biasimo. Il discorso verbale non può far questo oltre i limiti in cui la capacità di giudizio approverà il momento, il luogo e le persone. Un anatomista o un medico possono dire o scrivere il loro giudizio su cose sconvenienti perché lo fanno per giovare e non per piacere, ma per un'altra persona lo scrivere le proprie fantasie stravaganti e divertenti sullo stesso soggetto equivarrebbe al comportamento di qualcuno che, dopo essere ruzzolato nella sporcizia, andasse a presentarsi di fronte ad una buona compagnia. E' la mancanza di discrezione che costituisce la differenza. Inoltre, in momenti di dichiarata distensione mentale e in una compagnia familiare, una persona può giocare coi suoni e coi significati equivoci delle parole, accompagnandoli spesso ad una straordinaria immaginazione, ma nel corso di un sermone, oppure in pubblico, o di fronte a persone sconosciute, o alle quali si deve rispetto, non c'è gioco di parole che non venga ritenuto stramberia. E la differenza sta soltanto nella mancanza di discrezione. Così, dove manca l'ingegno non fa difetto l'immaginazione ma la discrezione. E' perciò ingegno il giudizio senza immaginazione, ma non lo è l'immaginazione senza giudizio.

Nel caso in cui i pensieri di qualcuno che ha in mente uno scopo trascorrano attraverso una grande quantità di oggetti e costui osservi come essi conducano a quello scopo oppure a quale altro scopo possano servire, se le sue osservazioni non sono semplici o banali, questo tipo di ingegno viene chiamato PRUDENZA e dipende dalla ricchezza dell'esperienza e della memoria di cose analoghe e delle loro conseguenze fino a quel momento. In ciò non si dà una grande differenza fra gli uomini, come invece esiste fra le loro immaginazioni e i loro giudizi, perché l'esperienza di persone che hanno la stessa età non è molto diversa in ordine alla quantità, ma si esercita in occasioni differenti, dato che ciascuno ha i suoi scopi particolari. Il buon governo di una famiglia e di un regno non costituiscono gradi diversi di prudenza, ma diversi generi di attività non più di quanto costituisca gradi diversi di arte il dipingere un quadro in

formato più ridotto, uguale o maggiore rispetto al modello naturale. Un semplice colono usa maggiore prudenza negli affari della sua casa di quanta non ne usi un consigliere privato nelle questioni di un'altra persona.

Se alla prudenza si aggiunge l'uso di mezzi ingiusti o disonesti come quelli che vengono solitamente suggeriti dalla paura o dal bisogno, si ha quel sapere tortuoso che si chiama ASTUZIA e che è un segno di pusillanimità. La magnanimità consiste infatti nel disprezzo di aiuti ingiusti o disonesti. E' ciò che i Latini chiamano "versutia" (tradotto in inglese "shifting" [espediente]) e consiste nel differire un pericolo o una difficoltà presente impegnandosi in una difficoltà maggiore, come nel caso in cui si deruba una persona per pagarne un'altra, non è altro che un'astuzia meno lungimirante, chiamata "versutia" da "versura", che significa prendere denaro a usura per il pagamento di interessi immediati.

L'ingegno acquisito poi (intendo acquisito con il metodo e l'istruzione) non è altro che la ragione, fondata sul retto uso del linguaggio e produttrice delle scienze. Della ragione e della scienza, però, ho già parlato nei Capp. 5 e 6.

Le cause di questa differenza di ingegni risiedono nelle passioni e la differenza delle passioni procede in parte dalla diversa costituzione del corpo e in parte dalla diversità dell'educazione. Infatti, se la differenza derivasse dalla struttura del cervello e degli organi di senso esterni o interni, nella vista, nell'udito o negli altri sensi degli uomini non vi sarebbe differenza minore che nelle loro immaginazioni e nelle loro discrezioni. Essa procede perciò dalle passioni che sono diverse non solo in relazione alle diverse complessioni degli uomini ma anche in rapporto alla differenza di abitudini e di educazione.

Le passioni che prime fra tutte sono causa delle differenze di ingegno sono principalmente il maggiore o minor desiderio di potere, di ricchezza, di conoscenza e di onore. E tutte possono ridursi alla prima, cioè al desiderio di potere, poiché ricchezza, conoscenza e onore sono soltanto specie diverse di potere.

E perciò una persona che non prova grande passione per niente di tutto ciò, ma è, come si suol dire, indifferente, quand'anche sia buona fino al punto da non recare offesa, non può avere tuttavia né una grande immaginazione né molta capacità di giudizio. I pensieri, infatti, sono, rispetto ai desideri, come esploratori e spie che perlustrano ogni luogo per trovare la strada verso le cose desiderate, dato che ogni fermezza e ogni rapidità del movimento mentale deriva da qui. Infatti, così come il non avere desideri equivale ad esser morti, l'avere passioni deboli coincide con l'ottusità, l'appassionarsi indifferentemente a qualunque cosa significa VOLUBILITA' e dispersione, e il provare per qualcosa passioni più forti e veementi di quelle che si osservano normalmente negli altri è ciò che si

definisce FOLLIA.

Di quest'ultima esistono quasi altrettante specie quante sono quelle delle stesse passioni. A volte una passione eccezionale e stravagante procede dalla cattiva costituzione degli organi del corpo o dal fatto che siano stati lesi. Altre volte la lesione e il cattivo stato degli organi sono causati dalla veemenza o dal lungo persistere della passione. In entrambi i casi, però, la follia è di una sola e medesima natura.

La passione che, per la sua violenza o per il suo persistere, produce la follia, è o un grado elevato di vanagloria, comunemente detta orgoglio e presunzione, o una grave depressione.

L'orgoglio rende schiavi della collera che, portata all'eccesso, diventa la follia chiamata RABBIA e FURORE. Così accade che un eccessivo desiderio di vendetta, divenuto abituale, lede gli organi e si trasforma in rabbia, che un eccesso di amore, unito alla gelosia, si trasforma anch'esso in rabbia, che l'opinione sproporzionata che una persona ha di sé quanto all'ispirazione divina, alla saggezza, al sapere, alla bellezza e via dicendo, si trasforma in dispersione e in volubilità, mentre, se si unisce all'invidia, diventa rabbia, che la convinzione ardente della verità di qualcosa, contraddetta da altri, diventa rabbia.

La depressione rende schiavi di timori infondati; è una forma di follia comunemente detta MALINCONIA che si manifesta anch'essa in modi diversi, come nella frequentazione di luoghi isolati e di sepolcri, nei comportamenti superstiziosi e nel temere chi una, chi un'altra cosa particolare. In conclusione, tutte le passioni che provocano un comportamento strano e insolito vengono chiamate col nome generale di follia, ma, chi si desse la pena di farlo, potrebbe registrare una legione delle differenti specie di follia. E se gli eccessi sono follia, non c'è dubbio che le stesse passioni, quando tendono al male, siano gradi di quest'ultima.

Per esempio, sebbene l'effetto della follia, in coloro che sono posseduti dalla convinzione di essere ispirati, non sia sempre visibile in una singola persona attraverso qualche azione particolarmente stravagante che proceda da questa passione, tuttavia, quando molte di queste persone cospirano insieme, la rabbia dell'intera moltitudine è sufficientemente visibile. Quale maggior segno di follia può esserci, infatti, che inveire, menar colpi e lanciare pietre contro i nostri migliori amici? Eppure tutto questo è meno di quanto farà una simile folla. Costoro, infatti, ingiurieranno, combatteranno e annienteranno coloro dai quali sono stati protetti e garantiti dai torti per tutta la loro vita fino a quel momento. Se questa è la follia della moltitudine, lo è anche di ogni singolo uomo. In effetti, come quando ci si trova in mezzo al mare, anche se non si percepisce il suono della parte di acqua più vicina a noi, si è tuttavia ben certi che quella parte

contribuisce quanto ogni altra della stessa grandezza al rumoreggiare del mare, allo stesso modo, anche se non si riscontra una grande turbolenza in una o due persone, si può essere tuttavia ben certi che le loro singole passioni sono parti del rumoreggiare sedizioso di una nazione agitata. E se non ci fosse nient'altro che rivelasse la loro follia, il solo fatto di attribuirsi un'ispirazione di quella fatta, sarebbe una ragione sufficiente. Se una persona ricoverata a Bedlam (1) vi intrattenesse con una conversazione assennata e se voi, nel prendere commiato, manifestaste il desiderio di sapere chi sia per potergli restituire la cortesia in un'altra occasione, e costui vi dicesse di essere Dio Padre, credo che non vi sarebbe necessario aspettare alcuna azione stravagante come segno della sua follia.

Questa convinzione di essere ispirati, comunemente detta spirito personale (2), si forma molto frequentemente a partire dalla fortunata scoperta di un errore generalmente accettato dagli altri. Coloro che sono arrivati ad una verità tanto importante (così essi credono, anche se spesso ciò che hanno trovato è una non verità), non sapendo, o non ricordando, attraverso quale percorso della ragione vi sono pervenuti, ben presto ammirano se stessi come se fossero nella grazia speciale di Dio Onnipotente che ha rivelato loro quella verità per via soprannaturale, attraverso il suo Spirito.

Inoltre, anche dagli effetti del vino, che sono uguali a quelli della cattiva disposizione degli organi, è possibile desumere che la follia non è altro che una passione con manifestazioni eccessive. Infatti, la varietà di comportamenti degli uomini che hanno bevuto troppo è uguale a quella dei folli: alcuni si arrabbiano, altri si innamorano, altri ridono, tutti in modo stravagante, ma coerentemente con le loro diverse passioni dominanti, poiché l'effetto del vino sta soltanto nel rimuovere la dissimulazione e nell'impedire di vedere la bruttezza delle loro passioni. Credo infatti che gli uomini più sobri, quando passeggiano da soli, senza preoccupazioni e senza impegnare la mente, non vorrebbero che la leggerezza e la stravaganza dei loro pensieri in quel momento fosse pubblicamente osservata; il che equivale a confessare che le passioni sbrigliate sono per la maggior parte pura follia.

Sia nell'antichità come in epoche più recenti, le opinioni dell'umanità sulla causa della follia sono state due. Alcuni la fanno procedere dalle passioni, altri dai demoni, o spiriti, sia buoni che cattivi, dei quali si pensava che potessero entrare in una persona, impossessarsene e muovere i suoi organi nel modo strano e inconsueto che è comune ai folli. Ecco perché i primi chiamarono questi uomini folli, mentre i secondi li chiamarono a volte "indemoniati" (cioè, posseduti dagli spiriti), altre volte "energumeni" (cioè, agitati o mossi dagli spiriti) e attualmente in Italia li chiamano non soltanto "pazzi", uomini folli, ma

anche "spiritati", uomini posseduti.

Una volta vi fu un grande afflusso di persone nella città greca di Abdera per la rappresentazione della tragedia Andromeda in una giornata estremamente calda per cui un gran numero di spettatori cadde in preda alla febbre e, per l'effetto congiunto del caldo e della tragedia, accadde che essi non facevano altro che declamare giambi con i nomi di Perseo e di Andromeda. Il sintomo fu guarito insieme alla febbre dall'arrivo dell'inverno e si pensò che questa follia procedesse dalla passione suscitata dalla tragedia. Una crisi di follia analoga si impadronì di un'altra città greca colpendo soltanto le giovani donne e facendo sì che molte di esse si impiccassero. I più ritennero l'accaduto un'azione del diavolo. Qualcuno, però, sospettando che il disprezzo per la vita procedesse in loro da qualche passione mentale e supponendo che non disprezzassero altrettanto il loro onore, consigliò ai magistrati di spogliarle non appena si impiccavano e di lasciarle penzolare nude. La storia afferma che questo guarì quella follia. D'altra parte, però, gli stessi Greci attribuivano spesso la follia all'opera delle Eumenidi, o Furie, e talvolta di Cerere, di Febo e di altri dèi. Ai fantasmi veniva attribuita tanta realtà da considerarli dei corpi aerei viventi e da chiamarli comunemente spiriti. I Romani avevano su questo argomento le stesse convinzioni dei Greci, così come gli Ebrei. Essi, infatti, chiamavano folli i profeti, o (secondo che ritenessero gli spiriti buoni o cattivi) indemoniati. Alcuni di loro chiamavano folli sia i profeti che gli indemoniati e altri chiamavano lo stesso uomo sia folle che indemoniato. Per i Gentili non c'è motivo di meravigliarsi, perché presso di loro le malattie e la salute, i vizi e le virtù e molti accidenti naturali venivano chiamati e venerati come demoni, così che per demone si doveva intendere tanto (a volte) una febbre malarica quanto un diavolo. E' invece piuttosto strano che gli Ebrei nutrissero questa convinzione. Né Mosè, infatti, né Abramo sostennero che la profezia dipendesse dalla possessione di uno spirito, ma piuttosto dalla voce di Dio, o da una visione, o da un sogno. E nella legge mosaica (3), morale o rituale, non vi è nulla che insegni l'esistenza di un entusiasmo o di una possessione di quella natura. Quando si dice (Numeri 11°, 25) che Dio prese dello spirito che era in Mosè e lo diede ai settanta anziani, lo spirito di Dio (inteso come la sostanza di Dio) non è diviso. Le Scritture intendono per spirito di Dio in un uomo uno spirito umano incline alla pietà religiosa. E dove si dice (Esodo 28°, 3) «coloro che ho riempito dello spirito di sapienza perché facessero paramenti ad Aronne», non si intende uno spirito posto in loro che sia in grado di fare dei paramenti, ma la sapienza dei loro spiriti in quel genere di lavoro. In un senso analogo, lo spirito dell'uomo, quando produce azioni impure, viene ordinariamente detto uno spirito impuro; e così è per gli altri spiriti, anche se non sempre, ma ogni volta che la virtù o il

vizio così contrassegnati sono straordinari ed eminenti. Neppure gli altri profeti dell'Antico Testamento invocarono l'entusiasmo o pretesero che Dio parlasse in loro, ma piuttosto a loro attraverso la voce, la visione o il sogno, e il "fardello del Signore" non era possessione ma comando. Come poterono allora gli Ebrei accogliere l'opinione della possessione? Non so immaginare altra ragione che quella comune a tutti gli uomini, cioè la mancanza di curiosità per la ricerca delle cause naturali e il fatto che facessero consistere la felicità nell'acquisizione dei grossolani piaceri dei sensi e delle cose che vi conducono più direttamente. Infatti coloro che osservano nella mente di un uomo una capacità o una deficienza strana e insolita, a meno che non osservino anche da quale causa può verosimilmente derivare, difficilmente sono in grado di considerarla naturale; e, se non è naturale, devono necessariamente pensare che sia soprannaturale. Cos'altro può essere allora se non la presenza di Dio o del diavolo in quell'uomo? Perciò avvenne che, quando il nostro Salvatore (Marco 3°, 21) fu circondato dalla folla, coloro che si trovavano nella casa temettero che fosse impazzito, mentre gli Scribi affermarono che possedeva Belzebù e che per questo egli cacciava i diavoli, come se il pazzo in più alto grado avesse intimorito i pazzi in minor grado. E accadde anche che alcuni dissero (Giovanni 10°, 20): «E' indemoniato ed è pazzo», mentre altri, ritenendolo un profeta, affermarono: «Questi non sono discorsi da indemoniato». Così nell'Antico Testamento colui che venne per ungere Jehu (2 Re 9°, 11) era un profeta; eppure alcuni tra quelli che erano con Jehu gli chiesero: «Che cosa è venuto a fare quel pazzo?».

In conclusione, risulta dunque chiaro che gli Ebrei consideravano chiunque si comportasse in modo inconsueto, come posseduto da uno spirito, buono o cattivo, con l'eccezione dei Sadducei, che si spingevano tanto avanti nell'errore opposto, da non credere affatto all'esistenza degli spiriti (posizione che si avvicina molto ad un dichiarato ateismo); e forse per questo gli altri erano tanto più incitati a chiamare indemoniate, anziché folli, le persone di questo genere.

Ma perché allora il nostro Salvatore li cura come se fossero posseduti e non come se fossero folli? A questo non posso dare altra risposta che quella che si dà a quanti fanno valere la Scrittura in modo analogo contro l'opinione del movimento della terra. La Scrittura fu scritta per mostrare agli uomini il regno di Dio e per preparare le loro menti a diventare suoi sudditi obbedienti, lasciando il mondo, e la filosofia che lo concerne, alla disputa degli uomini perché esercitino la loro ragione naturale. Se l'alternarsi del giorno e della notte sia dovuto al movimento della terra o a quello del sole, o se le azioni esorbitanti degli uomini procedano dalla passione o dal diavolo, a condizione che non gli tributiamo alcun culto, fa tutt'uno rispetto alla nostra obbedienza e alla nostra soggezione a

Dio onnipotente, che è la ragione per cui fu scritta la Scrittura. Quanto al fatto che il nostro Salvatore parli alla malattia come a una persona, è lo stile abituale di tutti coloro che curano soltanto con le parole come fece Cristo (e come pretendono di fare gli incantatori, che si rivolgano o meno a un diavolo). Non è infatti detto (Matteo 8°, 26) anche che Cristo rimproverò i venti? E non si dice anche (Luca 4°, 39) che rimproverò una febbre? Da ciò tuttavia non si inferisce che una febbre sia un diavolo. E dove si afferma che molti di quei diavoli confessarono Cristo, non è necessario interpretare quei luoghi se non nel senso che quei folli lo confessarono. E nel luogo in cui il nostro Salvatore (Matteo 12°, 43) parla di uno spirito impuro che, essendo uscito da un uomo, erra per luoghi aridi cercando quiete senza trovarla e ritorna poi nello stesso uomo con altri sette spiriti peggiori di lui, si tratta manifestamente di una parabola che allude ad un uomo, il quale, dopo qualche sforzo per rinunciare alle sue brame, si lascia vincere dalla loro violenza e diventa sette volte peggiore di quanto era. Non vedo dunque assolutamente nulla nella Scrittura che richieda di credere che i demoni siano qualcosa di diverso dai folli.

C'è ancora un altro difetto nei discorsi di talune persone che può anche essere annoverato tra le specie di follia, cioè quell'abuso delle parole di cui ho parlato più sopra, nel Cap. 5, col nome di assurdità. E' il caso in cui si proferiscono parole tali che, messe insieme, non hanno alcun significato. Alcuni incorrono in questa circostanza fraintendendo le parole che hanno ascoltato e ripetendole a memoria, altri vi incorrono con l'intenzione di ingannare per mezzo dell'oscurità. Ciò accade soltanto a coloro che trattano questioni relative ad argomenti incomprensibili, come gli Scolastici, o questioni di filosofia astrusa. Le persone comuni pronunciano raramente discorsi privi di significato e sono perciò considerate idiote da queste altre persone egregie. Tuttavia, per essere certi che nella mente di simili persone non vi sia nulla di corrispondente alle loro parole, ci sarebbe necessità di qualche esempio. Se qualcuno ne vuole, prenda in mano uno Scolastico e veda se è in grado di tradurre un qualsiasi capitolo riguardante un argomento difficile come la Trinità, la Divinità, la natura di Cristo, la transustanziazione, il libero arbitrio, eccetera, o in una delle lingue moderne, così da renderlo intelligibile, oppure in un latino accettabile, tale da riuscire familiare a coloro che vivevano nell'epoca in cui la lingua volgare era il latino. Qual è il significato di queste parole: «la causa prima non infonde necessariamente qualcosa nella seconda, in virtù della subordinazione essenziale delle cause seconde, per mezzo della quale può aiutarla ad operare »? Sono la traduzione del titolo del sesto capitolo del primo libro di Suarez, "Del concorso, del movimento e dell'aiuto di Dio". Quando si scrivono interi volumi di questa fatta, non si è forse folli o non si ha forse l'intenzione di fare impazzire gli altri?

In particolare, coloro che, nella questione della transustanziazione, asseriscono che, dopo che sono state pronunciate certe parole, la bianch"ezza", la rotondi"tà", la grand"ezza", la quali"tà", la corruttibili"tà", che sono tutte incorporee, eccetera, escono dall'ostia per entrare nel corpo del nostro Salvatore benedetto, non fanno sì che quelle "ezze" e quelle "tà" siano altrettanti spiriti che possiedono il suo corpo? Per spiriti, infatti, essi intendono sempre cose che, pur essendo incorporee, sono tuttavia capaci di esser mosse da un luogo ad un altro, con la conseguenza che si può a buon diritto annoverare questo genere di assurdità fra le molte specie di follia; e tutti i momenti in cui, guidati dai pensieri chiari della loro brama mondana, si astengono dal discutere o dallo scrivere in questo modo, sono soltanto dei lucidi intervalli. Tanto basti per le virtù e i difetti intellettuali.

Capitolo nono.

I DIVERSI «OGGETTI» DI «CONOSCENZA».

Esistono due generi di CONOSCENZA, uno dei quali è la "conoscenza di fatto", l'altro la "conoscenza della conseguenza che collega un'affermazione ad un'altra". La prima non è altro che sensazione e memoria ed è "conoscenza assoluta", come quando vediamo accadere un fatto o ricordiamo che è accaduto. E' questa la conoscenza richiesta in un testimone. La seconda viene detta "scienza" ed è "condizionale", come quando sappiamo che, "se la figura data è un cerchio, allora ogni linea retta che passi per il centro la dividerà in due parti uguali". Questa è la conoscenza richiesta in un filosofo; cioè in colui che pretende di ragionare.

La registrazione della "conoscenza di fatto" è chiamata "storia" e ne esistono due specie: una, detta "storia naturale", che è la storia di fatti o effetti della natura, indipendenti dalla "volontà" dell'uomo; appartengono a questa specie le storie dei metalli, delle piante, degli animali, delle regioni, e simili; l'altra è la "storia civile", che è la storia delle azioni volontarie degli uomini negli Stati.

Le registrazioni della scienza sono "libri" che contengono le dimostrazioni delle conseguenze che collegano un'affermazione ad un'altra e sono comunemente chiamati "libri di filosofia". Di questi esistono molte specie in relazione alla diversità dell'argomento e possono essere ripartiti nel modo in cui li ho divisi nella tavola seguente.

[figura qui omessa]

Capitolo decimo.

IL POTERE, IL PREGIO, LA DIGNITA', L'ONORE E LA CAPACITA'.

Il POTERE di un uomo (considerato in senso universale) consiste nei mezzi di cui dispone al presente per ottenere un apparente bene futuro ed è "originario" o "strumentale".

Il potere naturale consiste nell'eminenza delle facoltà del corpo e della mente, come la forza, la bellezza, la prudenza, le arti, l'eloquenza, la liberalità, la nobiltà, possedute in grado straordinario. Sono strumentali quei poteri che, essendo stati acquisiti attraverso questi ultimi o grazie alla fortuna, diventano mezzi e strumenti per acquisirne in misura maggiore, come le ricchezze, la reputazione, gli amici e quel segreto agire divino che gli uomini chiamano buona sorte. La natura del potere, infatti, è, sotto questo riguardo, simile alla fama, che va aumentando di mano in mano che avanza, o è anche simile al moto dei corpi pesanti che acquistano tanto maggiore velocità quanto più lungo si muovono.

Il maggior potere umano è quello costituito dai poteri del maggior numero di uomini, riuniti per loro consenso in una sola persona, naturale o civile, la quale può far uso di tutti i loro poteri secondo la sua volontà, e di questo genere è il potere di uno Stato, oppure secondo le volontà di ogni singolo individuo, come è il caso del potere di una fazione o di più fazioni convergenti. Perciò avere servi è potere, avere amici è potere; si tratta infatti di una riunione di forze.

Anche la ricchezza, unita alla liberalità, è potere perché procura amici e servi. Non così se manca la liberalità; in questo caso la ricchezza non è una difesa, ma espone gli uomini all'invidia, come se fossero una preda.

La fama di avere potere è essa stessa potere perché porta con sé l'adesione di coloro che hanno bisogno di protezione.

Per la stessa ragione è potere la fama di amare il proprio Paese (chiamata popolarità).

E' anche potere qualsiasi qualità che faccia amare o temere un uomo da molti, oppure la fama di possedere una tale qualità, perché è un mezzo per procurarsi l'assistenza e il servizio di molte persone.

Il successo è potere perché genera fama di saggezza o di fortuna, procurando il timore o la fiducia altrui.

L'affabilità delle persone che già possiedono potere lo aumenta perché spinge ad amarle.

La reputazione di prudenza nel governo della pace o della guerra è potere, perché affidiamo il governo di noi stessi più volentieri ad uomini prudenti che ad altri.

La nobiltà non è potere dovunque, ma soltanto in quegli Stati dove ha dei privilegi. E' infatti in tali privilegi che consiste il suo potere.

L'eloquenza è potere perché fa sembrare prudenti.

La bellezza è potere perché, essendo una promessa di bene, raccomanda gli uomini al favore delle donne e degli estranei.

Le scienze costituiscono una piccola forma di potere, perché non brillano e perciò non vengono riconosciute in qualsiasi persona, ma in pochi uomini ed anche in questi con riguardo a pochi oggetti. La scienza, infatti, è di natura tale che nessuno può riconoscerla a meno che non la possieda in buona misura.

Le arti di uso pubblico, come la fortificazione, la produzione di macchine e di altri strumenti per la guerra, sono potere perché contribuiscono alla difesa e alla vittoria. E anche se la vera madre di queste è la scienza, vale a dire la matematica, tuttavia, poiché vengono portate alla luce dalla mano dell'artefice, sono ritenute opera sua, visto che presso il volgo la levatrice passa per la madre.

Il "valore", o PREGIO di una persona, coincide, come per tutte le altre cose, col suo prezzo, cioè con quanto si sarebbe disposti a dare per l'uso del suo potere. Non è perciò un valore assoluto, ma dipendente dal bisogno e dalla stima di altri. Un abile condottiero ha un prezzo alto in tempo di guerra presente o imminente, ma non lo ha in tempo di pace. Un giudice erudito e incorrotto ha un alto pregio in tempo di pace, ma non ne ha altrettanto in tempo di guerra. E anche per gli uomini, come per le altre cose, il prezzo non è determinato dal venditore ma dal compratore. Quand'anche, infatti, una persona (come, del resto, la maggior parte) stimi se stessa al più alto valore possibile, tuttavia il suo vero valore non supererà quello stimato dagli altri.

La manifestazione del valore che ci attribuiamo reciprocamente è ciò che viene comunemente detto onorare e disonorare. Dare una valutazione alta di una persona significa "onorarla" e darne una bassa equivale a "disonorarla". In questo caso, però, alto e basso devono intendersi con riferimento al prezzo che ciascuno attribuisce a se stesso.

Il pregio pubblico di una persona, coincidente col valore attribuitole dallo Stato, è quello che si chiama comunemente DIGNITA'. Il valore che lo Stato le attribuisce è significato da cariche di comando, da incarichi giudiziari, da pubblici impieghi, o dalle denominazioni e dai titoli introdotti per distinguere questo valore.

Pregare un'altra persona in vista di un aiuto di qualsiasi genere significa ONORARLA in quanto è segno dell'opinione che noi abbiamo del suo potere di aiutarci, e quanto più difficile è l'aiuto, tanto maggiore è l'onore.

Obbedire equivale ad onorare perché nessuno obbedisce a chi si pensa non abbia potere per aiutare o per nuocere. Di conseguenza, disobbedire equivale a "disonorare".

Fare grandi doni a qualcuno significa onorarlo perché equivale a comprarne la protezione e a riconoscerne il potere. Fare piccoli doni significa disonorare perché si tratta soltanto di elemosina ed è indice dell'opinione che si abbia bisogno di piccoli aiuti.

Essere solleciti nel favorire il bene di un'altra persona, così come adulare, significa onorare perché è segno del fatto che se ne cerca la protezione o l'aiuto. Trascurare tutto questo equivale a disonorare.

Cedere il passo o il posto a qualcuno per un qualsiasi vantaggio è onorare poiché equivale a riconoscere un potere maggiore. Essere arroganti significa disonorare.

Mostrare un qualunque segno di amore o di timore per un'altra persona equivale ad onorarla poiché tanto l'amore quanto il timore sono una valutazione. Disprezzare, oppure amare o temere meno di quanto l'altra persona si aspetti equivale a disonorare perché si tratta di una svalutazione.

Lodare, esaltare o chiamare qualcuno beato è onorare poiché nulla è apprezzato quanto la bontà, il potere e la felicità. Insultare, deridere o compatire equivale a disonorare.

Rivolgersi a qualcuno con considerazione, apparire al suo cospetto con decoro e umiltà significa onorarlo poiché questi atteggiamenti sono segni del timore di offenderlo. Parlare a qualcuno in modo avventato, fare in sua presenza qualcosa di sconveniente, di trascurato, di impudente equivale a disonorarlo.

Credere in una persona, avere fiducia e far conto su di lei è onorarla poiché questo è segno dell'opinione che si ha della sua virtù e del suo potere. Non avere fiducia o non credere in qualcuno significa disonorarlo.

Ascoltare il consiglio di una persona o una sua affermazione di qualunque genere è onorarla in quanto segno che noi la reputiamo saggia, o eloquente, o intelligente. Sonnecchiare, andarsene o chiacchierare mentre costui parla, equivale a disonorarlo.

Fare ad un altro ciò che egli ritiene segno di onore, o che la legge o il costume rende tale, significa onorarlo, perché approvando l'onore che gli viene tributato dagli altri, costui riconosce il potere che gli altri gli riconoscono. Rifiutarsi di fare questo equivale a disonorare.

Essere d'accordo con l'opinione di una persona è onorarla in quanto è segno

che si approvano il suo giudizio e la sua saggezza. Dissentire significa disonorare ed equivale alla riprovazione di un errore e (se il dissenso investe molti argomenti) di stupidità.

L'imitazione è una forma di onore perché deriva da una forte approvazione. L'imitare il nemico di qualcuno equivale a disonorare.

Onorare coloro che un'altra persona onora, significa onorare quella stessa persona come segno di approvazione del suo giudizio. Onorare i suoi nemici equivale a disonorarla.

Servirsi di qualcuno per prendere decisioni, o per compiere azioni difficili, significa onorarlo perché questo è segno dell'opinione che si ha della sua saggezza o di qualche altro suo potere. Rifiutare di servirsi nelle stesse circostanze di coloro che lo vorrebbero, equivale a disonorarli.

Tutte queste forme di onore sono naturali, tanto all'interno quanto al di fuori degli Stati. Ma negli Stati, dove colui o coloro che hanno l'autorità suprema possono stabilire come segni di onore qualunque cosa vogliano, esistono altre forme di onore.

Un sovrano fa onore ad un suddito con un titolo, una carica, un impiego o un'azione qualsiasi che egli stesso avrà scelto come segno della sua volontà di onorarlo.

Il re di Persia onorò Mardocheo quando stabilì che fosse condotto per le strade in vesti regali su uno dei cavalli del re, con una corona sul capo e un principe che lo precedesse proclamando: «Così sarà fatto a colui che il re onorerà». E tuttavia un altro re di Persia, o lo stesso in un'altra occasione, ad uno che gli domandava di indossare una veste del re in cambio di un grande servizio, glielo concesse, aggiungendo però che l'avrebbe indossata in qualità di buffone del re e divenne allora un disonore. La fonte dell'onore civile sta dunque nella persona dello Stato e dipende dalla volontà del sovrano. Perciò ha carattere temporaneo e viene chiamato "onore civile". E' il caso delle magistrature, delle cariche, dei titoli e, in certi luoghi, delle cotte d'armi e degli scudi dipinti. Si rende onore a chi possiede questi riconoscimenti perché sono altrettanti segni di favore da parte dello Stato e questo favore è potere.

"Onorevole" è qualsiasi possesso, azione o qualità che sia dimostrazione e segno di potere.

E perciò essere onorati, amati o temuti da molti è onorevole in quanto dimostrazione di potere. Essere onorati da pochi o da nessuno è "disonorevole".

Il dominio e la vittoria sono onorevoli perché si ottengono per mezzo del potere. La servitù per bisogno, o per timore, è disonorevole.

La buona fortuna, se è duratura, è onorevole come segno della benevolenza divina. La cattiva fortuna e le sconfitte sono disonorevoli. Le ricchezze sono

onorevoli perché costituiscono potere. La povertà è disonorevole. La magnanimità, la liberalità, la speranza, il coraggio, la sicurezza sono onorevoli poiché procedono dalla consapevolezza del potere. La pusillanimità, la parsimonia, il timore, la diffidenza sono disonorevoli.

Risolvere o determinare al momento opportuno ciò che si deve fare è onorevole perché significa sprezzo delle piccole difficoltà e dei pericoli. L'incertezza è invece disonorevole in quanto segno di una sopravvalutazione di ostacoli e vantaggi di poco conto. Quando infatti si è esaminata la situazione per quanto il tempo lo consente e non ci si decide, le differenze di valutazione sono molto piccole e perciò, se non si prende una decisione, si sopravvalutano delle piccole cose, il che equivale a pusillanimità.

Tutte le azioni e i discorsi che procedono, o sembrano procedere, da una grande ricchezza di esperienza, di scienza, di discernimento o di intelligenza sono onorevoli perché tutte queste cose costituiscono dei poteri. Le azioni o le parole che procedono dall'errore, dall'ignoranza o dalla follia sono disonorevoli.

La gravità, per quanto sembra procedere da una mente impegnata in qualche altra cosa, è onorevole, perché l'essere impegnati è un segno di potere. Se, invece, sembra derivare da un'intenzione di apparire grave, è disonorevole. La gravità del primo tipo, infatti, è simile alla stabilità di una nave dovuta ad un carico di merci, mentre la gravità del secondo tipo è simile alla stabilità di una nave zavorrata con sabbia e altro ciarpame.

Spiccare, cioè essere noti, per ricchezza, per cariche, per grandi azioni o per qualsiasi bene posseduto in grado eminente, è onorevole perché è un segno del potere grazie al quale una persona spicca. Al contrario, l'oscurità è disonorevole.

Discendere da genitori illustri è onorevole, perché si ottengono più facilmente gli aiuti degli amici dei propri antenati. Al contrario, è disonorevole avere origini oscure.

Le azioni che procedono dall'equità, anche se congiunte ad uno scacco, sono onorevoli in quanto segni di magnanimità, che è a sua volta un segno di potere. Al contrario, la furberia, il trasformismo, il disprezzo dell'equità sono disonorevoli.

La bramosia di grandi ricchezze e l'ambizione di grandi onori sono onorevoli come segni di potere per ottenerli. La bramosia e l'ambizione di piccoli guadagni o di piccole promozioni è disonorevole.

Sotto il profilo dell'onore le cose non cambiano per il fatto che un'azione (purché sia grande e impegnativa e perciò segno di molto potere) sia giusta o ingiusta. L'onore, infatti, sta soltanto nell'opinione del potere. Perciò gli antichi pagani non pensavano di disonorare, ma ritenevano anzi di onorare grandemente gli dèi, quando li presentavano nei loro poemi nell'atto di compiere ratti, furti ed

altre azioni grandi, ma ingiuste o immonde, a tal punto che niente è così celebrato in Giove quanto i suoi adulteri, né in Mercurio quanto le sue frodi e i suoi furti. La maggior lode che viene tributata a quest'ultimo in un inno di Omero è che, essendo nato la mattina, aveva inventato la musica a mezzogiorno e prima di notte aveva rubato il bestiame di Apollo ai suoi pastori (1).

Anche fra gli uomini, fino a quando non si furono costituiti i grandi Stati, non era ritenuto un disonore essere un pirata o un predone, ma lo si riteneva piuttosto una forma di commercio legittima, non solo fra i Greci, ma anche fra tutte le altre nazioni, come risulta con chiarezza dalle storie dell'antichità. E attualmente, in questa parte del mondo, i duelli privati sono e saranno sempre onorevoli, anche se illegali, fino al momento in cui si decreterà onore per chi rifiuti la sfida e ignominia per chi la lanci. Anche i duelli sono infatti spesso effetto del coraggio che trova sempre il suo fondamento nella forza o nell'abilità, le quali costituiscono potere, anche se per la maggior parte sono effetti di affermazioni avventate e di paura del disonore in uno o in entrambi i duellanti. Coinvolti dalla loro avventatezza, vengono spinti nella lizza per evitare il disonore.

Gli scudi e le cotte d'armi ereditarie, nel caso in cui comportino qualche privilegio eminente, sono onorevoli; altrimenti non lo sono perché il loro potere risiede o in questi privilegi, o nelle ricchezze, o in qualcosa che sia ugualmente onorato negli altri uomini. Questo genere di onore, comunemente detto piccola nobiltà (2), è derivato dagli antichi Germani. In effetti non si ha notizia di nulla di simile dove sono rimaste sconosciute le usanze germaniche e tutto questo non è attualmente in uso dove i Germani non sono vissuti. Gli antichi capi militari greci, quando andavano in guerra, facevano dipingere sui loro scudi gli emblemi che preferivano, così che un piccolo scudo non dipinto era un segno di povertà, indicava un semplice soldato. Essi però non li trasmettevano in eredità. I Romani trasmettevano gli emblemi delle loro famiglie, ma si trattava delle immagini e non degli stemmi dei loro antenati. Fra i popoli dell'Asia, dell'Africa e dell'America non esiste e non è mai esistito niente di simile. Soltanto i Germani avevano quell'usanza che da loro è passata all'Inghilterra, alla Francia, alla Spagna e all'Italia quando in gran numero diedero aiuto ai Romani o fecero le loro conquiste in queste parti occidentali del mondo.

Anticamente, infatti, la Germania, come tutti gli altri Paesi ai loro inizi, era divisa fra un infinito numero di piccoli signori o capifamiglia che si facevano continuamente guerra. Quei capi o signori, con lo scopo principale di poter essere riconosciuti dai loro seguaci quando vestivano le armi, e in parte anche per ornamento, dipingevano l'armatura, o lo scudo, o la cotta con l'immagine di una bestia o con qualche altra cosa e mettevano anche qualche contrassegno

prominente e visibile sul cimiero degli elmi. L'ornamento delle armi e del cimiero passava in eredità ai loro figli, così com'era al primogenito e agli altri con qualche nota di differenza secondo quanto riteneva opportuno il vecchio capo, chiamato in tedesco "Here-alt". Quando però molte di queste famiglie riunite insieme fondarono una monarchia più vasta, il compito dell'araldo di distinguere gli scudi diventò una carica privata e distinta. I discendenti di questi signori costituiscono la grande ed antica nobiltà, che porta prevalentemente emblemi di animali noti per il loro coraggio e la loro rapacità, o di castelli, merlature, corazze, armi, barre, palizzate e altri simboli di guerra, poiché allora era tenuta in onore unicamente la virtù militare. Successivamente non soltanto i re, ma anche gli Stati popolari, diedero diversi tipi di scudi a coloro che partivano per la guerra, o ne ritornavano, per incoraggiare o ricompensare i loro servizi. Un lettore attento può trovare tutto ciò in quelle antiche storie greche e latine che menzionano la nazione germanica e i suoi costumi in quei tempi.

I titoli onorifici come duca, conte, marchese e barone sono onorevoli perché significano il valore che ad essi viene attribuito dal potere sovrano dello Stato. Questi titoli, derivati, alcuni dai Romani, altri dai Germani e dai Francesi, erano anticamente titoli che designavano cariche e comandi. I duchi, in latino "duces", erano i generali in guerra; i conti, "comites", accompagnavano il generale per amicizia e venivano lasciati a governare e a difendere i luoghi conquistati e pacificati; i marchesi, "marchiones", erano conti che governavano le marche o confini dell'impero. I titoli di duca, conte e marchese si diffusero nell'impero, pressappoco all'epoca di Costantino il Grande, dalle usanze della "milizia" germanica. Sembra invece che barone sia stato un titolo dei Galli e che significhi grand'uomo; erano tali gli uomini che i re e i prìncipi impiegavano in guerra come loro addetti personali e sembra che il titolo sia derivato da "vir", diventando "ber" e "bar", che avevano lo stesso significato nella lingua dei Galli di "vir" in latino; di qui "bero" e "baro", di modo che queste persone furono chiamante "berones" e poi "barones", e (in spagnolo) "varones". Chi però volesse conoscere in modo più preciso l'origine dei titoli onorifici, può trovarla, come ho fatto io, nell'eccellente trattato che Selden (3) ha scritto sull'argomento. Coll'andare del tempo queste cariche onorifiche, in occasione di disordini e per consentire un buon governo in condizioni pacifiche, diventarono dei semplici titoli che servivano principalmente a distinguere la precedenza, il posto e l'ordine dei sudditi nello Stato e si divenne duchi, conti, marchesi e baroni di luoghi nei quali non si aveva né proprietà né comando. Per lo stesso scopo furono ideati anche altri titoli.

La CAPACITA' è qualcosa di diverso dal pregio o dal valore di una persona e anche dal suo merito o dalla sua ricompensa, e consiste in una particolare forma

di potere o di abilità rispetto a ciò di cui si dice che è capace. Questa particolare forma di abilità viene generalmente chiamata IDONEITA' o "attitudine".

Il più capace di essere un condottiero, un giudice, o di gestire una qualsiasi altra carica, è infatti colui che risulta più idoneo per il possesso delle qualità richieste al buon espletamento di quelle funzioni. Il più capace di possedere ricchezze è colui che ha le qualità maggiormente richieste per farne buon uso. Se manca qualcuna di queste qualità, si può essere ugualmente una persona capace e valida per qualche altra cosa. Inoltre, una persona può essere capace di possedere ricchezze, di svolgere cariche, di esercitare degli impieghi, senza però poter avanzare alcun diritto per avere tutto ciò prima di un altro e dunque non è possibile affermare che lo meriti o che le spetti. Il merito, infatti, presuppone un diritto e che la cosa spettante sia dovuta a seguito di una promessa. Su questo argomento dirò di più nelle pagine successive quando parlerò dei contratti.

Capitolo undicesimo.

LA DIFFERENZA DEI «COSTUMI».

Per COSTUMI non intendo qui il comportamento educato come il modo in cui si dovrebbe salutare un'altra persona o il modo in cui si dovrebbe lavarsi la bocca o usare gli stuzzicadenti in compagnia e altre questioni di "buona educazione" (1), ma piuttosto quelle qualità umane che interessano la loro vita associata in pace e in unità. A tale scopo dobbiamo tenere presente che la felicità di questa vita non consiste nel riposo di una mente soddisfatta. Non si dà infatti in questa vita né un "finis ultimus" (scopo ultimo) né il "summum bonum" (il massimo bene) di cui si parla nei libri degli antichi filosofi morali. Un uomo, i cui desideri abbiano raggiunto un termine, non può vivere più di un altro in cui si siano fermate le sensazioni e l'immaginazione. La felicità è un continuo progresso del desiderio da un oggetto ad un altro, dove il raggiungimento del primo non è altro che la via per il conseguimento del secondo. La causa di questo è che l'oggetto del desiderio umano non consiste nel goderne una sola volta e per un singolo istante, ma nell'assicurarsi per sempre l'accesso al desiderio futuro. Perciò le azioni volontarie e le inclinazioni di tutti gli uomini non tendono soltanto a procurarsi ma anche ad assicurarsi una vita ricca di soddisfazioni e differiscono soltanto nella strada che viene scelta. Questa deriva in parte dalla diversità delle passioni nei diversi uomini, e in parte dalla differenza di conoscenza o di opinione posseduta da ciascuno intorno alle cause che producono gli effetti desiderati.

Considero perciò al primo posto, come un'inclinazione generale di tutta l'umanità, un desiderio perpetuo e ininterrotto di acquistare un potere dopo l'altro che cessa soltanto con la morte. La causa di questo non sta sempre nel fatto che si speri in una soddisfazione più intensa di quella che si è già raggiunta, o che non si riesca ad accontentarsi di un potere moderato, ma nel fatto che non è possibile assicurarsi il potere e i mezzi per vivere bene che si hanno nel momento presente, senza acquisirne di maggiori. Questa è la ragione per la quale i re, che detengono il massimo potere, dirigono i loro sforzi ad assicurarselo per mezzo delle leggi all'interno dello Stato o all'esterno con le guerre. Una volta raggiunti questi fini, matura in loro un nuovo desiderio: in alcuni è un desiderio

di fama da soddisfare attraverso nuove conquiste, in altri di agi e di piaceri sensuali, in altri ancora di essere ammirati o adulati per il fatto che eccellono in qualche arte o in altra abilità mentale.

La competizione per acquisire ricchezze, onore, comando o altro potere, inclina alla rivalità, all'inimicizia e alla guerra, perché la strada che segue chi si trova in competizione per raggiungere il suo desiderio è quella di uccidere, di assoggettare, di soppiantare o di respingere il rivale. In particolare, la competizione per ottenere elogi inclina ad una reverenza per l'antichità, perché gli uomini entrano in rivalità coi vivi e non coi morti. A questi attribuiscono più di quanto sia loro dovuto per poter oscurare la gloria di quelli.

Il desiderio di agi e di piaceri sensuali dispone gli uomini all'obbedienza nei confronti di un potere comune, perché a causa di questi desideri si rinuncia alla protezione che si poteva sperare dalla propria attività e dalla propria fatica. Il timore della morte e delle ferite dispone allo stesso atteggiamento e per la stessa ragione. Al contrario, uomini in condizioni di bisogno e arditi, insoddisfatti della loro condizione presente, come anche tutti coloro che hanno ambizioni di comando militare, sono inclini a mantenere vive le cause di guerra e a suscitare disordini e sedizioni perché non si dà onore militare se non attraverso la guerra e non c'è maggior speranza di migliorare un cattivo gioco che provocando un rimescolamento delle carte.

Il desiderio di conoscenza e delle arti pacifiche inclina gli uomini all'obbedienza nei confronti dì un potere comune. Questo desiderio implica infatti un desiderio di ozio e, conseguentemente, di protezione da parte di un potere diverso dal proprio.

Il desiderio di elogi dispone ad azioni lodevoli, tali da piacere a coloro di cui si stima il giudizio, perché disprezziamo anche gli elogi delle persone che disprezziamo. Il desiderio di una fama postuma ha gli stessi effetti. Anche se dopo la morte non si sentono le lodi che ci vengono tributate sulla terra, trattandosi di gioie che vengono inghiottite nelle indicibili gioie del cielo o annullate negli estremi tormenti dell'inferno, tuttavia questa fama non è vana, perché gli uomini ricavano una soddisfazione presente dalla previsione di questa fama e del beneficio che può ricadere sulla loro posterità. Tutto questo, anche se non lo vedono, tuttavia lo immaginano e tutto ciò che risulta piacevole nella sensazione lo è anche nell'immaginazione.

L'aver ricevuto da una persona, che riteniamo pari a noi, dei benefici maggiori di quelli che speriamo di ricambiare, dispone a fingere di amarla, ma, in realtà, ad odiarla segretamente e ci mette nelle condizioni di un debitore insolvente che evita di incontrare il suo creditore, augurandosi tacitamente che stia in un luogo dove possa non vederlo mai più. Infatti, i benefici obbligano;

l'obbligazione è una forma di schiavitù e l'obbligazione di cui non si può sdebitarsi è una schiavitù perpetua ed è odioso trovarsi in un rapporto di schiavitù con un nostro pari. Invece, l'aver ricevuto benefici da una persona che riconosciamo superiore inclina ad amarla, perché l'obbligazione non provoca abbattimento. Accettare di buon grado il beneficio (cosa che viene chiamata "gratitudine") costituisce un tributo di onore a chi obbliga e viene generalmente inteso come una retribuzione. Anche ricevere benefici da un uguale o da un inferiore dispone all'amore nella misura in cui c'è speranza di ricambiarli. In questo caso, nell'intenzione di chi riceve il beneficio, l'obbligazione è di aiuto e servizio reciproci e questo genera un'emulazione rispetto a chi farà maggiori benefici, la gara più nobile e utile che si possa immaginare, in cui il vincitore si compiace della sua vittoria e l'altro è ripagato dall'ammetterla.

L'aver procurato a qualcuno un danno più grave di quel che si possa o si voglia riparare, inclina chi l'ha commesso ad odiare chi lo ha patito. Costui deve infatti aspettarsi la vendetta o il perdono, cose che sono entrambe odiose.

Il timore dell'oppressione dispone a prevenirla o a cercare aiuto attraverso l'associazione perché non c'è altra strada per garantirsi la vita e la libertà.

Chi non ha fiducia nella propria acutezza d'ingegno è meglio disposto alla vittoria, durante i tumulti e le sedizioni, di chi si ritiene saggio o astuto. Le persone del primo tipo, infatti, si consultano volentieri, quelle del secondo, per timore di essere ingannate, preferiscono attaccare per prime. E durante una sedizione, dove si è sempre sul piede di guerra, l'unione e l'uso di tutti i vantaggi derivanti dalla forza sono uno stratagemma migliore di qualsiasi altro che possa discendere dall'acutezza dell'ingegno.

Le persone vanagloriose che, senza avere coscienza di possedere grandi capacità, amano credersi dei valorosi, sono inclini soltanto all'ostentazione ma non al rischio, perché, quando si presenta un pericolo o una difficoltà, si adoperano unicamente perché venga scoperta la loro incapacità.

I vanagloriosi che valutano la loro capacità sulla base dell'adulazione altrui o del successo di un'azione precedente, senza fondare solidamente la loro speranza su una vera conoscenza di se stessi, sono inclini ad impegnarsi avventatamente e a ritirarsi, se possono, all'avvicinarsi del pericolo o della difficoltà. Non vedendo via di scampo, rischieranno l'onore, che può essere salvato con una scusa, piuttosto che la vita per la quale non c'è salvezza bastante.

Le persone che hanno un'alta opinione della loro saggezza in materia di governo sono disposte all'ambizione. Infatti, l'onore dovuto alla loro saggezza va perduto senza un impiego pubblico in un consiglio o in una magistratura. Perciò coloro che parlano con eloquenza sono inclini all'ambizione, dato che l'eloquenza ha l'apparenza della saggezza, sia ai loro occhi che agli occhi degli

altri.

La pusillanimità dispone all'irresolutezza e, di conseguenza, a perdere le occasioni e le migliori opportunità di azione. Infatti, se, dopo aver protratto la deliberazione fino al momento dell'avvicinarsi dell'azione, non è ancora chiaro che cosa sia meglio fare, ciò significa che la differenza delle motivazioni, a favore di una direzione o dell'altra, non è grande. Perciò non risolversi in quel momento equivale a perdere l'occasione dando rilievo a delle inezie. E questa è pusillanimità.

La frugalità, anche se è una virtù nei poveri, rende inadatti a compiere quelle azioni che richiedono la forza di molti uomini riuniti, perché indebolisce la capacità d'azione (2) che deve essere nutrita e rinvigorita dalla ricompensa.

L'eloquenza unita all'adulazione dispone gli uomini ad avere fiducia in coloro che la possiedono perché la prima è apparenza di saggezza e la seconda di affabilità. Aggiungete a queste la rinomanza militare e vedrete gli uomini disposti ad associarsi e ad assoggettarsi a coloro che le possiedono. Le prime due hanno dato loro una garanzia contro il pericolo da parte di chi possiede queste qualità e la seconda li garantisce contro il pericolo che può venire dagli altri.

Il difetto di scienza, cioè l'ignoranza delle cause, dispone, o piuttosto costringe, ad affidarsi al consiglio o all'autorità altrui. Infatti, tutti coloro che sono interessati alla verità, se non si affidano a loro stessi, devono fidarsi dell'opinione di qualcun altro che ritengono più saggio di loro e non hanno motivo di sospettare che li inganni.

L'ignoranza del significato delle parole, che è difetto di comprensione, dispone ad accogliere con fiducia non soltanto la verità che non si conosce ma anche gli errori e, quel che più importa, le assurdità di coloro ai quali si presta fiducia. Non è infatti possibile scoprire né l'errore né l'assurdità senza una perfetta comprensione delle parole.

Dalla stessa ragione dipende il fatto che si diano nomi diversi ad una sola e medesima cosa per la differenza delle passioni individuali, in quanto chi approva un'opinione privata la chiama opinione, ma chi la disapprova, la chiama eresia. Eppure eresia non significa altro che opinione privata, ma con una sfumatura appena più accentuata di indignazione.

Dalla stessa ragione dipende anche il fatto che non si riesca a distinguere, senza applicazione e senza una grande capacità di comprensione, una singola azione di molti uomini dalla pluralità di azioni di una moltitudine, come, per esempio, la singola azione di tutti i senatori di Roma nell'uccisione di Catilina dalla pluralità di azioni di un certo numero di senatori nell'uccisione di Cesare. Le persone così inclinate sono perciò disposte a scambiare per l'azione del popolo quella che è una moltitudine di azioni compiuta da una moltitudine di

uomini, forse trascinati dalla persuasione di un singolo individuo.

L'ignoranza delle cause e della prima costituzione del diritto, dell'equità, della legge e della giustizia dispone a fare della consuetudine e dell'esempio la regola delle proprie azioni, in modo tale da ritenere ingiusto ciò che viene punito per consuetudine e giusto ciò di cui si può addurre un esempio di impunità e di approvazione oppure (secondo l'espressione barbara dei legali che si servono unicamente di questa falsa misura della giustizia) un precedente. E' un atteggiamento simile a quello dei bambini che non hanno altra regola per le buone e le cattive maniere se non la correzione che ricevono dai loro genitori e dai loro maestri, con la differenza che i bambini sono costanti nell'osservanza della regola, mentre gli uomini non lo sono. Infatti, una volta diventati forti e ostinati, si appellano alla ragione partendo dalla consuetudine e alla consuetudine partendo dalla ragione secondo quel che serve ai loro scopi di volta in volta. Si allontanano dalla consuetudine quando il loro interesse lo richiede, e si mettono contro la ragione tutte le volte che la ragione è contro di loro. Questa è la causa del fatto che la dottrina del giusto e dell'ingiusto viene messa continuamente in discussione, sia con la penna che con la spada, mentre questo non accade per la dottrina delle linee e delle figure, perché agli uomini non importa quale sia la verità in quell'argomento, dato che non contrasta con l'ambizione, con il profitto o con la bramosia di nessuno. Non dubito infatti che, se l'affermazione, "i tre angoli di un triangolo sono uguali a due angoli retti", fosse stata contraria al diritto di dominio di qualcuno o all'interesse di persone che detengono il dominio, quella dottrina sarebbe stata, se non messa in discussione, addirittura eliminata col rogo di tutti i libri di geometria, per quanto ne fosse stato capace colui al quale la cosa interessava.

L'ignoranza delle cause remote dispone gli uomini ad attribuire tutti gli eventi a cause immediate e strumentali. Queste sono infatti le sole cause che percepiscono. Per questo accade ovunque che le persone gravate dal pagamento dei tributi alla cosa pubblica scarichino la loro collera sui pubblicani, cioè sugli appaltatori, sugli esattori e su altri funzionari degli introiti pubblici, e seguano coloro che accusano il governo della cosa pubblica. Di conseguenza, quando si sono impegnati oltre ogni possibile giustificazione, se la prendono anche con l'autorità suprema per timore di essere puniti o per la vergogna di ricevere il perdono.

L'ignoranza delle cause naturali dispone alla credulità, tanto da far credere molte volte a cose impossibili, perché non si conosce nulla di contrario al fatto che possano essere vere e non si è in grado di scoprirne l'impossibilità. E la credulità, visto che gli uomini amano essere ascoltati in compagnia, li dispone a mentire, cosicché la stessa ignoranza, anche senza malizia, è in grado di far sì

che una persona creda a delle menzogne e ne dica, e talvolta anche ne inventi.

L'ansia per il futuro dispone a ricercare le cause delle cose, perché la loro conoscenza rende meglio capaci di ordinare il presente in vista del massimo vantaggio.

La curiosità o l'amore per la conoscenza delle cause conduce dalla considerazione dell'effetto alla ricerca della causa, e poi della causa di quella causa fino a quando si deve necessariamente arrivare da ultimo a pensare che esista una causa per la quale non si dà una causa che la preceda, ma che è eterna, la causa che gli uomini chiamano Dio. Di conseguenza, è impossibile condurre un'indagine approfondita sulle cause naturali senza essere per questo inclinati a credere che esista un Dio eterno, anche se non si può avere alcuna idea di lui nella mente che corrisponda alla sua natura. Infatti, allo stesso modo che un cieco nato, se ascolta delle persone che parlano di scaldarsi vicino al fuoco e conducono anche lui a scaldarsi con lo stesso mezzo, può facilmente concepire ed assicurarsi che in quel luogo esiste qualcosa che si chiama fuoco e che è la causa del calore che egli sente, ma non può immaginare a che cosa assomigli, né averne un'idea nella mente, alla maniera di coloro che lo vedono, così anche muovendo dalle cose visibili di questo mondo e dal loro mirabile ordine, è possibile concepire che ne esista una causa che gli uomini chiamano Dio, pur senza averne un'idea o immagine nella mente.

Tuttavia, anche coloro che conducono poche o nessuna indagine sulle cause naturali delle cose, per effetto del timore che deriva dalla stessa ignoranza di ciò che ha il potere di procurar loro molto bene o molto danno, sono inclini a supporre e a fingere dentro di sé diversi tipi di poteri invisibili e ad aver timore delle loro stesse immaginazioni e ad invocarle nei momenti di difficoltà, come anche a ringraziarle in occasione di un buon successo sperato, facendo i loro dèi delle creature della loro fantasia. E' accaduto così che, per la grandissima varietà della fantasia, gli uomini hanno creato nel mondo innumerevoli specie di dèi e questo timore delle cose invisibili è il seme naturale di ciò che ciascuno chiama religione con riguardo a se stesso e superstizione in riferimento a coloro che venerano o temono quel potere in forme diverse.

Poiché molti hanno osservato questo seme della religione, alcuni tra coloro che l'hanno osservato sono stati inclini a nutrirlo, a coltivarlo, a formalizzarlo nelle leggi e ad aggiungervi, di loro propria invenzione, qualche opinione sulle cause degli eventi futuri con cui pensavano d'esser meglio capaci di governare gli altri e di fare il maggior uso dei loro poteri a proprio vantaggio.

Capitolo dodicesimo.

LA RELIGIONE.

Dato che i segni e i frutti della "religione" non si trovano che nell'uomo, non vi è ragione di dubitare che anche il germe della "religione" non si trovi che nell'uomo e che consista in qualche qualità sua propria o che almeno si trovi in lui a un grado rimarchevole, quale non si trova nelle altre creature viventi.

In primo luogo, è proprio della natura degli uomini indagare le cause degli eventi cui assistono, chi più chi meno, ma tutti quel tanto sufficiente per nutrire curiosità nella ricerca delle cause della propria buona e cattiva fortuna;

in secondo luogo, alla vista di una cosa che ha un inizio, pensare anche che ha avuto una causa che ne ha determinato l'inizio proprio in quel dato momento e non prima o dopo;

in terzo luogo, mentre gli animali non conoscono altra felicità che non sia il quotidiano godere del loro cibo, del loro benessere, della loro concupiscenza (non avendo che una scarsa o nessuna previsione del tempo a venire, per mancanza di osservazione e di memoria dell'ordine, della consequenzialità e della dipendenza delle cose che vedono), l'uomo osserva come un evento sia stato prodotto da un altro e ne ricorda l'antecedente e il conseguente; e quando non può accertarsi delle vere cause delle cose (infatti le cause della buona e della cattiva fortuna sono per la maggior parte invisibili), le congettura: o quelle che gli suggerisce la sua immaginazione (1), oppure si affida all'autorità di altri che considera suoi amici e più saggi di se stesso.

Le prime due [inclinazioni] creano ansietà. Infatti, essendo certo che tutte le cose accadute fino ad ora o che accadranno in seguito hanno una causa, è impossibile per un uomo, che si sforza continuamente di mettersi al riparo dal male che teme e di procurarsi il bene che desidera, non essere in un'apprensione perpetua riguardo al tempo a venire. Così tutti gli uomini, e specialmente coloro che vedono troppo in là, si trovano in una condizione simile a quella di Prometeo: infatti, come Prometeo (nome che tradotto significa "l'uomo prudente") era incatenato sul monte Caucaso, luogo da cui si gode un'ampia vista e in cui un'aquila che si nutriva del suo fegato ne divorava di giorno quanto ne ricresceva durante la notte, così quell'uomo che, preoccupato del futuro, guarda

troppo avanti a sé, ha il cuore tutto il giorno roso dalla paura della morte, della povertà o di altre calamità e non trova quiete né tregua alla sua ansietà se non nel sonno.

Questo perpetuo timore che accompagna incessantemente l'umanità sprofondata nell'ignoranza delle cause, per così dire nelle tenebre, deve necessariamente avere qualcosa per oggetto. Perciò, quando non vi è nulla da vedere, non vi è nulla cui imputare la propria buona o cattiva fortuna, se non un qualche "potere" o agente "invisibile". E' forse in questo senso che alcuni antichi poeti hanno detto che gli dèi sono stati da principio creati dalla paura umana (2), il che, detto degli dèi (vale a dire dei molti dèi pagani) è interamente vero. Ma il fatto di riconoscere un unico Dio, eterno, infinito e onnipotente può più facilmente essersi originato dal desiderio degli uomini di conoscere le cause dei corpi naturali, le loro diverse virtù e azioni, piuttosto che dal timore di quello che sarebbe accaduto loro in avvenire. Infatti, colui che da qualsiasi effetto che vede prodursi, ne pervenisse con il ragionamento alla causa prossima e immediata, e di lì alla causa della causa, e si immergesse totalmente nella ricerca delle cause, giungerebbe alla fine a questo: che ci deve essere un primo e unico motore (come persino i filosofi pagani hanno ammesso), vale a dire una causa prima ed eterna di tutte le cose, che è ciò che gli uomini intendono con il nome di Dio; e tutto ciò senza preoccuparsi per la propria fortuna, l'ansia della quale induce alla paura e impedisce la ricerca delle cause delle altre cose, dando quindi occasione di inventare tanti dèi quanti sono gli uomini che li inventano.

Quanto alla materia o sostanza degli agenti invisibili, così immaginati (3), gli uomini, con la riflessione naturale, non potevano che imbattersi in questo concetto: che la materia era la stessa di quella dell'anima umana; e che l'anima umana era della stessa sostanza di ciò che appare al dormiente in sogno o in uno specchio a chi è sveglio, apparizioni che, non sapendo che non sono altro che creazioni dell'immaginazione (4), gli uomini prendono per sostanze reali ed esterne; perciò le chiamano spettri, come i Latini le chiamavano "imagines" e "umbrae" e le credevano spiriti, vale a dire sottili corpi eterei e credevano che quegli agenti invisibili che temevano, fossero simili a loro, a parte il fatto che appaiono e si dileguano a loro piacimento. Ma l'opinione che tali spiriti fossero incorporei o immateriali non ha mai potuto entrare naturalmente nella mente di alcuno, perché, pur potendo gli uomini assemblare termini di significato contraddittorio, come spirito e "incorporeo", tuttavia non possono mai immaginare qualcosa che vi corrisponda. Perciò, gli uomini, che con la loro propria meditazione arrivano a riconoscere un solo Dio, infinito, onnipotente ed eterno, preferiscono ammettere che è incomprensibile e al di sopra della loro capacità di comprensione piuttosto che definire la sua natura con spirito

"incorporeo" e confessare in seguito che la loro definizione è inintelligibile; oppure, se gli conferiscono un tale titolo, non glielo danno "dogmaticamente", con l'intenzione di rendere comprensibile la natura divina, ma "piamente", per onorarlo con attributi il più distante possibile, quanto al significato, dalla grossolanità dei corpi visibili.

Inoltre, quanto al modo in cui pensano che questi agenti invisibili operino i loro effetti, vale a dire quali cause immediate abbiano utilizzato perché le cose accadessero, gli uomini che ignorano cosa sia ciò che noi chiamiamo "causare" (vale a dire quasi tutti gli uomini) non hanno altra regola di congettura se non l'osservare e il ricordare quello che hanno visto precedere un effetto simile qualche altra volta, o delle altre volte, in precedenza, senza affatto percepire tra l'evento antecedente e quello successivo alcuna dipendenza o connessione. Perciò, sulla base di cose simili avvenute in passato si aspettano che cose simili avvengano in futuro e si aspettano superstiziosamente la buona o cattiva sorte (5) da cose che non hanno affatto parte alcuna nel causarla: così gli Ateniesi, per la guerra di Lepanto, pretesero un altro Formione (6) e la fazione di Pompeo un altro Scipione, per la guerra in Africa (7). E da allora, altri hanno fatto altrettanto in svariate occasioni. Similmente, attribuiscono la propria sorte (8) a un astante o a un luogo che porta fortuna o sfortuna, a parole pronunciate, specialmente se vi si trova il nome di Dio, come gli incantesimi e gli scongiuri (la liturgia delle streghe), perché credono che tali parole abbiano il potere di convertire una pietra in pane, il pane in un uomo, o qualsiasi cosa in qualunque altra.

In terzo luogo, quanto al culto che gli uomini rendono naturalmente alle potenze (9) invisibili, questo non può consistere in altro che nelle stesse espressioni di riverenza di cui farebbero uso nei confronti degli uomini: doni, petizioni, ringraziamenti, atteggiamento sottomesso, maniera riguardosa di rivolgersi loro, contegno serio, parole ben meditate, giuramenti (vale a dire assicurazione reciproca delle promesse) prestati invocando il loro nome. Oltre a ciò, la ragione non suggerisce altro, ma lascia agli uomini la scelta di fermarsi lì o, per ulteriori cerimonie, di affidarsi a coloro che giudicano più saggi di loro stessi.

Infine, riguardo al modo in cui queste potenze invisibili rivelano agli uomini le cose che accadranno in futuro, specialmente quelle relative alla loro buona o cattiva fortuna in generale, o al loro successo o insuccesso in qualche impresa particolare, gli uomini si trovano naturalmente a un punto morto; se non che, essendo soliti congetturare il futuro in base al passato, sono molto portati, non solo a considerare delle coincidenze casuali, dopo che si sono verificate una o due volte, come pronosticanti da allora in poi un caso simile, ma anche a prestar fede a simili pronostici fatti da altri uomini, verso i quali hanno nutrito almeno

una volta una buona opinione.

In queste quattro cose, il credere negli spiriti (10), l'ignoranza delle cause seconde, la devozione nei confronti di ciò che gli uomini temono, l'attribuzione del valore di pronostico alle coincidenze casuali, consiste il germe naturale della "religione", il quale, a causa della differenza di immaginazione (11), di giudizi, di passioni dei diversi uomini, ha dato origine, sviluppandosi, a cerimonie così differenti che quelle praticate da un uomo appaiono per la maggior parte ridicole à un altro.

