

**RIFLESSIONI SOPRA L'INEGUAGLIANZA
TRA GLI UOMINI**

Francesco Antonio Grimaldi

PARTE III

1. L'esame, che fin'ora abbiám fatto, dell'ineguaglianza fisica, e morale, che vi è tra gli uomini, non è sufficiente per farci conoscere l'uomo qual egli è: l'essenza di ciascun individuo è un prodotto non meno delle sue proprietà fisiche, e morali, ma delle sue proprietà fisiche, e morali, ma delle sue proprietà politiche ancora. Noi possiamo, egli è vero, per quelle facoltà, che ha la nostra mente di astrarre, separare quelle proprietà, per esaminare divisamente, come abbiám fatto; possiamo, io dico, in ciascun individuo, e nell'uomo in generale, esaminare separatamente le sue qualità fisiche, morali e politiche, come il Chimico può esaminare la forza de' componenti di un aggregato; ma sempre dobbiam riflettere, che ciò che realmente esiste, non è l'uomo fisico, o l'uomo morale, o l'uomo politico separatamente, ma L'UOMO risultante da tutte queste tre proprietà, che unitamente, determinano la sua essenza.

2. Considerato l'uomo in questo punto di veduta, noi troviamo, che le proprietà di un genere vengono da quelle di un altro genere modificate: le proprietà fisiche, a cagion d'esempio, di Galileo, qualunqu'esse fossero state nella loro origine, vennero modificate dall'educazione civile, ch'egli ricevè in una Città colta, e dagli esercizi, a cui per le sue circostanze si addisse, ciò che presuppone la sua situazione politica: dunque se cadesse sotto l'esame di un fisiologo il fisico di Galileo, egli non potrebbe conoscerlo perfettamente senza la cognizione del suo sviluppo morale, e della sua situazione politica; e viceversa, se un moralista volesse analizzare lo sviluppo delle facoltà intellettuali di quest'uomo, egli non potrebbe farlo con esattezza, senza conoscere le sue proprietà fisiche, e politiche: un filosofo dunque, che volesse esaminare Galileo qual egli è, dovrebbe considerare il prodotto delle sue proprietà fisiche, morali, e politiche combinate insieme.

3. Ma che cosa intendiamo noi col nome D'INEGUAGLIANZA POLITICA? Quell'ineguaglianza solamente, che si determina dalle Leggi; ed ecco perché ci siam proposti di esaminare divisamente dall'ineguaglianza morale, come che a primo aspetto sembri, che l'una dall'altra non possa distinguersi. Noi possiamo benissimo considerare un uomo posto nelle circostanze di un dato sviluppo del suo spirito, e per riguardo alle scienze, ed alle arti, e per riguardo alle passioni di ogni genere, senza comprendere però in questa concezione né i diritti, e le obbligazioni, che quest'uomo accompagnano, né le vesti, che lo adornano, quali sono gli onori, le ricchezze, le dignità, e tutto ciò in somma che è attorno di lui, come dice Montaigne, ma non è in lui 1. Queste ultime cose costituiscono precisamente l'ineguaglianza politica, le quali, come ciascuno può comprendere, hanno la loro origine dalla Legge. Intendo qui col nome di Legge comprendere non meno la Naturale, che la Civile.

4. Tra l'ineguaglianza fisica, e morale noi vedemmo che vi è una dipendenza grandissima, ma non possiamo assicurare, che vi sia l'istessa dipendenza tra l'ineguaglianza politica, e queste due prime. Egli è vero, come poco fa abbiám ragionato, che la determinazione di ogni specie d'ineguaglianza dipende dall'unione inseparabile, che vi è fra tutte e tre, ma la dipendenza, di cui ora parliamo, è ben diversa. Si comprende benissimo, che un uomo di un tal fisico possa esser suscettibile delle tali passioni, e possa arrivare fino a tal grado di sviluppo del suo spirito; e per conseguente si comprende, che l'ineguaglianza morale è dipendente dall'ineguaglianza fisica in

gran parte; se mai fosse vero, che l'ineguaglianza politica avesse dipendenza da queste due prime, dovrebbe accadere, che gli uomini più sviluppati dovrebbero avere maggiori obbligazioni, e maggiori diritti, maggiori onori, maggiori dignità, ricchezze ecc. la quale cosa del fatto costa, che non sia vera; anzi spessissimo accade tutto il contrario di ciò, che questa regola richiederebbe. La ragione di questo fenomeno è chiara. L'ineguaglianza politica vien determinata dalla Legge; e per conseguente da una forza intieramente separata dalle forze annesse all'uomo fisico, e morale; onde dipende la contradizione, che noi nell'uomo qual è considerato, osserviamo: quel tale sarà scienziato, industrioso, attivo, ma la Legge ce 'l fa distinguere per ingiusto, disonesto, malvagio: quell'altro sarà stupido, inetto, cattivo, disprezzabile, ma la Legge lo colloca ne' posti degli onori supremi, e lo mantiene nel possesso dell'immense ricchezze, che non conosce, e non merita.

5. Ecco dunque perché l'ineguaglianza, ch'io chiamo politica, più d'ogni altra ci deve umiliare, perché è la più sensibile, e la più facile a distinguersi, avendo ciascuno di noi il punto fisso della comparazione chiaro, e determinato per modo, che l'amor proprio difficilmente può nascondercelo. Ciascuno può lusingarsi di avere delle proprietà fisiche eguali, e migliori a quelle degli altri suoi simili; ciascuno può lusingarsi di avere nel suo genere uno spirito penetrante, ed elevato quanto quello de' più grandi uomini, che gli stanno in veduta; queste sono proprietà, che hanno il loro appoggio in noi medesimi, e la comparazione si restringe sempre nei ne' limiti delle nostre proprie forze; ma le proprietà politiche hanno il loro appoggio fuori di noi, nella legge cioè, che le determina. Cartuccio non si può lusingare certamente di essere onesto, e virtuoso quanto Temistocle, né uno schiavo Africano si può immaginare di esser grande, ricco, ed onesto quanto un Monarca, se egli non ha bastante ragione per distinguere la sorgente della sua ineguaglianza, non può esser mai a tal segno stupido, che non risenta gl'incomodi, ed i mali, che quella gli cagiona.

6. Ma qui forse si desidererebbe da me una spiega: imperciocchè comprendendo io sotto il nome d'ineguaglianza politica tanto i vizi, e le virtù dell'animo, come i beni, ed i mali esterni, che dipendono dalla nostra condizione politica, e' si potrebbe dire, che sebbene l'una e l'altra ineguaglianza venghi dalla legge determinata, è però di differente genere l'una dall'altra; imperciocchè l'ineguaglianza delle condizioni, come fuori di noi, pare che sia da noi assolutamente indipendente, nessuno nascendo per sua volontà nobile, ricco, potente, o viceversa; né potendo tale divenire senza il concorso di quelle circostanze assolutamente da noi estranee, e dipendenti dalla fortuna; ma per contrario dipende da noi il conformarci alla Legge, ed essere virtuosi, o viziosi. Io convengo senza esitanza in questa verità: ma prego il mio lettore di riflettere, che il mio istituto non è di dar precetti di morale; ma di osservare soltanto l'uomo qual è: or l'uomo, come noi lo conosciamo, oltre ad esser di sensibile, e ragionato (lo che si appartiene al fisico, ed al morale), è virtuoso, o vizioso; ricco, o povero; schiavo, o libero; nobile, o plebeo, ecc. Il mio istituto non è di esaminare, se un uomo in particolare vizioso potrà divenir virtuoso: son persuaso che ciò sia in sua libertà; e potrebbe ciascuno in questo genere essere quel che non è; ma essendo tale, e per conseguente ineguale ad un altro, chi mai lo costituisce così com'egli è? La Legge sicuramente: per un rapporto sarà la legge di Natura, per un altro sarà la legge Civile: dunque e l'una, e l'altra specie d'ineguaglianza hann'origine dalla medesima sorgente,

quantunque in loro stesse considerate sieno di un genere differentissimo; e perciò io mi lusingo di adempiere al mio istituto, volendo conoscere l'ineguaglianza politica, che vi è tra gli uomini, con esaminare le leggi, che la costituiscono.

Capitolo I

DELL'INEGUAGLIANZA NATURALE

1. Gli uomini costituiti nella società sono ineguali tra di loro, perché non hanno tutti i medesimi diritti, e le stesse obbligazioni, né tutti godono la medesima condizione. Questa ineguaglianza politica vien stabilita dalla Legge, ch'è quella, che noi ci siam proposti di esaminare. Ma prima di metterci in cammino dobbiam'osservare, che i filosofi hann creduto fin'ora, che gli uomini considerati fuori dello stabilimento delle leggi civili, sieno perfettamente eguali fra di loro; e da questo stato di eguaglianza ipotetico deducono i primi diritti, e le prime obbligazioni, che sono attaccati a' medesimi; diritti, ed obbligazioni com'essi dicono, che vengono determinati dalla legge di Natura.

2. A me pare, se mal non mi appongo, che questi filosofi non molto han ben compreso la legge di Natura, e lo stato ipotetico dell'eguaglianza naturale da loro immaginato, che io qui prendo ad esaminare; perciocchè se la loro ipotesi non regge, come io credo, convien ripetere allora l'ineguaglianza politica non dalla legge di Natura metafisica, ma dalla legge di Natura vera, e reale, come noi procureremo qui appresso di fare.

3. Gli uomini, dicono i filosofi, son per natura eguali tra di loro; la legge civile introduce, e dilata l'ineguaglianza. Questa proposizione così concepita, io confesso di non intenderla; ed ecco ciò che io dico. Gli uomini per Natura sono in potenza eguali tra di loro; ma questa eguaglianza in potenza svanisce nell'atto anche per le leggi della Natura medesima; dunque gli uomini per Natura sono tra di loro ineguali. I diritti, e le obbligazioni traggono la loro origine o dalla forza fisica, secondo taluni, o dalla forza morale, ciò è dalla ragione, secondo altri. In ciascuno di questi due sistemi si può dire, che gli uomini naturalmente sono tra di loro ineguali, perché in astratto è vero, che abbiano l'istessa potenza per la forza fisica, e per la forza morale; ma da questa eguaglianza in potenza non si può tirare nessuna conseguenza ragionevole; perché col fatto sappiamo, che la Natura assegna a ciascun individuo un grado di forza fisica ineguale a quella degli altri, dunque i diritti, e le obbligazioni, se mai avessero origine da questa sorgente, non potrebbero essere eguali in tutti gli uomini. Per un ordine stabilito dalla natura sappiamo ancora, che gli uomini non possono essere dotati egualmente dalla forza morale; perché siccome questa dipende dallo sviluppo delle facoltà intellettuali, il quale cammina di equal passo coll'ordine della società, segue per necessità, che gli uomini considerati fuori di quest'ordine, sono affatto privi della forza morale, ed in quest'ordine situati, ne partecipano inegualmente, siccome nella seconda parte di queste riflessioni abbiam dimostrato. Dunque l'eguaglianza naturale de' diritti, e delle obbligazioni, da qualunque origine la vogliamo ripetere, col fatto è una chimera metafisica; ed il vero stato degli uomini si trova sempre che sia l'ineguaglianza.

4. Qui forse mi si potrebbe dire, che i diritti, e le obbligazioni consistono nella potenza, e non già nell'esercizio: così par che ragioni il Wolfio 1, e tutti i seguaci della morale metafisica. Uno

scolastico si sbrigherebbe presto dagli argomenti metafisici di questo genere: dalla potenza all'atto, direbbe che egli, non vale la conseguenza. Un Cafro è sicuramente in potenza ragionevole quanto Machiavelli, dunque un Cafro è ragionevole quanto Macchiavelli? Figuriamo vero, che il diritto si riponga nella potenza, e non nell'atto; per individuare qual'estensione abbia la potenza di ciascun uomo, e se sia eguale a quella degli altri, non si può altrimenti fare, che misurando la forza a quell'individuo dalla Natura assegnata, per l'esercizio delle sue potenze; imperciocchè non si può supporre, che la natura doti uno di una potenza inutile, privandolo della forza corrispondente per poterla mettere in esercizio. Dunque se un uomo ha meno forza fisica, o morale di un altro, la conseguenza certa si è, che debba aver minor potenza di quello: ma già costa, che gli uomini son dotati di forze ineguali, dunque si dee credere, che per Natura sieno forniti ancora di potenze ineguali. Ciò si conferma ancora, riflettendosi, che nell'Ordine universale la potenza, e l'atto debbono essere la medesima cosa: noi determiniamo queste due nozioni comparandole coll'ordine particolare delle nostre idee, colle quali possiamo in astratto concepire una potenza, che all'atto non corrisponde; ma se riflettiamo, che queste potenze astratte non esistono, che nella nostra fantasia, ma in verità poi le potenze reali sono sempre unite, e corrispondenti agli atti, noi anche nella concezione più astratta troveremo l'ineguaglianza naturale ordinata, e stabilita dalla Natura medesima. Io concepisco in astratto, che lo schiavo condannato a faticare nelle miniere del Potosì abbia egual diritto a conservarsi bene, e felicemente, che l'Imperatore del Mogol; ma se col fatto osservo la potenza immaginaria, e l'atto reale di questi diritti una differenza immensa, se io fò riflessione, che nell'Ordine universale la potenza, e l'atto non si distinguono, se io fò riflessione, che le leggi della Natura sono le leggi dell'Ordine universale; io allora, abbandonando la potenza fantastica, che mi aveva figurato nello schiavo del Potosì, dico, che la Natura a colui tanto diritto in potenza assegnò, quanto nell'atto n'esperimenta

2.

5. Quest'idea, che io presento dell'ineguaglianza naturale, sembra umiliante, e contraria a' principi della morale più piacevole, che fin'ora i filosofi insegnarono. Coll'idea della eguaglianza naturale i filosofi abbattono l'orgoglio de' grandi, e de' potenti: siamo tutti uomini: siamo tutti eguali: l'apparenza ci distingue, ma quel che è fuori di noi, non si appartiene a noi, che per accidente: togliamoci le maschere, spogliamoci di ciò che la forza, la frode, la malizia, e l'ignoranza ci attribuisce, ed eccoci tutti perfettamente eguali. Or se mai fosse vero, che la Natura non conosce l'eguaglianza immaginata da' filosofi, qual'argine si potrebbe opporre all'insulso orgoglio de' Grandi? Qual argomento impiegare per rendergli più socievole, e più umani co' miserabili?

6. Io mi son protestato fin dal principio, che non intendo di far sistemi, e molto meno di dar precetti di morale; ma semplicemente di osservare la Natura. Se il fatto, e la ragione ci dicono, che la Natura non conosce l'eguaglianza, non sono certamente io nell'obbligo di giustificarla. Ma quando mai fossi invitato a questa difesa, io direi, che senza scostarci dal fatto, e senza ricorrere alla falsa ipotesi dell'eguaglianza naturale, si può umiliare l'orgoglio de' Grandi fino ad un certo segno, e si possono trovare gli argomenti adatti per ispirare nel cuore di ciascuno la morale umana, malgrado l'ineguaglianza stabilita dalla Natura; ed ecco a tal proposito come io ragiono.

7. Mettiamo in confronto lo schiavo del Potosì, ed il più gran Monarca della terra: quest'ultimo forse avvalendosi delle conseguenze tirate dalla teoria sopra da me stabilita, potrebbe insultare il primo, con dirgli, che la Natura istessa, e le leggi dell'Ordine stabiliscono fra lui e quello un'immensa ineguaglianza: che in vano egli reclama alle leggi della Natura per reputarsi eguale a lui, perché da questi fondi medesimi l'ineguaglianza si stabilisce. Lo schiavo per altro potrebbe seguendo la mia stessa teoria, rispondere al Monarca nel seguente modo. Lo schiavo per altro potrebbe seguendo la mia stessa teoria, rispondere al Monarca nel seguente modo. La nostra ineguaglianza deriva da tre fonti, dal nostro fisico, dallo sviluppo delle nostre facoltà intellettuali, e da' diritti ed obbligazioni che abbiamo nella situazione politica, in cui ci troviamo. Io conosco, che la Natura ha collocato voi infinitamente superiore a me in questa ultima parte; ma se voi siete monarca, potete lasciare di esser uomo morale, ed uomo fisico nel medesimo tempo? E se tutte queste tre cose insieme costituiscono la vostra essenza, vediamo nel confronto se la Natura ha potuto darmi il compenso in quel che mi ha tolto per una parte. Voi siete di un corpo debole, e mal sano; io son forte, e robusto più di voi: la coscienza della mia forza fisica, malgrado le catene, che mi circondano, è bastante per conservare vivo in me il sentimento della mia indipendenza. Umiliatevi pensando, che se un rovescio di fortuna facesse voi cadere dal foglio, io potrei con un pugno atterrarvi. Voi siete sensibile a mille bisogni; la vostra educazione vi rende debole ad ogni minimo dolore fisico, l'aria stessa è il più delle volte l'istromento inevitabile della vostra infelicità; io all'incontro indurato alla fatica, son poco sensibile a que' mali, che voi in me stimate gravissimi: i raggi cocenti del Sole, a cui sto esposto, i rigori del freddo più aspro, che agiscono contro di me, mi riescono poco penosi; la Natura mi rende per questa parte a voi superiore, perché meno bisognoso; se voi mi stimate meno di voi, perché potete coprirvi di una veste carica d'oro, io mi stimo più di voi, perché non ho bisogno, che della mia pelle: che sarebbe di voi se un rovescio di fortuna vi riducesse al mio stato? E siete voi sicuro di non dovervi mai ridurre? Rispettate dunque in me quel vantaggio fisico, su di cui la fortuna non ha presa, se volete ch'io rispetti in voi que' vantaggi, che a momenti, ed anche senza vostra colpa, possono perdersi.

8. Se poi confrontiamo le nostre qualità morali (dice lo schiavo, che io suppongo ragionatore) qual compenso io non trovo nella superiorità, che la Natura mi ha data sopra di voi nello sviluppo delle nostre facoltà intellettuali? Mi basti questo solo argomento: io mi conosco, io son conscio di esser uomo: la mia situazione politica, che voi credete inferiore alla vostra, mi somministrò mille occasioni di fare esperienza ragionando sopra di me, e di conoscermi; voi ingoiato nel vortice de' piaceri, non foste mai nelle circostanze di sentire i bisogni necessari per sviluppare le facoltà intellettuali; voi non conoscete voi stesso, perché l'immenso fardello delle qualità esteriori, che vi vestono, vi nascondono per sempre ciò che voi siete: se voi non avete, che le apparenze, che v'innalzano sopra degli altri, il filosofo, che guarda il vostro interno, ha ragione di credervi il più vile di tutti. Rispettate dunque quella legge suprema, che costituisce me superiore a voi, quanto gli Angioli son superiori alle bestie, se volete che io rispetti questa stessa legge, che vi costituisce a me superiore nella politica.