Questi germi, infatti, sono stati coltivati da due categorie di uomini. Una è composta da coloro che li hanno coltivati e disposti conformemente alla propria inventiva, l'altra da quelli che l'hanno fatto per ordine di Dio e sotto la sua direzione; ma entrambe l'hanno fatto con lo scopo di rendere quegli uomini che si fidavano di loro maggiormente disposti all'obbedienza, alle leggi, alla pace, alla carità e alla società civile. Cosicché, la religione dei primi è parte della politica umana e insegna parte dei doveri che i re terreni impongono ai loro sudditi. La religione dei secondi è politica divina e contiene i precetti per coloro che si sono resi sudditi del regno di Dio. Alla prima categoria appartenevano tutti i fondatori di Stati e i legislatori dei Gentili; alla seconda appartenevano Abramo, Mosè, e il nostro benedetto Salvatore, per il cui tramite le leggi di Dio sono giunte sino a noi.

Quanto a quella parte della religione che consiste in opinioni relative alla natura delle potenze invisibili, non vi è quasi nulla, tra le cose che hanno un nome, che non sia stato considerato dai Gentili, in un luogo o nell'altro, un dio o un diavolo, o, per invenzione dei loro poeti, animato, abitato o posseduto da questo o quell'altro spirito.

L'informe materia del mondo era un dio, sotto il nome di "Chaos".

Il cielo, l'oceano, i pianeti, il fuoco, la terra, i venti erano altrettanti dèi.

Furono deificati uomini, donne, un uccello, un coccodrillo, un vitello, un cane, una serpe, una cipolla, un porro. Inoltre, riempirono di spiriti chiamati "demoni" quasi tutti i luoghi: le pianure di "Pan" e "Panisci" o satiri; i boschi di fauni e ninfe; il mare di tritoni e di altre ninfe; ogni fiume e fontana di uno spettro dello stesso nome e di ninfe; ogni casa dei suoi "Lari" o anime degli antenati; ogni uomo del proprio "genio"; l'inferno di spettri e di dignitari del mondo degli spiriti (12), come Caronte, Cerbero, e le Furie; e durante la notte, tutti i luoghi di Larve, Lemuri, spettri dei defunti, e un intero regno di fate e di folletti. Hanno anche attribuito carattere divino ed eretto templi a meri accidenti e qualità, come il Tempo, la Notte, il Giorno, la Pace, la Concordia, l'Amore, la Rivalità, la Virtù, l'Onore, la Salute, la Ruggine, la Febbre e simili, che pregavano per ottenere o per evitare tali cose, come se ci fossero degli spettri

con quei nomi sospesi sulle loro teste, che potevano lasciare cadere o trattenere quel bene o quel male che pregando chiedevano di ottenere o di evitare. Invocavano anche il loro proprio ingegno (13) sotto il nome di "Muse"; la loro propria ignoranza sotto il nome di "Fortuna"; la loro propria concupiscenza sotto il nome di "Cupido"; il loro proprio furore sotto il nome di "Furie"; i loro organi genitali sotto il nome di "Priapo"; e attribuivano le loro polluzioni a "Incubi" e "Succubi", al punto che non vi era niente che un poeta potesse introdurre come persona nel suo poema, niente di cui essi non facessero un "dio" o un "diavolo".

Gli stessi autori della religione dei Gentili, individuando il secondo fondamento della religione, che è l'ignoranza, da parte degli uomini, delle cause, e quindi la loro propensione ad attribuire la propria fortuna a cause che non hanno chiaramente alcuna relazione con essa, ne approfittarono per introdurre nella loro ignoranza, in luogo delle cause seconde, un genere di dèi secondi e strumentali: attribuirono la causa della fecondità a Venere; la causa delle arti ad Apollo; dell'acutezza e dell'astuzia a Mercurio; delle tempeste e degli uragani a Eolo, e di altri effetti, ad altri dèi, al punto che tra i pagani vi era una varietà di dèi grande quasi quanto quella delle occupazioni.

E agli atti di culto che gli uomini, in modo naturale, ritenevano appropriati ai loro dèi, vale a dire offerte, preghiere, ringraziamenti e quanto poc'anzi menzionato, gli stessi legislatori dei Gentili hanno aggiunto le loro immagini, sia dipinte sia scolpite, affinché gli uomini più ignoranti (cioè la gran parte, la generalità del popolo) pensando che gli dèi, a rappresentazione dei quali esse erano fatte, fossero realmente contenuti, per così dire alloggiati in esse, li potessero tanto più terre; e li dotarono di terre, case, funzionari e rendite, il tutto sottratto ad ogni altro uso umano, vale a dire consacrato e reso sacro a quei loro idoli, come grotte, boschetti, selve, montagne e intere isole. E attribuirono loro non solo la forma, ad alcuni di uomini, ad altri di animali e ad altri ancora di mostri, ma anche le facoltà e le passioni degli uomini e degli animali, come la sensazione, la parola, il sesso, la concupiscenza, la generazione (e ciò non solo per propagare, accoppiandoli tra di loro, la razza degli dèi, ma anche per generare, accoppiandoli con uomini e donne, degli dèi ibridi, e unicamente ospiti del cielo, come Bacco, Ercole e altri); e inoltre attribuirono loro la collera, la vendetta e le altre passioni degli esseri viventi, con le azioni che ne conseguono, come la frode, il furto, l'adulterio, la sodomia e qualsiasi vizio che possa essere considerato un effetto di potere o una causa di piacere; e tutti quei vizi che tra gli uomini sono considerati contrari alla legge più che all'onore.

Infine, ai pronostici del tempo a venire che, nell'ordine naturale, non sono altro che congetture fondate sull'esperienza del passato e, nell'ordine soprannaturale, che una rivelazione divina, questi stessi autori della religione dei

Gentili hanno aggiunto, in parte sulla base di una pretesa esperienza, in parte sulla base di una pretesa rivelazione, innumerevoli altre superstiziose pratiche divinatorie; e fatto credere agli uomini che essi avrebbero trovato la propria fortuna, talvolta nei responsi ambigui o privi di senso dei sacerdoti di Delfi, Delo, Ammone e di altri celebri oracoli: responsi deliberatamente resi ambigui, al fine di appropriarsi in ogni caso dell'avvenimento o assurdi, per effetto dei vapori tossici del luogo, cosa molto frequente nelle grotte solforose; talvolta nelle foglie delle Sibille, delle cui profezie (simili forse a quelle di "Nostradamus", per il fatto che i frammenti ancora esistenti sembrano essere un'invenzione di tempi più recenti) v'erano alcuni libri, famosi al tempo della Repubblica romana, talvolta nei discorsi privi di significato di folli, che si supponeva fossero posseduti da uno spirito divino, possessione che chiamavano entusiasmo (questi generi di predizione di eventi erano noti sotto il nome di teomanzia o profezia); talvolta nell'aspetto (14) degli astri al momento della nascita (cosa che era chiamata oroscopia e considerata parte dell'astrologia giudiziaria); talvolta nelle loro proprie speranze e timori (cosa che era chiamata thymomantica o presagio); talvolta nelle predizioni delle streghe, che pretendevano di parlare con i morti (cosa che è chiamata necromanzia, scongiuro e stregoneria, e che non è che impostura associata a furfanteria); talvolta nel volo casuale o nel pasto degli uccelli (cosa che era chiamata augurio); talvolta nelle interiora di un animale sacrificato (e questa era l'"aruspicina"); talvolta nei sogni; talvolta nel gracchiare dei corvi o nel cinguettare degli uccelli; talvolta nei lineamenti del volto (cosa che era chiamata metoposcopia), o, per mezzo della chiromanzia, nelle linee della mano; in parole fortuite, chiamate "omina"; talvolta in mostri o in avvenimenti insoliti, come eclissi, comete, meteore di una specie rara, terremoti, inondazioni, nascite strane e cose simili (che essi chiamavano "portenta" e "ostenta", perché si pensava che presagissero (15) o preannunziassero l'avvento di qualche grande calamità); talvolta semplicemente nel tirare a sorte, come a testa o croce; nella conta dei fori di un setaccio; nei versi di Omero e di Virgilio scorsi a caso e in innumerevoli altre invenzioni ugualmente vane. Tale è infatti la facilità con cui gli uomini sono indotti a credere a qualsiasi cosa provenga da quelli che hanno acquistato credito presso di loro e che sanno, con gentilezza e con destrezza, sfruttare la loro paura e la loro ignoranza.

Perciò i primi fondatori e legislatori di Stati, tra i Gentili, le cui finalità erano solo quelle di mantenere gli uomini nell'obbedienza e nella pace, hanno avuto cura, in ogni luogo: primo, di imprimere nelle loro menti la credenza che i loro precetti in materia di religione non potevano procedere dalla loro propria invenzione, ma dai dettami di un qualche dio o di un qualche altro spirito;

oppure che essi stessi erano di una natura superiore a quella dei semplici mortali, di modo che le loro leggi potessero essere tanto più facilmente accettate. Così, Numa Pompilio pretendeva di ricevere dalla ninfa Egeria le cerimonie che istituiva tra i Romani; e il primo re e fondatore del regno del Perù pretendeva che lui e sua moglie fossero i figli del sole; e Maometto, per istituire la sua nuova religione, pretendeva di dialogare con lo Spirito Santo, presente sotto forma di colomba. In secondo luogo, si sono preoccupati di far credere che quelle stesse cose che erano vietate dalle leggi dispiacevano agli dèi. In terzo luogo, di prescrivere cerimonie, supplicazioni, sacrifici e feste capaci, si doveva credere, di placare la collera degli dèi; di far credere che le sconfitte di guerra, le grandi epidemie, i terremoti e le sventure di ciascun uomo, provenivano dalla collera degli dèi, collera originatasi a sua volta dalla negligenza con cui gli uomini avevano atteso al loro culto, o da una dimenticanza, o da un errore in qualche punto delle cerimonie prescritte. E sebbene tra gli antichi Romani non fosse proibito negare ciò che nei poeti è scritto sulle pene e sui piaceri dopo questa vita, cose che diversi uomini che in quella società ebbero grande autorità e peso hanno apertamente deriso nelle loro "arringhe", tuttavia quelle credenze godettero sempre di maggior forza delle convinzioni contrarie.

E con queste ed altre simili istituzioni finalizzate al loro scopo (che era la pace nello Stato), essi ottennero che il popolo, imputando la colpa delle proprie sventure a negligenza o errori nelle cerimonie, o alla propria disobbedienza alle leggi, fosse poco portato a ribellarsi ai suoi governanti; e che, essendo abbagliato dai fasti e dai divertimenti delle feste e dei giochi pubblici, celebrati in onore degli dèi, non occorresse nient'altro che pane per tenerlo lontano dal malcontento e dai mormorii contro lo Stato. E' per questo che i Romani, che avevano conquistato la maggior parte del mondo allora conosciuto, non si fecero scrupolo di tollerare qualsiasi religione nella stessa città di Roma, a meno che non contenesse qualcosa di incompatibile con il loro governo civile; e non si legge che vi fosse vietata qualche religione, all'infuori di quella degli Ebrei, i quali (costituendo il regno peculiare di Dio) consideravano illegittimo accettare di sottomettersi a qualsivoglia re mortale o Stato terreno. Così si vede in che modo la religione dei Gentili era una parte del loro ordinamento politico (16).

Ma laddove è Dio stesso che, per rivelazione soprannaturale, ha istituito la religione, ivi ha anche costituito per sé un regno peculiare e ha dato leggi riguardanti la condotta degli uomini non solo verso di lui ma anche degli uni verso gli altri; è per questo che nel regno dì Dio l'ordinamento politico (17) e le leggi civili sono una parte della religione; e lì non ha quindi luogo la distinzione tra potere temporale e potere spirituale. E' vero che Dio è re di tutta la terra: tuttavia, egli può essere re di una nazione peculiare ed eletta. Non vi è infatti in

ciò maggiore incongruenza di quanta ve ne sarebbe se colui che detiene il comando generale dell'intero esercito avesse, in aggiunta, un reggimento peculiare o una compagnia sua propria. Dio è re di tutta la terra in virtù della sua potenza (18), ma è re per patto del suo popolo eletto. Ma ad un'esposizione più esaustiva del regno di Dio, sia per natura sia per patto, ho riservato un altro luogo nel prosieguo del discorso.

Non è difficile, a partire dalla diffusione della religione, comprendere, nei loro primi germi o princìpi, le cause che la originano. Essi si riducono alla convinzione dell'esistenza di una divinità e di potenze invisibili e soprannaturali e non possono mai essere aboliti nella natura umana fino al punto da impedire di fare ancora sorgere nuove religioni, se ricevono le cure di uomini capaci di tale compito.

Infatti, dato che tutte le religioni costituite si fondano da principio sulla fede che una moltitudine di uomini ripone in un singolo uomo, che essi ritengono non solo saggio e che lotta per la loro felicità, ma anche santo - cui Dio stesso si è degnato di rivelare la propria volontà in modo soprannaturale - ne consegue necessariamente, allorché coloro che detengono il governo della religione arrivano a far sì che si dubiti della saggezza di quegli uomini, della loro sincerità o della loro benevolenza (19), o allorché questi non saranno in grado di mostrare alcun segno attendibile di rivelazione divina, che similmente si dubiti della religione che desiderano sostenere e che (non essendoci il timore della spada civile) la si contesti e rifiuti.

Ciò che toglie la reputazione di saggezza a colui che forma una religione, o che vi aggiunge qualcosa quando è già formata, è ingiungere di credere a proposizioni contraddittorie: infatti, non è assolutamente possibile che entrambi i termini di una contraddizione siano veri; perciò, ingiungere di credervi è un indice di ignoranza che ne smaschera l'autore e che lo discredita in tutte le altre cose che propone come derivanti da rivelazione soprannaturale; rivelazione che un uomo può in realtà ricevere in merito a molte cose che sono al di sopra della ragione naturale ma non ad alcuna contraria ad essa.

Ciò che toglie la reputazione di sincerità è fare o dire cose che mostrano che non si crede a ciò che si esige che altri credano; tutte queste azioni o parole vengono perciò definite scandalose perché sono intoppi che fanno cadere gli uomini sulla via della religione, come l'ingiustizia, la crudeltà, l'empietà, l'avarizia e la lussuria. Infatti, chi può credere che colui che commette abitualmente azioni che derivano da qualcuna di queste radici, creda all'esistenza di qualche potenza invisibile, da temersi, simile a quella con cui spaventa gli altri per colpe minori?

Ciò che toglie la reputazione di benevolenza è lo smascheramento dei fini

personali: come quando la credenza che alcuni esigono da altri porta o sembra portare ad una loro acquisizione di dominio, ricchezza e dignità o ad assicurare piacere, ad essi solo o ad essi soprattutto. Infatti, ciò che permette agli uomini di ottenere un beneficio personale, si ritiene che questi lo facciano nel loro interesse e non per amore degli altri.

Per ultimo, la testimonianza che gli uomini possono rendere della divina chiamata non può essere altro che l'operare miracoli; o fare vere profezie (che pure sono un miracolo); o avere una straordinaria buona sorte (20). Perciò, quando a quegli articoli di religione dati da coloro che hanno operato questi miracoli, ne vengono aggiunti altri da parte di persone che non confermano la loro chiamata con dei miracoli, tali articoli non suscitano negli uomini maggior credenza di quella operata in loro dalle consuetudini e dalle leggi dei luoghi in cui sono stati educati. Infatti, così come nelle cose naturali gli uomini di buon senso esigono segni e prove naturali, allo stesso modo nelle cose soprannaturali essi esigono segni soprannaturali (cioè i miracoli) prima di credere intimamente e dal profondo del cuore.

Tutte queste cause dell'indebolimento della fede negli uomini appaiono chiaramente negli esempi seguenti. In primo luogo, abbiamo l'esempio dei figli di Israele i quali, quando Mosè, che aveva provato loro la sua chiamata operando miracoli e conducendoli felicemente fuori d'Egitto, si assentò per soli quaranta giorni, ripudiarono il culto del vero Dio che egli aveva raccomandato loro e, elevando (Esodo 32.1, 2) un vitello d'oro come loro dio, ricaddero nell'idolatria degli Egiziani dalla quale erano stati così recentemente liberati. E di nuovo, dopo che furono morti Mosè, Aronne, Giosuè e quella generazione che aveva visto le grandi opere compiute da Dio in Israele (Giudici 2.11), sorse un'altra generazione che servì Baal. Così, venendo meno i miracoli, anche la fede venne meno.

E ancora: quando i figli di Samuele (1 Samuele 8,3), da lui nominati giudici a Beerseba, accettarono doni e giudicarono in modo ingiusto, il popolo di Israele rifiutò che Dio fosse ancora suo re in modo diverso da come lo era degli altri popoli; perciò, domandò a gran voce a Samuele di scegliergli un re alla maniera delle nazioni. Così, venendo meno la giustizia, anche la fede venne meno, al punto che destituirono il loro Dio del potere regale che esercitava su di loro (21).

E se, mentre si radicava la religione cristiana, gli oracoli cessarono in ogni parte dell'Impero Romano e il numero dei cristiani si accresceva in modo straordinario ogni giorno per effetto della predicazione degli Apostoli e degli Evangelisti, gran parte di quel successo può ragionevolmente essere attribuita al disprezzo che gli stessi sacerdoti dei Gentili di quel tempo avevano suscitato con le loro impurità e i loro intrighi tra i principi. Anche la religione della Chiesa di

Roma fu abolita in Inghilterra e in molte altre parti della Cristianità, in parte per la medesima causa - tanto il venir meno della virtù nei pastori fa venir meno la fede nel popolo - in parte perché gli scolastici introdussero nella religione la filosofia e la dottrina di Aristotele, da cui sorsero così tante contraddizioni e assurdità da far sì che il clero fosse reputato ignorante e mosso da intenti fraudolenti e da indurre il popolo a ribellarglisi, sia contro il volere dei suoi principi, come in Francia e in Olanda, sia seguendone il volere, come in Inghilterra.

Infine, tra i punti che la Chiesa di Roma ha dichiarato necessari alla salvezza, ve ne sono tanti così manifestamente a vantaggio del papa e dei suoi sudditi spirituali residenti nei territori dì altri prìncipi cristiani che, se non fosse per la reciproca rivalità di quei principi, essi potrebbero, senza guerre e senza disordini, eliminare ogni autorità straniera con la stessa facilità con cui questa era stata eliminata in Inghilterra. Infatti, chi è che non vede chi trae vantaggio dal far credere che un re non deriva la propria autorità da Cristo, a meno che non sia incoronato da un vescovo? che un re, se è sacerdote, non può sposarsi? che se un principe è nato da un matrimonio legittimo o illegittimo deve essere giudicato d'autorità da Roma? che i sudditi possono essere affrancati dall'obbligo di fedeltà (22) se il re è giudicato eretico dal tribunale di Roma? che un re può essere deposto senza motivo da un papa (come lo fu Chilperico (23) di Francia grazie a papa Zaccaria) e il suo regno dato a uno dei suoi sudditi? che il clero secolare e regolare, in qualunque paese, deve essere sottratto alla giurisdizione del proprio re, nelle cause criminali? O chi non vede a profitto di chi tornano gli onorari delle messe private e i proventi del purgatorio e altre attestazioni di interesse privato, sufficienti a mortificare la fede più viva se (come ho detto) il magistrato civile e la consuetudine non la sostenessero più di quanto faccia la convinzione che la gente ha della santità, della saggezza, o della probità dei suoi dottori? Posso dunque attribuire tutti i cambiamenti di religione di questo mondo ad una sola e medesima causa, vale a dire al discredito in cui cadono i sacerdoti e ciò non solo tra i cattolici ma anche in quella Chiesa che più di tutte ha la pretesa di aver attuato una riforma.

Capitolo tredicesimo.

LA «CONDIZIONE NATURALE» DELL'UMANITA' RIGUARDO ALLA SUA FELICITA' E ALLA SUA MISERIA.

La natura ha fatto gli uomini così uguali nelle facoltà del corpo e della mente che, benché talvolta si trovi un uomo palesemente più forte, nel fisico, o di mente più pronta di un altro, tuttavia, tutto sommato, la differenza tra uomo e uomo non è così considerevole al punto che un uomo possa da ciò rivendicare per sé un beneficio cui un altro non possa pretendere tanto quanto lui. Infatti, quanto alla forza corporea, il più debole ne ha a sufficienza per uccidere il più forte, sia ricorrendo a una macchinazione segreta, sia alleandosi con altri che corrono il suo stesso pericolo.

Quanto alle facoltà della mente (lasciando da parte le arti fondate sulle parole e in particolar modo quell'abilità di procedere secondo regole generali e infallibili, che si definisce scienza, e che pochissimi possiedono e solo rispetto a poche cose, non essendo questa una facoltà naturale e innata, né acquisita occupandosi di qualcos'altro, come la prudenza), trovo che tra gli uomini vi sia un'eguaglianza ancora più grande di quella della forza fisica. Infatti, come la prudenza non è che esperienza la quale, in tempi uguali, viene dispensata in egual misura a tutti gli uomini per le cose cui si applicano in egual misura. Ciò che può forse rendere non credibile una tale uguaglianza non è altro che la vana concezione che si ha della propria saggezza, che quasi tutti ritengono di possedere a un livello più alto del volgo, vale a dire di tutti eccetto se stessi e pochi altri che essi approvano, godendo questi di buona reputazione e condividendo le loro stesse opinioni. Infatti, tale è la natura degli uomini che, per quanto questi possano riconoscere in molti altri maggiore perspicacia (1), eloquenza o erudizione, tuttavia difficilmente crederanno che vi siano molti uomini saggi come loro: infatti, essi vedono la loro propria perspicacia da vicino, quella degli altri da lontano. Ma ciò prova l'uguaglianza degli uomini su questo punto, piuttosto che la loro ineguaglianza. Infatti, di solito, non vi è prova migliore di un'eguale distribuzione di una cosa, qualunque essa sia, del fatto che ciascuno è appagato da quel che ha.

Da questa uguaglianza di capacità nasce un'uguaglianza nella speranza di

raggiungere i propri fini. Perciò, se due uomini desiderano la medesima cosa, di cui tuttavia non possono entrambi fruire, diventano nemici e, nel perseguire il loro scopo (che è principalmente la propria conservazione e talvolta solo il proprio piacere) cercano di distruggersi o di sottomettersi l'un l'altro. Onde accade che, laddove un aggressore non ha che da temere il potere individuale di un altro uomo, se uno pianta, semina, edifica o possiede una posizione vantaggiosa, ci si può verosimilmente aspettare che altri, armati di tutto punto e dopo aver unito le loro forze, arrivino per deporlo e privarlo, non solo del frutto del suo lavoro, ma anche della vita o della libertà. Ma il nuovo aggressore corre a sua volta il rischio di un'altra aggressione.

A causa di questa diffidenza dell'uno verso l'altro, non esiste per alcun uomo mezzo di difesa così ragionevole quanto l'agire d'anticipo, vale a dire l'assoggettare, con la violenza o con l'inganno, la persona di tutti gli uomini che può, fino a che non vede nessun altro potere abbastanza grande da metterlo in pericolo; ciò non è niente più di quanto esiga la conservazione di se stesso, ed è cosa in generale ammessa. E poiché esistono degli uomini che provano piacere nel contemplare il loro proprio potere nelle azioni di conquista, che essi praticano più di quanto non richieda la loro sicurezza, se gli altri, che in altre circostanze sarebbero lieti di vivere tranquilli entro modesti limiti, non accrescessero il loro potere con l'aggressione, non sarebbero in grado, stando solo sulla difensiva, di sopravvivere a lungo. Di conseguenza, un tale accrescimento del dominio sugli uomini, essendo necessario alla conservazione di un uomo, deve essergli consentito.

Inoltre, gli uomini non provano il piacere dello stare in compagnia (ma al contrario molta afflizione) laddove non esiste un potere capace di incutere a tutti soggezione. Infatti, ciascuno bada a che il suo compagno nutra per lui la stessa stima che egli nutre per se stesso e ad ogni segno di disprezzo o di sottovalutazione per natura si sforza, per quanto può, di estorcere da quelli che lo disprezzano una stima più grande arrecando loro danno, e da tutti gli altri attraverso un siffatto esempio (il che è ampiamente sufficiente, tra coloro che non hanno un potere comune a tenerli in pace, a portarli a distruggersi reciprocamente).

Cosicché, troviamo nella natura umana tre cause principali di contesa: in primo luogo la rivalità; in secondo luogo la diffidenza; in terzo luogo l'orgoglio (2).

La prima porta gli uomini ad aggredire per trarne un vantaggio; la seconda per la loro sicurezza; la terza per la loro reputazione. Nel primo caso ricorrono alla violenza per rendersi padroni della persona di altri uomini, delle loro donne, dei loro figli e del loro bestiame; nel secondo caso per difenderli. Nel terzo caso,

per delle inezie, ad esempio per una parola, un sorriso, una divergenza di opinioni, e qualsiasi altro segno di disistima, direttamente rivolto alla loro persona o a questa di riflesso, essendo indirizzato ai loro familiari, ai loro amici, alla loro nazione, alla loro professione o al loro nome.

Da ciò, appare chiaramente che quando gli uomini vivono senza un potere comune che li tenga tutti in soggezione, essi si trovano in quella condizione chiamata guerra: guerra che è quella di ogni uomo contro ogni altro uomo. La GUERRA, infatti, non consiste solo nella battaglia o nell'atto di combattere, ma in uno spazio di tempo in cui la volontà di affrontarsi in battaglia è sufficientemente dichiarata: la nozione di tempo va dunque considerata nella natura della guerra, come lo è nella natura delle condizioni atmosferiche. Infatti, come la natura del cattivo tempo non risiede in due acquazzoni, bensì nella tendenza verso questo tipo di situazione, per molti giorni consecutivi, allo stesso modo la natura della guerra non consiste nel combattimento in sé, ma nella disposizione dichiarata verso questo tipo di situazione, in cui per tutto il tempo in cui sussiste non vi è assicurazione del contrario. Ogni altro tempo è PACE.

Perciò, tutte le conseguenze di un tempo di guerra, in cui ciascuno è nemico di ciascuno, sono le stesse dei tempo in cui gli uomini vivono senz'altra sicurezza che quella di cui li doterà la loro propria forza o la loro propria ingegnosità. In tali condizioni, non vi è posto per l'operosità ingegnosa, essendone incerto il frutto: e di conseguenza, non vi è né coltivazione della terra, né navigazione, né uso dei prodotti che si possono importare via mare, né costruzioni adeguate, né strumenti per spostare e rimuovere le cose che richiedono molta forza, né conoscenza della superficie terrestre, né misurazione del tempo, né arti, né lettere, né società; e, ciò che è peggio, v'è il continuo timore e pericolo di una morte violenta; e la vita dell'uomo è solitaria, misera, ostile, animalesca e breve.

Può sembrare strano a chi non abbia ben soppesato tali cose, che la natura possa dividere gli uomini in questo modo e renderli inclini ad aggredirsi e a distruggersi l'un l'altro; è dunque forse probabile che, non fidandosi di questa inferenza tratta dalle passioni, egli desideri vederla confermata dall'esperienza. Rifletta dunque tra sé sul fatto che quando intraprende un viaggio si arma e cerca di andare ben accompagnato; che quando va a dormire sbarra le porte, che addirittura quando è nella sua casa chiude a chiave i suoi forzieri; e tutto ciò sapendo che vi sono leggi, e funzionari pubblici armati, per vendicare tutte le offese che dovessero essergli fatte. Quale opinione ha dei suoi consudditi quando cavalca armato? dei suoi concittadini quando sbarra le sue porte? dei suoi figli e dei suoi servitori quando chiude a chiave i suoi forzieri? Non accusa egli l'umanità con le sue azioni, come faccio io con le mie parole? Ma, con ciò, né io

né lui accusiamo la natura umana. I desideri e le altre passioni dell'uomo non sono in sé peccato. E neppure lo sono le azioni che procedono da quelle passioni, sino a quando non si conosce una legge che le vieti; e non si possono conoscere le leggi sino a che non vengono fatte; e nessuna legge può essere fatta sino a che non ci si è accordati sulla persona che la deve fare.

Si può forse pensare che non vi sia mai stato un tempo e uno stato di guerra come questo, ed io credo che nel mondo non sia mai stato così in generale; ma vi sono molti luoghi ove attualmente si vive in tal modo. Infatti, in molti luoghi d'America, i selvaggi, se si esclude il governo di piccole famiglie la cui concordia dipende dalla concupiscenza naturale, non hanno affatto un governo e vivono attualmente in quella maniera animalesca di cui ho prima parlato. Ad ogni modo, si può intuire quale genere di vita ci sarebbe se non ci fosse un potere comune da temere, dal genere di vita in cui, durante una guerra civile, precipitano abitualmente gli uomini che fino a quel momento sono vissuti sotto un governo pacifico.

Ma qualora non fosse mai esistito un tempo in cui gli uomini isolati (3) fossero in uno stato di guerra gli uni contro gli altri, tuttavia in tutti i tempi, i re e le persone dotate di autorità sovrana sono, a causa della loro indipendenza, in una situazione di continua rivalità e nella situazione e nella postura propria dei gladiatori, le armi puntate e gli occhi fissi gli uni sugli altri: vale a dire fortezze, guarnigioni e cannoni alle frontiere dei loro regni e spie che controllano incessantemente i Paesi vicini; questo è un atteggiamento di guerra. Ma poiché essi sostengono con ciò l'operosità ingegnosa dei loro sudditi, non ne consegue quella miseria che accompagna la libertà degli uomini isolati.

Da questa guerra di ogni uomo contro ogni altro uomo consegue anche che niente può essere ingiusto. Le nozioni di diritto e torto (4), di giustizia e di ingiustizia non vi hanno luogo. Laddove non esiste un potere comune, non esiste legge; dove non vi è legge non vi è ingiustizia. Violenza e frode sono in tempo di guerra le due virtù cardinali. Giustizia e ingiustizia non sono facoltà né del corpo né della mente. Se lo fossero, potrebbero trovarsi in un uomo che fosse solo al mondo, allo stesso modo delle sue sensazioni e delle sue passioni. Sono qualità relative all'uomo che vive in società e non in solitudine. A questa medesima condizione consegue anche che non esiste proprietà, né dominio, né distinzione tra "mio" e "tuo", ma appartiene ad ogni uomo tutto ciò che riesce a prendersi e per tutto il tempo che riesce a tenerselo. E ciò basti per descrivere la triste condizione in cui l'uomo è realmente posto dalla nuda natura, benché abbia la possibilità di uscirne, possibilità che risiede in parte nelle passioni e in parte nella sua ragione.

Le passioni che inducono gli uomini alla pace sono la paura della morte, il

desiderio di quelle cose che sono necessarie a una vita piacevole e la speranza di ottenerle con la propria operosità ingegnosa. E la ragione suggerisce opportune clausole di pace sulle quali si possono portare gli uomini a un accordo. Queste clausole sono quelle che vengono, in altri termini, chiamate le leggi di natura, delle quali parlerò in modo più dettagliato nei prossimi due capitoli.

Capitolo quattordicesimo.

LA PRIMA E LA SECONDA «LEGGE NATURALE» E I «CONTRATTI».

Il DIRITTO DI NATURA, che gli scrittori chiamano comunemente "Jus Naturale", è la libertà che ciascuno ha di usare il proprio potere a suo arbitrio per la conservazione della sua natura, cioè della sua vita e conseguentemente di fare qualsiasi cosa che, secondo il suo giudizio e la sua ragione, egli concepisca come il mezzo più idoneo a questo fine.

Secondo il significato proprio del termine, si intende per LIBERTA' l'assenza di impedimenti esterni. Questi impedimenti possono frequentemente diminuire il potere posseduto da una persona per fare ciò che vorrebbe, ma non possono impedirle di usare il potere che le è rimasto nei modi che il suo giudizio e la sua ragione le detteranno.

Una LEGGE DI NATURA ("Lex Naturalis") è un precetto o una regola generale scoperta dalla ragione, che proibisce ad un uomo di fare ciò che distruggerebbe la sua vita o che gli toglierebbe i mezzi per conservarla, e di non fare ciò che egli considera meglio per conservarla. Sebbene, infatti, "Jus" e "Lex", "diritto" e "legge", vengano generalmente confusi da chi parla di questo argomento, essi devono invece essere distinti, perché il DIRITTO consiste nella libertà di fare o di astenersi dal fare, mentre la LEGGE determina e obbliga a una delle due cose. Perciò la legge e il diritto differiscono tra loro come l'obbligazione e la libertà, che sono incompatibili nella stessa situazione.

E poiché la condizione dell'uomo (come è stato affermato nel capitolo precedente) è una condizione di guerra di ciascuno contro ogni altro, e in questo caso ciascuno è governato dalli propria ragione e non esiste niente di cui egli sia in grado di servirsi, che non possa essergli di aiuto nel preservare la propria vita contro i nemici, ne segue che in una condizione di questo genere ciascuno ha diritto a tutto, anche al corpo di un altro. Perciò, finché dura questo diritto naturale di ciascuno a tutto, nessuno può avere la sicurezza, per quanto forte o saggio sia, di vivere per tutto il tempo che la natura permette solitamente di vivere agli uomini. Di conseguenza, è un precetto, o una regola generale della ragione, "che ciascuno debba cercare la pace per quanto ha speranza di ottenerla, e che, se non è in grado di ottenerla, gli sia lecito cercare e utilizzare tutti gli

aiuti e i vantaggi della guerra". La prima parte di questa regola contiene la prima e fondamentale legge di natura che è "cercare e perseguire la pace". La seconda contiene l'essenziale del diritto di natura che è "difendersi con tutti i mezzi di cui si dispone".

Da questa legge di natura fondamentale, con cui si comanda agli uomini di cercare la pace, deriva la seconda legge, "che si sia disposti, quando anche altri lo siano, a rinunciare, nella misura in cui lo si ritenga necessario alla pace e alla propria difesa, al diritto su tutto e ci si accontenti di avere tanta libertà nei confronti degli altri quanta se ne concede agli altri nei confronti di se stessi". Infatti, finché ciascuno detiene il diritto di fare tutto ciò che gli piace, tutti gli uomini sono nella condizione di guerra. Se però gli altri non rinunceranno al loro diritto, non c'è allora ragione che qualcuno si privi del suo, perché significherebbe esporsi come preda (cosa a cui nessuno è tenuto) piuttosto che disporsi alla pace. Questa è la legge del Vangelo: «qualunque cosa tu pretenda che gli altri facciano per te, falla tu per loro» (1). Ed è la legge di tutti gli uomini: "quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris" (2).

"Abbandonare" un "diritto" su qualcosa significa "privarsi" della "libertà" di impedire ad altri di giovarsi del proprio diritto sulla stessa cosa. Infatti, colui che abbandona un suo diritto o lo trasferisce (3), non dà ad un altro uomo un diritto che quest'ultimo prima non possedeva, perché non esiste niente a cui ciascun uomo non abbia diritto per natura, ma si limita a togliersi dalla sua strada perché egli possa godere del suo diritto originario senza essere ostacolato né da lui né da altri. Di conseguenza, l'abbandono di un diritto da parte di qualcuno si ripercuote su qualcun altro soltanto come una corrispondente diminuzione di ostacoli all'uso del proprio diritto originario.

Un diritto viene deposto o attraverso una semplice rinuncia ad esso, o per trasferimento ad un altro; attraverso una "semplice" RINUNCIA, quando non ci si preoccupa di sapere su chi ricade il beneficio della rinuncia; per TRASFERIMENTO, quando si intende che il beneficio vada ad una certa persona o a certe persone. E quando, in un modo o nell'altro, si è abbandonato o ceduto un proprio diritto, si dice allora che si è OBBLIGATI o TENUTI a non ostacolare coloro ai quali questo diritto è stato ceduto o abbandonato, dal giovarsene e che si "deve", ed è proprio DOVERE, non vanificare quell'atto volontario, perché il frapporre un simile ostacolo equivarrebbe ad INGIUSTIZIA e INGIURIA, essendo "sine jure". Infatti, si è in precedenza rinunciato a quel diritto o lo si è trasferito. Perciò l'"ingiuria" o l'"ingiustizia" nelle controversie del mondo è qualcosa di simile a ciò che nelle dispute scolastiche (4) viene chiamato assurdità. Come in quella sede, infatti, è chiamata un'assurdità contraddire ciò che si è sostenuto all'inizio, così nel mondo si chiama ingiustizia

o ingiuria l'atto di rendere volontariamente inefficace ciò che si è fatto volontariamente all'inizio. Il modo in cui semplicemente si rinuncia o si trasferisce un proprio diritto, è una dichiarazione, o una significazione, per mezzo di un segno o di più segni volontari e sufficienti, che in questo modo si rinuncia o si trasferisce, o che si è rinunciato o si è trasferito, quel diritto a chi lo accetta. Questi segni sono o soltanto parole o soltanto azioni, oppure, ed è il caso più frequente, un complesso di parole e di azioni. Sono i VINCOLI dai quali gli uomini risultano legati e obbligati. I vincoli non ricevono forza dalla loro propria natura (niente, infatti, si rompe più facilmente della parola di un uomo) ma dal timore di qualche spiacevole conseguenza derivante dalla loro rottura.

Ogni volta che si trasferisce un proprio diritto, o vi si rinuncia, lo si fa in considerazione del trasferimento reciproco a se stessi di qualche diritto, oppure in vista di qualche altro bene che si spera di ottenere con questo mezzo. Si tratta, infatti, di un atto volontario e l'oggetto degli atti volontari di ciascun uomo è qualche "bene per se stesso". Esistono perciò alcuni diritti rispetto ai quali non è concepibile che un uomo li abbia abbandonati o trasferiti né con parole, né con altri segni. In primo luogo, non è possibile che un uomo abbandoni il diritto di resistere a chi lo assale con la forza per togliergli la vita, perché non è concepibile che aspiri con questo mezzo ad un qualunque bene per se stesso. Si può dire lo stesso delle ferite, delle catene e della prigionia, sia perché dal sopportare queste cose non consegue alcun beneficio, come consegue dal sopportare che un altro sia ferito o imprigionato, sia anche perché non è possibile dire, quando si vede qualcuno avanzare con violenza contro di noi, se abbia o no l'intenzione di ucciderci. Infine, il motivo e lo scopo per cui si compie una rinuncia e un trasferimento di un diritto non è altro che la sicurezza personale relativa alla propria vita e ai mezzi per conservarla in modo tale che non ci si stanchi della vita stessa. Di conseguenza, se qualcuno con parole o con altri segni dà l'impressione di privarsi del fine al quale questi segni erano destinati, non si deve intendere che voglia significare questo o che questa sia la sua volontà, ma piuttosto che costui ignorava come si dovessero interpretare quelle parole e quelle azioni.

Il trasferimento reciproco di un diritto è ciò che si chiama CONTRATTO.

Il trasferimento del diritto ad una cosa è diverso dal trasferimento o dalla trasmissione, cioè dalla cessione, della cosa stessa. La cosa infatti può essere ceduta insieme con la traslazione del diritto, come nel caso di una compravendita per contanti o di uno scambio di beni o di terre, e può essere ceduta qualche tempo dopo.

Inoltre, uno dei contraenti può cedere la cosa oggetto del contratto da parte sua, e permettere che l'altro adempia la sua parte in un determinato momento

successivo, accordandogli fiducia durante questo periodo di intervallo. In questo caso il contratto, per parte del secondo contraente, si dice PATTO o CONVENZIONE. Entrambe le parti possono anche stipulare ora di adempiere il contratto successivamente. In questi casi, in cui viene accordata fiducia a colui che deve adempiere il contratto in un momento successivo, l'adempimento viene chiamato "mantenimento della promessa" o della fiducia e il mancato adempimento, se è volontario, "violazione della fiducia".

Quando il trasferimento di un diritto non è reciproco, ma una sola delle parti lo trasferisce con la speranza di ottenere con ciò l'amicizia o i servizi di un'altra persona o dei suoi amici, oppure con la speranza di guadagnarsi la reputazione di persona caritatevole o magnanima o di liberarsi dalla sofferenza della compassione, oppure con la speranza di una ricompensa celeste, questo non è un contratto ma una DONAZIONE, una DONAZIONE LIBERA, una GRAZIA; e queste parole significano tutte una sola e medesima cosa.

I segni del contratto sono "espliciti" o "inferenziali". Quelli espliciti sono parole che si pronunciano comprendendone il significato; e queste parole esprimono il tempo presente o passato, come "io do, io concedo, io ho dato, io ho concesso, io voglio che questo sia tuo", oppure il futuro, come "io darò, io concederò". Le parole che si riferiscono al futuro sono chiamate PROMESSE.

I segni inferenziali sono a volte la conseguenza di certe parole, altre volte la conseguenza di un silenzio oppure la conseguenza di certe azioni, altre ancora la conseguenza del trattenersi dal compiere un'azione. In generale, è segno inferenziale di un, qualsiasi contratto tutto ciò che indica a sufficienza la volontà del contraente.

Le sole parole, se si riferiscono al tempo futuro e contengono una pura promessa, sono un segno insufficiente di una donazione libera e perciò non sono obbliganti. Se, infatti, si riferiscono al tempo futuro, come "domani io darò", sono un segno che io non ho ancora dato e che, di conseguenza, il mio diritto non è stato trasferito, ma mi resta finché io non lo trasferisca con qualche altro atto. Se invece le parole si riferiscono al tempo presente o al passato, come "io ho dato" oppure "do perché sia consegnato domani", allora il mio diritto di domani viene alienato oggi, e ciò in virtù delle parole, anche se non ci fosse nessun'altra prova della mia volontà. C'è, infatti, una grande differenza di significato fra le parole: "volo hoc tuum esse cras e cras dabo", cioè fra "voglio che questo sia tuo domani" e "te lo darò domani", perché la parola "voglio" nella prima formulazione linguistica significa un atto presente della volontà, mentre nella seconda significa una promessa di un atto futuro della volontà. Perciò le prime parole, poiché si riferiscono al presente, trasferiscono un diritto futuro, mentre le seconde, poiché si riferiscono al futuro, non trasferiscono nulla. Se

però esistono altri segni della volontà di trasferire un diritto oltre alle parole, allora, sebbene la donazione sia libera, si può tuttavia intendere che il diritto venga trasferito per mezzo di parole relative al futuro, come nel caso di una persona che offra un premio a chi arriverà per primo al termine di una corsa. La donazione è libera, ma il diritto viene trasferito anche se le parole si riferiscono al futuro, perché se la persona non volesse che le sue parole fossero interpretate in questo modo, non lascerebbe partire i corridori.

Nei contratti, il diritto viene trasferito non solo quando le parole si riferiscono al tempo presente, o al passato, ma anche quando si riferiscono al futuro, perché ogni contratto è un reciproco trasferimento o scambio di un diritto. Perciò si deve intendere che colui che si limita a promettere, poiché ha già ricevuto il beneficio per il quale formula la promessa, abbia effettivamente l'intenzione di trasferire il diritto. Se, infatti, non avesse consentito che le sue parole fossero interpretate in quel modo, l'altro non avrebbe adempiuto per primo la sua parte. E' per questa ragione che nella compravendita e in altri atti contrattuali una promessa equivale ad un patto ed è perciò obbligante.

Nel caso di un contratto, si dice che chi lo adempie per primo MERITA quello che deve ricevere dall'adempimento dell'altro e che gli spetta come "dovuto". Anche quando viene offerto un premio a molte persone, che deve però esser dato soltanto a chi vince, o quando si gettano dei soldi tra la gente, che devono essere goduti da chi se ne impadronisce, sebbene si tratti di una donazione libera, tuttavia il vincere o l'impadronirsi del denaro in questo modo equivale a "meritare" e ad avere tutto questo come DOVUTO. Il diritto viene infatti trasferito attraverso l'offerta del premio e il lancio del denaro, sebbene non sia determinato a chi tocchi se non dal risultato della competizione. Fra questi due modi di meritare esiste però la differenza seguente: nel contratto io merito in virtù del mio potere e del bisogno del contraente, mentre nel caso di una donazione libera, io ho titolo a meritare solo grazie alla generosità del donatore. Nel contratto merito che il contraente rinunci al suo diritto; nel caso di una donazione non merito che il contraente abbandoni il suo diritto, ma che, quando vi ha rinunciato, esso sia mio piuttosto che di un altro. Penso che sia questo il significato della distinzione scolastica fra "melitum congrui" e "meritum condigni". Dicono infatti che, poiché Dio onnipotente ha promesso il paradiso a quegli uomini che, per quanto ottenebrati dai desideri carnali, siano capaci di muoversi in questo mondo conformemente ai precetti e ai limiti da Lui prescritti, chi si muoverà in questo modo, meriterà il paradiso "ex congruo". Poiché però nessuno può pretendere di aver diritto al paradiso per la propria rettitudine o per qualche altro potere individuale, ma soltanto per la libera grazia di Dio, dicono anche che nessuno può meritare il paradiso "ex condigno". Credo dunque che

questo sia il significato di quella distinzione, ma, poiché i protagonisti delle dispute non si accordano sul significato dei loro termini tecnici (5) più di quanto serva al loro scopo, non affermerò nulla sul loro significato. Dirò soltanto che, quando una donazione è offerta in forma indeterminata come premio per il quale si deve mettersi in competizione, chi vince merita e può pretendere il premio come "dovuto".

Se si stabilisce un patto, in cui nessuna delle parti è attualmente adempiente e lo si fonda sulla fiducia reciproca, nella pura condizione naturale (che è una condizione dì guerra di ciascuno contro ogni altro) esso è nullo sulla base di qualsiasi sospetto ragionevole. Non è invece nullo, se esiste un potere comune, posto al di sopra delle due parti, con un diritto e una forza sufficienti per imporre l'adempimento. Colui che compie l'adempimento per primo non ha infatti alcuna assicurazione che l'altro lo farà a sua volta, perché i legami delle parole sono troppo deboli per tenere a bada l'ambizione, l'avarizia, l'ira e le altre passioni, senza il timore di un potere coercitivo del quale non è possibile supporre l'esistenza nella pura condizione naturale in cui tutti gli uomini sono uguali e giudici della fondatezza dei loro timori. Perciò chi compie l'adempimento per primo non fa altro che consegnarsi al nemico, contrariamente al diritto, che non può mai abbandonare, di difendere la propria vita e i mezzi necessari alla vita stessa.

In una condizione civile, invece, dove esiste un potere stabilito per costringere coloro che altrimenti violerebbero la fiducia, un simile timore non è più ragionevole e per questa ragione colui che per il patto deve compiere l'adempimento per primo, è obbligato a farlo.

La causa del timore che invalida un patto di questo tipo deve sempre essere qualcosa che nasce dopo la sua stipulazione, come un fatto nuovo o un altro segno della volontà di inadempienza. Niente altro può rendere nullo il patto. Infatti, ciò che non ha costituito un ostacolo alla promessa, non deve essere ammesso come un ostacolo all'adempimento.

Colui che trasferisce un diritto, trasferisce anche, per quanto è in suo potere, i mezzi per goderne. E' il caso di chi vende un terreno, dove resta inteso che trasferisca con esso anche l'erba e quant'altro vi cresca, e di chi venda un mulino, che non può deviare il corso d'acqua che lo fa funzionare. E nel caso di coloro che danno ad una persona il diritto di governare come sovrano, resta inteso che le diano anche il diritto di esigere denaro per mantenere dei soldati e di nominare dei magistrati per l'amministrazione della giustizia.

E' impossibile stipulare un patto con delle bestie brute, perché, non comprendendo il nostro linguaggio, esse non intendono e non accettano alcun trasferimento di un diritto, e non sono in grado di trasferire nessun diritto ad

altri. E non si dà patto senza un'accettazione reciproca.

E' impossibile stipulare un patto con Dio, se non attraverso la mediazione di qualcuno a cui Dio parla, o attraverso una rivelazione soprannaturale, o attraverso i suoi rappresentanti che governano sotto la sua guida e in suo nome. Diversamente, infatti, non sapremmo se i nostri patti vengano accettati o no. Di conseguenza, coloro che s'impegnano con un voto a qualcosa di contrario ad una legge di natura, fanno un voto vano, perché è ingiusto compiere un simile voto. Se poi si tratta di una cosa comandata dalla legge di natura, non è il voto, ma la legge ad obbligarli.

La materia o l'oggetto di un patto è sempre qualcosa che dipende dalla deliberazione (lo stipulare patti è infatti un atto della volontà, cioè un atto, l'ultimo atto, della deliberazione) e viene perciò sempre inteso come qualcosa di futuro e di possibile secondo il giudizio di chi stipula il patto.

Non è dunque un patto la promessa di ciò che si sa essere impossibile. Se però, ciò che si rivela impossibile successivamente, era prima ritenuto possibile, il patto è valido e obbliga, anche se non alla cosa stessa, tuttavia al suo valore, oppure, se anche questo risulta impossibile, allo sforzo sincero di compiere l'adempimento nella misura del possibile, perché nessuno può venire obbligato a qualcosa di più.

Dai propri patti ci si libera in due modi, o adempiendoli, o ricevendone il condono. Infatti, l'adempimento è il fine naturale dell'obbligazione e il condono è la restituzione della libertà, in quanto ritrasferisce quel diritto in cui consisteva l'obbligazione.

I patti che si accettano per timore, nella pura condizione naturale, sono obbliganti. Se, per esempio, io convengo di pagare un riscatto o di prestare un servizio ad un mio nemico, in cambio della mia vita, sono tenuto a farlo. Si tratta, infatti, di un contratto in cui l'uno riceve il beneficio della vita e l'altro deve ricevere del denaro o un servizio per questo beneficio. Di conseguenza, dove nessun'altra legge ne proibisce l'adempimento, come è il caso della pura condizione naturale, il patto è valido. Perciò i prigionieri di guerra, se si accorda loro fiducia per il pagamento di un riscatto, sono obbligati a pagarlo; e se un principe più debole conclude una pace svantaggiosa con un principe più forte per timore, è tenuto ad onorarla, a meno che (come si è detto prima) non nasca qualche nuova e giusta causa di timore che porti a ricominciare la guerra. Anche negli Stati, se sono costretto a riscattarmi da un brigante promettendogli del denaro, sono tenuto a pagarlo, fino a quando la legge civile non me ne esoneri. Posso, infatti, stipulare legittimamente un patto, dettato dal timore, per tutto ciò che posso legittimamente fare senza obbligazione e non posso legittimamente infrangere ciò che stipulo legittimamente.

Un patto precedente rende nullo un patto successivo. Infatti, chi ha trasferito oggi un suo diritto a qualcuno, non ne dispone più per trasferirlo domani ad un altro e perciò la promessa successiva non trasferisce alcun diritto, ma è nulla.

Un patto con cui io rinunci a difendermi dalla violenza con la violenza, è sempre nullo. Infatti, come ho mostrato prima, nessuno può trasferire o abbandonare il diritto di evitare la morte, le ferite e la prigionia, poiché sfuggire a queste cose è il solo fine per cui si abbandona qualsiasi diritto. Perciò la promessa di non oppormi alla violenza non trasferisce nessun diritto in nessun patto e non è obbligante. Anche se è possibile fare la seguente stipulazione: "se non faccio questo o quello, uccidimi", nessuno può stipulare: "se non faccio questo o quello, non ti resisterò, quando verrai ad uccidermi". L'uomo sceglie infatti per natura il male minore, che consiste nel rischio di morte nell'opporre resistenza, piuttosto che il maggiore, cioè la morte certa e immediata se non resiste. Che ciò sia vero è assicurato dal fatto che tutti conducono i criminali all'esecuzione e in prigione sotto scorta armata, malgrado quei criminali abbiano accettato la legge che li ha condannati.

Analogamente non ha validità un patto in cui ci si impegni ad accusare se stessi, senza la sicurezza del perdono. Nella condizione naturale, infatti, in cui ogni uomo è giudice, non c'è posto per l'accusa; e nello stato civile l'accusa è seguita dalla punizione. Poiché quest'ultima è una violenza, nessuno è obbligato a non resistervi. Lo stesso vale anche per l'accusa di coloro che, se vengono condannati, fanno cadere qualcuno in miseria, come è il caso di un padre, di una moglie o di un benefattore. Si presume, infatti, che la testimonianza di un simile accusatore, se non è fornita volontariamente, sia corrotta per natura e non debba perciò essere accettata; e una persona non è tenuta a fornire una testimonianza in un caso in cui non deve ricevere credito. Anche le accuse pronunciate per effetto della tortura non devono essere considerate testimonianze, perché la tortura deve essere usata soltanto come un mezzo di congettura e di illuminazione nel procedere dell'indagine e della ricerca della verità. Ciò che viene confessato in quel caso tende a sollevare colui che è torturato e non ad informare i torturatori e perciò non deve ricevere il credito di una testimonianza sufficiente. Il torturato si libera infatti con un'accusa, che può essere vera o falsa, in base al diritto di conservare la sua vita.

Poiché la forza delle parole, come ho osservato in precedenza, è troppo debole per costringere gli uomini all'adempimento dei loro patti, esistono nella natura umana due soli aiuti immaginabili per consolidarla. Essi sono, o il timore delle conseguenze derivanti dal tradire la parola data, oppure una certa gloria o un qualche vanto che consegue dal manifestare di non aver necessità di tradire la parola data. Quest'ultima è una forma di generosità che s'incontra troppo

raramente perché ci si possa contare, specialmente in coloro che perseguono la ricchezza, il comando o il piacere sensuale, che assommano alla maggior parte del genere umano. La passione sulla quale si deve contare è il timore che ha due oggetti estremamente generali: il primo è il potere degli spiriti invisibili, l'altro è il potere delle persone cui sarà diretta l'offesa. Di questi due oggetti, anche se il primo rappresenta il potere maggiore, il timore del secondo è tuttavia il più forte. Il timore del primo è presente in ciascuno con la propria religione che si sviluppa nella natura umana prima della società civile. Non ha uguale sviluppo il secondo, o almeno non in misura sufficiente per costringere gli uomini a mantenere le loro promesse, perché nella pura condizione naturale l'inuguaglianza del potere non viene distinta se non dal risultato delle battaglie. Di conseguenza, prima dell'avvento della società civile, o durante la sua sospensione a causa della guerra, non esiste niente che sia in grado di garantire un patto di pace, sul quale ci si è accordati, dalle tentazioni dell'avarizia, dell'ambizione, della bramosia, o di qualche altro forte desiderio, se non il timore di quel potere invisibile che ciascuno venera come Dio e teme come vendicatore della propria perfidia. Perciò, tutto quel che si può fare tra due persone non soggette al potere civile, è che giurino ciascuno sul Dio che teme.

"L'atto di giurare", o GIURAMENTO, è una "forma linguistica che si aggiunge ad una promessa, con la quale, colui che ha formulato la promessa, dichiara che, se non la manterrà, rinuncerà alla misericordia del suo Dio o chiamerà su se stesso la sua vendetta". La formula pagana era la seguente: "che Giove uccida me, così come io uccido questa bestia". La nostra formula suona così: "farò questo e quest'altro, e che Dio mi assista". E questo si unisce ai riti e alle cerimonie che ciascuno usa nella propria religione per aumentare il timore di tradire la fiducia.

Da tutto ciò risulta che un giuramento prestato secondo qualunque altra formula o rito, diversi da quelli usati da chi giura, è privo di valore e non è un giuramento, e che non si giura su niente che colui che presta giuramento non ritenga Dio. Infatti, anche se gli uomini hanno avuto talvolta l'usanza di giurare sui loro re, per timore o per adulazione, volevano tuttavia intendere con questo che attribuivano loro un onore divino. Risulta inoltre che giurare su Dio senza necessità non è altro che profanare il suo nome e che giurare su altre cose, come accade nel discorso comune, non è affatto giurare, ma è una consuetudine empia, acquisita attraverso un'eccessiva veemenza dell'eloquio.

Risulta anche che il giuramento non aggiunge nulla all'obbligazione, perché, se un patto è legittimo, è vincolante agli occhi di Dio, tanto con il giuramento che senza. Se è illegittimo, non vincola minimamente, anche se viene rafforzato da un giuramento.

Capitolo quindicesimo.

LE ALTRE LEGGI DI NATURA.

Dalla legge di natura, che ci obbliga a trasferire ad altri quei diritti che, se mantenuti, sono d'impedimento alla pace dell'umanità, ne segue una terza; che è questa: "gli uomini debbono mantenere i patti che hanno fatto". Senza di essa i patti si fanno invano e non sono che parole vuote e, persistendo il diritto di tutti gli uomini a tutte le cose, si è ancora nella condizione di guerra.

In questa legge di natura consiste la fonte e l'origine della GIUSTIZIA. Infatti, dove non è intercorso alcun patto, neppure è stato trasferito alcun diritto, e ognuno ha diritto a ogni cosa, con la conseguenza che nessuna azione può essere ingiusta. Ma quando sia stato fatto un patto, allora "ingiusto" è l'infrangerlo e la definizione di INGIUSTIZIA non è altro che il "non adempimento del patto". Giusto è, poi, tutto ciò che non è ingiusto.

Ma, poiché (come è stato detto nel capitolo precedente), ove sussista timore di non adempimento da parte dell'altro contraente, non sono validi i patti basati sulla reciproca fiducia (1), allora, benché l'origine della giustizia sia il fare i patti, tuttavia non può esservi effettivamente nessuna ingiustizia finché non sia eliminata la causa di tale timore; il che non si può fare fino a quando gli uomini si trovano nella condizione naturale di guerra. Pertanto, prima che i nomi di giusto e ingiusto possano trovar posto, deve esservi un qualche potere coercitivo, per costringere ugualmente gli uomini all'adempimento dei loro patti col terrore di punizioni più grandi del beneficio che si ripromettono dalla rottura dei patti medesimi, e per render valida quella proprietà che gli uomini acquistano per mutuo contratto in compenso della loro rinuncia al diritto universale. Un siffatto potere non esiste prima dell'istituzione dello Stato. Ciò si può anche evincere dalla definizione di giustizia ordinariamente data nelle Scuole, giacché dicono che "la giustizia è la volontà costante di dare a ciascuno il suo" (2). Perciò dove non esiste "suo" (3), ossia dove non esiste proprietà, non esiste ingiustizia; e proprietà non esiste dove non esiste un potere coercitivo istituito, cioè dove non esiste Stato, giacché [in questo caso] tutti gli uomini hanno diritto a tutte le cose: quindi, dove non esiste Stato, nulla è ingiusto. Cosicché la natura della giustizia consiste nel rispettare i patti validi, ma la validità dei patti non ha principio se

non con la costituzione di un potere civile sufficiente a costringere gli uomini a mantenerli; ed è allora che ha pure principio la proprietà.

Lo stolto ha detto in cuor suo: non esiste una cosa come la giustizia; e [l'ha detto] talvolta anche con la sua lingua adducendo seriamente come prova che, siccome è alla cura di ciascun uomo che è affidata la conservazione e la soddisfazione di se stesso, non ci può essere alcuna ragione per la quale ognuno non possa fare quello che pensa conduca a quel risultato. Ne consegue che anche fare o non fare, mantenere o non mantenere i patti non è contro ragione quando ciò conduce al proprio beneficio. Con ciò egli non nega che ci siano patti, che siano talvolta infranti e talaltra mantenuti, che tale loro violazione si possa chiamare ingiustizia e la loro osservanza giustizia; ma la questione che egli pone è se l'ingiustizia, togliendo il timore di Dio (sempre lo stolto, infatti, ha detto in cuor suo che Dio non esiste), non possa talvolta essere conforme a quella ragione che detta a ciascuno il proprio bene individuale, tanto più quando [l'ingiustizia] procura tale vantaggio da porre un uomo in condizione di non tenere in alcun conto non solamente il biasimo ma anche il potere degli altri uomini. Il regno di Dio si acquista con la violenza (4), ma che dire se lo si potesse acquisire con una violenza ingiusta? sarebbe forse contro ragione acquistarlo in questo modo qualora fosse impossibile riceverne danno? e se non è contro ragione non è contro giustizia o, altrimenti, la giustizia non va approvata come un bene. Con ragionamenti come questo la scelleratagine premiata dal successo ha ottenuto il nome di virtù e taluni che non ammettevano la violazione della promessa in tutte le altre circostanze, l'ammettevano tuttavia quando era [compiuta]* al fine di ottenere un regno. I pagani, che credevano che Saturno fosse stato deposto da suo figlio Giove, credevano nondimeno che Giove fosse il vendicatore dell'ingiustizia; qualcosa di simile a una veduta giuridica (5) esposta nei commentari su Littleton di Coke, dove questi dice: se il legittimo erede della corona si macchia di tradimento, la corona nondimeno passa a lui e "eo instante" la condanna è nulla. Da questi esempi si sarà fortemente indotti a concludere che, quando l'erede di diritto di un regno uccida chi ne è in possesso - ancorché suo padre -, si possa bensì chiamare ciò ingiustizia o con qualunque altro nome si voglia, ma che ciò non possa comunque essere contro ragione, dato che tutte le azioni volontarie degli uomini tendono al loro bene e che tanto più ragionevoli sono le azioni quanto più efficacemente tendono al loro fine. Questo ragionamento specioso è nondimeno falso.

Infatti la questione non riguarda le promesse reciproche fatte in circostanze in cui ognuna delle due parti non ha alcuna sicurezza dell'adempimento da parte dell'altra - come quando non esiste alcun potere civile istituito al di sopra delle parti contraenti (6) giacché queste promesse non costituiscono patti. La

questione riguarda, invece, il caso in cui una delle parti abbia già adempiuto [alla propria promessa], o il caso in cui ci sia un potere per farvela adempiere, ed è se adempiere [alla promessa] sia, o non sia, contro ragione, cioè contro l'interesse dell'altra parte. Io affermo che non è contro ragione. Per renderlo evidente dobbiamo considerare, in primo luogo, che, quando un uomo fa una cosa che - per quanto è dato prevedere e preventivare - tende alla sua distruzione, anche se un evento accidentale che egli non saprebbe attendersi, sopravvenendo, la può volgere a suo vantaggio, nondimeno eventi di questo genere non rendono né ragionevole né saggio il compierla. E, in secondo luogo, [dobbiamo considerare] che in una condizione di guerra, nella quale ognuno - per mancanza di un potere comune che tenga tutti in soggezione - è nemico di ogni altro, non c'è alcun uomo che possa sperare di difendersi dalla distruzione [soltanto] con la propria forza o il proprio ingegno senza l'aiuto di alleati; in questa condizione ognuno si aspetta dall'alleanza la stessa difesa che [s'aspetta] ogni altro. Quindi, chi dichiari di ritenere ragionevole ingannare coloro che l'aiutano, non può ragionevolmente aspettarsi altri mezzi di salvezza che quelli che possono provenire dal suo potere individuale. Pertanto chi infrange il proprio patto, dichiarando quindi di ritenere di poterlo fare con ragione, non può essere ammesso in nessuna società che si unisca per la pace e la difesa, se non per errore di coloro che lo ammettono; né [può], quando sia ammesso, esservi mantenuto senza che questi ultimi si avvedano del pericolo derivante dal loro errore - un errore [dunque] su cui un uomo non può contare come mezzo per la propria sicurezza. Sicché, se egli è lasciato fuori o espulso dalla società, perisce; e se vive in società, è per un errore - sul quale egli non può fare né assegnamento né conto - degli altri uomini e, quindi, contro ogni loro ragione di preservarlo (7). Così, come tutti gli uomini che non contribuiscono alla sua distruzione, essi lo risparmiano solamente a causa dell'ignoranza di ciò che è bene per loro stessi.

Quanto all'argomento secondo cui la sicura e perpetua felicità del cielo si guadagni in ogni modo, è futile, non essendovi che un solo modo immaginabile, il quale consiste non nell'infrangere i patti, ma nel mantenerli.

Quanto all'altro argomento, dell'ottenimento della sovranità con la ribellione, è manifesto che questo tentativo è contro ragione, sia perché, anche ove [dalla ribellione] segua l'evento [sperato], tuttavia non questo ci si può ragionevolmente attendere ma piuttosto il contrario, sia perché da questo modo di acquistare la sovranità altri apprendono ad acquistarla nella stessa maniera. Pertanto la giustizia, cioè il mantenere i patti, è un precetto della [stessa] ragione che ci vieta di fare qualsiasi cosa sia lesiva della nostra vita e, di conseguenza, è una legge di natura.

Ci sono [invece] alcuni che procedono troppo oltre e che sostengono che la

legge di natura sia costituita da quei precetti che conducono non già alla preservazione della vita terrena dell'uomo, ma al conseguimento, dopo la morte, di una felicità eterna; alla quale ritengono che l'infrangere i patti possa condurre e sia, di conseguenza, cosa giusta e ragionevole (tali sono quelli che ritengono un'opera meritoria l'uccidere, il deporre o il rivoltarsi contro il potere sovrano costituito sopra di loro col loro consenso). Ma, poiché non c'è alcuna conoscenza naturale dello stato dell'uomo dopo la morte e ancora meno della ricompensa che allora sarà data al tradimento della promessa (8) - se non solamente una credenza fondata sull'affermazione di altri uomini secondo la quale essi lo sanno in modo soprannaturale, o conoscono quelli che hanno conosciuto coloro che [a loro volta] hanno conosciuto altri che l'avevano saputo in modo soprannaturale -, il tradimento della promessa non può essere chiamato un precetto di ragione o di natura.

Altri, che ammettono come legge di natura il tener fede alle promesse, nondimeno fanno eccezione per alcune persone come gli eretici e quelli che sono avvezzi a non rispettare i loro patti con gli altri. Anche questo è contro ragione, poiché, se il difetto di un uomo è sufficiente a esentarci dai patti fatti con lui, lo stesso a maggior ragione avrebbe dovuto essere sufficiente a impedirci di farli.

I nomi di giusto e ingiusto, quando sono attribuiti agli uomini, significano una cosa e, quando sono attribuiti alle azioni, un'altra. Quando sono attribuiti agli uomini, significano la conformità, o la non conformità, dei costumi (10) alla ragione. Mentre, quando sono attribuiti alle azioni, significano la conformità, o la non conformità, alla ragione non dei costumi, o abiti di vita (11), ma di azioni singole. Pertanto un uomo giusto è quello che pone tutto l'impegno che può nel far sì che le sue azioni possano essere tutte giuste; mentre un uomo ingiusto è quello che trascura di far ciò. Nella nostra lingua questi uomini sono designati più spesso con i nomi di onesto (12) e disonesto (13) che con quelli di giusto e ingiusto, anche se il significato è lo stesso. Pertanto un uomo onesto non perde questo titolo per una o più azioni ingiuste causate da una passione improvvisa o da un errore concernente cose o persone; né un disonesto perde il proprio carattere per le azioni che compie, o che si astiene dal compiere, sotto la spinta della paura, poiché la sua volontà non è formata (14) dalla giustizia ma dall'evidente vantaggio di ciò che deve fare. Ciò che dà alle azioni umane il sapore della giustizia è una certa nobiltà, o eccellenza di coraggio (15) (rara da trovarsi), per cui un uomo disdegna di guardare, per rendere soddisfatta la propria vita, alla frode e alla rottura delle promesse. Questa giustizia dei costumi è quella cui ci si riferisce allorché la giustizia è chiamata una virtù, e l'ingiustizia un vizio.

D'altra parte, il nome che spetta agli uomini per la giustizia delle azioni non è

quello di giusti ma di "innocenti" e, per l'ingiustizia delle medesime (che prende anche il nome di torto), è solo quello di "colpevoli".

In altre parole (16), l'ingiustizia dei costumi (17) è la predisposizione o l'attitudine a far torto [agli altri]; è ingiustizia prima di metter capo all'azione e non presuppone alcuno specifico individuo oggetto del torto (18). Per contro l'ingiustizia dell'azione (cioè a dire il torto) presuppone uno specifico individuo oggetto del torto e, precisamente, colui con il quale era stato fatto il patto; col risultato che molte volte il torto è ricevuto da un uomo mentre il danno ricade su di un altro, come quando il padrone comanda al proprio servo di dare del denaro a un estraneo. Se ciò non viene fatto, il torto è fatto al padrone, col quale [il servo] aveva in precedenza fatto il patto di obbedire, ma il danno ricade sull'estraneo verso il quale egli non aveva alcuna obbligazione e a cui, perciò, non poteva fare torto. Così anche negli Stati i privati possono condonarsi reciprocamente i loro debiti ma non i ladrocini e le altre violenze da cui hanno ricevuto danno, poiché la non restituzione di un debito è un torto fatto a loro, mentre il ladrocinio e la violenza sono torti fatti alla persona dello Stato.

Qualunque cosa venga fatta a un uomo da un altro, la quale sia conforme alla volontà chiaramente dal primo espressa all'altro, non costituisce un torto fatto al primo. Infatti, se l'altro non ha trasferito, con un patto antecedente, il proprio diritto originario di fare ciò che gli piace, non c'è alcuna rottura di patti e, quindi, nessun torto fatto al primo. E se l'ha trasferito, allora, la volontà espressa dal primo che quella cosa gli venga fatta, costituisce una liberazione dal patto; così, di nuovo, non sussiste torto fatto al primo.

La giustizia delle azioni è divisa dagli scrittori in "commutativa" e "distributiva"; la prima dicono che consista in una proporzione aritmetica, la seconda in una proporzione geometrica. Pongono, perciò, la commutativa nell'uguaglianza del valore delle cose da scambiare per contratto (19); e la distributiva nella distribuzione di un ugual beneficio a uomini di ugual merito, come se fosse ingiustizia vendere a un prezzo più caro di quello pagato per comprare (20) o dare a un uomo più di quanto meriti. La misura del valore delle cose scambiate per contratto è determinata dal desiderio di possederle (21) dei contraenti e, quindi, il giusto valore è quello che essi sono contenti di dare. D'altra parte la ricompensa del merito (a parte quello che sussiste in forza di un patto, per cui l'adempimento da una parte merita l'adempimento dell'altra, e ricade sotto la giustizia commutativa e non distributiva) rappresenta non già qualcosa di dovuto per giustizia, ma elargito dalla grazia. Pertanto questa distinzione, nel senso in cui viene comunemente esposta, non è corretta. Per parlare propriamente, la giustizia commutativa è la giustizia dei contraenti; vale a dire, l'adempimento del patto nel comprare e vendere, nel prendere e dare in

affitto, nel prendere e dare in prestito, nello scambiare, nel barattare e in tutti gli altri atti contrattuali.

La giustizia distributiva è la giustizia dell'arbitro; vale a dire l'atto del definire ciò che è giusto. Se, nel compimento di questo atto (che gli è stato affidato da coloro che lo hanno scelto) l'arbitro mantiene fede all'incarico, è detto distribuire a ciascuno il suo. Questa in effetti è una distribuzione giusta e può essere chiamata (ancorché impropriamente) giustizia distributiva, ma, più propriamente, equità; anch'essa è una legge di natura, come sarà mostrato a tempo debito (22).

Come la giustizia dipende da un patto antecedente, così la GRATITUDINE dipende da una grazia antecedente, cioè da una libera donazione antecedente (23). Costituisce la quarta legge di natura e può essere concepita in questa forma: "un uomo che riceva un beneficio da un altro per pura grazia, si deve sforzare affinché il donatore non abbia alcun ragionevole motivo di pentirsi della propria benevolenza". Infatti, poiché la donazione è volontaria e l'oggetto di tutti gli atti volontari è per ognuno il suo proprio bene, nessuno dà se non ripromettendosi un bene per sé. E, se gli uomini vedono che rimarranno sempre frustrati nell'attesa di questo bene, non avranno mai inizio né benevolenza o fiducia, né, di conseguenza, aiuto reciproco, né mutua riconciliazione. Dovranno, pertanto, rimanere ancora nella condizione di "guerra", cosa che è contraria alla prima e fondamentale legge di natura che comanda agli uomini di "cercare la pace". L'infrazione di questa legge è chiamata "ingratitudine" e ha con la grazia la stessa relazione che l'ingiustizia ha con l'obbligazione derivante dal patto.

Una quinta legge di natura è la COMPIACENZA, vale a dire che "ognuno deve sforzarsi di adattarsi agli altri". Per comprenderla, possiamo considerare che nell'attitudine degli uomini alla società c'è una diversità di natura, originata dalla diversità delle loro affezioni, non dissimile da quella osservabile nelle pietre ammucchiate per costruire un edificio. Infatti, come viene scartata, in quanto inutilizzabile e intralciante, una pietra che, per l'asperità e l'irregolarità della forma, toglie alle altre più spazio di quanto ne riempia essa stessa, e che, per la durezza, non può essere facilmente resa piana - e impedisce perciò la costruzione -, così, parimenti, deve essere lasciato fuori o espulso dalla società, in quanto d'ostacolo per essa, un uomo che, per l'asperità della sua natura, vuole con ogni sforzo mantenere il possesso di cose che sono, per lui, superflue ma necessarie per altri, e che, per l'irrefrenabilità delle sue passioni, non è correggibile. D'altronde, dal momento che si suppone che ognuno, non solo per diritto (25) ma anche per necessità naturale, faccia ogni sforzo possibile per ottenere ciò che è necessario alla sua conservazione, chi a ciò si oppone per cose superflue è colpevole della guerra che deve seguirne e, pertanto, fa qualcosa di

contrario alla legge di natura fondamentale che comanda di "cercare la pace". Coloro che osservano questa legge possono essere chiamati SOCIEVOLI (i Latini li chiamavano "commodi"), quelli che le sono contrari "infrenabili, insocievoli, riottosi, intrattabili".

Una sesta legge di natura è questa: "previa garanzia (26) per il futuro, un uomo deve perdonare le offese passate di coloro che, pentendosi, lo richiedono". Il PERDONO, infatti, non è altro che l'accordare la pace e, sebbene l'accordarla a coloro che perseverano nella loro ostilità sia non pace ma timore, il non accordarla a coloro che danno garanzia per il tempo futuro, è nondimeno segno di avversione alla pace e, quindi, contrario alla legge di natura.

Una settima è: "nelle vendette (cioè nel rendere male per male) gli uomini debbono guardare non alla grandezza del male passato, ma alla grandezza del bene che ne deve nascere". Ragion per cui ci è proibito infliggere punizioni con altro disegno che non sia la correzione di chi ha recato offesa o l'ammonimento degli altri. Questa legge è, infatti, una conseguenza di quella che immediatamente la precede, la quale comanda il perdono nel caso in cui sia garantita la sicurezza (27) per il futuro. Inoltre, la vendetta che non tenga conto dell'esempio e del vantaggio a venire, è un trionfo o un gloriarsi del male di un altro senza alcun fine (poiché il fine è sempre qualcosa a venire). Ora, il gloriarsi senza alcun fine è vanagloria (28) ed è contrario alla ragione e l'infliggere male senza ragione tende a introdurre la guerra; il che è contro la legge di natura ed è generalmente designato col nome di "crudeltà".

Poiché tutti i segni di odio o di disprezzo provocano allo scontro, tanto che la maggior parte degli uomini preferisce arrischiare la vita piuttosto che restare invendicata, possiamo porre all'ottavo posto come legge di natura questo precetto: "nessuno deve con atti, parole, contegno, o gesti manifestare odio o disprezzo per qualcun altro". L'infrazione di questa legge è generalmente chiamata "oltraggio".

La questione di chi siano i migliori non si pone nella condizione di mera natura, nella quale (come è stato sopra mostrato) tutti gli uomini sono uguali. L'attuale disuguaglianza è stata introdotta dalle leggi civili. So che Aristotele, nel primo libro della "Politica", pone come fondamento della sua dottrina il principio secondo cui gli uomini sono per natura, alcuni, più degni di comandare (e intendeva i più saggi, tra i quali pensava di essere egli stesso per la sua filosofia), altri, più adatti a servire (e intendeva quelli che avevano corpi forti ma non erano filosofi come lui). Come se padrone e servo fossero stati introdotti non dal consenso degli uomini ma dalla differenza dell'ingegno, cosa che è non solo contro la ragione ma anche contro l'esperienza. Ben pochi sono, infatti, così stolti da preferire di essere governati dagli altri piuttosto che di governarsi da sé.

E quando coloro che a loro modo di vedere sono saggi contendono con la forza contro quelli che non hanno fiducia nella loro propria saggezza, non solo non sempre riportano la vittoria, ma non la riportano neppure spesso, anzi, quasi mai (29). Pertanto, se la natura ha fatto gli uomini uguali, questa uguaglianza dev'essere riconosciuta; oppure, se li ha fatti disuguali, questa uguaglianza dev'essere parimenti riconosciuta, poiché gli uomini, ritenendosi uguali, non entreranno in uno stato di pace se non a uguali condizioni. Quindi pongo questa come nona legge di natura: "ognuno deve riconoscere l'altro come uguale a sé per natura". L'infrazione di questo precetto è la "superbia".

Da questa legge dipende l'altra seguente: "nell'entrata nello stato di pace, nessuno deve richiedere di riservare a sé alcun diritto che non sia favorevole (30) che venga riservato a ciascuno degli altri". Come è necessario per tutti gli uomini che cercano la pace deporre certi diritti di natura - cioè a dire non avere la libertà di fare tutto quello che vogliono -, così è necessario per la vita umana trattenerne alcuni, come il diritto al governo dei loro corpi, al godimento dell'aria, dell'acqua, del movimento, della possibilità di spostarsi da un luogo a un altro (31) e di tutte le altre cose senza le quali non si può vivere, o non si può vivere bene. Se, stante questo fatto (32), nella instaurazione (33) della pace gli uomini richiedono per se stessi ciò che non vorrebbero fosse concesso agli altri, agiscono contro la legge precedente, la quale comanda il riconoscimento della uguaglianza naturale, e pertanto [agiscono] anche contro la legge di natura. Quelli che chiamiamo "moderati" (34) sono coloro che osservano questa legge, e "arroganti" (35) [sono] coloro che l'infrangono. La violazione di questa legge i Greci chiamano "pleonexia", cioè pretendere più della propria parte.

E' un precetto della legge di natura anche che "colui al quale viene affidato di far da giudice fra uomo e uomo faccia eguali ripartizioni fra loro" (36). Senza di ciò, infatti, le controversie fra gli uomini non possono essere risolte che con la guerra. Pertanto, chi è parziale nel giudicare fa quello che può per dissuadere gli uomini dal ricorrere a giudici e arbitri e, di conseguenza (in violazione della legge di natura fondamentale), è causa di guerra.

L'osservanza di questa legge, dall'eguale distribuzione a ciascuno di ciò che secondo ragione gli appartiene, prende il nome di EQUITA' e (come ho detto sopra) di giustizia distributiva; la violazione della medesima "accettazione di persone", "prosopolepsia".

Da questa segue un'altra legge, che "le cose che non possono essere divise debbono essere godute in comune, se possibile, e, se la quantità della cosa lo permette, senza restrizione; altrimenti proporzionalmente al numero di coloro che ne hanno diritto". Infatti in caso contrario la distribuzione sarebbe diseguale e contraria all'equità.

Ci sono, tuttavia, alcune cose che non possono essere né divise né godute in comune. Allora, la legge di natura, che prescrive l'equità, richiede che "l'intero diritto, oppure (prevedendo un uso alterno) il primo possesso, sia determinato mediante un ricorso alla sorte". L'uguaglianza nella distribuzione, infatti, fa parte della legge di natura e [in questi casi] non sono immaginabili altri modi di uguale distribuzione.

La sorte può essere di due tipi, "convenzionale" e "naturale". Convenzionale è quella concordata dalle parti in lizza. Naturale è o la primogenitura (che in greco si dice "kleronomia" e significa "dato in sorte") o la priorità nell'acquisizione di possesso (38).

Pertanto, le cose che non possono essere né godute in comune né divise, debbono essere aggiudicate al primo possessore; e, in certi casi, al primogenito a titolo di cose avute in sorte. Una legge di natura è anche che "ai mediatori di pace siano concessi salvacondotti". Infatti la legge che comanda la pace come "fine", comanda l'intercessione come "mezzo"; e il mezzo per l'intercessione sono i salvacondotti.

Ora - anche ammesso che gli uomini siano inclini come non mai a osservare queste leggi - possono tuttavia sorgere questioni concernenti un'azione umana: in primo luogo, se è stata [realmente] compiuta o no; in secondo luogo, se (posto che sia stata compiuta) sia o non sia contro la legge. La prima è chiamata questione "di fatto", la seconda, questione "di diritto". Sicché, se le parti in causa (40) non convengono reciprocamente di attenersi alla sentenza di un terzo, sono quanto mai lontane dalla pace. Questo terzo, alla cui sentenza si sottomettono, si chiama ARBITRO. Perciò fa parte della legge di natura che "coloro i quali abbiano una controversia sottomettano il loro diritto al giudizio di un arbitro".

Dal momento, poi, che si presume che ognuno faccia tutto in vista del proprio bene, nessuno è adatto a essere arbitro in una propria causa e, quand'anche nessuno fosse più adatto, nondimeno, poiché l'equità concede ugual beneficio a ciascuna delle parti, se se ne ammette una come giudice, bisogna ammettere anche l'altra; così, contro la legge di natura, la controversia, cioè la causa di guerra, permane.

Per la stessa ragione in nessuna causa dovrebbe essere accettato come arbitro qualcuno al quale oggettivamente (41) derivi maggior profitto, onore o piacere dalla vittoria di una parte che da quella dell'altra, poiché egli è (ancorché suo malgrado) corrotto (42) e nessuno può essere obbligato a fidarsi di lui. Anche in questo caso, in contrasto con la legge di natura, la controversia e la condizione di guerra permangono.

In una controversia [che verta su una questione] "di fatto", non dovendo il giudice dare più credito a uno che all'altro [dei litiganti], deve (in mancanza di

altri argomenti) dar credito a una terza persona, o a una terza e una quarta, o a più; la questione, altrimenti, resta indecisa e lasciata alla forza, in contrasto con la legge di natura.

Queste sono le leggi di natura che dettano la pace come mezzo per la conservazione degli uomini [radunati] in moltitudini e che concernono solamente la teoria della società civile. Ci sono altre cose che portano alla distruzione degli individui, come l'ubriachezza e tutti i tipi di intemperanza. Anch'esse, perciò, possono essere annoverate fra le cose proibite dalla legge di natura, ma non è necessario, né sufficientemente pertinente, che vengano qui menzionate.

Benché questa deduzione delle leggi di natura possa sembrare troppo sottile per essere appresa da tutti gli uomini, che, nella massima parte, sono troppo occupati a procacciarsi il cibo e, per il resto, troppo trascurati per capire; tuttavia, per non lasciare agli uomini alcuna scusante, esse sono state concentrate in una formula compendiosa, comprensibile anche a un uomo della più modesta capacità, e cioè: "non fare a un altro ciò che non vorresti fosse fatto a te stesso". Tale formula gli mostra che, per sapere le leggi di natura, non deve fare altro che questo: quando, pesando le azioni degli altri con le proprie, gli sembrano troppo pesanti, le ponga sull'altro piatto della bilancia e ponga le proprie al loro posto, affinché le sue passioni e il suo egoismo (44) non possano aggiungere nulla al peso. Non vi sarà allora nessuna legge di natura che non gli apparirà molto ragionevole.

Le leggi di natura obbligano "in foro interno"; vale a dire vincolano a desiderare che abbiano effettuazione. Ma non [obbligano] sempre "in foro externo", cioè al porle in atto. Infatti chi fosse moderato, conciliante (46) e mantenesse tutte le proprie promesse in un tempo e in un luogo in cui nessun altro lo facesse, farebbe soltanto di se stesso una preda per gli altri e procurerebbe la propria sicura rovina, contrariamente al fondamento di tutte le leggi di natura che tendono alla preservazione della natura. D'altra parte, chi, avendo una sufficiente sicurezza che gli altri osserveranno nei suoi confronti le stesse leggi, non le osserva lui stesso, cerca non la pace ma la guerra, e conseguentemente la distruzione violenta della propria natura.

Ogni legge vincolante "in foro interno" può essere infranta non soltanto da un'azione contraria alla legge medesima, ma anche da un'azione ad essa conforme, ove l'uomo [che la compie] la ritenga contraria. Sicché, sebbene la sua azione in questo caso sia conforme alla legge, tuttavia il suo proposito è contro la legge, e ciò - dato che l'obbligazione è "in foro interno" - rappresenta una violazione.

Le leggi di natura sono immutabili ed eterne, giacché l'ingiustizia,

l'ingratitudine, l'arroganza, la superbia, l'iniquità, l'accettazione di persone e le altre non possono mai diventare legittime. Non può, infatti, mai essere che la guerra preservi la vita e che la pace la distrugga.

Le stesse leggi, poiché obbligano solamente a desiderare e a sforzarsi - intendo dire a sforzarsi in maniera sincera e costante - sono facili da osservare. Infatti, dato che non richiedono altro che lo sforzo, chi si sforza di applicarle soddisfa ad esse; e chi soddisfa la legge è giusto.

La scienza di queste leggi è la vera e unica filosofia morale. Infatti la filosofia morale non è altro che la scienza di ciò che è bene e male nei rapporti e nella società degli uomini (47). Bene e male sono nomi che significano nostri appetiti e nostre avversioni, che variano al variare dei temperamenti, dei costumi e delle concezioni degli uomini. Sicché uomini diversi non differiscono solamente nel loro giudizio sulle sensazioni di ciò che è gradevole o sgradevole al gusto, all'odorato, all'udito, al tatto e alla vista, ma anche di ciò che è conforme o in disaccordo con la ragione nelle azioni della vita ordinaria. Anzi, lo stesso uomo, in tempi diversi, differisce da se stesso; e ciò che una volta loda, ossia chiama bene, un'altra volta critica e chiama male; donde sorgono dispute, controversie e, in ultimo, la guerra. Quindi si resta nella condizione di mera natura (che è una condizione di guerra) fintantoché l'appetito privato è la misura del bene e del male. Di conseguenza tutti gli uomini convengono sul fatto che la pace è un bene e che perciò anche i modi o i mezzi per conseguirla - che (come ho mostrato sopra) sono la giustizia, la gratitudine, la moderazione, l'equità, la misericordia e tutte le altre leggi di natura - sono un bene, cioè, sono virtù morali, e i loro contrari vizi, male. 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, pur riconoscendo le stesse virtù e gli stessi vizi, poiché nonostante ciò non vedono in che consista la bontà delle virtù - né che esse vengono a essere celebrate in quanto mezzi del pacifico, socievole e quieto vivere -, le pongono nella medietà (48) delle passioni; come se fosse il grado e non la causa dell'audacia a fare la fortezza, oppure la quantità e non la causa di un dono a fare la liberalità.

Questi dettami della ragione si chiamano col nome di leggi di natura. Tuttavia impropriamente, poiché esse non sono che conclusioni o teoremi concernenti ciò che conduce alla conservazione e alla difesa degli uomini, mentre la legge è propriamente la parola di colui che detiene per diritto l'impero sugli altri. Ciononostante, se consideriamo i medesimi teoremi in quanto comunicati dalla parola di Dio, che tutte le cose comanda per diritto, allora sono chiamate leggi propriamente.

Capitolo sedicesimo.

«PERSONE, AUTORI» E COSE IMPERSONATE.

Una PERSONA è colui "le cui parole o azioni sono considerate o come sue proprie, o come rappresentanti - sia veramente sia mediante finzione (1) - le parole o azioni vuoi di un altro vuoi di qualunque altra cosa cui vengono attribuite".

Quando sono considerate come sue proprie, allora è chiamata persona naturale; mentre, quando sono considerate come rappresentanti parole e azioni di un altro, allora sì tratta di una persona fittizia (2) o artificiale.

La parola persona è latina; invece di essa i Greci hanno "prosopon", che significa volto, mentre "persona" in latino significa il travestimento o sembiante esteriore di un uomo camuffato sul palcoscenico e, qualche volta, più particolarmente quella parte di esso che camuffa il volto, come una maschera o una faccia posticcia (3). Dal palcoscenico il termine è stato trasferito a chiunque parli o agisca in rappresentanza di altri (4), tanto nei tribunali quanto nei teatri. Cosicché una "persona" è la stessa cosa di un "attore", sia sul palcoscenico sia nella vita quotidiana (5); e impersonare è fare la parte di (6) o rappresentare, se stessi o altri, e chi fa la parte di un altro è detto dar corpo alla sua persona (7) o agire in suo nome (in questo senso Cicerone usa il termine dove dice «Unus sustineo tres personas; mei, adversarii et iudicis»: dò corpo a tre persone, la mia propria, quella del mio avversario e quella del giudice) e, in circostanze diverse, riceve nomi diversi come agente (8), rappresentante, luogotenente, vicario, avvocato (9), deputato, procuratore, attore e simili.

Delle persone artificiali, alcune hanno il riconoscimento delle loro parole e azioni da parte di coloro che essi rappresentano: allora la persona è l'attore, colui che ne riconosce le parole e le azioni è l'AUTORE, e in questo caso l'attore agisce con autorità (10). Infatti, quello che, parlando di beni e proprietà, si chiama "proprietario" - in latino "dominus" e in greco "chyrios" -, parlando di azioni, si chiama autore. E, come il diritto di possesso si chiama dominio, così il diritto di fare un'azione si chiama AUTORITA'. Cosicché per autorità si intende sempre il diritto di fare un atto, e "fatto con autorità" [significa] fatto per incarico o col permesso di colui cui appartiene il diritto.

Donde segue che, quando l'attore fa un patto con autorità, vincola con esso l'autore non meno che se quest'ultimo l'avesse fatto egli stesso, e non meno questi ne subisce le conseguenze. Pertanto, tutto ciò che è stato precedentemente detto (Cap. 14) sulla natura dei patti intercorsi fra gli uomini nella loro veste naturale (11), resta vero anche quando [i patti] siano fatti dai loro attori, agenti (12) o procuratori che abbiano da essi ricevuto l'autorità - nei limiti del loro incarico ma non oltre.

Quindi chi fa un patto con l'attore o l'agente (13) senza conoscerne l'[effettiva] autorità, lo fa a proprio rischio. Nessuno è, infatti, obbligato da un patto di cui non è autore né, di conseguenza, da un patto fatto contro, o oltre, l'autorità da lui concessa.

Quando l'attore fa qualcosa contro la legge di natura per comando dell'autore, se egli è obbligato a obbedirgli in forza di un precedente patto, allora, non lui, ma l'autore infrange la legge di natura. L'azione, infatti, sebbene sia contro la legge di natura, non è tuttavia sua. Ma, anzi, il rifiutare di farla è contro la legge di natura che proibisce di rompere i patti.

Chi fa un patto con l'autore per la mediazione dell'attore, senza conoscere l'autorità [effettivamente concessagli] e accettandone solamente la parola, se poi, a sua richiesta, tale autorità non gli viene resa manifesta, non è più obbligato. Infatti, il patto fatto con l'autore non è valido senza una controgaranzia da parte di quest'ultimo. Ma, se chi stipula il patto sapeva già anticipatamente di non doversi aspettare altra garanzia che la parola dell'attore, allora il patto è valido, poiché, in questo caso, l'attore si fa autore. Perciò, come, quando l'autorità è evidente, il patto obbliga l'autore e non l'attore, così, quando l'autorità è fittizia, obbliga l'attore solamente - non essendoci altro autore all'infuori di lui.

Ci sono poche cose che non siano suscettibili d essere impersonate mediante finzione. Cose inanimate, come una chiesa, un ospedale, un ponte, possono essere impersonate da un rettore, da un direttore, da un sovrintendente. Ma le cose inanimate non possono essere autori, né conseguentemente dare autorità ai rispettivi attori. Ciononostante gli attori possono avere l'autorità per curarne il mantenimento - un'autorità data ad essi da coloro che sono i proprietari o i governatori di quelle cose. Le cose di questo genere, pertanto, non possono essere impersonate prima che esista in qualche modo il governo civile.

Parimenti, bambini, dementi e pazzi, che sono privi dell'uso della ragione, possono essere impersonati da tutori o curatori; ma non possono essere autori (per il tempo che rimangono tali) di alcuna azione compiuta da costoro, [e] (allorché recuperino l'uso della ragione) [non possono esserlo] che nella misura in cui la giudicheranno ragionevole. Tuttavia, finché dura la follia, colui che ha diritto di governarli, può dare autorità al tutore. Ciò, tuttavia, non ha luogo, di

nuovo, che in uno Stato civile, poiché prima di tale situazione, non c'è alcun dominio su persone.

Un idolo, ossia una pura invenzione del cervello, può essere impersonato; come lo furono gli dèi dei pagani, che venivano impersonati da funzionari all'uopo nominati dallo Stato e che erano titolari di proprietà e di altri beni e diritti che degli uomini di tanto in tanto dedicavano e consacravano loro. Ma gli idoli non possono essere autori, giacché un idolo non è nulla. L'autorità derivava dallo Stato e, quindi, gli dèi dei pagani non poterono essere impersonati prima dell'introduzione del governo civile.

Il vero Dio può essere impersonato. E lo è stato; in primo luogo, da Mosè (14), il quale governò gli Israeliti (che erano non il suo popolo, ma il popolo di Dio) non a proprio nome con la formula "Hoc dicit Moses", ma a nome di Dio con la formula "Hoc dicit Dominus". In secondo luogo, dal Figlio dell'uomo, suo Figlio, il nostro Benedetto Salvatore Gesù Cristo, che venne - non a titolo personale (15) ma in quanto inviato dal Padre - a ricondurre gli Ebrei e a condurre tutte le nazioni nel regno del Padre suo. E, in terzo luogo, dallo Spirito Santo, o Consolatore, che parlava e agiva negli Apostoli - Spirito Santo che era un Consolatore venuto non a titolo personale, ma inviato e procedente da entrambi.

Una moltitudine diviene "una sola" persona, quando gli uomini [che la costituiscono] vengono rappresentati da un solo uomo o da una sola persona e ciò avviene col consenso di ogni singolo appartenente alla moltitudine. Infatti è l'unità di colui che rappresenta (16), non quella di chi è rappresentato, che rende "una" la persona; ed è colui che rappresenta che dà corpo alla persona e ad una persona soltanto. Né l'unità in una moltitudine si può intendere in altro modo.

Inoltre, poiché la moltitudine, di natura, è non "una" ma "molti", non può essere intesa come un solo autore ma come molti autori (di tutto quello che il rappresentante fa o dice in suo nome) - ognuno dando a colui che li rappresenta tutti l'autorità appartenente a se stesso in particolare, e riconoscendo, nel caso di un conferimento di autorità senza restrizione, tutte le azioni che questi compie. Altrimenti, quando gli abbiano posto dei limiti relativi a ciò - e all'estensione - in cui li rappresenti, nessuno di loro riconosce più di quanto non rientri nel mandato d'azione che gli hanno dato.

Se il rappresentante è costituito da molti uomini, bisogna considerare come voce di tutti quella del maggior numero. Se infatti (ad esempio) il numero minore si pronuncia per l'affermativa e il maggiore per la negativa, ci saranno più no di quanti bastino ad annullare i sì, e perciò i no, che eccedono e rimangono senza contraddizione, costituiscono l'unica voce del rappresentante.

Un rappresentante [costituito] di un numero pari [di membri], specialmente

quando si tratti di un numero non grande per cui le voci opposte sono spesso pari, è per ciò muto e incapace d'azione. Ciononostante, in certi casi, voci opposte di pari numero possono decidere una questione; così, nel condannare o nell'assolvere, la parità dei voti bensì assolve da ciò in cui non condanna, ma viceversa non condanna in ciò da cui non assolve. Infatti, quando si fa un processo, non condannare equivale ad assolvere ma, viceversa, non è vero dire che non assolvere equivale a condannare. Lo stesso vale nelle deliberazioni [che devono stabilire] se eseguire subito qualcosa o differirla a un altro tempo, giacché, quando le voci sono pari, il non decretare l'esecuzione equivale a un decreto di dilazione.

[Diritto di veto (17)] Ma anche se il numero è dispari, come tre o più (uomini o assemblee), ove ciascuno abbia l'autorità con la propria voce negativa di cancellare l'effetto di tutte le voci affermative degli altri, questo numero [di uomini o assemblee] non costituisce un rappresentante, poiché, a causa della diversità delle opinioni e degli interessi degli uomini, esso [rappresentante] diviene spesso, e in casi della più grande rilevanza, una persona muta e non adeguata, come a molte altre cose, così al governo di una moltitudine, soprattutto in tempo di guerra.

Ci sono due generi di autori. Il primo, così detto semplicemente, che io ho sopra definito come colui che, semplicemente, riconosce l'azione di un altro. Il secondo è quello che riconosce condizionatamente un'azione o un patto di un altro; cioè a dire, egli si impegna a fare l'azione o ad adempiere al patto, se quest'altro non vi adempie al tempo stabilito o prima. Questi autori condizionali sono generalmente chiamati MALLEVADORI, in latino "fidejussores" e "sponsores"; in particolare, "praedes" i garanti di debiti, e "vades" quelli di comparizioni davanti a giudici o magistrati.

NOTE.

INTRODUZIONE.

(1). "Pacts and Covenants". D'ora in avanti il termine "covenant" sarà assimilato al termine "pact" e tradotto con "patto".

IL SENSO.

(1). Fancy.

(2). Sense; lat.: sensionem.

(3). Apparence.

(4). A visible species.
(5). A visible shew, apparition or aspect or a being seen.
(6). Seen.

IL «DISCORSO».
(1). Speech.
(2). Lat.: in omni fere gente.
(3). Nella versione latina Hobbes usa soltanto "corpus".

LA RAGIONE E LA SCIENZA.
(1). Lat.: docemur.
(2). Lat.: et.
(3). Lat.: pro arte magica.

LE ORIGINI INTERNE...
(1). Fancied.
(2). "Fear", che tuttavia nei capitoli seguenti sarà reso, a seconda del contesto, anche con "paura".

LE VIRTU' COMUNEMENTE DETTE «INTELLETTUALI»...
(1). Denominazione popolare del Saint Mary of Bethlehem Hospital in cui si ricoveravano gli alienati.
(2). Private Spirit.
(3). His Law; lat.: in lege Mosaica.

IL POTERE, IL PREGIO, LA DIGNITA'...
(1). Inno terzo, v.v. 17-19.
(2). Gentry.
(3). John Selden, "Titles of Honour", London 1614.

LA DIFFERENZA DEI «COSTUMI».
(1). Small Moralls.
(2). Endeavour.

LA RELIGIONE.
(1). Fancy.
(2). Allusione a Stazio, "Tebaide", 3°, 661.
(3). Fancyed.
(4). Creatures of the Fancy.

(5). Luck.
(6). Asopios, figlio di Formione; confer Tucidide, 3°, 7.
(7). Q. Caccilius Metellus Pius Scipio; confer Catone Uticense, cap. 65.
(8). Fortune.
(9). "Powers", qui e di seguito in questo capitolo.
(10). Opinion of Ghosts; lat.: metus spirituum.
(11). Fancies.
(12). Spirituall Officers.
(13). Wit.
(14). Termine astrologico: posizione.
(15). Portend; lat.: portendere.
(16). Of their Policy; lat.: Politiae suae.
(17). The Policy; lat.: politiam.
(18). Power.
(19). "Love" (lat.: Benevolentia), qui e di seguito in questo capitolo.
(20). Felicity.
(21). Insomuch, as they deposed their God, from reigning over them.
(22). Alleageance.
(23). Si tratta di Childerico Terzo, deposto da Pipino il Breve con l'approvazione di papa Zaccaria.

LA «CONDIZIONE NATURALE» DELL'UMANITA'...
(1). They may acknowleage many others to be more witty.
(2). Glory (lat.: gloria), nel significato di orgoglio, fierezza, vanto.
(3). Particular men.
(4). Right and Wrong.

LA PRIMA E LA SECONDA «LEGGE NATURALE» E I «CONTRATTI».
(1). Matteo 7°, 12.
(2). Aelii Lampridii, "Scriptores Historiae Augustae, Alexander Severus", cap. 51.
(3). Passeth away.
(4). In the disputations of Scholers.
(5). Termes of Art.

LE ALTRE LEGGI DI NATURA.
(1). Covenants of mutuall trust.
(2). His own.
(3). Own; lat.: Ubi «suum» non est.

(4). La traduzione latina dice: «Regnum», inquit, «Dei acquiritur violentia...»

* Le parentesi quadre indicano integrazioni del traduttore.

(5). Somewbat like to a piece of Law.

(6). Promising.

(7). Against the reason of his preservation.

(8). Breach of Faith; lat.: violatio pactorum.

(9). Vice.

(10). Manners, nel senso particolare, attribuito a questo vocabolo nel cap. 11, di «indole», «qualità», «temperamento» o «predisposizione» di un uomo.

(11). Manner of life.

(12). Righteous.

(13). Unrighteous.

(14). Framed.

(15). Noblenesse or Gallantnesse of courage. Lat. animi generositas.

(16). Again.

(17). Manners (v. nota 10).

(18). Any individuall person injured.

(19). Contracted for.

(20). To sell dearer than we buy.

(21). Appetite.

(22). In due place.

(23). Antecedent Free-gift.

(24). Mutual accomodation.

(25). Right; lat.: lege.

(26). Upon caution.

(27). Upon security.

(28). Vain-glory, Lat. Ulcisci enim, nisi ad juturum bonum dirigatur "epichairekakia" est, id est de malo alieno vanus et inutilis triumphus.

(29). Lat.: Etiam quando vi contenditur inter illos qui babentur sapientes, et illos qui sunt robusti, Priores illi raro aut nuwquam victoria potiuntur.

(30). Content.

(31). Waies to go from place to place.

(32). In this case.

(33). At the making.

(34). Modest.

(35). Arrogant men.

(36). That be deale Equally between them (lat.: in utramque parte aequus sit).

(37). "Acception of persons" è la traduzione letterale del termine greco (a sua volta modellato su un termine ebraico del Nuovo Testamento) e significa

«parzialità».

(38). First Seisure.

(39). First seising.

(40). Parties to the question.

(41). Apparenfly; lat.: manifeste.

(42). For be bath taken (though an unavoydable bribe, yet) a bribe.

(43). May easily be examined.

(44). Self-love.

(45). In Effect.

(46). Tractable.

(47). In the conversation and Society; lat.: in congressibus et societate.

(48). Mediocrity.

«PERSONE, AUTORI» E COSE IMPERSONATE.

(1). By Fiction.

(2). Feigned.

(3). Visard.

(4). To any Representer of speecb and action.

(5). Common Conversation.

(6). To act.

(7). To beare his person.

(1). By Fiction.

(2). Feigned.

(3). Visard.

(4). To any Representer of speech and action.

(5). Common Conversation.

(6). To act.

(7). To beare his person.

(8). Representer.

(9). Attorney.

(10). By Authority.

(11). Naturall capacity.

(12). Representers.

(13). Representer.

(14). Sulla rappresentanza di Mosè si vedano l'Appendice alla trad. lat. del "Leviathan, O.L.", vol. 3, p. 563 (trad. it. in Th. Hobbes, "Scritti teologici", Milano 1988, p. 250) e l'"Answer to dr. Bramhall, E.W. ", vol. 4, pp. 316-17 (trad. it. in "Scritti teologici", cit., p. 129).

(15). Not as of himselfe.

(16). Representer.
(17). Negative voyce.

Seconda parte.

LO STATO.

Capitolo diciassettesimo.

CAUSE, GENERAZIONE E DEFINIZIONE DI «STATO».

La causa finale, il fine o il disegno degli uomini (che per natura amano la libertà e il dominio sugli altri), nell'introdurre quella restrizione su se stessi sotto la quale li vediamo vivere negli Stati, è la previdente preoccupazione della propria conservazione e di una vita perciò più soddisfatta; cioè a dire, di trarsi fuori da quella miserabile condizione di guerra che è un effetto necessario (come è stato mostrato) delle passioni naturali degli uomini, quando non ci sia alcun potere visibile che li tenga in soggezione e li vincoli con la paura di punizioni all'adempimento dei loro patti e all'osservanza delle leggi di natura esposte nei Capp. 14 e 15.

Infatti le leggi di natura (come la giustizia, l'equità, la moderazione, la misericordia e, insomma, il fare agli altri quello che vorremmo fosse fatto a noi), in se stesse, senza il terrore di qualche potere a far sì che siano osservate, sono contrarie alle passioni naturali, che ci portano [piuttosto] alla parzialità, all'orgoglio, allo spirito di vendetta e simili. E patti senza la spada non sono che parole, essendo assolutamente privi della forza di dar sicurezza agli uomini. Pertanto, nonostante le leggi di natura (che in tanto ciascuno rispetta, in quanto ha la volontà di rispettarle quando possa farlo senza rischio), se non c'è alcun potere che sia stato eretto, o [ce n'è uno] non abbastanza grande per [garantirci] la sicurezza, allora ciascuno farà - e potrà legittimamente fare - assegnamento sulla propria forza e sulla propria capacità (1) per premunirsi contro tutti gli altri. In tutti i luoghi in cui gli uomini hanno vissuto in piccole famiglie, il derubarsi e spogliarsi a vicenda ha rappresentato un mestiere, e così lontano dall'essere reputato contro la legge di natura che quanto maggiori erano le spoglie riportate, tanto maggiore era l'onore. In ciò gli uomini non osservavano altre leggi che quelle dell'onore, ossia [quelle che prescrivono di] astenersi dalla crudeltà lasciando agli uomini le vite e gli strumenti agricoli. Come le piccole famiglie facevano allora, così ora le città e i regni - che non sono altro che famiglie più grandi - espandono (mirando alla sicurezza) i propri domini, con ogni pretesto di pericolo, di timore di invasione o di assistenza che possa essere data agli invasori, e si sforzano per quanto possono di sottomettere o di indebolire i vicini, impiegando apertamente la forza e con mene segrete (2): [tutto ciò] in mancanza

di altri mezzi con cui premunirsi, [fanno] giustamente e per [tutto] ciò nelle età successive vengono ricordati con onore.

Né è il riunirsi di un piccolo numero di uomini che dà loro questa sicurezza, poiché, quando si tratta di piccoli numeri, piccole aggiunte da una parte o dall'altra rendono così grande il vantaggio di forza da divenire sufficiente a procurare la vittoria, e perciò [coalizioni di pochi uomini] incoraggiano all'invasione. La [grandezza della] moltitudine sufficiente a rassicurarci sulla nostra sicurezza non è determinata da un numero fisso, ma attraverso un paragone col nemico che temiamo; ed è sufficiente quando la differenza a favore del nemico non ha un'incidenza così sensibile e rilevante nel determinare l'esito della guerra, da indurlo a tentarla.

D'altronde, anche se la moltitudine fosse quanto mai grande, tuttavia, se le sue azioni fossero dirette secondo i giudizi e le inclinazioni dei singoli (3), costoro non potrebbero attendersi dal proprio numero nessuna difesa o protezione né contro un nemico comune né contro i torti reciproci. Divergendo, infatti, nelle opinioni concernenti il miglior uso e la migliore applicazione della loro forza, non si aiutano, ma si ostacolano a vicenda e, con la reciproca opposizione, riducono la loro forza a nulla; ragion per cui non solo vengono facilmente sottomessi da pochissimi che siano fra loro d'accordo, ma anche, quando non c'è un nemico comune, si fanno reciprocamente guerra per i loro interessi particolari. In realtà, se potessimo supporre una grande moltitudine di uomini concordemente dediti al rispetto della giustizia e delle altre leggi di natura, senza un potere comune che li tenesse in soggezione, potremmo anche supporre un identico comportamento per tutta l'umanità; e allora né ci sarebbe, né ci sarebbe bisogno che ci fosse, alcun governo civile o Stato di sorta, poiché ci sarebbe pace senza sottomissione.

Né per la sicurezza, che gli uomini desiderano che duri per tutto il tempo della loro vita, è sufficiente che essi siano governati e guidati da un unico giudizio per un tempo limitato, come in una battaglia o in una guerra. Infatti, anche se col loro sforzo unanime ottengono una vittoria contro un nemico straniero, tuttavia dopo, quando non hanno [più] alcun nemico comune, oppure quando una parte ritiene nemico colui che l'altra ritiene amico, accade necessariamente che si disgreghino a causa della differenza dei loro interessi e cadano di nuovo in guerra fra loro stessi.

E' vero che certe creature viventi, come le api e le formiche, vivono socievolmente fra loro (e a causa di ciò sono annoverate da Aristotele fra le creature politiche) pur senza avere altra direzione che i loro giudizi e appetiti particolari, né avendo loquela con cui significarsi vicendevolmente quello che ritengono utile per il bene pubblico; qualcuno, perciò, potrebbe forse desiderare

di sapere perché l'umanità non possa fare altrettanto. Al che rispondo:

primo, che gli uomini sono continuamente in competizione fra loro per l'onore e la dignità, mentre queste creature non lo sono; di conseguenza, su questo terreno, nasce fra gli uomini l'invidia e l'odio, e infine la guerra, ma niente del genere nasce fra queste creature;

secondo, che fra queste creature, il bene comune non differisce dal privato e, tendendo per natura al loro bene privato, procurano per ciò stesso il bene pubblico. Per l'uomo, invece, la cui gioia consiste nel confrontarsi con gli altri, non può aver sapore nulla che non sia eminente;

terzo, che queste creature, non avendo (come l'uomo) l'uso della ragione, non vedono - e non pensano di vedere - alcuna pecca nell'amministrazione degli affari comuni, laddove, fra gli uomini, ce ne sono moltissimi che si ritengono più saggi e più capaci degli altri di governare la società (4). Costoro si sforzano - chi in un modo, chi in un altro - di riformare e di innovare e, così facendo, la portano alla disgregazione e alla guerra civile;

quarto, che queste creature, benché siano provviste di un qualche uso della voce nel comunicarsi vicendevolmente i rispettivi desideri ed affezioni, mancano, tuttavia, di quell'arte delle parole grazie alla quale certi uomini possono rappresentare agli altri ciò che è bene nelle sembianze di male e il male nelle sembianze di bene, nonché aumentare o diminuire l'apparente grandezza del bene e del male, rendendo inquieti gli uomini e turbando la pace a loro piacimento;

quinto, le creature irrazionali non possono distinguere fra "torto" e "danno"; perciò, finché i loro agi sono assicurati (5) non si sentono offese dalle loro compagne, mentre l'uomo è più pronto ad agitarsi proprio quando gode del massimo degli agi, giacché è allora che ama mostrare la propria saggezza criticando le azioni di coloro che governano lo Stato.

Infine, l'accordo fra queste creature è naturale; quello fra gli uomini deriva solo dal patto ed è artificiale. Dunque non desta meraviglia che (oltre al patto) sia necessario qualcos'altro per rendere il loro accordo costante e durevole; e questo qualcosa è un potere comune che li tenga in soggezione e che ne diriga le azioni verso il bene comune.

L'unico modo di erigere un potere comune che possa essere in grado di difenderli dall'aggressione di stranieri e dai torti reciproci - perciò procurando loro sicurezza in guisa che, grazie alla propria operosità e ai frutti della terra possano nutrirsi e vivere soddisfacentemente -, è quello di trasferire tutto il loro potere e tutta la loro forza a un solo uomo o a una sola assemblea di uomini (che, in base alla maggioranza delle voci, possa ridurre tutte le loro volontà a un'unica volontà). Il che è quanto dire che si incarica un solo uomo o una sola assemblea

di uomini di dar corpo alla loro persona (6); che ciascuno riconosce e ammette di essere l'autore di ogni azione compiuta, o fatta compiere, relativamente alle cose che concernono la pace e la sicurezza comune, da colui che dà corpo alla loro persona; e che con ciò sottomettono, ognuno di essi, le proprie volontà e i propri giudizi alla volontà e al giudizio di quest'ultimo. Questo è più che consenso o concordia, è una reale unità di tutti loro in una sola e stessa persona, realizzata mediante il patto di ciascuno con tutti gli altri, in maniera tale che è come se ciascuno dicesse a ciascun altro: "Do autorizzazione e cedo il mio diritto di governare me stesso a quest'uomo, o a quest'assemblea di uomini, a questa condizione, che tu, nella stessa maniera, gli ceda il tuo diritto e ne autorizzi tutte le azioni" (7). Fatto ciò, la moltitudine così unita in una sola persona si chiama STATO, in latino CIVITAS. E' questa la generazione di quel grande LEVIATANO, o piuttosto (per parlare con maggior rispetto) di quel "dio mortale", al quale dobbiamo, sotto il "Dio Immortale", la nostra pace e la nostra difesa. Infatti, grazie a questa autorità datagli da ogni singolo uomo dello Stato, egli dispone di tanta potenza e di tanta forza a lui conferite, che col terrore da esse suscitato è in grado di modellare le volontà di tutti i singoli in funzione della pace, in patria, e dell'aiuto reciproco contro i nemici di fuori. In lui risiede l'essenza dello Stato, che, per darne una definizione, è: "Una persona unica, dei cui atti [i membri di] una grande moltitudine si sono fatti autori, mediante patti reciproci di ciascuno con ogni altro, affinché essa possa usare la forza e i mezzi di tutti loro nel modo che riterrà utile per la loro pace e per la difesa comune".

Chi incarna questa persona (8) si chiama SOVRANO e si dice che ha il "potere sovrano"; ogni altro [si chiama] SUO SUDDITO.

Il raggiungimento di questo potere sovrano avviene in due modi. Il primo consiste nella forza naturale, come quando un uomo costringe i propri figli a sottomettere se stessi e i loro figli al proprio governo, in quanto è in grado di distruggerli se rifiutano; o [come quando un uomo] sottomette per mezzo della guerra i propri nemici alla propria volontà, condonando loro la vita a questa condizione. Il secondo [modo] si ha quando degli uomini si accordano fra di loro sul sottomettersi a un certo uomo o a una certa assemblea di uomini, volontariamente e con la fiducia di esserne protetti da tutti gli altri. Quest'ultimo può essere chiamato uno Stato politico o Stato per "istituzione"; il primo, uno Stato per "acquisizione". Prima parlerò dello Stato per istituzione.

Capitolo diciottesimo.

I «DIRITTI» DEI SOVRANI PER ISTITUZIONE.

Si dice che uno Stato è istituito, quando gli uomini di una moltitudine concordano e stipulano - ciascuno singolarmente con ciascun altro - che qualunque sia l'uomo, o l'assemblea di uomini, a cui verrà dato dalla maggioranza il diritto di incarnare (1) la persona di tutti loro (cioè a dire di essere il loro rappresentante), ognuno - che abbia votato a favore o che abbia votato contro - autorizzerà tutte le azioni e i giudizi di quell'uomo o di quell'assemblea di uomini alla stessa maniera che se fossero propri, affinché possano vivere in pace fra di loro ed essere protetti contro gli altri uomini.

Da questa istituzione dello Stato derivano tutti i diritti e le facoltà (2) di colui, o di coloro, a cui è conferito il potere sovrano dal consenso del popolo radunato in assemblea.

Primo, poiché stipulano un patto, è da intendersi che non siano obbligati ad alcunché di incompatibile con questo da un patto precedente. Di conseguenza, coloro che hanno già istituito uno Stato, essendo perciò vincolati da un patto a riconoscere come proprie le azioni e i giudizi di un uomo, non possono, senza il suo permesso, fare legittimamente un nuovo patto fra di loro, in forza del quale obbedire a un altro - quale che sia la cosa rispetto alla quale stipulino il nuovo patto di obbedienza. Quindi, coloro che sono sudditi di un monarca non possono, senza il suo beneplacito, rigettare la monarchia e ritornare nella confusione di una moltitudine disunita, né possono trasferire la loro persona da colui che le dà corpo (3) a un altro uomo o a un'altra assemblea di uomini. E la ragione è che essi sono vincolati, ciascuno con ciascun altro, a riconoscere tutto - e ad essere ritenuti autori di tutto - ciò che farà e giudicherà sia da farsi, colui che è già il loro sovrano; cosicché se uno solo dissentisse, tutti gli altri dovrebbero rompere il patto fatto con lui, il che è ingiustizia. Essi altresì - ognuno singolarmente - hanno dato la sovranità a colui che dà corpo alla loro persona, perciò, se lo depongono, gli tolgono quel che è suo; e così si ha ancora ingiustizia. Inoltre, se colui che tenta di deporre il proprio sovrano, viene da quest'ultimo ucciso o punito per questo tentativo, egli è autore della propria punizione, in quanto è per istituzione autore di tutto ciò che il sovrano abbia a fare; e poiché è ingiusto per

un uomo fare qualcosa per cui possa essere punito per sua propria autorizzazione (4), egli è ingiusto anche a questo titolo. E siccome alcuni, a giustificazione della loro disobbedienza al sovrano, accampano un nuovo patto fatto non con gli uomini ma con Dio, [va detto che] anche questo è ingiusto; poiché non c'è alcun patto con Dio se non per la mediazione di qualcuno che rappresenti la Persona di Dio, cosa che non fa nessuno all'infuori del luogotenente di Dio, che al di sotto di Dio detiene la sovranità. Sennonché questa pretesa di patto con Dio è una menzogna così evidente, anche nelle coscienze di coloro che lo accampano, da essere un atto di una disposizione non solo ingiusta, ma anche abietta e indegna di un uomo.

Secondo, poiché il diritto di dar corpo alla persona di tutti loro è dato a colui che fanno sovrano soltanto con un patto di ognuno con ogni altro e non [con un patto] del sovrano con alcuno di loro, non può darsi alcuna infrazione di patti da parte del sovrano e, conseguentemente, nessuno dei sudditi può essere liberato 'dalla sua soggezione accampando qualche pretesa di confisca a titolo di penalizzazione. E' manifesto che colui il quale viene fatto sovrano non faccia preventivamente alcun patto con i suoi sudditi, poiché o dovrebbe farlo con la totalità della moltitudine, come una delle parti contraenti, o dovrebbe fare un patto distinto con ciascun uomo. Ora, con la totalità come una delle parti contraenti è impossibile, poiché essa non è ancora una persona unica; e, se fa tanti patti quanti sono gli uomini, quei patti, una volta che egli ha assunto la sovranità, divengono nulli, poiché, qualunque suo atto possa essere inteso da qualcuno dei sudditi come infrazione del patto stesso, sarebbe l'atto sia di colui che l'ha così inteso sia di tutti gli altri, in quanto compiuto in rappresentanza (5) e col diritto concesso singolarmente da ciascuno di loro. Inoltre, se uno o più di loro pretendono che un atto del sovrano costituisca un'infrazione del patto che questi fece alla sua istituzione, mentre altri, o anche uno solo, dei sudditi, o solamente il sovrano stesso, negano che ci sia stata siffatta infrazione, non c'è giudice per decidere la controversia. Questa pertanto viene di nuovo rimessa alla spada, e ogni uomo recupera il diritto di proteggere se stesso con le proprie forze, contrariamente al disegno che ciascuno aveva nell'istituire lo Stato. E' quindi vano concedere la sovranità in base a un patto precedente. L'opinione che ogni monarca riceva il potere grazie a un patto, ossia a condizione, deriva dalla mancata comprensione di questa semplice verità, che i patti, non essendo che parole e fiato, non hanno alcun'altra forza per obbligare, trattenere, costringere o proteggere qualcuno, se non quella derivante dalla spada pubblica; vale a dire, dalle mani [lasciate] slegate di quell'uomo - o di quell'assemblea di uomini - che detiene la sovranità e le cui azioni sono avallate da tutti, nonché eseguite con la forza di tutti in lui uniti. Del resto, quando è un'assemblea di uomini ad essere

fatta sovrana, allora nessuno immagina che alcun patto del genere sia intercorso all'atto dell'istituzione, poiché nessun uomo è così ottuso da dire, ad esempio, che il popolo di Roma avesse fatto un patto coi Romani per detenere la sovranità a determinate condizioni, e che se non avesse adempiuto ad esse, i Romani avrebbero potuto legittimamente deporre il popolo romano. Che gli uomini non vedano che il principio sia lo stesso in una monarchia e in un governo popolare, dipende dall'ambizione di alcuni che sono più favorevoli al governo di un'assemblea di cui sperano di far parte, che a quello di una monarchia di cui disperano di godere.

Terzo, dal momento che la maggioranza ha con voci concordi proclamato un sovrano, chi [prima] dissentiva deve ora consentire con gli altri; in altre parole deve di buon grado ammettere come proprie tutte le azioni che egli farà, o altrimenti essere distrutto dagli altri. Se infatti è entrato volontariamente nella comunità di coloro che stavano riuniti, ha con ciò manifestato sufficientemente la propria volontà (e quindi tacitamente convenuto) di stare a ciò che avrebbe ordinato la maggioranza; sicché, se [poi] rifiutasse di farlo, o ne contestasse qualche decreto, agirebbe in contrasto col suo patto e, pertanto, ingiustamente. Ed egli, che faccia parte della comunità [degli adunati] o meno, e che il suo consenso sia chiesto o meno, deve o sottomettersi ai decreti di essa o essere lasciato nella condizione di guerra in cui si trovava prima; condizione nella quale poteva essere distrutto senza ingiustizia da qualsiasi uomo.

Quarto, poiché ogni suddito è in seguito a questa istituzione autore di tutte le azioni e di tutti i giudizi del sovrano costituito, ne segue che qualsiasi cosa questi faccia non può costituire un torto verso alcuno dei suoi sudditi, e che il sovrano non deve essere accusato di ingiustizia da alcuno di loro. Infatti, posto che chi fa qualcosa con l'autorità [conferitagli] da un altro, non fa in ciò torto a colui con la cui autorità agisce; e posto che, in seguito a questa istituzione dello Stato, ogni singolo è autore di tutto ciò che fa il sovrano; ne consegue che chi si lamenta di un torto del sovrano, si lamenta di ciò di cui egli stesso è autore e non deve perciò accusare altri che se stesso - anzi neppure se stesso, perché è impossibile fare torto a se stessi. Vero è che coloro che hanno il potere sovrano possono commettere iniquità; ma non ingiustizia o torto in senso proprio.

Quinto, come conseguenza delle ultime cose dette, nessun uomo che abbia il potere sovrano può essere giustamente messo a morte, o altrimenti in qualche modo punito dai suoi sudditi. Infatti, dato che ogni suddito è autore delle azioni del proprio sovrano, egli punisce un altro per azioni commesse da lui stesso.

Ora, dal momento che il fine di questa istituzione è la pace e la difesa di tutti i sudditi e che chiunque abbia diritto al fine ha diritto ai mezzi, a qualunque uomo o assemblea detenga la sovranità appartiene di diritto di essere giudice

tanto dei mezzi atti a garantire la pace e la difesa, quanto di ciò che ne costituisce un impedimento e una turbativa, nonché di fare qualsiasi cosa reputi necessario che venga fatta, sia anticipatamente, per preservare la pace e la sicurezza con la prevenzione della discordia all'interno e dell'ostilità all'esterno, sia, quando pace e sicurezza siano perdute, per recuperare l'una e l'altra. E dunque:

sesto, inerisce alla sovranità l'esser giudice di quali opinioni e dottrine siano avverse e di quali siano favorevoli alla pace e, conseguentemente, inoltre, delle occasioni, dei limiti e di ciò in cui ci si debba fidare degli uomini quando si tratta di parlare alle moltitudini di popolo, nonché di chi debba esaminare le dottrine di tutti i libri prima che siano pubblicati. Infatti le azioni degli uomini derivano dalle loro opinioni, ed è nel buon governo delle opinioni che consiste il buon governo delle azioni degli uomini in vista della loro pace e concordia. Vero è che in materia di dottrine non si dovrebbe tener conto di null'altro che della verità, ma ciò non contrasta con l'adottare la pace come regola delle medesime; giacché dottrine contrastanti con la pace non possono essere più vere di quanto la pace e la concordia possano essere contro la legge di natura. Vero è anche che in uno Stato - dove, per la negligenza o l'incapacità di governanti e maestri, false dottrine vengono, col passar del tempo, universalmente recepite - le verità contrarie possono risultare [altrettanto] universalmente offensive; tuttavia l'apparizione, la più repentina e impetuosa che possa esserci, di una verità nuova non infrange mai la pace, ma risveglia soltanto - qualche volta - la guerra. Infatti, gli uomini che sono governati in maniera così negligente da osare di prendere le armi per difendere o introdurre un'opinione, sono ancora in guerra. La loro condizione non è la pace, ma soltanto una pausa delle armi per paura reciproca, ed essi vivono continuamente, per dir così, in procinto di entrare in battaglia. Spetta pertanto a colui che ha il potere sovrano di esser giudice [lui stesso], o di istituire tutti i giudici delle .opinioni e delle dottrine, in quanto cosa necessaria alla pace, onde prevenire con ciò la discordia e la guerra civile.

Settimo, inerisce interamente alla sovranità il diritto di prescrivere le regole mediante le quali ognuno possa sapere di quali beni può disporre e quali azioni può compiere senza essere molestato da alcuno degli altri sudditi. E' questo che gli uomini chiamano proprietà. Infatti (come si è già mostrato), prima della costituzione del potere sovrano tutti gli uomini avevano diritto a tutte le cose, il che necessariamente causava la guerra. Perciò, questa proprietà, essendo necessaria alla pace, e dipendendo dal potere sovrano, è posta in atto da questo potere (6) in vista della pace pubblica. Queste regole [costitutive] della proprietà (ossia del "meum" e "tuum") e di bene e male, legittimità e illegittimità nelle azioni dei sudditi, sono le leggi civili, vale a dire, le leggi proprie a ciascuno Stato in particolare - anche se il nome di legge civile viene oggi riservato alle

antiche leggi della città di Roma, le cui leggi, al tempo in cui era la capitale di una gran parte del mondo, erano la legge civile delle nostre regioni.

Ottavo, inerisce alla sovranità il diritto di giudicatura, vale a dire di esaminare (7) e di decidere tutte le controversie, che configurino questioni di diritto, sia naturale sia civile, o questioni di fatto (8). Infatti, dove la decisione delle controversie non ha luogo, non c'è alcuna protezione di un suddito dai torti di un altro, le leggi concernenti il "meum" e il "tuum" sono vane, e a ciascuno, in forza del naturale e necessario appetito alla propria conservazione, resta il diritto di proteggersi con la sua forza privata. Tutto ciò è la condizione di guerra ed è contrario al fine per cui viene istituito ogni Stato.

Nono, inerisce alla sovranità il diritto di fare la guerra e la pace con le altre nazioni e gli altri Stati; vale a dire di giudicare sia quando l'uno o l'altra convenga al bene pubblico, sia l'entità delle forze da radunare, armare e pagare in vista di quel fine, sia di imporre tributi in denaro ai sudditi per coprire le spese relative. Infatti il potere con cui il popolo deve essere difeso consiste nei suoi eserciti, e la forza di un esercito nell'unione delle forze del popolo sotto uno solo comando; comando che pertanto possiede il sovrano istituito, poiché il comando delle milizie, senza altra istituzione, rende sovrano colui che lo detiene. Perciò, chiunque sia colui che è stato fatto generale di un esercito, chi ha il potere sovrano è sempre il generalissimo.

Decimo, inerisce alla sovranità la scelta di tutti i consiglieri, i ministri, i magistrati, e i funzionari, sia in pace sia in guerra. Infatti, dal momento che il sovrano ha l'onere del fine rappresentato dalla pace e dalla difesa comune, si intende che abbia il potere di disporre dei mezzi che egli riterrà più opportuni per farvi fronte.

Undicesimo, è affidato alla sovranità il potere di ricompensare con ricchezze o onori, e di punire con punizioni, sia corporali sia pecuniarie o con l'ignominia, ogni suddito in conformità ad una legge precedentemente promulgata, oppure, in mancanza di leggi promulgate, secondo che egli giudicherà massimamente efficace a incoraggiare gli uomini a servire lo Stato, o a dissuaderli dal recargli danno.

Infine, considerando quanto gli uomini siano per natura prodighi nel valutare se stessi, quanto loro prema ricevere l'altrui rispetto e quanto poco valutino gli altri - donde in continuazione sorgono fra loro competizione, contese, fazioni e, in ultimo, la guerra con la conseguente vicendevole distruzione e diminuzione della loro forza contro un nemico comune -, [si comprende che] è necessario, da un lato, che ci sia una legislazione concernente l'onore, nonché dei parametri ufficiali per la definizione del valore (9) degli uomini che hanno ben meritato o possono ben meritare dello Stato; e, dall'altro, che nelle mani di certuni o di certi

altri vi sia la forza di fare applicare queste leggi. D'altra parte è già stato dimostrato che nelle competenze della sovranità rientra non soltanto tutta la sfera militare (10), ossia le forze dello Stato, ma anche la giudicatura di tutte le controversie; quindi appartiene al sovrano anche dare i titoli d'onore, fissare l'ordine della posizione sociale (11) e il rango (12) che ognuno deve occupare e i segni di rispetto che i sudditi debbono tributarsi l'un l'altro negli incontri pubblici o privati.

Questi sono i diritti che costituiscono l'essenza della sovranità, nonché i segni dai quali si può riconoscere l'uomo, o l'assemblea di uomini, in cui è posto e risiede il potere sovrano. Questi diritti sono infatti non trasmissibili e inseparabili. Il sovrano può trasferire il potere di coniare moneta, di esercitare la potestà sulla proprietà e sulle persone degli eredi minorenni, di avere la prelazione sui mercati, e tutte le altre prerogative statuite per legge (13), e nondimeno può mantenere il potere di proteggere i propri sudditi. Ma se trasferisce ad altri le milizie, invano mantiene la giudicatura, poiché manca l'esecuzione delle leggi. Analogamente, se cede il potere di riscuotere tributi, diventa vano il potere militare (14), e, se rinuncia al governo delle dottrine, gli uomini saranno indotti alla ribellione con la paura degli spiriti. Così, se consideriamo uno qualunque dei suddetti diritti, vediamo subito che il mantenimento di tutti gli altri non ha alcuna efficacia nella conservazione della pace e della giustizia, il fine per cui tutti gli Stati sono istituiti. E' questa la divisione di cui è stato detto «un regno diviso in se stesso non può reggersi»; infatti, se non è preceduta da questa divisione, neppure la divisione in eserciti opposti può aver mai luogo. Se non ci fosse stata all'inizio un'opinione, fatta propria dalla maggior parte dell'Inghilterra, secondo cui questi poteri erano divisi fra il re, i lord e la Camera dei Comuni, il popolo non sarebbe stato mai diviso e non sarebbe caduto in questa guerra civile - insorta prima fra coloro che erano in disaccordo in politica, e poi fra coloro che avevano discordanti opinioni in fatto di libertà religiosa. Una guerra che ha così ben istruito gli uomini su questo punto del diritto sovrano, da essere ormai pochi qui (in Inghilterra) a non vedere che questi diritti sono inseparabili, che tali saranno universalmente riconosciuti al prossimo ritorno della pace e che continueranno ad esserlo fino a quando le loro [attuali] miserie non saranno dimenticate; ma non oltre, a meno che il volgo non sia istruito meglio di quanto sia stato finora.

Poiché si tratta di diritti essenziali e inseparabili, segue necessariamente che, quali che siano le parole con le quali qualcuno di essi sembri essere ceduto, tuttavia se non c'è una rinuncia al potere sovrano stesso con parole direttamente pronunciate [dal sovrano] e la cessazione dell'attribuzione del nome di sovrano da parte dei cessionari [di quel potere] al cedente, la cessione è nulla. Difatti,

quando quegli ha ceduto tutto quello che può, se noi gli cediamo di rimando la sovranità, tutto viene restituito, in quanto inseparabilmente connesso ad essa.

Dal momento che questa grande autorità è indivisibile e inscindibilmente connessa alla sovranità, si rivela ben poco fondata l'opinione di coloro che, pur ammettendo che i re sovrani sono "singulis majores" - ossia dotati di un potere maggiore di quello di ciascuno dei loro sudditi -, dicono nondimeno che sono "universis minores" - vale a dire dotati di un potere minore di quello di tutti insieme. Infatti, se con "tutti insieme" non intendono il corpo collettivo come una sola persona, allora "tutti insieme" significa la stessa cosa di "ciascuno", e il discorso è assurdo. Se, d'altra parte, con "tutti insieme" intendono i sudditi in quanto sono una sola persona (cui dà corpo la persona del sovrano), allora il potere di tutti insieme è identico al potere del sovrano, e, così, il discorso è di nuovo assurdo. Assurdità che è abbastanza ben visibile quando la sovranità risiede nell'assemblea del popolo, ma non altrettanto quando risiede in un monarca; eppure il potere della sovranità è lo stesso chiunque ne sia il depositario.

Come il potere, così anche l'onore del sovrano dev'essere maggiore di quello di ognuno o di tutti i suoi sudditi, giacché nella sovranità è la fonte dell'onore. Le dignità di lord, conte, duca e principe esistono in quanto create dal sovrano. Come al cospetto del padrone i servi sono uguali e affatto spogli di ogni onore, così sono i sudditi al cospetto del sovrano; e benché, quando sono fuori della sua vista, brillino alcuni di più e altri di meno, tuttavia in sua presenza non brillano più delle stelle in presenza del sole.