9. Il compenso dunque si trova, senza ricorrere all'immaginata eguaglianza naturale, per abbattere l'orgoglio de' Grandi: e se non vogliam riflettere, troveremo, che il sentimento d'ineguaglianza è

istillato nel cuore di tutti gli uomini dalla Natura medesima; ed ognuno si crede superiore ad un altro per una qualità, che più può solleticare il suo amor proprio, e si trova inferiore per un'altra qualità, che il suo amor proprio non gli può nascondere. Io dubito se si potesse trovare un uomo qualunque, il quale desiderasse di salire in un grado superiore, ed occupare, a cagion di esempio, il posto di un gran Signore, ma nel medesimo tempo ritrovarsi col corpo, e collo spirito di colui; tutti forse vorremo saltare l'ineguaglianza politica, ma nessuno vorrebbe rinunciare alle sue qualità fisiche, e morali, ma desidererebbe trasportarle con lui: eccone la ragione. L'ineguaglianza tanto più ci stimola, quanto più è patente, e sensibile colla comparazione; or egli è certo, che l'ineguaglianza politica è di questo genere, perché è la più appariscente, come quella, che è fuori di noi, e perciò facile a comprarsi, e per lo più cade la comparazione sempre nell'aspetto più vantaggioso; quel tale che si compara al gran Signore, vede le ricchezze, gli onori, il rispetto, che esige, il lusso di cui gode, e cose simili; ma gli incomodi, che le passioni di quel grado seco portano, gli sono sempre ignoti; quindi è naturale, che desideri di eguagliarsi a colui, perché in sostanza desidera di star meglio; e quando mai conosce, che l'arrivare a quel grado è difficile, e ne sente per necessità il peso della superiorità, allora è naturale ancora, che desideri, che colui si eguagli al suo fiato. Difatti osservate la storia degli uomini, voi troverete, che tutti coloro, i quali predicarono l'eguaglianza, furono i più miserabili, ed i più infelici nella società civile 3. Costoro in sostanza altro non dicevano: vogliamo star meglio. Possiamo noi mettere i filosofi in questo conto? Vi è chi dice di sì; ma io n'ecceuo i veri, i quali desiderano, e predicano l'eguaglianza senz'aver riguardo al loro stato, ma perché credono di desiderare il bene dell'umanità; forse anche sarà vero, che i filosofi vorrebbero estinta l'ineguaglianza politica per far rilucere l'ineguaglianza morale, di cui si credono alla testa. È quasi impossibile, che un uomo dotato di talenti superiori sia interiormente scevro di un nobile orgoglio: questo viene umiliato continuamente dall'ineguaglianza politica; imperciocché i grandi, ed i potenti non curano, non conoscono, ed il più delle volte disprezzano, ed avviliscono i talenti 4; il volgo poi, ancorché ammira un Macchiavelli, un Galileo, un Ariosto, tributa sempre i suoi rispetti a' grandi, ed a' potenti, da cui può sperare que' vantaggi, che più solleticano, e temere que' mali, che l'uomo di talento è impossibilitato a cagionargli. Fra questi due estremi adunque l'uomo di talento sente sempre umiliato il suo orgoglio; né sarà mai creduto se predica il disprezzo della maschera politica: questa morale, comeché verissima, è derisa dal volgo, e vilipesa dai potenti 5: dunque è nell'obbligo di mettere avanti un principio, che interessa la moltitudine, e può farlo valere col numero: questo è per l'appunto l'eguaglianza, e per appoggiarla con qualche fondamento, si finge uno stato di Natura, che mai vi fu, immagina delle Repubbliche, che mai vi potranno essere, e pasce la sua fantasia con delle ragioni astratte, ed il più delle volte inconcludenti. Tutti gli sforzi della filosofia insomma ad altro non giungono, che a dimostrarci, che tutti gli uomini sono animali della medesima specie, e dell'istesso piano, e che tutti hanno egualmente le medesime proprietà essenziali in astratto, le quali poi realizzandosi negli individui (come io ho dimostrato) sono ineguali tra di loro. Ma noi nella seconda parte di queste riflessioni abbiam fatto conoscere, che il vero stato della Natura dell'uomo è quello stato, in cui realmente si trova, e questo stato reale è l'ineguaglianza; dunque l'ineguaglianza così fisica, come morale, e politica è stabilita dalle leggi universali dell'Ordine. L'eguaglianza immaginaria de'

filosofi è contraria al fatto, e né anche ipoteticamente può essere di alcun soccorso alla morale, che gli uomini praticano: dunque prendiamo il mondo com'è, e non come vorrebbero i filosofi che fosse: contentiamoci di quella morale, e di quelle leggi, che dipendono dal sistema dell'ineguaglianza stabilita dalla Natura; e se il nostro nostr'orgoglio si umilia, mostriamo di esser filosofi colla sofferenza.

Capitolo II

DELL'INEGUAGLIANZA POLITICA

1. Essendo dunque dimostrato, che dallo stato di natura ipotetico non si può formare nessun sistema, che riguardi l'ineguaglianza, cerchiamo di trovarla nello stato reale dell'uomo. L'ineguaglianza politica nasce da' rapporti morali, che vi sono tra gli uomini. Le leggi che la determinano, non sono, che conseguenze di questi rapporti, da cui dipendono i diritti, e le obbligazioni di ciascuno. La moralità di questi doveri è figlia della ragione; di tal modo che se potessimo figurarci l'uomo privo di ragione, l'ineguaglianza politica non sarebbe, che apparente, né da quella potremmo dedurre alcuna conseguenza, che riguardasse la bontà, o cattiveria dell'animo. Queste verità son troppo note per dispensarmi di dimostrarle: sopra tali fondamenti appoggiato adunque, io ragiono nel seguente modo.
2. Dove tra gli uomini non vi è società, non vi può essere alcun rapporto, e per conseguente non vi può essere idea d'ineguaglianza politica, e dove gli uomini mancano dell'uso della ragione, se mai vi è ineguaglianza politica tra di loro, non può essere, che apparente; non portando seco le conseguenze della bontà o cattiveria dell'animo, della giustizia, o ingiustizia delle azioni, che presuppongono lo sviluppo della ragione. Posti questi due dati, senza ricorrere alle ipotesi, come fecero fin'ora i filosofi, consideriamo lo stato degli uomini sulla superficie del Globo, per vedere i veri principi, e progressi dell'ineguaglianza politica.
3. Il primo stato dell'uomo è quello di solitario: in questo stato egli non ha alcun rapporto co' suoi simili, e manca interamente della facoltà calcolatrice; dunque è inutile di cercare in costui l'ineguaglianza politica. Il secondo stato dell'uomo è quello delle famiglie disperse: in una famiglia i membri componenti han de' rapporti tra di loro, non vi è dubbio; ma dal fatto sappiamo, che gli individui delle famiglie disperse de' selvaggi sono uniti come si uniscono gli animali privi di ragione: i loro rapporti sono più tosto effetti di fisiche sensazioni, che di riflessioni; dunque l'ineguaglianza, che possiam trovare tra di loro è puramente fisica. Le famiglie si uniscono, e formano una tribù di selvaggi; crescono senza dubbio i rapporti, ma questi non sono stabili, e determinati, che dall'ineguaglianza fisica: la ragione nei ne' selvaggi è pochissimo sviluppata, ed è troppo strettamente legata colle loro fisiche sensazioni, che servono di appoggio, e di regola alla loro condotta, e determinano i loro diritti, e le loro obbligazioni: coloro, che han letto la storia delle popolazioni selvagge, non possono dubitare di questa verità: ma nell'istesso tempo essi converranno con me, che la Legge di Natura (della quale più appresso parleremo) per mezzo de' rapporti fisici comincia a determinare i diritti, e le obbligazioni; imperciocchè noi osserviamo, che i selvaggi in molte cose ubbidiscono a quella, tirati da' rapporti, che nascono dalle loro sensazioni medesime, senz'alcun soccorso della ragione, e della riflessione. In questo stato, i selvaggi comechè vagabondi, e poco uniti tra di loro, principiano a gustare la proprietà esclusiva de' beni, ed a sentire il brulichio delle distinzioni di opinione, e di onore. Ecco i due cardini

dell'ineguaglianza politica. Si passa quindi allo stato de' barbari. Qui i rapporti socievoli sono più stretti, la ragione è più sviluppata, la proprietà de' beni è più distinta: i gradi di onore, e le dignità sono determinati 1: dunque da questo stato principia a distinguersi chiaramente l'ineguaglianza politica.

4. Dalle cose fin'ora dette noi deduciamo, che il principio dell'ineguaglianza politica è attaccato al cuore dell'uomo selvaggio, ma il suo sviluppo totale si ritrova nelle Nazioni civili, dov'è sostenuta dalle forze morali della società. Questa idea si comprenderà meglio qui appresso, quando spiegheremo qual sia la legge di Natura, ed in che differisce dal diritto delle Genti, e dal diritto civile, per ora ci basta di avere osservato, che ne' selvaggi le leggi, che stabiliscono l'ineguaglianza politica, non hanno altro appoggio, che nel fisico di ciascun individuo; nelle Nazioni barbare i rapporti societari sono più distinti: vi sono delle convenzioni stabilite o dalla consuetudine, o dal costume, o pure dal Capo, che regola la Nazione, ma queste convenzioni ripetono il loro principale appoggio della forza fisica; onde la massima dominante tra' barbari è, che id aequius quod validius 2; quindi è che tra queste Nazioni manca quell'equilibrio morale, che medica l'apparenza dell'ineguaglianza politica, che si ritrova nelle nazioni civili; benché in queste ultime sia più variata, e più stabile: nelle barbare Nazioni il dominio, e la servitù sono più umilianti, perché dipendono dalla violenza 3, ma sono più instabili per la medesima ragione, perché spesso accade, che quell'uomo, il quale oggi si trova avvinto da catene, dimani si veggia sollevato al sommo imperio 4. Il barbaro convien che stia sempre colle armi alla mano per sostenere i suoi diritti, e dove la sorte di queste soccombe, egli perde tutto, e cade nella perfetta servitù. Qual è dunque precisamente la differenza, che passa tra l'ineguaglianza politica de' selvaggi, e quella de' barbari? La prima è attaccata, e dipendente alla forza fisica di ciascuno; la seconda dipende qualche volta dalla forza fisica di molti, che costituiscono un ordine, o un corpo nella società; e ciò perché tra' barbari i rapporti socievoli sono più stretti, la dipendenza è più definita, e non vivono isolati in mezzo alla società, come vivono i selvaggi. Or egli è certo, che questa differenza dipende da' punti di appoggio, che ha l'interesse comune, e quanto questo è più grande, tanto maggiormente i rapporti crescono. Che sia così, esaminate quali possono essere i motivi d'interesse, per cui un selvaggio possa amare la società de' suoi? Tutto ciò che egli possiede, e che serve al suo bisogno, può esser difeso colla sua forza fisica solamente: la moltitudine è provvoluta come lui, e perciò non cerca d'opprimerlo; egli vivendo quasi isolato, vive sicuro; il suo timore può nascere dall'invasione di una Tribù nemica; in questo caso egli si unisce co' suoi, dipende esattamente da un Capo, che comanda in tempo di guerra, e s'interessa per tutti, interessandosi per lui solo. Il barbaro all'incontro possiede un gregge, possiede una gregge, possiede de' campi, e de' servi addetti alla coltura de' medesimi, oltre delli quali ha bisogno di altri uomini, che fatichino per lui, e questi convien che gli sieno soggetti per ubbidirlo, e che egli gli ritenga sotto la di lui clientela; dunque la sua sola forza fisica non basta per mantenerlo in questo grado; è convien che si unisca con que' del suo ordine, e che formi con i medesimi un corpo capace a custodire colla forza comune l'interesse di tutti 5. Da qui i primi semi delle forze morali de' corpi della società. Non sempre si può stare colle armi alle mani. Basta l'opinione della forza superiore per sostenere la potenza acquistata: quest'opinione nasce dall'unione de' più forti,

e dall'interesse che hanno ad agire di concerto per sostenersi; in tal caso i più deboli non hanno che la forza individuale, la quale sempre è minore della forza di molti uniti insieme; mancano loro i mezzi per unirsi per due ragioni: la prima, perché ogni uomo cerca sempre la via più corta per acquistarsi la felicità; e subito che in una società un corpo occupa colla forza la somma potestà, gl'individui credono di trovare la loro felicità più brevemente coll'unirsi agl'interessi di questo corpo, e volontariamente non solo si assoggettiscono, ma diventano istrumenti del loro potere, combattendo contro il proprio interesse 6. La seconda ragione si è, che alla moltitudine manca sempre il mezzo di unirsi, perché manca il punto di appoggio, in cui tutti dovrebbero convenire per farsi l'unione, e formare una forza morale capace ad opporsi alla forza morale, che già fingiamo stabilita. Ogni uomo prima guarda il suo interesse personale, e poi l'interesse de' suoi simili; quando non vi è un punto d'appoggio comune, allora gli interessi personali variano in ogni individuo; i punti di appoggio comuni sono il possesso delle ricchezze, e degli onori, che manca alla moltitudine. Dunque l'interesse personale si determina dal desiderio dell'acquisto di questo possesso; ed abbenchè possa presupporci, che questo desiderio sia comune, i mezzi per conseguirlo, che dipendono immediatamente dall'interesse personale, non possono essere in due individui precisamente gl'istessi. Ecco perché la moltitudine non costituisce mai una forza morale, la quale risiede sempre in quel corpo, ch'è nel possesso delle ricchezze, e degli onori.

5. Questa forza morale tanto più è stabile, quanto meno dipende dalla forza fisica individuale; or questo per l'appunto è il caso delle Nazioni civili, dove l'ineguaglianza politica è nella sua perfezione, perché sostenuta dalla forza morale stabile, e sicura. Siccome noi abbiamo detto, che la divisa delle Nazioni civili sono i maggiori bisogni, ora siamo nel caso di dire, che la divisa dell'ineguaglianza politica delle Nazioni civili dipende dalla medesima sorgente: quanto più i bisogni sono diffusi e variati, tanto maggiormente l'ineguaglianza civile prende piede; perché tanto maggiormente la forza morale, che la costituisce, è indipendente dalla forza fisica individuale 7. Quindi segue un altro effetto, che caratterizza l'ineguaglianza politica delle Nazioni civili, e questo è l'equilibrio morale, che la civile legislazione introduce, riguardando tutti i Cittadini egualmente; questo equilibrio copre la disuguaglianza grande che vi è tra membri, che forma una catena non interrotta dall'infimo grado sino al supremo; la quale nelle Nazioni barbare è più appariscente, abbenchè meno variata. Per comprendere questa verità, mettete in confronto lo stato delle Nazioni barbare dell'Occidente, con lo stato delle Nazioni civili dell'Oriente de' secoli di mezzo 8; o pure confrontate l'Italia medesima nel suo stato di barbarie coll'Italia divenuta culta; voi osserverete, che a misura che l'ineguaglianza politica viene stabilita dalla forza morale delle leggi civili è più generale, e più variata, ma è meno umiliante dell'ineguaglianza sostenuta dalla forza fisica, perché nel primo caso vi è l'apparenza, la maschera di un equilibrio, che fa comparire il corpo della società più libero: nel secondo caso, la società sembra divisa tra padroni, e servi, e non vi è nessuna apparenza di morale equilibrio fra queste due parti.

6. Esaminiamo questa verità col fatto. I barbari generalmente non amano restringersi dentro le mura di una Città, dove non si potrebbe vivere tranquillo senza l'autorità de' magistrati, e la sicurezza che promettono le leggi. Nella nostra Italia, sotto il governo de' Romani, vi erano delle nobilissime Città; ma quando fummo inondati da' barbari, egli è noto, che nelle medesime vi

abitavano i servi, gli schiavi, e persone di poco conto; ma i Baroni, ed i Signori, che aveano in mano il dominio, e la forza fisica, fino all'undecimo secolo non vi si ridussero mai 9; essi abitavano ne' loro Castelli in campagna dove si credevano sicuri della loro indipendenza, e potevano usare francamente tutte le violenze, che volevano. Due riflessioni in questo stato de' barbari indipendenti; la prima, che la loro ragione non poteva mai coltivarli, perché come abbiamo veduto nella seconda parte, lo sviluppo della medesima dipende dal conflitto de' bisogni, che si suscitano nelle società ben regolate: la seconda, che la forza morale, che stabilisce i diritti, e costituisce la tranquillità personale, non poteva mai in questo stato generarsi, perché questa forza è il prodotto delle forze cospiranti di molti; or in questo stato tutti i potenti vivendo isolati, non doveano conoscere che la sola forza fisica, a cui affidavano i loro diritti. Questo era lo stato di tutti i barbari dell'Europa ne' secoli di mezzo; e questo è lo stato generale di tutti i barbari di qualunque tempo, e di qualunque luogo. Osserviamo ora il corso politico di queste Nazioni per pervenire allo stato civile.

7. Per partire da un dato fisso, mettiamoci a considerare l'ineguaglianza politica degli uomini in tempo dell'anarchia feudale. Quest'epoca io la considero come la base delle rivoluzioni politiche, che accaddero nell'Europa, e dalle quali dipende lo stato politico presente degli uomini, che chiamiamo civili. Nello stato adunque dell'anarchia feudale, l'ineguaglianza politica degli Europei era violenta, ed umiliante assai; difatti a fronte di pochi despoti armati, tutto il popolo era composto di schiavi, di servi, di addittizi, di obnoxj, e di liberi, o ingenui, che appena ne avevano il nome; non vi era sicurezza, che nella forza fisica, né vi erano onori che non ripetevano l'origine da questa sorgente 10. Egli sembra regola generale in tutto il corso della storia umana, che dallo stato di barbarie non si passa allo stato civile se non vi è una forte scossa cagionata dai disordini de' Grandi, che opprimono la plebe a tal segno, da farla rimbalzare dal suo stato di avvilitamento, e di oppressione; la storia Greca, e la Romana, e molto più la storia dei nostri secoli barbari ce ne danno pruove molto convincentissime.

8. Da questo stato miserabile d'oppressione in cui l'anarchia feudale aveva ridotta l'Europa, l'Italia fu la prima, che principiò a risorgere 11: le ricchezze, che alcune Città di questa felice regione acquistarono, sollevarono l'animo oppresso degli abitanti delle medesime, sino a pensare di esentarsi dalla tirannia de' Baroni, che vi dominavano; essi si arrogarono il privilegio dell'indipendenza, e stimandosi tutti presso che eguali, perché tutti avevano lo stesso interesse, e la medesima mira, si stabilirono delle leggi municipali, che assicuravano la tranquillità degli individui, e la sicurezza del dominio 12. Ecco la prima, e naturale origine della forza morale di quelle, che meritano il nome di leggi civili: il mutuo consenso di uomini pressoché eguali, che hanno eguale interesse a non opprimersi vicendevolmente, ed a disporre liberamente de' loro averi, stabilisce le leggi civili propriamente dette.

9. L'esempio di queste Città d'Italia fu tosto seguito da altre Città, che colla forza, o co' danari si acquistarono il privilegio dell'indipendenza, e formando per l'interesse comune un corpo rispettabile per la forza fisica, occuparono dei terreni per estendere il loro dominio, e pian piano obbligarono i feudatari ad ascriversi tra di loro, ed a riconoscere l'eguaglianza de' diritti, e delle obbligazioni civili 13. Da quest'epoca fortunata le barbarie dell'Europa cominciò gradatamente a

dileguarsi: la forza fisica fu costretta di cedere alla forza morale delle leggi; la natura dell'ineguaglianza politica in somma cambiò aspetto, e prese la forma dell'ineguaglianza, che osserviamo nelle Nazioni civili, che noi ora andremo ad esaminare. Noi non possiamo assicurare, che il corso politico di tutte le Nazioni barbare per arrivare allo stato civile sia stato accompagnato dalle medesime circostanze dappertutto; ma possiamo affermare bensì, che dallo stato di barbarie non si passa mai allo stato civile se la plebe, il popolo, o la moltitudine oppressa da' Nobili, non acquista un grado di libertà, e di sicurezza eguagliando i suoi diritti a quelli de' Nobili. La storia Greca, e Romana ci istruisce abbastanza di questa verità. In tutte le Nazioni barbare si trovano le seguenti caratteristiche. 1. Nobiltà, e popolo. 2. La Nobiltà patrona de' campi, il popolo privo di dominio, schiavo, ed oppresso dalla Nobiltà. 3. Nessuna legge scritta; ma delle consuetudini, che sostengono i diritti de' Nobili per escludere la plebe dalla partecipazione del dominio, e dalla sicurezza personale. 4. Pochi giudizi privati, e la maggior parte delle offese di questo genere rimesse alla privata violenza: quindi le private guerre, e le transazioni tra le parti offese. 5. La forma generale di questi Governi Monarchico - Aristocratici. 6. La religione terribile, severa, e sanguinaria. Quando dallo stato di barbarie si passa allo stato civile, la prima caratteristica è: 1. Che i domini si dividino tra i nobili, ed il popolo, il quale pian piano comincia ad acquistare la proprietà de' campi. 2. Col possesso de' campi si migliora la condizione del popolo, e si libera dall'oppressione de' Nobili, acquistando una certa sicurezza della proprietà personale. 3. Per esser sicuro del possesso de' campi, e della violenza de' Nobili, cerca le leggi scritte, che regolano i giudizi pubblici non meno che i privati; e per conseguenza cerca i Magistrati del suo ordine. 4. Liberato dall'oppressione, ed eguagliando i suoi diritti co' Nobili, acquista naturalmente potere per il maggior numero sopra i medesimi, quindi da oppresso per lo più diviene oppressore. 5. La forma del Governo o Democratico, o Monarchico: Democratico, quando la plebe difende da sé i suoi diritti, come in Grecia ed in Roma; Monarchico quando il capo de' Nobili, per opprimere il corpo Aristocratico, promuove i vantaggi della plebe, la quale per proprio interesse, per gratitudine, per colui che la benefica, e per l'odio naturale, che porta a' Nobili, si attacca alla persona di uno solo, di cui promuove i diritti, e sostiene la potenza. Così avvenne nei secoli di barbarie di Europa; tutte le Nazioni si incivilirono riducendosi sotto il Governo di un Monarca, che promosse la libertà del popolo per reprimere la potenza Aristocratica. A queste regole generali parmi, che possa ridursi il corso politico delle Nazioni: le circostanze ne' luoghi particolari possono variare, ma la sostanza è sempre la stessa.

10. L'ineguaglianza politica delle Nazioni civili presuppone due dati, per cui si distingue dall'ineguaglianza politica delle Nazioni barbare. 1. La sicurezza personale; 2. e la sicurezza della proprietà de' beni. Queste due specie di sicurezze debbono avere una regola fissa, e generale, che le determina, e questa regola non può essere, che la legge civile. 14. I bisogni, che sono i mezzi, per cui le Nazioni barbare si inciviliscono, indeboliscono l'animo, facendo perdere proporzionatamente l'indipendenza; in questo stato l'uomo cerca la sicurezza nelle leggi, non potendo più ritrovarla nelle sue proprie forze. 15. La natural libertà, dice il nostro Vico, è più feroce, quanto i beni più a' propri corpi sono attaccati, e la civile servitù si inceppa co' beni di fortuna non necessari alla vita. Per quanto noi vogliamo comprendere umiliante l'ineguaglianza

politica delle Nazioni barbare, l'ineguaglianza delle Nazioni civili è più distesa, più variata, più stabile. La sicurezza, e la tranquillità, che le leggi civili promettono, ne modera l'apparenza, modificando la violenza fisica colla forza morale; ma in sostanza ne accresce la potenza. Per intendere con più chiarezza questa verità, conviene fare qualche riflessione intorno all'origine de' domini, da cui in gran parte dipendono i diritti personali.