Ma a questo punto si può obiettare che la condizione dei sudditi è davvero miserabile, esposti come sono alle brame e alle altre sregolate passioni di colui, o di coloro, che hanno nelle loro mani un potere così illimitato. Solitamente coloro che vivono sotto un monarca ritengono si tratti di un difetto della monarchia, e coloro che vivono sotto un governo democratico, o sotto un'altra assemblea sovrana, imputano tutti gli inconvenienti a questa forma di Stato; laddove il potere in tutte le forme - che siano abbastanza perfette da proteggerli - è lo stesso. Essi, dunque, non considerano che lo stato dell'uomo non può mai essere del tutto esente da qualche molestia, e che la più grande che possa per avventura capitare al popolo in generale, in qualsiasi forma di governo, è pressoché impercettibile in confronto alle miserie e alle spaventose calamità che sono retaggio di una guerra civile. E non tengono conto né della condizione di dissoluzione degli uomini abbandonati a se stessi (15), non assoggettati alle leggi e senza un potere coercitivo che leghi loro le mani e le tenga lontane dalla rapina e dalla vendetta; né del fatto che la più grande pressione dei governanti sovrani deriva non già da qualche piacere o vantaggio che essi possano aspettarsi dal

danno o dall'indebolimento dei loro sudditi - nel cui vigore consiste la loro forza e la loro gloria - ma dall'atteggiamento recalcitrante dei sudditi stessi, che, contribuendo con riluttanza alla propria difesa, obbligano i loro governanti a strappare loro quel che possono in tempo di pace, per poter avere i mezzi, in ogni occasione d'emergenza o di improvvisa necessità, per resistere o per avvantaggiarsi sui loro nemici. Tutti gli uomini, invero, sono dotati per natura di notevoli lenti di ingrandimento (vale a dire le passioni e l'amore di sé), attraverso le quali ogni piccolo pagamento appare una grande afflizione, ma sono privi di quegli occhiali per guardare distante (cioè la legge morale e civile) con i quali scorgere da lontano le miserie che incombono su di loro e che non possono essere evitate senza quei contributi.

Capitolo diciannovesimo.

LE DIVERSE SPECIE DELLO STATO PER ISTITUZIONE.
LA SUCCESSIONE AL POTERE SOVRANO.

La differenza fra gli Stati consiste nella differenza dei sovrani, ossia delle persone che rappresentano (1) tutti e ciascuno degli appartenenti alla moltitudine. Ora, considerato che la sovranità risiede o in un solo uomo o in un'assemblea composta da più d'uno, e che in quest'assemblea hanno diritto di entrare o tutti o (non tutti ma) solo certuni distinti dagli altri, è evidente che non ci possono essere che tre specie di Stato. Infatti, il rappresentante non può che essere o un uomo singolo o più uomini; e, nel caso di più uomini, allora si tratta di un'assemblea che comprende o tutti o solo una parte. Quando il rappresentante è un uomo singolo allora lo Stato è una MONARCHIA; quando è un'assemblea aperta a tutti coloro che vorranno riunirsi, allora è una DEMOCRAZIA o Stato popolare; quando un'assemblea di una parte solamente, allora si chiama ARISTOCRAZIA. Non ci può essere alcun'altra specie di Stato; infatti il potere sovrano (che ho mostrato essere indivisibile) deve appartenere integralmente o a un uomo singolo o a più uomini o a tutti.

Nei libri di storia e di politica ricorrono altri nomi di regimi, come "tirannia" e "oligarchia"; ma sono i nomi non già di altre forme di governo, bensì delle stesse quando sono considerate con avversione. Coloro, infatti, che sono scontenti sotto la "monarchia", la chiamano "tirannia"; e coloro cui è invisa l'"aristocrazia", la chiamano "oligarchia". Parimenti coloro che si sentono vessati sotto una "democrazia", la chiamano "anarchia" (che significa mancanza di governo); ciononostante non mi pare che qualcuno creda che la mancanza di governo rappresenti una qualche nuova specie di governo, e per la stessa ragione non si deve credere che il governo sia di una specie quando piace e di un'altra quando non piace o si è oppressi dai governanti.

E' evidente che uomini, che si trovino in assoluta libertà, possono, se a loro piace, dare l'autorità di rappresentare ciascuno di loro a un singolo uomo, allo stesso modo che possono dare quest'autorità a una qualsiasi assemblea di uomini; di conseguenza, se pare loro bene, a un monarca si possono assoggettare in maniera altrettanto assoluta che a qualunque altro rappresentante. Perciò, dove

un potere sovrano è già eretto, non può esserci nessun altro rappresentante dello stesso popolo, tranne che per scopi particolari limitati dal sovrano. Infatti, [se ci fosse un altro rappresentante] sarebbe come se si fossero istituiti due sovrani e come se ogni uomo avesse la propria persona rappresentata da due attori, i quali, contrapponendosi, finirebbero inevitabilmente col dividere quel potere che (se gli uomini vogliono vivere in pace) è indivisibile, e con ciò - contrariamente al fine per cui è istituita ogni sovranità - finirebbero col ridurre la moltitudine nella condizione di guerra. Di conseguenza, come è assurdo pensare che un'assemblea sovrana, quando invita il popolo dei propri domini a mandare suoi deputati investiti del potere di esprimere pareri o desideri, consideri perciò come rappresentante assoluto del popolo questi deputati invece di se stessa; così è altrettanto assurdo pensare la stessa cosa in un regime monarchico. E non capisco come una verità tanto manifesta sia stata negli ultimi tempi così negletta, che, in una monarchia, il detentore della sovranità in virtù di un diritto ereditario trasmesso per seicento anni, pur essendo l'unico ad essere chiamato sovrano, pur ricevendo il titolo di Maestà da ciascuno dei suoi sudditi e da tutti essendo riconosciuto senza discussione come loro re, ciononostante non venisse mai considerato il loro rappresentante; mentre questo nome passava senza obiezioni per il titolo di coloro che il popolo inviava - dietro suo ordine - a portargli le proprie petizioni e a dargli (se lo permetteva) i propri pareri. Ciò può servire ad ammonire coloro che sono i veri e assoluti rappresentanti del popolo a istruire gli uomini sulla natura del ruolo di sovrano e, se intendono assolvere alla missione loro affidata, a prestare molta attenzione al modo in cui [accade che] questi ultimi ammettano - quale che sia l'occasione in cui lo fanno - l'esistenza di un'altra rappresentanza generale.

La differenza fra queste tre specie di Stato non consiste nella differenza di potere, ma nella differenza dei vantaggi e delle idoneità che presentano nel produrre la pace e la sicurezza del popolo - fine per il quale sono state istituite. Par paragonare la monarchia con le altre due specie, possiamo osservare che, primo, chiunque dia corpo alla persona del popolo, o che appartenga all'assemblea che le dà corpo, dà corpo anche alla propria persona naturale. E per quanto attento sia, nella sua qualità di persona pubblica, a perseguire l'interesse comune, tuttavia sarà ancora più, o non meno, attento a perseguire il bene privato suo proprio, della propria famiglia, dei propri amici. Perlopiù, inoltre, ove accadesse che l'interesse pubblico fosse in conflitto con quello privato, egli sceglierebbe quello privato, poiché le passioni degli uomini sono generalmente più potenti della loro ragione. Donde segue che dove l'interesse pubblico e quello privato sono più strettamente uniti, è là che l'interesse pubblico è massimamente avvantaggiato. Ora, in una monarchia, l'interesse privato è lo

stesso di quello pubblico, poiché le ricchezze, il potere e l'onore di un monarca sorgono soltanto dalle ricchezze, dalla forza e dalla reputazione dei suoi sudditi. Infatti nessun re può essere ricco, glorioso o sicuro, se i suoi sudditi sono poveri, avviliti o troppo deboli, a causa del bisogno o della discordia, per sostenere una guerra contro i loro nemici. Per contro, in una democrazia, o in un'aristocrazia, la prosperità pubblica non contribuisce tanto alla fortuna privata di un corrotto o di un ambizioso quanto, molte volte, un consiglio perfido, un'azione traditrice o una guerra civile.

Secondo, un monarca riceve consiglio da chi, quando e dove gli piace; di conseguenza può ascoltare l'opinione di uomini versati nella materia su cui egli delibera, di qualsiasi rango e qualità, quanto tempo prima del momento dell'azione, e con quanta segretezza voglia. Per contro, quando ad aver bisogno di consiglio è un'assemblea sovrana, nessun altro è ammesso [a darglielo] se non coloro che ne hanno il diritto fin dall'inizio; i quali in massima parte sono di quelli che sono stati versati più nell'acquisizione di ricchezze che in quella di conoscenza, e debbono dare il loro parere in lunghi discorsi che possono bensì eccitare - e normalmente eccitano - gli uomini all'azione, ma non guidarli nel compierla. Dalla fiamma delle passioni, infatti, l'"intelletto" (2) non è mai illuminato ma abbacinato; né c'è alcun luogo o tempo in cui un'assembleal a causa della sua pluralità, possa ricevere consiglio in segreto.

Terzo, le risoluzioni di un monarca non sono soggette a nessun'altra incostanza che quella della natura umana; ma, nelle assemblee, oltre a quella propria della natura, si presenta un'altra incostanza dovuta al numero, giacché l'assenza di alcuni che sarebbero favorevoli al mantenimento di una risoluzione presa in precedenza (assenza che può essere dovuta a motivi di sicurezza, a negligenza o a impedimenti privati), o la puntuale comparsa di alcuni di opinione contraria, disfà oggi tutto quello che era stato concluso ieri.

Quarto, un sovrano non può essere in disaccordo con se stesso per invidia o per interesse; per contro un'assemblea può esserlo, anzi può esserlo a tal punto che ciò può provocare una guerra civile.

Quinto, c'è nella monarchia questo inconveniente, che un suddito, a causa del potere di un solo uomo, può essere spogliato di tutto ciò che possiede per arricchire un favorito o un adulatore; il che, lo confesso, rappresenta un grande e inevitabile inconveniente. Sennonché la stessa cosa può accadere anche dove il potere sovrano risiede in un'assemblea; identico, infatti, è il potere di quest'ultima, i cui membri sono altrettanto soggetti ai cattivi consigli e altrettanto seducibili dai retori (3) quanto i monarchi dagli adulatori; e, divenendo vicendevolmente gli uni adulatori degli altri, assecondano a turno gli uni l'avidità e l'ambizione degli altri e viceversa. E, mentre i monarchi hanno pochi favoriti e

non hanno nessun altro da avvantaggiare che i loro parenti, i favoriti di un'assemblea sono molti, e i parenti [dei suoi membri] molto più numerosi di quelli di qualsiasi monarca. Inoltre, non c'è alcun favorito di un monarca che, come può nuocere ai propri nemici, non possa anche aiutare i propri amici; mentre i retori, vale a dire i favoriti delle assemblee sovrane, benché abbiano un gran potere di nuocere, ben poco ne hanno di salvare. Infatti, l'accusare richiede meno eloquenza che il difendere (tale è la natura dell'uomo), e la condanna assomiglia alla giustizia più dell'assoluzione.

Sesto, che la sovranità possa passare nelle mani di un minore o di uno che non sappia discernere il bene dal male è un inconveniente della monarchia, e consiste nel fatto che il potere appartenente a costui viene esercitato da un altro o da qualche assemblea di uomini, che debbono governare in virtù del suo diritto e a suo nome come curatori o protettori della sua persona e della sua autorità. Ma dire che è un inconveniente affidare l'esercizio del potere sovrano a un uomo o a un'assemblea di uomini è come dire che qualsiasi governo conviene meno della confusione e della guerra civile. Perciò tutto il pericolo che si può pretendere di paventare non può in realtà che derivare dalla contesa di coloro che possono divenire rivali per un ruolo di sì grande onore e lucro. Per rendere evidente che questo inconveniente non deriva da quella forma di governo che chiamiamo monarchia, dobbiamo considerare che il monarca precedente ha nominato chi debba avere la tutela del proprio successore minorenne o espressamente con testamento, o tacitamente non contraddicendo la consuetudine invalsa in casi simili. Sicché, tale inconveniente (se si verifica) va attribuito non già alla monarchia, ma all'ambizione e alla ingiustizia dei sudditi, le quali peraltro, se il popolo non è ben istruito intorno al proprio dovere e ai diritti della sovranità, sono le stesse in tutte le specie di governo. Comunque, se il sovrano precedente non ha dato assolutamente nessuna disposizione per tale tutela, allora è sufficiente la norma fornita dalla legge di natura secondo cui la tutela deve andare a colui che abbia per natura il massimo interesse alla salvaguardia dell'autorità del successore minorenne e a cui possa ridondare il minimo beneficio dalla sua morte o dallo sminuirne il ruolo. Infatti, dato che ogni uomo ricerca per natura il proprio bene e il proprio avanzamento, porre un erede minorenne in potestà (4) di chi con la sua morte o rovina può far avanzare se stesso, non è tutela ma tradimento. Cosicché una volta che ci si sia sufficientemente premuniti contro ogni giusta contestazione relativa al governo sotto un fanciullo, qualunque contesa sorga a disturbare la pace pubblica è da attribuirsi non già alla forma monarchica, ma all'ambizione dei sudditi e all'ignoranza del loro dovere. Per un altro verso, non c'è grande Stato della cui sovranità sia detentrice una grande assemblea, il quale, quanto alle consultazioni

sulla pace e sulla guerra, nonché al fare le leggi, non sia nella stessa condizione che se il governo appartenesse a un bambino. Infatti, come un bambino manca del giudizio [necessario] per esprimere un dissenso sui consigli datigli ed è perciò costretto ad accettare il parere di coloro, o di colui, cui è affidato, così un'assemblea manca della libertà di dissentire dal consiglio della maggioranza, buono o cattivo che sia. E, come un bambino, per preservare la propria persona e la propria autorità, ha bisogno di un tutore o di un protettore, così (nei grandi Stati), anche le assemblee sovrane, in situazioni di grande pericolo e travaglio, hanno bisogno di "custodes libertatis", cioè di dittatori o protettori della loro autorità; i quali sono come dei monarchi temporanei cui affidano l'intero esercizio del loro potere per un tempo determinato - essendone spogliate (al termine di quel tempo) più sovente di quanto non lo siano i re minorenni dai loro protettori, reggenti o tutori di qualsiasi altro genere.

Sebbene, come ho testé dimostrato, le specie della sovranità siano solo tre - cioè la monarchia, nella quale la sovranità appartiene a un solo uomo; la democrazia, nella quale appartiene all'assemblea generale dei sudditi; l'aristocrazia, nella quale appartiene a un'assemblea di alcune persone designate o in qualche altro modo distinte dalle altre -, tuttavia, chi consideri gli Stati particolari che sono esistiti ed esistono al mondo sarà forse restio a ridurli a tre [tipi] e può pertanto essere incline a pensare che ce ne siano altre forme, originate dalla mescolanza di questi. I regni elettivi, ad esempio, nei quali il potere sovrano è posto nelle mani dei re per un tempo determinato; oppure i regni nei quali il re detiene un potere limitato - governi che nondimeno sono chiamati monarchie dalla maggior parte degli scrittori. Parimenti, se uno Stato popolare o aristocratico sottomette un paese nemico e lo governa mediante un governatore (5), un procuratore o un altro magistrato, a prima vista questo governo può forse sembrare democratico o aristocratico; ma le cose non stanno così. I re elettivi infatti non sono sovrani, ma ministri del sovrano; e neppure i re con un potere limitato sono sovrani, ma ministri di coloro che hanno il potere sovrano E il governo di quelle province che sono soggette a una democrazia o a un aristocrazia di un altro Stato non è democratico o aristocratico ma monarchico.

In primo luogo, dunque, per quanto concerne un re elettivo il cui potere è limitato alla durata della sua vita - come accade oggi in molto luoghi della Cristianità - o a un certo numero di anni o di mesi - come il potere del dittatore presso i Romani -, se egli ha il diritto di designare il proprio successore, non è più elettivo ma ereditario. Se, invece, non ha il potere di eleggere il proprio successore, allora o c'è qualche altro uomo (o assemblea) cui notoriamente spetti, dopo la sua morte, eleggere un nuovo re, oppure altrimenti lo Stato

muore, si dissolve col re e ritorna nella condizione di guerra. Se sono noti coloro che hanno il potere di dare la sovranità dopo la morte del re, è noto anche che la sovranità risiedeva già in loro, poiché nessuno ha il diritto di dare ciò che non ha diritto di possedere o di riservare a se stesso se lo ritiene opportuno. Ma se non c'è alcuno che possa dare la sovranità dopo la morte di colui che era stato eletto, allora è quest'ultimo ad avere il potere, anzi l'obbligo per legge di natura, di evitare, stabilendo il proprio successore, che coloro che gli affidarono il governo ricadano nella miserabile condizione di guerra civile. Di conseguenza, quando fu eletto, era un sovrano assoluto.

In secondo luogo, quel re il cui potere è limitato non è superiore a colui o a coloro che hanno il potere di limitarlo, chi non è superiore non è supremo, vale a dire non è sovrano. Quindi la sovranità era sempre rimasta in quell'assemblea che aveva il potere di imporre dei limiti al re e di conseguenza il governo era non una monarchia, ma una democrazia o un'aristocrazia; come anticamente a Sparta, dove i re avevano la prerogativa di guidare gli eserciti, ma la sovranità apparteneva agli efori.

In terzo luogo, nei tempi in cui il popolo romano governava (ad esempio) la terra di Giudea con un governatore (6), non per tanto la Giudea era una democrazia, poiché gli Ebrei non erano governati da un'assemblea in cui chiunque di essi aveva il diritto di entrare; né [la Giudea era retta] da un'aristocrazia, poiché gli Ebrei non erano neppure governati da un'assemblea in cui poteva entrare chiunque essi eleggessero. Erano invece governati [insieme ai Romani] da un'unica persona, la quale, però, rispetto al popolo di Roma, era un'assemblea popolare o una democrazia, mentre rispetto al popolo di Giudea - che non aveva affatto nessun diritto di partecipare al governo -, era un monarca. Infatti, sebbene dove il popolo è governato da un'assemblea scelta dal popolo medesimo fra le proprie fila quel governo si chiami democrazia o aristocrazia, tuttavia, quando è governato da un'assemblea che non è stata scelta dal popolo medesimo, è una monarchia: non di "un" uomo su un altro uomo, ma di un popolo su un altro popolo.

Poiché la materia di tutte queste forme di governo è mortale - cosicché muoiono non soltanto i monarchi ma anche le intere assemblee -, per la conservazione della pace degli uomini è necessario che, come è stato preordinato un uomo artificiale, così se ne preordini anche l'eternità artificiale della vita; senza la quale gli uomini governati da un'assemblea ritornerebbero nella condizione di guerra ad ogni generazione, e quelli governati da un solo uomo, ogni volta che muore il loro governante. Questa eternità artificiale è quello che gli uomini chiamano diritto di "successione".

Non c'è forma di governo perfetta in cui non appartenga al sovrano regnante

(7) di disporre la propria successione. Difatti, se appartenesse a qualche altro individuo particolare, o a un'assemblea privata, apparterrebbe a una persona soggetta al sovrano che potrebbe quindi riprenderne possesso a suo piacimento; perciò è nel sovrano che risiede il diritto. Se non risiedesse in alcun individuo particolare e fosse lasciato a una nuova scelta, allora lo Stato sarebbe sciolto e il diritto diventerebbe di chi riuscisse a impadronirsene, in contrasto con l'intenzione di coloro che istituirono lo Stato per la loro sicurezza perpetua e non temporanea.

In una democrazia l'assemblea non può scomparire interamente, a meno che non scompaia la moltitudine che deve essere governata. Perciò, in questa forma di governo, non hanno affatto luogo questioni sul diritto di successione.

In una aristocrazia, ove muoia uno dei membri dell'assemblea, l'elezione di un altro al suo posto appartiene all'assemblea medesima, in quanto essa è il sovrano, cui spetta la scelta di tutti i consiglieri e i funzionari. Infatti, quello che il rappresentante fa come attore, ciascun suddito fa come autore; sicché, quantunque l'assemblea sovrana possa dare ad altri il potere di eleggere i nuovi membri per completare i propri ranghi, tuttavia è ancora per sua autorità che vien fatta l'elezione ed è in forza della medesima autorità che (quando lo richieda l'interesse pubblico) (8) può essere annullata.

La difficoltà più grande per quanto concerne il diritto di successione inerisce alla monarchia. La difficoltà sorge dal fatto che a prima vista non è evidente né chi debba designare il successore, né, molte volte, chi sia colui che è stato designato. Per ambedue questi casi, infatti, occorre un ragionamento più preciso di quelli che ognuno è abituato a fare. Quanto alla questione di chi debba designare il successore di un monarca dotato di autorità sovrana, cioè a dire, di chi debba decidere sul diritto di eredità (dal momento che re e principi elettivi hanno il potere sovrano non già a titolo di proprietà ma soltanto d'uso), dobbiamo considerare che [vale la seguente alternativa:] o colui che è in possesso [del potere sovrano] ha il diritto disporre della successione, oppure altrimenti questo diritto risiede di nuovo nella disunita moltitudine. Infatti la morte di colui che ha il potere sovrano a titolo di proprietà lascia la moltitudine affatto priva di sovrano, cioè senza alcun rappresentante nel quale essa sia unita ed esclusivamente tramite il quale sia capace di compiere qualsiasi azione (10). Pertanto, la moltitudine è incapace di eleggere un nuovo monarca, avendo ognuno pari diritto a sottomettersi a chi gli sembra in grado di assicurargli la migliore protezione o, se può, a proteggersi [da solo] con la propria spada; il che è un ritorno alla confusione e alla condizione di guerra di ciascuno contro ciascun altro, in contrasto col fine per il quale la monarchia era stata prima istituita. Di conseguenza è manifesto che con l'istituzione della monarchia il

[diritto di] disporre in merito al successore è sempre lasciato al giudizio e alla volontà del titolare regnante (11).

Quanto alla questione (che può sorgere talvolta) di riconoscere chi sia colui che il monarca titolare abbia designato a succedergli e a ereditare il suo potere, è risolta o dalle sue esplicite parole e dal suo testamento, o da altri taciti segni che siano sufficienti [a manifestare la sua volontà].

Da parole esplicite o dal testamento, quando la successione è dichiarata dal sovrano, durante la sua vita, "viva voce" o per iscritto - come i primi imperatori di Roma proclamavano chi fossero i loro eredi. La parola erede, infatti, non significa di per sé i figli o i parenti più prossimi di un uomo, ma chiunque un uomo in qualche modo dichiari di volere che debba succedergli nel suo Stato. Se, quindi, un monarca dichiara esplicitamente, oralmente o per iscritto, che un certo uomo sarà suo erede, allora è quest'uomo ad essere investito, immediatamente dopo il decesso del suo predecessore, del diritto di essere monarca.

Ma dove mancano testamento e parole esplicite, vanno seguiti altri segni naturali della volontà, uno dei quali è la consuetudine. Perciò, dove la consuetudine è che il successore sia senza alcuna restrizione il parente più prossimo, qui altresì il parente più prossimo ha diritto alla successione; poiché, se la volontà del titolare (12) fosse stata diversa, questi avrebbe potuto facilmente manifestarla durante la sua vita. Parimenti, quando la consuetudine è che il successore sia il parente maschio più prossimo, qui altresì, per la stessa ragione, il diritto di successione appartiene al parente maschio più prossimo. Lo stesso sarebbe se la consuetudine fosse quella di anteporre le donne, giacché il fatto che un uomo possa sopprimere con una parola qualsiasi consuetudine e si astenga dal farlo, rappresenta un segno naturale che egli vuole che quella consuetudine permanga.

Ma ove non ci si possa basare né su una precedente consuetudine né su un testamento, allora bisogna tener presente [quanto segue]. Primo, che è volontà di un monarca che il governo resti monarchico, poiché egli ha approvato questa forma di governo in se stesso. Secondo, che [sua volontà è anche che] un suo figlio, maschio o femmina, venga preferito a chiunque altro, poiché si presume che gli uomini siano inclini per natura ad anteporre più i loro figli che quelli degli altri, e, fra loro, più i maschi che le femmine, dal momento che gli uomini sono naturalmente più adatti delle donne ad attività faticose e rischiose (13). Terzo, ove manchi la sua discendenza, [che venga preferito] un fratello a un estraneo, e così ancora un consanguineo più prossimo ad uno più remoto, poiché si presume sempre che il più prossimo nel grado di parentela sia anche il più prossimo nel grado di affetto; oltre a essere evidente che per la grandezza dei parenti più stretti un uomo riceve di riflesso sempre il più grande onore.

Sennonché, contro il fatto che sia legittimo che un monarca disponga della propria successione con le parole di un contratto o con un testamento, gli uomini possono forse addurre un grande inconveniente. Quegli, infatti, può vendere o cedere il proprio diritto di governare a uno straniero; e ciò, poiché gli stranieri (ossia uomini non abituati a vivere sotto lo stesso governo e di lingue differenti) generalmente si disistimano tra loro, può volgersi in oppressione dei sudditi. Il che è realmente un grande inconveniente; tuttavia non necessariamente derivante dalla sottomissione al governo di un re straniero, ma piuttosto dalla incapacità dei governanti, ignoranti delle vere regole della politica. Per questo i Romani, dopo aver sottomesso molte nazioni, per rendere digeribile il loro governo, solevano togliere quel motivo di malcontento nella misura in cui lo ritenevano necessario, concedendo, talvolta a intere nazioni, talaltra agli uomini principali di ogni nazione conquistata, non soltanto i privilegi ma anche il nome di Romani, e molti ne immettevano nel Senato e in cariche direttive, anche nella città di Roma. Questo, in effetti, era l'obiettivo a cui mirava il nostro re Giacomo, sovrano molto saggio, quando perseguiva con ogni sforzo l'unione dei due regni d'Inghilterra e di Scozia. Cosa che, se egli fosse riuscito a raggiungere, avrebbe con ogni verosimiglianza evitato le guerre civili, che rendono al presente miserabili ambedue quei regni. Pertanto non costituisce alcun torto verso il popolo che un monarca disponga della successione secondo la propria volontà, anche se per colpa di molti prìncipi ciò sia stato trovato dannoso. Della legittimità di ciò anche questo è una prova, che qualsiasi inconveniente possa derivare dalla cessione di un regno a uno straniero, può anche derivare da matrimoni per i quali il diritto di successione può passare a stranieri; eppure questo è considerato legittimo da tutti.

Capitolo ventesimo.

DOMINIO «PATERNO» E DOMINIO «DISPOTICO».

Uno "Stato per acquisizione" è quello nel quale il potere sovrano è acquisito con la forza; ed è acquisito con la forza quando gli uomini, ad uno ad uno o molti insieme a maggioranza, autorizzano, per paura della morte o di vincoli, tutte le azioni di quell'uomo, o di quell'assemblea, che ha in proprio potere le loro vite e la loro libertà.

Questa specie di dominio o di sovranità differisce dalla sovranità per istituzione solo in ciò, che gli uomini che scelgono il loro sovrano lo fanno per paura l'uno dell'altro e non di colui che istituiscono [sovrano]; mentre in questo caso si sottomettono a colui di cui hanno timore. In ambedue i casi lo fanno per paura; ciò va notato da coloro che ritengono nulli tutti i patti che derivano da paura di morte o di violenza. Se ciò fosse vero, nessuno, in nessun tipo di Stato, potrebbe essere obbligato all'obbedienza. Vero è che in uno Stato, istituito o acquisito che sia, le promesse che derivano da paura di morte o di violenza, quando la cosa promessa è contraria alle leggi, non costituiscono patti, né obbligano. Ma la ragione non è che ciò è stato fatto per paura, bensì che colui che ha promesso non aveva alcun diritto sulla cosa promessa. Inoltre, nei casi in cui questi può legittimamente adempiere alla promessa e non lo fa, non è l'invalidità del patto ad assolverlo, ma la sentenza del sovrano. In ogni altro caso, tutte le volte che un uomo fa legittimamente una promessa, la infrange illegittimamente. Ma quando il sovrano, che è l'attore, lo libera dalla promessa, allora lo libera [anche] colui che gliela aveva strappata, in quanto autore di tale liberazione.

Ma i diritti della sovranità e le proprietà che ne derivano (1) sono gli stessi in entrambi i tipi di Stato. [Anche] il potere del sovrano [di uno Stato per acquisizione] non può, senza il suo consenso, essere trasferito a un altro. Il sovrano non può esserne privato [a titolo di penalizzazione]. Non può essere accusato di torto da nessuno dei suoi sudditi. Non può essere punito da loro. E' giudice di ciò che è necessario per la pace; nonché giudice delle dottrine. E' il solo legislatore, il giudice supremo delle liti e dei tempi opportuni per fare la guerra e la pace. A lui spetta scegliere magistrati, consiglieri, comandanti e tutti

gli altri funzionari e ministri; e di determinare ricompense, punizioni, titoli onorifici e ordini. Le ragioni di tutto ciò sono le medesime addotte nel capitolo precedente per gli stessi diritti della sovranità per istituzione.

Il dominio si acquisisce in due modi: per generazione e per conquista. Il diritto del dominio per generazione è quello che il genitore ha sui propri figli, ed è chiamato PATERNO. Esso deriva dalla generazione non nel senso che il genitore ha il dominio sui propri figli per il fatto di averli generati, bensì per il loro consenso, esplicitamente espresso o [indirettamente] manifestato con altre dimostrazioni sufficienti [a indicarne la volontà]. Quanto alla generazione, infatti, Dio ha previsto che l'uomo vi concorra [con una donna], e ad essere a pari titolo (2) genitori sono sempre due. Perciò ad entrambi apparterrebbe a pari titolo il dominio sul figlio, e questi a pari titolo sarebbe soggetto a entrambi; cosa che è impossibile perché nessuno può obbedire a due padroni. Quanto a coloro che attribuiscono il dominio solamente all'uomo, come appartenente al sesso più eccellente, si sbagliano. Non sempre, infatti, la differenza di forza e di prudenza fra uomo e donna è così rilevante da rendere inutile la guerra per determinare a chi dei due appartenga il diritto. Negli Stati, questa controversia è risolta dalla legge civile; e nella massima parte dei casi (ma non sempre) la sentenza è favorevole al padre, poiché perlopiù gli Stati sono stati fondati dai padri e non dalle madri delle famiglie. Ma la questione concerne ora [il diritto] nello Stato di mera natura, nel quale non si suppone nessuna legge matrimoniale, nessuna legge sull'educazione dei figli tranne la legge di natura e l'inclinazione naturale dei sessi, l'uno verso l'altro e verso i figli. In siffatta condizione di mera natura, o i genitori regolano fra loro mediante contratto il dominio sui figli, o non lo regolano affatto. Se lo regolano, il diritto si trasmette conformemente al contratto. [Ad esempio] troviamo nella storia che le Amazzoni avevano fatto un contratto con gli uomini dei paesi circostanti, ai quali facevano ricorso per avere una discendenza, secondo il quale la progenie maschile sarebbe stata mandata indietro, mentre quella femminile sarebbe restata con loro. In tal modo il dominio delle femmine apparteneva alle madri.

Se non c'è alcun contratto, il dominio appartiene alla madre. Ciò perché, nella condizione di mera natura, nella quale non sussistono leggi matrimoniali, non si può sapere chi sia il padre se non viene dichiarato dalla madre; pertanto il diritto di dominio sui figli dipende dalla volontà della madre e di conseguenza le appartiene. Inoltre, poiché il fanciullo è inizialmente in potere della madre, la quale può nutrirlo o esporlo, se lo nutre, egli deve la propria vita alla madre, ed è pertanto obbligato a obbedire a lei piuttosto che ad altri; di conseguenza a quest'ultima appartiene il dominio su di lui. Ma se la madre lo espone e un altro lo trova e lo nutre, il dominio appartiene a colui che lo nutre. Egli, infatti, deve

obbedire a colui che gli assicura la sopravvivenza (3), poiché, essendo la preservazione della vita il fine per il quale un uomo si sottomette a un altro, si suppone che ognuno prometta obbedienza a chi ha in proprio potere di salvarlo o distruggerlo.

Se la madre è soggetta al padre, il figlio è in potere del padre; e se il padre è soggetto alla madre (come quando una regina sovrana sposa uno dei propri sudditi), il figlio è soggetto alla madre giacché anche il padre è a lei soggetto.

Se un uomo e una donna, monarchi di due diversi regni, hanno un figlio e si accordano per contratto su chi debba averne il dominio, il diritto di dominio si trasmette per contratto. Se non fanno alcun contratto, allora il dominio [sul figlio] coincide col dominio sul luogo della sua residenza, poiché il sovrano di ogni Paese ha il dominio su chiunque vi risieda.

Chi ha il dominio sul figlio, ha anche il dominio sui figli del figlio e sui figli dei loro figli, poiché, chi ha il dominio sulla persona di un uomo, ha il dominio su tutto ciò che a questo appartiene, senza di che il dominio sarebbe solo un titolo privo di effetto.

Il diritto di succedere nel possesso del dominio paterno procede secondo le stesse norme del diritto di successione nella monarchia, delle quali ho già a sufficienza parlato nel capitolo precedente.

Il dominio acquisito mediante conquista o vittoria in guerra, è quello che alcuni scrittori chiamano DISPOTICO, da "despotes", che significa "signore" o "padrone"; ed è il dominio del padrone sul suo servo. Questo dominio è acquisito, per il vincitore, quando il vinto, per evitare il colpo mortale imminente, stipula - o con parole esplicite, o con altri segni sufficienti a esprimere la volontà - un patto secondo cui, finché gli sarà concessa la vita e la libertà del corpo, il vincitore ne potrà disporre a proprio piacimento. Solo dopo la stipulazione di tale patto, e non prima, il vinto è un SERVO, poiché con la parola "servo" (sia che derivi da "servire", servire, sia che derivi da "servare", salvare, cosa che lascio discutere ai grammatici) non si intende un prigioniero, che è tenuto in carcere o in vincoli finché il padrone che lo ha catturato - o comprato da colui che l'aveva catturato - non decide cosa fare di lui. Infatti tali uomini, comunemente chiamati schiavi, non hanno assolutamente alcun obbligo, ma possono giustamente infrangere i loro vincoli o le porte del carcere e uccidere o portar via prigioniero il loro padrone. Il servo, invece, è un uomo al quale, dopo che è stato catturato, è stato concesso di disporre liberamente del proprio corpo e al quale, in seguito a promessa di non scappare e di non far violenza al proprio padrone, è stata data fiducia da quest'ultimo.

Non è pertanto la vittoria che dà il diritto di dominio sul vinto, ma il patto che egli fa. Da un lato, il vinto non è obbligato in quanto sopraffatto, cioè battuto

e catturato o messo in fuga, ma in quanto si consegna e sottomette al vincitore; dall'altro, il vincitore, dal fatto che un nemico gli si consegna (senza promessa della vita), non è obbligato a risparmiarlo a causa di questa sua resa a discrezione - che non obbliga il vincitore più di quanto, a sua discrezione, gli sembrerà opportuno.

Ciò che gli uomini fanno, quando chiedono (quello che ora si chiama) "quartiere" (e che i Greci chiamavano "Zoghria", "prendere vivo"), è scampare all'incombente furore del vincitore con la sottomissione e riscattare le proprie vite o col denaro o col servire (4). Perciò, a colui cui vien dato quartiere, la vita non viene propriamente data, ma solo temporaneamente concessa fino a una successiva deliberazione (5); si tratta, infatti, di una resa a discrezione, non a condizione della vita. E allora soltanto la sua vita è al sicuro e il suo servizio è dovuto, quando il vincitore si fida di lasciargli la libertà del corpo. Infatti gli schiavi che lavorano nelle prigioni o ai ferri, non lo fanno per dovere, ma per evitare la crudeltà dei loro sorveglianti.

Il padrone del servo è padrone anche di tutto ciò che questi possiede, e può esigerne l'uso. Vale a dire, [può esigere l'uso] dei beni, del lavoro, dei servi e dei figli del proprio servo tutte le volte che lo ritenga opportuno. Il servo, infatti, deve la propria vita al padrone (6) in seguito al patto di obbedienza, ovvero [al patto] di riconoscere e di autorizzare qualunque cosa faccia il padrone. E nel caso in cui il padrone, qualora egli si rifiuti, lo uccida, lo getti in catene, o lo punisca in altro modo per la sua disobbedienza, è lui stesso l'autore di tutto ciò e non può accusare il padrone di [fargli] torto.

Insomma, i diritti sia del dominio "paterno" sia di quello "dispotico" e le proprietà che ne derivano (7) sono esattamente gli stessi di quelli del sovrano per istituzione e per le stesse ragioni; che sono quelle fissate nel capitolo precedente. Cosicché, poniamo il caso che un uomo sia il monarca di diverse nazioni e detenga, in una, la sovranità per istituzione del popolo riunito e, in un'altra, per conquista - cioè per la sottomissione di ciascun individuo volta a evitare la morte o i vincoli -; ora, che egli pretenda da una nazione più che da un'altra in base al titolo di conquista, in quanto nazione conquistata, è un atto di ignoranza dei diritti della sovranità. In entrambi i casi, infatti, il sovrano è parimenti assoluto; se così non fosse non ci sarebbe affatto alcuna sovranità e ognuno in grado di farlo potrebbe legittimamente proteggere se stesso con la propria spada - il che è la condizione di guerra.

Da ciò appare chiaramente che una grande famiglia, se non fa parte di qualche Stato, è di per sé, quanto ai diritti di sovranità, una piccola monarchia - sia che questa famiglia consista di un uomo e dei suoi figli, o di un uomo e dei suoi servi, o di un uomo e dei suoi figli e servi insieme. E in essa il sovrano è il

padre o padrone. Eppure una famiglia non è propriamente uno Stato, a meno che, grazie al numero [dei suoi membri] o ad altre possibilità, non possegga un potere tale da non essere sottomessa senza il rischio di una guerra. Infatti, ove degli uomini siano manifestamente troppo deboli di numero per difendersi uniti, ognuno di loro, al momento del pericolo, può usare la propria ragione per salvare la propria vita, con la fuga o con la sottomissione al nemico, come gli parrà meglio; allo stesso modo che una sparuta compagnia di soldati, sorpresa da un esercito, può deporre le armi, domandare quartiere o fuggire piuttosto che farsi passare a fil di spada. Tanto basti relativamente a quello che dei diritti sovrani trovo sulla base della sola riflessione (8) e deduzione a partire dalla natura, dal bisogno e dai disegni che gli uomini rivelano nel fondare gli Stati e nel porsi sotto monarchi o assemblee cui affidano il potere sufficiente alla loro protezione.

Consideriamo ora quello che sullo stesso punto insegna la Scrittura. A Mosè i figli di Israele così dicono: «Parla tu a noi, e noi ti ascolteremo: ma non ci parli Dio, affinché non moriamo» (Esodo 20.19). Questo significa obbedienza assoluta a Mosè. Riguardo al diritto dei re, Dio stesso, per bocca di Samuele, dice: «Questo sarà il diritto (9) del re che regnerà su di voi. Prenderà i vostri figli e li destinerà a guidare i suoi carri, ad essere i suoi cavalieri, a correre davanti ai suoi carri, a raccogliere le sue messi, a fare le sue macchine di guerra e le attrezzature dei suoi carri; prenderà le vostre figlie per preparare profumi e per farle sue cuoche e fornaie. Prenderà i vostri campi, le vostre vigne, i vostri oliveti e li darà ai suoi servi. Prenderà la decima sul vostro grano e sul vostro vino e la darà ai suoi camerieri e agli altri suoi servi. Prenderà i vostri servi e le vostre serve e la parte scelta della vostra gioventù per impiegarla per i suoi affari. Prenderà la decima sulle vostre greggi e voi sarete suoi servi» (1 Samuele 8, 11, 12 ecc.). Questo significa potere assoluto ed è riassunto nelle ultime parole, «voi sarete suoi servi». Inoltre, quando il popolo apprese quale potere il re dovesse avere, vi consentì e disse: «Saremo come tutte le altre nazioni e il nostro re giudicherà le nostre cause e andrà alla nostra testa per condurre le nostre guerre» (versetto 19 eccetera). Qui viene confermato il diritto che i sovrani hanno sia al primato nella sfera militare (10) sia ad ogni giudicatura; diritto nel quale è contenuto il potere più assoluto che è possibile che un uomo trasferisca a un altro. E ancora, la preghiera del re Salomone a Dio era questa: «Dà al tuo servo l'intelligenza per giudicare il tuo popolo e discernere il bene dal male» (1 Re 3.9). Appartiene quindi al sovrano di essere giudice e di prescrivere le regole del "discernere il bene" e il "male"; regole che sono leggi e perciò in lui risiede il potere legislativo. Saul voleva la vita di Davide, tuttavia quando fu in potere di quest'ultimo di uccidere Saul, e i suoi servi lo avrebbero fatto, Davide lo proibì loro dicendo: «Dio mi guardi dal commettere un tale atto contro il mio

Signore, l'unto di Dio» (I Samuele 24.9) (11). A proposito dell'obbedienza dei servi, san Paolo dice: «Servi obbedite in tutto ai vostri padroni», e «Figli obbedite in tutto ai vostri genitori» (Colossesi 3.20 e 22) (12). Un'obbedienza perfetta (13) è dunque dovuta da coloro che sono soggetti a un dominio paterno o dispotico. Ancora: «Gli Scribi e i Farisei siedono sulla cattedra di Mosè e pertanto tutto quello che essi vi ordineranno di osservare, osservatelo e fatelo» (Matteo 23.2, 3). Ecco di nuovo un'obbedienza perfetta. E san Paolo: «Ammoniscili ad essere sottomessi ai principi e a coloro che sono investiti di autorità e ad obbedire loro» (Tito 3.2) (14). Anche questa è obbedienza perfetta. Infine il nostro Salvatore stesso riconosce che si debbono pagare le tasse che sono imposte dai re, quando dice: «Date a Cesare quel che è di Cesare»; ed egli stesso pagava queste tasse. E [riconosce anche] che la parola del re è sufficiente a esigere qualsiasi cosa da un suddito, quando ce ne sia bisogno, e che il re è giudice di questo bisogno. Infatti egli stesso, come re degli Ebrei, comandò ai suoi discepoli di prendere l'asina e il puledro dell'asina per essere portato a Gerusalemme, con queste parole: «Andate nel villaggio di fronte a voi, vi troverete un'asina legata e il suo puledro con lei; scioglieteli e conduceteli a me. E se qualcuno vi chiede che cosa intendete con ciò fare, dite che il Signore ne ha bisogno, e li lasceranno andare» (Matteo 21.2, 3). Non chiederanno se la sua necessità rappresenti un titolo sufficiente, né se egli sia giudice di questa necessità, ma saranno acquiescenti alla volontà del Signore.

A questi luoghi si può anche aggiungere quello della "Genesi": «Sarete come dèi, conoscendo il bene e il male» (Genesi 3.5). E, versetto 11: «Chi ti ha detto che eri nudo? hai mangiato dell'albero di cui ti avevo comandato di non mangiare?». Infatti, siccome la cognizione giudiziale (15) del "bene" e del "male" - col nome di frutto dell'albero della conoscenza - era stata vietata come prova dell'obbedienza di Adamo, il diavolo, per infiammare l'ambizione della donna, alla quale quel frutto era già sembrato bello, le disse che, gustandolo, sarebbero divenuti come dèi, conoscendo il "bene" e il "male". Dopo di che, avendone entrambi mangiato, si arrogarono effettivamente quella funzione di Dio che è la giudicatura del bene e del male, senza, tuttavia, acquisire nessuna nuova capacità per distinguere correttamente fra di essi. Quanto al luogo dove è detto che, avendone mangiato, videro che erano nudi, nessuno lo ha mai interpretato come se essi prima fossero stati ciechi e non vedessero la loro pelle. Il significato è chiaro, ed è che allora per la prima volta giudicavano sconveniente la loro nudità (a crearli nella quale era stata la volontà di Dio) e, col vergognarsene, in effetti censuravano tacitamente Dio stesso. E' allora che Dio dice: «Hai mangiato, eccetera»; ed è come se dicesse: tu che mi devi obbedienza ti arroghi di giudicare i miei comandi? Donde risulta (ancorché

allegoricamente) chiaramente indicato che i comandi di coloro che hanno il diritto di comandare non debbono essere né censurati né discussi dai loro sudditi.

Cosicché, sia in base alla ragione che alla Scrittura, appare chiaro, al mio intelletto, che il potere sovrano - risieda in un singolo uomo, come nella monarchia, o in un'assemblea di uomini, come negli Stati popolari e aristocratici - è tanto grande quanto si possa immaginare che gli uomini possano farlo. E sebbene di un potere così illimitato si possano immaginare molte conseguenze dannose, tuttavia le conseguenze della mancanza di esso, consistenti nella guerra perpetua di ciascuno contro il suo vicino, sono di gran lunga peggiori. La condizione dell'uomo in questa vita non sarà mai esente da inconvenienti, ma gli unici grandi inconvenienti che si verificano in qualsiasi Stato sono quelli che derivano dalla disobbedienza dei sudditi e dall'infrazione di quei patti, dai quali lo Stato trae la propria esistenza. E chiunque, ritenendo il potere sovrano troppo grande, cercherà di diminuirlo, dovrà sottomettersi a un potere capace di limitarlo; vale a dire, a uno ancora più grande.

L'obiezione più grave deriva dalla pratica, ed è quella di coloro che chiedono dove e quando tale potere sia stato riconosciuto dai sudditi. Ma si può di rimando chiedere loro quando o dove [ancora in base alla loro esperienza] un regno ha resistito a lungo libero da sedizione e guerra civile. Le nazioni i cui Stati hanno avuto una lunga durata e sono stati abbattuti solo da guerre esterne, sono quelle in cui i sudditi non hanno mai messo in discussione il potere sovrano. Ma comunque sia, un argomento basato sulla pratica di uomini che non hanno vagliato fino in fondo e soppesato con ragione rigorosa le cause e la natura degli Stati, e che non soffrono giorno per giorno le miserie che derivano dalla ignoranza di queste cose, è privo di valore. Anche se, infatti, in tutti i luoghi della terra gli uomini ponessero le fondamenta delle loro case sulla sabbia, non se ne potrebbe inferire che si debba fare così. L'arte (16) di costruire e conservare gli Stati consiste in certe regole, come l'aritmetica e la geometria, non (come il gioco del tennis) nella pratica soltanto. Regole per scoprire le quali, agli uomini, se poveri, manca il tempo necessario (17), e, se non privi di tempo a disposizione, è mancata finora sia la curiosità sia il metodo.

Capitolo ventunesimo.

LA LIBERTA' DEI SUDDITI.

LIBERTA' (1), significa propriamente assenza di opposizione (per opposizione intendo impedimenti esterni del movimento) e può essere riferita non meno a creature irrazionali e inanimate che a creature razionali. Infatti, quando una cosa di qualunque genere è legata o chiusa tutt'intorno così da non potersi muovere se non all'interno di un certo spazio - spazio che è determinato dall'opposizione di corpi esterni -, diciamo che non ha la libertà di andare più lontano. Così, di tutte le creature viventi finché sono imprigionate o trattenute con muri o catene, e dell'acqua finché è contenuta da rive o da bacini e che altrimenti si spargerebbe in uno spazio più ampio, siamo soliti dire che non hanno la libertà di muoversi nella maniera in cui si muoverebbero senza quegli impedimenti esterni. Mentre, quando l'impedimento al movimento è nella costituzione della cosa stessa, siamo soliti dire che questa cosa manca non della libertà, ma del potere di muoversi; come quando una pietra giace in quiete o un uomo è inchiodato (2) al suo letto da una malattia.

Secondo questo [che è il] significato proprio e universalmente accettato della parola, un UOMO LIBERO "è colui che, nelle cose che è capace di fare con la propria forza e il proprio ingegno, non è impedito di fare ciò che ha la volontà di fare". Ma tutte le volte che le parole "libero" e "libertà" sono riferite a qualcos'altro che non sia corpo, si compie un abuso; poiché ciò che non è soggetto al movimento non è soggetto a impedimento. Perciò, quando si dice (per esempio): la via è libera, si significa non già la libertà della via, ma quella di chi vi transita senza interruzioni (3). E quando diciamo che un dono è libero, non di una libertà del dono si intende parlare, ma di quella del donatore, che non era vincolato a darlo da alcuna legge o patto. Così, quando noi "parliamo liberamente", non si tratta della libertà della voce o dei suoni pronunciati (4), ma dell'uomo che nessuna legge ha obbligato a parlare diversamente da come ha fatto. Infine, dall'uso delle parole "libero arbitrio" (5) non si può inferire alcuna libertà della volontà, del desiderio o dell'inclinazione, ma [quella che si può inferire è] la libertà dell'uomo, la quale consiste nel non incontrare arresti (6) nel fare ciò che ha la volontà, il desiderio o l'inclinazione di fare.

Timore e libertà sono compatibili. Così, quando un uomo getta i propri beni in mare per "timore" che la nave affondi, nondimeno lo fa del tutto volontariamente e, se vuole, può rifiutarsi di farlo. Si tratta, dunque, dell'azione di uno che era libero. Allo stesso modo, un uomo talvolta paga un proprio debito soltanto per timore di essere imprigionato e, poiché nessuno gli impedisce di non restituirlo, compie un atto che ha la "libertà" di fare o di non fare. Detto in termini generali, tutte le azioni che gli uomini fanno, negli Stati, per timore della legge, sono azioni che coloro che le compiono avevano la libertà di non fare.

"Libertà" e "necessità" sono compatibili. Lo sono nel caso dell'acqua che ha non solo la libertà ma la necessità di scorrere nel letto del fiume, e lo sono altrettanto nel caso delle azioni che gli uomini compiono volontariamente e che procedono, da un lato, dalla libertà (poiché procedono dalla loro volontà) e tuttavia, dall'altro, dalla necessità, poiché ogni atto della volontà umana, ogni desiderio e ogni inclinazione procede da qualche causa, questa da un'altra e così via in una catena continua (il cui primo anello è nelle mani di Dio, la prima di tutte le cause). Cosicché a chi potesse vedere la connessione di tutte queste cause, la necessità di tutte le azioni volontarie degli uomini apparirebbe manifesta. Pertanto Dio, che vede e dispone tutte le cose, vede anche che la libertà dell'uomo nel fare quello che vuole, è accompagnata dalla necessità di fare, né più né meno, quello che Dio vuole.

Vero è, infatti, che gli uomini possono fare molte cose che Dio non comanda e di cui, pertanto, non è autore, tuttavia essi non possono avere passione o appetito che non siano causati dalla ,volontà di Dio. E se la volontà divina non imponesse la necessità di quella umana, e conseguentemente di tutto ciò che dipende dalla volontà dell'uomo, la libertà umana contraddirebbe ed escluderebbe l'onnipotenza e la libertà di Dio. Ciò basti (quanto all'argomento in questione) in merito alla libertà naturale, la sola ad essere chiamata libertà in modo appropriato.

Sennonché gli uomini, per raggiungere la pace e, con ciò, la propria conservazione, hanno fatto un uomo artificiale, che chiamiamo Stato; e così hanno fatto anche catene artificiali, chiamate "leggi civili", che essi stessi, con patti reciproci, hanno fissato, per una estremità, alle labbra di quell'uomo, o di quell'assemblea, cui hanno dato il potere sovrano e, per l'altra, alle proprie orecchie. Questi legami, ancorché deboli per loro natura, possono nondimeno essere resi resistenti dal pericolo (ma non dalla difficoltà) di infrangerli.

E' solo in relazione a questi legami che devo ora parlare della "libertà" dei "sudditi". Infatti, dato che non c'è alcuno Stato al mondo in cui si siano fissate regole sufficienti a disciplinare tutte le azioni e le parole degli uomini (essendo una cosa impossibile), ne consegue necessariamente che in tutti i generi di azioni

trascurate dalle leggi gli uomini hanno la libertà di comportarsi nel modo che la loro ragione suggerirà come il più vantaggioso per loro stessi. Difatti, se prendiamo [la parola] libertà in senso proprio, come libertà del corpo - cioè come libertà da catene e prigioni -, tutto il gran rivendicare, che fanno gli uomini, una libertà di cui così manifestamente godono già, sarebbe affatto assurdo. D'altra parte, se prendiamo [la parola] libertà come esenzione dalle leggi, non è meno assurdo che gli uomini domandino, come fanno, quella libertà per la quale le loro vite cadrebbero in balìa di tutti gli altri uomini. Ma, per assurdo che sia, è questo che essi chiedono, ignorando che le leggi sono prive del potere di proteggerli, senza una spada nelle mani di un uomo o di più uomini a procurare che siano applicate. La libertà di un suddito risiede, quindi, soltanto in quelle cose che il sovrano ha trascurato nel disciplinare le azioni dei sudditi, quali la libertà di comprare, di vendere e fare fra loro altri contratti, di scegliere la loro dimora, la loro dieta, la loro occupazione, di educare i figli come loro stessi ritengono opportuno e di fare cose analoghe.

Ciononostante non dobbiamo intendere che il potere sovrano di vita e di morte sia abolito o limitato da tale libertà. E' stato, infatti, già mostrato che, qualunque cosa il sovrano possa fare a un suddito, non è adducibile alcuna pretesa per la quale possa essere chiamata ingiustizia o torto in senso proprio. E la causa è che ogni suddito è autore di tutti gli atti del sovrano, cosicché questi non manca mai del diritto di fare qualsiasi cosa, se non in quanto egli stesso è suddito di Dio e perciò vincolato a osservare le leggi di natura. Può accadere, dunque, e accade spesso negli Stati, che un suddito venga messo a morte per comando del potere sovrano; ciononostante nessuna delle due parti fa torto all'altra. Così, nel caso di Iefte che fece sacrificare la propria figlia, e in casi analoghi, colui che muore aveva la libertà di compiere l'azione per la quale viene nondimeno messo a morte senza [che gli si faccia] torto. La stessa cosa vale anche nel caso di un principe sovrano che metta a morte un suddito innocente. Infatti, sebbene l'azione, in quanto contraria all'equità, sia contro la legge di natura, come lo fu l'uccisione di Uria procurata da Davide, tuttavia si trattò di un torto fatto non già a Uria, ma a Dio. Non a Uria, poiché da Uria stesso Davide aveva ricevuto il diritto di fare quello che gli piacesse; e tuttavia a Dio, poiché Davide era suddito di Dio e questi proibiva ogni iniquità contro la legge di natura. Distinzione che, Davide stesso, quando si pentì del fatto, confermò in maniera chiara dicendo: «Contro di te soltanto ho peccato». Allo stesso modo il popolo di Atene, quando esiliava per dieci anni il [cittadino] più potente dello Stato, non riteneva di commettere ingiustizia e tuttavia non si poneva mai il problema di quale crimine quegli avesse commesso, ma di quale danno avrebbe procurato. Anzi non sapeva neppure chi avrebbe colpito l'esilio che ordinava (7);

e ogni cittadino, portando nella piazza del mercato il proprio guscio d'ostrica su cui aveva scritto il nome di colui che desiderava fosse bandito, senza muovergli alcuna effettiva accusa, bandiva talvolta un Aristide per la sua reputazione di giustizia, talaltra un uomo ridicolo e triviale come Iperbolo per farsi beffe di lui. Ciononostante non si può dire che il popolo sovrano di Atene fosse privo del diritto di esiliare questi personaggi o che un ateniese fosse privo della libertà di fare una beffa o di essere giusto.

La libertà di cui si fa così frequente e onorevole menzione nei libri di storia e di filosofia degli antichi Greci e Romani, nonché negli scritti e nei discorsi di coloro che da essi hanno appreso tutto il proprio sapere relativo alla politica, non è la libertà dei singoli individui (8), ma la libertà dello Stato; che è la stessa di quella che avrebbe ogni uomo se non ci fossero affatto leggi civili né Stato. E identici sono anche gli effetti di questa libertà, giacché, come fra gli uomini senza padrone c'è una guerra perpetua di ognuno contro il suo vicino e non esiste alcuna eredità né da trasmettere al figlio né da attendersi dal padre, né proprietà di beni o terre, né sicurezza, ma una piena e assoluta libertà di ogni individuo (9); così, fra gli Stati (10) che non dipendono l'uno dall'altro, ogni Stato (non ogni uomo) ha l'assoluta libertà di fare quello che giudica (ovvero, quello che l'uomo o l'assemblea che lo rappresenta giudica) più confacente al suo interesse (11). Nello stesso tempo essi vivono in una condizione di perpetua guerra, sull'orlo del conflitto, con le frontiere fortificate e i cannoni piazzati tutt'intorno contro i vicini. Gli Ateniesi e i Romani erano liberi, vale a dire erano degli Stati liberi. Non che ogni individuo avesse la libertà di resistere al proprio rappresentante; ma il loro rappresentante aveva la libertà di resistere a un altro popolo o di aggredirlo. Ai giorni nostri, sulle torri della città di Lucca, è scritta a grandi caratteri la parola LIBERTAS; ciononostante nessuno può inferirne che un individuo goda qui di maggior libertà, o esenzione dal servire lo Stato, che a Costantinopoli. Che uno Stato sia monarchico o popolare, la libertà è sempre la stessa.

Sennonché è molto facile essere ingannati dallo specioso nome di libertà e, mancando del giudizio necessario a distinguere, scambiare per eredità privata e diritto di nascita quello che è esclusivamente un diritto dello Stato (12). Se, poi, lo stesso errore viene confermato dall'autorità di uomini che godono di grande reputazione per i loro scritti su questa materia, non desta meraviglia che produca sedizione e sovvertimento del governo. In queste parti occidentali del mondo, per nostra formazione, mutuiamo le opinioni concernenti l'istituzione e i diritti degli Stati da Aristotele, da Cicerone e da altri autori, greci e romani, che, vivendo sotto Stati popolari, non derivavano quei diritti dai princìpi di natura, ma li trascrivevano nei loro libri basandosi sulla pratica dei loro Stati che erano

popolari; come i grammatici descrivono le regole della lingua basandosi sulla pratica del tempo, o le regole della poesia basandosi sui poemi di Omero e di Virgilio. Agli Ateniesi (per distoglierli dal desiderio di mutare il loro governo) veniva insegnato che loro erano uomini liberi mentre tutti coloro che vivevano sotto una monarchia erano schiavi; fu per questo motivo che Aristotele, nella sua "Politica" (lib. 6, cap. 2), scrisse che «si suppone che la [libertà] sia nella democrazia, giacché si sostiene comunemente che nessuno sia libero in alcun altro governo». Come Aristotele, anche Cicerone e altri scrittori hanno fondato la loro dottrina civile sulle opinioni dei Romani, ai quali venne insegnato a odiare la monarchia, dapprima, da coloro che avendo deposto il loro sovrano si erano spartiti la sovranità di Roma, e, dopo, dai loro successori. A causa della lettura di questi autori greci e latini, gli uomini fin dalla loro infanzia acquisiscono un abito [mentale] che (sotto la falsa apparenza di [abito di] libertà) favorisce le sedizioni e l'arbitraria e impudente censura delle azioni dei loro sovrani e, di nuovo, la censura dei censori; con [l'effetto di produrre] un sì grande spargimento di sangue che credo di poter sinceramente dire che niente fu mai pagato tanto a caro prezzo, quanto queste parti occidentali [del mondo] hanno pagato l'apprendimento delle lingue greca e latina.

Per venire, ora, agli elementi (13) della vera libertà di un suddito, vale a dire a quali siano le cose che, sebbene comandate dal sovrano, egli può, nondimeno, rifiutarsi di fare senza [compiere] ingiustizia, dobbiamo considerare quali diritti trasferiamo quando facciamo lo Stato; ovvero (che è lo stesso) di quale libertà ci priviamo quando riconosciamo come nostre (senza eccezione) tutte le azioni dell'uomo o dell'assemblea che facciamo nostro sovrano. Infatti è sull'atto della nostra sottomissione che poggia

no sia la nostra "obbligazione" sia la nostra "libertà", ed è quindi con argomenti tratti da questo atto che esse vanno dedotte, poiché, essendo tutti gli uomini egualmente liberi per natura, non c'è obbligazione cui qualcuno possa essere soggetto che non sorga da un atto che egli stesso ha compiuto (14). Ora, poiché tali argomenti vanno ricavati o dalle parole esplicitamente pronunciate - autorizzo tutte le sue azioni - o dall'intenzione di colui che si sottomette al potere del sovrano (intenzione che va compresa a partire dal fine per il quale quegli si sottomette), ne consegue che l'obbligazione e la libertà del suddito vanno derivate o da quelle parole (o altre equivalenti) oppure dal fine dell'istituzione della sovranità, che è la pace dei sudditi fra loro e la loro difesa dal nemico comune.

Pertanto, anzitutto, dato che la sovranità per istituzione sussiste in virtù del patto di ciascuno con ciascun altro, e la sovranità per acquisizione in virtù dei patti dei vinti coi vincitore o dei figli col genitore, è chiaro che ogni suddito ha

libertà in tutte quelle cose il diritto alle quali non può essere ceduto per patto. Ho mostrato sopra, nel Cap. 14, che i patti [che implicano la promessa] di non difendere il proprio corpo sono nulli. Pertanto:

se il sovrano comanda a un uomo (ancorché giustamente condannato) di uccidersi, ferirsi o mutilarsi, o di non resistere a chi lo aggredisce, o di astenersi dall'uso di cibo, aria, medicine o qualsiasi altra cosa senza la quale non possa vivere, quest'uomo ha nondimeno la libertà di disubbidire;

se un uomo viene interrogato dal sovrano - o in base all'autorità da quest'ultimo concessa - riguardo a un crimine da lui stesso compiuto, non è vincolato (a meno che non gli sia stato assicurato il perdono) a confessare, poiché nessuno (come ho mostrato nel medesimo capitolo) può essere obbligato per patto ad accusare se stesso.

D'altronde, il consenso di un suddito al potere sovrano è contenuto nelle seguenti parole: "Io autorizzo, o mi addosso (15) tutte le sue azioni"; parole che non contengono affatto alcuna restrizione della sua libertà naturale. Infatti, concedendogli di "uccidermi" non mi vincolo a uccidermi se me lo chiede. Una cosa è dire "Uccidi me o un mio concittadino, se ti piace"; altra cosa è dire "Ucciderò me stesso o un mio concittadino". Ne segue, allora, che nessuno è vincolato dalle sole parole (16) a uccidere se stesso o un altro; di conseguenza, l'obbligo, che può qualche volta sussistere, di eseguire, per ordine del sovrano, un compito pericoloso o disonorevole, non dipende dalle parole della nostra sottomissione, ma dall'intenzione; la quale non può che essere intesa (17) in base al fine che sottostà alla sottomissione stessa. Sicché, quando il nostro rifiuto di obbedire vanifica il fine per il quale è stata istituita (18) la sovranità, allora non c'è alcuna libertà di rifiutare [l'obbedienza], in caso contrario [questa libertà] c'è.

Sulla base di tutto ciò, un uomo, cui venga comandato di combattere come soldato contro il nemico - fermo restando che (19) il sovrano possiede un diritto sufficiente a punire con la morte il suo rifiuto - può nondimeno, in molti casi, rifiutarsi senza ingiustizia; come quando pone al proprio posto un soldato non meno idoneo, giacché in questo caso egli non diserta dal servizio dello Stato.

Concessioni sono inoltre da fare, a causa della [loro] pavidità costituzionale (20), non soltanto alle donne (dalle quali non ci si aspetta [l'adempimento di] un dovere così pericoloso) ma anche agli uomini dal coraggio femmineo. Quando gli eserciti combattono, da una parte o da entrambe le parti ci sono casi di fuga; ciononostante, questo comportamento, quando è dettato non da tradimento ma da paura, è ritenuto non ingiusto ma disonorevole. Per la medesima ragione, l'evitare la battaglia non costituisce ingiustizia ma codardia. Ma chi si arruola come soldato, o prende il soldo in anticipo, perde la scusa di una natura timorosa, ed è obbligato non solo ad andare in battaglia, ma anche a non

ritirarsene senza il permesso del suo capitano. E quando la difesa dello Stato richieda l'aiuto simultaneo di tutti coloro che sono abili a portare le armi, ognuno è obbligato, poiché, altrimenti, l'istituzione dello Stato - non avendo essi l'intento o il coraggio di preservarlo - sarebbe vana.

Di resistere alla spada dello Stato in difesa di un altro, colpevole o innocente che sia, nessuno ha libertà, poiché questa libertà toglie al sovrano i mezzi per proteggerci, ed è perciò distruttiva dell'essenza stessa del governo. Ma, nel caso in cui un gran numero di uomini abbiano insieme già opposto resistenza al potere sovrano, compiendo ingiustizia, o commesso un delitto capitale per il quale ciascuno di loro si aspetta la morte, non hanno allora la libertà di unirsi e di prestarsi mutua assistenza e difesa? L'hanno certamente, poiché non fanno che difendere le loro vite; cosa che il colpevole può fare altrettanto [lecitamente] dell'innocente. Ingiustizia, invero, c'era nella prima infrazione del loro dovere; ma il loro successivo ricorrere alle armi, ancorché per difendere quello che hanno fatto, non costituisce un nuovo atto di ingiustizia e, se ha il solo scopo di difendere le loro persone, non è per nulla ingiusto. Tuttavia l'offerta di perdono toglie, a coloro ai quali è proposta, la scusante dell'autodifesa (21) e rende illegittima la loro persistenza nell'assistere o difendere gli altri.

Quanto alle altre libertà, esse dipendono dal silenzio della legge. Nei casi in cui il sovrano non ha prescritto alcuna norma, il suddito ha la libertà di fare o non fare, a sua discrezione. Perciò questa libertà è maggiore in certi luoghi e minore in certi altri; maggiore in certi tempi e minore in certi altri, secondo che riterranno più conveniente coloro che detengono la sovranità. Così, ad esempio, ci fu un tempo in cui in Inghilterra un uomo poteva entrare nel proprio terreno con la forza, per toglierne il possesso a chi lo deteneva ingiustamente. In tempi successivi, però, questa libertà di accesso forzoso fu tolta da uno statuto fatto (dal re) in Parlamento (23). In certe zone del mondo gli uomini sono liberi di avere molte mogli; in altre, tale libertà non è concessa.

Se un suddito ha col proprio sovrano una controversia per un debito, o per un diritto di possesso di terre o beni, o in merito a un servizio a lui richiesto, o [anche] in merito a una pena corporea o pecuniaria, [e se la contestazione del suddito è] fondata su una legge vigente (24), allora questi, per difendere il proprio diritto, ha la medesima libertà di intentare causa che avrebbe nei confronti di un [altro] suddito e dinanzi a quei giudici che sono incaricati dal sovrano. Infatti, dato che il sovrano avanza la propria pretesa in forza di una legge vigente (25) e non in virtù del proprio potere, con ciò stesso dichiara di non pretendere di più di quanto risulti che sia dovuto in base a quella legge. L'intentare causa non è pertanto contrario alla volontà del sovrano e, di conseguenza, il suddito ha la libertà di esigere l'esame della propria causa (26) e

una sentenza conforme a quella legge. Ma se [il sovrano] pretende o prende qualcosa facendo appello al proprio potere, in questo caso non c'è luogo ad alcuna azione legale, poiché tutto ciò che da lui è fatto in virtù del suo potere è fatto con l'autorizzazione di ogni suddito (27) e, di conseguenza, chi intenta un'azione contro il sovrano, la intenta contro se stesso.

Se un monarca (o un'assemblea sovrana) concede a tutti o ad alcuni sudditi una libertà, sussistendo la quale egli è messo nell'impossibilità di provvedere alla loro sicurezza, allora questa concessione è nulla; a meno che il sovrano in maniera esplicita non rinunci alla sovranità o la trasferisca a un altro. In realtà, dal fatto che egli, apertamente e con parole esplicite, avrebbe potuto rinunciare ad essa o trasferirla (se questa fosse stata la sua volontà), e che non l'abbia fatto, si deve intendere che questa non era la sua volontà ma che la concessione derivava dall'ignoranza dell'incompatibilità fra tale libertà e potere sovrano. Perciò egli mantiene ancora la sovranità e, conseguentemente, tutti i poteri necessari ad esercitarla, quali il potere di guerra e di pace, di giudicatura, di nomina dei funzionari e dei consiglieri, di imposizione delle tasse, e gli altri poteri elencati nel Cap. 18.

L'obbligazione dei sudditi verso il sovrano è intesa durare fintantoché - e non più di quanto - dura il potere con cui quegli è in grado di proteggerli. Per nessun patto, infatti, si può abbandonare il diritto che gli uomini hanno, per natura, di proteggere se stessi quando nessun altro può proteggerli. La sovranità è l'anima dello Stato e, una volta separata dal corpo, le membra non ricevono più il loro movimento da essa. Il fine dell'obbedienza è la protezione; e ad essa la natura indirizza l'obbedienza e lo sforzo di conservarla dell'uomo, dovunque questi la veda - nella propria spada o in quella di un altro. E sebbene la sovranità, nelle intenzioni di coloro che la istituiscono, sia immortale, tuttavia, per sua natura non solo è soggetta a morte violenta a causa di guerra contro nemici esterni (28), ma anche reca in sé, fin dalla stessa istituzione, a causa dell'ignoranza e delle passioni, i molti semi della mortalità naturale generati dalla discordia intestina.

Se un suddito viene fatto prigioniero in guerra, oppure la sua persona o i suoi mezzi di sostentamento si trovano alla mercé del nemico (29), laddove gli vengano donate la vita e la libertà del corpo a condizione che si assoggetti al vincitore (30), ha la libertà di accettare questa condizione e, avendola accettata, diviene suddito di colui che l'ha preso, poiché non aveva nessun altro modo di conservare se stesso. Identico è il caso di chi è detenuto nelle stesse condizioni in un paese straniero. Ma se un uomo è tenuto in prigione o in vincoli, o non gli è concessa, per mancanza di fiducia, la libertà del suo corpo (31), allora non si può intendere che sia tenuto per patto alla soggezione: pertanto può fuggire, se è in grado di farlo, con qualsiasi mezzo.

Se un monarca rinuncia alla sovranità sia per sé sia per i suoi eredi, i suoi sudditi ritornano nell'assoluta libertà di natura poiché, per quanto la natura possa indicare chi siano i suoi figli e i suoi parenti più prossimi, dipende nondimeno dalla sua volontà chi debba essere suo erede (come è stato detto nel precedente capitolo). Se, quindi, egli non vorrà avere alcun erede, non ci sarà alcuna sovranità né alcuna soggezione. Identico è il caso quando egli muoia senza parenti che siano noti e senza aver proclamato l'erede. Allora, infatti, non v'è né alcun erede che possa essere conosciuto, né, conseguentemente, alcuna soggezione che possa essere dovuta.

Se il sovrano condanna all'esilio un suo suddito, questi, finché dura il bando, non è suo suddito, mentre rimane comunque tale chi venga inviato in missione [all'estero] o abbia avuto licenza di viaggiare - ciò, tuttavia, per contratto fra sovrani e non in virtù del patto di soggezione. Infatti chiunque entri nei domini di un altro [sovrano] è soggetto a tutte le leggi di quest'ultimo, a meno che non goda di un privilegio grazie all'amicizia dei sovrani o a una licenza speciale.

Se un sovrano sottomesso in guerra si assoggetta al vincitore (32), i suoi sudditi sono sciolti dalla loro precedente obbligazione e divengono obbligati verso il vincitore. Ma se quegli viene tenuto prigioniero o non dispone della libertà del proprio corpo, non si intende che abbia consegnato il diritto di sovranità e, pertanto, i suoi sudditi sono obbligati a prestare obbedienza ai magistrati già insediati ed esercitanti il governo non in nome proprio, ma in nome suo. Se, infatti, sussiste il suo diritto, la questione riguarda soltanto l'amministrazione, vale a dire i magistrati e i funzionari; e se egli non ha più la possibilità di nominarne, si deve supporre che approvi quelli che egli stesso ha precedentemente nominato.

Capitolo ventiduesimo.

«SISTEMI» SOGGETTI, POLITICI E PRIVATI.

Avendo parlato della generazione, della forma e del potere dello Stato, sono in condizione di parlare successivamente delle sue parti. Anzitutto dei sistemi, che sono paragonabili alle parti analoghe di un corpo naturale, ossia ai muscoli. Con SISTEMA intendo ogni insieme di uomini uniti per il perseguimento di un unico interesse, o di un unico obiettivo. Dei sistemi, alcuni sono regolari, altri irregolari. "Regolari" sono quelli nei quali si costituisce un solo uomo, o un'assemblea di uomini, a rappresentante di tutto l'insieme. Tutti gli altri sono "irregolari".

Dei regolari, alcuni sono assoluti e indipendenti, non soggetti ad altri che al loro rappresentante. Tali sono soltanto gli Stati, e di essi ho parlato negli ultimi cinque capitoli che precedono questo. Gli altri sono dipendenti, vale a dire subordinati a un qualche potere sovrano, a cui tutti, compreso il loro rappresentante, sono soggetti.

Dei sistemi subordinati, alcuni sono politici e altri privati. Politici (altrimenti detti "Corpi politici e persone giuridiche") (1) sono quelli istituiti per autorità del potere sovrano dello Stato. Privati sono quelli costituiti dai sudditi fra loro stessi o per autorità di uno straniero, poiché nessuna autorità derivata da un potere estero è pubblica all'interno dei domini di un altro [potere], ma privata.

Dei sistemi privati, alcuni sono legali, altri illegali. Legali sono quelli permessi dallo Stato; tutti gli altri sono illegali. Sistemi irregolari sono quelli che non hanno rappresentante e che perciò consistono soltanto in adunanze di persone, che, se non proibite dallo Stato e non fatte con scopi malvagi (come l'affluenza delle persone ai mercati, agli spettacoli, o con qualche altro scopo innocuo), sono legali.

Ma quando l'intenzione è malvagia, o (nel caso in cui il numero sia considerevole) sconosciuta, allora sono illegali.

Nei Corpi politici il potere del rappresentante è sempre limitato, e ciò che ne definisce i limiti è il potere sovrano. Il potere illimitato è, infatti, la sovranità assoluta, e in ogni Stato è il sovrano il rappresentante assoluto di tutti i sudditi. Perciò nessun altro può essere il rappresentante di una parte di questi ultimi se

non nella misura in cui quegli glielo consentirà. Ora, consentire a un Corpo politico di sudditi di avere un rappresentante assoluto in tutti i loro intenti e scopi sarebbe come rinunciare al governo di altrettanta parte dello Stato, nonché come dividere il dominio, compiendo un atto contrario alla loro pace e alla loro difesa, che il sovrano non può essere inteso fare se non con una donazione che li liberi dalla loro soggezione in modo chiaro e diretto (2). Implicazioni desumibili da parole non sono, infatti, segni della sua volontà laddove altre implicazioni sono segni del contrario, ma piuttosto segni di errore e di ingannevole supposizione; al che tutto il genere umano è troppo corrivo.

Da due cose va tratta la conoscenza dei limiti del potere che viene dato al rappresentante di un Corpo politico. La prima è la concessione scritta (3) o le lettere del sovrano; la seconda è la legge dello Stato.

Infatti, sebbene nell'istituzione o nell'acquisizione di uno Stato indipendente non c'è bisogno di alcuno scritto, poiché il potere del rappresentante non ha in questo caso altri limiti se non quelli indicati dalla non scritta legge di natura, nondimeno, nei Corpi subordinati le limitazioni necessarie - concernenti i loro obiettivi, tempi e luoghi - sono talmente varie da non potersi ricordare, e neppure prenderne conoscenza, senza lettere se queste lettere non sono patenti, sì da poter essere lette, nonché munite di sigillo ovvero autenticate da sigilli o altri segni permanenti dell'autorità sovrana.

E poiché tale limitazione non è sempre facile, o forse non è possibile da delineare dettagliatamente per iscritto, sono le leggi ordinarie, comuni a tutti i sudditi, che devono determinare ciò che il rappresentante può fare legittimamente in tutti i casi nei quali le lettere stesse sono silenti.

Pertanto, se in un Corpo politico il rappresentante è un uomo solo, qualsiasi cosa egli faccia che non sia autorizzata né nelle sue lettere né dalle leggi, [ancorché la faccia] nelle vesti di persona del Corpo, è un suo proprio atto e non un atto del Corpo, né di alcun altro membro eccetto lui stesso. [E ciò] per il fatto che fuori dei limiti indicati dalle sue lettere o dalle leggi egli non rappresenta nessun altro che se stesso. Ma quello che fa in conformità a queste è atto di ognuno: infatti ognuno è autore dell'atto del sovrano, rappresentandolo questi illimitatamente. Ora, l'atto di colui che non si discosta dalle lettere del sovrano è atto del sovrano, e di conseguenza ne è autore ogni membro del Corpo.

Ma, quando il rappresentante sia un'assemblea, tutto ciò che essa decreterà al di fuori dell'autorizzazione delle proprie lettere, o delle leggi, è atto sia dell'assemblea, o Corpo politico, sia di ciascuno di coloro col cui voto il decreto fu fatto, ma non di tutti coloro che erano presenti ma votarono contro e neppure degli assenti, a meno che questi non abbiano votato per procura. E' atto dell'assemblea in quanto votato dalla maggioranza e, se è un crimine, l'assemblea

può essere punita nella misura in cui è suscettibile di pena; così può essere punita con lo scioglimento o con la privazione delle sue lettere (pena che, per Corpi artificiali e fittizi come questi, è capitale), o anche (se l'assemblea ha un fondo comune, in cui però nessuno dei membri innocenti ha proprietà) con una multa pecuniaria. Infatti la natura rende esenti tutti i Corpi politici da pene corporali; peraltro, coloro che non hanno dato il loro voto sono conseguentemente innocenti poiché l'assemblea non può rappresentare nessuno in cose non autorizzate dalle proprie lettere, sicché essi non sono coinvolti nei suoi voti.

Se, risiedendo la persona del Corpo politico (4) in un solo uomo, questi prende denaro in prestito da un estraneo, ossia da uno che non fa parte del medesimo Corpo (non occorre, infatti, che siano le lettere a limitare il prendere prestiti, essendo ciò lasciato alla spontanea inclinazione degli uomini a limitarne le concessioni), il debito è del rappresentante. Infatti, se egli ricevesse dalle sue lettere l'autorità di far pagare ai membri quello che prende in prestito, allora avrebbe necessariamente la sovranità su di loro e, pertanto, la concessione sarebbe nulla in quanto frutto di errore (cui comunemente soggiace la natura umana) e non costituirebbe un segno sufficiente della volontà del cedente (5); se, invece, è dichiarata dal rappresentante medesimo, allora questi è il rappresentante sovrano e non rientra nella questione presente che riguarda soltanto i Corpi subordinati. Nessun membro pertanto è obbligato a pagare il debito così contratto se non il rappresentante stesso, poiché chi l'ha concesso, che è estraneo alle lettere e alla qualifica del Corpo, considera propri debitori soltanto quelli che si sono impegnati, e [in questo caso], dal momento che il rappresentante può impegnare se stesso e nessun altro, ritiene debitore soltanto costui, il quale è perciò tenuto a pagarlo col fondo comune (se ce n'è uno) o (in mancanza) con mezzi propri.

Il caso non muta se quegli si viene a trovare in debito a causa di un contratto o di una multa.

Ma quando il rappresentante è un'assemblea e il debito è con un estraneo, del debito sono responsabili tutti quelli, e solamente quelli, che diedero voto favorevole alla richiesta del prestito o al contratto con cui si assumeva l'obbligo o all'iniziativa per la quale era stata imposta la multa. E la ragione è che ognuno di essi col proprio voto ha impegnato se stesso al pagamento, giacché chi è autore della richiesta del prestito è obbligato al pagamento anche dell'intero debito, restando salvo che quando qualcuno l'abbia pagato egli è sciolto dall'onere.

Ma se il debito è con un appartenente all'assemblea, l'assemblea è obbligata al pagamento soltanto col fondo comune (se ne ha uno), poiché, avendo il

creditore libertà di voto, se vota a favore della richiesta del prestito, ne vota anche la restituzione; se, d'altra parte, vota contro la richiesta del prestito, o se è assente, nondimeno, poiché col concedere il prestito egli esprime [per ciò stesso] un voto favorevole alla richiesta del medesimo, smentisce il proprio voto precedente ed è obbligato dall'ultimo; diviene, così, sia debitore sia creditore e, per conseguenza, non può pretendere il pagamento da alcun singolo, ma soltanto dalla tesoreria comune. E, nel caso di insolvenza di quest'ultima, non può ricorrere né rimostrare se non contro se stesso, che, essendo al corrente degli atti dell'assemblea e dei suoi mezzi finanziari, ciononostante ha prestato per follia il proprio denaro senza esservi costretto.

Da ciò risulta chiaramente che, nei Corpi politici subordinati e soggetti al potere sovrano, talvolta è non solo lecito ma anche vantaggioso che un individuo faccia aperta opposizione contro i decreti dell'assemblea rappresentante, e che si preoccupi che il proprio dissenso venga registrato o che se ne prenda atto, poiché altrimenti può essere obbligato a pagare debiti contratti da altri e divenire corresponsabile di crimini commessi da altri. Per contro in un'assemblea sovrana questa libertà è tolta, sia perché chi si oppone in questo caso contesta la sovranità, sia anche perché tutto ciò che è comandato dal potere sovrano è, per quel che riguarda il suddito (ancorché non sempre agli occhi di Dio), giustificato dal comando stesso, dato che autore di tale comando è ogni suddito.

La varietà dei Corpi politici è quasi infinita; essi, infatti, si distinguono non solo in base ai diversi affari - caratterizzati da un'indicibile varietà - per i quali vengono costituiti, ma anche in base ai tempi, ai luoghi, ai numeri, cose soggette a molte limitazioni. Quanto agli affari, alcuni sono destinati al governo; ne è anzitutto un esempio il caso in cui il governo di una provincia sia demandato a un'assemblea nella quale tutte le risoluzioni dipendono dal voto della maggioranza. Allora questa assemblea è un Corpo politico, e il suo potere è limitato dal mandato. Questa parola, provincia, denota un'incombenza, o cura di un affare, che, colui cui quell'affare appartiene, demanda a un altro perché vi provveda per - e sotto di - lui. Sicché, quando in uno Stato ci sono diversi Paesi, che hanno l'uno rispetto all'altro leggi distinte, o che sono assai distanti nello spazio, essendo l'amministrazione del governo demandata a diverse persone, si chiamano province quei Paesi nei quali il sovrano non risiede ma governa per mandato. Ci sono, tuttavia, pochi esempi di governo di una provincia per mezzo di un'assemblea residente nella provincia stessa. I Romani, che avevano la sovranità di molte province, tuttavia le governavano sempre per mezzo di governatori e pretori e non di assemblee, come [invece] governavano la città di Roma e i territori adiacenti. In maniera analoga, quando vi furono colonie inviate dall'Inghilterra a insediarsi in Virginia e nelle Isole Bermude, benché il governo

di esse [con sede] qui [in Inghilterra] fosse demandato ad assemblee in Londra, tuttavia queste assemblee non demandarono mai il governo sotto di sé ad assemblee [con sede] là [nelle colonie]; ma inviarono un unico governatore in ogni insediamento. Sebbene, infatti, tutti gli uomini, dove possono essere presenti, desiderino per natura partecipare al governo, tuttavia, sono anche inclini, dove non possono essere presenti, a demandare il governo dei loro interessi comuni a una forma di governo piuttosto monarchica che popolare. Il che appare chiaro dal comportamento di quegli uomini che hanno grandi proprietà private, i quali, quando non sono disposti a prendersi pena di curare gli affari che appartengono loro, preferiscono fidarsi piuttosto di un solo servitore che di un'assemblea di amici o di servitori. Ma, come che stiano le cose nella realtà, possiamo tuttavia supporre che il governo di una provincia o di una colonia sia demandato a un'assemblea. Quando ciò accade, quello che a questo punto ho da dire è, da un lato, che qualsiasi debito l'assemblea abbia contratto, o qualsiasi atto illecito abbia decretato, è, per le ragioni prima addotte, solamente l'atto di coloro che hanno dato il loro assenso e non di coloro che hanno dissentito o che erano assenti. Dall'altro, che un'assemblea residente fuori dei confini della colonia di cui ha il governo, dato che altrove non ha alcuna giurisdizione né autorità, non può esercitare alcun potere in alcun luogo al di fuori della colonia stessa sulle persone o sui beni degli appartenenti alla colonia, [né] espropriarli per debiti o altre inadempienze, e non le resta che ricorrere ai provvedimenti che la legge del luogo le consente. E sebbene l'assemblea abbia il diritto di imporre multe ad ogni proprio membro che infranga le leggi che essa fa, non ha tuttavia alcun diritto di metterle in esecuzione fuori della colonia stessa. Ciò che s'è detto qui dei diritti di un'assemblea, relativamente al governo di una provincia o di una colonia, è applicabile anche a un'assemblea relativamente al governo di una città, di una università, di un collegio (6), di una chiesa, o relativamente a qualsiasi altro governo esercitato sulle persone degli uomini.

Generalmente, poi, in tutti i Corpi politici, se un membro ritiene di aver subito un torto dal Corpo medesimo, la cognizione della sua causa appartiene non al Corpo medesimo ma al sovrano e a coloro che il sovrano ha investito (7) come giudici di tali cause, o che abbia ad investire per quella causa particolare. In questo caso, infatti, il Corpo nella sua totalità è parimenti suddito; diversamente stanno invece le cose se si tratta di un'assemblea sovrana, giacché in tal caso, se non è giudice il sovrano - ancorché in una causa propria -, allora non ci può essere affatto nessun giudice.

In un Corpo politico [creato] per un ordinato svolgimento di traffici esteri, il rappresentante più opportuno è un'assemblea di tutti i membri; vale a dire, tale

che ognuno che arrischia il proprio denaro possa essere presente a tutte le deliberazioni e risoluzioni del Corpo, se la voglia. Come prova di ciò, dobbiamo considerare il fine per il quale gli uomini che fanno i mercanti, e che possono comprare e vendere, importare ed esportare le loro merci a discrezione, si vincolano nondimeno in una corporazione. E' vero, ci sono pochi mercanti che possano caricare una [intera] nave con merci comprate in patria, per esportarle, o con merci comprate all'estero, per trasportarle in patria; essi hanno pertanto bisogno di unirsi in società nelle quali ognuno possa o partecipare al guadagno nella proporzione del proprio rischio, o mantenere le proprie merci e vendere ciò che trasporta o importa a prezzi che ritiene opportuni. Ma questo non è un Corpo politico perché non c'è alcun rappresentante comune che li obblighi ad altre leggi che non siano quelle comuni a tutti i sudditi. Il fine di unirsi in una corporazione è di rendere maggiore il loro guadagno; il che si fa in due modi: comprando e vendendo in esclusiva, sia in patria sia all'estero. Cosicché concedere a una compagnia di mercanti di essere una corporazione o Corpo politico significa concedere loro un duplice monopolio: da un lato di essere compratori esclusivi, dall'altro di essere venditori esclusivi. Infatti, quando c'è una compagnia con carattere di corporazione per un particolare Paese straniero, essa sola esporta i prodotti vendibili in quel paese; il che significa comprare in esclusiva in patria e vendere in esclusiva all'estero. Infatti in patria non c'è che un solo compratore, e all'estero soltanto uno che vende; il che in entrambi i casi è vantaggioso per il mercante, poiché stando così le cose compra in patria a prezzi più bassi e vende all'estero a prezzi più alti. Inoltre, all'estero non c'è che un solo compratore di merci straniere, e in patria soltanto uno che le vende; ed entrambi i casi sono di nuovo vantaggiosi per coloro che hanno arrischiato nell'impresa.

Questo doppio monopolio è svantaggioso per le popolazioni di entrambi i Paesi. Infatti, grazie all'esclusiva dell'esportazione, la compagnia stabilisce il prezzo che vuole per i prodotti agricoli e i manufatti nazionali e, grazie all'esclusiva dell'importazione, stabilisce il prezzo che vuole per i prodotti stranieri di cui la popolazione nazionale ha bisogno; ed entrambe le cose sono dannose per il popolo. Per converso, grazie all'esclusiva della vendita dei prodotti nazionali all'estero, e all'esclusiva dell'acquisto dei prodotti stranieri nel luogo d'origine, la compagnia alza il prezzo dei primi e abbassa il prezzo dei secondi, a svantaggio del Paese straniero. In effetti, la merce è più cara dove uno solo vende, e più a buon mercato dove uno solo compra. Siffatte corporazioni non sono altro, pertanto, che monopoli; tuttavia sarebbero assai vantaggiose per lo Stato se sui mercati stranieri fossero vincolate in un unico Corpo e in patria fossero non vincolanti e ognuno fosse libero di comprare e di vendere al prezzo che gli riuscisse di spuntare.

Poiché, dunque, il fine di questi Corpi di mercanti non è il profitto dell'intero Corpo (che non ha in questo caso nessun fondo comune, tranne che quello che viene dedotto, per la costruzione, l'acquisto, il vettovagliamento e l'equipaggiamento delle navi, da quanto i singoli arrischiano) ma il guadagno personale di ognuno di coloro che rischiano nell'impresa, è ragionevole che ognuno sia al corrente dell'impiego del proprio investimento; in altre parole, che faccia parte dell'assemblea che ha il potere di disporne e che sia informato del bilancio di quest'ultima. Perciò il rappresentante di un tale Corpo deve essere un'assemblea, alle cui sedute ogni membro del Corpo può essere presente se vuole.

Se un Corpo politico di mercanti contrae, in forza di un atto della loro assemblea rappresentante, un debito con un estraneo [al Corpo medesimo], ogni membro risponde personalmente dell'intero ammontare. Infatti un estraneo non può prendere conoscenza delle leggi private del Corpo, ma considera quest'ultimo come tanti singoli individui, tutti obbligati all'intero pagamento, finché uno lo esegua sgravando tutti gli altri. Mentre, se il debito è con uno della compagnia, il creditore ne è integralmente debitore verso se stesso e non può pertanto esigere la restituzione se non soltanto a carico del fondo comune, se ce n'è uno.

Se lo Stato impone una tassa al Corpo, essa va intesa come imposta a ogni membro in proporzione della quota personalmente rischiata nella compagnia. Non c'è, infatti, in questo caso, nessun altro fondo comune se non quello costituito dalle singole quote arrischiate.

Se al Corpo viene imposta una multa a causa di qualche iniziativa illegale, vi sono soggetti soltanto coloro dai cui voti l'iniziativa è stata approvata o col cui concorso è stata portata a compimento; a nessuno degli altri è infatti ascrivibile altro crimine se non quello di appartenere al Corpo - il che, anche se fosse un crimine, non sarebbe comunque un loro crimine (poiché il Corpo è stato istituito (8) con l'autorizzazione (9) dello Stato).

Se uno dei membri è indebitato col Corpo, può essere citato in giudizio dal Corpo stesso, ma i suoi beni non possono essere confiscati né la sua persona imprigionata per autorità del Corpo, ma solo per autorità dello Stato. Infatti se il Corpo potesse farlo per autorità propria, potrebbe per autorità propria sentenziare che la restituzione è dovuta, il che equivarrebbe a essere giudice in una propria causa.

Questi Corpi, istituiti per il governo di uomini o di traffici, o sono permanenti o hanno durata limitata al tempo previsto dal documento istitutivo. Ma ci sono anche Corpi che sono di durata limitata solo a causa della natura del loro compito. Supponiamo, ad esempio, che un monarca sovrano (o un,

assemblea sovrana) ritenga opportuno impartire alle città e alle altre parti del proprio territorio l'ordine di inviare presso di lui loro deputati, perché lo informino sulle condizioni e le necessità dei sudditi, o diano a lui - in quanto persona unica rappresentante l'intero Paese - consigli per fare buone leggi o per qualsiasi altra causa. Ora, tali deputati, cui sono assegnati tempo e luogo dell'adunanza, costituiscono in quel luogo e in quel tempo un Corpo politico rappresentante ogni suddito di quel dominio, ma soltanto relativamente alle questioni che saranno loro proposte da quell'uomo o assemblea che con autorità sovrana li ha convocati; e quando sarà dichiarato che nulla debba essere da loro più proposto né dibattuto, il Corpo è sciolto. Infatti, se essi fossero i rappresentanti assoluti del popolo, allora sarebbero l'assemblea sovrana, e in tal modo vi sarebbero due assemblee sovrane o due sovrani sullo stesso popolo, cosa che non può accordarsi con la pace di quest'ultimo. Pertanto, dove c'è già una sovranità, non può esservi rappresentanza assoluta del popolo che mediante essa. Quanto all'estensione dei limiti entro i quali un corpo rappresenti l'intero popolo, essa è fissata nel documento col quale [i deputati] sono convocati. Infatti il popolo non può scegliere i propri deputati per scopi diversi da quelli espressi nel documento ad esso diretto dal suo sovrano.

Corpi privati regolari e legittimi sono quelli costituiti senza lettere o altra autorizzazione (10) scritta, fatte salve le leggi comuni a tutti gli altri sudditi. Sono ritenuti regolari in quanto uniti in un'unica persona rappresentante; tali sono tutte le famiglie, nelle quali il padre o padrone dirige tutta la famiglia. Egli infatti obbliga figli e servi fin dove permette la legge, però non oltre, poiché nessuno di essi è vincolato all'obbedienza in azioni che la legge ha proibito di compiere. In tutte le altre azioni, per il tempo che si trovano sotto il governo domestico, sono soggetti ai loro padri e padroni come ai loro sovrani immediati. D'altra parte, dal momento che prima dell'istituzione dello Stato il padre e padrone era sovrano assoluto nella propria famiglia, in seguito non perde della propria autorità più di quanto gliene tolga la legge dello Stato.

Corpi privati regolari, ma illegittimi, sono quelli che si uniscono in un'unica persona rappresentante [e sono] del tutto privi di qualsiasi pubblica autorizzazione; tali sono le corporazioni di mendicanti, ladri e zingari, volte a organizzare meglio la loro attività di accattonaggio e furto, e tali sono anche le corporazioni di uomini che si uniscono per autorità di una persona straniera nei domini di un'altra allo scopo di propagare meglio le loro dottrine e per costituire un partito contro il potere dello Stato.

I sistemi irregolari - per loro natura nient'altro che leghe o talvolta mere adunanze di gente, prive di un'unione finalizzata a qualche disegno particolare o determinata da obbligazioni degli uni verso gli altri, e derivanti solamente da una

coincidenza di volontà e di inclinazioni - divengono legittimi o illegittimi a seconda della legittimità o illegittimità dei disegni di ogni individuo che ne faccia parte; disegni che vanno intesi dalle circostanze.

Le leghe di sudditi (dal momento che generalmente le leghe si formano per mutua difesa) sono in massima parte non necessarie in uno Stato (che non è niente di più che una lega di tutti i sudditi insieme) e sanno di disegno illegittimo. Per questo motivo sono illegittime e vanno generalmente sotto il nome di fazioni o cospirazioni. Una lega, infatti, essendo una consociazione di uomini fondata su patti (11), se non v'ha (come nella condizione di mera natura) potere alcuno concesso a un uomo singolo o a un'assemblea per costringerli all'adempimento, vale soltanto fintantoché non sorga una giusta causa di sfiducia. Pertanto le leghe fra Stati, su cui non è istituito alcun potere umano che li tenga tutti in soggezione, sono non solo legittime ma anche vantaggiose per il tempo che durano; mentre le leghe di sudditi di un unico e stesso Stato, dove ognuno può ottenere ragione (12) per mezzo del potere sovrano, non sono necessarie per il mantenimento della pace e della giustizia, e (nel caso in cui il loro disegno sia malvagio o ignoto allo Stato) illegittime, giacché ogni unione di forze da parte di privati, se fatta con intenti malvagi, è ingiusta; se fatta con intenti ignoti, pericolosa per lo Stato (13) e ingiustamente tenuta segreta.

Se il potere sovrano appartiene a una grande assemblea, e un gruppo di uomini che ne fanno parte tiene, senza autorizzazione (15), consultazioni separate per riuscire a controllare tutti gli altri, si tratta di fazione o cospirazione illegittima, in quanto compiono una fraudolenta opera di seduzione ai danni dell'assemblea per i loro interessi particolari. Per contro, se uno, di cui l'assemblea deve discutere e giudicare gli interessi privati, si fa quanti più amici può [fra i membri dell'assemblea stessa], non compie alcuna ingiustizia, poiché in questo caso egli non fa parte dell'assemblea. E neppure se compra tali amici con denaro, c'è tuttavia ingiustizia (a meno che ciò non sia espressamente vietato dalla legge); giacché qualche volta (dati i comportamenti degli uomini) non si può avere giustizia senza denaro e ognuno può pensare giusta la propria causa, finché non sia stata ascoltata e giudicata.

In tutti gli Stati, allorché un privato mantenga più servitori di quanti richiedano il governo dei suoi possedimenti e il legittimo impiego che egli può farne, ciò rappresenta una fazione ed è illegittimo; giacché, godendo della protezione dello Stato, non ha bisogno della difesa di una forza privata. Invece, nelle nazioni non completamente civilizzate, [gli uomini sono divisi in] diverse famiglie numerose [che] vivono in uno stato di perpetua ostilità e si assaltano a vicenda con forze private; tuttavia è sufficientemente evidente che lo fanno ingiustamente, o che non hanno uno Stato.

Come le fazioni generate da parentela, così anche le fazioni costituite in vista del governo della religione - come quelle di papisti, protestanti eccetera - o dello Stato (16) - come quelle di patrizi e plebei anticamente a Roma, e di aristocratici e democratici anticamente in Grecia - sono ingiuste in quanto contrarie alla pace e alla sicurezza del popolo e rappresentano un sottrarre la spada alle mani del sovrano.

L'adunanza di popolo è un sistema irregolare la cui legittimità o illegittimità dipende dall'occasione e dal numero di coloro che si sono adunati. Se l'occasione è legittima e manifesta, l'adunanza è legittima, come l'ordinario riunirsi di uomini in chiesa o a un pubblico spettacolo in numero usuale; ché, se il numero è eccezionalmente grande, l'occasione non è evidente e, di conseguenza, chi non sappia dare una precisa e buona spiegazione della propria presenza fra gli adunati va giudicato consapevole di un disegno illegittimo e sedizioso. Può essere lecito che un migliaio di uomini si uniscano in una petizione da consegnare a un giudice o a un magistrato; tuttavia, se a presentarla si recano un migliaio di uomini, si tratta di un'adunanza sediziosa perché a quello scopo non ne servono che uno o due. Comunque in casi del genere non è un numero fissato di uomini che rende illegittima l'assemblea, ma quel numero [variabile a seconda delle circostanze] che gli ufficiali presenti non siano in grado di reprimere e di far processare.

Quando uno straordinario numero di uomini si raduna per manifestare contro un uomo che accusano, quell'adunanza è un tumulto illegittimo, poiché essi potrebbero consegnare la loro accusa al magistrato per mezzo di pochi o di un solo uomo. Fu questo il caso di san Paolo a Efeso, dove Demetrio e un gran numero di altri uomini trascinarono due compagni di san Paolo davanti al magistrato, dicendo a una sola voce: «Grande è Diana degli Efesini»; che era il loro modo di esigere giustizia contro di essi, colpevoli di insegnare al popolo una dottrina che era contro la loro religione e il loro commercio. Qui l'occasione, considerando le leggi di quel popolo, era giusta; ciononostante la loro assemblea fu giudicata illegale, e il magistrato li riprese con queste parole: «Se Demetrio e gli altri artigiani possono accusare qualcuno di qualcosa, ci sono tribunali e delegati (17) si accusino l'un l'altro. Se poi avete qualche altra cosa da chiedere, il vostro caso potrà essere giudicato in un'assemblea legittimamente convocata. Infatti rischiamo di essere accusati per la sedizione di oggi, non essendoci alcun motivo con cui qualcuno possa rendere una qualche ragione di questo concorso di popolo» (Atti 19.40). Qui egli definisce sedizione un'assemblea di cui non si possa dare giusto conto e tale che nessuno potrebbe risponderne. Questo è tutto quello che ho da dire sui sistemi e sulle assemblee di popolo, che possono essere paragonati (come ho detto) a parti analoghe del corpo umano: quelli legittimi ai

muscoli; quelli illegittimi a tumori, bile e ascessi, generati dall'innaturale coagularsi di cattivi umori.

Capitolo ventitreesimo.

I «PUBBLICI MINISTRI» DEL POTERE SOVRANO.

Nell'ultimo capitolo ho parlato di parti analoghe di uno Stato. In questo parlerò delle parti organiche che sono i pubblici ministri.

PUBBLICO MINISTRO è colui che viene impiegato dal sovrano (che sia un monarca o un'assemblea) in certi affari, con l'autorità di rappresentare in quell'impiego la persona dello Stato. Mentre ogni uomo o assemblea che abbia la sovranità rappresenta due persone - ovvero (secondo il più comune modo di dire) ha due vesti (1),una naturale e l'altra politica (come un monarca riveste non solamente la persona dello Stato, ma anche quella di uomo, e un'assemblea sovrana ha non solamente la persona dello Stato ma anche quella dell'assemblea) -, non sono pubblici ministri coloro che sono servitori del sovrano nella sua veste naturale, bensì solamente coloro che lo servono nell'amministrazione della cosa pubblica (2). Pertanto, né, in un regime aristocratico o democratico, uscieri, commessi o altri funzionari addetti all'assemblea, con nessun altro scopo che la comodità dei partecipanti alle riunioni, sono pubblici ministri; né, in un regime monarchico, lo sono camerlenghi, ciambellani, tesorieri o altri funzionari della famiglia del monarca.

Fra i pubblici ministri ad alcuni è affidato l'incarico di un'amministrazione generale, vuoi di tutto il dominio, vuoi di una sua parte. Di tutto il dominio: come quando dal predecessore di un re infante, per il periodo della minore età di quest'ultimo, l'intera amministrazione del proprio regno viene affidata a un protettore o reggente. In questo caso ogni suddito è obbligato all'obbedienza nella misura in cui le ordinanze che questi farà e i comandi che darà saranno nel nome del re e non incompatibili col suo potere sovrano. Di una parte, o provincia: come quando un monarca, o un'assemblea sovrana, ne daranno l'incarico generale a un governatore, luogotenente, prefetto o viceré. Anche in questo caso, ogni appartenente a quella provincia è obbligato a tutto ciò che [il governatore] farà in nome del sovrano e che col diritto del sovrano non sia incompatibile. Infatti, questi protettori, viceré e governatori, non hanno altro diritto se non quello che dipende dalla volontà del sovrano; e nessun mandato, che possa essere loro dato, può essere interpretato come una manifestazione

della volontà di trasferire la sovranità, senza esplicite e perspicue parole a tal proposito. Tal sorta di pubblici ministri assomiglia ai nervi e ai tendini che muovono le diverse membra del corpo naturale.

Ad altri [è affidato l'incarico] di amministrazioni speciali; vale a dire la cura di alcuni affari speciali, sia in patria, sia all'estero. In patria, innanzi tutto, per considerare l'economia dello Stato, coloro che hanno l'autorità, riguardante l'erario, di raccogliere, riscuotere ed emettere tributi, imposte, rendite, balzelli o qualsiasi pubblica entrata, o di tenerne i conti, sono pubblici ministri. Ministri, poiché servono la persona rappresentante, e non possono fare nulla contro i suoi comandi né senza la sua autorità; pubblici, poiché la servono nella sua veste politica (3).

In secondo luogo, coloro che hanno l'autorità, riguardante la sfera militare, di custodire armi, fortificazioni, porti, di arruolare, pagare o guidare soldati, di provvedere ad ogni cosa necessaria per gli usi della guerra sia per terra sia per mare, sono pubblici ministri. Ma un soldato senza comando, ancorché combatta per lo Stato, non ne rappresenta per questo la persona, poiché non c'è nessuno nei cui confronti rappresentarla. Infatti, chiunque abbia un comando la rappresenta solo nei confronti di coloro che egli comanda.

Anche coloro che hanno l'autorità di insegnare o di abilitare altri a insegnare al popolo i suoi doveri verso il potere sovrano e di istruirlo nella conoscenza di ciò che è giusto e di ciò che è ingiusto, così da rendere gli uomini più inclini a vivere piamente, in pace fra di loro e a resistere ai nemici dello Stato, sono pubblici ministri. Ministri, in quanto fanno tutto ciò non per autorità propria, ma per autorità di un altro; pubblici, perché fanno (o dovrebbero fare) tutto ciò per nessun'altra autorità che per autorità del sovrano. Solo il monarca, o l'assemblea sovrana, riceve immediatamente da Dio l'autorità di insegnate al popolo e di istruirlo; e nessun altro fuorché il sovrano riceve il proprio potere puramente "Dei gratia", vale a dire esclusivamente dal favore di Dio. Tutti gli altri ricevono i loro poteri dal favore e dalla provvidenza di Dio e dei loro sovrani; in particolare, in una monarchia, "Dei gratia et regis", ovvero "Dei providentia et voluntate regis".

Anche coloro cui è data la giurisdizione sono pubblici ministri, poiché dai loro scranni di giudici rappresentano la persona del sovrano e la loro sentenza è la sua sentenza. Infatti (come è stato sopra chiarito) ogni giudicatura è connessa per essenza alla sovranità e, pertanto, tutti gli altri giudici non sono che ministri di colui o di coloro che hanno il potere sovrano. Inoltre, come le controversie sono di due sorte, ossia sul "fatto" e sul "diritto"; così i giudizi sono alcuni in merito al fatto e altri al diritto. Perciò in una stessa controversia ci possono essere due giudici, uno del fatto e l'altro del diritto.

In entrambe queste controversie può insorgere una [ulteriore] controversia fra la parte giudicata e il giudice; controversia che, essendo sia l'una che l'altro ambedue sudditi del sovrano, deve essere giudicata, per rispetto dell'equità, da persone che riscuotano il gradimento di entrambe le parti, dato che nessuno può essere giudice di una causa nella quale è parte. Ma sul sovrano come giudice c'è già l'accordo di entrambe le parti, sicché sta al sovrano o celebrare (4) [direttamente] il processo e risolverlo egli stesso, o dare l'incarico di giudice a qualcuno su cui ci sia l'accordo delle parti. Che questo accordo sussista si capisce da diversi modi in cui può esser stato fatto; in primo luogo, visto che all'imputato è concesso di sollevare eccezione contro quei giudici che dai loro interessi sono resi sospetti ai suoi occhi (quanto al querelante, infatti, egli ha già scelto il proprio giudice), su quei giudici contro cui non eccepisce egli è d'accordo. In secondo luogo, se egli fa appello a un altro giudice, non può appellarsi ulteriormente, poiché l'appello è la sua scelta. In terzo luogo, se si appella direttamente al sovrano, e questi - personalmente o attraverso propri delegati graditi a entrambe le parti - pronuncia la sentenza, questa sentenza è definitiva, giacché l'imputato è giudicato dai suoi propri giudici, ossia, da se stesso.

Considerate queste proprietà di una giudicatura giusta e razionale, non posso esimermi dal mettere in rilievo l'eccellente costituzione delle Corti di giustizia stabilite in Inghilterra sia per i processi comuni sia anche per quelli pubblici (5). Per processi comuni intendo quelli nei quali sia il querelante sia l'imputato sono sudditi; mentre per processi pubblici (chiamati anche processi della corona) intendo quelli nei quali il querelante è il sovrano. Infatti, essendoci due ordini di uomini - quello dei lord e quello dei comuni (6) -, i lord avevano il privilegio di avere come giudici, in tutti i crimini capitali, esclusivamente dei lord, e di costoro quanti volessero essere presenti. Il che essendo sempre riconosciuto come un privilegio di favore, i loro giudici non erano altri che quelli che essi stessi desideravano. E in tutte le controversie ogni suddito (come anche i lord nelle controversie civili) aveva come giudici degli uomini del paese nel quale era sorta la questione sulla quale verteva la controversia stessa. Contro questi uomini poteva sollevare le proprie eccezioni, finché, accettatine in ultimo dodici senza eccepire, [le due parti] erano giudicate da quei dodici. In tal modo, avendo i propri giudici, le parti non potevano addurre nulla per cui la sentenza non potesse essere definitiva. Queste persone pubbliche, dal potere sovrano dotate dell'autorità di istruire o di giudicare il popolo, sono dei membri dello Stato di un genere per cui possono essere appropriatamente paragonati agli organi della voce in un corpo naturale.

Pubblici ministri sono anche tutti quelli che ricevono dal sovrano l'autorità di

far eseguire i giudizi pronunciati, di rendere pubblici i comandi del sovrano, di sedare i tumulti, di arrestare e imprigionare i malfattori, e di compiere altri atti tendenti al mantenimento della pace. Infatti ogni atto che essi compiono in forza di tale autorità è atto dello Stato; e il loro servizio corrispondente a quello delle mani in un corpo naturale.

Pubblici ministri all'estero sono coloro che rappresentano la persona del loro sovrano presso Stati stranieri (7). Tali sono ambasciatori, messi, agenti e araldi inviati dall'autorità pubblica e a trattare affari pubblici. Ma, quelli che sono inviati solo per autorità di una delle parti private di uno Stato travagliato [da lotte civili], non sono, ancorché ricevuti [dallo Stato straniero], né ministri pubblici né ministri privati dello Stato, poiché nessuno dei loro atti ha lo Stato come autore. Parimenti, un ambasciatore inviato da parte di un principe a esprimere condoglianze, congratulazioni, o ad assistere a una solennità, sebbene l'autorità sia pubblica, nondimeno, trattandosi di un affare privato e appartenente al principe nella sua veste naturale (8), è una persona privata. Anche un uomo inviato in un altro Paese per esplorarne segretamente le decisioni e la forza, benché tanto l'autorità quanto l'affare siano pubblici, è tuttavia soltanto un ministro privato, poiché non c'è nessuno che lo riconosca come rappresentante di altra persona fuorché della sua propria. Ciononostante egli è comunque un ministro dello Stato e può essere paragonato a un occhio del corpo naturale. Sono altresì pubblici ministri e rappresentano il sovrano nel loro ufficio coloro che sono incaricati di ricevere petizioni e altre denunzie del popolo e sono, per dir così, l'orecchio pubblico.

Né un consigliere né un Consiglio di Stato (9) sono persone pubbliche, se li consideriamo privi di ogni autorità di giudicatura o di comando ma dotati solo di quella di dare il proprio parere quando richiesto, o di offrirlo quando non richiesto. Infatti il parere è rivolto soltanto al sovrano la cui persona non può, in sua presenza, essere per lui rappresentata da un altro. Tuttavia un Corpo di consiglieri non è mai privo di una qualche autorità o di giudicatura o di amministrazione diretta. Così, in una monarchia, rappresenta il monarca quando ne trasmette i comandi ai pubblici ministri. In una democrazia, il Consiglio, o Senato, propone il risultato delle proprie deliberazioni al popolo come consiglio, ma quando nomina giudici, ascolta cause o dà udienza ad ambasciatori, lo fa in qualità di ministro del popolo. In un'aristocrazia il Consiglio di Stato è l'assemblea sovrana stessa, e non dà consiglio che a se stessa.

Capitolo ventiquattresimo.

ALIMENTAZIONE E PROGENIE DELLO STATO.

L'alimentazione dello Stato dipende dall'abbondanza e dalla distribuzione dei materiali necessari alla vita; nonché dalla loro concozione o elaborazione; e (una volta elaborati) dal loro trasporto, attraverso appropriati canali, fino alla pubblica fruizione.

Quanto all'abbondanza della materia, si tratta di una cosa limitata dalla natura a quei prodotti che dalla terra e dal mare (le due mammelle della nostra madre comune) normalmente Dio dà agli uomini in dono o in cambio del lavoro.

Infatti la materia di questo nutrimento consiste negli animali, nei vegetali e nei minerali che Dio ha gratuitamente disposto innanzi a noi sulla superficie della terra o in prossimità di essa; cosicché non occorre altro che la fatica e la capacità di riceverli. L'abbondanza pertanto dipende (oltre che dal favore di Dio) soltanto dal lavoro e dall'industria degli uomini.

Questa materia, più comunemente chiamata prodotti, è in parte indigena e in parte estera: indigena quella che è ottenuta all'interno del territorio dello Stato; estera, quella che è importata da fuori. E poiché non c'è territorio appartenente a un solo Stato (a meno che quest'ultimo non sia di estensione vastissima) che produca tutte le cose necessarie al sostentamento e al movimento dell'intero corpo, e poiché inoltre pochi ve ne sono che non producano qualcosa eccedente il necessario, ne consegue che i prodotti superflui ottenuti all'interno cessano di essere superflui e sopperiscono alle deficienze domestiche, consentendo l'importazione di ciò che si può trovare all'estero o con lo scambio, o con una giusta guerra, o col lavoro. Infatti anche il lavoro umano è un prodotto scambiabile con altri beni, alla stregua di ogni altra cosa, tanto che si è dato il caso di Stati che, pur disponendo di un territorio appena sufficiente alle abitazioni, tuttavia hanno non solo mantenuto ma persino accresciuto il loro potere sia con l'attività del commerciare da una regione all'altra, sia con la vendita di manufatti le cui materie prime venivano importate da altri luoghi.

Con la distribuzione dei materiali di questo nutrimento si costituisce il "mio", il "tuo" e il "suo", cioè, in una parola, la "proprietà"; distribuzione che in ogni genere di Stato spetta al potere sovrano. Infatti dove non c'è lo Stato, c'è (come è

stato già mostrato) una guerra perpetua di ognuno contro il suo prossimo, cosicché ogni cosa appartiene a chi la prende e la conserva con la forza; il che non è né "proprietà" né "comunanza" ma "incertezza". Ciò è così evidente che anche Cicerone (appassionato difensore della libertà) in una pubblica arringa fa dipendere ogni proprietà dalla legge civile: «Una volta abbandonata - dice - o negletta (per non dire conculcata) la legge civile, non c'è nulla che alcuno possa essere sicuro di ricevere da un suo antenato, o di lasciare ai propri figli». E ancora: «Si tolga la legge civile e nessuno saprà che cosa sia suo, e che cosa di un altro». Pertanto la proprietà, poiché la sua introduzione è una conseguenza dello Stato che nulla può fare se non attraverso la persona che lo rappresenta, è esclusivo decreto del sovrano ed è basata sulle leggi, che solo il detentore del potere sovrano può fare. Ciò ben sapevano gli antichi che chiamavano "Nomos" (cioè "distribuzione") quella che noi chiamiamo "legge", e definivano giustizia il "distribuire" a ciascuno il suo.

In questa distribuzione, la prima legge concerne la divisione della terra stessa; divisione nella quale il sovrano assegna a ciascuno una porzione di terra, secondo che egli stesso - e non secondo che uno o quanti si voglia dei sudditi - giudichi conforme all'equità e al bene comune. I figli di Israele erano uno Stato nel deserto, ma mancarono dei prodotti della terra finché non si impadronirono della Terra Promessa. Questa venne in seguito ripartita fra loro, ma non a loro discrezione, bensì secondo la volontà di Eleazaro il sacerdote e di Giosuè loro generale; i quali da dodici che erano le tribù ne fecero tredici, suddividendo la tribù di Giuseppe, e ciononostante ripartirono la terra soltanto in dodici porzioni e non ne destinarono alcuna alla tribù di Levi, ma le assegnarono un decimo di tutti i frutti. Tale divisione fu pertanto ad arbitrio. E anche se un popolo quando viene in possesso di una terra con la guerra non stermina sempre gli antichi abitanti (come fecero gli Ebrei) ma lascia a molti, o alla maggior parte, o a ciascuno di essi, le rispettive proprietà, è evidente tuttavia che costoro dopo il fatto le mantengono in forza di una [implicita] ridistribuzione dei vincitori, come il popolo di Inghilterra mantenne tutte le proprie in forza di quella di Guglielmo il Conquistatore.

Donde possiamo concludere che la proprietà che un suddito esercita sulle sue terre consiste nel diritto di escludere dall'uso di esse tutti gli altri sudditi e non il sovrano, sia esso un'assemblea o un monarca. Infatti, poiché si intende che il sovrano, vale a dire lo Stato (la cui persona quegli rappresenta), agisce sempre in vista della pace e della sicurezza comune, anche la distribuzione delle terre va intesa come conforme allo stesso fine; di conseguenza ogni distribuzione che per ipotesi il sovrano compia in contrasto con tale fine contraddice la volontà di ogni suddito, che ha affidato la propria pace e la propria salvezza alla sua discrezione

e coscienza, e perciò per volontà di ciascuno di essi va ritenuta priva di effetto. Vero è che un monarca sovrano, o la maggioranza di un'assemblea sovrana, possono ordinare molte cose dettate dalle passioni e contrarie alle loro stesse coscienze, tradendo così sia la fiducia sia la legge di natura. Ciò tuttavia non è sufficiente ad autorizzare alcun suddito a prendere le armi contro il sovrano e neppure soltanto ad accusarlo di ingiustizia, o comunque a parlar male di lui; i sudditi infatti hanno autorizzato tutte le sue azioni e conferendogli il potere sovrano le hanno fatte tutte proprie. Considereremo tuttavia più avanti, in altro luogo, in quali casi i comandi dei sovrani siano contrari all'equità e alla legge di natura.

Si può pensare che nella distribuzione della terra lo Stato stesso riceva e possegga una porzione, che la metta a frutto mediante un suo rappresentante e che tale porzione possa essere sufficiente a sostenere la spesa globale necessaria per la salvaguardia della pace e della difesa comune. Il che sarebbe plausibilissimo se fosse concepibile un rappresentante esente da passioni e debolezze umane. Ma poiché la natura degli uomini è quella che è, la destinazione di terre pubbliche o di una certa rendita allo Stato è vana; e anzi conduce alla dissoluzione del governo e alla reinstaurazione dello Stato di pura natura e di guerra allorché il potere sovrano cade nelle mani di un monarca o di un'assemblea che siano o troppo negligenti nelle questioni finanziarie o troppo avventati nell'impegnare le risorse pubbliche in una guerra lunga o costosa. Gli Stati non tollerano alcuna dieta: infatti, poiché la loro spesa non è determinata dal loro proprio appetito ma da accidenti esterni e dall'appetito dei loro vicini, le ricchezze pubbliche non possono ricevere altri limiti che quelli richiesti dalle necessità che si presentano. Vero è che in Inghilterra il Conquistatore aveva trattenuto diverse terre in proprio uso esclusivo (nonché foreste e riserve di caccia sia per la propria ricreazione sia per la preservazione dei boschi) e si era garantito diverse servitù sulla terra data ai propri sudditi; tuttavia sembra che tutte queste fossero destinate al mantenimento non della sua veste pubblica, bensì di quella naturale; infatti, egli e i suoi successori, quando lo ritennero necessario, imposero tasse a loro totale discrezione sulla terra dei sudditi. Se poi quelle terre pubbliche e quelle servitù furono veramente istituite come sufficienti risorse dello Stato, ciò era contrario alla portata dell'istituzione giacché si rivelarono invece sia insufficienti (come risultò dalla successiva imposizione di tasse) sia suscettibili di alienazione e diminuzione (come appare dalla recente penuria di entrate della corona). E' dunque inutile assegnare una porzione di terra allo Stato, che possa venderla o cederla; e che effettivamente la vende e la cede quando ciò è fatto dal suo rappresentante.

Come spetta al sovrano la distribuzione delle terre in patria, così gli compete

anche stabilire in quali luoghi e quali prodotti il suddito possa commerciare all'estero. Infatti, se fosse concesso ai privati di agire in questo campo a loro discrezione, alcuni di loro sarebbero spinti dal desiderio di guadagno sia a fornire al nemico mezzi per danneggiare lo Stato, sia a danneggiarlo loro stessi importando cose che, pur soddisfacendo gli appetiti degli uomini, sono nondimeno per loro nocive o almeno scarsamente profittevoli. Perciò spetta allo Stato (cioè soltanto al sovrano) ammettere o escludere sia i luoghi sia la materia del commercio estero.

Inoltre, perché lo Stato sia vitale, non è sufficiente che ciascuno possegga una porzione di terra o una certa quantità di prodotti o una capacità naturale di esercitare un'arte utile - e non c'è al mondo arte che non sia necessaria all'esistenza o al benessere di ogni individuo -; occorre pertanto che gli uomini ridistribuiscano ciò che riescono a risparmiare e mutualmente si trasferiscano le loro proprietà su ciò con scambi o contratti reciproci. spetta quindi allo Stato (vale a dire al sovrano) fissare il modo in cui va fatto ogni tipo di contratto fra sudditi (come l'acquistare, il vendere, lo scambiare, il dare o prendere a prestito e in affitto) e le parole e i segni da cui debba intendersi la loro validità. Tanto basti (in considerazione del disegno dell'intera opera) per quanto riguarda la materia e la distribuzione del nutrimento alle diverse parti dello Stato.

Per concozione intendo la trasformazione di tutti i prodotti, che non vengano subito consumati e che siano destinati a fornire il nutrimento per il tempo a venire, in qualche cosa di egual valore e al tempo stesso mobile sì da non impedire lo spostamento degli uomini da un luogo all'altro e al fine di render loro possibile di ottenere in qualsiasi luogo il nutrimento ivi disponibile. Ciò altro non è che l'oro, l'argento e il denaro. Infatti l'oro e l'argento, essendo (come accade) altamente apprezzati pressoché in tutti i Paesi del mondo, costituiscono per le nazioni una comoda misura del valore di tutte le cose; e il denaro (quale che sia la materia di cui il sovrano di uno Stato lo conia) costituisce per i sudditi dello Stato una misura sufficiente del valore di tutte le altre cose. Per mezzo di tali misure, tutti i beni, mobili e immobili, sono resi capaci di seguire un uomo in ogni luogo ove soggiorni, sia all'interno sia all'esterno della sua residenza ordinaria; e il denaro, nel quale sono stati trasformati, passa da un uomo all'altro all'interno dello Stato e circola nutrendo (al suo passaggio) ogni parte di quest'ultimo. Sicché questa concozione è per dir così la sanguificazione dello Stato; in maniera analoga, infatti, viene prodotto il sangue naturale dai frutti della terra e, circolando, nutre, strada facendo, ogni membro del corpo umano.

L'argento e l'oro, poiché traggono valore dalla loro stessa materia, hanno, in primo luogo, il privilegio che il loro valore non può essere modificato dal potere né di uno né di più Stati in quanto sono la misura comune dei prodotti di tutti i

luoghi, mentre il valore della moneta non preziosa può essere facilmente accresciuto o diminuito. Essi hanno, in secondo luogo, il privilegio di far muovere gli Stati e, quando è necessario, di far protendere le loro braccia nei Paesi stranieri in modo da poter rifornire di provviste non solo i sudditi privati in viaggio, ma anche interi eserciti. Per contro la moneta che non è valutata per la materia ma per il conio del luogo, non potendo sopportare cambiamenti d'aria, ha efficacia solo in patria; dove è anche soggetta ai mutamenti della legislazione e pertanto a subire diminuzione di valore, sovente con pregiudizio di coloro che la posseggono.

I canali e le vie attraverso cui il denaro è convogliato verso l'uso pubblico sono di due sorte: la prima lo porta alle casse dello Stato, la seconda lo riconduce fuori per i pagamenti pubblici. Alla prima sorta appartengono collettori, esattori e tesorieri, alla seconda ancora i tesorieri e i funzionari incaricati del pagamento dei diversi funzionari pubblici e privati. E anche in ciò l'uomo artificiale mantiene la sua rassomiglianza con quello naturale, le cui vene ricevono il sangue dalle diverse parti del corpo e lo portano al cuore, dove viene rivivificato e dal cuore ancora inviato fuori attraverso le arterie per rianimare e render capaci di movimento tutte le membra del corpo.

La progenie o i figli di uno Stato sono quelli che chiamiamo "insediamenti" o "colonie", vale a dire gruppi di uomini inviati fuori dello Stato sotto un capo o un governatore a popolare un paese straniero disabitato, o reso privo di abitanti con la guerra. Quando una colonia è fondata, i suoi abitanti o costituiscono uno Stato a sé stante, sciolto dalla soggezione al sovrano che li ha inviati (come fecero molti Stati del tempo antico) - nel qual caso lo Stato da cui provengono è chiamato metropoli o madre e non pretende dalla colonia più di quanto i padri richiedano ai figli che hanno emancipato e liberato dal loro governo domestico, ossia onore e amicizia -, oppure essi rimangono uniti alla loro metropoli, come nel caso delle colonie del Popolo Romano, e allora non è uno Stato a sé stante ma una provincia e una parte dello Stato che l'ha inviata. Cosicché il diritto delle colonie (salvo l'onore e l'alleanza dovuti alle metropoli) dipende interamente dalla licenza o dalle lettere con cui il loro sovrano le autorizza a insediarsi.

Capitolo venticinquesimo.

IL CONSIGLIO.

Nulla rende evidente quanto fallace sia il giudicare la natura delle cose mediante le accezioni comuni e incostanti delle parole, più della confusione fra consigli e comandi, che sorge dalla forma imperativa comune a entrambi e a molti altri casi ancora. Infatti le parole "Fa' questo" sono proprie non solo di chi comanda, ma anche di chi dà consigli e di chi esorta. Nondimeno ben pochi non vedono che si tratta di cose assai differenti, o non sanno distinguere fra esse quando sia loro chiaro chi parla, a chi viene rivolto il discorso e in che circostanza. Eppure quando queste espressioni si trovano negli scritti e non si sa - o non si vuole - affrontare un esame delle circostanze, talvolta si scambiano i precetti dei consiglieri con quelli di chi comanda, talaltra si fa il contrario, a seconda di quello che meglio si accorda con le conclusioni cui si vuol giungere o con le azioni che si intende approvare. Per evitare tali errori e per restituire ai termini di comandare, consigliare ed esortare i loro propri e specifici significati, li definisco come segue.

Si ha COMANDO là dove si dice "Fa' questo" o "Non fare questo", e non ci si attende nessun'altra ragione che la volontà di colti che lo dice. Donde segue manifestamente che colui che impartisce un comando mira con ciò al proprio vantaggio; l'unica ragione del comando è infatti la sua volontà, e l'oggetto proprio della volontà di ogni uomo è un qualche bene personale.

Si ha CONSIGLIO allorché si dice "Fa'" o "Non fare questo" non avendo nessun'altra motivazione che il beneficio che ne deriva a colui cui ci si rivolge. Donde risulta chiaramente che colui che dà il consiglio (qualsiasi cosa si prefigga) ha di mira soltanto il bene di colui al quale rivolge il consiglio medesimo.

Pertanto la prima grande differenza fra consiglio e comando è che il comando mira al beneficio di chi lo impartisce, mentre il consiglio al beneficio di colui che lo riceve. Donde scaturisce un'altra differenza: che un uomo può essere obbligato a fare ciò che gli viene comandato - come quando ha convenuto di obbedire -, ma non può essere obbligato a fare quello che gli viene consigliato, poiché il danno derivante dal non seguire il consiglio ricade su di

lui; se, invece, avesse convenuto di seguirlo, allora il consiglio avrebbe mutato la propria natura in quella di comando. Una terza differenza è che nessuno può pretendere di avere il diritto di dare consigli a un altro, poiché il consigliare è incompatibile con la ricerca di benefici personali, mentre richiedere il diritto di dar consigli a un altro denota la volontà di venire a conoscerne i disegni, o di guadagnare per sé qualche altro bene; cosa che è (come ho detto prima) l'oggetto proprio della volontà di ogni uomo.

Alla natura del consiglio appartiene anche che, qualsiasi esso sia, chi lo richiede non può, senza violare l'equità, accusare o punire per esso. Infatti, chiedere consiglio a un altro significa permettergli di dare quello che egli ritiene il migliore. Di conseguenza, chi dà consiglio al proprio sovrano (monarca o assemblea che sia) quando questi glielo chiede, non può, secondo equità, essere punito per un consiglio che, a prescindere dalla conformità o difformità rispetto all'opinione cui giungerà la maggioranza, sia comunque appropriato alla questione in discussione. Se infatti del parere dell'assemblea si potesse avere notizia prima della fine del dibattito, allora i suoi membri non dovrebbero né chiedere né ricevere alcun ulteriore consiglio; rappresentando il parere dell'assemblea la risoluzione del dibattito e la fine di ogni deliberazione. Di solito chi chiede consiglio ne è l'autore, perciò non può punire per esso; e ciò che non può il sovrano, non può nessun altro. Ma se un suddito consiglia a un altro di fare qualcosa di contrario alle leggi - che il consiglio derivi da intenzione malvagia o anche soltanto da ignoranza - può essere punito dallo Stato; poiché l'ignoranza della legge non è una scusa valida dove ognuno è tenuto a prendere notizia delle leggi cui è soggetto.

Il consiglio accompagnato, in colui che lo dà, da segni di pressante desiderio che venga seguito o, per dirla più brevemente, "il consiglio dato pressantemente", prende il nome di ESORTAZIONE e DISSUASIONE. Infatti colui che esorta non mostra deduttivamente le conseguenze di ciò che consiglia di fare, e non si attiene nell'esortazione al rigore del ragionamento corretto, ma spinge all'azione la persona cui dà il consiglio, mentre colui che dissuade la distoglie da essa. Perciò coloro che esortano o dissuadono tengono conto, nei loro discorsi e nella deduzione delle ragioni, del peso delle passioni e opinioni comuni degli uomini, e fanno uso di similitudini, metafore, esempi e altri strumenti dell'oratoria per persuadere gli ascoltatori dell'utilità, dell'onore o della giustizia del loro consiglio.

Donde può dedursi che: primo, l'esortazione e la dissuasione sono dirette al bene di colui che dà il consiglio, non di colui che lo chiede; il che è contrario al dovere del consigliere, il quale (per la definizione di consiglio) dovrebbe preoccuparsi del bene di colui che egli consiglia, non del proprio. E, che questi,

con il proprio consiglio, abbia di mira il vantaggio personale, bastano a rendere manifeste l'insistenza e la premura con cui raccomanda, nonché il modo artato con cui dà consigli che, non essendogli stati richiesti e provenendo da sue motivazioni, sono diretti principalmente al suo proprio beneficio e solo accidentalmente (se non per nulla) al bene di colui che viene consigliato.

Secondo, si ricorre all'esortazione e alla dissuasione soltanto quando si deve parlare a una moltitudine; poiché, quando il discorso è rivolto a una sola persona, questa può interrompere il parlante ed esaminarne le ragioni più rigorosamente di quanto possa fare quando faccia parte di una moltitudine; la quale, troppe persone costituiscono, perché possano disputare e discutere con il parlante che si rivolge indifferentemente a tutte loro in una volta.

Terzo, coloro che, richiesti di consigliare, esortano e dissuadono, sono consiglieri corrotti, e - per dir così - sedotti dal proprio interesse. Infatti anche se il loro consiglio fosse il migliore mai dato, non per questo essi diverrebbero buoni consiglieri; allo stesso modo che non diverrebbe giusto un giudice che desse una sentenza giusta dietro compenso. Per contro, sono non. solo lecite ma anche necessarie e commendevoli le esortazioni e le dissuasioni di un uomo che possa esercitare legittimamente un comando, come un padre sulla sua famiglia o un condottiero sul suo esercito. In questi casi, però, non si tratta più di consigli, ma di comandi; i quali, quando si riferiscono all'esecuzione di compiti sgradevoli e faticosi, la necessità - qualche volta - e l'umanità - sempre - suggeriscono di rendere meno amari impartendoli con incoraggiamenti, e nel tono e nella forma di consiglio piuttosto che nell'aspro linguaggio del comando.

Esempi della differenza fra comando e consiglio possiamo ricavare dalle forme di discorso che li esprimono nella Sacra Scrittura. «Non avere altri dèi fuorché me», «Non farti alcun idolo», «Non pronunziare il nome di Dio invano», «Santifica il sabato», «Onora i genitori», «Non uccidere», «Non rubare», eccetera sono comandi, poiché la ragione per la quale dobbiamo ad essi obbedire è derivata dalla volontà di Dio nostro re, al quale siamo obbligati a obbedire. Ma queste parole: «Vendi tutto quello che hai, dallo ai poveri e seguimi», sono consiglio, poiché è da un nostro bene che ricaviamo la ragione per agire così; bene che è il seguente: che avremo un "tesoro in cielo". Queste parole: «Andate nel villaggio di fronte a voi, troverete un'asina legata e il suo puledro; scioglietela e portatemela» sono comando, infatti coloro che ad esse adempirono ricavarono la ragione per farlo dalla volontà del loro Maestro. Ma queste parole: «Pentitevi e siate battezzati nel nome di Gesù» sono consiglio, poiché la ragione per cui dovremmo fare queste cose mira a un beneficio non già di Dio Onnipotente - il quale rimarrà sempre re quale che sia la maniera in cui ci ribelliamo - bensì di noi stessi, che non abbiamo altri mezzi per evitare la

punizione pendente sopra di noi per i nostri peccati.

Come si è ora ricavata la differenza fra consiglio e comando dalla natura del consiglio, ossia deducendo in base alle conseguenze necessarie o probabili dell'azione proposta il beneficio o il danno che può derivare a chi va consigliato, così dalla stessa cosa possono essere derivate le differenze fra consiglieri "idonei" e "inidonei". Infatti, non essendo l'esperienza che la memoria delle conseguenze di azioni simili osservate nel passato, e il consiglio che il discorso con cui quell'esperienza si fa conoscere a un altro, ne segue che le virtù e i difetti del consiglio sono gli stessi delle virtù e dei difetti intellettuali, e che per la persona dello Stato i consiglieri tengono il luogo di memoria e di discorso mentale. Ma a questa somiglianza fra Stato e uomo naturale si unisce una dissomiglianza di grande importanza, costituita dal fatto che l'uomo naturale riceve la propria esperienza dagli oggetti naturali del senso, che agiscono su di lui senza passione o interesse personale, laddove coloro che danno consiglio alla persona che rappresenta lo Stato, possono avere, e spesso hanno, loro fini particolari e loro particolari passioni, che rendono i loro consigli sempre sospetti e molte volte falsi. Pertanto come prima condizione di un buon consigliere possiamo indicare "che i suoi fini e il suo interesse non siano in contrasto coi fini e l'interesse di colui che egli consiglia".