11. Contiamo con sicurezza tra le favole poetiche la comunione primitiva de' beni, di cui godevano i popoli felici del secolo d'oro 16; questi popoli erano selvaggi, ed i selvaggi vivevano colla pesca, colla caccia, e co' frutti, e radici, che la terra spontaneamente produceva; ma non conoscevano, né avevano bisogno del dominio de' terreni, e della proprietà esclusiva; la forza, l'industria, l'attività erano i loro diritti per occupare ciò, che serviva alla loro sussistenza. Ma noi abbiamo osservato, che l'uomo ha un istinto di appropriarsi tutto ciò che serve al suo uso, in esclusione degli altri; finché dunque gli abitanti di un luogo della terra furono pochi, questo istinto non si sviluppava; ma quando crescerono in numero, e la caccia, la pesca, le frutta agresti, e le radici vennero a mancare, allora bisognò per provvedere alla propria sicurezza, distinguere i domini, con coltivare i terreni, addimesticare e custodire gli animali 17; da qui dunque bisogna ripetere l'origine della proprietà esclusiva, i di cui titoli primitivi sono l'occupazione, quando le cose da altri non erano possedute; e figurando già le cose occupate, allora servono di titolo presso i selvaggi, ed i barbari, la forza, l'industria, la violenza, la frode 18. Questi titoli, che fanno orrore all'uomo onesto, che opera colla ragione, non fanno la menoma sensazione cattiva ad un barbaro, che diritto alcuno di ragione non conosce, né può conoscere, ma sente soltanto que' diritti, che le proprie forze gli somministrano. Io non entro ad esaminare i titoli del dominio, che per diritto civile si acquistano; questi variano secondo la costituzione de' Governi, e le leggi delle varie Nazioni.

12. Sin da' tempi, in cui noi immaginiamo la terra vacua di occupanti, i primi, che per bisogno l'occuparono, incominciarono a distinguersi dagli altri, che per mancanza di forza, d'industria, di furberia, di coraggio, non seppero occupare nessuna porzione di terreno per loro. E questa cagione dell'ineguaglianza la vediamo per i medesimi mezzi estendersi nelle Nazioni barbare, e poi sotto la protezione delle leggi civili maggiormente dilatarsi. Un capo di predoni esce a mano armata dal suo terreno sterile e va ad invadere il terreno fertile, che altri popoli abitano: non risparmia il sangue, e la vita di nessuno, che si oppone al suo volere; ammazza, sconfigge, e riduce nella più dura servitù i naturali abitatori di quella regione; quindi si divide i campi coi suoi compagni briganti: egli ne ritiene la miglior parte; il rimanente si occupa proporzionatamente al valore, ed alla forza, dagli altri; e gli antichi patroni sono ridotti a coltivare la terra per gli usurpatori, e ad esistere per loro 19. Ecco l'origine de' domini di tutte le Nazioni barbare, nate da titoli così indegni, ma che poi col progresso del tempo si legitimano, e si rispettano; ed ecco in conseguenza l'origine dell'ineguaglianza politica 20. L'usurpazione rimane sempre come un titolo di diritto per una Nazione, quando ha forza di sostenerla; ma cessa di esserlo tra gli individui della medesima Nazione già soggetta ad un Governo regolare, ed alle leggi civili; imperciocchè figurando noi una truppa di barbari situati in un luogo col dominio de' campi, osserviamo, che debbano nascere in quelli due bisogni relativi a tal situazione; il primo, di difendere dall'incursione degli altri barbari,

che col diritto della forza potrebbero turbare dal possesso i proprietari; il secondo di difenderli dalla violenza, dalle forze, e dall'usurpazione de' soci loro medesimi. Per riparare al primo bisogno non vi è altro mezzo, che la forza fisica, e ripulsare la violenza colla violenza; dunque è dell'interesse di ogni proprietario di unirsi ad un Capo, e di combattere con lui contro i nemici comuni. Ecco l'origine delle prime consuetudini feudali, che furono i patti stabiliti con l'uso tra i predoni, e sostenuti dall'interesse scambievole di conservare i beni predati 21. Al secondo bisogno poi si cercò un rimedio più pronto; imperciocchè non sempre vi erano de' nemici estranei, che venivano ad invadere i campi de' barbari, ma era sempre da temere, che gl'istessi soci abusandosi della loro forza, e della loro industria, non turbassero i possessi altrui; per evitare un tal male si ricorse sul principio alle armi; ma non si trovava in questo espediente né sicurezza, né tranquillità; dunque i più deboli si misero sotto la protezione de' più forti; questi esigevano da' proprietari un certo servizio, ed accordavano a quelli la sicurezza contro gli invasori, e perturbatori de' domini altrui. Da allora in avanti l'interesse della moltitudine volle che si riconoscesse l'autorità di un Capo, il più ricco, ed il più stipato di clienti, e di servi, che poteva far valere il suo giudizio colla forza delle armi; dunque bisognò far tregua alle violenze, e nelle controversie ricorrere al giudizio del Capo. Quindi e, che in tutti i luoghi, quando le Nazioni barbare si stabilirono coll'agricoltura, e cominciarono ad avviarsi per la vita civile, manu regis gubernabantur; e da qui ebbero origine le forze morali de' Governi civili, che stabilirono l'ineguaglianza politica sul cardine delle ricchezze, e degli onori. Queste forze morali si svilupparono per due vie, che io qui appresso vado ad individuare.

13. In alcuni luoghi l'autorità del Capo de' predoni si confermò col tempo, e crebbe talmente coll'opinione, che estinguendo ogni residuo di indipendenza, che conservavano i suoi compagni, li soggettò intieramente al suo volere; allora la sua volontà, il suo arbitrio, il suo capriccio diventò legge, alla quale bisognava ubidire. Fu gran fortuna de' sudditi, quando il loro Capo gli concedè con leggi scritte una tal quale sicurezza del dominio di ciò che possedevano; imperciocchè in questi stati spesso addivenne che il dominio fu sempre riserbato al Capo, ed i sudditi non ebbero, che il possesso precario de' loro beni, esposti alle rapine, alle violenze, ed all'ingordigia del Despota e de' suoi ministri. L'ineguaglianza politica in questo stato è variabilissima, siccome sono variabili i domini, e gli onori, che dipendono dall'arbitrio di uno solo. Noi abbiamo l'esempio di tali Governi nelle regioni Orientali, dove, o per le ragioni del clima, o per altre cagioni, i Governi dalle barbarie passarono immediatamente sotto al comando capriccioso di uno solo.

14. In altri luoghi poi il Capo non si acquistò mai tanta opinione, per potere occupare l'assoluto dominio sopra di tutti; quindi avveniva, che sempre la violenza privata perturbava i domini, né si godeva dai privati la sicurezza, e la tranquillità desiderata; dunque per riparare a tali disordini convenne stabilire de' patti pubblici, stabiliti col consenso dei più forti, coi quali si determinarono i domini, e si regolò la maniera tra i Cittadini di disporre de' propri beni. Questi patti per maggior sicurezza si scrissero, e si affidarono alla custodia di Magistrati, che ne procurassero l'osservanza colla forza fisica del Governo. Ecco l'origine degli stati veramente civili, dove l'ineguaglianza politica è più stabile, e più distesa; più stabile, perché non dipende dalla forza fisica, o dall'arbitrio

di qualche particolare, ma dalla legge scritta, la quale è invariabile; più estesa, perché avendo i Cittadini il libero dominio de' loro beni, e potendone disporre secondo il prescritto delle leggi, questo per via de' contratti, e delle successioni, si divide tra molti, e la condizione de' Cittadini, la quale sempre corrisponde al possesso delle ricchezze, diviene più variabile, non per salti, come tra i barbari, ma per gradi consecutivi, e continui. L'esempio di tali Governi l'abbiamo nei climi temperati di Europa, e nella Grecia, e nell'Italia principalmente, dove fiorirono tante illustri Repubbliche, che fanno onore al genere umano per la coltura delle arti, e delle scienze, e per il genio deciso di una libertà regolata colle leggi, lontana egualmente dalla sfrenata licenza, e dalla vile servitù. Questo carattere delle Repubbliche Greche, ed Italiane io non lo ritrovo negli altri Governi, ancorché libere.

15. Dalle cose fin qui dette si rileva, che lo stabilimento de' domini fu una conseguenza necessaria dello stabilimento delle società; e l'ineguaglianza, che da questa fonte deriva, fu parimenti necessaria, onde il sistema di quei filosofi, che desiderarono una società senza distinzione di domini, fu veramente chimerico. In due maniere questo progetto, che ha l'apparenza di tanti vantaggi, potrebbe eseguirli, o nella formazione di una nuova Colonia, o nella riforma di qualche Governo; imperciocché secondo il corso regolare delle cose umane già vedemmo, che lo stabilimento dei domini non può avere altra origine, che la forza, la violenza, l'industria, la frode, la malizia; le quali cose non potendo essere comuni egualmente a tutti gli individui di una popolazione di selvaggi, da cui hanno origine tutte le Nazioni prima barbare, e poi civili, ne dee sorgere necessariamente l'ineguaglianza; la quale poi si conferma dal Governo, che secondo il corso regolare delle cose, si viene a stabilire. Ma fin' ora non abbiamo esempio, che sia riuscito a qualche legislatore amico dell'umanità, di formare una Colonia, dove la proprietà de' beni fosse comune, e non si conoscesse tra gli individui della medesima la distinzione de' domini, e de' differenti gradi di onori alla quantità de' domini corrispondenti. Plotino si dice, che tentò di formare una Repubblica secondo gli istituti di Platone; ma l'esito della sua intrapresa fu così infelice, che si rese finanche ridicolo 22; perché introdotti una volta i domini, gli uomini difficilmente fanno scordarsene, e mutare intieramente quel sistema, che la Natura medesima gli ha indicato. Si è trovata l'esecuzione di questo progetto anche inesequibile nello stabilimento delle Colonie in America, dove doveansi sboscare, e coltivare i terreni; imperciocché quando non si dava in proprietà a ciascun colono una porzione di terreno a coltivare, difficilmente si trovava chi si volesse ivi stabilire, ed ancorché sul principio si fosse fatta una eguale divisione dei terreni fra i coloni, in poco tempo l'ineguaglianza vi si introdusse come in tutte le altre società civili 23. Gli uomini amano naturalmente l'indipendenza, e questa non credono mai di acquistarla nella civile società, quando non posseggono liberamente que' beni, da cui dipende la loro sussistenza 24.

16. Un esempio singolare la storia ci presenta, dal quale può rilevarsi, che può reggere una società senza che vi sia tra i particolari alcuna distinzione di domini; questo esempio lo abbiamo in Sparta, riformata da Licurgo. Quest'uomo veramente singolare, e di un genio ardito, ebbe l'abilità di persuadere un popolo barbaro, e superstizioso, a spogliarsi del dominio particolare, e di affidare la sua sussistenza alla pubblica autorità 25. Per mezzo di quali combinazioni fortunate avesse

Licurgo stabilì questa Repubblica di Monaci guerrieri, noi non lo sappiamo, perché la storia di quei tempi è assai oscura, e confusa; sappiamo però, che l'istituzione bizzarra di questo Governo andò di giorno in giorno alterandosi; e gli uomini naturalmente pigliarono il loro pendio, con cercare la proprietà de' campi, e l'uso libero delle ricchezze, che introducono l'ineguaglianza politica tra i Cittadini. È noto nella storia l'avventura di Agis, e Cleombroto 26, come è pur noto, che appena gli Spartani dilatarono il loro imperio, e provarono i comodi del lusso, e delle ricchezze, non poterono più reggere a' severi istituti del loro Legislatore.

17. Essendo dunque contrario al corso ordinario delle cose umane l'eguaglianza dei domini nelle società civili 27; e vedendosi dappertutto stabiliti le proprietà esclusive, e la facoltà di disporre dei propri beni a norma delle leggi civili, dobbiamo dire, che anche sia secondo il corso regolare della Natura l'ineguaglianza politica delle condizioni, e degli onori. Le leggi Agrarie furono sempre in tutte le società il veicolo, per cui la plebe acquistò il grado, e gli onori dei Nobili: *dat census honores*: e dall'inequale distribuzione delle ricchezze vediamo tutto dì nelle società civili le famiglie innalzarsi alli posti più alti, o scendere ad esercitare gli impieghi più vili, e più umilianti 28. La virtù, l'onestà, i talenti, che sono le qualità ammirabili nella società, le quali non presuppongono il possesso delle ricchezze, rare volte sono premiate; e se mai qualche premio ottengono, questo non è altro, che il possesso delle ricchezze, e consecutivamente degli onori; questi sono gli unici scopi, a cui l'occhio dell'uomo civile tende continuamente le sue mire, ricchezze, ed onori; e sopra queste due basi sta poggiato l'edifizio immenso dell'ineguaglianza politica.

18. I Governi civili si distinguono dalli barbari, perché le ricchezze, e gli onori sono più distribuiti, e non si accumulano nella persona di pochi, o di uno solo; l'ineguaglianza politica nelle Nazioni veramente civili è variatissima, ma non si può dividere in masse grandi, come per esempio, da una parte una moltitudine di miserabili, che niente possiedono, da un'altra parte una porzione di proprietari, che possiedono qualche cosetta, e da un'altra parte pochi, o uno, che possiede quasi tutto; questa specie di divisione appartiene o ai barbari, o ai sudditi del dispotismo; ma nelle Nazioni civili la graduazione delle ricchezze, e degli onori è più regolare, e più proporzionatamente distribuita; una moltitudine di proprietari mediocrementemente ricchi forma il corpo della Nazione; e questa fa sempre equilibrio tra i due estremi costituiti dai pochi proprietari ricchissimi, e dalla moltitudine de' non possidenti, che sono obbligati a vivere colle loro fatiche, colla loro industria, e coi loro talenti.

19. Dalle cose fin'ora dette concludiamo, che l'ineguaglianza politica si determina dalle leggi 29; queste nascono da' rapporti che hanno gli uomini tra di loro uniti in società, e per conseguente il suo sviluppo, non altrimenti che lo sviluppo dell'ineguaglianza morale, procede con l'ordine della società stabilito dalla Provvidenza. I principi generali di questa specie d'ineguaglianza sono le RICCHEZZE, e gli ONORI. Questi principi sono la base fondamentale di tutti i rapporti, che nascono tra gli uomini uniti in società, da cui derivano le leggi, che determinano l'ineguaglianza politica. Ci rimane ora di riflettere sulle conseguenze, che da questi due principi generali dipendono.

20. Le conseguenze adunque dipendenti da' principi divisati noi le considereremo prima

relativamente all'ineguaglianza politica apparente, cioè a dire alla libertà, e servitù civile, ed alla differente forma de' Governi, secondo la quale si determinano i rapporti tra coloro che comandano, e coloro che ubbidiscono; in secondo luogo poi le considereremo relativamente all'ineguaglianza politica intrinseca, cioè a dire, relativamente a' diritti, ed obbligazioni, che a ciascuno nella sua situazione politica convengono; quali diritti ed obbligazioni della Legge di Natura, e dal diritto delle Genti in generale; e dal diritto civile di ciascun paese particolarmente si determinano.

Capitolo III

DELLA LIBERTÀ, E DELLA SERVITÙ CIVILE

1. La quistione, che fanno taluni, se l'uomo per Natura sia libero o servo, è inetta; perché la Natura (come da coloro si definisce) non conosce queste distinzioni 2. La relazione, che vi è tra la libertà, e la servitù, viene stabilita da un diritto, il quale presuppone società, e forza morale delle leggi civili; fuori di questi termini la servitù non potrebbe avere altro appoggio, che la sola forza fisica, la quale non è stabile, né durevole. I selvaggi non conoscono la servitù e la libertà; il nome di schiavo tra di loro è sconosciuto; i prigionieri, che fanno in guerra, o servono per loro cibo, e per sacrificarli alla loro vendetta, o diventano loro amici, e loro eguali: qual è la ragione? Perché i selvaggi non sono uniti in un corpo di società regolare, né conoscono altri diritti, fuori di quelli passeggeri, e instabili, che dipendono dalla forza fisica; dunque non vi può essere tra di loro la distinzione di libertà, e servitù; questa sboccia colla società, e quanto più la società si stringe, quanto più gli uomini, che la compongono, sono tra di loro uniti, o dipendono da principi comuni, tanto maggiormente la libertà, e la servitù si stabilisce. Presso le Nazioni barbare secondo quest'idea la libertà, e la servitù dee avere la sua origine 3: la forza fisica, egli è vero, gitta le radici di questa distinzione odiosissima; il più forte opprime il più debole, e lo obbliga a faticare, ad esistere per lui; ma la forza morale dipendente da quella specie di società, che vi è tra i barbari, la stabilisce e la conferma; l'interesse comune degli oppressori stabilisce in somma i diritti morali, che perpetuano, per così dire, gli effetti della violenza, e della forza. Quale immensa differenza tra lo stato de' selvaggi, e quello dei barbari? Un selvaggio si fa togliere mille volte la vita, per non rinunciare alla sua naturale indipendenza: un barbaro la rinuncia alle volte per un bicchiere di liquore spiritoso. Qual ne può essere la cagione? Nello stato di barbarie si comincia a stabilire il Governo colla violenza, che distingue i Nobili da' clienti, e dagli schiavi, o prigionieri fatti in guerra; confermata questa distinzione, e cessata la guerra, nello stato di pace la violenza spiega tutto il suo potere sopra i clienti, che si trovano inceppati in quello stato senza quasi accorgersene; la loro libertà li rende miserabili, e tapini; dunque devono trovare miglior comodo nel privarsene intieramente.

2. Sopra questi primi rapporti della servitù de' clienti, e della schiavitù de' prigionieri fatti in guerra si stabilirono i primi Governi; imperciocchè in questi tempi la servitù civile non si distingueva dalla politica. Ma a misura che i Governi presero forma differente, e divennero più regolari, allora le due specie di servitù già introdotte nella barbarie, cominciarono a distinguersi, la politica secondo la varia forma de' Governi, e la civile, secondo i vari rapporti, che le leggi di una Nazione stabiliscono tra i diversi ordini dei Cittadini 4

3. La Natura, presa nel senso de' metafisici, non fa gli uomini né liberi, né servi; ella li costituisce tutti egualmente dipendenti l'uno dall'altro: il forte in mille occasioni ha bisogno del debole, il grande del picciolo, il coraggioso del timido. Questa mutua dipendenza stabilita dalla Legge di

Natura si avvera in qualunque stato di società, dove l'uomo si ritrova: il Despota più assoluto ha bisogno de' suoi schiavi, come ha bisogno il selvaggio dell'altro selvaggio nella sua Tribù; anzi come la mutua dipendenza della Natura è proporzionata ai bisogni, ne avviene, che gli uomini più in apparenza bene agiati, e felici, sieno in sostanza i più dipendenti. Alessandro in confronto di Diogene era servo; perché Alessandro dipendeva da mille bisogni, che a Diogene erano sconosciuti 5. Sicché quando mai si volesse confondere la mutua dipendenza colle nozioni di libertà, e di servitù, gli converrebbe dire, che tutti gli uomini in qualunque stato essi sono, per Natura sono servi, e liberi egualmente, perché tutti hanno bisogno l'uno dell'altro 6.

4. Questa mutua dipendenza stabilita dalla Natura, si altera poco a poco coll'ordine sociale, nel quale a misura, che uno acquista diritto di obbligare un altro a soddisfare a' suoi bisogni, senza che colui nelle medesime circostanze potesse avere l'istesso diritto, il primo acquista tanto di libertà, per quanto l'altro ne perde. Il Despota, a cagione d'esempio, ha mille bisogni, per cui dovrebbe dipendere da' suoi schiavi; ma egli ha il diritto di obbligare i suoi schiavi a soddisfare a' suoi bisogni, ed i suoi schiavi non hanno nessun diritto di obbligare il Despota di soddisfare ai loro; dunque questo diritto costituisce il Despota perfettamente libero, ed i suoi schiavi perfettamente servi. La libertà dunque, e la servitù sono relativi all'indipendenza politica, o civile, che il diritto stabilisce tra gli uomini; indipendenza, come ognuno vede, meramente politica; imperciocchè la Natura non si smentisce mai, non esentando nessuno dalla mutua dipendenza degli altri suoi simili.

5. Posta questa teoria, che mi sembra chiarissima, ne siegue, che ne' Governi civili vi sono tanti diversi gradi di libertà, e di servitù tra gli individui, che li compongono, per quanto sono ineguali i diritti, che ciascuno, sia Governante, sia Magistrato, sia suddito di qualunque condizione, ha di obbligare gli altri a soddisfare a' suoi bisogni, senza che egli potesse essere obbligato a di soddisfare a' loro. Quindi siegue, che un Governo tanto più si scosta dal piano della Natura dei metafisici, quanto più promuove i diritti, che esentano gli uomini dalla mutua naturale dipendenza; onde ragionevolmente i Politici stimano i Governi regolari per i migliori, e per pessimi gl'irregolari, come sarebbero il dispotismo, l'oclocratia, e l'oligarchia; imperciocchè se vogliamo riflettere su ciò, che stabilisce la Natura di ciascun Governo, noi troveremo, che quella viene determinata dalla maggiore, o minore distribuzione dei diritti dell'indipendenza tra gli individui, che lo compongono.

6. Questa teoria feconda di infinite riflessioni, mi fa comprendere ancora, che l'indipendenza civile sia il principio, che anima ogni Governo. L'uomo ama l'indipendenza, perché ama la sua felicità; quando questa non potesse conseguire senza soddisfare ad un'infinità di bisogni, egli sarebbe sempre infelice per mancanza di potere, e di forza corrispondente; dunque dee cercare l'aiuto degli altri, che fatichino per lui, e soddisfino ai suoi bisogni; ma questo aiuto non può ottenerlo con sicurezza, quando non ha diritto di obbligargli, dunque dee desiderare lo stabilimento di questi diritti in conseguenza del desiderio della sua felicità; questi diritti portano seco loro necessariamente l'indipendenza politica, dunque l'uomo nello stato civile, dove i bisogni sono sempre superiori alle sue forze, dee per necessità amare l'indipendenza politica, senza la quale non può essere felice. Ma noi osservato, che a proporzione de' bisogni la società si

stringe, e che nelle società più regolari, che chiamiamo civili, i bisogni sono sempre di numero maggiore; dunque in queste società il principio motore degli uomini è l'indipendenza. Quando io dico, che l'indipendenza è lo scopo generale di tutti i desideri degli uomini uniti in società, non mi si dee opporre il fatto della maggior parte degli uomini, i quali pare, che per acquistare i comodi di prima necessità, ed anche di lusso, rinunziano in ogni momento all'indipendenza, e colle loro mani stringono le catene della servitù; l'uomo, il quale è nella necessità di vendere la sua libertà per sussistere, avrà forse, più vivo di un altro il desiderio dell'indipendenza, perché n'esperimenterà nelle sue circostanze più vivamente il bisogno. Questo desiderio ha le sue graduazioni secondo le varie situazioni degli uomini; quello, che non ha pane, ed è nella necessità di servire altrui per procurarselo, desidera le ricchezze proporzionatamente a' suoi bisogni, e per conseguente l'indipendenza dalla necessità di servire: come si va avanti, così nascono diversi ordini di desideri; e diversi gradi di indipendenza, finché si arriva al sommo grado, dove il desiderio dell'indipendenza suole essere sempre nocivo agli interessi dell'umanità. Quel che qui merita di essere osservato si è, che tutti gli ordini de' Cittadini cercano l'indipendenza relativa al loro stato e per procurarselo si inceppano maggiormente nella servitù civile, perché altro mezzo non trovano per arrivare a' loro desideri, che di acquistare ricchezze, ed onori, le quali cose acquistando, maggiormente si inceppano nella servitù. La maniera differente, con cui l'indipendenza nel Governo civile si acquista, è la cagione delle virtù, e de' vizi politici, ed è la direttrice del carattere morale de' Cittadini, e delle Nazioni.

7. Per intendere con chiarezza quest'ultima proposizione, riflettiamo, che in tutti i Governi la maniera di acquistare i diritti, che procurano l'indipendenza, sono le ricchezze, e gli onori; e ciò perché le molle generali di ogni Governo sono le ricchezze, e gli onori; mezzi, come visto, per cui i selvaggi formarono le Nazioni barbare, e queste col tempo si incivilirono: se l'uomo da principio fosse stato incapace di conoscere, e stimare il pregio delle ricchezze, e degli onori, non si sarebbero mai formate le società regolari ed i Governi: sieno pure, come taluni vogliono, le ricchezze e gli onori cagioni di corruzione, de' mali e de' vizi, siano pure questi mezzi la cagione per cui gli uomini si allontanano dal piano della mutua dipendenza, egli è certo, che la Natura per questi mezzi ha condotto la specie umana al suo sviluppo; ed io perciò sono in diritto di chiamarli mezzi naturali, ed ordinati dalla Provvidenza. In ogni Governo adunque, a proporzione che uno possiede più beni, ed è distinto di maggior numero di onori, gode maggiori diritti, e per conseguente maggiore indipendenza, e maggiore felicità; dunque questi due mezzi potentissimi debbono per necessità essere lo scopo di tutti i desideri de' Cittadini, ed a misura, che il Governo ne propone la via all'acquisto, le azioni dei Cittadini si incaminano, e si dirigono. Dove, a cagion d'esempio, un uomo solo capricciosamente dispone delle ricchezze e degli onori come interviene ne' Governi dispotici, ivi per necessità vi deve regnare la bassezza, l'adulazione, e la perfetta schiavitù, perché questi sono i mezzi che il Governo presenta per acquistare qualche grado di indipendenza; nella Monarchia, ed in tutti i Governi regolari le ricchezze, e gli onori non sono distribuiti a capriccio, ma si dispensano colla ragione, e dalla legge; l'onore, e le virtù le procurano: dunque questi mezzi devono animare il cuore de' Cittadini ad agire 7. Riflettiamo finalmente, che ogni Governo propone l'indipendenza come il massimo de' beni, ancorché questa

veduta in qualche specie di Governo sia coverta sotto il velo dell'eguaglianza politica, la quale consiste, come dice il Montesquieu, nell'obbedire, e comandare a' suoi eguali; che vale a dire, nel meno allontanarsi dalla mutua dipendenza stabilita nel piano della Natura primitiva; in modo tale che in questi Governi medesimi l'indipendenza principalmente si ama, ed in un aspetto anche più violento, ed irragionevole. Figuriamo, che tra gli Spartani né gli onori, né le ricchezze avessero pregio, e che per conseguente nessun Cittadino potesse amarli, ed acquistandoli acquistasse l'indipendenza, pure lo Spartano non può esistere felice senza l'Iloto, ed il Governo in cui vive, gli presenta come maggior felicità la totale indipendenza, che egli deve godere a fronte di questo essere infelice della sua specie, ed anima il suo zelo per la guerra, presentandogli sempre l'indipendenza, che la sua patria acquista sopra le Nazioni vinte, come il massimo grado della comune felicità 8. Se usciamo poi dalla costituzione del Governo Spartano, non vi è Repubblica, ancorché popolare, in cui non vi sia la distinzione de' beni, e la graduazione de' Cittadini secondo il censo; in conseguenza del quale nasce la distinzione de' diritti e l'indipendenza come principale oggetto della felicità. A misura che ci scostiamo da questi Governi la distinzione delle ricchezze, e degli onori diviene maggiore, per conseguente l'indipendenza più grande, finché si giunge a' Governi irregolari, dove pochi, o uno solo gode dell'indipendenza, e tutti gli altri faticano per acquistarla per quei mezzi, che la costituzione del Governo gli presenta. Or figuriamo, che questi mezzi sieno viziosi, ingiusti, e contrari alle virtù astratte del filosofo; come mai potete persuadere ad uno di evitarli, quando questi mezzi soli gli presentano la via della felicità, che per necessità di sua natura deve amare? Come resistere colla fredda ragione (se pure la vede) all'impeto di una passione contraria, che violentemente lo strascina? Può egli non amare la sua felicità per amore di una virtù astratta, che l'infelicità? Calcolate sopra questi dati le azioni degli uomini nei differenti Governi, e voi non vi maraviglierete più di trovarle così varie, e così dissona dalla ragione.

8. Ritorniamo al soggetto propostoci, riflettendo, che la libertà, e la servitù si costituiscono dal diritto: che questo diritto dipende dal possesso delle ricchezze, e degli onori, che stabiliscono le varie situazioni de' Cittadini distribuiti in diversi ordini, e classi differenti, sostenuti dalla politica, e dalla civile legislazione; e noi troveremo, che nelle società civili a misura dell'inequale distribuzione delle ricchezze, e degli onori, la libertà, e la servitù, e per conseguente l'ineguaglianza politica si varia, e si moltiplica.

Dominus domino, servusque praeferendus est servo 9.

Qual è la libertà, che gode un povero nella società civile, il quale non possiede né beni, né onori ... *Libertas pauperis haec est: Pulsatus rogat, et pugnus concisus adorat, ut liceat paucis cum dentibus inde reverti.*

Egli non soffre la violenza, non serve per forza, e se fosse esente da tutti i bisogni sarebbe libero; ma a misura che ha de' bisogni, mancandogli la maniera di soddisfarli, diviene servo, non avendo alcun diritto di obbligare gli altri, e per conseguenza essendo nella necessità di dipendere da tutti. Da questo infimo grado di povertà salite sino al sommo delle ricchezze, e degli onori, e voi troverete la libertà, e la servitù civile, che cammina con lo stesso ordine, malgrado che tutti egualmente abbiano il carattere di Cittadini, e che le leggi promettano a tutti la medesima sicurezza, e la stessa libertà. L'isonomia politica si riduce a pochissime cose, le quali dall'abuso

delle forze superiori viene spesso violata. Tutti gli uomini, che stanno in società, hanno egualmente assicurata la vita, ed il dominio di ciò che possiedono dalla forza del Governo: ecco in che si riduce l'isonomia politica. Chi dunque non possiede nulla, è assicurato di doversi morire di fame se non fatica; e fin qui è ragionevole: deve trovare a faticare, perché nessuna legge vi è, che vi dia il diritto di essere impiegato; e le fatiche più penose sono per lo più le meno compensate. Un ballerino guadagna mille volte più, che un onesto professore, che ci insegna a ragionare. Il merito delle fatiche è soggetto alla moda, ai gusti, ai capricci, ai vizi della Nazione: in Isparta un eccellente cuoco sarebbe morto di fame, quando che in Sibari avrebbe ottenuto l'apoteosi: un bravo cocchiere, un esperto parrucchiere, un accorto r... nelle Capitali fanno fortuna, ed in un paese di Provincia morirebbero di fame. L'isonomia insomma non riguarda che il semplice diritto in astratto, che col fatto poi si varia in infinite maniere, anche per ciò che riguarda la sicurezza personale. Non è lecito togliere la vita, maltrattare, o ingiuriare chicchè sia; ecco l'isonomia politica in astratto; ma leggete i Codici criminali di tutte le Nazioni, consultate la storia dei Tribunali d'Europa, e vedete se questa isonomia nel fatto più sussiste.

9. La servitù civile può riguardarsi in due aspetti, o come volontaria, dipendente da' bisogni, che l'uomo si crea, per cui è nell'obbligo di servire, non avendo né proprietà di beni, né corrispondenti onori per procacciarsene la soddisfazione; o come necessaria, dipendente non già da' bisogni fattizi, ma dalla situazione, in cui ci troviamo collocati nell'ordine civile per la mancanza de' beni, e degli onori, che danno de' diritti a coloro, che li posseggono, maggiori de' nostri, e costituiscono noi nella loro dipendenza forzosa, e per conseguente proporzionatamente servi. La prima specie di servitù, che noi chiamiamo volontaria, è la più estesa in tutti gli stati civili; imperciocchè ogni uomo nella sua situazione si ritrova di avere maggiori bisogni, o assoluti, o relativi, di ciò che possiede di beni, e di diritti per poterli soddisfare. Rari sono quegli uomini, che fanno eccezione a questa regola. Converrebbe essere eguale a Diogene, per dirsi esente da questa specie di servitù; ma poiché di Diogeni se ne conta uno solo, la regola generale si è, che gli uomini sono proporzionatamente servi a misura che hanno de' bisogni, ai quali non possono soddisfare senza perdere la loro indipendenza. Questa servitù è dura ed umiliante per coloro che la tollerano per soddisfare a' bisogni di prima necessità; ed è vergognosa, ed abominevole agli occhi del filosofo, per coloro, che la tollerano per supplire a' bisogni fattizi, e di lusso. La prima classe si forma di coloro, che niente possiedono, e devono supplire a' loro bisogni con le proprie fatiche. Questa classe di uomini, che forma la più gran parte delle società civili, è divisa in tanti gradi di ineguaglianza politica, a proporzione de' bisogni assoluti, della qualità delle fatiche, che debbono impiegare più o meno penose, più o meno umilianti, per procurarsene la soddisfazione, a proporzioni finalmente della costituzione del Governo, della bontà delle leggi, della maggiore, o minore corruzione de' magistrati, che aggravano per lo più questa classe infelice di oppressione e di disprezzi. Ma vi sono di coloro, che dalla fortuna sono forniti di bastanti averi per provvedere a' bisogni di prima necessità, e ciò nonostante sono strascinati a servire da una sfrenata ambizione di possedere onori, e ricchezze più di quello che al loro bisogno si conviene. Questi, che forse non sono di numero inferiore de' primi, muovono lo sdegno e si concitano il disprezzo de' filosofi Cinici, perché misurano i bisogni di coloro co' bisogni, che essi sentono; senza riflettere, che

l'ambizione può essere un bisogno così forte, che si agguagli ai bisogni di prima necessità; e l'ambizione è una malattia quasi universale di tutti gli uomini civili; dunque è necessità per loro che sieno servi per soddisfare ad un bisogno necessario, non già superfluo, come il Cinico crede 10.

10. La seconda specie di servitù, che noi chiamammo forzosa, è di un diverso carattere della prima: ella consiste, come detto, nella situazione, in cui ci troviamo nella società civile, per cui siamo in diritto di far dipendere gli altri da noi, o nell'obbligazione di dipendere dagli altri, senza che i medesimi diritti, e le stesse obbligazioni fossero reciproche. La società civile è divisa in tante classi, o ordini di Cittadini, de' quali alcuni partecipano più, altri meno, altri niente delle forze morali, che costituiscono il Governo; ed a misura della partecipazione più o meno di queste forze, la servitù, e la libertà cresce, o diminuisce 11. Gli schiavi a cagione d'esempio, nelle società civili, dove ancora sono in uso, non hanno nessuna partecipazione alle forze del Governo, e per conseguenza sono nel più perfetto grado di servitù; gli additizi, di cui vi è gran numero in molti stati culti d'Europa, sono presso a poco nella medesima situazione degli schiavi. Poi secondo la varia forma de' Governi il rimanente dei Cittadini sono più o meno partecipanti nelle forze morali del medesimo, e per conseguente più, o meno, liberi. Io non entro nell'odiosa discussione di questa materia; non vi è libro di politica, che non tratti della natura, e costituzione de' presenti Governi, e con questa regola sotto l'occhio ciascuno potrà misurare i gradi della sua libertà.

11. Alle forze morali del Governo si partecipa in due maniere, siccome in due classi le dette forze si dividono: la prima classe delle forze viene costituita dall'opinione degli onori, alle volte sforniti di ogni potere politico, ma che esigono riguardi, privilegi, esenzioni, e lucri addetti non già al merito, e alla virtù, ma al grado onorato che si occupa, il più delle volte indegnamente, e con insulto umiliante del pubblico; tale è, a cagione d'esempio, la Nobiltà, tali sono i titoli d'onore, e gli ordini cavallereschi nelle Monarchie principalmente. Questa prima specie di partecipazione alle forze morali del Governo costituisce infiniti gradi di libertà, e di servitù politica, che sono tanto più disgustevoli, quanto che si conoscono lontani dalla ragione, e fondati semplicemente sull'opinione sostenuta con la forza fisica del Governo: il Nobile non ha diritto di comandare al plebeo direttamente, egli è vero; ma nel totale del Governo il Nobile per le esenzioni, i privilegi, i riguardi, i rispetti, è più indipendente del plebeo, e per conseguente più libero; egli è ancora più prossimo ad occupare porzione delle forze dell'altra classe, e per conseguente più libero. Questa seconda classe viene costituita dalle cariche, ed impieghi, che esercitano giurisdizione, ed hanno porzioni della forza esecutiva nelle loro mani. Il Cittadino è servo della legge: questa massima è vera; ma la legge non agisce da sé, ella deve essere amministrata dagli uomini: e per conseguente questi si debbono vestire di un diritto corrispondente al loro impiego. Prescindendo dagli abusi, che della giurisdizione possono fare i magistrati o malvagi, o ignoranti: prescindendo dagli abusi inevitabili, che commettono i loro subalterni venali, e furbi; anche nel difficile supposto, che la giurisdizione andasse regolarmente amministrata, ne risulta una infinità di gradi di servitù, e di libertà politica dall'arbitrio inevitabile che risiede presso coloro, che esercitano la giurisdizione, dal rispetto, che va unito alla loro carica, da' lucri che ne derivano, e dal semplice esercizio della medesima, per cui sono in diritto di comandare, e di farsi ubbidire in nome della legge, diritto di

cui sono privi gli altri Cittadini, ed hanno non pertanto l'obbligazione di ubbidire. Ma qui si dirà forse, che i magistrati, e tutti gli esecutori della giustizia sono egualmente soggetti alle leggi, come tutti gli altri Cittadini; la quale cosa è verissima, fuori dai limiti dell'abuso, ma non muta la sostanza delle cose, che io dico; imperciocchè un uomo vestito degli onori delle pubbliche cariche ha maggiori diritti di un altro, che ne è privo, ed è più indipendente non solamente nell'opinione degli altri uomini, ma nel sistema reale delle cose. Quindi quando sentite dire, che i Magistrati sono servi pubblici, e soggetti a mille cose, di cui gli altri sono esenti, rispondete, che chi serve per comandare, è sempre più libero di colui, che ubbidisce per non poter servire.

12. Dalle cose fin'ora dette si deduce abbastanza, che il primo effetto dell'ineguaglianza politica apparente si deve manifestare colla libertà, e servitù civile, dipendente da' diritti, e dalle obbligazioni, che le leggi, secondo la costituzione di ogni Governo distribuiscono tra i Cittadini; quindi per intendere con chiarezza la natura di questa specie di ineguaglianza, conviene fare qualche riflessione intorno alla natura dei differenti Governi.

Capitolo IV

DE' GOVERNI

1. Io non pretendo qui di fare un trattato intorno alla costituzione e natura de' diversi Governi; sono queste materie abbastanza discusse, e dilucidate dagli scrittori di politica; il mio istituto si restringe soltanto ad esaminare le forze morali, che dalla natura de' Governi derivano, in quanto che hanno relazione con l'ineguaglianza politica degli uomini. L'argomento, che io mi propongo dimostra abbastanza, che non intendo parlare, che di quelle società, che riconoscono le forze morali per loro guida; ma non è fuor di proposito per altro, vedere, se sia possibile, la loro origine; e questa non possiamo ritrovarla, che nello stabilimento di quelle rozze società, le quali non costituiscono propriamente parlando alcun Governo, né conoscono alcuna forza morale.
2. Esaminiamo la storia del genere umano: noi troveremo le prime società rozze per modo che i membri, che compongono le medesime, non hanno alcuna dipendenza tra di loro, come sono le Tribù de' selvaggi. In questo stato non può avere origine alcuna forza morale, che presuppone unione, dipendenza, e stretti rapporti tra gli individui della medesima società; l'origine di questa bisogna ripeterla, da che le Tribù dei selvaggi si sono unite per formare una Nazione di barbari, e dalla costituzione di queste specie di società dobbiamo ripetere la natura de' differenti Governi, che ne derivano. Se i Politici avessero consultata la storia dell'umanità, avrebbero conosciuto, che il contratto sociale, e le altre ipotesi di simile genere, sono assolutamente chimeriche; e che l'origine de' Governi civili ha le sue radici nella forza, regolata bensì dall'ordine della Provvidenza, come dalla storia possiamo agevolmente argomentare.
3. L'idea che i Politici si formano del Governo Civile, si è, quando ogni membro della società si spoglia dei suoi diritti, deponendoli in mano intiero corpo, ed a disposizione di coloro, che ne hanno la direzione, per riceverli poi dalle mani del medesimo; regolati però dalle Leggi, e sostenuti colla forza fisica del Governo. Tal concezione si fonda principalmente sull'ipotesi dello stato Naturale dell'uomo, che noi altrove dimostrammo chimerico; imperciocchè se i Politici avessero voluto ragionare appoggiati al fatto, avrebbero compreso, che l'uomo concepito fuori di ogni società non può essere che simile al selvaggio di Annover, o di Lituania, che nella seconda parte descritto; ed esaminando il corso, che la Natura agli uomini prescrive per condurli al loro sviluppo, come da noi si è già esaminato, avrebbero compreso, che l'uomo nascendo nella società non cede quei diritti, che fuori della società non ha; ma acquista quei diritti, che quel tal ordine socievole in cui nasce, precisamente con lo sviluppo, che gli procura, gli fa acquistare.
4. L'uomo nella società altro non perde, che la sua naturale indipendenza, la quale non costituisce alcun diritto propriamente detto, essendo una proprietà puramente animalesca; e questa perdita qualunque ella sia, non si può supporre mai volontaria, e libera; ma cagionata dalla forza altrui, o dai propri bisogni. In quest'ultimo aspetto la perdita dell'indipendenza sembrerebbe in qualche modo volontaria; ma si rifletta però, che quando l'indipendenza non si perde, che per soddisfare ai

propri bisogni, allora né società civile, né Governo qualunque ne può derivare, ma semplicemente una unione passeggera, e poco durevole, qual è quella dei selvaggi, e de' barbari dei primi tempi. Per costituirsi la società civile bisogna, che vi intervenghi la forza, che freni la naturale indipendenza, e per conseguente non può supporre libertà di consenso, o contratto qualunque; ma mancanza di forza fisica per resistere alle forze maggiori della società, ed abitudine nata dall'imitazione, e dall'educazione, che ci fa soffrire lo stato, in cui l'ordine della Provvidenza ci colloca.