Secondo, poiché la funzione di consigliere, quando si viene a deliberare circa un'azione, è di rendere manifeste le conseguenze in modo che colui che riceve il consiglio ne venga a conoscenza in maniera precisa e chiara, il consigliere dovrebbe fare la propria raccomandazione in tal forma di discorso da far emergere la verità il più perspicuamente possibile, il che significa, con ragionamento tanto solido e con linguaggio tanto esplicito, appropriato e stringato quanto la chiarezza permetta. Pertanto "incompatibili con la funzione di consigliere sono: inferenze azzardate e non evidenti" (quali sono quelle tratte basandosi soltanto su esempi o sull'autorità di libri, e quelle che sono non già prove di ciò che è bene o male ma solo testimonianze di fatti e di opinioni), "espressioni oscure, confuse e ambigue", nonché "tutti i discorsi metaforici, tendenti a eccitare le passioni" (poiché questo modo di discorrere ed espressioni di questo genere sono utili solo a ingannare e a condurre colui che viene consigliato verso fini diversi dai suoi).

Terzo, poiché l'abilità nel consigliare deriva dall'esperienza e dal lungo studio, e nessuno si può supporre che abbia esperienza di tutte le cose la cui conoscenza è necessaria all'amministrazione di un grande Stato, "non si può presumere che qualcuno sia un buon consigliere, se non in quegli affari nei quali non solo è molto versato, ma su cui ha anche molto meditato e riflettuto". In realtà, poiché lo Stato si deve essenzialmente occupare di garantire al popolo la

pace in patria e di difenderlo da invasori stranieri, risulterà chiaro che ciò richiede grande conoscenza - non raggiungibile senza studio - delle tendenze del genere umano, dei diritti del governo, della natura dell'equità, della legge, della giustizia e dell'onore; e inoltre della forza, delle risorse, della conformazione sia del proprio Paese, sia di quelli vicini; nonché delle inclinazioni e delle mire di tutte le nazioni che possono in qualche maniera disturbarlo. Cose che non si imparano senza molta esperienza e il cui apprendimento - non soltanto di tutte insieme ma anche singolarmente di ognuna - richiede un'età matura e un'osservazione di anni da parte di un uomo dotato di studi più che ordinari.

La dote intellettuale necessaria per il consigliere, come ho detto sopra (Cap. 8), è il giudizio. Le differenze fra gli uomini su questo punto derivano dalla diversa educazione, che, in alcuni, è volta a certi studi e oggetti e, in altri, ad altri. Quando per la costruzione di qualcosa ci sono regole infallibili (come le regole della geometria per le macchine e gli edifici) tutta l'esperienza del mondo non può eguagliare il consiglio di chi conosce le regole (avendole imparate o addirittura scoperte). Quando invece non ci sono regole siffatte, il consigliere migliore e la persona dotata del miglior discernimento in una certa specie particolare di affari, è colui che ha l'esperienza maggiore.

Quarto, per essere in grado di dare consigli a uno Stato su questioni che riguardano un altro Stato "è necessario essere al corrente delle informazioni e delle lettere diplomatiche" di là provenienti, "e di tutte le registrazioni dei trattati e delle altre transazioni intercorse fra i due Stati"; cosa a cui nessuno può essere abilitato, se non chi il rappresentante riterrà adatto. Donde chiaramente si vede come chi non è chiamato a consigliare, non possa avere in tal caso alcun buon consiglio da imporre.

Quinto, supponendo pari il numero dei consiglieri, si è meglio consigliati ascoltandoli singolarmente piuttosto che in assemblea; e ciò per molte cause. In primo luogo, ascoltandoli separatamente, si ha il consiglio di ciascuno; mentre in un'assemblea molti di essi prenderanno posizione con un Sì o un No, con movimenti delle mani o dei piedi, spinti non dal proprio giudizio, ma dall'eloquenza di un altro, o dalla paura di dispiacere con la propria opposizione a qualcuno che ha parlato o all'intera assemblea, o anche per timore di apparire più tardi a comprendere di coloro che hanno applaudito l'opinione contraria. In secondo luogo, nell'assemblea che è composta da molti non si può evitare che ce ne siano alcuni i cui interessi siano contrari a quelli pubblici; costoro i loro interessi rendono appassionati, le loro passioni eloquenti, e l'eloquenza trascina altri dalla loro parte. Infatti le passioni degli uomini, che separate sono moderate come il calore di tizzoni isolati, in assemblea diventano come molti tizzoni insieme che si infiammano reciprocamente (specialmente quando essi le

attizzano reciprocamente con le loro orazioni) fino a porre a fuoco lo Stato pretendendo di consigliarlo. In terzo luogo, ascoltando ognuno separatamente, si può esaminare (quando sia necessario) con frequenti interruzioni e obiezioni la verità o la probabilità delle sue ragioni e la fondatezza delle raccomandazioni che egli dà; cosa che non si può fare in un'assemblea, dove - per ogni questione difficile - si è piuttosto storditi e disorientati dalla varietà dei discorsi che la riguardano, che informati sul partito da prendere. Inoltre, non esiste assemblea convocata per consigliare, nella quale non siano alcuni che ambiscono a essere stimati eloquenti nonché esperti di politica, e che danno i loro consigli preoccupati non già della proposta avanzata, ma dell'applauso alle loro variopinte orazioni, fatte di molti fili colorati e di frammenti di autori. Tutto ciò rappresenta quanto meno una molestia che sottrae tempo alla consultazione seria ed è facilmente evitata seguendo il metodo della consultazione segreta. In quarto luogo, in deliberazioni che dovrebbero restare segrete (e se ne presentano assai spesso negli affari pubblici) i consigli di molti - specialmente se dati nelle assemblee - sono pericolosi, e pertanto le grandi assemblee sono costrette ad affidare tali incombenze a commissioni più ridotte e composte di persone che siano le più competenti e nella cui lealtà si abbia la massima fiducia.

Per concludere, chi è tanto favorevole al farsi consigliare da una grande assemblea di consiglieri da desiderare o da affidarsi alle sue cure quando è in questione il matrimonio dei figli, la vendita delle proprie terre, il governo della propria famiglia, l'amministrazione della propria proprietà privata, soprattutto se tra i membri dell'assemblea ci sono taluni che non vogliono la sua prosperità? Meglio cura i propri affari chi si avvale di molti e prudenti consiglieri e interroga ciascuno di essi separatamente secondo le rispettive competenze, come chi gioca al tennis servendosi di bravi secondi ognuno posto nel luogo giusto. Ancora meglio fa chi usa soltanto il proprio giudizio, come colui che non si serve affatto di alcun secondo. Per contro, peggio di tutti cura i suoi affari chi viene trascinato in direzioni contrastanti da una struttura assembleare (1) la quale non può muoversi se non in forza di maggioranze di opinioni convergenti, la cui attuazione è poi solitamente ritardata (a causa dell'invidia e dell'interesse) dalla parte che si oppone. Questi è come un giocatore che venga portato incontro alla palla, ancorché da buoni giocatori, tuttavia in una carriola o in un'altra struttura pesante e per di più ritardata dai giudizi e sforzi contrastanti di coloro che la spingono, e tanto più ritardata quanto più numerosi sono coloro che vi pongono mano, soprattutto quando fra di essi ce n'è uno o più che desiderano che quello perda. Sebbene, dunque, sia vero che molti occhi vedono più di uno solo, tuttavia ciò non va inteso di molti consiglieri, tranne soltanto quando la risoluzione finale è di uno solo. Altrimenti detto: poiché diverse sono le

prospettive da cui la stessa cosa è vista da molti occhi - che per di più tendono a guardare di sottecchi al loro interesse privato -, quelli che non vogliono fallire il loro obiettivo, pur servendosi di ambedue gli occhi per guardarsi normalmente intorno, mirano tuttavia con uno solo. Perciò, lungi dal dovere la propria conservazione alle aperte consultazioni di un'assemblea, ogni grande Stato popolare la deve piuttosto ai nemici stranieri che lo resero unito, o alla reputazione di qualche suo uomo eminente, o a un Consiglio segreto di pochi, o alla paura reciproca di fazioni di pari forze. Quanto agli Stati molto piccoli, siano essi popolari o monarchici, non c'è saggezza umana che possa preservarli più di quanto duri la gelosia dei loro potenti vicini.

Capitolo ventiseiesimo.

LE LEGGI CIVILI.

Con LEGGI CIVILI intendo le leggi che gli uomini sono tenuti a osservare in quanto sono membri non di questo o di quello Stato in particolare ma di uno Stato. Infatti la conoscenza delle leggi particolari appartiene a coloro che professionalmente si occupano dello studio delle leggi dei loro vari Paesi, ma la conoscenza della legge civile in generale spetta a ciascuno. L'antica legge di Roma era chiamata "legge civile", dalla parola "Civitas" che significa Stato; e quei Paesi che, essendo stati soggetti all'Impero Romano e governati sotto quella legge, ne conservano ancora la parte che ritengono conveniente, la chiamano la legge civile, per distinguerla dalle altre loro leggi civili. Ma non è di queste che io intendo qui parlare, giacché il mio obiettivo non è quello di mostrare quale sia la legge di questo o quel Paese, ma che cosa sia la legge; come hanno fatto Platone, Aristotele, Cicerone e altri, senza assumersi l'onere di uno studio professionale della legge.

Innanzi tutto è manifesto che la legge in generale non è consiglio ma comando; non comando di un uomo qualunque a un altro, ma solo di chi lo rivolge a un altro precedentemente obbligato a obbedirgli. Quanto a legge «civile», vi si aggiunge soltanto il nome della persona che comanda, che è la "Persona Civitatis", la persona dello Stato.

Ciò considerato, definisco la legge civile in questa maniera: LEGGE CIVILE "è per ogni suddito l'insieme delle norme che, oralmente, per iscritto, o con altro segno sufficiente a manifestare la volontà, lo Stato gli ha ordinato di applicare per distinguere il diritto dal torto; vale a dire ciò che è contrario alla norma da ciò che non lo è".

In questa definizione non c'è nulla che non sia evidente a prima vista. Chiunque, infatti, vede che alcune leggi sono rivolte a tutti i sudditi, altre a province e professioni particolari, altre ancora a individui particolari, e che sono quindi leggi per ognuno di coloro cui il comando è diretto e per nessun altro. Chiunque altresì vede che le leggi sono i criteri del giusto e dell'ingiusto, nulla essendo reputato ingiusto che non sia contrario a qualche legge. Parimenti va da sé che nessuno possa fare le leggi se non lo Stato, poiché la nostra soggezione è

solo verso lo Stato, e che i comandi inoltre debbono essere espressi con segni inequivoci (1) poiché altrimenti non si sa come obbedire a essi. Inoltre tutto ciò che può essere inferito da questa definizione con deduzioni necessarie deve essere riconosciuto come vero; e da essa deduco, dunque, quanto segue.

1. In tutti gli Stati il legislatore è unicamente il sovrano - sia questi un solo uomo, come nella monarchia, sia un'assemblea, come nella democrazia o nell'aristocrazia. Il legislatore, infatti, è colui che fa la legge e soltanto lo Stato prescrive e comanda l'osservanza di quelle norme che chiamiamo legge; perciò il legislatore è lo Stato. Sennonché lo Stato non è una persona, né ha la capacità di fare alcunché se non per mezzo del rappresentante (cioè del sovrano); perciò il sovrano è l'unico legislatore. Per la stessa ragione nessuno, se non il sovrano, può abrogare una legge in vigore; poiché una legge non è abrogata se non da un'altra legge che ne proibisce l'esecuzione.

2. Il sovrano di uno Stato, sia un'assemblea o un solo uomo, non è soggetto alle leggi civili. Infatti, avendo il potere di fare e abrogare le leggi, può liberarsi quando vuole dalla loro soggezione revocando le leggi che lo impacciano e facendone di nuove; sicché ne era già libero prima. Libero è infatti colui che può essere libero quando voglia, e non è possibile che una persona si obblighi verso se stessa, poiché chi può legare può anche sciogliere e dunque chi è obbligato soltanto verso di sé non è obbligato affatto.

3. Quando una consuetudine che duri da molto tempo acquista l'autorità di legge, non è la lunghezza del tempo che le conferisce autorità, ma la volontà del sovrano manifestata dal silenzio (poiché il silenzio è talvolta indice di consenso), ed è legge solo finché dura il silenzio del sovrano su di essa. Pertanto quando il sovrano debba affrontare una questione di diritto sollevata non sulla base della sua volontà presente ma di leggi già esistenti, la lunghezza del tempo non pregiudica in alcun modo il suo diritto, e la questione deve essere giudicata sulla base dell'equità. Infatti sono molte le sentenze ingiuste che, basate soltanto su prassi non controllate, si perpetuano da più tempo di quanto si possa ricordare. E i nostri giuristi considerano legge soltanto le consuetudini ragionevoli, mentre ritengono che quelle cattive vadano abolite. Ma il giudizio su ciò che è ragionevole e su ciò che va abolito spetta a colui che fa la legge, ossia all'assemblea sovrana o al monarca.

4. La legge di natura e la legge civile si contengono reciprocamente e sono di pari estensione. Infatti le leggi di natura, consistenti nell'equità, nella giustizia, nella gratitudine e nelle altre virtù morali da queste dipendenti, nello stato di natura (come ho detto sopra alla fine del Cap. 15) non sono propriamente leggi, ma qualità che rendono gli uomini inclini alla pace e all'obbedienza. Realmente leggi esse divengono solo quando viene istituito lo Stato - non prima - in quanto

sono i comandi dello Stato e con ciò anche leggi civili: è infatti il potere sovrano che obbliga gli uomini a rispettarle. Effettivamente, a fronte delle divergenze dei privati, per dichiarare che cosa siano l'equità, la giustizia e la virtù morale e per renderle vincolanti, c'è bisogno di prescrizioni da parte del potere sovrano e di punizioni prescritte per coloro che le infrangono; prescrizioni che sono dunque parte della legge civile. In tutti gli Stati del mondo perciò la legge di natura è parte della legge civile e reciprocamente la legge civile è parte dei dettami di natura, poiché la giustizia - vale a dire il rispetto dei patti e il dare a ciascuno il suo - è un dettame della legge di natura. Ora, siccome ogni suddito di uno Stato si è impegnato a obbedire alla legge civile (vuoi ciascuno con ciascun altro quando si riuniscono per scegliere un rappresentante comune, vuoi ognuno singolarmente col rappresentante stesso quando, sottomessi alla spada, promettono obbedienza per aver salva la vita), ne segue che l'obbedienza alla legge civile fa parte della legge di natura. Sicché legge naturale e legge civile non sono differenti specie di legge, ma differenti parti della legge - di cui la parte scritta è chiamata civile e quella non scritta, naturale -; mentre il diritto naturale, cioè la libertà naturale dell'uomo, può essere ridotto e limitato: anzi, il fine del fare le leggi non è altro che tale limitazione; senza la quale non è possibile pace veruna. La legge non è stata introdotta nel mondo se non per limitare la libertà naturale dei singoli uomini, in maniera tale che essi non potessero recarsi reciprocamente offese e piuttosto si aiutassero e si unissero contro un comune nemico.

5. Se il sovrano di uno Stato sottomette un popolo che ha vissuto sotto altre leggi scritte, e lo governa dopo la conquista con le stesse leggi da cui era governato prima, queste leggi sono nondimeno le leggi civili del vincitore e non dello Stato vinto. Infatti il legislatore non è colui per la cui autorità le leggi furono primieramente fatte, ma colui per la cui autorità continuano ora a essere leggi. Pertanto, allorché all'interno dei domini di uno Stato sussistono diverse province e in queste province differenze di leggi - le quali sono comunemente chiamate le consuetudini di ogni singola provincia -, non si deve pensare che queste consuetudini vigano solo in forza della lunghezza del tempo cui risalgono, ma bisogna comprendere che una volte esse furono leggi - scritte o in altro modo rese note - in quanto costituzioni e statuti dei sovrani di quelle province, e che ora sono leggi non in virtù del tempo ma in quanto costituzioni dei sovrani attuali. D'altronde una legge non scritta, che venga generalmente osservata in tutte le province di un dominio e la cui applicazione sia scevra di ogni iniquità, non può essere altro che una legge di natura, obbligante ugualmente tutti gli uomini.

6. Visto, dunque, che tutte le leggi, scritte e non scritte, ricevono la loro

autorità e forza dalla volontà dello Stato - cioè dalla volontà del rappresentante, che in una monarchia è il monarca e in altri Stati l'assemblea sovrana - qualcuno potrebbe chiedersi donde derivino le opinioni che si incontrano nei libri di eminenti giuristi di diversi Stati, i quali fanno dipendere, direttamente o come conseguenza, il potere legislativo da privati cittadini o da giudici subordinati. Come, ad esempio, l'opinione "che la legge consuetudinaria è sotto l'esclusivo controllo del Parlamento"; cosa che è vera solo nel caso di un Parlamento che possieda il potere sovrano e non possa riunirsi o sciogliersi se non a propria discrezione. Se infatti qualcun altro avesse il diritto di scioglierlo allora avrebbe anche il diritto di controllarlo e, conseguentemente, di controllare ciò che è sotto il suo controllo. In mancanza, dunque, di tale diritto, il controllo delle leggi non è detenuto dal "parlamentum", ma dal "Rex in Parlamento". Inoltre, quando un parlamento è sovrano, se anche non avesse, per una causa qualsiasi, mai raccolto dai Paesi soggetti tanti uomini e tanto saggi, tuttavia non per questo motivo si crede che tale assemblea ha acquistato il potere legislativo. "Item" a proposito dell'opinione che le due braccia di uno Stato sono "la forza e la giustizia, la prima delle quali risiede nel re e l'altra si trova nelle mani del Parlamento": come se potesse sussistere uno Stato in cui la forza fosse in una mano che la giustizia non avesse l'autorità di comandare e governare.

7. I nostri giuristi convengono che la legge non può mai essere contro la ragione, e che legge è non la lettera - ossia ogni interpretazione letterale di essa - ma quella che è conforme alla intenzione del legislatore. Questo è vero, ma il dubbio è un altro: di chi sia quella ragione che andrà accettata come legge. Non ogni ragione privata - ché altrimenti ci sarebbe nelle leggi tanta contraddizione quanta ce n'è nelle Scuole -, ma nemmeno (come vorrebbe Sir Edward Coke) "una ragione artificialmente affinata con lunghi studi, osservazioni ed esperienze" (come era la sua). Infatti, per un verso non è da escludere che il lungo studio possa accrescere e rafforzare pareri erronei; per un altro, quando si costruisce su false. fondamenta, più grande è la costruzione, maggiore è la rovina; e infine la ragione e le risoluzioni di coloro che si applicano allo studio e all'osservazione per pari tempo e con pari diligenza sono e restano necessariamente discordanti. Cosicché a far legge non è la "Juris prudentia", o saggezza dei giudici subordinati, ma la ragione e il comando di questo nostro uomo artificiale, lo Stato. Inoltre, il fatto che lo Stato mediante il rappresentante sia un'unica persona rende difficile che sorgano contraddizioni fra le leggi; e, quando ne insorgano, una stessa ragione può eliminarle con l'interpretazione o la modificazione della legge. In tutte le Corti di giustizia è il sovrano (ossia la persona dello Stato) che giudica, e il giudice subordinato deve prestare attenzione alla ragione che muoveva il suo sovrano a fare una certa legge,

affinché a quella ragione sia conforme la sua sentenza, che allora è la sentenza del suo sovrano e in caso contrario è solo la sua, ed è ingiusta.

8. Dal fatto che la legge è un comando, e che un comando consiste in una dichiarazione o manifestazione della volontà di colui che comanda - mediante voce, scrittura o qualche altro sicuro segno della medesima volontà - si può comprendere che il comando dello Stato è legge solamente per coloro che hanno i mezzi per prenderne cognizione. Per mentecatti di natura, infanti e pazzi non c'è legge - non più almeno che per le bestie brute -, né essi sono passibili del titolo di giusti o ingiusti, poiché non hanno mai avuto la capacità di stipulare alcun patto o di comprenderne le conseguenze. Quindi non assunsero mai l'onere di autorizzare le azioni di un sovrano, come debbono fare coloro che costituiscono uno Stato. E come sono scusati coloro che la natura, o un accidente, ha privato della conoscenza di tutte le leggi in generale; così anche ogni uomo, a cui un incidente non derivante dalla sua volontà abbia tolto i mezzi per prendere cognizione di una legge particolare, è scusato se non la osserva. Anzi, a parlare propriamente, quella legge non è per lui legge. E' perciò necessario considerare a questo punto quali dimostrazioni e segni siano sufficienti per la conoscenza di ciò che è legge; vale a dire di ciò che è la volontà del sovrano - sia nella forma di governo monarchica sia nelle altre.

In primo luogo, una legge che obblighi tutti i sudditi senza eccezione, che non sia scritta né in alcun altro modo resa pubblica nei luoghi in cui essi possano prenderne conoscenza, è una legge di natura. Infatti una legge che gli uomini debbano riconoscere come tale non attraverso le parole di altri uomini, ma ciascuno mediante la propria ragione, deve configurarsi come qualcosa in accordo con la ragione di tutti; il che non può accadere a nessuna legge tranne che alla legge di natura. Le leggi di natura non hanno pertanto bisogno di nessuna pubblicazione o proclamazione in quanto contenute in quest'unica proposizione accettata da tutti: "Non fare agli altri ciò che riterresti irragionevole che dagli altri ti fosse fatto".

In secondo luogo se una legge obbliga soltanto una categoria di persone o un individuo particolare e non è scritta né resa pubblica attraverso la parola, allora anch'essa è una legge di natura ed è conosciuta per mezzo degli stessi indici e segni che contraddistinguono quella categoria dagli altri sudditi. Infatti qualsivoglia legge non scritta, o non resa pubblica in qualche altra maniera da colui che la fa legge, può venir conosciuta da chi deve ad essa obbedire solo mediante la propria ragione ed è quindi non solo legge civile ma anche naturale. Ad esempio, quando il sovrano impiega un ministro pubblico senza istruzioni scritte su ciò che deve fare, questi è obbligato a considerare come istruzioni i dettami della ragione. Così, se quegli nomina un giudice, il giudice deve sapere

che le proprie sentenze debbono essere conformi alla ragione del sovrano; ed essendo questa sempre da intendersi come coincidente con l'equità, a quest'ultima egli è vincolato dalla legge di natura. Oppure, se è un ambasciatore, deve prendere come direttive (in tutte le cose non contenute nelle sue istruzioni scritte) ciò che la ragione detta essere più utile all'interesse del suo sovrano; e lo stesso vale per tutti i ministri della sovranità, sia pubblici sia privati. Tutte queste istruzioni della ragione naturale possono essere comprese sotto l'unico nome di "fedeltà", che è una componente della giustizia naturale.

Fatta eccezione per la legge di natura, appartiene all'essenza di tutte le altre leggi l'esser portate a conoscenza di ognuno che sarà obbligato a obbedire a esse, rendendole note attraverso la parola o la scrittura o qualche altro atto che si sappia che derivi dall'autorità sovrana. Infatti la volontà di un altro può essere intesa soltanto per mezzo delle sue parole, o di altri atti, oppure per mezzo di congetture basate sui suoi scopi e intenti; che, nel caso della persona dello Stato, vanno sempre supposti conformi a equità e ragione. Molte volte, nei tempi antichi, prima che si diffondesse l'uso delle lettere, le leggi venivano messe in versi affinché il popolo rozzo, trovando piacevole cantarle o recitarle, potesse più facilmente trattenerle nella memoria. Per la stessa ragione Salomone consiglia di legare i dieci Comandamenti (Proverbi 7.3) alle dieci dita. Quanto alla legge che Mosè diede al popolo di Israele nel rinnovare il patto (Deuteronomio 11.19), egli ordinò di insegnarla ai figli - parlandogliene sia in casa sia in cammino, sia nel coricarsi sia nel levarsi -, di scriverla sugli stipiti e le porte delle case, e di radunare (Deuteronomio 31.12) il popolo - uomini, donne e bambini - perché ne ascoltasse la lettura.

Né basta che la legge sia scritta e resa pubblica; occorre anche che ci siano chiari segni che essa deriva dalla volontà del sovrano. Infatti i privati, quando abbiano - o pensino di avere - abbastanza forza per realizzare i loro ingiusti progetti e condurli impunemente secondo i loro fini ambiziosi, son capaci di rendere pubblico come legge quello che più a loro aggrada, ignorando o addirittura opponendosi all'autorità legislativa. Perciò è necessario non solo che la legge sia resa pubblica, ma anche che sia corredata di segni sufficienti a dimostrarne l'autore e l'autorità. Autore o legislatore che in ogni Stato si suppone conosciuto poiché è il sovrano; il quale, essendo stato istituito per consenso di tutti, è da supporre sufficientemente noto a tutti. Vero è che l'ignoranza e la presunzione degli uomini sono per lo più tali che, quando sia svanito il ricordo della iniziale istituzione dello Stato, essi non prendono più in considerazione quale potere ordinariamente li difenda dai nemici, protegga le loro attività, e renda loro ragione allorché subiscono un torto; ma poiché nessuno, appena tenga conto di ciò, può avere dei dubbi, allora non c'è alcuna scusa per l'ignoranza

concernente il detentore della sovranità. E' un dettame della ragione naturale e, conseguentemente, una evidente legge di natura, che nessuno debba indebolire il potere, la cui protezione egli stesso ha richiesto o consapevolmente accettato contro altri. Pertanto, su chi sia il sovrano, nessuno, se non per sua colpa, può avere alcun dubbio (qualunque cosa suggeriscano i malvagi). La difficoltà consiste piuttosto nell'accertamento che l'autorità derivi effettivamente dal sovrano; difficoltà il cui superamento dipende dalla conoscenza dei pubblici registri, dei pubblici Consigli, dei pubblici ministri, e dei pubblici sigilli, da cui tutte le leggi sono sufficientemente autenticate. Autenticate, dico, non autorizzate, poiché l'autenticazione è solo testimonianza e registrazione, non ciò che conferisce autorità alla legge e che consiste soltanto nell'essere comando del sovrano.

Ove pertanto si tratti di accertare l'esistenza di un torto sulla sola base della legge di natura, vale a dire della comune equità, la sentenza del giudice, che per mandato ha l'autorità di celebrare tali processi, è una sufficiente attestazione dell'autorità della legge di natura in quel caso particolare. Infatti, il consiglio di una persona che professi lo studio della legge, è certamente utile per evitare la contesa, ma si tratta soltanto di un consiglio; è il giudice che deve dire quale sia la legge dopo aver ascoltato i termini della controversia.

Ma quando si tratta di accertare l'esistenza di un torto o di un crimine sulla base della legge scritta, ognuno, prima di fare il torto o di commettere il crimine, può (se vuole), ricorrendo direttamente o mediante altri ai registri, essere sufficientemente informato se è un torto o no. Anzi, deve farlo poiché è illecito il compiere un atto che si sta per compiere quando si sia in dubbio se sia giusto o meno e, volendo, ce ne si possa informare. Allo stesso modo chi ritiene di aver subìto un torto in un caso previsto dalla legge scritta della quale egli può, direttamente o tramite altri, prendere visione ed esame, e si lamenta prima di aver consultato la legge, agisce ingiustamente e rivela piuttosto un'attitudine a vessare gli altri che a pretendere il rispetto del proprio diritto.

Se l'accertamento riguarda l'obbedienza a un pubblico ufficiale, allora una sufficiente autenticazione dell'autorità di quest'ultimo è rappresentata dall'aver preso visione del suo mandato corredato di pubblico sigillo, e dall'averglielo udito leggere; oppure dall'avere potuto informarsi solo che lo si fosse voluto. In realtà ognuno è obbligato a fare il massimo sforzo per informarsi delle leggi scritte che possano riguardare le sue azioni future.

Noto il legislatore e rese sufficientemente conoscibili le leggi - vuoi attraverso la scrittura vuoi per lume naturale - manca ancora un'altra condizione molto importante per renderle obbliganti. Infatti non è nella lettera, ma nell'interpretazione e nel senso, vale a dire nell'autentica interpretazione della

legge (ossia nel significato inteso dal legislatore) che consiste la natura della legge. Pertanto l'interpretazione di tutte le leggi dipende dall'autorità sovrana, e interpreti possono essere soltanto coloro che sono incaricati dal sovrano (unicamente al quale il suddito deve obbedienza). Altrimenti, basta un interprete astuto per fare assumere alla legge un significato opposto a quello datole dal sovrano; col che l'interprete diventa il legislatore.

Tutte le leggi, scritte o non scritte, hanno bisogno di interpretazione. Vero è che la legge di natura, ossia non scritta, è perfettamente chiara per coloro che fanno uso della loro ragione naturale senza parzialità e passione - il che toglie ogni scusante a coloro che la violano -; essa tuttavia, se si considera che pochi, o forse nessuno, sono quelli che non siano qualche volta accecati dall'amor di sé (1), o da qualche altra passione, diventa la più oscura di tutte le leggi, e conseguentemente quella che ha la massima necessità di interpreti capaci. Quanto alle leggi scritte, se sono brevi, vengono facilmente fraintese a causa dei significati diversi di una o due parole; se sono lunghe, sono più oscure per i significati diversi di molte parole. Cosicché nessuna legge scritta, che sia formulata in poche o in molte parole, può essere bene intesa senza una perfetta comprensione delle cause finali per le quali fu fatta; cause finali di cui è il legislatore a possedere la conoscenza. Per quest'ultimo, dunque, la legge non presenta nodo veruno che non possa essere sciolto, sia rendendo espliciti i fini per disfarlo, sia stabilendo i fini che crede (come fece Alessandro con la spada per il nodo gordiano) in forza del suo potere legislativo; cosa che nessun altro interprete può fare.

In uno Stato, l'interpretazione delle leggi di natura non dipende dai libri di filosofia morale. L'autorità degli scrittori, non sostenuta da quella dello Stato, non rende leggi le loro opinioni, per quanto vere possano essere. Ad esempio, ciò che io ho scritto in questo trattato sulle virtù morali e la loro necessità per raggiungere e mantenere la pace, benché sia una verità evidente, non per questo è immediatamente legge, ma poiché in tutti gli Stati del mondo è parte della legge civile. Per quanto, infatti, sia per natura conforme a ragione, tuttavia è legge in forza del potere sovrano. In caso contrario [ossia se avessero valore di legge le interpretazioni scritte dagli autori] sarebbe un grave errore chiamare le leggi di natura leggi non scritte, in presenza di tanti volumi pubblicati in contraddizione gli uni con gli altri e al loro stesso interno.

L'interpretazione della legge di natura è la sentenza del giudice deputato dall'autorità sovrana ad ascoltare e risolvere le controversie che da lui dipendono; e consiste nell'applicazione della legge al caso specifico. Infatti nell'atto della giudicatura il giudice non fa che considerare se le richieste delle parti siano conformi alla ragione naturale e all'equità; conseguentemente, la

sentenza che egli dà, è l'interpretazione della legge di natura; ed è quella autentica, non in quanto sua sentenza personale, ma poiché è data in forza dell'autorità del sovrano, per cui diviene sentenza di quest'ultimo, vale a dire, legge - in quello specifico caso - per le parti in causa.

Ma, poiché non c'è alcun giudice, né subordinato né sovrano, che non possa errare in un giudizio basato sull'equità, se successivamente in un altro caso analogo egli trovasse più conforme all'equità pronunciare una sentenza opposta (3), è obbligato a farlo. L'errore non diventa legge per chi lo commette (chiunque egli sia) né lo obbliga a persistere. Né (per la stessa ragione) diventa legge per altri giudici che avessero pure giurato di seguirlo. Benché una sentenza sbagliata, pronunciata in forza dell'autorità conferita dal sovrano, una volta conosciuta e avallata da questo, equivalga, nell'ambito delle leggi suscettibili di modifiche, all'istituzione di una nuova legge da applicare in casi simili sotto ogni minima circostanza, tuttavia, nell'ambito delle leggi immutabili quali sono le leggi di natura, non è legge né per lo stesso giudice né per altri, in eventuali casi analoghi successivi. I principi si succedono l'uno all'altro, un giudice va e un altro viene; di più, il cielo e la terra passeranno, ma non passerà neppure un solo articolo della legge di natura, perché essa è la legge eterna di Dio. Per questa ragione neppure tutte insieme le sentenze che siano mai state emanate nel passato dai giudici possono costituire una legge opposta all'equità naturale. Né esempi dati da giudici precedenti possono giustificare una sentenza contraria alla ragione o scaricare un giudice dal peso di studiare in che consiste l'equità (nel caso che è chiamato a giudicare) sulla base dei princìpi della propria ragione naturale. Ad esempio, è contrario alla legge di natura "punire un innocente"; e innocente è chi si scagiona giudizialmente ed è riconosciuto innocente dal giudice. Mettiamo ora il caso che un uomo sia accusato di un delitto capitale e, conoscendo il potere e la perfidia di certi nemici - nonché le frequenti corruzioni e parzialità dei giudici -, scappi per timore degli eventi; [supponiamo inoltre che] successivamente catturato e portato dinanzi al legittimo giudice, mostri a sufficienza di non essere colpevole del crimine e che, pur essendosi discolpato, sia nondimeno condannato alla confisca dei beni: questa è manifestamente una condanna di un innocente. Affermo dunque che non c'è alcun luogo al mondo ove questa possa valere come un'interpretazione della legge di natura o possa essere resa legge dalle sentenze di giudici che si siano comportati allo stesso modo nel passato. Chi per primo giudicò in quel modo, giudicò ingiustamente, e nessuna ingiustizia può fungere da modello di giudizio per i giudici successivi. Una legge scritta può proibire agli innocenti di fuggire, e questi possono essere puniti per la loro fuga. Ma che quella fuga dettata dal timore di subire un torto debba valere come presunzione di colpa dopo che l'uomo è stato giudizialmente

assolto dal crimine, è contraria alla natura della presunzione, che non può più sussistere una volta dato il giudizio. Nondimeno ciò è incluso nella legge consuetudinaria d'Inghilterra da un grande giurista. «Se un uomo - egli afferma -, accusato di fellonia, è innocente e nondimeno fugge per paura, quand'anche si scagioni giudizialmente della fellonia, tuttavia, se si scopre che è fuggito per l'accusa di fellonia, dovrà subire, malgrado la sua innocenza, la confisca di tutti i beni - mobili e immobili - e la perdita di crediti e prerogative. Quanto a queste confische, la legge non ammette alcuna prova contro la presunzione legale della colpa fondata sulla fuga». Ed ecco "un innocente - che si è discolpato giudizialmente" - condannato a perdere, "malgrado l'innocenza" e dopo l'assoluzione, tutti i beni che possiede, sulla base dì una presunzione legale quando nessuna legge scritta gli impediva di fuggire. Se la legge fondasse sulla sua fuga una presunzione di responsabilità del fatto (che è capitale), la sentenza dovrebbe essere capitale; ma se la presunzione di responsabilità non riguarda il fatto, per quale motivo allora [l'accusato] dovrebbe perdere i suoi beni? Questa non è perciò una legge "di Inghilterra", né la condanna è basata su una presunzione legale, ma su una presunzione dei giudici. Inoltre è contro la legge dire che non sarà ammessa alcuna prova contro una presunzione legale, poiché ogni giudice, sia sovrano sia subordinato, che rifiuti di ascoltare una prova, rifiuta di fare giustizia. Infatti anche se per avventura la sentenza fosse giusta, tuttavia, i giudici che condannassero senza ascoltare le prove addotte, sarebbero giudici ingiusti; e la loro presunzione sarebbe solo pregiudizio, che nessuno dovrebbe portare con sé sullo scranno di giudice - quale che sia il giudizio o esempio precedente cui intenda rifarsi. Di casi di questa natura, nei quali, per fedeltà ai precedenti, i giudizi vengono pervertiti, ce ne sono altri, ma questo è sufficiente a mostrare che sebbene la sentenza del giudice sia legge per le parti in causa, non lo è tuttavia per alcun giudice che gli succeda in quell'ufficio.

Analogamente, quando è in questione il significato di leggi scritte, il loro interprete non è chi abbia su di esse scritto un commentario. Solitamente, infatti, i commentari sono più soggetti a cavilli del testo e necessitano perciò di altri commenti; cosicché non ci sarebbe fine all'interpretazione. Pertanto, a meno che non ci sia un interprete autorizzato dal sovrano da cui i giudici subordinati non debbono discostarsi, l'interprete non può essere che il giudice ordinario, alla stessa maniera che lo è nei casi di leggi non scritte; e le sue sentenze debbono essere considerate dalle parti in causa come leggi rispetto a quel caso specifico, ma non debbono vincolare altri giudici a pronunciare giudizi analoghi in casi analoghi. Infatti un giudice può sbagliare anche nell'interpretazione di leggi scritte, ma nessun errore di un giudice subordinato può cambiare la legge che consiste nell'intento generale che ispirava il sovrano (4),

Per le leggi scritte, si è soliti far differenza fra la lettera e lo spirito della legge. Quando per lettera si intende tutto ciò che si può desumere dalle pure parole, la distinzione è ben fatta. Infatti tutte le parole - già in se stesse o nel loro uso metaforico - hanno significati ambigui che possono essere chiamati in causa per dar luogo a molti sensi, quando non c'è che un solo senso della legge. Per contro, se per lettera si intende il senso letterale, allora la lettera e lo spirito - o intento (6) - della legge sono un tutt'uno, giacché il senso letterale è proprio quello che il legislatore intendeva dovesse essere significato dalla lettera della legge. Ora, l'intento del legislatore si suppone sempre che sia l'equità poiché sarebbe altamente offensivo che un giudice pensasse diversamente del sovrano. Pertanto, quando i termini della legge non autorizzano pienamente una sentenza conforme a ragione, egli dovrebbe integrarla con la legge di natura; oppure se il caso è difficile, rinviare il giudizio finché non riceva un'autorità più ampia. Ad esempio, una legge scritta ordina di reinsediare in casa propria con la forza chi con la forza ne sia stato scacciato. Ora, accada che un uomo lasci vuota la propria casa per negligenza, e, al ritorno, ne sia tenuto fuori con la forza; per questo caso non è prevista alcuna legge particolare, ma è evidente che esso è contenuto in quella stessa legge, altrimenti per quell'uomo non vi sarebbe affatto alcun rimedio - cosa che è da supporre contraddica l'intenzione del legislatore. Ancora, la lettera della legge impone di giudicare secondo evidenza. [Supponiamo che] un uomo sia accusato da falsi testimoni di un fatto che lo stesso giudice ha visto compiere da un altro e non da colui che è accusato. In questo caso né si deve seguire la lettera della legge fino alla condanna dell'innocente, né il giudice deve pronunciare una sentenza in contrasto con l'evidenza rappresentata dai testimoni, poiché ciò sarebbe contro la lettera della legge; deve invece fare in modo che un altro sia chiamato dal sovrano come giudice e lui stesso come testimone. Cosicché gli inconvenienti derivanti dall'applicazione delle pure parole di una legge scritta possono guidarlo all'intento e, alla luce di questo, a interpretare meglio la legge stessa; mentre nessun inconveniente può giustificare una sentenza contro la legge. Del diritto e del torto giudica, infatti, il giudice, non di ciò che è conveniente o scomodo per lo Stato.

Le capacità richieste a un buon interprete della legge, ossia a un buon giudice, non sono le stesse di quelle di un avvocato - cioè lo studio delle leggi. Infatti un giudice, come deve prendere cognizione del fatto solo dai testimoni, così parimenti deve prendere cognizione della legge soltanto dalle costituzioni e dagli statuti del sovrano chiamati in causa nelle perorazioni o a lui esposti da chi abbia ricevuto dal potere sovrano l'autorità per farlo. Egli, inoltre, non ha bisogno di preoccuparsi anticipatamente di ciò su cui giudicherà, poiché le

notizie che gli serviranno per parlare del fatto gli saranno fornite dai testimoni, e ciò che egli dirà in materia di legge apprenderà dalle parti peroranti che lo avranno messo in risalto e opportunamente interpretato essendone autorizzati (7). I lord del Parlamento di Inghilterra erano giudici, e le cause più difficili sono state ascoltate e decise da loro, tuttavia pochi di loro erano molto versati nello studio delle leggi e ancora meno ne facevano professione; e benché si consultassero con giuristi incaricati di essere all'uopo presenti in Parlamento, nondimeno solo loro avevano l'autorità di pronunciare la sentenza. Allo stesso modo, i dodici uomini del popolo, che nei processi ordinari fungono da giudici, appurano con la loro sentenza non soltanto il fatto ma anche il diritto e si pronunciano nettamente per il querelante o per il querelato. Ciò vuol dire che sono giudici non soltanto del fatto ma anche del diritto, ossia che nell'accertamento della sussistenza di un delitto non soltanto decidono se sia stato commesso o no, ma anche se sia "assassinio, omicidio, fellonìa, aggressione" e così via, che sono determinazioni di legge. Ma poiché si suppone che essi non conoscano direttamente le leggi, c'è qualcuno che ha l'autorità di informarli su quella relativa al caso particolare di cui essi devono giudicare; cionondimeno, se essi non giudicano in conformità a quanto quegli dice loro, non sono per questo soggetti ad alcuna sanzione - a meno che non si dimostri che lo abbiano fatto contro la loro coscienza, o che siano stati corrotti con compensi.

Le cose che fanno un buon giudice, o un buon interprete delle leggi, sono, in primo luogo, una "corretta comprensione" di quella fondamentale legge di natura chiamata "equità"; il che, dipendendo non dalla lettura degli scritti di altri uomini ma dalla bontà della propria ragione naturale e dalla riflessione, si suppone non manchi soprattutto in coloro che hanno il massimo agio e la massima inclinazione a riflettere sull'equità. In secondo luogo, "il disprezzo delle ricchezze non necessarie" e delle promozioni. In terzo luogo, "la capacità, nel giudicare, di deporre ogni timore, rabbia, odio, amore e compassione". In quarto e ultimo luogo, "pazienza e attenzione diligente nell'ascoltare, memoria per trattenere, assimilare e utilizzare quello che si è ascoltato".

Le leggi sono state differenziate e ripartite in diversi modi secondo i differenti metodi di coloro che hanno scritto su di esse. Si tratta infatti di qualcosa che non dipende dalla natura ma dagli scopi di chi scrive, e che è subordinato al metodo di ciascuno. Nelle Istituzioni di Giustiniano troviamo sette classi di leggi civili:

1. "Editti, Costituzioni e Lettere del Principe", ossia dell'imperatore (poiché questi deteneva l'intero potere del popolo). A queste leggi corrispondono i Proclami (8) del re d'Inghilterra.

2. "Decreti di tutto il popolo di Roma" (Senato compreso), quando questo veniva interrogato dal Senato. All'inizio furono leggi in virtù del potere sovrano che risiedeva nel popolo, e i Decreti non abrogati dagli imperatori rimasero leggi in forza dell'autorità imperiale. Infatti tutte le leggi che vincolano sono intese esser leggi in base all'autorità di chi ha il potere di abrogarle. In qualche modo gli Atti del Parlamento di Inghilterra sono simili a queste leggi.

3. "Decreti della plebe" (il Senato è escluso), quando questa veniva interrogata dal tribuno del popolo. Quelli che non furono abrogati dagli imperatori rimasero leggi per autorità imperiale. Simili a questi, in Inghilterra, erano le Ordinanze (9) della Camera dei Comuni.

4. "Senatus consulta" o "Ordinanze del Senato". Quando il popolo di Roma divenne tanto numeroso da non poter più essere riunito in assemblea, l'imperatore ritenne opportuno che si dovesse consultare il Senato in sua vece. Queste leggi hanno qualche somiglianza con gli Atti del Consiglio.

5. "Editti dei Pretori" e (in alcuni casi) degli "Edili", i quali corrispondono ai presidenti delle Corti di giustizia d'Inghilterra.

6. "Responsa Prudentum", che sono le sentenze e le opinioni di quei giuristi ai quali l'imperatore aveva dato l'autorità di interpretare la legge e di dare risposte a coloro che domandavano il loro parere in materia di legge. Risposte che i giudici, nel giudicare, erano obbligati a osservare dalle Costituzioni dell'imperatore. Sarebbero come le Raccolte dei casi giudicati (10) se gli altri giudici fossero obbligati dalla legislazione inglese a osservarle. Infatti gli autori di questi giudizi basati sulla legge consuetudinaria d'Inghilterra non fungono propriamente da giudici ma da "Juris Consulti", del cui consiglio in materia di legge devono avvalersi i giudici, che sono o i lord o le giurie di dodici uomini delle varie regioni.

7. Sono pure leggi effettive per tacito consenso dell'imperatore le "consuetudini non scritte" (che per loro natura sono simili alla legge) nel caso in cui non siano contrarie alla legge di natura.

Un'altra divisione è quella fra leggi "naturali" e leggi "positive". Le "naturali" sono leggi dall'eternità e si dicono non solo naturali ma anche "morali" poiché consistono nelle virtù morali - come la giustizia, l'equità e tutti gli abiti mentali favorevoli alla pace e alla carità - di cui ho già parlato nei Capp. 14 e 15.

Le "positive" non sono leggi dell'eternità ma sono fatte dalla volontà di coloro che hanno avuto il potere sovrano sugli altri; e sono o scritte o rese note agli uomini attraverso qualche altra dimostrazione della volontà del legislatore.

Inoltre, delle leggi positive alcune sono "umane", altre "divine". E delle leggi positive umane alcune sono "distributive", altre "penali". "Distributive" sono quelle che fissano i diritti dei sudditi, rendendo chiaro a ciascuno di essi ciò in

forza di cui acquista e mantiene la proprietà di terre e beni, nonché diritti e libertà di azione; queste leggi si rivolgono a tutti i sudditi. "Penali" sono quelle che stabiliscono la pena che dovrà essere inflitta a coloro che violano la legge, e si rivolgono ai ministri e ai funzionari incaricati dell'esecuzione. Infatti ciascuno deve essere bensì informato delle punizioni prestabilire per la trasgressione, ma il comando è rivolto ai pubblici ministri incaricati di badare all'esecuzione della pena e non al delinquente (che non si può supporre voglia fedelmente eseguire la punizione su se stesso). Queste leggi penali sono per la maggior parte scritte contestualmente alle leggi distributive e sono talvolta chiamate giudizi. Tutte le leggi infatti sono giudizi generali o sentenze del legislatore, come anche ogni giudizio particolare è una legge per colui il cui caso è stato giudicato.

"Le leggi positive divine" (mentre le leggi naturali, essendo eterne e universali, sono tutte divine) sono quelle che, consistendo nei Comandamenti di Dio (non dall'eternità, né rivolte universalmente a tutti gli uomini, ma soltanto a un certo popolo o a certe persone), vengono rivelate per tali da coloro che Dio ha autorizzato a comunicarle. Ma come si può riconoscere questa autorità di dichiarare quali siano le leggi positive di Dio? Certo, Dio può comandare per via soprannaturale a un uomo di rivelarle agli altri, ma poiché all'essenza della legge appartiene che chi viene obbligato debba essere assicurato dell'autorità di chi gli presenta la legge (autorità che noi con mezzi naturali non possiamo sapere che derivi da Dio), "come si può senza rivelazione soprannaturale assicurarsi della rivelazione ricevuta da coloro che presentano la legge? e come si può essere tenuti a obbedire loro?" Quanto alla prima domanda - ossia, come possa un uomo essere assicurato di una rivelazione proveniente da un altro che ne è l'esclusivo destinatario - la richiesta è evidentemente impossibile. Sebbene, infatti, possa essere indotto a credere a tale rivelazione dai miracoli che gli vede fare o dall'osservare il carattere straordinario della santità della sua vita o della sua saggezza o del felice esito delle sue azioni, nondimeno tutto ciò è segno di un favore straordinario di Dio ma non costituisce prova sicura di speciale rivelazione. I miracoli sono opere meravigliose: ma ciò che è meraviglioso per uno può non esserlo per un altro. La santità può essere simulata e le felicità visibili di questo mondo sono per lo più opera di Dio attraverso cause naturali e ordinarie. Pertanto, che un altro abbia avuto una rivelazione soprannaturale della volontà di Dio, nessuno può sapere in modo infallibile attraverso la ragione naturale, ma soltanto credere; credere più o meno fermamente secondo che più o meno grandi ne appaiano i segni.

Per contro, non così difficile è rispondere alla seconda domanda - ossia, come uno possa essere obbligato a obbedire. Infatti, ove la legge resa nota non sia in contrasto con la legge di natura (che è indubitabilmente la legge di Dio) e

uno si impegni a obbedire, allora è obbligato dal proprio atto; obbligato a obbedire, dico, ma non a credere in essa, giacché la credenza umana e i pensieri intimi non sono soggetti ai comandi ma soltanto all'intervento ordinario o straordinario di Dio. La fede nella legge soprannaturale consiste non nell'adempimento, ma solo nell'assenso; e non è un dovere che facciamo verso Dio ma un dono che Dio dà gratuitamente a chi vuole; così per converso l'incredulità non consiste nella trasgressione delle sue leggi, ma nel rigetto di tutte ad eccezione di quelle naturali. Quanto io dico verrà, tuttavia, reso più chiaro mediante esempi e testimonianze, concernenti questo punto, tratti dalla Sacra Scrittura. Il patto stipulato da Dio con Abramo (in un modo soprannaturale) fu questo: «Questo è il patto fra me e te e il tuo seme dopo di te, che tu osserverai» (Genesi 17.10). I discendenti di Abramo non ebbero questa rivelazione e allora non esistevano neppure; tuttavia sono partecipi del patto e vincolati a obbedire a ciò che Abramo avrebbe notificato come legge di Dio; e non potrebbero esserlo se non in virtù dell'obbedienza che debbono ai loro genitori, i quali (se non sono soggetti ad alcun altro potere terreno, come in questo caso Abramo) hanno il potere sovrano sui loro figli e servi. Ancora, ove Dio dice ad Abramo «in te saranno benedette tutte le nazioni della terra, infatti so che ordinerai ai tuoi figli e alla tua casa dopo di te di mantenere la via del Signore e di osservare giustizia e giudizio», è evidente che l'obbedienza della sua famiglia - che non aveva ricevuto alcuna rivelazione - dipendeva dalla precedente obbligazione a obbedire al sovrano. Solo Mosè salì sul Monte Sinai, da Dio; al popolo fu proibito di avvicinarsi sotto pena di morte; nondimeno esso fu vincolato a obbedire a tutto ciò che Mosè gli rivelò come legge divina. E vincolato in base a che cosa se non al seguente spontaneo atto di sottomissione: «Parlaci e ti ascolteremo, ma non ci parli Dio che non abbiamo a morirne»? Questi due passi sono sufficienti a mostrare che, in uno Stato, il suddito, che non disponga di alcuna rivelazione certa e garantita rivolta, direttamente a lui stesso in particolare, sulla volontà di Dio, deve rispettare come tale il comando dello Stato. Se gli uomini, infatti, fossero liberi di prendere, per comandamenti di Dio, i loro sogni e le loro fantasie, o i sogni e le fantasie di altri privati, neppure due di loro sarebbero d'accordo su ciò che è comandamento divino; e tuttavia in ossequio a quei sogni tutti disprezzerebbero i comandi dello Stato. Concludo, dunque, che in tutte le cose non contrarie alla legge morale (cioè a dire alla legge di natura) tutti i sudditi sono tenuti a rispettare come legge divina quella che le leggi dello Stato rivelano esser tale. Il che è anche evidente alla ragione di ogni uomo; infatti qualsiasi cosa che non sia contraria alla legge di natura può esser resa legge nel nome di coloro che hanno il potere sovrano; e non c'è alcuna ragione per cui gli uomini debbano essere meno obbligati da una legge quando

viene proposta nel nome di Dio. Inoltre non c'è luogo al mondo in cui sia consentito di accampare [a proprio vantaggio] altri comandamenti di Dio oltre quelli rivelati come tali dallo Stato. Gli Stati cristiani puniscono coloro che rigettano la religione cristiana, e, tutti gli altri Stati, coloro che fondano una religione da loro proibita. Infatti in tutto ciò che non è regolato da leggi dello Stato, l'equità (che è legge di natura e pertanto eterna legge di Dio) vuole che ognuno goda ugualmente della propria libertà.

C'è anche un'altra divisione delle leggi in fondamentali e non fondamentali, ma non mi è riuscito di trovare in alcun autore il significato di legge fondamentale. Cionondimeno molto ragionevolmente si possono dividere le leggi in questa maniera.

Legge fondamentale è in ogni Stato quella che, ove venga abolita, lo Stato cade e si dissolve completamente; come un edificio di cui vengano distrutte le fondamenta. Pertanto una legge fondamentale è quella in forza della quale i sudditi sono tenuti a sostenere ogni potere dato al sovrano - monarca o assemblea sovrana che sia -, senza il quale lo Stato non possa sussistere, quale è il potere di guerra e pace, di giudicatura, di nomina dei funzionari e di fare qualsiasi cosa quegli ritenga necessario per il pubblico bene. Legge non fondamentale è quella la cui abrogazione non comporta la dissoluzione dello Stato; tali sono le leggi concernenti le controversie fra suddito e suddito. Tanto basti sulla divisione delle leggi.

Trovo, anche presso i più dotti autori, le parole "Lex civilis" e "Jus civile" - vale a dire "legge" e "diritto civile" - usate indifferentemente per indicare la stessa cosa. In realtà non bisognerebbe farlo poiché "diritto" equivale a "libertà" - e precisamente quella libertà che ci lascia la legge civile -, mentre "legge civile" è un'"obbligazione", e ci priva della libertà che la legge naturale ci diede. La natura ha dato a ognuno il diritto di garantirsi la sicurezza ricorrendo alla propria forza e ad aggressioni preventive contro vicini sospetti, ma la legge civile toglie quella libertà in tutti i casi in cui si possa fare affidamento sulla protezione della legge. Cosicché "Lex" e "Jus" differiscono fra loro come obbligazione e libertà.

Analogamente "leggi" e "Carte" sono indifferentemente prese per la stessa cosa. Tuttavia le Carte sono donazioni del sovrano e non leggi, bensì esenzioni dalla legge. L'espressione della legge implica i termini "Jubeo", "Iniungo" - "comando" e "ingiungo" -; l'espressione di una Carta invece i termini "Dedi", "Concessi" - "ho dato", "ho concesso" -; e ciò che viene dato o concesso non è imposto per legge. Una legge può esser fatta per vincolare tutti i sudditi di uno Stato; per contro una libertà o una Carta è solo per un uomo o per una certa parte del popolo, Infatti dire che tutto il popolo di uno Stato ha libertà in un certo qual

caso è come dire che, per quel caso, non è prescritta alcuna legge, oppure altrimenti che, essendo stata prescritta, è stata ora abrogata.

Capitolo ventisettesimo.

«CRIMINI, SCUSANTI» E «ATTENUANTI».

Nel peccato rientra non soltanto la trasgressione della legge, ma anche ogni disprezzo verso il legislatore, poiché il disprezzo costituisce una violazione di tutte le sue leggi in una volta. Pertanto il peccato può consistere non soltanto nel "commettere" un fatto - come pronunciare parole proibite dalla legge - o nell'omettere ciò che la legge comanda, ma anche nell'"avere intenzione" o proporsi di trasgredire. Proporsi di infrangere la legge, infatti, significa disprezzare in una certa misura colui cui spetta di badare che venga eseguita. Provar piacere nel puro fantasticare (1) di possedere i beni, i servi e la moglie di un altro, senza alcuna reale intenzione di sottrarglieli con la forza o la frode, non costituisce violazione della legge che dice «Non desiderare». Né è peccato il piacere che si può avere nell'immaginare o sognare la morte di uno dalla cui vita non ci si può attendere null'altro che danni e dispiaceri, bensì lo è il risolversi a compiere qualche atto che tenda a ciò. Infatti provar piacere a immaginare ciò che arrecherebbe piacere se fosse reale è una passione così intrinseca alla natura umana e di ogni altra creatura vivente, che farne un peccato equivarrebbe a fare un peccato dell'essere uomini. Questa considerazione mi ha spinto a ritenere troppo severi, sia verso se stessi sia verso gli altri, coloro che ritengono che siano peccati i primi moti della mente (ancorché arrestati dal timore di Dio). Ma confesso che è meno rischioso [per un cristiano] l'errore di eccessiva severità piuttosto che quello opposto.

CRIMINE è un peccato consistente nel compiere (con parole o fatti) ciò che la legge proibisce, o nell'omettere ciò che comanda. Cosicché ogni crimine è un peccato, ma non ogni peccato un crimine. Avere l'intenzione di rubare o di uccidere è un peccato, ancorché non si manifesti mai in parole o fatti. Certo, Dio che vede i pensieri dell'uomo può addebitarlo come colpa, ma non ha il nome di crimine finché non emerga attraverso parole o fatti da cui un giudice umano possa arguire l'intenzione. Questa distinzione i Greci contemplavano nella parola "amartema" e "enklema" o "aitia"; delle quali la prima (che viene tradotta con "peccato") significa ogni deviazione rispetto a qualunque legge; ma le altre due (che si traducono con "crimine") significano soltanto il peccato di cui un uomo

può accusare un altro. Ma non c'è nessuno spazio per accuse umane di intenzioni che mai traspaiano attraverso alcun atto esterno. In modo analogo i Latini con "peccatum", ossia peccato, designano ogni maniera di trasgredire la legge, mentre con "crimen" (parola che essi derivano da "cerno", che significa percepire) intendono soltanto quei peccati che possono esser denunciati davanti a un giudice e che pertanto non sono mere intenzioni.

Da questa relazione fra peccato e legge e fra crimine e legge civile si può inferire, primo, che dove cessa la legge, cessa il peccato. Ma la legge di natura è eterna e, per conseguenza, la violazione dei patti, l'ingratitudine, l'arroganza e ogni azione in contrasto con una delle virtù morali, non possono mai cessare di essere peccato. Secondo, che ove cessa la legge civile, cessano i crimini: allora non sussistendo, infatti, altra legge che quella di natura, non c'è spazio per alcuna accusa e ogni uomo è giudice di se stesso - accusato soltanto dalla sua coscienza e assolto dalla rettitudine della sua intenzione. Sicché, quando la sua intenzione è retta, l'azione non è peccato; nel caso opposto l'azione è peccato ma non crimine. Terzo, che quando viene meno il potere sovrano, scompare il crimine; infatti dove non c'è questo potere non c'è protezione della legge e ognuno può proteggersi con le sue proprie forze. Non si può supporre, infatti, che con l'istituzione del potere sovrano qualcuno abbia rinunciato al diritto di salvaguardare il proprio corpo per la cui sicurezza appunto ogni sovranità è stata costituita. Tuttavia, ciò deve essere inteso valido unicamente per coloro che non hanno - essi stessi - contribuito alla eliminazione del potere che li proteggeva, giacché questo fin dall'inizio era un crimine.

Le fonti di ogni crimine sono o qualche difetto di comprensione, o qualche errore di ragionamento, o qualche improvviso impeto delle passioni. Il difetto di comprensione consiste nell'ignoranza, quello di ragionamento nell'opinione erronea. L'ignoranza, a sua volta, è di tre sorte: della "legge", del "sovrano" e della "pena". L'ignoranza della legge di natura non è una scusante per nessuno, poiché si suppone che ogni uomo che abbia raggiunto l'uso della ragione sappia che non deve fare ad altri quello che egli non vorrebbe fosse fatto a se stesso. Perciò in qualsiasi luogo ci si rechi, se si compie qualcosa di contrario a quella legge, si commette un crimine. Se uno viene qui dalle Indie e persuade gli abitanti di qui ad accettare una nuova religione o insegna loro qualcosa che porta alla disobbedienza delle leggi di questo Paese, fosse anche egli assolutamente persuaso della verità di ciò che insegna, commette nondimeno un crimine. E per questo può essere giustamente punito, non solamente perché la sua dottrina è falsa, ma anche perché egli fa qualcosa che non approverebbe in un altro, ossia che questi venendo da qui cercasse di cambiare la religione di là. Per contro l'ignoranza della legge civile scusa un uomo in un Paese straniero finché non gli

sia stata resa palese; poiché fino ad allora nessuna legge civile è obbligante.

Analogamente se la legge civile del proprio paese non è resa conoscibile in modo tale che chi voglia possa prenderne conoscenza, e se l'azione compiuta non è in contrasto con la legge di natura, allora l'ignoranza è una scusante valida. Negli altri casi l'ignoranza della legge civile non scusa.

L'ignoranza di chi detenga il potere sovrano nel luogo in cui si risiede abitualmente non è una scusante, poiché bisognerebbe prender conoscenza del potere da cui si è là protetti.

L'ignoranza della pena, dove la legge sia stata resa manifesta, non scusa nessuno; infatti chi viola la legge - che non sarebbe tale ma parole vuote senza la paura della pena conseguente - va incontro alla punizione anche se non sa quale sia; poiché chiunque compia volontariamente un'azione ne accetta tutte le conseguenze conosciute. D'altronde la punizione è in ogni stato una conseguenza conosciuta della violazione della legge; e ove sia già determinata dalla legge si è soggetti alla punizione prevista; ove invece non lo sia, allora si è soggetti a una punizione discrezionale. E' invero conforme a ragione che chi fa un torto senza altro limite che quello della propria volontà, patisca una punizione senza altro limite che quello della volontà di colui la cui legge è stata violata.

Ma quando una certa punizione è connessa a un crimine dalla legge stessa, oppure è stata regolarmente inflitta in casi simili, allora il delinquente è esentato da una pena maggiore, poiché la pena prevista, ove non abbastanza grande da scoraggiare l'azione criminale, diventa un invito a compierla. Per necessità naturale gli uomini quando confrontano il beneficio derivante dall'aver compiuto un'ingiustizia con il danno della punizione, scelgono ciò che appare più conveniente per loro stessi; per questa ragione, quando vengono puniti più di quanto la legge abbia precedentemente determinato, o più di quanto gli altri vengano puniti per lo stesso crimine, [ciò non è equo poiché] è stata la stessa legge a tentarli e a ingannarli.

Nessuna legge, emanata dopo che un'azione è stata compiuta, può farla diventare un crimine; difatti, da un lato, se l'azione è in contrasto con la legge di natura, la legge vigeva già prima dell'azione e, dall'altro, una legge positiva non può essere conosciuta prima d'esser fatta e pertanto non può essere obbligante. Ma quando la legge che proibisce un'azione viene emanata prima che l'azione venga compiuta, allora, per la ragione appena sopra indicata, chi compie l'azione è comunque passibile della punizione, anche se stabilita dopo, purché prima non ne sia stata indicata - né per iscritto né con esempi - una minore.

Tre sono i modi in cui per difetto di ragionamento (vale a dire per errore) gli uomini tendono a violare le leggi.

In primo luogo, per la presunzione di falsi principi; e questo è il caso di chi,

avendo osservato come in ogni luogo e tempo azioni ingiuste siano state legittimate dalla forza e dalle vittorie di coloro che le avevano commesse e come, mentre gli uomini potenti infrangono impunemente la fragile rete delle leggi del loro Paese, solo la classe più debole e coloro che non hanno avuto successo vengano ritenuti criminali, è perciò giunto ad assumere come princìpi e fondamenti del proprio ragionare i seguenti: "La giustizia è solo una vana parola; Ad ognuno appartiene tutto ciò che riesce a procurarsi con la sua abilità e a suo rischio; La pratica di tutte le nazioni non può essere ingiusta; Gli esempi dei tempi passati rappresentano buoni motivi per comportamenti analoghi", e molti altri dello stesso genere. Ammesso tutto ciò, nessun atto può essere più un crimine in se stesso, ma tale diviene (non in forza della legge, bensì) in funzione del successo di coloro che lo compiono; e la stessa azione può essere virtuosa o viziosa come piace al caso; cosicché ciò che Mario sancisce come criminale, per Silla è degno di merito, e per Cesare (pur vigendo le stesse leggi) torna a essere crimine, con perpetuo disturbo della pace dello Stato.

In secondo luogo, [gli uomini tendono a violare la legge] a causa di falsi maestri che interpretano male la legge di natura, rendendola con ciò incompatibile con la legge civile, o insegnano, come leggi, certe loro dottrine o tradizioni dei tempi passati che sono contrastanti coi doveri di un suddito.

In terzo luogo, [gli uomini tendono a violare la legge] a causa di deduzioni errate tratte da princìpi veri; il che accade comunemente agli uomini che sono affrettati e precipitosi nel concludere e decidere il da farsi. Tali sono coloro che hanno un'alta opinione del proprio intelletto e insieme credono che le cose di questa natura non richiedano tempo e studio, ma soltanto l'esperienza comune e un buon ingegno naturale - cose di cui nessuno si sente sprovvisto -, mentre non c'è alcuno che possa aspirare alla conoscenza del diritto e del torto, che non è meno difficile, senza un grande e lungo studio. Orbene, non c'è alcuno di questi difetti di ragionamento che possa costituire una scusante (benché alcuni possano costituire un'attenuante) per un crimine commesso da un uomo che non ambisca ad altro che ad amministrare i suoi interessi privati; e ancor meno se commesso da coloro che si assumono una responsabilità pubblica, poiché questi ultimi per ciò stesso rivendicano il possesso di quella stessa ragione sulle cui carenze vorrebbero basare la loro giustificazione.

Delle passioni che più frequentemente sono causa di crimine, una è la vanagloria, che consiste in una insana sopravvalutazione del proprio valore come se la differenza di valore fosse un effetto dell'ingegno, delle ricchezze, del sangue o di qualche altra qualità naturale e non dipendesse invece dalla volontà di coloro che detengono l'autorità sovrana. Donde deriva la presunzione [di coloro che soggiacciono a quella passione] che le pene previste dalle leggi, e

generalmente estese a tutti i sudditi, non dovrebbero essere loro inflitte con lo stesso rigore con cui vengono somministrate alla gente povera, oscura e semplice, compresa sotto il nome di "volgo".

Perciò succede continuamente che coloro che si attribuiscono un grande valore a causa dell'ampiezza della loro ricchezza ardiscono di commettere crimini contando di sfuggire alla punizione corrompendo il pubblico giudice o comprando il perdono col denaro o con altre ricompense.