5. Ma (dirà taluno) l'uomo nascendo, non porta seco il diritto di essere felice, e la libertà di scegliere tutti quei, che alla felicità possono condurlo? Se egli adunque unendosi in società ripone nelle forze comuni la libertà di scegliere i mezzi opportuni alla sua felicità, e da questo sacrificio, che fanno tutti gli individui ne nasce il potere legislativo del Governo, che stabilisce i rapporti tra coloro che comandano, e coloro, che devono ubbidire, ed i rapporti tra sudditi, e sudditi; ne siegue, che la forza morale della società civile non è, che un prodotto de' diritti particolari, amministrati o da uno, come nella Monarchia, o da più, come nell'Aristocrazia, o da tutti per mezzo di alcuni rappresentanti, come nella Democrazia; d'onde ne siegue ancora, che quando coloro, che governano, si abusano dei diritti ceduti dai particolari al fine di procurare la loro felicità, ed invece di rendere tutto il corpo felice, col potere che hanno comunicato, si servono del medesimo in loro vantaggio, ed utile; in tal caso i Governi degenerano dallo stato civile, e divengono tirannici, e dispotici. Questa è l'astratta teoria della politica: vediamo se regge all'esame della ragione, appoggiata al fatto.

6. Io non trovo in questo ragionamento de' Politici, che un abuso di nozioni astratte, ma niente di reale, e di sodo. L'uomo, (si dice) nascendo porta seco il diritto di essere felice, e la libertà di scegliere i mezzi per divenirlo; queste parole dal suono in fuori, non hanno niente di reale; ed ecco perché ogni uomo nasce col desiderio di essere felice, perché ognuno nasce sentendo il dolore, dal quale vuole rilevarsi. Il desiderio è sempre proporzionato al bisogno che cagiona il turbamento, o il dolore; dunque tanto è più grande, ed esteso il desiderio della felicità, quanto sono maggiori, e più stimolanti i bisogni; ma tra il desiderio e il diritto di soddisfarlo vi è una grandissima differenza. Quando fosse vero, che la Natura ci desse un diritto alla felicità, ci dovrebbe dare una forza fisica, o morale, corrispondente al desiderio di conseguirla, perché diversamente qual significato vogliamo attaccare a questo nome di diritto? Ciò posto, esaminiamo ciascuno se stesso, esaminiamo gli uomini solitari, selvaggi, barbari, civili, in qualunque stato; egli troverà, che la Natura non dà mai a nessuno una forza corrispondente al desiderio della felicità, che gli ispira. Dunque questo diritto metafisico, e principio fondamentale del sistema politico, è assolutamente chimerico
1.

7. Ogni uomo ha il desiderio della felicità, ed essendo per Natura indipendente, (quando però si considera isolato) ha il diritto di impiegare tutte le sue forze per conseguirlo. Dunque qual è il sacrificio che egli fa unendosi alla società? Perde porzione della sua indipendenza, e per conseguente perde il libero esercizio di impiegare tutte le sue forze per conseguire quella felicità, che nell'indipendenza potrebbe godere: ma questo sacrificio è libero? Vi è il compenso assegnato dalla Natura medesima? Ecco le due ricerche, che dobbiamo fare, per comprendere il vero sistema

politico.

8. Per incominciare da quest'ultima, io dico, che se vi è qualcheduno, il quale stimi, che l'indipendenza sia il più gran bene dell'uomo, e che non vi sia compenso proporzionato alla sua perdita, egli può persuadersi, che la Natura non tiene nessuno legato nella società; in ogni regione del Globo vi sono de' boschi, delle selve, delle campagne isolate, dove potrà liberamente ritirarsi, e godere dell'intiera sua indipendenza; egli si contenterà di cibarsi di frutta selvaggia, di radici, di erbe, di cacciagione, di pesci; si troverà esposto il più delle volte alla fame, alla sete, alla rabbia degli animali, all'ingiuria delle stagioni; ma godendo della sua indipendenza, potrà liberamente usare tutte le sue forze per acquistare quella felicità, che desidera. Coraggio filosofi atrabilari! Spogliatevi delle vesti, che non solamente vi adornano, ma vi difendono dalle ingiurie della stagione; abbandonate le vostre abitazioni, che vi fanno riposare tranquillamente la notte, e vi somministrano un ricovero comodo, e piacevole nel giorno; fuggite gli spettacoli, i teatri, le feste, che rallegrano il vostro spirito; aborrite i cibi squisiti, ed i liquori gratissimi che adornano la vostra mensa; ma soprattutto dichiaratevi nemici di quel piacere, che si prova nell'unione della moglie, de' figli, degli amici, degli uomini in generale; estinguette in voi, se sia possibile, quell'innato sentimento della sociabilità, e voi andrete nelle selve a godere della vostra indipendenza, portando con voi tutti gli immaginari vostri diritti naturali. Ma io veggo, che nessuno di voi si parte, e che si contenta semplicemente di declamare contro gli inconvenienti della vita socievole, e contro la perdita dell'indipendenza: qual è la ragione? Eccola, se non sbaglio; l'indipendenza è un gran bene; la società, dove si perde, cagiona infiniti mali; ma nel calcolo relativo alla felicità, ciascuno trova preponderante i beni, che colla perdita dell'indipendenza si acquistano, e perciò non si trova mai disposto a rinunciare alla società. Sia pure effetto di abito, di mancanza di coraggio, di ragione, di riflessione; quando questo destino è comune a tutti gli uomini filosofi, e non filosofi, gli conviene dire, che sia il destino naturale della specie. Quale stravaganza mai sarebbe il pretendere di godere di quei beni, e di quella felicità, che non si possono acquistare senza la perdita dell'indipendenza, e volere godere nello nell'istesso tempo dell'indipendenza? La Natura non può accordare una contraddizione.

9. Ma io dico di più. L'uomo desidera naturalmente la felicità: dunque gli sforzi per acquistarla sono egualmente naturali. Ciò posto io osservo, che l'uomo desiderando la felicità, per conseguirla, deve necessariamente perdere poco a poco la sua indipendenza, onde quel diritto supposto, che egli ha a divenire felice, lo costringe e lo obbliga a divenire dipendente. Se noi consideriamo il progresso della specie umana nella sua perfettibilità, noi osserveremo una catena continua di bisogni, il di cui primo nodo è fissato nello stato di uomo solitario, e va a terminarsi nello stato dell'uomo civile: osserveremo inoltre, che dal soddisfacimento di un bisogno ne sorge immediatamente un altro più pressante, e questo soddisfatto ne vengono fuori degli altri, e poi degli altri, che si diramano, e si incrocicchiano per mille modi. Sicché l'uomo dovendo per necessità di sua natura cercare la sua felicità con soddisfare a' suoi bisogni, egli a misura, che ne soddisfa uno, se ne procura degli altri, a' quali è necessitato a soddisfare; e poi degli altri, e così sempre si va avanti, finché si giunge al termine prescritto dalla perfettibilità. Posta questa teoria, la quale è innegabile, mettiamola in pratica col fatto, e vediamo dove vada a condurci.

10. L'uomo solitario è indipendente: ma egli sente il bisogno di unirsi ad una donna: deve soddisfare a questo bisogno per soddisfare alla sua felicità; fa de' figli; i bisogni crescono; li deve egualmente soddisfare; conviene che procuri di alimentarli: l'incertezza di trovare sempre il nutrimento opportuno per sé, e per la sua famiglia, il timore delle fiere, e di altri accidenti, gli fanno sentire il bisogno di unirsi con altre famiglie; egli dunque per essere felice è forzato ad abbandonare la solitudine e porzione della sua primitiva indipendenza. Notate, che fin qui l'uomo non ragiona, è l'istinto che lo conduce, e la Natura, che lo guida. Unito in una truppa co' selvaggi i bisogni della sussistenza divengono maggiori, il desiderio della tranquillità della vita si fa maggiormente sentire: si cercano de' boschi più abbondanti di caccia, ma si trovano degli altri selvaggi, che contrastano il passo; dunque bisogna combattere, e bisogna farsi guidare dal più forte della Tribù. Fin qui l'indipendenza non si perde intieramente, ma i bisogni crescono; la vita errante, ed incerta de' selvaggi più non soddisfa alla felicità; si vuol star fisso in un luogo, e per provvedersi del vitto bisogna coltivare i terreni: per custodire il possesso de' campi bisogna riconoscere la forza superiore della società; da qui comincia a svilupparsi l'ineguaglianza politica, come veduto; i bisogni si moltiplicano, la necessità di soddisfarli ci costringe a rinunciare all'indipendenza e noi stessi ci formiamo le catene della servitù civile.

11. Domando io; l'uomo che viene a stabilirsi nella società civile, quali diritti porta dalla sua primitiva condizione? A quali diritti ha rinunciato, per cui crede nell'obbligo il Governo di procurare la sua felicità? L'indipendenza: ma l'indipendenza, dico io, l'ha egli perduta necessariamente, forzato da' bisogni, che cagionarono il suo sviluppo morale, ed a' quali egli fu nell'obbligo di soddisfare stimolato invincibilmente dal desiderio della sua felicità, al quale non poteva liberamente rinunciare. Inoltre questa indipendenza se mai è inalienabile, sarà tale non meno per chi comanda, che per chi ubbidisce nella società civile; né vi è ragione di credere, che chi comanda la debba desiderare meno degli altri; come di fatti noi osserviamo, che questo desiderio lo manifestano tutti gli uomini egualmente sotto vari aspetti, a proporzione delle circostanze, in cui si trovano situati; ma coloro che hanno la forza fisica o morale nelle mani, hanno ancora un maggior diritto di soddisfarlo.

12. È inutile dunque cercare, come i Governi dovrebbero essere, ma conviene esaminare, come la Natura ha voluto che fossero, senza che gli uomini concorressero con la loro volontà, ma come istrumenti passivi, strascinati dal desiderio della loro felicità a perdere gradatamente la loro originaria indipendenza: dico gradatamente, perché la Natura in questo genere, siccome in tutte le altre cose, non cammina mai per salti; ma prepara da lontano le combinazioni, che dispongono da generazione in generazione gli individui della specie umana in quella maniera, che conviene che sieno. Ogni cambiamento, che nell'ordine politico accade, suppone una preparazione lunghissima di accidenti relativi al medesimo, che da principio non si avvertono, e di cui non si poteva mai allora prevedere il fine. L'ignorante a cagion d'esempio, vede Cesare soggettar Roma, vede un popolo libero divenire schiavo vilissimo sotto di Nerone: egli attribuisce alle immediate cagioni le alterazioni di quel corpo politico; ma il filosofo guarda da lontano sin da' primi tempi della Repubblica i preparamenti necessari, che cagionarono le rivoluzioni, e cambiamenti successivi. Da questa riflessione io deduco in primo luogo, che l'uomo per rendersi atto a sentire le forze

morali del Governo Civile, non passa per salti dallo stato selvaggio allo stato civile, ma gradatamente; di maniera che se mai in una Nazione barbara vi regnasse un uomo di genio singolare, il quale volesse di botto renderla culta, egli vi perderebbe il tempo, e la fatica; come ne l'esempio nella Moscovia, che malgrado gli sforzi di Pietro il Grande, e dei successori regnanti, è tuttavia semibarbara. La specie umana insomma deve fare il suo corso regolare, e volendosi affrettare, si corre il rischio di fare peggio. In secondo luogo rifletto, che non è possibile rendere ragione della varia forma de' Governi, delle loro alterazioni, e mutazioni, senza di avere sotto l'occhio tutte le circostanze da tempi lontanissimi, che tali cose prepararono. Noi non possiamo che adombrare qualche verità generale, esaminando la storia dei tempi, quando i Governi civili cominciarono a formarsi, ma non possiamo sicuramente individuare il corso delle combinazioni particolari, che produssero le differenti specie di Governi, che vi furono, e vi sono sopra la superficie del Globo.

13. Noi abbiamo osservato, che il Governo delle Nazioni barbare nel suo nascere fu presso a poco in tutti i luoghi, ed in tutti i tempi della medesima forma 2: ogni Tribù aveva il suo Re, o il suo capo; ma l'autorità di costui era assai limitata, e ristretta in tempo di pace, e si spiegava più nelle spedizioni guerriere. Si combatteva soltanto per predare, non già per soggiogare. In questo primo stato di barbarie non si può individuare alcuna specie di Governo: noi non vediamo, che tanti selvaggi, dispersi per una foresta, che si uniscono in occasione di combattere, per predare; e terminata la preda si dissuniscono di bel nuovo, ciascuno rimanendo nella sua indipendenza. Ogni famiglia insomma formava in un certo modo una Repubblica, che aveva i suoi particolari interessi. Nella seconda epoca delle barbarie incominciò a formarsi una specie di Governo, quando cioè i barbari dispersi nelle selve, che si univano soltanto per predare, si unirono sotto di un Capo, il più forte, ed il più rispettato tra di loro, non solo per predare, ma per soggiogare le Nazioni vicine, e soggiogarle per istabilirvisi, e vivere in tempo di pace a spese de' vinti; da questo tempo io dico, si dovette formare una specie di Governo tra i barbari, e si cominciò a conoscere la distinzione delle persone, e proprietà esclusiva dei campi: la guerra, e l'ozio rimasero in partaggio a' più forti, che poi si chiamarono Nobili, Grandi, Signori; la pastorizia, e l'agricoltura fu l'impiego de' più deboli, che caddero tosto nell'avvilimento, e nel disprezzo, e furono in appresso chiamati plebei. I prigionieri fatti in guerra, si considerarono dai barbari come bestie, che doveano servire al loro comodo, e furono addetti o a coltivare i terreni, come ancora si costuma nelle Nazioni semibarbare dell'Europa, o pure agli uffizi domestici 3.

14. Stabilita questa distinzione delle persone, e fissati i barbari a dimorare in un luogo, ancorché non avessero Città, mura, e Fortezze, ma abitassero divisi nelle campagne, nacque tra di loro un ordine di Governo originato naturalmente dalla loro maniera di vivere. In tempo di guerra al Capo si univano i più forti, che chiamavano Comites, compagni; questi si facevano pregio di combattere per il loro Capo, e tra di loro si stimava onorato colui, che al Capo poteva star vicino 4. Ecco dunque la prima origine degli ordini; ed i primi semi della forza dell'opinione; in modo tale che imperciocchè questi stessi, che in guerra si distinguevano, rimanevano con gli stessi gradi di onore in tempo di pace. Il Capo rimaneva il Principe del suo distretto; i Conti per loro interesse seguitavano ad onorare, e custodire la persona del Capo; la popolazione di quel distretto

abbarbagliata da questo rispetto, che il Capo esigea, cominciò a nutrire in tempo di pace un uomo ozioso coi pubblici tributi 5; ed a quest'uomo ozioso si accoppiarono tutti coloro, che aborrendo le fatiche, si lusingarono di poter vivere col di lui superfluo, vendendogli la libertà, e la vita dei loro concittadini.

15. In questo stato di cose naturalmente i legami della società si cominciarono maggiormente a stringere, gli interessi di una famiglia aveano relazione con gli interessi di un'altra; conveniva unirsi più spesso, e deliberare sopra di cose, che l'interesse comune riguardavano; ed in queste unioni intervenivano liberamente tutti coloro, che con la loro famiglia figuravano nel distretto, ed avevano interesse di stringere i legami della società. Nel consiglio sedevano, e parlavano con un certo ordine, secondo l'età, i meriti della milizia, e la nobiltà di ciascuno, e dicevano liberamente i loro sentimenti. I Sacerdoti avevano la parte più distinta, e più onorata in questi pubblici concili, ed essi soli (cosa notevole!) avevano il diritto di mantenere la turba in freno, ed in silenzio, anche con le bastonate, perché i soli Sacerdoti parlavano in nome della divinità, che dai barbari si temeva 6.

16. In questi concili si giudicava delle accuse, si stabilivano le pene per i delinquenti, o si transigevano i piccioli delitti; e si destinavano i Capi de' differenti distretti, che fuori del Concilio amministrassero la giustizia; imperciocchè dalle picciole cose solevano i Capi de' distretti giudicare, i quali decidevano secondo le costumanze introdotte: ma quando si trattava di affari gravi, la decisione sempre si rimetteva al pubblico Consiglio, o al Campo di Marte 7.

17. Se noi volessimo dare un carattere a questa specie di Governo stabilito nella seconda epoca delle Nazioni barbare, potremmo dire con l'abate Mabli, che la sua costituzione si rassomigliava ad una democrazia moderata per il potere del Principe, e dei Grandi; dico, che si rassomigliava, perché non è possibile credere, che uomini privi della ragione, semi selvaggi, brutali, ed amici della loro indipendenza, sentissero regolarmente la forza di un Governo, come la sente l'uomo civile; noi troviamo in questi primi tempi le ombre, ed i semi de' Governi, che ora conosciamo; e queste ombre sono così deboli, ed incerte, che leggendo nella storia i fatti di questi secoli oscuri, possiamo applicarli indifferentemente alla Monarchia, all'Aristocrazia, ed alla Democrazia; perché in verità non si appartengono precisamente a nessuno di questi tre Governi precisamente. Quanti contrasti, di fatti, per definire quale specie di Governo vi era sotto di Romolo? Sotto quale forma di Governo si regolavano i Sanniti, e gli altri antichi popoli d'Italia? Qual era il Governo degli antichi Greci ai tempi di Teseo? Un uomo di buon senso si sbriga col dire, che nello stato di barbarie di quelle Nazioni non vi era precisamente nessuna specie di Governo, e si era gittato il seme di tutte le tre specie, che pian piano ne' diversi luoghi, in differenti maniere, secondo il concorso delle varie circostanze, si andò sviluppando.

18. Come in effetti io stabilisco la terza epoca delle barbarie da che il seme di questo Governo misto primitivo si andò sviluppando, e sbucciò fuori nella forma di Monarchia Aristocratica: imperciocchè io osservo, che a misura, che i barbari si stabilirono in un luogo, ed estesero il loro dominio con le conquiste, poco a poco restrinsero la forma del Governo primitivo, escludendo da' pubblici concili i più deboli, e tutti coloro, che non avevano avuto l'abilità di acquistare dei terreni con la forza delle armi. Da questo tempo in poi il corpo della Nazione fu distinto in più ordini

separati di interessi, talmente, che l'uno sembrava di natura differente dell'altro 8. La povertà avvilita, e degrada; le ricchezze insuperbiscono, ed innalzano l'animo, specialmente quando chi le possiede (come per lo più accade) manca di ragione. In questo stato di cose dovea dunque naturalmente accadere, che i barbari possessori di molti campi, e distinti per la forza, opprimessero i barbari poveri, e li tenessero a loro soggetti in tempo di pace con farli coltivare i loro campi, ed in tempo di guerra conducevanli con loro senza farli partecipi della preda, ma con darli solamente da vivere. Quest'ordine di Nobili poco a poco si andò restringendo, perché quando più cresceva in potenza, tanto più gli era facile di opprimere, e di abbattere la libertà dei poveri, che rimasero nel maggior numero, anche perché nella loro classe si aggiunsero i fuggitivi, ed esiliati delle Nazioni vicine, i quali si rifugiavano presso de' Potenti come in un asilo 9, e si addicevano al servizio de' barbari nobili, e ricchi. Quindi la condizione degli uomini era distinta in un Capo, che si chiamava Principe, o Re: costui godeva il primato nell'assemblea, era generale nelle guerre, e giudice delle cause dei privati; ma la sua potenza era grandemente bilanciata dai Nobili, che si stimavano più suoi compagni, che sudditi. Questo corpo formava propriamente il Governo, presso di lui erano gli auspici, gli auguri, il dominio, e la forza che i latini elegantemente chiamavano *ius maiorum gentium*, del quale a suo luogo ne parleremo. I sudditi erano anche divisi in più classi; la prima era dei plebei, come si chiamavano appo i Romani, o degli ingenui, e liberi, come si chiamavano da' Germani: questi erano i nemici giurati della Nobiltà, di cui ne sentivano l'oppressione; privi di beni e di onori; la seconda classe era de' clienti, e de' libertini, e de' liberti; gente che viveva sotto la protezione della Nobiltà, ed accresceva la sua forza a svantaggio de' plebei; e l'ultima classe degli schiavi, o de' prigionieri fatti in guerra 10.