Inoltre accade che coloro che hanno una parentela numerosa e potente, e gli uomini popolari che godono di grande reputazione fra la moltitudine, abbiano il coraggio di sfidare la legge contando di conculcare il potere cui spetta di farla eseguire.

E accade anche che coloro che hanno una grande e falsa opinione della propria saggezza, si arrogano il diritto di biasimare le azioni di chi governa e di metterne in discussione l'autorità, sconvolgendo le leggi con i loro pubblici discorsi come se nulla sia crimine se non ciò che i loro piani prevedono che tale sia. A ciò si aggiunga che questi uomini, ritenendo i loro piani troppo sottili per essere scoperti, sono inclini a commettere tutti quei crimini che consistono nella manipolazione e nell'inganno dei loro simili. Sono questi, come dico, gli effetti della falsa presunzione della loro saggezza.

Degli iniziali promotori delle agitazioni in un Stato (cui sempre succede la guerra civile) molto pochi riescono a vivere abbastanza a lungo per vedere realizzati i loro nuovi progetti; cosicché il beneficio dei loro crimini ricade sui posteri e su coloro che meno lo avrebbero desiderato; il che dimostra che essi non erano affatto così saggi come pensavano di essere. Coloro poi che ingannano nella speranza di passare inosservati, di solito ingannano se stessi (l'oscurità nella quale credono di star nascosti non essendo altro che la loro cecità) e non sono più saggi dei bambini che pensano di nascondere tutto nascondendo gli occhi.

In generale tutti gli uomini vanagloriosi (a meno che non siano anche pavidi) sono soggetti all'ira, poiché sono più inclini degli altri a interpretare come disprezzo l'ordinaria familiarità della conversazione; e ci sono pochi crimini cui lira non possa indurre.

Quanto alle passioni dell'odio, della concupiscenza, dell'ambizione e della cupidigia, i crimini che esse sono capaci di provocare sono così evidenti all'esperienza e all'intelletto di ognuno, che non è necessario dire niente di esse, eccetto che sono debolezze talmente inerenti alla natura sia dell'uomo sia di tutte le altre creature viventi che non se ne possono evitare gli effetti se non mediante un uso straordinario della ragione, o una severità inesorabile nel punirli. Infatti le cose che gli uomini odiano sono quelle nelle quali trovano una immancabile e

inevitabile molestia, perciò, a meno che non si abbia una pazienza infinita, si riceve certamente sollievo dalla eliminazione del potere di ciò che ci molesta: e la prima ipotesi è difficile, mentre la seconda molte volte impossibile senza qualche trasgressione della legge.

Ambizione e cupidigia sono anche passioni perpetuamente incombenti e incalzanti mentre non sempre la ragione è pronta a rintuzzarle; perciò non appena si profila la speranza di impunità ne compaiono gli effetti. Quanto alla concupiscenza, quello che le manca in durata, lo guadagna in intensità, ed è sufficiente a vincere il timore di tutte le punizioni lievi o incerte.

Non ogni paura giustifica l'azione che causa, ma solo la paura di lesioni corporee - che chiamiamo la "paura corporea" -; e l'azione dettata dal non vedere altro, modo per liberarsene è giustificata. [Consideriamo il caso seguente:] un uomo viene assalito e teme una morte imminente alla quale non vede come scampare se non ferendo chi lo assale; se lo ferisce a morte, la sua azione non è un crimine poiché nessuno si suppone che, con l'istituzione dello Stato, abbia rinunciato alla difesa della propria vita o delle proprie membra quando la legge non possa giungere in tempo sufficiente per proteggerlo. Per contro, è un crimine uccidere un uomo dalle cui azioni o minacce io possa arguire che mi ucciderà appena potrà (visto che ho tempo e modo per richiedere protezione al potere sovrano). [Consideriamo quest'altro caso:] un uomo riceve parole di spregio o vari oltraggi di lieve entità (per i quali coloro che fecero le leggi non avevano né previsto alcuna pena né reputato il tenerne conto degno di un uomo dotato di ragione), e teme che, se non si vendicherà, cadrà in disprezzo e conseguentemente sarà esposto ad analoghi insulti da parte di altri; per evitare ciò, infrange la legge e se ne mette al riparo per il futuro col terrore prodotto dalla sua vendetta privata. Ebbene, questo è un crimine, poiché la lesione non è corporea ma immaginaria e (per quanto, in questo angolo del mondo, resa non irrilevante da una consuetudine diffusasi non molti anni fa fra giovani boriosi) così lieve che un galantuomo che sia sicuro del proprio coraggio non può prendere in considerazione. Può anche darsi il caso che un uomo abbia paura degli o per troppa fiducia riposta in altri che gli parlano di visioni e sogni strani - e che, approfittando di ciò, gli si faccia credere che essi gli faranno del male se farà o se tralascerà di fare certe cose, nonostante che il farle o il tralasciare di farle sia contrario alla legge. Ebbene, ciò che viene così fatto o omesso non deve trovare scusanti in questa paura, ma è un crimine. Infatti (come ho mostrato sopra nel Cap. 2) i sogni non sono in realtà altro che immagini perduranti nel sonno per effetto delle impressioni che i nostri sensi hanno precedentemente ricevuto durante la veglia e che, quando gli uomini, per qualche accidente, non sono sicuri di aver dormito, sembrano visioni reali. Cosicché chi ha la

presunzione di infrangere la legge in seguito a un sogno suo o di altri o a una pretesa visione oppure in seguito a un'immagine del potere degli spiriti invisibili diversa da quella permessa dallo Stato, abbandona la legge di natura - cosa che è un'offesa reale - per seguire un'immagine irreale del cervello suo o di un altro privato, senza poter mai sapere né se essa significhi qualcosa o nulla, né se colui che gli racconta il suo sogno dica la verità o menta. Se ogni privato avesse il permesso di far ciò (e per la legge di natura dovrebbero averlo tutti se lo avesse qualcuno) non si potrebbe far valere nessuna legge e così lo Stato si dissolverebbe.

Da queste diverse origini dei crimini appare già chiaro che i crimini non sono tutti (come sostennero gli stoici nei tempi antichi) della stessa lega. C'è posto non solo per SCUSANTI, per cui quello che sembrava un crimine viene dimostrato che non lo è affatto, ma anche per ATTENUANTI, per cui un crimine che sembrava grande, viene ridimensionato. Infatti, benché tutti i crimini meritino ugualmente il nome di ingiustizia - come ogni deviazione dalla linea retta è ugualmente una curvatura (e in questo l'osservazione degli stoici è corretta) -, tuttavia non tutti i crimini di conseguenza sono egualmente ingiusti - non più di quanto tutte le linee curve abbiano un'eguale curvatura (e gli stoici, non essendosi avveduti di ciò, sostennero che uccidere una gallina in violazione della legge è un crimine altrettanto grande che uccidere il proprio padre).

Ciò che scusa completamente un'azione e le sottrae la natura di crimine può essere unicamente soltanto ciò che cancella contemporaneamente l'obbligazione della legge. Infatti un'azione contro la legge, una volta che sia compiuta da persona obbligata alla legge medesima, non può essere altro che un crimine. Poiché la legge di cui un uomo non abbia alcun mezzo per informarsi non obbliga, la mancanza di mezzi per conoscere la legge è una completa scusante. Ma non deve essere considerata mancanza di mezzi la mancanza di diligenza nell'informarsi, né si deve supporre che un uomo, che pretende di avere abbastanza ragione per governare ì suoi affari, manchi dei mezzi per conoscere le leggi di natura, poiché queste sono conoscibili attraverso la ragione che egli afferma di avere: soltanto i bambini e i pazzi sono scusati per le infrazioni della legge naturale.

L'obbligazione della legge cessa per un uomo che sia prigioniero o in potere del nemico (e uno è in potere del nemico quando lo siano la sua persona o i suoi mezzi di sopravvivenza) senza sua colpa: egli deve infatti obbedire al nemico o morire. Di conseguenza tale obbedienza non è un crimine perché nessuno è obbligato (quando viene meno la protezione della legge) a rinunciare a proteggersi con i mezzi migliori a sua disposizione.

Un uomo che compia un'azione contro la legge costretto dal terrore di una

morte imminente è totalmente scusato, poiché nessuna legge può obbligare un uomo a rinunciare alla propria conservazione. E supponiamo pure che questa legge non cessi d'essere obbligatoria, un uomo ragionerebbe tuttavia così: "se non compio l'azione illegale, muoio subito; se la compio, muoio dopo; pertanto compiendola guadagno tempo". E' la natura perciò che lo costringe ad agire.

Quando un uomo è privo di cibo o di altra cosa necessaria alla vita e non può garantire la propria sopravvivenza in altro modo che commettendo qualche azione contraria alla legge - come sarebbe durante una grande carestia il procacciarsi con la violenza o il furto del cibo non procurabile né col denaro né per carità, o lo strappare di mano ad un altro la spada in difesa della propria vita - è totalmente scusato per la ragione testé addotta.

Inoltre, azioni illegali compiute per autorità di un altro sono scusate presso [quest'altro che ne è] l'autore [in quanto eseguite] in forza della sua autorità, poiché nessuno deve accusare di una propria azione un altro che sia soltanto il proprio strumento. L'esecutore non è però scusato nei confronti di terzi danneggiati dalla sua azione, poiché, della violazione della legge, sono colpevoli sia l'autore sia l'attore. Donde segue che se l'uomo - o l'assemblea - che ha il potere sovrano comanda a qualcuno di fare qualcosa in contrasto con una legge preesistente, l'eseguirla è totalmente scusato, poiché egli stesso non deve condannarla in quanto ne è l'autore; e ciò che non può secondo giustizia essere condannato dal sovrano, non può con giustizia essere punito da nessun altro. Inoltre, se il sovrano comanda di fare qualcosa contro una sua legge preesistente, il comando equivale a un'abrogazione della legge relativamente a quell'azione particolare.

Supponiamo che l'uomo - o l'assemblea - che detiene il potere sovrano, rinunci a un qualche diritto essenziale alla sovranità, per cui derivi al suddito qualche libertà incompatibile con [l'esistenza di] un potere sovrano - vale a dire, con l'effettiva esistenza dello Stato -; allora, se il suddito si rifiutasse di obbedire a un comando contrastante con la libertà concessa, commetterebbe ugualmente un peccato e mancherebbe al dovere di suddito. Egli dovrebbe infatti essere a conoscenza sia di ciò che è incompatibile con la sovranità - essendo stata istituita col suo consenso e per la sua difesa -, sia del fatto che la concessione di una libertà incompatibile con la sovranità deriva dall'ignoranza delle sue perniciose conseguenze. Se però egli non solo disobbedisce, ma fa anche resistenza a un pubblico ufficiale incaricato di fare eseguire il comando, allora commette un crimine, poiché egli potrebbe ottenere giustizia (senza alcuna turbativa della pace) dietro querela.

I gradi del crimine si determinano in base a diverse scale e si misurano, primo, in funzione della malvagità del movente o causa; secondo, della

contagiosità dell'esempio; terzo, del danno provocato; e quarto, della [particolare] coincidenza di tempi, luoghi e persone.

La stessa azione illegale, se dettata dalla presunzione [di poter fare affidamento] sulla forza, sulle ricchezze o sulle amicizie per resistere a coloro che debbono far eseguire la legge, costituisce un crimine maggiore che se derivasse dalla speranza di non essere scoperti o di scampare con la fuga. Infatti la presunzione dell'impunità basata sulla forza è la radice da cui germoglia, a ogni occasione e a ogni tentazione, il disprezzo di tutte le leggi; mentre, nel secondo caso, la consapevolezza del pericolo, come spinge alla fuga, così rende più obbedienti per il futuro. Un crimine commesso scientemente è più grave del medesimo crimine compiuto in seguito alla falsa convinzione della sua legittimità; infatti chi lo perpetra andando contro la propria coscienza, presume della propria forza o di altro potere da cui è incoraggiato a commetterlo ancora; mentre chi lo compie per errore, dopo che l'errore gli viene mostrato, si conforma alla legge.

Chi erra seguendo l'autorità di un maestro, o di un interprete della legge pubblicamente autorizzato, non è altrettanto colpevole di chi sbaglia per il pervicace accanimento nel seguire princìpi e ragionamenti propri. Infatti ciò che viene insegnato da uno che insegna per pubblica autorità, è lo Stato stesso a insegnarlo e ha sembianza di legge finché resta sotto il controllo della stessa autorità; perciò rappresenta una scusante completa in tutti i reati che non contengono un rifiuto del potere sovrano e che non sono in contrasto con una legge evidente. Per contro, chi fonda le proprie azioni sul proprio giudizio privato, necessariamente agisce rettamente o falla a seconda della correttezza o dell'errore di quest'ultimo.

La stessa azione è un crimine maggiore se è stata costantemente punita in altri uomini di quanto lo sarebbe se ci fossero stati molti esempi di impunità, giacché quegli esempi rappresenterebbero altrettante speranze di impunità date dal sovrano stesso. Ora, poiché chi alimenta in un uomo queste speranze e presuntuose aspettative di perdono che lo incoraggiano a delinquere, è corresponsabile del delitto, egli stesso non può con ragione far carico al delinquente dell'intera colpa.

Uno stesso crimine causato da una passione improvvisa non è altrettanto grave di quando deriva da una lunga premeditazione. Mentre, infatti, nel primo caso, si possono trovare attenuanti nella comune debolezza della natura umana, nel caso della premeditazione, si è proceduto con circospezione avendo avuto modo di considerare la legge, la pena e la conseguenza [del crimine] per la società umana - tutte cose verso le quali, nel commettere il crimine, si manifesta grande disprezzo e alle quali si antepone il proprio appetito. Ciononostante non

v'ha esplosione improvvisa di passione che sia sufficiente a scusare completamente, poiché, essendo tutto il tempo intercorrente fra il primo apprendimento della legge e l'esecuzione dell'azione da prendersi come periodo della deliberazione, si sarebbe dovuta correggere l'irregolarità delle passioni con la meditazione della legge.

Dove la legge viene letta e interpretata pubblicamente, con assiduità davanti a tutto il popolo, un'azione compiuta contro di essa è un crimine maggiore di dove si lascia che la gente, priva di siffatta istruzione, ne prenda cognizione con difficoltà, incertezza e interruzione delle proprie occupazioni, e che ne venga informata da privati. In questo caso, infatti, parte della colpa ricade sulla comune debolezza, mentre nel primo è evidente una negligenza che non è esente da un certo disprezzo verso il potere sovrano.

Certe azioni che, sebbene espressamente condannate dalla legge, il sovrano tuttavia ammetta con altri chiari segni della sua volontà, sono meno criminali delle stesse azioni quando fossero condannate sia dalla legge sia dal legislatore. Infatti, visto che la volontà del legislatore è legge, in questo caso siamo dinanzi a due leggi contraddittorie; il che diviene una scusante completa ove gli uomini siano tenuti a prendere cognizione dell'approvazione manifestata dal sovrano anche mediante espressioni diverse da quelle dell'aperto comando. Allora, poiché punizioni conseguono sia alla trasgressione della legge sia all'osservanza di essa, il sovrano stesso diviene in parte causa della trasgressione e pertanto non può secondo ragione imputare l'intero crimine al delinquente. Ad esempio, da una parte, la legge condanna i duelli - punendoli con la pena capitale -, dall'altra, chi rifiuta un duello diviene irreparabilmente oggetto di disprezzo e scherno, e talvolta dal sovrano stesso ritenuto indegno di ricevere qualsiasi carica o promozione in guerra. Pertanto, in considerazione del fatto che tutti gli uomini compiono legittimamente ogni sforzo affinché coloro che hanno il potere sovrano abbiano di loro una buona opinione, se uno accetta un duello non dovrebbe a ragione essere punito rigorosamente, visto che parte della colpa può essere attribuita proprio a colui cui spetta di punire. Tutto questo dico auspicando non la libertà delle vendette private né qualunque altra sorta di disobbedienza, ma la massima accortezza dei governanti a non tollerare indirettamente quello che proibiscono esplicitamente. Gli esempi dei prìncipi sono e sono stati sempre più potenti delle stesse leggi a condizionare il comportamento di coloro che li osservano. E benché sia nostro dovere fare non quello che i principi fanno, ma quello che dicono, si tratta tuttavia di un dovere destinato a restare incompiuto finché non piacerà a Dio di dare agli uomini la straordinaria e soprannaturale grazia necessaria per seguire questo precetto.

Se anzitutto confrontiamo i crimini sulla base del danno provocato, una

medesima azione è più grave quando danneggia molti che quando colpisce pochi. Pertanto, quando un'azione ha degli effetti lesivi non solo nel presente ma anche (ad esempio) nel futuro, costituisce un crimine maggiore che se il suo danno fosse limitato al presente: nel primo caso, infatti, è un crimine fecondo e si moltiplica con danno di molti; nel secondo è sterile. Sostenere dottrine contrarie alla religione dello Stato, è una colpa maggiore se commessa da un predicatore autorizzato che se compiuta da un privato cittadino; lo stesso dicasi per una condotta profana e incontinente o per la perpetrazione di qualsiasi altro atto irreligioso. Parimenti, per un professionista della legge (2) sostenere qualche punto, o compiere qualche atto, che tenda a indebolire il potere sovrano è un crimine maggiore che per un altro uomo; anche l'atto contro la legge di un uomo, il quale goda di una reputazione di saggezza tale che i suoi consigli siano seguiti o le sue azioni imitate da molti, rappresenta un crimine maggiore dello stesso atto compiuto da un altro. Infatti costoro non soltanto commettono un crimine, ma lo insegnano a tutti gli altri come legge. In generale tutti i crimini sono tanto maggiori quanto maggiore è lo scandalo che danno, cioè a dire, quanto maggiormente divengono ostacoli per i deboli, che guardano non tanto alla strada lungo la quale procedono, quanto alla luce che altri uomini reggono innanzi a loro.

Atti di ostilità contro l'attuale assetto dello Stato costituiscono crimini maggiori dei medesimi atti compiuti contro privati, poiché il danno si estende a tutti. Sono azioni di questo genere il tradire le forze militari, lo svelare a un nemico i segreti dello Stato, e anche tutti gli attentati al rappresentante dello Stato - monarca o assemblea che sia - e ogni tentativo di diminuirne con parole o fatti l'autorità, sia nel tempo presente sia nei successori - crimini che i Latini comprendono sotto il nome di "Crimina laesae Majestatis" e consistono nel progetto e nell'esecuzione di azioni contrastanti con una legge fondamentale.

Parimenti, i crimini che inficiano i procedimenti giudiziari sono maggiori dei torti arrecati a una o più persone. Ad esempio, accettar denaro per pronunciare sentenze o testimonianze false è un crimine maggiore del frodare in altra maniera una somma uguale o maggiore, poiché il danno non consiste solo nel torto subìto da colui che soccombe in seguito a quelle sentenze, ma anche nel render vani tutti i giudizi e nell'offrire l'occasione per il ricorso alla forza e alle vendette private.

Anche le ruberie e il peculato ai danni dell'erario pubblico e delle entrate dello Stato sono un crimine maggiore del furto o della frode a danno di un privato, poiché rubare allo Stato equivale a rubare a molti nello stesso tempo.

Anche l'usurpazione di un pubblico ufficio attraverso la contraffazione, la falsificazione di pubblici sigilli o della moneta di Stato [è crimine più grave]

della sostituzione di persona privata, o della contraffazione del suo sigillo, poiché la frode che ne deriva si propaga a danno di molti.

Fra le azioni contro la legge compiute ai danni di privati, il crimine maggiore è quello che secondo l'opinione comune procura il danno più sensibile. Ne segue che:

l'uccidere in violazione della legge è crimine maggiore di qualsiasi altro torto che non tolga la vita;

l'uccidere con sevizie è più grave del semplice uccidere;

la mutilazione di un arto più grave che lo spogliare un uomo dei suoi beni;

e più grave spogliare un uomo dei suoi beni col terrore della morte o di ferite che attraverso un furto segreto;

e più grave attraverso un furto segreto che attraverso il consenso estorto fraudolentemente;

la violazione della castità più grave col ricorso alla forza che con le lusinghe;

e contro una donna sposata più grave che contro una non sposata.

Benché alcuni siano più sensibili e altri meno alla stessa offesa, questo è l'ordine di gravità nel quale tutte queste cose sono valutate comunemente. La legge considera non l'inclinazione particolare dei singoli bensì quella generale di tutti gli uomini, perciò nelle legislazioni dei Greci, dei Romani e di altri Stati, sia antichi sia moderni, è stata trascurata l'offesa procurata da insulti espressi con parole o gesti quando non producano altro danno che l'afflizione temporanea di colui che viene maltrattato; poiché si è ritenuto che la vera causa di tale afflizione consista non nell'insulto (che non fa alcuna presa sugli uomini consci della propria virtù) ma nella pusillanimità di colui che se ne offende.

Anche il crimine ai danni di un privato è suscettibile di molte aggravanti in relazione alla persona lesa e alle circostanze di tempo e luogo. Infatti, uccidere un genitore è un crimine più grande che uccidere un'altra persona: il genitore dovrebbe ricevere l'onore di un sovrano (ancorché abbia ceduto il proprio potere alla legge civile) poiché originariamente per natura gli appartenne. Rubare a un povero è crimine più grande che rubare a un ricco, poiché per il povero rappresenta un danno più sensibile.

Un crimine commesso in tempi e luoghi destinati alla devozione è più grave che se fosse commesso in altro tempo e altro luogo, poiché deriva da un maggior disprezzo della legge.

Si potrebbero aggiungere molti altri casi di aggravanti e di attenuanti; ma, sulla base di questi da me esposti, diviene facile per ognuno misurare la gravità di qualsiasi altro crimine venga proposto.

Infine, poiché il torto arrecato da quasi tutti i crimini colpisce non solo certi privati ma anche lo Stato, lo stesso crimine viene definito crimine pubblico

quando l'accusa viene sostenuta in nome dello Stato e crimine privato quando viene sostenuta in nome di un privato. Conformemente a ciò, i processi" sono chiamati pubblici, "Judicia Publica" - processi della Corona -, o privati. Ad esempio, in un processo per omicidio, se l'accusa è sostenuta da un privato, il processo è un processo privato; se l'accusa è sostenuta dal sovrano, il processo è un processo pubblico.

Capitolo ventottesimo.

«PUNIZIONI» E «RICOMPENSE».

"La PUNIZIONE è un male inflitto dalla autorità pubblica a colui che ha fatto, o omesso di fare, qualcosa che la stessa autorità giudica essere una trasgressione della legge, affinché la volontà degli uomini possa per mezzo di ciò esser meglio disposta all'obbedienza".

Prima di trarre qualche deduzione da questa definizione, bisogna rispondere a una domanda di grande importanza, ossia per quale porta sia passato il diritto o l'autorità di punire in tutti i casi. Infatti, sulla base di quanto è stato esposto sopra, nessuno può essere ritenuto vincolato per patto a non resistere alla violenza, e conseguentemente non si può intendere che abbia concesso ad altri il diritto di far violenza alla sua persona. Con la costituzione dello Stato ognuno rinuncia al diritto di difendere gli altri, ma non di difendere se stesso. Inoltre si obbliga ad assistere colui che detiene la sovranità nella punizione di un altro, ma non in quella di se stesso. D'altronde contrarre l'impegno ad assistere il sovrano nel colpire gli altri non equivale affatto a cedergli il diritto di punire, poiché chi contrae quell'impegno non possiede affatto questo diritto. Pertanto è chiaro che il diritto di punire che lo Stato (cioè colui o coloro che lo rappresentano) detiene non è fondato su alcuna concessione o donazione dei sudditi. Tuttavia, sopra ho anche mostrato che, prima dell'istituzione dello Stato, ognuno aveva diritto a ogni cosa e di fare qualsiasi cosa egli ritenesse necessario per la propria preservazione, compreso il soggiogare, il nuocere e l'uccidere chiunque per realizzare questo scopo. Ecco il fondamento del diritto di punire esercitato in ogni Stato. Non furono dunque i sudditi a dare quel diritto al sovrano; essi si limitarono a rinunciare ai propri diritti e con ciò rafforzarono il sovrano nell'esercitare i suoi nel modo che egli ritenesse più adatto ad assicurare la conservazione di tutti. Cosicché [il diritto di punire] fu non già dato ma lasciato a lui e a lui soltanto, e così interamente (ad eccezione dei limiti impostigli dalla legge di natura) come era nella condizione di pura natura e di guerra di ognuno contro il suo simile.

Dalla definizione di punizione inferisco, primo, che né le vendette private, né le ingiurie inferte da privati possono propriamente essere definite come

punizioni, poiché non procedono dall'autorità pubblica.

Secondo, che l'essere trascurati dallo Stato e non riceverne il favore non è una punizione, poiché con ciò non si subisce nessun nuovo male, ma si è lasciati nello stato in cui ci si trovava precedentemente.

Terzo, che il male inflitto dalla pubblica autorità senza una precedente condanna pubblica è da definire non già col nome di punizione bensì con quello di atto ostile, poiché l'azione, per la quale un uomo viene punito [in senso proprio], dovrebbe prima essere giudicata dalla pubblica autorità come costituente una trasgressione della legge.

Quarto, che il male inflitto da un potere usurpato e da giudici privi dell'autorizzazione del sovrano non è una punizione, ma un atto di ostilità; poiché gli atti del potere usurpato non hanno come autore la persona condannata e dunque non sono atti della autorità pubblica.

Quinto, ogni male che venga inflitto senza la preoccupazione o senza la possibilità di indurre il delinquente o (attraverso il suo esempio) gli altri uomini a obbedire alle leggi non è punizione, ma un atto di ostilità; poiché nessun nocumento inferto senza tal fine è compreso sotto quel nome.

Sesto, a certe azioni sono connesse per natura diverse conseguenze nocive. Ad esempio, un uomo può venire ammazzato o ferito nell'assalire un altro, oppure cadere ammalato in seguito a un'azione illegale. Ora, questi mali, benché rispetto a Dio che è l'autore della natura si possano dire inflitti e perciò punizioni divine, tuttavia, rispetto agli uomini, non sono contenuti nel nome di punizione, poiché non sono inflitti da autorità umana.

Settimo, ove il danno inflitto sia inferiore al beneficio o alla soddisfazione naturalmente derivante dal crimine commesso, quel danno non rientra nella definizione. Esso rappresenta il prezzo o il risarcimento piuttosto che la punizione per il crimine, poiché appartiene alla natura della punizione il fine di indurre gli uomini ad obbedire alla legge; mentre, se è inferiore al beneficio ricavato dalla trasgressione, non solo non raggiunge quel fine, ma anzi produce un effetto opposto.

Ottavo, se una certa punizione è fissata e prescritta dalla legge stessa e, per il crimine commesso, viene inflitta una punizione maggiore, l'eccesso non fa parte della punizione ma è un atto di ostilità. Infatti, poiché lo scopo della punizione è non già la vendetta ma il terrore, e poiché la precisazione di una punizione toglie il terrore di una maggiore, l'inasprimento imprevisto non fa parte della punizione. Ma, ove la punizione non sia predeterminata dalla legge, allora ha natura di punizione qualunque afflizione venga somministrata; e infatti, chi sta per commettere una violazione della legge, per la quale non è predeterminata una pena precisa, si attende una punizione indeterminata cioè a dire

discrezionale.

Nono, un male inflitto per un'azione compiuta prima che ci fosse una legge che la proibisse, non è punizione ma atto di ostilità. Infatti, premesso che, in assenza della legge, non c'è alcuna trasgressione della legge medesima, e che la punizione presuppone che l'azione sia stata giudicata trasgressione della legge, segue che un male inferto prima della emanazione di una legge non è una punizione ma un atto di ostilità.

Decimo, un male inflitto al rappresentante dello Stato non è punizione ma atto di ostilità, poiché appartiene alla natura della punizione l'essere inflitta dalla autorità pubblica che è unicamente quella del rappresentante stesso.

Infine, il male inflitto a uno che è apertamente un nemico non cade sotto il nome di punizione; e il motivo è che tutti i mali che possono essere a lui inferti devono essere considerati come atti di ostilità, poiché egli o non fu mai soggetto alla legge - e pertanto non poté trasgredirla - o, essendolo stato, se ne dichiarò poi svincolato - negando di conseguenza di poterla trasgredire. Ora, nello stato di ostilità dichiarata, è legittimo infliggere qualsiasi male. Ne segue allora che se un suddito nega, con fatti o parole, consapevolmente e deliberatamente, l'autorità del rappresentante dello Stato, è legittimamente passibile di qualsiasi pena il rappresentante voglia infliggergli (quale che sia il castigo precedentemente previsto per il tradimento), poiché nel negare la sudditanza egli non riconosce più la punizione prescritta dalla legge, e perciò subisce la pena come nemico dello Stato, cioè a discrezione del rappresentante. Dunque, le punizioni stabilite per legge riguardano i sudditi non già i nemici; quali diventano coloro che, prima sudditi consenzienti, poi si rivoltano deliberatamente e negano il potere sovrano.

La prima e più generale ripartizione delle punizioni è in "divine" e "umane". Delle prime avrò modo di parlare in seguito, in un luogo più opportuno.

"Umane" sono le punizioni inflitte per ordine di un uomo, e sono: pene corporali, pene pecuniarie, ignominia, incarceramento, esilio e combinazioni di queste.

"Punizioni corporali" sono quelle che vengono inferte direttamente al corpo secondo l'intenzione di colui che le infligge, quali sferzate, ferite o privazioni di quei piaceri del corpo di cui prima legittimamente si godeva.

Di queste punizioni alcune sono "capitali", altre "meno" che "capitali". Capitale è l'inflizione della morte, sia semplicemente sia con supplizi. Meno che capitali sono le sferzate, le ferite, i ceppi e altre pene corporali di natura non mortale. Se in seguito alla somministrazione di una punizione e contrariamente all'intenzione di colui che la infligge, segue la morte, la punizione non va intesa come capitale anche se, per un incidente non previsto, il danno si è dimostrato mortale; in questo caso la morte viene non già inflitta ma anticipata.

"Punizione pecuniaria" è quella che consiste nella privazione non solo di una somma di denaro, ma anche di terre o degli altri beni che sono solitamente comprati e venduti per denaro. Nel caso in cui la legge che ordina tale punizione sia emanata con lo scopo di raccogliere denaro da quelli che la trasgrediranno, non si tratta propriamente di punizione ma del prezzo di un privilegio e dell'esenzione da una legge le cui proibizioni non sono valide in assoluto ma solo per quelli che non sono in grado di pagare; va [evidentemente] eccettuata ogni legge che faccia parte di quella naturale o della religione, giacché in questi casi non si tratterebbe di esenzioni ma di [vere e proprie] trasgressioni della legge. Ad esempio, allorché una legge prescrive una sanzione pecuniaria per chi pronuncia il nome di Dio invano, il pagamento della multa non è il pagamento della licenza di bestemmiare, ma la punizione per la trasgressione di una legge da cui non c'è dispensa. Analogamente, se la legge impone il pagamento di una somma di denaro a colui che è stato offeso, ciò rappresenta soltanto una riparazione del danno arrecatogli ed estingue l'accusa della parte lesa, non il crimine del colpevole.

L'"ignominia" è l'inflizione di qualcosa che è male in quanto reso disonorevole dallo Stato, o la privazione di qualcos'altro che è bene in quanto è inteso come onorevole ancora dallo Stato. Ci sono infatti cose onorevoli per natura, come gli effetti del coraggio, della magnanimità, della forza, della saggezza e di altre capacità del corpo e della mente; e altre cose rese onorevoli dallo Stato, quali insegne, titoli, cariche o qualsiasi altro segno particolare del favore del sovrano. Le prime (ancorché possano venire a mancare per cause naturali o per accidente) non possono essere confiscate per legge, e pertanto la loro perdita non è una punizione. Ma le seconde possono essere tolte dall'autorità pubblica che le ha rese onorevoli, e [le loro perdite] sono propriamente punizioni. Tali sono le degradazioni dei condannati con conseguente privazione di insegne, titoli e cariche, o le privazioni delle medesime cose per i tempi a venire.

L'incarceramento si ha quando un uomo viene privato della libertà dalla pubblica autorità, e può avere due scopi diversi. Il primo è quello della custodia sicura di un uomo sotto accusa; il secondo quello di infliggere una pena a un uomo condannato. Il primo [tipo di detenzione] non è una punizione, poiché nessuno è da ritenersi punito se non è stato sottoposto a giudizio e dichiarato colpevole. Pertanto, qualunque male, oltre a quello necessario a garantire la sua custodia, sia fatto patire a un uomo - con vincoli o detenzione - prima che la sua causa sia discussa, è contro la legge di natura. Ma il secondo [tipo di detenzione] è una punizione in quanto si tratta di un male, e in quanto è inflitto dalla autorità pubblica per qualcosa che è stato dalla stessa autorità giudicato una trasgressione

della legge. Sotto il nome di incarceramento comprendo ogni restrizione di movimento causata da un ostacolo esterno, sia questo una casa che è chiamata col nome generico di prigione, o un'isola nella quale gli uomini son detti confinati, o un luogo nel quale gli uomini siano forzati a lavorare - come le cave alle quali nei tempi antichi gli uomini venivano condannati, e le galee in questi tempi -, o una catena, o qualunque altro impedimento del genere.

L'"esilio" (o bando) si ha quando un uomo, in seguito a un crimine, viene condannato ad allontanarsi dal territorio dello Stato o da una certa parte di questo, e a non farvi ritorno o per un certo tempo prefissato o per sempre. L'esilio, senza altre circostanze, non sembra essere di sua natura una punizione, ma piuttosto una fuga o un pubblico comando di sottrarsi alla punizione con la fuga. Cicerone dice che nella città di Roma non fu mai prevista tale punizione, e lo chiama piuttosto una risorsa di un uomo in pericolo. Infatti, se a un uomo esiliato viene nondimeno concesso di godere dei propri beni e delle rendite delle proprie terre, il puro cambiamento d'aria non costituisce una punizione e, lungi dal procurare allo Stato quel beneficio per cui ogni punizione è prevista (cioè a foggiare volontà inclini all'osservanza della legge), molte volte produce piuttosto il danno dello Stato. Infatti un esiliato, non essendo più membro dello Stato che l'ha bandito, ne diviene un nemico legittimo. Se invece viene anche espropriato delle sue terre o dei suoi beni, allora la punizione consiste non già nell'esilio ma va classificata fra quelle pecuniarie.

Tutte le punizioni di sudditi innocenti, grandi o piccole che siano, sono contro la legge di natura: infatti c'è [propriamente] punizione solo per trasgressione della legge, e dunque non può esserci punizione di innocenti. Quest'ultima è pertanto una violazione, primo, di quella legge di natura che proibisce a tutti gli uomini di avere di mira nelle loro vendette qualcosa di diverso da un bene futuro - e infatti nessun bene può derivare allo Stato dalla punizione di un innocente. Secondo, di quella che proibisce l'ingratitudine, giacché la punizione di un innocente equivale a un rendere male per bene, mentre tutto il potere del sovrano è originariamente concesso dal consenso di ognuno dei sudditi allo scopo di esserne protetti finché saranno obbedienti. E, terzo, di quella legge che comanda l'equità - cioè una eguale distribuzione della giustizia - cosa che non viene rispettata nella punizione di un innocente.

Per contro, l'inflizione di qualsiasi male a un uomo innocente che non sia un suddito, se è per il bene dello Stato e senza violazione di alcun patto precedente, non rappresenta infrazione della legge di natura. Infatti, tutti gli uomini che non sono sudditi, o sono nemici, oppure hanno cessato di esserlo in seguito a qualche patto precedente. Ora, contro i nemici, che lo Stato giudica capaci di nuocere ai sudditi, è lecito far guerra in forza dell'originario diritto naturale - e in guerra né

la spada discrimina, né il vincitore fa distinzione, sulla base delle responsabilità passate, fra nocente e innocente, né rispetta la pietà se non quando conviene al bene del suo popolo. Sempre in base a ciò, la vendetta contro i sudditi che negano deliberatamente l'autorità dello Stato costituito si estende legittimamente non solo ai padri, ma anche alla terza e alla quarta generazione, che non esistono e che sono di conseguenza innocenti del fatto per il quale sono perseguitate. E il motivo è che la natura dell'offesa consiste nel rifiuto della sudditanza; il che equivale a una ricaduta nella condizione di guerra, comunemente detta ribellione. I responsabili di tali offese ne patiscono le conseguenze non già come sudditi ma come nemici. Infatti la "ribellione" altro non è che il rinnovare la guerra [originaria].

La RICOMPENSA è data o come "dono" o per "contratto". Quando è data per contratto si chiama "retribuzione" o "stipendio", ed è la remunerazione dovuta per un servizio compiuto o promesso. Quando è data come dono è il compenso elargito dalla "grazia" di coloro che lo concedono, per invogliare o mettere in grado gli uomini di rendere loro servizi. Cosicché, quando il sovrano di uno Stato destina uno stipendio per qualche mansione pubblica, colui che lo percepisce è tenuto per giustizia a compiere il proprio ufficio, mentre altrimenti [ossia in mancanza di uno stipendio] solo l'onore vincola alla riconoscenza e a sforzarsi di contraccambiare. Infatti gli uomini, benché non abbiano alcuna possibilità di opporsi legalmente al comando di abbandonare la cura dei loro affari privati per servire lo Stato, tuttavia non vi sono tenuti né in forza della legge di natura né della costituzione dello Stato, a meno che non esista nessun altro modo per garantire quel servizio. Il motivo è che si suppone che il sovrano possa far uso di tutti i mezzi dei sudditi, cosicché il più comune dei soldati può pretendere il soldo del servizio militare come un debito.

I benefici che il sovrano concede a un suddito per timore del potere o della capacità che questi ha di nuocere in qualche modo allo Stato non sono propriamente ricompense. Non sono, infatti, stipendi poiché, essendo ognuno già obbligato a non arrecare danno allo Stato, non è pensabile in questo caso alcun contratto. Né sono grazie, poiché sono estorte con la paura, che non dovrebbe mai sfiorare il potere sovrano. Sono invece sacrifici che il sovrano (considerato come persona naturale e non come persona dello Stato) fa per placare lo scontento di uno che egli reputa più potente di sé; e lungi dal favorire l'obbedienza, invogliano per contro a protrarre e ad aumentare ulteriormente le estorsioni.

Alcuni stipendi sono sicuri e provengono dal pubblico erario, altri incerti e derivanti dall'occasionale prestazione dell'ufficio per cui il salario è previsto; i secondi sono in certi casi nocivi allo Stato, come nel caso della giudicatura. Ove,

infatti, la remunerazione dei giudici e dei magistrati delle Corti di giustizia dipenda dal numero delle cause di loro competenza, seguono necessariamente due inconvenienti: il primo è che si alimentano le liti giudiziarie, poiché più sono le liti, maggiore il beneficio [per i giudici]; il secondo consiste nella contesa per la giurisdizione, ogni Corte cercando di attirare a sé quante più cause può. Per contro, negli uffici esecutivi non si presentano questi inconvenienti poiché l'impiego [e il conseguente compenso] non può essere aumentato con nessuno sforzo.

Tanto basti per quanto riguarda la natura della punizione e della ricompensa; le quali sono, per dir così, i nervi e i tendini che muovono le membra e le articolazioni dello Stato.

Fin qui ho delineato la natura dell'uomo (costretto dal suo orgoglio e dalle altre passioni a sottomettersi al governo) insieme a quella del grande potere del suo reggitore, che ho paragonato al "Leviatano", prendendo il paragone dai due ultimi versetti del quarantunesimo capitolo del "Libro di Giobbe"; dove Dio, dopo aver messo in evidenza il grande potere del "Leviatano", lo chiama re dell'orgoglio: «Non c'è nulla sulla terra - dice - che possa essere paragonato a lui. E' fatto per non aver paura. Vede sotto di sé ogni cosa, per quanto elevata; ed è re di tutti i figli dell'orgoglio». Esso è tuttavia mortale e soggetto a decadenza come tutte le cose terrene, e in cielo (anche se non in terra) esiste ciò di cui dovrebbe aver timore e alle cui leggi dovrebbe obbedire; perciò nei prossimi capitoli parlerò delle sue malattie, delle cause della sua mortalità e delle leggi di natura alle quali è tenuto ad obbedire.

Capitolo ventinovesimo.

LE COSE CHE INDEBOLISCONO LO STATO, O CHE NE FAVORISCONO LA «DISSOLUZIONE».

Sebbene nulla di ciò che è opera dei mortali possa essere immortale, tuttavia, se gli uomini facessero uso della ragione che pretendono di avere, i loro Stati sarebbero al riparo almeno dalla rovina causata da mali interni. Infatti, in base alla natura della procedura che li istituisce, sarebbero destinati a vivere quanto l'umanità, le leggi di natura o la giustizia stessa che dà loro la vita. Perciò, quando essi si vengono a dissolvere a causa non già di una violenza esterna ma del disordine interno, la colpa è degli uomini non in quanto ne sono la "materia", bensì in quanto ne sono gli "artefici" e gli ordinatori. Gli uomini, infatti, divengono alfine bensì stanchi di scontrarsi senza regole e di abbattersi a vicenda, e sinceramente desiderosi di sottomettersi a una costruzione [politica] salda e durevole, ma, per mancanza sia dell'arte di fare le leggi adatte a regolare le loro azioni, sia dell'umiltà e della pazienza per sopportare di perdere l'asprezza violenta e ingombrante della loro presente grandezza, non riescono, senza l'intervento di un architetto più che esperto, ad associarsi se non in edifici traballanti, ben difficilmente capaci di sopravvivere loro e sicuramente destinati a crollare sul capo della loro posterità.

Perciò fra le "infermità" dello Stato io conto al primo posto quelle che derivano da una istituzione imperfetta. Esse sono assimilabili alle malattie del corpo naturale causate da una procreazione difettosa.

Una di esse consiste nel fatto che "un uomo per ottenere il regno si accontenta talvolta di un potere minore di quello necessariamente richiesto per la [conservazione della] pace e per la difesa dello Stato". Donde deriva che, quando in vista della pubblica salvezza deve essere ricuperato l'esercizio del potere ceduto, ciò acquista l'apparenza di un atto ingiusto, che rende un gran numero di uomini inclini alla rivolta (appena se ne presenti l'occasione). Analogamente, i corpi dei bambini nati da genitori malati, sono soggetti o a una morte prematura o a spurgare la cattiva qualità, dovuta al loro viziato concepimento, con eruzioni di pustole e croste. Inoltre, quando i re si privano di qualche potere necessario, non è sempre (benché qualche volta lo sia) a causa dell'ignoranza di ciò che è

necessario al compito che si sono addossati, ma assai spesso pensando di ricuperarlo quando parrà loro opportuno. E in ciò non ragionano bene, poiché chi vorrà richiamarli al rispetto delle loro promesse troverà l'appoggio - contro di loro - di Stati stranieri, i quali - avendo di mira il bene dei propri sudditi - si lasciano sfuggire ben poche occasioni per "indebolire" la posizione dei loro vicini. Così Thomas Becket, arcivescovo di Canterbury, fu sostenuto contro Enrico Secondo dal papa; e alla base c'era la dispensa dalla soggezione allo Stato concessa agli ecclesiastici da Guglielmo il Conquistatore quando - essendo stato accettato come sovrano - fece il giuramento di non infrangere la libertà della Chiesa. Così i baroni - il cui potere era cresciuto fino a un livello incompatibile col potere sovrano per opera di Guglielmo il Rosso (che ne cercava l'appoggio per trasferire la successione dal fratello maggiore a se stesso) - furono sostenuti dai Francesi nella loro ribellione contro il re Giovanni.

Né ciò accade soltanto nelle monarchie. Ad esempio, dal momento che la denominazione propria dell'antico Stato romano era "Il Senato e il Popolo di Roma", né il Senato né il Popolo rivendicavano tutto il potere. Ciò dapprima causò le sedizioni di Tiberio Gracco, Caio Gracco, Lucio Saturnino e altri, poi la guerra fra il Senato e il Popolo sotto Mario e Silla e ancora sotto Pompeo e Cesare, fino alla estinzione della democrazia e all'istituzione della monarchia.

Il popolo di Atene si precluse soltanto un'unica azione, quella per cui nessuno doveva proporre sotto pena di morte di rinnovare la guerra per l'isola di Salamina. Perciò, se Solone non avesse fatto in modo che si diffondesse la notizia che era pazzo e successivamente, gestendo e vestito come un pazzo e in versi, non avesse proposto la guerra al popolo che gli si affollava intorno, quest'ultimo avrebbe avuto un nemico costantemente pronto proprio alle porte della città. A mali ed espedienti del genere sono costretti tutti gli Stati che hanno un potere limitato, anche se in misura minima.

Al secondo posto, considero le malattie dello Stato che derivano dal veleno delle dottrine sediziose, una delle quali è che "ogni privato giudica delle azioni buone e cattive". Questo è vero nella condizione di mera natura dove non esistono leggi civili, e anche sotto un governo civile nei casi che non sono contemplati dalla legge. Ma negli altri casi è manifesto che la misura delle azioni buone e cattive è la legge civile, e che giudice è il legislatore - il quale è sempre il rappresentante dello Stato. A causa di questa falsa dottrina gli uomini sono portati a dibattere fra di loro e a mettere in discussione i comandi dello Stato, per obbedire o disobbedire, poi, secondo che sembri loro opportuno nei loro giudizi privati. Ciò ingenera confusione nello Stato e lo indebolisce.

Un'altra dottrina in contrasto con la società civile è che "è peccato ogni cosa che un uomo faccia contro la propria coscienza"; e dipende dalla presunzione di

farsi giudici del bene e del male. Infatti, essendo coscienza e giudizio la stessa cosa, come può essere erroneo il giudizio così può esserlo anche la coscienza. Pertanto, vero è che chi non è soggetto ad alcuna legge civile, non avendo altra norma da seguire che la propria ragione, pecca in tutto ciò che compie contro la propria coscienza; ma diversa è la condizione di chi vive in uno Stato, poiché la legge è la coscienza pubblica dalla quale egli ha assunto l'obbligo di farsi guidare. Se così non fosse, data la disparità delle coscienze private - che altro non sono che opinioni private -, lo Stato si troverebbe necessariamente confuso e nessuno si periterebbe di non obbedire al potere sovrano più di quanto apparisse bene ai propri occhi.

E' stato anche correntemente insegnato che "la fede e la santità non sono frutto di studio e ragione ma di ispirazione o infusione soprannaturale". Ora, se si ammette questa dottrina, non vedo perché qualcuno dovrebbe più render ragione della propria fede, o perché ogni cristiano non dovrebbe essere anche profeta, o perché ognuno dovrebbe prendere come regola della propria azione la legge del proprio Paese invece della propria ispirazione personale. In tal modo cadiamo di nuovo nel colpevole errore di assumerci il compito di giudicare del bene e del male, o di renderne giudici i privati che pretendono di godere di un'ispirazione soprannaturale, fino alla dissoluzione del governo civile. La fede viene dall'udito, e l'udire da quegli eventi che ci guidano alla presenza di coloro che ci parlano; eventi che, pur essendo tutti disposti da Dio Onnipotente, non sono tuttavia soprannaturali ma solamente non osservabili per il gran numero di essi che concorre nel verificarsi di ogni effetto. La fede e la santità non sono certo molto frequenti, ciononostante non sono miracoli, bensì frutto dell'educazione, della disciplina, della correzione e di altri mezzi naturali con cui Dio le suscita nei suoi eletti quando lo ritiene opportuno. Queste tre opinioni perniciose per la pace e il governo sono uscite in questa parte del mondo soprattutto dalla bocca e dalla penna di teologi ignoranti, i quali giustapponendo le parole della Sacra Scrittura in una maniera che non s'accorda con la ragione, fanno quel che possono per far credere agli uomini che la santità e la ragione naturale non possono coesistere.

Una quarta opinione inconciliabile con la natura dello Stato è che "chi detiene il potere sovrano è soggetto alle leggi civili". Vero è che ogni sovrano è soggetto alle leggi di natura - tali leggi essendo divine e non abrogabili da nessun uomo o Stato -, ma non è soggetto alle leggi fatte da lui stesso, ossia dallo Stato. Infatti essere soggetto alle leggi significa essere soggetto allo Stato, cioè al rappresentante sovrano, cioè [in questo caso] a se stesso; il che non è soggezione ma piuttosto libertà dalle leggi. Si tratta di un errore che, ponendo le leggi al di sopra del sovrano, pone al tempo stesso un giudice sopra di lui, e un

potere di punirlo; il che equivale a fare un nuovo sovrano e, per la stessa ragione, un terzo per punire il secondo e così via senza fine, verso la confusione e la dissoluzione dello Stato.

Una quinta dottrina tendente alla dissoluzione dello Stato è che "ogni privato ha una proprietà assoluta sui suoi beni, tale da escludere il diritto del sovrano". Vero è che ognuno ha una proprietà che esclude il diritto di ogni altro suddito, ma ce l'ha soltanto grazie al potere sovrano, senza la cui protezione chiunque altro avrebbe un ugual diritto sulla stessa. Perciò se viene escluso anche il diritto del sovrano, questi non può adempiere al compito che i sudditi gli hanno assegnato - che è quello di difenderli sia dai nemici esterni sia dai torti reciproci - e di conseguenza lo Stato cessa di esistere.

Se la proprietà dei sudditi non esclude il diritto del rappresentante sovrano sui loro beni, ancora meno è escluso il diritto sovrano sulle loro mansioni giudiziarie o esecutive, nelle quali in realtà essi rappresentano lo stesso sovrano.

C'è una sesta dottrina apertamente e direttamente in contrasto con l'essenza dello Stato, ed è quella secondo cui "il potere sovrano può essere diviso". Infatti, dato che i poteri separati si distruggono reciprocamente l'un l'altro, che cos'altro è dividere il potere dello Stato se non dissolverlo? Queste dottrine si trovano soprattutto in quei giuristi che si sforzano di far dipendere le leggi dal loro proprio sapere e non dal potere legislativo.

Oltre alle false dottrine, spesso anche l'esempio di un regime diverso in una nazione vicina rende gli uomini inclini a mutare la forma di governo già costituita. Da ciò il popolo degli Ebrei fu spinto a rifiutare Dio e a chiedere al profeta Samuele un re alla maniera delle altre nazioni; e, sempre per questo motivo, le più piccole città della Grecia furono perpetuamente agitate dalle sedizioni delle fazioni aristocratiche e democratiche, giacché quasi in ognuno di questi Stati una parte desiderava imitare i Lacedemoni e l'altra gli Ateniesi. Non dubito inoltre che molti uomini siano stati contenti di vedere i recenti sommovimenti in Inghilterra spinti dal desiderio di imitare i Paesi Bassi, supponendo che per arricchirsi non fosse necessario niente di più che cambiare - come poi fecero - la forma del loro governo. In effetti la costituzione della natura umana è per se stessa incline a desiderare novità; perciò, quando gli uomini vi sono sollecitati anche dalla vicinanza di altri che in seguito alle novità si sono arricchiti, diviene quasi impossibile che non vedano con favore sia coloro che li incitano a cambiare, sia i primi inizi dei disordini, salvo soffrire poi per il loro protrarsi. Similmente i malati di sangue caldo, ai quali viene la scabbia, si graffiano con le loro stesse unghie finché non riescono più a sopportare il bruciore.

Quanto alla ribellione che in particolare colpisce la monarchia, una delle più

frequenti è quella causata dalla lettura dei libri di politica e di storia degli antichi Greci e Romani. Da questa lettura i giovani e tutti gli altri che siano sprovvisti dell'antidoto di una solida ragione, insieme a una forte e piacevole impressione delle grandi imprese guerresche compiute dai condottieri degli eserciti di quegli Stati, ricevono al tempo stesso anche un'idea seducente di tutte le altre cose che questi ultimi hanno fatto, e immaginano che la loro grande prosperità sia derivata non già dall'emulazione fra alcuni individui, bensì dalla [peculiare] virtù della forma di governo popolare, e non considerano le frequenti sedizioni e le guerre civili prodotte dalla imperfezione della loro costituzione politica. Voglio dire che in seguito alla lettura di codesti libri, degli uomini si sono assunti la responsabilità di uccidere i loro re, poiché gli scrittori greci e latini, nei loro libri e discorsi di politica, presentano questa azione come lecita e lodevole per ogni uomo purché prima di compierla chiami tiranno il proprio sovrano. Essi dicono, invero, che lecito è non il "regicidio", ossia l'uccisione di un re, ma il "tirannicidio", ossia l'uccisione di un tiranno. Dagli stessi libri, coloro che vivono sotto un monarca ricavano l'opinione che mentre i sudditi di uno Stato popolare godano della libertà, quelli di una monarchia siano tutti schiavi. Ripeto, tale opinione concepiscono quelli che vivono sotto una monarchia, non quelli che vivono sotto un regime popolare: infatti costoro non trovano niente del genere. Insomma, non riesco a immaginare qualcosa che possa essere più pregiudizievole a una monarchia del consentire che tali libri vengano letti pubblicamente, senza una tempestiva applicazione dei correttivi rappresentati da maestri saggi che siano capaci di neutralizzarne il veleno. Un veleno che non esito a paragonare al morso di un cane rabbioso, ossia alla malattia che i medici chiamano "hydrophobia" o "paura dell'acqua". Infatti, come chi ha subìto tale morso è tormentato continuamente dalla sete e nonostante ciò aborre l'acqua e si trova in uno stato tale che sembra che il veleno si sforzi di trasformarlo in cane, così, quando una monarchia viene morsa nel vivo dagli scrittori democratici che ringhiano contro questo regime, di nulla i suoi sudditi sentono maggiormente bisogno che di un forte monarca; e, tuttavia, a causa di una certa "tyrannophobia", o paura di essere governati con fermezza, appena l'hanno, lo aborrono.

Come ci sono stati dottori che hanno sostenuto che ci sono tre anime in un uomo, così ce ne sono che pensano che anche nello Stato ci siano più anime (vale a dire più sovrani) e che contrappongono Supremazia a sovranità, canoni a leggi, autorità spirituale ad autorità civile. Essi manipolano le menti degli uomini con parole e distinzioni che di per se stesse non significano nulla, ma che (con la loro oscurità) lasciano trasparire l'esistenza (invisibile, alcuni ritengono) di un altro regno nelle tenebre: per dir così, di un regno di fate. Ora, essendo manifesto

che il potere civile e il potere dello Stato sono la stessa cosa e che la supremazia e il potere di fare i canoni e di concedere facoltà presuppone uno Stato, ne segue che dove uno è il sovrano e un altro è il supremo, dove uno può fare le leggi e un altro i canoni, devono necessariamente esserci due Stati con gli stessi e identici sudditi. Ma questo è un regno diviso in se stesso e non può sussistere. Ad onta, infatti, della distinzione fra temporale e spirituale - che è priva di significato - sussistono nondimeno due regni e ogni suddito è soggetto a due padroni. Infatti il potere spirituale, rivendicando il diritto di sancire ciò che è peccato, rivendica di conseguenza anche quello di dichiarare ciò che è legge (non essendo il peccato altro che la trasgressione della legge); ma, d'altra parte, poiché anche il potere civile rivendica di dichiarare ciò che è legge, ne segue che ogni suddito deve obbedire a due padroni, ambedue i quali vogliono che i loro comandi siano osservati come legge, cosa che è impossibile. Oppure il regno potrebbe essere unico, ma allora o il potere civile, che è quello dello Stato, deve essere subordinato allo spirituale, e perciò non c'è altra sovranità che la spirituale, o lo spirituale ha da essere subordinato al temporale, e perciò non c'è altra supremazia che quella temporale. Cosicché, quando questi due poteri si contrappongono l'un l'altro, lo Stato non può non essere in gran pericolo di guerra civile e di dissoluzione. Infatti se, da un lato, l'autorità civile, che è più visibile e illuminata dal più chiaro lume della ragione naturale, non può non attirare a sé sempre una considerevolissima parte del popolo, dall'altro, l'autorità spirituale, sebbene sussista [soltanto] nell'oscurità delle distinzioni delle Scuole e nelle loro ostiche parole, ciononostante, poiché la paura dell'oscurità e degli spiriti è maggiore delle altre paure, non può mancare di un partito sufficiente a perturbare e talvolta a distruggere lo Stato. Questa è una malattia che può essere appropriatamente paragonata all'epilessia, o mal caduco del corpo naturale (che gli Ebrei prendevano per una sorta di possessione degli spiriti). Infatti, come in questa malattia c'è nel capo uno spirito anomalo, o un vento, che ostruisce i nervi alla radice e, scuotendoli violentemente, li priva di quel movimento che naturalmente riceverebbero dal potere dell'anima sul cervello - causando perciò nelle membra movimenti violenti e irregolari (che la gente chiama convulsioni) fino al punto che chi ne è colpito cade talvolta nell'acqua o nel fuoco come un uomo privato dei sensi -; così, anche nel corpo politico, quando il potere spirituale muove i membri dello Stato col terrore delle punizioni e la speranza delle ricompense (che sono i nervi dello Stato) in maniera diversa da come dovrebbero esser mossi dal potere civile (che è l'anima dello Stato), e ne soffoca l'intelletto con parole strane e astruse, allora finisce necessariamente col confondere il popolo e conseguentemente o con lo schiacciare lo Stato sotto la propria oppressione o col precipitarlo nelle fiamme della guerra civile.

Talvolta anche nei governi puramente civili c'è più di un'anima sola; come quando il potere di raccogliere denaro (che è la facoltà nutritiva) dipende da un'assemblea generale, il potere di dirigere e comandare (che è la facoltà motrice) da un solo uomo, e il potere di fare le leggi (che è la facoltà razionale) dall'accordo accidentale non solo di codesti due ma anche di un terzo. Ciò mette in pericolo lo Stato talvolta per mancanza dell'accordo su buone leggi, ma assai più spesso per mancanza del nutrimento necessario alla vita e al movimento. In realtà, anche se ben pochi si rendono conto che tale governo non è un [vero] governo ma la divisione dello Stato in tre fazioni, e lo chiamano monarchia mista, la verità invece è che non si tratta di uno Stato unico e indipendente, ma di tre fazioni indipendenti; e non di un'unica ma di tre persone rappresentanti. Nel regno di Dio ci possono essere tre persone indipendenti senza rottura dell'unità di Dio che regna; ma così non può essere ove regnano uomini che sono soggetti alla diversità di opinioni. Pertanto, se il re dà corpo alla persona del popolo, e anche l'assemblea generale dà corpo alla persona del popolo, e un'altra assemblea ancora dà corpo alla persona di una parte del popolo, allora il re e le assemblee non costituiscono una sola persona, né un solo sovrano, ma tre persone e tre sovrani.

Non so a quale malattia del corpo naturale dell'uomo possa esattamente far corrispondere questa anomalia dello Stato. Ho visto però un uomo che aveva un altro uomo che gli spuntava da un fianco con testa, braccia, petto e stomaco propri. Se ne avesse avuto un altro ancora dall'altro lato, il confronto sarebbe potuto essere perfetto.

Finora ho mentovato le malattie dello Stato che rappresentano i pericoli maggiori e più immediati. Ce ne sono altre non altrettanto gravi che tuttavia non è inopportuno prendere in considerazione. Anzitutto la difficoltà di raccogliere denaro per le necessità dello Stato, specialmente nell'approssimarsi di una guerra. Questa difficoltà ha origine nell'opinione che ogni suddito abbia sulle proprie terre e sui propri beni una proprietà che ne escluda il diritto del sovrano all'uso. Quello che succede in conseguenza di ciò è che il potere sovrano, che prevede le necessità e i rischi dello Stato, quando trova interrotto l'afflusso di denaro al pubblico tesoro a causa della tenace opposizione della popolazione, invece di estendersi per contrastare e prevenire questi pericoli fin dal loro sorgere, si restringe finché può e, quando non può più, lotta col popolo a colpi di stratagemmi legali per ottenere piccole somme; ma, essendo queste insufficienti, è infine costretto o ad aprire con la violenza la via all'urgente rifornimento [di denaro] o a perire. Ove, inoltre, sia costretto spesso a queste scelte estreme, alla fine o riesce a ridurre il popolo alla sua giusta dimensione o altrimenti lo Stato deve perire. Cosicché possiamo molto appropriatamente paragonare questa

malattia a una febbre malarica, nella quale - poiché le parti carnose sono indurite o ostruite da materia velenosa - le vene, che nel loro corso normale si svuotano nel cuore, non vengono rifornite (come dovrebbe essere) dalle arterie. A causa di ciò si verifica all'inizio una contrazione fredda e un tremore degli arti, e poi un ardente e violento sforzo del cuore per riaprire con la forza il passaggio del sangue. Tuttavia, prima di poter far ciò, si accontenta di piccoli sollievi offerti da cose che danno un breve refrigerio; finché (se la natura è abbastanza robusta) vince all'ultimo la resistenza delle parti ostruite e disperde il veleno nel sudore, oppure (se la natura è troppo debole) il paziente muore.

Talvolta alligna nello Stato una malattia che assomiglia alla pleurite, ed è quando il tesoro dello Stato, fluendo fuori dal suo corso regolare, si raccoglie in eccessiva abbondanza in un solo o in pochi individui privati a causa di monopoli o di appalti delle entrate pubbliche. Allo stesso modo il sangue, in una pleurite, affluendo nella membrana del petto, vi alimenta un'infiammazione accompagnata da febbre e da fitte dolorose.

Una malattia pericolosa è anche la popolarità di un suddito potente (a meno che lo Stato non si sia premunito con garanzie della sua fedeltà) poiché il popolo (che dovrebbe ricevere il proprio movimento dall'autorità del sovrano) è distolto dall'obbedienza alle leggi dalle lusinghe e dalla fama di un ambizioso, spinto a seguire un uomo delle cui virtù e dei cui disegni non ha alcuna conoscenza. Questo pericolo è solitamente maggiore in un regime popolare che in una monarchia, poiché un esercito è talmente forte e numeroso che gli si può facilmente far credere di costituire il popolo [e dunque di essere il detentore del potere]. Con questi mezzi Giulio Cesare, che dal popolo veniva contrapposto al Senato, essendosi accattivato l'affetto del suo esercito, si fece padrone sia del Senato sia del popolo. Questo comportamento di uomini popolari e ambiziosi è aperta ribellione, e può essere paragonato agli effetti della stregoneria.

Un'altra infermità dello Stato è la sproporzionata grandezza di una città, quando sia in grado di trovare all'interno del proprio ambito il numero di uomini e le risorse per armare un grande esercito. Parimenti rappresenta un'infermità dello Stato l'esistenza di un numero elevato di corporazioni, che sono, per dir così, come molti Stati minori nelle viscere di uno più grande, paragonabili ai vermi nelle interiora di un uomo naturale. A ciò si può aggiungere la libertà di contestare l'assolutezza del potere da parte di uomini che pretendono di possedere saggezza politica; i quali, quantunque allignino soprattutto nella feccia del popolo, nondimeno, animati da false dottrine, si intrigano continuamente delle leggi fondamentali, con molestia per lo Stato - come i piccoli vermi che i medici chiamano "ascaridi".

Possiamo aggiungere ancora: l'appetito insaziabile, o bulimia, di estendere il

dominio - con conseguenti ferite inguaribili spesso inferte dal nemico -, i tumori rappresentati dalle conquiste [di nazioni] non integrate (1) - che sono molte volte un fardello e che è meno pericoloso perdere che tenere -, la letargia del benessere e la consunzione per dissipazione e spese inutili.

Infine, quando in una guerra (esterna o intestina) i nemici ottengono la vittoria finale, cosicché (essendo state sgominate le forze dello Stato) non ci sia più ulteriore protezione dei sudditi che si mantengano leali, allora lo Stato è DISSOLTO, e ognuno diviene libero di proteggere se stesso assumendo tutte le iniziative che a sua discrezione riterrà opportune. Il sovrano è, infatti, l'anima pubblica che dà vita e movimento allo Stato e, quando questa spira, i membri dello Stato non sono governati più di quanto il cadavere di un uomo non lo sia dalla sua (ancorché immortale) anima che se ne è separata. Vero è che il diritto di un monarca sovrano non può essere estinto dall'azione di un altro, ma può esserlo l'obbligazione dei membri dello Stato. Infatti, chi ha bisogno di protezione può cercarla dovunque, e quando la trova è obbligato a difendere la propria protezione come e quanto meglio può (senza alcuna fraudolenta pretesa di essersi sottomesso per paura). Quanto, invece, al diritto di un'assemblea, questo scompare definitivamente una volta che ne venga soppresso il potere, perché l'assemblea stessa si estingue e di conseguenza non v'è più alcuna possibilità che la sovranità possa ritornarvi.

Capitolo trentesimo.

«FUNZIONE» DEL RAPPRESENTANTE SOVRANO.

La FUNZIONE (1) del sovrano (monarca o assemblea che sia) consiste nel fine per il quale gli è stato affidato il potere sovrano, cioè il procurare "la sicurezza del popolo"; a ciò è obbligato dalla legge di natura, e di ciò deve rendere conto a Dio, autore di quella legge, e a nessun altro fuorché lui. Inoltre, per sicurezza qui si intende non una mera sopravvivenza, ma anche tutte le altre soddisfazioni della vita che ognuno possa procacciarsi con lecita industria senza pericolo o danno per lo Stato.

Va da sé che ciò debba essere realizzato non già con una cura rivolta singolarmente agli individui - a parte la loro protezione da eventuali torti lamentati - ma attraverso una generale previdenza attuata nella educazione pubblica - impartita sia con l'insegnamento diretto sia con l'esempio - e nella promulgazione e nell'effettiva applicazione di buone leggi, alle quali gli individui possano riferire i propri casi specifici.