19. Da questa distinzione nacque naturalmente la forma del Governo Monarchico Aristocratico, generale in tutte le Nazioni barbare, e che in verità si può dire la prima specie di Governo regolare, abbenchè non vi fossero state leggi scritte, e la tranquillità del Cittadino rimanesse esposta alla violenza de' più forti. Le cose non possono prendere di botto una forma totalmente differente di quella, che prima avevano; se nella seconda epoca noi vedemmo i semi dell'opinione a favore del Principe, e della Nobiltà, osservammo però nel medesimo tempo, che gli uomini non si erano dimenticati della loro originaria indipendenza. In questa terza epoca l'opinione a favore del Principe, e della Nobiltà si accrebbe; ma il passo più avanzato, che si diede fu di opprimere, e separare i meno potenti; e stabilire il *ius maiorum gentium* con le consuetudini e coi costumi; le leggi scritte non era tempo ancora che sbocciassero; ed in effetti, finché la potenza de' Principi non divenne più stabile con l'aiuto, e col soccorso della plebe, nemica giurata della Nobiltà, le Nazioni non principiarono a coltivarsi, né si videro leggi scritte per assicurare la tranquillità de' Cittadini. Ogni Nobile si stimava come un Principe nella sua famiglia: egli disponeva della vita dei figli, e della moglie, si faceva giustizia, e ragione contro de' clienti, e de' servi; e le offese, che dai suoi pari riceveva, le purgava col sangue, e con le guerre private. Nell'assemblea il Principe niente poteva stabilire senza il consenso degli ottimati, o dei forti 11; ma poco a poco, non essendo più frequenti le assemblee, o intervenendo in quelle i Nobili più addetti al Principe, questo prese più autorità, e cominciò a disporre da sé; e siccome il suo interesse era di favorire la

plebe, per opporsi alla Nobiltà, i suoi giudizi dovevano essere più equi, cioè a dire, più conformi all'interesse comune, e non parziali, ed in conseguenza più giusti.

20. Nella quarta epoca delle barbarie (che noi la stabiliamo quando una picciola Nazione di barbari occupò le altre vicine, e formò un corpo di Nazione più esteso, e più grande) regolarmente noi vediamo che il Governo Monarchico Aristocratico prese due vie, o quella della Democrazia, o quella della Monarchia assoluta. Gli sforzi continui della plebe divenuta sempre più numerosa, e sempre più oppressa dalla Nobiltà; e l'impiego del Capo dell'Aristocrazia per promuovere la libertà della moltitudine, e l'eguaglianza di tutti gli ordini, dovevano necessariamente produrre questo effetto; il quale fu diverso secondo le varie circostanze, e la varia situazione dei luoghi. Nell'Oriente generalmente i Governi piegarono alla Monarchia assoluta; ne' climi temperati si svilupparono con la Democrazia, e ne' climi caldi rimasero nell'antico stato di barbarie, luttando sempre la Monarchia assoluta coll'Aristocrazia, e sempre il popolo rimanendo nell'oppressione, e nella servitù.

21. In qualunque specie di questi Governi però, quando noi vogliamo considerarli come civili, dobbiamo mettere per base de' medesimi la forza morale dell'opinione, nata da quei semi primitivi di rispetto per i Capi; e di abbattimento per i sudditi; forza, che fa la principale sua impressione nella fantasia, e non dà mai luogo alla ragione di calcolare le proprie forze. Allora la forza fisica nascente dalle forze cospiranti di molti, diviene il sostegno della forza morale dell'opinione; l'indipendenza si estingue, l'uomo si trova dolcemente inceppato nella civile servitù, ed il Governo, che prima era incerto, instabile, mal sicuro, perché appoggiato soltanto sulla forza fisica dei particolari, diviene civile, e si divide in varie forme, a proporzione, che l'opinione prevale; tanto egli è lontano, che i Governi dipendano da un contratto o espresso, o tacito tra chi comanda, e chi ubbidisce 12. L'opinione mette nelle mani di uno, o di più la disposizione della forza fisica di un corpo determinato a sostenerla o per interesse, o per abito, o per ignoranza, e superstizione: allora la forza fisica di ogni particolare è minore della forza fisica di un corpo qualunque, che sta a disposizione di chi comanda; egli cede forzatamente a quel diritto, che prima apprezzava, e si abitua a rispettare, ed ubbidire alla volontà di chi comanda; ed ecco come da barbaro, diviene civile, cioè servo della forza morale dell'opinione.

22. Mi piace di confermare con la storia questa teoria astratta. Ci narra Erodoto, che Deioce tra i Medi, che vivevano da barbari, si era acquistata fama di uomo intelligente, ed onesto; ed avendolo eletto Re, la prima sua cura fu di fabbricare una gran Città, circondata da mura, dentro della quale obbligò i principali dei Medi, che prima abitavano ne' piccioli villaggi di loro dipendenza, di restringersi; egli si fece custodire dalle guardie, e si rese invisibile a' suoi sudditi: chiunque chiedeva giustizia da lui, bisognava, che si valesse degli internunci; ed egli dal suo Trono invisibile decideva, e faceva eseguire la sentenza 13. Ecco i mezzi più pronti per istabilire il dominio dell'opinione, ed il dispotismo. Subito che si rompe il legame, e la comunione tra chi comanda, e chi ubbidisce, cessa la familiarità, e l'eguaglianza, l'opinione veste le persone di chi comanda di un carattere soprannaturale, la quale tanto più cresce, quanto più coloro poco si comunicano, e si vestono di un'apparenza imponente 14. La magnificenza de' Monarchi Orientali antichi, e moderni, il cerimoniale di quelle Corti, e l'accesso difficile de' sudditi al Monarca,

furono, e sono i principali mezzi, che fecero nascere, e crescere l'opinione, fondamento del dispotismo 15.

23. Noi sappiamo con certezza, che la maniera di vivere di coloro, che sono i Capi di una Nazione, serve di regola e di norma alla maniera di vivere di tutti gli altri. Dove il Capo, o il Re si separa dal resto della Nazione colla sua maniera di vivere riserbata, e misteriosa, tutti i sudditi prendono l'istesso tuono. Osservate di fatti la maniera di vivere degli Orientali antichi, e moderni: la comunione tra i Cittadini è poco frequente: ognuno vive quasi isolato nel centro della sua famiglia; e volendo trattare con gli amici, e coi parenti più stretti, deve usare mille etichette, e ristucchevoli, che qualche volta le legge medesima prescrive. Da questa poca comunione ne nasce tra i sudditi la diffidenza reciproca, l'amore dell'ozio, e de' piaceri del senso, l'orgoglio da una parte, e la servitù più vile dall'altra. Da questa poca comunione nasce ancora la decadenza delle arti, e delle scienze, le quali sono il prodotto dell'imitazione, che presuppone il frequente commercio tra gli individui della medesima Nazione. Da questa maniera di vivere si generano gli errori dell'immaginazione, la quale è l'unica potenza attiva nelle circostanze di una vita isolata in mezzo alla società; e siccome l'immaginazione non può avere per oggetto più interessante, che il potere del Despota sostenuto dall'apparenza, che formano l'opinione, quindi è, che presso gli Orientali noi troviamo, che la loro immaginazione accresce sempre più la forza dell'opinione, ed inceppa i sudditi con le catene di quell'idolo, che essi stessi si formano 16.

24. L'opinione all'incontro, principio fondamentale del dispotismo, difficilmente si stabilisce dove dalla prima istituzione del Governo non si è posta una barriera tra chi comanda, e chi ubbidisce. Aristotele osserva, che nella prima istituzione della società i popoli d'Italia, e quelli della Grecia avevano tra di loro stabilito per legge i pubblici conviti 17, l'utile de' quali principalmente era, perché i Cittadini ricchi, e poveri, di ogni condizione, e di ogni grado, familiarmente si comunicavano ogni giorno; onde non era possibile che si stabilisse tra di loro la forza dell'opinione, che distingue chi comanda da chi ubbidisce. Come di fatti ne' luoghi dove la società fu istituita con quest'ordine, noi vediamo sorgere le Repubbliche popolari, ed i Governi civili 18.

25. Questa regola generale può avere infinite eccezioni secondo le circostanze del fatto, ma non lascia di essere applicabile nella più gran parte dei Governi. Quando dal principio della società si è stabilita la forza dell'opinione, di modo tale che tra chi governa, e chi ubbidisce si frappone una barriera, che distingue, e separa l'essenza morale degli uni da quella degli altri, allora tosto o tardi il Governo piega al dispotismo, ed all'avvilimento della specie umana; ma quando non vi è luogo da stabilirsi la forza dell'opinione, e non si interrompe la comunione, e l'eguaglianza tra i Cittadini, allora il Governo, che si stabilisce, è di una forma civile, e libera. Sopra queste proporzioni generali, su di cui tutti i Governi, che esisterono, e che esistono si aggirano, i Politici hanno voluto assegnare alcune denominazioni, che distinguono la particolare costituzione di ciascun Governo: essi definiscono ciò che debba intendersi per Governo Monarchico, ciò che debba intendersi per Governo Aristocratico, o Democratico; ciò che debba intendersi per Governo misto, e finalmente ciò che debba intendersi per Governo irregolare, e tirannico. Io risparmio al lettore la noia di ripetere ciò che si può leggere a disteso in tutti i libri di questo genere; e

proccurerò più tosto di fare qualche riflessione, che abbia più relazione col mio argomento.

26. I Politici nel voler determinare la natura de' differenti Governi incontrano le medesime difficoltà, che si incontrano da' fisiologi quando vogliono determinare la costituzione dei temperamenti; perché siccome nel fatto non si ritrova mai un temperamento secondo le regole de' fisiologi, così nel fatto non si troverà mai un Governo determinato secondo le regole de' Politici

19. Questo male deriva dalla natura stessa delle cose, che essendo composte da diverse forze, il di cui prodotto forma la loro essenza, non è possibile che si determini mai la proporzione di ogni componente a tal segno, che la forza del composto sia sempre ne' limiti designati. Cresce la difficoltà nella misura, e proporzione delle forze morali, che sono più indeterminate, più variabili, e più difficili a contenersi ne' limiti prescritti. Quindi se noi esaminiamo la storia di tutti i Governi civili, diremo in generale, che quel tale Governo è Monarchico, quell'altro è Aristocratico, quell'altro è popolare, quell'altro è misto, quell'altro è tirannico; ma analizzando poi le forze componenti i medesimi Governi, ci avvedremo, che la decisa determinazione svanisce, e non vi è Governo in sostanza, in cui non si trovi una miscela di tutte le costituzioni, tra le quali per altro sempre prepondera quella, a favore di cui la forza dell'opinione predomina 20, la quale per una sperienza indubitata, che la storia ci somministra, col progresso del tempo in tutte le costituzioni, in tutti i climi, in tutte le situazioni, avrà sempre il primo luogo. Quando io considero la costituzione de' Governi o Repubblicani, o misti, io non vedo che una perpetua guerra tra la forza dell'opinione, che tenta di stabilirsi, e l'amore della libertà, e dell'indipendenza, che procura di opporsi; ma gli sforzi continuati di quest'ultima servono di base alla prima per maggiormente estendersi. I vari accidenti, e le varie combinazioni possono ritardare, o accelerare il suo progresso, ma non impediranno mai, che arrivi finalmente al suo termine. Roma a cagione d'esempio, dallo stato Repubblicano passò allo stato misto, e celerissimamente cadde sotto al dispotismo; in un'altra Nazione questo progresso sarà più variato e più ritardato, ma la scena si chiuderà pure nell'istesso modo.

27. Per conoscere in un Governo qualunque da qual parte prepondera la forza dell'opinione, basta di aver presente la massima generale, che ci lasciò scritta Aristotele; guardare cioè cuius rei gratia constiterit Civitas. Guardate in ogni Governo la sua origine, esaminate la qualità delle persone, che hanno avuto interesse di stabilirlo; voi conoscerete che da questo primo nodo tutti gli accidenti successivi, che lo variano, lo alterano e lo modificano, hanno la loro dipendenza. Nella prima istituzione del Governo di Roma, a cagion d'esempio, poche famiglie distinte per le loro ricchezze, e per la loro origine conosciuta, regolate da un Capo, ebbero interesse di stabilire il Governo; considerate tutto il progresso delle variazioni politiche di Roma, voi lo vedrete girare sempre intorno ai medesimi principi; nel massimo fermento della Democrazia, e nel centro del Dispotismo, non troverete mai estinti i nomi dei Patrizi, e Plebei, di Senato, e di popolo, di auguri, e di auspici, e di formole pedantesche introdotte per istabilire la forza dell'opinione dominante. Considerate i principi de' presenti Governi Europei, vedete di chi fu l'interesse di stabilirli, e voi comprenderete da quale parte deve preponderare la forza dell'opinione. Le prime mosse per l'istituzione di un Governo sono figlie dell'accidente, ma questo accidente viene sempre determinato dalle circostanze, che allora vi dominano. Un barbaro predone, e guerreggiante,

accompagnato da altri barbari predoni, e belligeranti, sbizzarirono i primi lineamenti de' presenti Governi Europei: la ragione li ha moderati, ma la ragione fu sempre diretta dagli impulsi primitivi della loro costituzione, finché lo spirito di umanità diffuso co' lumi della filosofia, non ridusse i Governi Europei nello stato in cui sono.

28. Il segno più manifesto, che la forza dell'opinione non è equilibrata, e fa piegare il Governo da uno de' lati, si è, dove le ricchezze sono troppo inegualmente distribuite. Ne' Governi Orientali, dove vediamo poche famiglie ricchissime, poche altre mediocrementemente provvedute, e l'immenso numero di tutti gli altri affatto immerso nella miseria, e nell'indigenza, contiamo per sicuro che il Regno piega sempre al dispotismo, e che tutti gli effetti politici, e morali di questo pessimo Stato poco a poco vi si introducono, crescono e si stabiliscono: orgoglio, ignoranza, superstizione, tirannia da una parte: miseria, avvilitamento, spopolazione, stupidità da un'altra; schiavi dappertutto e in tutti gli ordini: uomini in nessun luogo. Dove all'incontro le ricchezze non sono così inegualmente distribuite, ivi è segno, che la forza dell'opinione non è di una natura, che può opprimere, ed avvilitare la Nazione; ed in conseguenza la libertà civile più, o meno vi regna.

29. Da queste due riflessioni se ne deduce un'osservazione generale, che in ogni costituzione politica di qualunque genere ella sia, tutte le leggi tendono a stabilire la sicurezza delle potenze dominanti, perché in ogni costituzione politica le leggi favoriscono la forza dell'opinione, la quale risiede presso di coloro che dominano; d'onde siegue, che in ogni specie di Governo la servitù, e la libertà politica, e l'ineguaglianza di questo genere si misura co' gradi della forza dell'opinione stabilita, e varia a proporzione, che questa si varia. Comparete la condizione politica di un Cittadino della Gran Brettagna colla condizione politica di un Cittadino di Persia, voi la troverete differentissima; ne volete la ragione? Considerate la forza dell'opinione stabilita in Inghilterra, e quella stabilita in Persia, e voi la troverete subito. Non basta, che la Legge in astratto riguardi egualmente tutti i Cittadini; dove la forza dell'opinione vi domina, l'eguaglianza civile col fatto svanisce. Il nobile, il grande, uccide, ruba, opprime, e la legge tace per lui; primieramente non si troverà persona, che deporrà contro di lui, manca dunque la pruova del delitto; il Giudice, il più delle volte venale, ambizioso, ignorante, ha bisogno della sua protezione, dunque manca chi eseguisce la legge; i subalterni venali, vili, servi, anzi schiavi dell'opinione, non adempiscono al loro dovere, ed il povero Cittadino invano reclama alla legge, che per lui tace. Ecco la condizione generale degli uomini, per disavventura nati in que' Governi, dove la forza dell'opinione domina.

30. In questo stato di cose non è meraviglia se il merito viene stabilito dall'opinione, per quei mezzi che sono atti a farla acquistare, e non già per la virtù. Noi ci maravigliamo, che in certi stati l'ignorante ricco, l'adulatore, l'impostore arrivi ai grandi posti, e l'uomo di vero merito rimanghi nel buio; dove l'opinione regna, la virtù non vi può avere luogo, che per accidente; basta mostrare d'aver merito, e di quel merito, che l'opinione favorisce, per essere distinto, ed apprezzato, ciocchè non può farsi da chi veramente ha merito: la modestia, compagna del vero merito, impedisce il manifestarsi; un nobile orgoglio, figlio della conoscenza delle proprie forze, fa aborreire la compagnia di coloro, che non sanno apprezzarlo. L'impostore all'incontro è sfrontato, temerario, adulatore, vile: egli col tempo arriva a conseguire ciò che brama, stabilendo a suo favore la forza dell'opinione. Gli uomini, che conoscono il vero merito sono pochi, il volgo

guarda le apparenze, e si regola da' successi, e questi sono per lo più vantaggiosi all'impostore.

Capitolo V

DELLA LEGGE DI NATURA

1. Noi fin qui abbiamo considerata la maschera dell'ineguaglianza politica; guardammo gli uomini ne' differenti Governi, ricchi, poveri, liberi, servi, ed in differenti maniere situati; ma niente ancora abbiamo osservato dell'ineguaglianza de' diritti, e delle obbligazioni secondo la determinazione delle leggi; e noi fin dal principio abbiamo già detto, che l'ineguaglianza politica principalmente in queste determinazioni consiste. Gli uomini considerati per questo aspetto interessantissimo sono giusti, o ingiusti; onesti, o disonesti; virtuosi, o viziosi. I punti di appoggio, su di cui formiamo la comparazione per determinare la natura delle differenti azioni degli uomini, sono la legge di Natura, il diritto delle genti, ed il diritto civile 1. Quando possiamo arrivare a conoscere l'essenza di queste tre forze morali, che determinano in generale i diritti, e le obbligazioni degli uomini di qualunque stato, e di qualunque condizione essi sieno, ci sarà facile poi applicare la regola ai casi particolari, che ci occorrono, ed individuare quanto sia grande, e variata l'ineguaglianza politica, che noi chiamammo interna.

2. Noi principieremo dall'esame del diritto di Natura, che si stima il fondamento del diritto delle genti, e del Civile, e che prescrive le regole, secondo che dicono i filosofi, all'uomo considerato come uomo. Questa legge non dobbiamo cercarla ne' Codici delle Nazioni barbare, o civili, ma nel gran libro della Natura medesima, che ci parla co' fatti principalmente, e non co' sistemi fantastici de' filosofi: ella è scritta ne' nostri cuori, come la buona ragione ci detta; ma se vogliamo leggere ne' nostri cuori questa legge con gli occhi de' filosofi, noi rischieremo forse di perderla di veduta, tante sono le contraddizioni, tante le sofisticherie, e le spinose ricerche, che fin'ora si sono fatte sopra di un argomento che si fa meglio sentire, che conoscere colla nostra fievole ragione; e sentendoli più facilmente si ubbidisce alle massime della Legge di Natura, di che non si ubbidirebbe alle fredde regole della ragione. Io distinguo adunque la legge di Natura, alla quale ciascun uomo, selvaggio, barbaro, civile, in ogni situazione, in ogni tempo, in ogni luogo, in ogni circostanza, ubbidisce sentendola senza conoscerla, dalla legge di Natura de' filosofi, che è l'astratta teoria delle massime della retta ragione, la quale in molti articoli non si sente, né si conosce dalla più gran parte degli uomini; ed altro bene non ha fatto a credere mio, che di rettificare la morale casuistica, che ne' secoli di ignoranza, e di barbarie si era introdotta, con mettere in veduta più semplice, e chiara i veri fondamenti della morale umana, già sviluppati nel corso regolare delle Nazioni civili. Quale dunque avrebbe dovuto essere lo scopo di questa specie di filosofia? La teoria semplice delle azioni utili all'umanità, ed i precetti più precisi che da questa teoria direttamente discendono; imperciocchè l'utile dell'umanità non può dipendere dall'arbitrio degli uomini, ma deve essere determinato dalla Legge universale stabilita dall'Essere supremo, ed in conseguenza non può essere scompagnato dal giusto, dall'onesto, e dal virtuoso. Ma per disavventura pare che i filosofi si sieno impegnati ad oscurare le nozioni più chiare, per

modo tale che leggendo i loro libri, io non so precisamente definire, che cosa debba intendersi per Legge di Natura, come noi la conosciamo, quale sia la sua forza, e quale l'utile di questa scienza. Per potere dunque presentare con qualche chiarezza le mie idee sopra questo argomento, mi conviene qui brevemente riferire ciò che dagli altri si è detto; imperciocchè se mal non mi appongo, la via che io intraprendo per determinare la natura di questa forza morale archetipa, come che nuova, mi sembra la più facile, e la più vera.

3. Non vi è dubbio, che ogni uomo, selvaggio, barbaro, civile, culto, indotto, sente, e pratica le leggi della natura; ma non tutti gli uomini hanno la ragione abbastanza sviluppata per conoscerne i principi, e determinare le regole. L'uomo selvaggio ragiona poco; poco si comunica; vive senza sistema, ed è sensibile ai pochi sentimenti nati dall'occasione; il barbaro ragiona; ma il fondamento della sua ragione è la forza fisica: in questo stato di società si distinguono i domini, e si stabilisce una forma di Governo, come sopra abbiamo veduto; ma i diritti, e le obbligazioni nascenti da questi nuovi rapporti non possono avere altro appoggio, che la forza fisica 2; finalmente l'uomo si incivilisce; si stabiliscono le leggi; e queste hanno dipendenza dalla forma del Governo, come a suo luogo vedremo; cessa la privata violenza, i diritti, e le obbligazioni hanno il loro appoggio sull'interesse generale della società; allora i filosofi esaminano i rapporti, i legami, la dipendenza, che vi è tra gli uomini; l'utile, i vantaggi, ed i comodi, che da questo stato si ritraggono; la necessità delle leggi, che determinano le regole di questi rapporti; i difetti della civile legislazione in confronto delle regole astratte di questi rapporti; i mali, e gli incomodi della privata violenza, e della forza; e da tutti questi calcoli insieme formano le teorie di quel diritto, che chiamiamo naturale, primitivo, archetipo, nato nel cuore dell'uomo con l'uomo medesimo; ma che in verità non si conosce, che in ultimo luogo, dopo cioè, dello stabilimento del diritto civile 3. La legge di Natura acconciamente si può chiamare l'ontologia delle leggi civili di tutte le Nazioni culte; i suoi fondamenti sono nell'essenza dell'uomo morale, e per conseguenza non possono svilupparsi che collo stesso ordine, che l'uomo morale si sviluppa; i filosofi, che non considerarono l'uomo morale in questo aspetto, dissero delle cose inconcepibili.

4. Questo diritto primitivo, ed archetipo, non costituisce alcuna specie di ineguaglianza politica apparente, per il fatto che la sua essenza consiste nella ragione, la quale quando è scompagnata dalle forze civili, rimane inattiva; onde è, che alcuni lo chiamano *ius naturale philosophorum*; non già *ius imperantium*: ma egli è il fondamento di tutti i diritti, e le obbligazioni dell'uomo in generale, che i filosofi per distinguerle dalle obbligazioni civili, chiamano obbligazioni interne. Sicché non dobbiamo esaminare in questo capitolo la teoria dei legislatori, ma la teoria dei filosofi, alla quale poi confronteremo quella dei legislatori.

5. La prima difficoltà che incontriamo si è, d'appurare, cosa mai intesero i filosofi per diritto di Natura; imperciocchè e' pare che gli antichi non furono molto chiari, e precisi nelle loro definizioni, e spesso confusero il diritto naturale, col diritto delle Genti. Gli Stoici, a cagione d'esempio, intendevano per diritto naturale, ciò che dipende dall'essenza fisica dell'uomo, ed in questo senso il suo diritto è comune con tutti gli altri animali 4. Il diritto delle Genti poi è quel diritto, che dipende dall'essenza morale dell'uomo 5; e che anche d'alcuni filosofi antichi si chiamava diritto naturale 6. Questa poca precisione nella determinazione del diritto naturale, e

delle Genti è cagione della confusione che regna nelle loro teorie, che sembrano contraddittorie, ed incerte; e dimostra quanto poco la scienza morale era sviluppata nei tempi più culti di Grecia, e di Roma: possiamo lusingarci di essere noi pervenuti al segno? Io ne dubito.

6. Qual era la legge di Natura, secondo gli antichi, che determinava i diritti, e le obbligazioni degli uomini? *RATIO RECTA SUMMI JOVIS*: o vero; *ratio summa insita in natura, quae iubet ea, quae facienda sunt, prohibetque contraria* 7. Queste astratte nozioni può ciascuno interpretarle a suo modo; ma se dovessimo interpretarle secondo il pensare degli antichi, io sono sicuro, che la somma ragione di Giove non era altro, che la conoscenza delle pratiche utili alla società, che determinavano il giusto, e l'onesto, relativo all'interesse della medesima. Se volete le chiare pruove di quanto io asserisco, leggete Platone, e Cicerone de *Legibus*: voi troverete, che le leggi, che questi gran filosofi attribuivano alla somma ragione di Giove, erano le leggi del loro paese, cioè a dire, di una società civile, dove l'uomo morale era sviluppato fino a quel tal segno 8: quindi le questioni de' filosofi, se l'utile sia il fondamento del giusto, e dell'onesto, o il vero giusto, e l'onesto siano la base dell'utile; se la forza stabilisca il diritto, o pure la ragione; quindi finalmente la varietà, e contrarietà delle massime della morale degli antichi applicate alle pratiche particolari. Né dopo la rinascenza delle lettere tali questioni cessarono; anzi sembra, che maggiormente si moltiplicarono. I Groziani, gli Obbesiani, i seguaci di Pufendorfio, di Wolfio, e di tanti altri legislatori filosofi, combattono fieramente tra di loro, come combattevano anticamente i Platonici, gli Stoici, i Cinici, gli Epicurei, ed i Pirronici, per determinare i principi del giusto, e dell'onesto. Tutti questi scrittori, come osserva il Budeo, credendo di spiegare la legge di Natura, hanno in verità spiegato i principi della religione, e della legislazione del loro paese. "Tutte le definizioni di questi dotti uomini, (che per altro sono in perpetua contraddizione tra di loro) si accordano solamente in questo, che è impossibile capire la legge di Natura, e per conseguente di ubbidirla, senza di essere un grandissimo ragionatore, ed un profondo metafisico".

7. Quando io leggo Grozio, Cumberlando, Pufendorfio, Wolfio, e gli altri di questa scuola, confesso di sentire un vuoto nel mio spirito, che vuole essere riempito; io quasi sono tentato di dare la vittoria al partito contrario; se poi leggo l'Obbesio, ed i suoi seguaci, io sento ancora un altro vuoto, che mi pare di poterlo riempire colle ragioni de' Groziani. Leggo Maftesbury, e mi persuado dell'esistenza della virtù; la sento nel mio cuore, e non credo, che vi possa essere forza bastevole a poterla distruggere; consulto poi Mandeville, e le sue ragioni se non giungono al mio cuore, turbano però la mia mente: io sono tentato a dire dopo la lettura di questi libri; *fecistis probe! Incertior sum iam dudum quam prius*. Io non saprei determinarmi per alcuna delle definizioni, con le quali si pretende di farmi comprendere la legge di Natura: alcune sono troppo vaghe, ed astratte; altre non si comprendono affatto; altre sono manifestamente difettose; ma tutte in sostanza dicono, che la legge di Natura sia la volontà di Dio impressa nel cuore degli uomini; gli antichi pressappoco dicevano lo stesso, *ratio summi Jovis*; ma non per questo abbiamo avanzato ancora cammino. Se la volontà di Dio impressa nel cuore degli uomini è la legge di Natura, non pare che vi fosse bisogno della ragione per conoscerla; basterebbe soltanto sentirla; questa, secondo taluni dovrebbe essere la legittima conseguenza di tal definizione; secondo la quale un sentimento quasi meccanico dovrebbe essere il principio conoscitivo della legge di

Natura, il quale per svilupparsi non dovrebbe aver bisogno del soccorso della ragione, la quale oltre di essere mal sicura guida, suole venire tardi, e quando la società, da cui il suo sviluppo dipende, è incivilita. All'opposto si potrebbe dire, che se la legge di Natura fosse un dettame della retta ragione, e non del sentimento, sarebbe nota soltanto a coloro, che ragionano rettamente, cioè a dire, secondo Cumberlando, che formano il calcolo sopra nozioni vere, e non false 9; e questi per avventura sarebbero i pochi metafisici, che conoscono l'ordine delle cose, se pur di questi ve ne sono; e tutto il rimanente degli uomini rimarrebbe condannato ad ignorare la legge di Natura, non essendo nel caso di ragionare rettamente; se pure non si volesse con l'Obbesio credere, che ciascuno ragiona rettamente quando calcola sul proprio utile, o interesse, come la maggior parte degli uomini sogliono fare 10; ciò che per altro non deve sostenersi.

8. L'errore di questi sistemi metafisico-morali dipende dalla poca conoscenza, che fin' ora si è avuta dell'uomo. Si hanno figurato i metafisici, che l'uomo sia un animale ragionevole, indipendentemente da ogni circostanza, o combinazione in cui si trova; quando che per fatto costa, che l'uomo è un animale in potenza soltanto ragionevole; ma questa sua potenza non si riduce ad atto, che mediante la combinazione delle circostanze indipendenti dalla sua volontà 11. Il Selvaggio di Lituania, per esempio, non è nelle circostanze non solo di ragionare retto, ma di ragionare semplicemente: tutti i selvaggi vagabondi, e dispersi (e questi non sono pochi) sentono più tosto, che ragionano; i barbari calcolano, ma il fondamento del loro calcolo è la forza fisica, non già le nozioni astratte della morale. Tutti questi uomini dunque, che ragionano come i fanciulli, o non sono nelle circostanze di ragionare rettamente, conviene che li escludiamo dalla giurisdizione della legge di Natura; la qual cosa quanto sia sconcia, e contraria al buon senso, non vi è bisogno dimostrarlo: rimarrebbero gli uomini per fortuna nati nello stato civile: ma di tutti gli individui, che compongono una Nazione culta, quanti sono coloro, che sono nelle circostanze di poter ragionare, e rettamente ragionare? Siano pure i calcoli della morale facili, facilissimi (il che incontrerebbe qualche difficoltà secondo certuni), l'esperienza ci dice, che la maggior parte degli uomini sono incapaci a formarli; e la loro incapacità non dipende da colpa, o da negligenza, ma dalle circostanze, o fisiche, o morali, in cui si trovano.

9. Il Pufendorfio cerca disbrigarsi da questa difficoltà col seguente raziocinio: Del resto, dic'egli, per aver luogo a sostenere, che la Legge naturale è conosciuta da tutti gli uomini, che fanno uso della loro ragione, non è necessario, che tutti siano in grado di dimostrarne metodicamente le massime. Io qui sono d'accordo con Pufendorfio: altro è dimostrare le massime, altro è conoscerle con la retta ragione: dimostra solamente il filosofo, ma conosce ogni uomo ragionevole: come ogni uomo ragionevole per esempio conosce, che due lati di un triangolo sono maggiori del terzo; ma la dimostrazione di questa verità la sa fare solamente il Geometra. Vediamo come seguita a ragionare Pufendorfio in conseguenza di questo principio: egli basta, che gli spiriti più mediocri possano almeno almeno comprendere queste dimostrazioni allor che le sono proposte, e riconoscere chiaramente la verità comparandole colla costituzione della loro propria natura. Due errori: il primo, che la legge di Natura non è a tutti cognita, quando alcuni hanno bisogno, che gli sia dimostrata da altri; e dove per avventura non vi sono i dimostratori, con qual legge quegli uomini si devono regolare? Il secondo, che per intendere la dimostrazione, e conformarla colla

propria Natura, si richiede l'uso della ragione, che tutti non hanno; che un metafisico dice al Canadese, che non deve trucidare il suo nemico per cibarsene colla nota massima, quod tibi non vis alteri ne feceris; il Canadese sicuramente non sentirà niente di questa bella dimostrazione, e farà quello che fanno i suoi compagni, il di cui esempio vale a lui per ragione. Dunque il Canadese, e molti simili al Canadese, non solo sono nell'impossibilità morale di conoscere da per loro la legge di Natura mediante l'uso della retta ragione, ma se mai per caso si troverà fra di loro un Pufendorffio, nemmeno saranno capaci di sentirne le dimostrazioni più semplici. Capirebbe il Canadese che due lati di un triangolo sono maggiori del terzo, perché questa verità cadrebbe sotto i di lui sensi, e non avrebbe bisogno di calcolare; ma non capirebbe mai, che non deve ammazzare il nemico per mangiarselo, senza far uso della ragione, di cui è incapace. Seguitiamo a sentir Pufendorffio. Per il basso popolo, nello spirito del quale i principi della Legge Naturale si introducono per un'istruzione superficiale, e per l'impressione dell'esempio, e del costume. Dunque il basso popolo non conosce la Legge di Natura per una ragione, ma per una istruzione superficiale, e per l'impressione dell'esempio, e del costume; ma l'esempio, ed il costume, anche nelle Nazioni più colte, sono sempre conformi alle leggi di Natura? È senza inculpabile, o no, il basso popolo, che non può avere altra guida? Egli può assicurarsi sufficientemente della verità di queste massime non solamente per l'autorità de' suoi superiori, ma ancora per l'impossibilità dove egli è, di trovare alcuna ragione apparente capace di distruggerne la certezza. Due errori. Il primo, che la Legge di Natura non è l'autorità, e l'esempio dei superiori; questo principio è contrario alle massima che insegna Pufendorffio: in secondo luogo, quando il popolo è incapace di guidarsi colla ragione, egli può trovare sempre la ragione apparente per distruggere la certezza di quelle massime, che conosce per l'autorità, e questa ragione è il suo interesse, la sua sensibilità; e per l'utile manifesto, che egli ne vede derivare continuamente; chi non ragiona sente l'utile suo particolare, e sopra questo calcola: dunque il popolo non può sentire l'utile universale. Ecco perché la Legge di Natura si stima sufficientemente pubblicata 12; ecco perché, dich'io, le Legge di Natura per l'uso della retta ragione non è pubblicata alla più gran parte degli uomini.

10. Ma non solamente il basso popolo, di cui fin'ora parlò Pufendorffio, non è nel caso di conoscere la Legge di Natura per mezzo della retta ragione; io incontro i miei dubbi anche per i metafisici, se voglio esaminare la maniera con cui si spiegano. Convengo con loro, che il mezzo per cui la Legge di Natura si conosce sia la retta ragione; ma domando: che cosa è mai questa retta ragione? È la conformazione delle nostre idee con l'ordine delle cose 13; io convengo pure, che quando le nostre idee si conformano coll'ordine delle cose, noi ragioniamo rettamente; ma ancora non sono libero del dubbio; io voglio sapere come a me, ed ai metafisici può costare, che le nostre idee si conformano con l'ordine delle cose, per star sicuri, che si ragiona retto? Questo scoglio è insuperabile, ed è meglio confessare la nostra ignoranza, che dire insolentemente delle inezie. Chi mai osa di affermare, che conosce l'ordine delle cose? Come si conosce quest'ordine colla ragione, o senza? E prima di conoscerlo, come si può ragionare retto per conoscerlo?

11. Si ragiona rettamente, quando si conoscono i principi, su di cui si calcola; e la retta ragione non è altro, che un calcolo, fondato sopra di un principio evidente, e chiaro. Per ragionare, dunque, rettamente in morale, conviene conoscere un principio evidente, e chiaro, sopra di cui si

possa calcolare; come in effetti tutti i metafisici si beccarono da un pezzo il cervello, per trovare il principio conoscitivo, com'essi dicono, della Legge di Natura. Ma per disavventura questo principio, che dovrebbe essere evidente, e chiaro, è talmente oscuro, ed incerto, che nulla più: chi stabilisce la sociabilità, chi l'amore del bene comune, chi l'amore semplicemente, chi la volontà di Dio, chi il consenso comune, chi l'utile, chi una cosa, e chi un'altra. Questa sola disparità di sentenze sopra di un soggetto, che dovrebbe essere di natura sua evidente, e chiaro, fa conoscere, che né anche i metafisici pervengono alla cognizione della Legge di Natura per mezzo della retta ragione, come essi dicono; giacché non convengono tra di loro del dato, su di cui debbono calcolare, per ragionare retto.

12. Il dato della ragione, o del calcolo non può essere sicuramente un altro calcolo, perché altrimenti si dovrebbe trovare il dato di quest'altro calcolo, e così si andrebbe all'infinito con un circolo vizioso. I Geometri ragionano rettamente perché calcolano sopra le nozioni semplici, e chiare; così parimenti i moralisti per calcolare bene dovrebbero calcolare sopra di un dato semplice, e chiaro. Ora io credo, che non si persuaderà nessuno, che la sociabilità, l'amore, l'ordine ecc. siano nozioni semplici; dunque sopra questi dati non si può calcolare con sicurezza, perché non hanno l'evidenza necessaria, non essendo idee semplici, come dovrebbero essere, ma composte, ed indeterminate. Se si dovesse assegnare un principio conoscitivo della Legge di Natura, il quale fosse semplice, evidente, e chiaro, io crederei che questo principio dovrebbe essere un sentimento, perché più semplice, più chiaro, e più evidente del sentimento noi non possiamo concepire. Questo sentimento pare che si confonda colla sensibilità propria di ciascun individuo; come in effetti, il dato su di cui alle volte calcoliamo in fatto di morale, è la nostra propria sensibilità 14. Ma siccome io convengo, che da questo dato non sempre derivano i calcoli del giusto, e dell'onesto, così non sostengo, che la propria sensibilità possa essere il principio conoscitivo delle Leggi di Natura di Grozio, e di Pufendorfio; ma solamente voglio provare, che i metafisici non hanno potuto assegnare un principio conoscitivo delle Leggi Naturali, ed un dato sicuro della retta ragione; onde segue ciò che da me si era detto, che se la Legge di Natura esiste, né il popolo, né i metafisici potrebbero conoscerla mediante il calcolo della retta ragione, nella maniera, come dai metafisici si concepisce 15.

13. Io potrei rilevare mille altre difficoltà, e contraddizioni esaminando i sistemi metafisici intorno alla Legge di Natura: ma le cose fin'ora dette bastano per convincerci, che nessuno di coloro hanno intrapresa la vera via per conoscere la legge naturale, che governa il genere umano. Mandiamo in bando dunque i sistemi fin'ora proposti, ed esaminiamo con le osservazioni appoggiate al fatto, se esiste la Legge di Natura, che regola i diritti, e le obbligazioni tra gli uomini, imperciocché de' doveri verso Dio, che la Legge di Natura prescrive, non è mio istituto parlarne; se precetti il giusto, e l'onesto: precettando il giusto, e l'onesto, come gli uomini lo conoscano e conoscendolo, come possano operare l'opposto, seguendo la legge della loro particolare Natura corrotta; imperciocché sembra a primo aspetto una contraddizione manifesta, che la Legge di Natura precetti il giusto, e l'onesto, e che gli uomini ubbidendo alla medesima, ciò non pertanto operino l'ingiusto, ed il disonesto. Se arriveremo a salvare questa contraddizione, noi concorderemo i due sistemi opposti di Grozio, e di Obbesio; proveremo, che gli uomini, come che

operino il male, ed il bene, ciò non per tanto la legge di Natura esiste, che precetta costantemente il bene: si troverà vero insomma nel fatto il sistema di Grozio, e di Obbesio; ma si conoscerà nel medesimo tempo, che tutti e due sbagliarono nel concepire la legge naturale; la quale conoscendosi quale ella è, non avremo più ragione di declamare con Rousseau, che gli uomini si scostano dalle Leggi della Natura, e perciò sono infelici; perché comprenderemo, che gli uomini sempre seguono le leggi della Natura, senza potersene scostare, non essendo in loro arbitrio di rovesciare l'ordine stabilito dalla Provvidenza; ma non diremo neppure cogli Epicurei, che la Natura non distingue il giusto dall'ingiusto, perché troveremo, che la Natura nell'ordine delle cose realmente distingue l'ingiusto dal giusto, il bene dal male.

14. Ogni essere ha le sue leggi, con le quali necessariamente esiste. Questa verità è così chiara in metafisica, quanto è chiaro in aritmetica, che due e tre fan cinque. L'uomo è un essere distinto dagli altri animali, donde siegue, che le leggi colle quali necessariamente deve esistere, che sono le sue Leggi di Natura, debbono essere distinte dalle leggi naturali di ogni altro animale. Dunque impropriamente si dice, che il diritto naturale degli uomini è comune col diritto naturale degli animali. Egli è vero, che ogni animale per certi rapporti si assimila agli altri animali, ma l'essenza non però di ciascuno dipende da ciò, che lo distingue nel suo piano: ora noi abbiamo veduto, che l'uomo non è simile agli altri animali, dunque la sua essenza è diversa: e poiché le Leggi di Natura dell'uomo dipendono dalla sua essenza, segue che debbono essere distinte dalle Leggi di Natura di ogni altro animale 16.

15. Tra un Uomo, ed un altro, l'essenza così fisica, come morale si distingue, come altrove dimostrato. Da ciò che siegue, che la Legge di Natura particolare di un uomo, dipendendo dalla sua essenza individuale, non può essere eguale alla Legge di Natura di un altro uomo; e tutto ciò si verifica col fatto, quando si riflette, che la Legge di Natura da ogni uomo in particolare non può essere altrimenti conosciuta, che colla RAGIONE, che ciascuno sente, dipendente dalla sua essenza fisico-morale, modificata dalle circostanze, in cui l'ordine della Provvidenza l'ha collocato 17. Questa legge particolare della natura individuale di ciascuno non si oppone alla libertà, che ogni uomo deve avere, di poter conformare la sua ragione colle massime della legge di Natura universale, della quale ora parleremo; imperciocchè ella è subordinata, e dipende dalla Legge universale, la quale, come giudiziosamente dice il nostro Genovesi, non rovescia, né guasta le particolari nature (che sono libere), né gli essenziali loro rapporti; ma a quelle nature (libere) acconciandosi, e combaciandosi, le ordina, e mena in distinti, e diversi fili, secondo che le diverse loro proprietà richieggono, ancorché poi le particolari file non formino, che una catena medesima, e un tutto per ogni parte perfetto, e concorde 18.