Poiché il privare la sovranità dei suoi diritti essenziali (sopra specificati nel Cap. 18) causa la dissoluzione dello Stato e il ritorno di ognuno nella sventurata condizione di guerra con ciascun altro (che è il peggiore dei mali che possa capitare in questa vita), la funzione del sovrano è quella di conservare integralmente quei diritti; ed è di conseguenza contrario ai suoi doveri, in primo luogo, trasferirne ad altri, o deporne, qualcuno. Infatti, chi rinuncia ai mezzi, rinuncia anche ai fini; e rinuncia ai mezzi il sovrano che si riconosca sottomesso alle leggi civili e che rinunci al potere della giudicatura suprema, o al potere di far guerra o pace di sua sola autorità, o al potere di giudicare le necessità dello Stato, o al potere di raccogliere denaro e soldati ogniqualvolta e nella misura in cui giudicherà necessario in sua coscienza, o al potere di nominare ufficiali e magistrati sia per la guerra sia per la pace, o al potere di nominare i maestri e di decidere quali dottrine siano conformi o contrarie alla difesa, alla pace e al bene del popolo. In secondo luogo, è contro i doveri del sovrano permettere che il popolo resti ignorante o male informato sui fondamenti e le ragioni di quei suoi diritti essenziali, poiché a causa di tale disinformazione gli uomini sono facilmente sviati e indotti a resistere al sovrano quando lo Stato richieda a

quest'ultimo di avvalersene e di esercitarli. E tanto maggiore è la necessità che i fondamenti di questi diritti siano insegnati in maniera accurata e corretta, in quanto tali diritti non possono basarsi né sulla legge civile né sulla deterrenza di punizioni legali. Infatti, una legge civile che proibisca la ribellione (e tale è ogni opposizione ai diritti essenziali della sovranità) costituisce obbligazione (in quanto legge civile) soltanto in forza della legge di natura che proibisce la violazione della promessa; un'obbligazione naturale che se gli uomini non conoscono, non possono neppure conoscere il diritto con cui il sovrano fa ogni legge. Quanto alla punizione, essi la prendono per un atto di ostilità, che, quando ritengono di avere abbastanza forza, cercano di evitare con altri atti di ostilità.

Come ci sono alcuni che affermano che la giustizia non è che una parola vuota senza sostanza, e che tutto quello che un uomo (non soltanto nella condizione di guerra ma anche nello Stato) riesce a procacciarsi con la forza o l'arte, è suo - cosa che ho già dimostrato esser falsa -, così ci sono anche coloro che affermano che non ci sono né fondamenti né princìpi razionali a sostegno di quei diritti essenziali che rendono assoluta la sovranità. Se infatti ci fossero [- essi dicono -] sarebbero stati scoperti in un luogo o in un altro, mentre vediamo che finora non è esistito alcuno Stato in cui quei diritti siano stati riconosciuti o rivendicati. Ragionamento invero fallace: come se i selvaggi d'America negassero l'esistenza di fondamenti o principi razionali per costruire case durevoli quanto i materiali [di cui son fatte], perché non ne hanno mai visto di così ben costruite. Tempo e ingegno producono ogni giorno nuove conoscenze. E come l'arte del ben costruire edifici è frutto di princìpi di ragione scoperti, molto tempo dopo che l'umanità aveva iniziato (benché malamente) a costruire, da uomini ingegnosi, che avevano a lungo studiato la natura dei materiali; così, i princìpi di ragione per rendere l'istituzione degli Stati eterna (salvo che per causa di violenza esterna), si son potuti scoprire molto tempo dopo che gli uomini hanno cominciato a costituirne di imperfetti e suscettibili di cadere nel disordine. Di tal genere sono i princìpi che io ho esposto in questo discorso; in questo momento, tuttavia, rientra ben poco fra i miei specifici interessi che essi raggiungano l'attenzione di coloro che hanno il potere di farne uso, o che vengano - o meno - da essi trascurati. Ma, ammesso pure che quelli che ho delineato non siano princìpi di ragione, nondimeno sono sicuro che sono princìpi in base all'autorità della Scrittura; come renderò evidente non appena verrò a parlare del regno di Dio (curato da Mosè) sugli Ebrei, suo popolo particolare in forza del patto.

Ma si obietta che, sebbene i princìpi siano giusti, tuttavia il popolo comune non è dotato di capacità sufficienti perché glieli si possa far capire. [Rispondo che] sarei contento se le capacità dei sudditi ricchi e potenti di un regno, o dei

sudditi che sono ritenuti i più dotti, non fossero inferiori a quelle del popolo. In realtà, tutti sanno che le difficoltà a questo genere di insegnamento derivano non tanto dalla complessità della materia, quanto dagli interessi di coloro che devono apprendere. Gli uomini potenti digeriscono a fatica qualunque cosa consolidi un potere che imbrigli le loro passioni e i dotti qualunque cosa sveli i loro errori e ridimensioni perciò la loro autorità. Per contro, le menti del popolo, a meno che non siano corrotte dalla soggezione ai potenti o imbrattate dalle opinioni dei dottori, sono come un foglio bianco suscettibile di ricevere qualunque cosa l'autorità pubblica vi voglia imprimere. Se è possibile indurre intere nazioni ad accettare i grandi misteri della religione cristiana - che sono soprarazionali -, e se è possibile far credere a milioni di persone che lo stesso corpo può essere contemporaneamente in innumerevoli luoghi - cosa che è [addirittura] contro ragione -, come dubitare che l'insegnamento e la predicazione, tenuti sotto la protezione della legge, possano far accettare qualcosa di così conforme alla ragione che, chiunque sia libero da pregiudizi, non ha bisogno, per impararlo, che di udirlo? Concludo, pertanto, che nella istruzione del popolo sui diritti essenziali della sovranità (che sono le leggi naturali o fondamentali), finché il sovrano conserva intero il suo potere, non vi sono altre difficoltà che quelle derivanti da colpe del sovrano medesimo o di coloro su cui egli fa affidamento per l'amministrazione dello Stato. Di conseguenza è suo dovere far sì che i sudditi siano istruiti; e non è per lui soltanto un dovere ma anche un vantaggio e una sicurezza contro i pericoli che possono derivare a lui, come persona naturale, dalla ribellione.

E (per venire ai particolari) quello che va fatto imparare al popolo è che, primo, non deve innamorarsi di nessuna forma di governo, che veda in vigore presso nazioni vicine, più che della propria, né desiderare cambiamenti (quale che sia l'attuale prosperità che scorga in nazioni rette da un regime diverso dal proprio). Infatti la prosperità di un popolo governato da un'assemblea aristocratica o democratica non deriva né dall'aristocrazia né dalla democrazia ma dall'obbedienza e dalla concordia dei sudditi; come, d'altra parte, un popolo prospera sotto una monarchia non già perché un solo uomo ha il diritto di governarlo, bensì perché i sudditi obbediscono a quest'ultimo. Togliete, in qualsiasi genere di Stato, l'obbedienza (e, conseguentemente, la concordia del popolo) ed esso non soltanto non prospererà, ma anzi, in breve tempo, si dissolverà. Coloro che con la disobbedienza non si prefiggono più che una riforma dello Stato, si accorgeranno che così piuttosto lo distruggono; come, nella leggenda, le stolte figlie di Peleo, le quali, desiderando rinnovare la giovinezza del loro decrepito padre, per consiglio di Medea lo tagliarono a pezzi e lo bollirono insieme a erbe sconosciute, senza tuttavia farne un uomo nuovo.

Questo desiderio di mutamento è paragonabile alla violazione del primo dei Comandamenti di Dio, giacché qui Dio dice: «Non habebis deos alienos» (Non avrai gli dèi di altre nazioni) e, in un altro luogo, a proposito dei "re" [aggiunge] che sono "dèi".

Secondo, al popolo va insegnato che l'ammirazione per le virtù di qualcuno dei sudditi - quale che sia l'altezza che questi abbia raggiunta e il fulgore con cui risplenda nello Stato - o di un'assemblea (tranne che dell'assemblea sovrana), non deve trascinarlo fino a prestare loro un'obbedienza o un onore appropriatamente tributabili soltanto al sovrano, di cui essi (nelle loro specifiche situazioni) sono semplici rappresentanti. [Il popolo deve imparare anche] a resistere a ogni influenza proveniente da essi, a meno che, attraverso essi, non provenga dall'autorità sovrana. Perciò non è immaginabile che ami il proprio popolo come dovrebbe il sovrano che non sia geloso e che tolleri che le lusinghe di uomini popolari lo sviino dalla sua lealtà. E sviato è stato spesso, non soltanto segretamente, ma anche alla luce del sole, fino al pubblico annuncio delle sue nozze con tali uomini "in facie Ecclesiae" da parte di predicatori, e con grida esposte nelle pubbliche strade; cosa che può opportunamente essere paragonata alla violazione del secondo dei dieci Comandamenti.

Terzo, a causa di ciò, bisognerebbe far comprendere ai sudditi che grave colpa venga commessa parlando male del rappresentante sovrano (individuo o assemblea di uomini che sia), o mettendone in discussione e contestandone il potere, o usandone irriverentemente il nome in qualsiasi modo possa cagionarne il disprezzo del popolo e l'allentamento dell'obbedienza di quest'ultimo (nella quale risiede la sicurezza dello Stato). Questa dottrina rinvia, per somiglianza, al terzo Comandamento.

Quarto, il popolo non riesce ad apprendere ciò, né, quando gli viene insegnato, a ricordarlo - neppure dopo una sola generazione a ricordarne tanto da sapere in chi risieda il potere sovrano -, se non vengono stabiliti dei tempi precisi, distinti da quelli del suo lavoro ordinario, nei quali esso possa dedicarsi a coloro che siano incaricati di istruirlo. Ne segue che è necessario che siano determinati periodi in cui i sudditi possano riunirsi insieme e (dopo aver rivolto preghiere e lodi a Dio, il Sovrano dei sovrani) ascoltare l'esposizione dei loro doveri, la lettura e la spiegazione delle leggi positive cui tutti generalmente sono interessati, nonché sentirsi rammentare l'autorità che le rende leggi. A questo fine gli Ebrei avevano ogni sette giorni un "Sabbath", nel quale veniva letta e commentata la legge, e nella cui solennità veniva loro rammentato che il loro re era Dio, che questi aveva creato il mondo in sei giorni e si era riposato il settimo, che loro re era lo stesso Dio che li aveva redenti dal loro penoso lavoro di schiavi in Egitto, e aveva prescritto loro dei tempi in cui gioire anche in se stessi

con leciti divertimenti dopo aver gioito in Dio - e ciò veniva fatto loro ricordare con l'astensione dal lavoro in quel giorno. Cosicché la prima tavola dei Comandamenti è tutta dedicata alla presentazione di una summa del potere assoluto di Dio - non solo in quanto Dio, ma anche in quanto re per patto (esclusivamente) degli Ebrei - e può pertanto illuminare coloro che detengono il potere sovrano in virtù del consenso degli uomini affinché comprendano quali dottrine insegnare ai loro sudditi.

Poiché i bambini debbono la loro prima istruzione alla cura dei genitori, è necessario che siano loro obbedienti finché si trovano sotto la loro tutela e che non solo allora ma anche dopo (come richiede la gratitudine) riconoscano il beneficio della loro educazione con segni esteriori d'onore. A tal fine va loro insegnato che in origine il padre era per ognuno anche il signore sovrano, con potere di vita e di morte su di lui, e che, quando i padri di famiglia con l'istituzione dello Stato rinunciarono a quel potere assoluto, ciononostante non si intese affatto che essi dovessero perdere l'onore a essi dovuto per l'educazione data. Infatti, per l'istituzione del potere sovrano non è necessaria la rinuncia a tale diritto; d'altronde non ci sarebbe nessuna ragione per desiderare di avere figli, o per assumersi la cura di nutrirli e di istruirli, se non se ne dovesse poi avere un beneficio diverso da quello ricavabile dagli altri uomini. E ciò corrisponde al quinto Comandamento.

Inoltre, ogni sovrano dovrebbe preoccuparsi di far insegnare la giustizia, il che (consistendo quest'ultima nel non togliere a nessuno ciò che è suo) equivale a preoccuparsi che agli uomini si insegni a non privare con violenza o frode il prossimo di tutto ciò che grazie all'autorità sovrana gli appartenga. Fra le cose che un uomo possiede, quelle a lui più care sono innanzi tutto la vita e le membra; seguono (per la maggior parte degli uomini) quelle che riguardano l'affetto coniugale e, dopo queste, le ricchezze e i mezzi di sussistenza. Pertanto i sudditi vanno istruiti ad astenersi dalle reciproche violenze per vendette private, dal ledere l'onore coniugale, e dal derubarsi l'un l'altro dei propri beni sia con rapine che implicano l'uso della forza sia con sottrazioni fraudolente. A questo scopo è anche necessario che si mostrino loro le perniciose conseguenze delle sentenze false ottenute con la corruzione dei giudici o dei testimoni, per cui viene a mancare la distinzione fra le proprietà, e la giustizia diviene priva d'effetto. A tutte queste cose fanno riferimento il sesto, il settimo, l'ottavo e il nono Comandamento.

Infine, bisogna insegnare loro che non soltanto gli atti ingiusti, ma anche i progetti e le intenzioni di compierli (ancorché impediti dal caso) costituiscono ingiustizia; la quale consiste tanto nel carattere delittuoso dell'atto quanto nella malvagità della volontà. Questo è il senso del decimo Comandamento e la

summa della seconda tavola tutta riducibile a quest'unico comandamento di carità reciproca: «ama il prossimo tuo come te stesso», come la summa della prima tavola si riduce all'amore di Dio, che essi avevano allora da poco accettato come loro re.

Quanto ai mezzi e ai canali attraverso i quali il popolo può ricevere questa istruzione, dobbiamo anzitutto cercare quali siano i tramiti attraverso cui tante opinioni contrarie alla pace dell'umanità, basate su princìpi falsi e inconsistenti, si siano nonostante ciò tanto profondamente radicate in esso. Mi riferisco a quelle che nel precedente capitolo ho specificato così: che gli uomini debbano giudicare ciò che è lecito e illecito con la loro coscienza e non sulla base della legge stessa - ossia in base al loro discernimento privato -; che i sudditi pecchino nell'obbedire ai comandi dello Stato se non li abbiano prima giudicati leciti; che abbiano sulle proprie ricchezze una proprietà tale da escludere il dominio dello Stato sulle medesime; che è lecito per i sudditi uccidere coloro che essi chiamano tiranni; che il potere sovrano può essere spartito; e altre simili opinioni instillate nel popolo attraverso i mezzi in questione. Coloro che la necessità o l'avidità tiene concentrati sui propri affari e sulle proprie occupazioni e, per un altro verso, coloro che l'abbondanza e l'indolenza porta a inseguire i piaceri dei sensi (le due sorte di uomini che costituiscono la maggior parte dell'umanità), essendo distolti dalla riflessione approfondita che l'apprendimento della verità necessariamente richiede non soltanto in materia di giustizia naturale ma anche in tutte le altre scienze, ricevono le nozioni del loro dovere soprattutto dagli ecclesiastici [che parlano] dal pulpito e in parte [anche] da quei loro vicini o conoscenti intimi che, essendo dotati di discorso pronto e persuasivo, sembrano più saggi e meglio istruiti di loro nei casi di legge e di coscienza. Ora, sia gli ecclesiastici sia gli altri che fanno sfoggio di sapere, derivano la loro conoscenza o dalle Università e dalle Scuole di legge, o dai libri pubblicati da uomini eminenti di quelle Scuole e Università. Laonde è chiaro che l'istruzione del popolo dipende totalmente dal corretto insegnamento impartito alla gioventù nelle Università. Ma, potrebbe dire qualcuno, non sono le Università d'Inghilterra abbastanza dotte per questo compito? o sei tu che vuoi metterti a insegnare alle Università? Domande imbarazzanti. Comunque, alla prima, non esito a rispondere che, fin verso la fine del regno di Enrico Ottavo, a sostenere sempre il potere del papa contro il potere dello Stato, furono soprattutto le Università, e che furono tanti i predicatori, i giuristi e altri ivi istruiti a difendere dottrine contrarie al potere sovrano del re, da dimostrare sufficientemente che le Università, pur non essendo autrici di quelle false dottrine, tuttavia non seppero come impiantare le vere. Infatti, da un lato, tale contrasto di opinioni mostra in modo certissimo che essi non ricevettero una formazione sufficiente e, dall'altro,

non desta alcuna meraviglia che, malgrado tutto, conservino un certo odore di quel sottile liquore contrario alla autorità civile dal quale sono stati originariamente impregnati. Ma alla seconda domanda non ritengo né opportuno né necessario rispondere con un sì o con un no, giacché ognuno che veda ciò che sto facendo può facilmente comprendere quel che penso.

La sicurezza del popolo richiede inoltre a colui o coloro che detengono il potere sovrano che la giustizia sia amministrata egualmente per ogni grado sociale, cioè, che possano ricevere giustizia dei torti loro fatti, tanto le persone ricche e potenti, quanto quelle povere e oscure; cosicché i grandi - quando fanno violenza, ledono l'onore o fanno altro torto a uomini di condizione inferiore - non possano nutrire maggiore speranza di impunità di quando uno di questi ultimi faccia lo stesso a uno di loro: in ciò consiste, dunque, l'equità, alla quale - in quanto precetto della legge di natura - il sovrano è tenuto altrettanto del più umile dei suoi sudditi. Tutte le violazioni della legge sono offese contro lo Stato, ma alcune lo sono anche contro persone private. Quelle che toccano solamente lo Stato possono essere perdonate senza violazione dell'equità, giacché ognuno può, a propria discrezione, perdonare ciò che è stato fatto contro di lui. Ma un'offesa contro un privato non può, secondo equità, essere perdonata senza il consenso di colui che ha subito il torto, o senza una ragionevole soddisfazione.

Le diseguaglianze fra i sudditi derivano da iniziative del potere sovrano e pertanto, al cospetto del sovrano - ossia, in una Corte di giustizia, - non sussistono più di quanto sussistano diseguaglianze fra re e loro sudditi al cospetto del Re dei re. L'onore dei grandi è quello che spetta loro nella misura in cui beneficano o aiutano gli uomini di rango inferiore, altrimenti non gliene spetta affatto. Le violenze, le soperchierie e i torti che essi compiono sono resi gravi in misura maggiore - e non già minore - dalla grandezza delle loro persone, poiché sono loro quelli che hanno meno necessità di commetterli. Le conseguenze della parzialità verso i grandi si sviluppano nel modo seguente: l'impunità crea insolenza [nei grandi], l'insolenza odio [nel popolo], e l'odio lo sforzo di abbattere ogni grandezza vessatrice e offensiva, anche a costo della rovina dello Stato.

Alla imparzialità della giustizia appartiene anche un'uguale tassazione; uguaglianza che dipende non già dalla parità delle ricchezze [che eguali non sono], bensì dall'uguaglianza del debito che ognuno ha nei confronti dello Stato per la propria difesa. Per conservarsi in vita non basta lavorare, ma si deve anche combattere (se necessario) per garantire il proprio lavoro. Gli uomini, perciò, o fanno come gli Ebrei che, al ritorno dalla cattività, riedificarono il tempio con una mano mentre impugnavano la spada con l'altra, oppure assoldano altri che combattano in loro vece. Le tasse imposte al popolo dal potere sovrano, altro

non sono che i salari dovuti a coloro che portano la spada pubblica per difendere i privati impegnati nelle loro svariate attività e professioni. E, dal momento che il beneficio che ciascuno ne riceve è il godimento della vita - che è ugualmente cara al povero e al ricco -, il debito che il povero deve a coloro che proteggono la sua vita è identico a quello dovuto dal ricco per la difesa della propria; salvo che i ricchi che abbiano poveri al loro servizio possono essere debitori non soltanto per le loro persone ma anche per molte altre. Ciò considerato, l'equanimità dell'imposizione consiste piuttosto nell'uguaglianza di ciò che viene consumato che in quella delle ricchezze delle persone con pari consumi. Per quale ragione, infatti, uno che lavora molto e, risparmiando il frutto del proprio lavoro, consuma poco, dovrebbe essere più tassato di uno che vivendo nell'ozio, guadagna poco e spende tutto quello che guadagna - stante che uno non riceve più protezione dell'altro dallo Stato? Mentre, quando le imposte gravano sui consumi, ognuno paga ugualmente rispetto a quello che usa e lo Stato non è impoverito dallo spreco e dal lusso dei privati.

Molti sono gli uomini che per eventi inevitabili divengono incapaci di sostentarsi col loro lavoro; ebbene, costoro non dovrebbero essere abbandonati alla carità dei privati, ma assistiti (nella misura richiesta dalle necessità di natura) con provvidenze stabilite dalle leggi dello Stato. Infatti, come manca di carità un uomo qualunque che non si preoccupi degli inabili, così ne manca il sovrano di uno Stato che li lasci esposti all'azzardo di tale incerta carità.

Diverso è il caso per quelli che, invece, hanno corpi robusti. Essi vanno costretti a lavorare e, per prevenire la scusa che non trovano lavoro, dovrebbero esserci leggi che incoraggino ogni sorta di arte, come la navigazione, l'agricoltura, la pesca e ogni genere di manifattura che richieda mano d'opera. Se la popolazione povera ma vigorosa si accresce ulteriormente, bisogna trapiantarla in paesi scarsamente abitati; dove, nondimeno, non deve sterminare coloro che vi trova, bensì costringerli a vivere meno distanti l'uno dall'altro e a non vagare per grandi estensioni raccogliendo quel che trovano, ma a coltivare ogni piccolo appezzamento con arte e impegno, affinché dia loro sostentamento a tempo debito. E, quando il mondo fosse completamente sovraccarico di abitanti, allora l'estremo rimedio di tutto sarebbe la guerra; che provvederebbe a ciascun uomo con la vittoria o con la morte.

Alla cura del sovrano appartiene il fare buone leggi. Ma qual è una buona legge? Per buona legge io intendo non una legge giusta, poiché nessuna legge può essere ingiusta. La legge è fatta dal potere sovrano, e tutto ciò che è fatto da tale potere è autorizzato e riconosciuto da ogni appartenente al popolo - e ciò che ha per ognuno tale status, nessuno può dire ingiusto. Con le leggi dello Stato è come con le regole di un gioco: qualsiasi cosa i giocatori stabiliscano di comune

accordo non è ingiusta per nessuno di loro. Una buona legge è quella che è "necessaria" per il "bene del popolo" e al tempo stesso "perspicua".

La funzione delle leggi (che altro non sono che regole autorizzate) non è quella di impedire alla gente ogni azione volontaria, bensì quella di dirigerla e di consentirne il movimento nei limiti in cui non leda se stessa a causa dei suoi desideri impetuosi, della sua avventatezza o dissennatezza - come le siepi, poste non per fermare i viaggiatori ma per tenerli in carreggiata. Perciò una legge che non è necessaria, mancando del vero fine di una legge, non è buona. Tuttavia, purché sia vantaggiosa per il sovrano, una legge può essere considerata buona anche se non necessaria per il popolo - giacché in realtà ciò non può accadere. Infatti non si può separare il bene del sovrano da quello del popolo. E' debole il sovrano che ha sudditi deboli; ed è debole il popolo il cui sovrano non ha potere sufficiente a governarlo secondo il proprio volere. Le leggi non necessarie non sono buone leggi, ma trappole per [carpire] denaro e sono del tutto inutili dove il diritto del potere sovrano è riconosciuto, mentre, ove non lo sia, sono insufficienti a difendere il popolo.

La perspicuità non consiste tanto nelle parole della legge stessa, quanto nella chiara enunciazione delle cause e dei motivi per cui è stata fatta. Ciò ci rivela l'intendimento del legislatore; e, una volta noto questo intendimento, una legge si comprende meglio se espressa in poche parole che se espressa in molte. Infatti tutte le parole sono soggette ad ambiguità e, pertanto, la moltiplicazione delle parole del testo di una legge significa moltiplicazione di ambiguità. L'eccesso di diligenza [nella formulazione della legge] sembra inoltre implicare che chiunque possa eluderne gli stretti termini sia fuori del raggio d'azione della legge, e ciò causa molti processi inutili. Quando, invero, considero quanto fossero brevi le leggi dei tempi antichi, e quanto siano gradualmente diventate sempre più lunghe, mi pare di vedere una gara fra redattori [del testo] della legge e avvocati - fra i primi che cercano di togliere ogni scappatoia ai secondi, e i secondi che cercano di sfuggire alle maglie dei primi -, e mi pare anche che gli avvocati abbiano riportato la vittoria. Appartiene, dunque, alle funzioni del legislatore (quale è in tutti gli Stati il rappresentante supremo, che sia un unico uomo o un'assemblea), da un lato, rendere perspicua la ragione per la quale la legge è stata fatta e, dall'altro, dare alla legge stessa la formulazione più concisa ma [al tempo stesso] nei termini più propri e significativi che si possa.

Alle funzioni del sovrano appartiene anche somministrare correttamente punizioni e ricompense. Ora, poiché il fine della punizione, lungi dall'essere la vendetta e lo sfogo della collera, è la correzione sia del delinquente sia, attraverso l'esempio dato con quest'ultimo, degli altri, le punizioni più severe debbono essere inflitte per i crimini che sono i più pericolosi per il pubblico;

quali quelli che derivano da propositi ostili al governo costituito, o sono originati da disprezzo della giustizia, o provocano scandalo nella moltitudine, o ancora quelli che, quando restano impuniti, sembrano compiuti con la complicità dell'autorità - come quando sono commessi da figli, servi, o favoriti di persone dotate di autorità. Infatti, l'indignazione trascina gli uomini non soltanto contro gli attori e gli autori dell'ingiustizia, ma anche conto ogni potere che apparentemente li protegga. Come nel caso di Tarquinio, che fu cacciato da Roma per un'azione insolente di uno dei suoi figli, e la monarchia stessa dissolta. Ma, per i crimini dovuti alla debolezza umana - quali quelli causati da grandi provocazioni, da grandi paure, da grandi necessità, o dall'ignorare se il fatto costituisca un grande crimine o no - c'è molte volte possibilità di clemenza senza pregiudizio per lo Stato; clemenza che, quando ve n'è la possibilità, è richiesta dalla legge di natura. E' la punizione dei capi e dei maestri di una insurrezione che può, per la sua esemplarità, giovare allo Stato, non già quella del povero popolo ingannato - ove venga punito. Essere severi col popolo equivale a punirlo per un'ignoranza che può, in gran parte, imputarsi al sovrano, responsabile del fatto che esso non è stato meglio istruito.

Analogamente fa parte delle competenze e dei doveri del sovrano distribuire le sue ricompense in modo che possa derivarne un beneficio per lo Stato, conformemente alla loro funzione e al loro fine. Ciò accade quando coloro che hanno ben servito lo Stato vengono ricompensati così bene - e con la minor spesa possibile per l'erario comune - che gli altri ne possano essere invogliati sia a servire il medesimo Stato il più fedelmente possibile, sia a studiare le arti con cui poter essere in grado di farlo meglio. Comprare, da un suddito popolare e ambizioso, col denaro o con [la concessione di] promozioni, la sua docilità e la rinuncia a influenzare negativamente le menti del popolo, non ha nulla della natura della ricompensa (che è prevista non già per i danni ma per i servigi prestati); è segno non di gratitudine ma di paura; e favorisce non il bene ma il male pubblico. Si tratta di una contesa contro l'ambizione: simile a quella di Ercole contro il mostro Idra dotato di molte teste, al quale, per ognuna che era vinta, ne spuntavano tre. Similmente il ricorso alle ricompense per aver ragione della tracotante caparbietà di un uomo popolare, ne fa sorgere, a causa dell'esempio, molti di più che arrecano il medesimo danno nella speranza di un analogo beneficio; sicché, come accade a ogni sorta di merce, così anche la malizia aumenta poiché è vendibile. Vero è che qualche volta una guerra civile può essere differita ricorrendo a mezzi di questo genere, tuttavia il pericolo diviene sempre maggiore, e la pubblica rovina più certa. Pertanto è contrario ai doveri del sovrano, al quale è affidata la sicurezza pubblica, dare ricompense a coloro che aspirano alla grandezza disturbando la pace del loro Paese, e non

contrastare gli inizi dell'ascesa di uomini siffatti, correndo un piccolo pericolo, piuttosto che [opporglisi] dopo, correndone uno maggiore.

E' inoltre affare del sovrano scegliere buoni consiglieri; voglio dire coloro da cui ricevere pareri sul governo dello Stato. La parola «Consiglio» - "consilium" - derivata da un'alterazione di "considium", ha un significato ampio e comprende tutte le assemblee di uomini che siedono insieme, non solo per deliberare ciò che si deve fare in seguito, ma anche per giudicare sui fatti passati e sul diritto per il presente. Qui tuttavia prendo questa parola solamente nella prima accezione: e in questa accezione né in un regime democratico né in uno aristocratico ci può essere scelta di Consiglio, poiché le persone che dovrebbero consigliare sono [contemporaneamente] membri della persona consigliata. La scelta di consiglieri è perciò propria della monarchia, nella quale il sovrano che non si sforzi di scegliere i più capaci in ogni campo non adempie come dovrebbe al proprio ufficio. I migliori consiglieri sono quelli che hanno il minimo di speranza di ricavar vantaggio dal dare cattivi consigli e il massimo di conoscenza delle cose che conducono alla pace e alla difesa dello Stato. E' ardua impresa riconoscere chi si attende benefici dalle difficoltà pubbliche, ma i segni che legittimano il sospetto sono l'assecondare il popolo nelle sue irrazionali e inevitabili lagnanze da parte di uomini le cui proprietà non sono bastevoli a far fronte alle loro spese abituali - e sono segni facilmente osservabili da chiunque abbia un reale interesse a scoprire ciò. Ma trovare coloro che hanno il massimo di conoscenza degli affari pubblici è ancora più difficile, e a riconoscerli sono proprio quelli che hanno di gran lunga meno bisogno di loro. Infatti, riconoscere pressoché in ogni arte i veri esperti equivale a un alto grado di conoscenza della stessa arte; poiché nessuno può avere la garanzia della verità delle regole di un altro, se non chi ha già imparato a comprenderle [per proprio conto]. Comunque i migliori indizi della conoscenza di un'arte sono il lungo esercizio di essa e il costante ottenimento di buoni risultati. La capacità di ben consigliare non è né un dono della fortuna né una dote ereditaria, pertanto non c'è maggior ragione di attendersi un buon parere dai ricchi e dai nobili su questioni di Stato che nel delineare le dimensioni di una fortezza; a meno che non pensiamo che nello studio della politica ci sia bisogno non (come nello studio della geometria) di metodo, ma soltanto della semplice osservazione. Le cose, però, non stanno così giacché lo studio della politica è il più difficile dei due. Ciononostante, in queste regioni dell'Europa, è stato considerato diritto di certe persone aver posto per eredità nel più alto Consiglio di Stato. Ciò è derivato dalle conquiste degli antichi Germani; allora i numerosi signori assoluti, che si coalizzavano per conquistare altre nazioni, non sarebbero entrati nella confederazione senza privilegi che potessero costituire segni di differenza, nei tempi successivi, fra la

posterità loro e la posterità dei loro sudditi. Privilegi, invero, incompatibili col potere sovrano e, tuttavia, apparentemente mantenuti grazie al favore del sovrano; se non che, appena coloro [che ne godono] li rivendicano come propri diritti, sono costretti ad abbandonarli gradualmente e ad accontentarsi alla fine di un onore non maggiore di quanto spetti naturalmente alle loro capacità.

Inoltre, per quanto esperti possano essere i consiglieri in qualunque affare, il beneficio del loro consiglio è maggiore quando ciascuno di essi dà separatamente il proprio parere e le ragioni di esso, che quando essi danno [i loro pareri] in assemblea, nella forma di orazione. [Inoltre, il beneficio del loro consiglio è maggiore] quando l'hanno meditato, che quando parlano all'improvviso; sia perché hanno avuto più tempo per esaminare le conseguenze dell'azione [consigliata], sia perché meno suscettibili di essere indotti in contraddizione a causa dell'invidia, dell'emulazione o delle altre passioni che sorgono dalla differenza di opinione.

In cose che non riguardano [le relazioni con] altre nazioni ma soltanto il benessere e i vantaggi di cui i sudditi possono godere attraverso [l'introduzione di] leggi che si occupano solamente di affari interni, il miglior consiglio va ricavato dalle informazioni generali e dalle lamentele del popolo di ciascuna provincia, che meglio di chiunque altro è a conoscenza delle proprie necessità e che, pertanto, dovrebbe essere diligentemente ascoltato. Infatti, senza quei diritti essenziali (come ho spesso sopra ripetuto) lo Stato non può sussistere affatto.

Un comandante in capo di un esercito, se non gode di popolarità, non sarà amato né temuto quanto dovrebbe essere dal suo esercito: e, di conseguenza, non potrà ricoprire quell'incarico con successo. Pertanto, per poter essere stimato competente e sollecito dai suoi soldati, dovrà essere operoso, coraggioso, affabile, generoso e favorito dalla sorte. Questa è la popolarità; essa, da una parte, genera nei soldati il desiderio di raccomandarsi al favore del comandante, nonché il coraggio [per guadagnarlo]; e, dall'altra, mette al riparo [da contestazioni] la severità del generale quando questi (ove necessario) punisce gli ammutinati o i soldati negligenti. Peraltro, l'attaccamento dei soldati (in mancanza di garanzie della fedeltà del comandante) è una cosa pericolosa per il potere sovrano; specialmente quando questo risiede in un'assemblea impopolare. Perciò, la sicurezza del popolo richiede che coloro ai quali il sovrano affida le sue armate siano buoni condottieri e al tempo stesso sudditi fedeli.

Ma, quando il sovrano medesimo gode di popolarità, ossia è riverito e amato dal suo popolo, non v'ha pericolo di sorta derivante dalla popolarità di un suddito. Infatti i soldati non sono mai generalmente così ingiusti - per quanto siano affezionati al loro capitano - da schierarsi al suo fianco contro il sovrano, quando amino non soltanto la persona ma anche la causa di quest'ultimo.

Pertanto, in ogni tempo, coloro che hanno abbattuto con la violenza il potere del loro legittimo sovrano, prima di poterne prendere il posto e per risparmiare al popolo l'onta di riceverli, si sono sempre presi pena di costruirsi dei titoli. Il possedere un diritto riconosciuto al potere sovrano rappresenta una qualità tanto popolare che colui che la possiede, per conquistare i cuori dei suoi sudditi, ha bisogno - per quanto concerne lui stesso - soltanto di apparire loro capace di esercitare un governo assoluto sulla sua famiglia, e - per quanto concerne i suoi nemici - soltanto dello scioglimento delle loro milizie. Infatti, la parte maggiore e più attiva dell'umanità finora non è mai stata contenta del presente.

Quanto ai compiti (2) di un sovrano nei confronti di un altro, compresi nella legge chiamata "diritto delle genti", non ho bisogno di aggiungere qui nulla, poiché diritto delle genti e legge di natura sono la stessa cosa. Ogni sovrano ha, nella ricerca della sicurezza del proprio popolo, lo stesso diritto di cui può disporre ogni individuo nel garantire la sicurezza del proprio corpo. La stessa legge che detta agli uomini fuori di ogni governo civile cosa debbano fare e cosa debbano evitare nei loro rapporti reciproci, detta le medesime cose agli Stati, cioè, alle coscienze dei prìncipi sovrani e delle assemblee sovrane. Non c'è infatti Corte di giustizia naturale se non solamente nella coscienza; qui non l'uomo regna ma Dio, le cui leggi (o meglio, quelle che obbligano tutto il genere umano) si configurano come "naturali" rispetto a Dio in quanto autore della natura, e come "leggi" rispetto allo stesso Dio in quanto Re dei re. Ma sul regno di Dio, sia in quanto questi è Re dei re, sia in quanto è anche re di un popolo peculiare, parlerò nel resto di questa trattazione.

Capitolo trentunesimo.

IL REGNO DI DIO PER NATURA.

[Ricapitolando] la condizione di mera natura, cioè a dire di assoluta libertà - quale è quella di coloro che non sono né sovrani né sudditi - è anarchia e stato di guerra; i precetti, da cui gli uomini sono condotti a superare questo stato, sono le leggi di natura; uno Stato senza potere sovrano è solo una parola [vana] senza sostanza e non può sussistere; i sudditi devono ai sovrani obbedienza assoluta in tutte le cose nelle quali questa non è in contrasto con le leggi di Dio: di tutto ciò ho dato dimostrazione sufficiente nelle pagine precedenti. Per una completa conoscenza dei doveri civili manca soltanto di sapere quali siano queste leggi divine. Senza di ciò, infatti, non si sa se quanto venga comandato dal potere civile sia contrario alla legge di Dio o no, e così o si offende la Maestà Divina per un eccesso di obbedienza civile, o si trasgrediscono i comandi dello Stato per timore di offendere Dio. Per evitare entrambi questi scogli, è necessario sapere quali siano le leggi divine. E, dato che la conoscenza di ogni legge dipende dalla conoscenza del potere sovrano, nelle pagine che seguono dirò qualcosa sul REGNO DI DIO.

«Dio è il Re, esulti la terra» (Salmo 96.1), dice il salmista. E poi: «Dio è Re, nonostante le nazioni incolleriscano, e colui che siede sui Cherubini, nonostante la terra si scuota» (Salmo 98.1). Vogliano o no, gli uomini sono necessariamente sempre soggetti al potere divino: col negare l'esistenza o la provvidenza di Dio, gli uomini possono scuotersi di dosso la loro serenità, non il giogo. Tuttavia, chiamare questo potere di Dio - che si estende non solo sull'uomo ma anche su bestie, piante e corpi inanimati - col nome di 'regno', è soltanto fare un uso metaforico della parola. Infatti, si dice propriamente che regna solo chi governa i suoi sudditi con la parola, nonché promettendo ricompense a quelli che gli obbediscono e minacciando punizioni a quelli che non gli obbediscono. Pertanto sudditi del regno di Dio non sono né i corpi inanimati, né le creature irrazionali - poiché non intendono alcun precetto come proveniente da Dio -, né gli atei, né coloro che credono che Dio si disinteressi completamente delle azioni degli uomini, poiché costoro non riconoscono come sua alcuna parola e non hanno né alcuna speranza di sue ricompense, né paura delle sue minacce. Cosicché sudditi

di Dio sono coloro che credono nell'esistenza di un Dio che governa il mondo, e che al genere umano ha dato precetti e promesso ricompense e punizioni. Tutti gli altri sono da considerare come nemici.

Il governare con le parole richiede che tali parole siano fatte conoscere in modo chiaro giacché, altrimenti, non sono leggi. Appartiene, infatti, alla natura delle leggi una promulgazione chiara e sufficiente a togliere ogni scusa di ignoranza; di promulgazioni siffatte, per le leggi umane, ce n'è di una sola specie, cioè la proclamazione o promulgazione per voce di uomo. Per contro, Dio rende note le sue leggi in tre maniere: con i dettami della "ragione naturale", con la "rivelazione", e con la "voce" di qualche "uomo", al quale egli guadagna la fiducia degli altri operando miracoli. Ne deriva una triplice parola di Dio - una parola razionale, una sensibile e una profetica -, a cui corrisponde un triplice organo di udito: la retta ragione, il senso soprannaturale e la fede. Quanto al senso soprannaturale, che consiste nella rivelazione o ispirazione, esso non è stato il tramite di leggi universali, poiché Dio parla in questa maniera soltanto a persone particolari, e a uomini diversi dice cose diverse.

In base alla differenza fra le altre due specie della parola di Dio - la razionale e la profetica - si può attribuire a Dio un duplice regno: un regno naturale e uno profetico. In quello naturale egli governa per mezzo dei dettami della retta ragione quanti dell'umana stirpe riconoscono la sua provvidenza. In quello profetico, avendo scelto come propri sudditi [gli appartenenti a] una sola nazione particolare (gli Ebrei), governa costoro - e nessun altro eccetto costoro - non soltanto mediante la ragione naturale, ma anche mediante leggi positive, che egli diede loro per bocca dei suoi santi profeti. L appunto del regno naturale di Dio che intendo parlare in questo capitolo.

Il diritto di natura con cui Dio regna sugli uomini e punisce quelli che infrangono le sue leggi, va derivato non già dal fatto che li ha creati - come se richiedesse l'obbedienza a titolo di gratitudine per i suoi benefici - ma dal suo "potere irresistibile". Ho mostrato precedentemente come il diritto sovrano sorga dal patto; mostrare come lo stesso diritto possa scaturire dalla natura, non richiede niente più che mettere in evidenza un [particolare] caso in cui [quel diritto] non viene mai meno. Dunque, dato che tutti gli uomini avevano per natura diritto a tutte le cose, ognuno di essi aveva anche diritto a regnare su tutti gli altri; ma, poiché non c'era forza che potesse garantire il possesso di questo diritto, era essenziale per la salvezza di ognuno che si rinunciasse a questo diritto e si stabilissero di comune accordo degli uomini (dotati di autorità sovrana) che governassero e difendessero gli altri. Invece, se ci fosse stato qualcuno con un potere irresistibile, non ci sarebbe stata alcuna ragione per cui egli con quel potere non avrebbe governato e difeso se stesso e gli altri, a sua discrezione.

Pertanto, a quelli il cui potere è irresistibile il dominio di tutti gli uomini appartiene naturalmente per l'eccellenza stessa del loro potere; di conseguenza è in forza di questo potere che a Dio Onnipotente naturalmente appartiene - non in quanto Creatore e Misericordioso, ma in quanto, appunto, Onnipotente - il regno sugli uomini e il diritto di affliggerli a proprio piacere. E benché la punizione sia dovuta soltanto al peccato - poiché con questa parola si intende afflizione per il peccato -, tuttavia il diritto di affliggere deriva sempre non già dal peccato degli uomini, bensì dal potere di Dio.

"Perché i malvagi spesso prosperano e i buoni patiscono avversità?" è una questione che è stata molto discussa dagli antichi e che è equivalente a quest'altra dibattuta nella nostra epoca: "con quale diritto Dio dispensa le prosperità e le avversità della presente vita?" Si tratta di una questione di una difficoltà tale da aver scosso la fede nella Divina Provvidenza non soltanto di uomini comuni ma anche di filosofi e, quel che è di più, dei santi. Dice Davide: «Come è buono il Dio di Israele con coloro che sono retti di cuore, e nonostante ciò i miei piedi quasi inciamparono e i miei passi furono assai prossimi a scivolare, giacché mi crucciai a causa dei malvagi, quando vidi gli empi in tale prosperità» (Salmo 72, versetti 1, 2, 3). E con quanto ardore Giobbe si lamentò con Dio per le numerose afflizioni che pativa nonostante la sua rettitudine? Questa questione, nel caso di Giobbe, fu risolta da Dio stesso con argomenti basati non già sul peccato di Giobbe, bensì sul proprio potere. Mentre infatti, da un lato, gli amici di Giobbe imputavano l'afflizione al suo peccato e, dall'altro, questi si difendeva con la coscienza della propria innocenza, Dio stesso intervenne nella questione e, dopo aver giustificato l'afflizione con argomenti tratti dal proprio potere - quali questo: «Dov'eri tu quando io gettai le fondamenta della terra?» (Giobbe 38.4) e analoghi -, confermò l'innocenza di Giobbe e condannò l'erronea dottrina dei suoi amici. Conforme a questa presa di posizione è l'affermazione del nostro Salvatore, a proposito dell'uomo che era nato cieco, secondo la quale «Né quest'uomo ha peccato né i suoi padri; possano invece le opere di Dio essere rese manifeste in lui» [Giovanni 9.3]. E benché venga detto «Che la morte è entrata nel mondo col peccato» [Romani 5.12] (con il che si intende che se Adamo non avesse mai peccato, non sarebbe morto cioè non avrebbe mai patito alcuna separazione dell'anima dal corpo), non ne segue che Dio non avrebbe potuto affliggerlo giustamente anche se non avesse peccato, come affligge altre creature viventi che non possono peccare.

Dopo aver parlato del diritto della sovranità di Dio rispetto al suo fondamento meramente naturale, dobbiamo inoltre considerare quali siano le leggi divine, o dettami della ragione naturale; leggi che riguardano sia i doveri naturali che ognuno ha verso il suo prossimo, sia l'onore che è naturalmente

dovuto al nostro Sovrano Divino. Le prime sono le stesse leggi di natura di cui ho già parlato nei Capp. 14 e 15 di questo trattato, vale a dire l'equità, la giustizia, la misericordia, l'umiltà e tutte le altre virtù morali. Ci restano pertanto da considerare i precetti dettati agli uomini dalla sola ragione naturale, senz'altra parola di Dio, riguardanti l'onore e il culto da tributarsi alla Maestà Divina.

L'onore consiste nell'intima convinzione e persuasione del potere e della bontà di un altro; onorare Dio, pertanto, significa avere l'opinione più alta possibile del suo potere e della sua bontà. I segni esteriori di questa opinione, che si manifestano nelle parole e nelle azioni degli uomini, si chiamano culto - che [dunque] designa solo una parte di ciò che i Latini comprendevano sotto la parola "cultus", poiché "cultus" propriamente e senza eccezioni denota quel lavoro che si dedica a qualcosa con l'intento di trarne beneficio. Ora, o le cose da cui traiamo vantaggio sono a noi soggette - e il beneficio che esse forniscono segue come un effetto naturale -, oppure non sono a noi soggette e [in questo caso] rispondono al nostro lavoro secondo le loro volontà. [Lavori] nel primo senso [sono] il lavoro compiuto sulla terra [che] si chiama "coltura", e l'educazione dei bambini [che prende il nome di] "coltura" delle loro menti. [Lavoro] nel secondo senso [è quello] in cui si deve agire sulla volontà degli uomini in funzione di nostri fini, non con la, forza ma con il compiacerli, [e] coincide col sollecitare, ossia guadagnarsi il favore con buoni uffici, quali lodi, riconoscimenti di potere, e qualsivoglia altra cosa piaccia a coloro da cui cerchiamo di ottenere qualche beneficio. Questo è propriamente "culto" e, in questo senso, "publicola" significa chi tributa un culto al popolo, e "cultus Dei", il culto di Dio.

Dall'onorare, che è atto interiore, consistente nel credere nel potere e nella bontà [altrui], sorgono, da un lato, tre passioni: l'"amore", che ha riferimento alla bontà, la "speranza" e il "timore", che sono connessi al potere. E, dall'altro, i tre aspetti del culto esteriore: "lode, magnificazione" e "benedizione"; ove, oggetto della lode è la bontà, e oggetto della magnificazione e della benedizione sono il potere e la felicità che ne è un effetto. Lode e magnificazione sono espresse sia con parole sia con atti: con parole quando diciamo che un uomo è buono o grande; con atti quando lo ringraziamo della sua generosità e obbediamo al suo potere. La nostra convinzione della felicità di un altro può essere espressa solo con parole.

Alcuni segni di onore (sia fra gli attributi sia fra gli atti) sono tali naturalmente; ad esempio, fra gli attributi, buono, giusto, generoso, e simili; e, fra gli atti, le preghiere, i ringraziamenti, e l'obbedienza. Altri lo sono per istituzione o per consuetudine degli uomini; e sono onorevoli in certi tempi e luoghi, disonorevoli in altri, e indifferenti in altri ancora. Alla seconda classe

appartengono i gesti del saluto, della preghiera e del ringraziamento, che sono differenti in tempi e luoghi differenti. I primi costituiscono il culto "naturale", i secondi quello "convenzionale".

Del culto convenzionale vi sono due varietà: talvolta esso è "prescritto", talaltra "volontario". Prescritto quando è quale richiede colui cui è tributato, libero quando è reso nel modo che pare adatto a colui che lo tributa. Quando è prescritto, il culto consiste non nelle parole e nei gesti, bensì nell'obbedienza. Ma, quando è libero, il culto consiste nell'opinione di coloro che osservano: infatti, se a costoro le parole e le azioni con cui intendiamo onorare sembrano ridicole e volte al dileggio, allora esse non sono culto, in quanto non costituiscono segni d'onore; e non costituiscono segni d'onore poiché un segno è tale non per colui che lo fa, ma per colui al quale è rivolto, ossia per lo spettatore.

Inoltre, c'è un culto "pubblico" e uno "privato". Pubblico è il culto praticato da uno Stato, in quanto è un'unica persona; privato è quello reso da una persona privata. Il primo è libero se preso come culto dell'intero Stato, ma non lo è rispetto ai privati cittadini. Il privato, praticato in segreto è libero ma, ove reso al cospetto della moltitudine, non è mai esente da qualche restrizione posta dalle leggi o dalle opinioni degli uomini; cosa che è contraria alla natura della libertà.

Il fine del culto fra gli uomini è il potere. Infatti, quando un uomo vede un altro fatto oggetto di culto, suppone che sia potente ed è più pronto a obbedirgli; il che rende maggiore il potere di quest'ultimo. Ma Dio non ha fini: il culto che gli tributiamo deriva dal nostro dovere ed è governato, secondo la nostra capacità, dalle regole dell'onorare che la ragione prescrive siano applicate dai deboli nei confronti dei più potenti nella speranza di un beneficio, per timore di un danno, o in segno di gratitudine per un bene già ricevuto.

Al fine di poter conoscere quale sia il culto di Dio che ci viene insegnato dal lume naturale, comincerò dai suoi attributi. Tra questi è evidente, primo, che dobbiamo attribuirgli l'"esistenza", poiché nessuno può [realmente] voler onorare qualcosa cui egli non ritiene che appartenga l'essere.

Secondo, che quei filosofi che affermavano che il mondo o l'anima del mondo era Dio, ne parlavano in modo indegno e ne negavano l'esistenza, poiché con Dio si intende la causa del mondo; mentre dire che il mondo è Dio, equivale a dire che non c'è alcuna causa del mondo stesso, ossia, nessun Dio.

Terzo, dire che il mondo non è stato creato, ma è eterno equivale a negare che Dio esista (dal momento che ciò che è eterno non ha alcuna causa).

Quarto, [è evidente] che coloro che tolgono a Dio le cure della specie umana, credendo di attribuirgli la tranquillità, [in realtà] gli tolgono anche l'onore, poiché ciò cancella l'amore degli uomini e il timore di lui; cose che sono la

radice dell'onore.

Quinto, dire che egli è "finito" nelle cose che significano grandezza e potere non è onorarlo, poiché non è un segno della volontà di onorare Dio attribuirgli meno di quanto possiamo, e 'finito' è meno di quanto possiamo, poiché al finito è facile aggiungere qualcosa di più.

Perciò, non è onorarlo attribuirgli una "figura", poiché ogni figura è finita.

Né dire che ne concepiamo, ne immaginiamo o ne abbiamo un'"idea" nella nostra mente, poiché qualsiasi cosa concepiamo è finita.

Né attribuirgli parti, o totalità, che sono attributi soltanto di cose finite.

Né dire che egli è in questo o quel luogo, poiché qualsiasi cosa è in un luogo è limitata e finita.

Né che egli è mosso o in quiete, poiché ambedue questi attributi gli assegnerebbero un luogo.

Né che ci siano più dèi di uno solo, poiché ciò implica che siano tutti finiti, non potendo esserci più di un solo infinito.

Né attribuirgli passioni (se non metaforicamente' intendendo non le passioni ma i loro effetti) che partecipino del dolore - come il pentimento, l'ira, la misericordia - o della mancanza - come l'appetito, la speranza, il desiderio - o di qualche facoltà passiva, poiché la passione è potere limitato da qualcos'altro.

Perciò, quando attribuiamo a Dio una volontà, questa va intesa non alla stregua di quella dell'uomo come un appetito razionale, bensì come il potere [stesso] con cui compie ogni cosa.

Lo stesso dicasi quando gli attribuiamo la vista e altri attributi del senso, come pure la conoscenza e l'intelletto; che in noi altro non sono che un tumulto della mente, suscitato dalle cose esterne che colpiscono le parti organiche del corpo umano. In Dio, infatti, non c'è nessuna di queste cose che, dipendendo da cause naturali, non possono essergli attribuite.

Chi voglia attribuire a Dio soltanto ciò che è garantito dalla ragione naturale, deve ricorrere ad attributi o negativi - come infinito, eterno, incomprensibile - o superlativi - come sommo, massimo e analoghi - o indefiniti - come buono, giusto, santo, creatore - nel senso che si intende non già dichiarare che cosa egli sia (poiché ciò sarebbe racchiuderlo all'interno dei limiti della nostra fantasia), ma [solo] quanto lo ammiriamo e quanto siamo disposti a obbedirgli; il che è segno di umiltà e di volontà di onorarlo quanto possiamo. Non c'è, infatti, che un solo nome per esprimere il nostro concetto della sua natura, ed è «IO SONO»; e un solo nome denotante la sua relazione con noi, ed è «Dio», che include l'esser Padre, Re e Signore.

Quanto agli atti che costituiscono il culto divino, è un generalissimo precetto della ragione che essi siano segni dell'intenzione di onorare Dio; quali sono,

primo, le "preghiere". Infatti, non gli scultori erano ritenuti deificare le immagini che foggiavano, bensì il popolo che a esse rivolgeva preghiere.

Secondo, il "ringraziamento"; che nella pratica del culto divino differisce dalla preghiera solo per il fatto che la preghiera precede il beneficio, mentre i ringraziamenti lo seguono - essendo il fine di entrambi quello di riconoscere Dio come l'autore di tutti i benefici passati e futuri.

Terzo, i "doni", vale a dire sacrifici e oblazioni; che (se hanno per oggetto le cose migliori) sono segni di onore in quanto ringraziamenti.

Quarto, il "non giurare su nient'altro che su Dio" è per natura un segno d'onore, giacché significa ammettere che soltanto Dio conosce il cuore, e che nessuna forza o ingegno umano può proteggere uno spergiuro dalla vendetta di Dio.

Quinto, appartiene al culto razionale parlare con rispetto di Dio, giacché ciò denota timore di lui, e il timore è riconoscimento del suo potere. Donde segue che il nome di Dio non va pronunciato inconsideratamente e senza scopo, poiché ciò equivale a nominarlo invano. E viene nominato senza scopo tranne che per giuramenti prescritti dallo Stato per rendere certi i giudizi, o fra Stati per evitare la guerra. [Segue anche] che il disputare sulla natura di Dio è contrario all'onorarlo, giacché si suppone che in questo regno naturale di Dio non v'abbia altra maniera di conoscer qualcosa se non per mezzo della ragione naturale, ossia a partire dai princìpi della scienza naturale; i quali sono così lontani dall'insegnarci qualcosa sulla natura divina che non possono insegnarci neppure la nostra propria natura né quella della più piccola creatura vivente. Pertanto, quando gli uomini disputano intorno agli attributi divini sulla base dei principi della ragione naturale non fanno che disonorarlo, giacché gli attributi che rivolgiamo a Dio dobbiamo considerare non per quello che significano di verità filosofica, bensì in quanto esprimono la pia intenzione di tributargli il massimo onore di cui siamo capaci. Per non aver tenuto conto di ciò, si sono susseguiti i volumi di dispute sulla natura di Dio, che tendono a onorare non già lui ma il nostro ingegno e il nostro sapere, e non sono nient'altro che sconsiderati e vani abusi del suo sacro nome.

Sesto, quanto alle preghiere, al ringraziamento, alle offerte e ai sacrifici, è un dettame della ragione naturale che siano, ciascuno nel suo genere, i migliori e i più espressivi di onore; ad esempio, che le preghiere e il ringraziamento siano composti di parole e frasi non improvvisate, leggere o plebee, ma belle e ben costruite, poiché altrimenti non tributiamo a Dio tutto l'onore che possiamo. Perciò i pagani si comportavano assurdamente quando onoravano le immagini come dèi; mentre era ragionevole il fatto che lo facessero in versi e con musica vocale e strumentale. Era anche conforme a ragione che sia l'offerta sacrificale di

bestie, sia quella di doni, sia gli atti del culto fossero pieni di sottomissione e commemorativi dei benefici ricevuti, in quanto ciò procedeva dall'intenzione di onorarlo.

Settimo, la ragione prescrive di rendere onore a Dio non solo in privato ma anche e soprattutto in pubblico e alla vista degli uomini, poiché, senza questa che nel rendere onore è la cosa più gradita, si perde la possibilità di indurre gli altri ad onorarlo.

Infine, l'obbedienza alle sue leggi (vale a dire, in questo caso, alle leggi di natura) è il più grande di tutti i culti. Infatti, come l'obbedienza è più gradita a Dio del sacrificio, così il prendere alla leggera i suoi comandamenti è l'oltraggio massimo. Sono queste le leggi di quel culto divino che la ragione naturale prescrive ai privati.

Ma, dato che lo Stato è una persona unica, deve manifestare

Dio un unico culto; il che allora fa quando prescrive quale debba essere pubblicamente reso dai privati. Questo è il culto pubblico, la cui peculiarità è di essere "uniforme". Non si può dire infatti che costituiscano un culto pubblico atti che mutano a seconda di chi li compie. Perciò, ove siano ammesse molte specie di culto, derivanti dalla diversità delle religioni dei privati, non si può dire che ivi sia alcun culto pubblico, né che lo Stato aderisca a qualche religione.

Sennonché, poiché le parole (e conseguentemente gli attributi di Dio) hanno il loro significato in forza di convenzioni e istituzioni umane, sono da ritenere significativi di onore quegli attributi che gli uomini intendono che debbano esserlo; tutto ciò che, ove non ci sia altra legge che la ragione, può esser fatto per volontà degli individui particolari, può essere anche fatto per volontà dello Stato attraverso leggi civili. Poiché, inoltre, lo Stato non ha altra volontà né fa altre leggi che quelle che son fatte per volontà di colui, o di coloro che detengono il potere sovrano, ne segue che gli attributi prescritti dal sovrano per il culto di Dio come segni di onore debbono essere presi e impiegati come tali dai privati nel rendere il loro culto pubblico.

Poiché non tutte le azioni sono segni per istituzione, ma ce ne sono alcune che sono per natura segni d'onore e altre che lo sono di disprezzo, allora non è in potere dell'uomo né rendere parti del culto divino queste ultime (che sono quelle che gli uomini si vergognano di fare in presenza di coloro che rispettano), né separare da esso le prime (quali sono un comportamento decoroso, modesto e umile). Ma siccome c'è un infinito numero di azioni e di gesti di natura indifferente, quelli di essi che lo Stato prescrive che siano pubblicamente e universalmente adottati come segni di onore e costitutivi del culto divino, vanno presi e impiegati come tali dai sudditi. E quanto è detto nella Scrittura, «E' meglio obbedire a Dio che agli uomini» [Atti 5.29], vale nel regno di Dio per

patto e non in quello per natura.

Dopo aver così parlato brevemente del regno naturale di Dio e delle sue leggi naturali, aggiungerò in questo capitolo soltanto un breve chiarimento sulle sue punizioni naturali. Non v'è azione umana in questa vita che non sia l'inizio di una catena di conseguenze così lunga che l'umana previdenza possa essere sufficientemente lungimirante da delineare fino alla fine. In questa catena sono legati insieme eventi sia piacevoli sia spiacevoli, in maniera tale che, quando qualcuno fa qualcosa per il proprio piacere, deve poi sobbarcarsi al patimento di tutte le pene ad esso connesse: ecco, dunque, le pene che costituiscono le punizioni naturali di quelle azioni che generano più male che bene. Perciò succede che l'intemperanza è punita naturalmente dalla malattia, l'avventatezza dalle disgrazie, l'ingiustizia dalla violenza dei nemici, l'orgoglio dalla rovina, la codardia dall'oppressione, la negligenza dei principi nel governo dalla ribellione, la ribellione dai massacri. Infatti, dato che le punizioni sono conseguenze delle leggi, le punizioni naturali debbono essere le conseguenze naturali della violazione delle leggi di natura; pertanto, succedono ad esse come loro effetti naturali e non convenzionali.

Questo è tutto riguardo alla costituzione, alla natura e al diritto dei sovrani, da una parte, e ai doveri dei sudditi, dall'altra, sulla base dei princìpi della ragione naturale. Ora, considerando quanto questa dottrina sia lontana dalla pratica della maggior parte del mondo - specialmente di queste regioni occidentali che hanno ricevuto le loro dottrine morali da Roma e da Atene -, e che profondo possesso della filosofia morale sia richiesto a coloro che hanno l'amministrazione del potere sovrano, sono quasi sul punto di credere questa mia fatica altrettanto inutile della "Repubblica" di Platone. Infatti, anch'egli è dell'opinione che sarà sempre impossibile porre termine alle crisi politiche e ai rivolgimenti di governo dovuti alle guerre civili, finché i sovrani non diventeranno filosofi. Ma, quando considero, inoltre, che la scienza della giustizia naturale è la sola scienza necessaria ai sovrani e ai loro principali ministri, e che essi non hanno bisogno (come riteneva Platone) di sobbarcarsi all'apprendimento delle scienze matematiche più di quanto sia necessario perché ne incoraggino con buone leggi lo studio, e che né Platone né alcun altro filosofo ha finora sistemato e dimostrato in maniera sufficiente, o almeno probabile, tutti i teoremi della dottrina morale coi quali gli uomini possano imparare sia a governare sia a obbedire, allora recupero qualche speranza che questo mio scritto possa prima o poi cadere nelle mani di un sovrano che lo prenda in considerazione (essendo breve e, credo, chiaro) in maniera diretta e autonoma senza l'aiuto di alcun interprete interessato o invidioso, e che, avvalendosi della propria piena sovranità, ne protegga il pubblico insegnamento convertendone la

verità teorica in utilità pratica.

NOTE ALLA SECONDA PARTE.

CAUSE, GENERAZIONE E DEFINIZIONE DI «STATO».

(1). Art.

(2). Secret arts.

(3). According to their particular judgements, and particular appetites.

(4). To govern the Publique.

(5). As Iong as they be at ease; lat.: quamdiu bene sibi est. Seguo la traduzione del Tricaud che rende più preciso il testo hobbesiano (peraltro assolutamente perspicuo), in questo caso privo di rigore. E' evidente, infatti, che c'è incompatibilità fra l'«essere "at ease"» e il sentirsi offesi e che, dunque, "anche" gli uomini «finché sono a loro agio» non si sentono offesi dai loro simili e non sono ad essi molesti.

(6). To beare their person. V. supra, Cap. 16, nota 7.

(7). I Authorise and give up my Right of Governing my selfe, to this Man, or to this Assembly of men, on this condition that thou give up thy Rigbt to him, and Authorise all bis Actions in the like manner.

(8). He that carryeth this Person.

I «DIRITTI» DEI SOVRANI PER ISTITUZIONE.

(1). The Right to Present.

(2). Facultyes.

(3). From him that beareth it.

(4). He may be punished by bis own authority.

(5). In the Person.

(6). Is the Act of that power.

(7). Hearing.

(8). All Controversies, which may arise concerning Law, either Civill, or Naturall, or concerning Fact.

(9). A publique rate of the worth.

(10). The whole Militia.

(11). Order of place.

(12). Dignity.

(13). Statute Praerogatives, ossia prerogative fissate dalla legge positiva.

(14). The Militia.

(15). Masterlesse men.

LE DIVERSE SPECIE DELLO STATO...

(1). Person representative.

(2). Understanding.

(3). Orators.

(4). Power.

(5). President.

(6). President.

(7). Present.

(8). The publique.

(9) Present.

(10). Capable of doing any one action at all.

(11). Present Possessor.

(12). The will of him that was in possession.

(13). Actions of labour and danger.

DOMINIO «PATERNO» E DOMINIO «DISPOTICO».

(1). The Rights and Consequences of Soveraignty.

(2). Equally.

(3). By whom it is preserved.

(4). To compound for their life, with Ransome, or Service.

(5). Hath not bis life given, but deferred till farther deliberation.

(6). For be holdeth his life of his Master.

(7). The Rights and Consequences of both Paternall and Despoticall Dominion.

(8). Speculation.

(9). "Right", che è conforme a "jus" della "Vulgata", mentre la Versione latina impiega il termine "ratio" (la citazione inglese, a differenza di quella latina, presenta qualche omissione rispetto al testo biblico).

(10). The Right that Soveraigns have both to the Militia...

(11). In realtà, 24.7.

(12). In realtà, il primo versetto è 3.22 e il secondo 3.20.

(13). Simple.

(12). In realtà, 3.1.

(15). "Cognisance of Judicature". L'italiano «cognizione» conserva anche il senso giuridico dell'inglese "Cognisance". «Giudiziale», nel senso di «proprio dell'ufficio di giudice», rende "of Judicature"; la versione latina è: "Cognitio, id est, judicatio".

(16). The skill; lat.: Scientia.

(17). Leisure.

LA LIBERTA' DEI SUDDITI.

(1). LIBERTY or FREEDOME.
(2). Fastened.
(3). Without Stop.
(4). Pronunciation.
(5). Freewill.
(6). Stop.
(7). Nay they commanded the banishment of they knew not whom.
(8). Particular men.
(9). Particular man.
(10). So in States and Common-wealths.
(11). Benefit.
(12). Right of the Publique.
(13). Particulars.
(14). There being no Obligation on any man, which ariseth not from some Act of bis own.
(15). I Authorise, or take upon me.
(16). By the words themselves.
(17). Which is to be understood.
(18). Ordained.
(19). Though.
(20). Naturall timorousnesse.
(21). Self-defence.
(22). The Greatest Liberty of Subjects, dependeth on...
(23). By a statute made (by the King) in Parliament (espressione del diritto inglese, confer supra, p. 223).
(24). Precedent Law.
(25). Former Law.
(26). The hearing of his cause.
(27). By the Authority of every subject.
(28). By forreign war.
(29). Within the Guards of the enemy.
(30). On condition to be Subject to the Victor.
(31). Is not trusted with the libertie of his bodie.
(32). Render himself Subject to the Victor.

«SISTEMI» SOGGETTI, POLITICI E PRIVATI.

(1). Persons in Law.

(2). ... by any Grant, that does not plainly, and directly discharge them from their subjection.

(3). One is their Writ.

(4). The person the Body Politique.

(5). Il senso è il seguente: se un rappresentante ha l'autorità di far pagare i propri debiti ai rappresentati allora non può che essere il sovrano, perciò un'eventuale concessione di questa autorità a un rappresentante subordinato va considerata nulla.

(6). College.

(7). Ordained.

(8). Ordeyned.

(9). By Authority.

(10). Authority.

(11). Covenants.

(12). Right.

(13). Publique.

(14). Cabals.

(15). Authority.

(16). State.

(17). Pleas and Deputies.

I «PUBBLICI MINISTRI» DEL POTERE SOVRANO.

(1). Capacities.

(2). Publique businesse.

(3). Politicall Capacity.

(4). Heare the cause.

(5). Both for Common, and also for Publique Pleas.

(6). Commons.

(7). Forraign States.

(8). Naturall capacity.

(9). Councell of State.

IL CONSIGLIO.

(1). But he tbat is carried up and down to his businesse in a framed Counsell.

LE LEGGI CIVILI.

(1). Sufficient.

(2). Self love.

(3). A contrary Sentence.
(4). The generall Sentence of the Soveraigne.
(5). The Letter and the Sentence of the Law.
(6). Intention.
(7). From those that shall in their pleadings shew it, and by authority interpret it upon the place.
(8). Proclamations.
(9). Orders.
(10). Reports of Cases judged.

«CRIMINI, SCUSANTI» E «ATTENUANTI».
(1). To be delighted in the Imagination onely.
(2). Professor of the Law.

LE COSE CHE INDEBOLISCONO LO STATO...
(1). Ununited conquests.

«FUNZIONE» DEL RAPPRESENTANTE SOVRANO.
(1). Office; lat.: Officium.
(2). Offices.