16. Adunque la legge particolare di Natura noi dobbiamo ricercarla nell'essenza fisico-morale di ciascuno individuo; ma la legge di Natura propriamente detta, che si fa nota agli uomini con la RETTA ragione, che determina i diritti, e le obbligazioni tra gli uomini, non è la legge di ogni individuo da sé solo considerato, ma è la legge, che nasce dai rapporti, che hanno gli uomini uniti in società 19, che noi chiamiamo Legge di Natura universale tra gli uomini. L'uomo solo ha la sola essenza fisica, e le potenze dell'essenza morale, che si sviluppa nell'ordine socievole, come veduto. Dunque l'essenza dell'uomo morale si costituisce dalla società; e non già come crederono

i metafisici, che l'uomo fuori di ogni rapporto, sia un essere morale: se la società non sviluppa le sue potenze, egli rimarrà perpetuamente un essere fisico. L'essenza della società è diversa dall'essenza di ogni particolare, come l'essenza di un composto qualunque differisce dall'essenza de' suoi componenti divisamente considerati. Dunque per trovare la Legge di Natura morale degli uomini quali sono, bisogna cercarla nell'essenza delle società, o vero nell'essenza costituita da quei rapporti generali, che la Natura ha ordinati, affinché l'uomo si unisse, e dimorasse in società; e non già nell'essenza de' particolari, che la compongono.

17. In questo senso la Legge di Natura altro non è, che la regola generale, a norma della quale la società degli uomini per ordine della Provvidenza si stabilisce e si mantiene; e le azioni degli uomini, che a questa regola si conformano, sono giuste, oneste, o virtuose; come scostandosi dalla regola divengono ingiuste, disoneste, e viziose. Questa regola generale nasce da' rapporti stabiliti dalla Natura medesima tra gli uomini per unirsi in società, e costituire un corpo morale; la vicendevole dipendenza, l'amore scambievole, il mutuo soccorso, il bisogno reciproco, la custodia de' propri diritti ²⁰, e le obbligazioni di non ledere i diritti altrui, sono i rapporti stabiliti dalla Natura tra gli uomini per essere socievoli; dunque la legge naturale del corpo morale della società, che nasce da questi rapporti, deve necessariamente prescrivere l'AMORE, la BENEFICIENZA, la CARITÀ, il MUTUO SOCCORSO, la GIUSTIZIA, l'ONESTÀ, la VIRTÙ. Se le società per ordine della Divina Provvidenza esistono, non possiamo dubitare dell'esistenza di queste leggi, senza le quali si distruggerebbono; e per conseguente non possiamo dubitare dell'esistenza della legge di Natura dell'Umanità, non già formata dal capriccio, o dall'utile particolare degli uomini, ma prescritta dall'autore medesimo della Natura, che destinò gli uomini ad essere socievoli, e per conseguenza stabili i rapporti tra di loro a divenire tali, e da questi rapporti fece nascere le leggi essenziali, ed invariabili dei corpi morali delle società; onde segue, che i principi della morale degli uomini non sono arbitrari, e variabili, ma certi, e determinati ²¹.

18. Ma qui sorge una difficoltà: se gli uomini in particolare amano il loro interesse, sono pieni di vizi, si odiano, e si fanno guerra continuamente, non pare che dal prodotto di queste qualità morali, che troviamo nei particolari, ne debbano nascere nel corpo morale le leggi della Natura, che noi andiamo cercando; tanto maggiormente se si riflette, che i vizi, e le passioni, sono parimenti il prodotto delle società, senza della quale l'uomo ne sarebbe esente. Ma a questa difficoltà si risponde, che l'uomo in particolare considerato nella società, non è né tutto buono, né tutto difettoso; la trista dipintura, che fanno degli uomini alcuni filosofi misantropi, ed atrabilari, non è intieramente vera; siccome ha molto di esagerato il quatro che ne formano gli umanisti; ma io non dubito di affermare, che nella massa comune degli uomini vi debba essere più di bontà, e di virtù, che di malvagità, e di vizi; perché se così non fosse, i corpi morali non potrebbero esistere. Certamente, se al Supremo Fattore delle cose fosse piaciuto di fare gli uomini incapaci di vizi, e di passioni contrarie al bene dell'umanità, egli l'avrebbe potuto; ma a lui piacque dare all'uomo il dono della libertà, e permettere, che operando liberamente secondo le leggi della sua particolare natura, unito in società, operasse il bene, ed il male, cioè, alle volte in conformità delle leggi di Natura del corpo morale della società, ed alle volte in opposizione delle medesime.

19. Se ci è lecito per altro di questa condotta della Provvidenza scorgerne qualche mezzo, a me

pare, che la Divina mente legislatrice ha regolato per modo le cose, che dalle passioni, da' vizi, e da' difetti degli uomini ne nasce l'ordine civile, e si conserva l'attività, ed il moto nel corpo morale della società 22. Perché la Provvidenza non abbia scelto un altro mezzo per pervenire a questo fine, non tocca all'uomo di indagarlo; ma che questo sia il mezzo scelto dalla Provvidenza noi lo conosciamo benissimo dal fatto: lasciamo dunque la scienza de' fini, che non è per noi, e cerchiamo di comprendere semplicemente il fatto. La legge di Natura prescrive il giusto, e l'onesto. L'uomo nella società sente la forza di questa legge, e vi ubbidisce; ma intanto in forza della sua legge particolare di Natura qualche volta opera l'ingiusto, ed il disonesto; come si accorda questa contraddizione tra la legge universale dell'umanità, e la legge particolare degli individui?

20. A me pare, che i corpi morali debbano avere una grandissima analogia coi corpi fisici organizzati, la di cui attività dipende in gran parte dalla natura de' principi costituenti, che sono tra di loro contrari. Il corpo di un animale è composto di varie sostanze, le quali hanno un principio analogo per cui si uniscono, e formano il tutto insieme, ma hanno ancora delle proprietà contrarie, ed opposte, le quali mantenendosi in un certo equilibrio cagionano l'attività, lo sviluppamento, e la sanità del medesimo; ma nello stesso tempo alterandosi poco a poco producono la dissoluzione, e finalmente la morte: gli acidi, e la bile fino ad un certo segno sono necessari per conservare la sanità, e la vita del corpo organico; alterati generano le malattie, e la morte. Così mi pare, che intervenghi ancora a' corpi morali: la loro essenza viene formata da quei rapporti, che uniscono gli uomini in società, l'amore, la benevolenza, il mutuo soccorso ecc. Ma questi sarebbero inattivi, inerti, ed eternamente in riposo se nelle parti componenti non vi fossero dei principi contrari ai principi generali di coesione, e colla loro forza particolare non tendessero continuamente ad alterare, e scomporre il corpo socievole. La Natura ispirò nel cuore dell'uomo l'amor proprio; questo principio nel medesimo tempo, che lo fa unire in società, sviluppato dalla società medesima, produce in lui l'odio, la diffidenza, l'interesse, l'orgoglio; l'avarizia, l'ambizione, e quei vizi insomma opposti a' principi di coesione, che fino a tanto che sono mantenuti in un certo dato equilibrio coi medesimi, cagionano lo sviluppamento, l'attività, la vita del corpo morale socievole; ma uscendo da quel dato equilibrio, producono la malattia, e la morte del medesimo.

21. Come di fatti noi osserviamo, che ogni società ha il suo principio, il suo avanzamento, la sua decadenza, e la sua fine: or consultando la storia noi troveremo, che le cagioni da cui dipendono queste operazioni sono non solo i principi di coesione; cioè l'amore, la benevolenza, la giustizia, l'onestà, per cui la società si conserva; ma i principi opposti a' medesimi generati dall'amor proprio riflesso degli individui, che la compongono. Questi principi, che entrano nella composizione del corpo morale, possono paragonarsi agli acidi, ed alla bile, che entrano nella composizione de' corpi fisici; un dato equilibrio, relativo alla forza dei principi di coesione, produce la sanità, ed il vigore; quando l'equilibrio si perde viene la debolezza, la dissoluzione, la morte. La Provvidenza è quella, che nell'ordine universale delle cose stabilisce i principi, i progressi, e la fine de' corpi tanto fisici, come morali; le sue leggi noi non possiamo comprenderle; ma ne ammiriamo gli effetti, e ne giudichiamo in qualche modo dei mezzi, e del

fine. Se la Provvidenza avesse voluto, che i corpi morali fossero eterni, avrebbe sicuramente serbato nella loro composizione un ordine intieramente diverso di quello che osserviamo.

22. Concepiamo, se fosse possibile, l'uomo privo dell'amor proprio: noi dovremmo figurarlo come un tronco insensibile a' piaceri, ed a' dolori: se questo fosse unito in società sarebbe simile al Dio di Epicuro: nec pro benemeritis capitur, nec tangitur ira; egli non sarebbe né virtuoso, né vizioso, perché gli mancherebbe il principio dell'attività: figuriamo gli individui della società tutti simili a questo tronco, cosa mai sarebbe il corpo socievole? Un corpo senza coesione, composto di arena senza calce; inattivo, simile ad un cadavere senza vita. Concepiamo all'incontro l'uomo qual egli è, dotato dell'amor proprio, e sensibile a' piaceri, ed a' dolori: mettiamolo nelle circostanze della società, come la Natura lo colloca; le opposizioni, che il suo amor proprio incontra, sviluppano la sua attività; egli urta, ed è urtato: l'amore, l'odio, la beneficenza, l'ambizione, la giustizia, l'interesse privato, l'astuzia, la buona fede, l'avarizia, la liberalità, sono vari fenomeni dell'amor proprio riflesso, che si sviluppano secondo le situazioni, in cui si trova, e sono nel medesimo tempo gli umori, che circolano per i canali del corpo morale, e cagionano l'attività, le mutazioni, le alterazioni del medesimo, e finalmente la sua dissoluzione, come accade a tutti i corpi fisici.

23. Dalle cose fin qui dette si rileva abbastanza, che nel sistema presente dell'ordine delle cose stabilito dalla Provvidenza è una necessità, che gli individui di un corpo morale qualunque, sentano una legge particolare e propria, che fa traviare l'uomo da quelle regole, che prescrive la legge universale, che nasce dall'essenza del corpo morale della società, o dai rapporti nascenti dalle proprietà, che ha l'uomo ordinati dalla natura per essere socievole 23: donde proviene, che gli uomini particolarmente considerati, non possono essere né tutti buoni, né tutti cattivi: donde proviene ancora, che se si vuol ritrovare la legge di Natura nella condotta degli uomini in particolare, non si ravvisa più la costanza della medesima; la sua forza svanisce a fronte della forza di ciascun individuo, e la sua chiarezza resta oscurata non solo dalla mancanza della ragione ne' selvaggi, ne' barbari, negli stupidi, e negli ignoranti, ma dalla forza delle passioni anche ne' più scienziati, e che professano di calcolare sopra le nozioni più chiare, ed evidenti della morale; di tal modo che si dà campo agli Epicurei, ed agli Obbesiani di niegarla del tutto, e di persuadersi, che la forza, e l'utile privato siano i due cardini della morale del genere umano; quando, che se si riflette, che la costanza della legge di Natura non si deve ritrovare nell'essenza morale di ciascun individuo, ma nella costanza di quelle regole nascenti da quei rapporti ordinati dalla Natura, affinché l'uomo sia socievole; perché finché non mutano i rapporti, che uniscono gli uomini, i quali non si possono mutare senza che la loro particolare natura si muti, la legge, che da questi rapporti nasce, sarà sempre la stessa; la forza della quale sarà superiore alla forza degli individui del genere umano; perché irresistibilmente debbono tutti ubbidire alla medesima sentendo i rapporti che li uniscono, e li conservano in società: ed ella sarà da tutti sentita, che è ciò che importa, imperciocchè non è necessario, che tutti ragionando la conoscano 24.

24. Esaminiamo ora la natura di questa forza morale, archetipa, primitiva, che determina i diritti, e le obbligazioni degli uomini, che distingue il giusto dall'ingiusto, l'onesto dal disonesto, la virtù dal vizio; che è la base finalmente delle leggi, che stabiliscono l'ineguaglianza politica, che vi è

tra gli uomini. Questa forza morale si stabilisce dal sentimento; la sua proprietà è di farsi sentire; il sentimento sviluppa la ragione per cui si fa conoscere: ella si distingue dalle leggi civili, che sono sostenute dalla forza fisica, la legge di Natura non ha altro sostegno, che il sentimento di ciascuno; il premio, e la pena si formano dal sentimento stesso, ed i vantaggi che nascono dalla sua osservanza, o gli svantaggi nascenti dalla sua trasgressione, corroborano la forza del sentimento, ed avvalorano il calcolo della ragione 25. Sviluppiamo meglio queste idee.

25. Se la Natura stabilì dei rapporti tra gli uomini per unirsi in società, la Natura medesima dovrà stabilire nel cuore degli uomini i sentimenti corrispondenti a questi rapporti. La compassione, a cagione d'esempio, è un sentimento, che unisce gli uomini; dalla compassione nasce l'amore vicendevole, e nasce l'odio; ma l'odio è contrario alla coesione del corpo morale, e se mai preponderasse nel cuore degli uomini, quello si dovrebbe dissolvere; dunque il sentimento dell'amore è più generale, e più esteso, ed in forza di questo sentimento gli uomini si uniscono 26: si uniscono ancora per il bisogno vicendevole, per un istinto, se altro non sappiamo dire, ma è certo infine, che gli uomini si uniscono, e per conseguente debbono avere de' rapporti relativi alla coesione, assai più potenti de' rapporti relativi alla disunione. Lo scambievole timore di Obbes, l'indifferenza di Mandeville, o qualunque altro principio, che i nostri metafisici volessero immaginare, non possono entrare in calcolo, che come mezzi secondari per cui la Natura vuol conseguire il suo fine, che è di formare degli uomini un corpo morale, come noi lo vediamo costituito, nel quale, oltre de' principi di coesione vi debbono entrare per conservare l'attività del medesimo i principi opposti ancora, come sopra ragionato.

26. Formato questo corpo, dall'essenza del medesimo nascono le leggi Naturali, che dagli uomini si sentono, e sopra questi sentimenti fondano poi il calcolo della ragione. Quali sono i sentimenti che dipendono dall'essenza di questo corpo morale? L'AMORE, e la GIUSTIZIA fondamento di ogni società. Io spiegherò altrove ciò che intendo per giustizia; qui avverto solamente, che nel senso della Natura la giustizia non vuole dire, che l'eguaglianza; ma questa eguaglianza non deve essere nel senso de' metafisici, ma nel senso bensì de' Giureconsulti, che chiamano eguale ciò che è giusto. La Natura avendo fatto gli uomini ineguali, li ha dotati non pertanto di alcune proprietà, che in astratto considerate, sono le istesse in tutta la specie: tutti gli uomini sono sensibili, dunque tutti hanno diritto di evitare i dolori, e di cercare i piaceri; cioè, tutti hanno eguale diritto a vivere, e vivere felicemente: a questo diritto non si può attentare senza offendere la giustizia Naturale. Ma questo diritto generale di vivere felicemente, con tutte le sue conseguenze, il quale in astratto si appartiene a tutta la specie, si realizza poi nelle proprietà di ciascun individuo, le quali non sono eguali: dunque la giustizia Naturale non è relativa all'eguaglianza, che non esiste, ma all'ineguaglianza reale degli esseri; ed ella, come la regola Lesbia, si accomoda alle cose, e non già le cose a lei. Ecco come è vera la massima naturale, principio, e fondamento dell'umana società. Senza ricorrere alle ragioni, che sono moltissime, consultiamo il fatto: questo ci viene somministrato dalla storia di tutte le società, selvagge, barbare, civili; noi non ne troveremo una, che abbia per base l'odio scambievole tra i soci, e l'ingiustizia. Or se noi abbiamo dimostrato nella seconda parte, che l'essenza morale dell'uomo dipende dall'essenza morale della società, ne viene per necessaria conseguenza, che ogni individuo partecipando dell'essenza morale della

società, deve formarsi nel suo sviluppo morale i sentimenti dell'amore, e della giustizia, alla società, di cui è parte, relativi; imperciocchè se si potessero dare uomini insensibili a questi sentimenti, questi uomini sarebbero per Natura insocievoli 27.

27. Figuriamoci l'uomo selvaggio, che non ha la ragione sviluppata: la società, che egli formerà, sarà fondata sopra lo sviluppo dei primi sentimenti simpatici, che gli faranno sentire la forza di questi principi, amore, e giustizia 28. I rapporti delle società crescono, la ragione si va sviluppando; ma l'essenza della società non si altera mai: gli individui ragionano; quali sono i dati del calcolo, che formano? I sentimenti: ma per le cose dette ogni uomo ha il sentimento dell'amore, e della giustizia; dunque ogni uomo può formare il calcolo sopra questi sentimenti per conoscere le leggi di Natura. Egli è vero però, che questo calcolo viene indebolito, ed alle volte falsificato da' sentimenti, che hanno la radice nell'amor proprio riflesso, e le conseguenze tirate da questo falso calcolo sono gli acidi, e la bile del corpo morale; ma da ciò non segue, che la legge di Natura non sia costante, e chiara, ed a tutti egualmente propalata, perché non dipende dal fatto degli individui, ma dall'essenza morale del corpo intiero, ed è impossibile, che l'individuo calcolando falso, non senta la pena del suo errore, e ciò per un effetto della Provvidenza, la quale permette i disordini, che colla giustizia delle pene ella stessa rimette nell'ordine.

28. Per non errare nelle conseguenze, che dobbiamo tirare da' principi fin'ora stabiliti, riflettiamo, che la legge di Natura dipende dall'essenza morale del corpo della società. Ma le società si possono considerare in due aspetti, o in astratto, o nel fatto come sono; nella prima maniera, quando noi diciamo società, altro non intendiamo, che un'unione di uomini, che vivono insieme uniti, facendo astrazione di ogni altra circostanza, che l'unione può accompagnare, e separando le proprietà morali, che le società accompagnano. In questo senso noi troviamo le leggi di Natura assolute, l'amore, e la giustizia; e sopra questi due sentimenti si può formare il calcolo di tutta la morale metafisica, e tirare l'immenso numero di conseguenze, che tira il Wolfio. Ecco il diritto naturale di ragione, che alcuni lo chiamarono, come si è detto, il diritto naturale dei filosofi, fondato sopra dei rapporti generali, e comuni a tutte le società.

29. Ma vi è qualche società al Mondo, che viva semplicemente regolata dalle leggi di Natura? Certamente no; e la ragione chiara si è, che non esiste nessuna società semplicemente fondata sopra i rapporti primitivi, e generali; ma ogni società, oltre de' generali rapporti, ha i rapporti particolari, che formano la sua essenza individuale; la società de' selvaggi è diversa dalla società de' barbari: questa differisce dalla società degli uomini civili; le società civili sono diverse l'una dall'altra, e tutte si distinguono per alcune proprietà essenziali alla costituzione del loro corpo morale. Or se le leggi altro non sono, che le regole determinate dai rapporti della società, ne segue, che ogni società deve avere le leggi relative ai suoi rapporti particolari, e corrispondenti alla sua essenza morale.

30. Due conseguenze da questa teoria: la prima, che la forza morale delle leggi di Natura è relativa alla forza particolare di ciascun corpo di società; i sentimenti di amore, e di giustizia si sentono poco da' selvaggi, un poco più da' barbari, ed in tutta loro estensione dagli uomini civili. Io so, che questa proposizione mi potrebbe essere contrastata, perché si crede, che la Natura si sviluppi meglio nelle Nazioni selvagge, che nelle civili; ma se si riflette, che le leggi di Natura suppongono

rapporti, si converrà meco, che i selvaggi potranno sentire con più vivezza i sentimenti, senza sentire le leggi, che nascono da' rapporti della loro società, le quali sono più deboli: quindi i sentimenti rimarranno isolati, e non condurranno a nessuna conseguenza, che non può nascere che da' rapporti. Si aggiunga, che le leggi di Natura sono fondate sopra i sentimenti, ma sono sviluppate dal calcolo della ragione, il quale, o manca, o è debolissimo, dove il corpo della società ha picciola coesione.

30. Due conseguenze da questa teoria: la prima, che la forza morale delle leggi di Natura è relativa alla forza particolare di ciascun corpo di società; i sentimenti di amore, e di giustizia si sentono poco da' selvaggi, un poco più da' barbari, ed in tutta loro estensione dagli uomini civili. Io so, che questa proposizione mi potrebbe essere contrastata, perché si crede, che la Natura si sviluppi meglio nelle Nazioni selvagge, che nelle civili; ma se si riflette, che le leggi di Natura suppongono rapporti, si converrà meco, che i selvaggi potranno sentire con più vivezza i sentimenti, senza sentire le leggi, che nascono da' rapporti della loro società, le quali sono più deboli: quindi i sentimenti rimarranno isolati, e non condurranno a nessuna conseguenza, che non può nascere che da' rapporti. Si aggiunga, che le leggi di Natura sono fondate sopra i sentimenti, ma sono sviluppate dal calcolo della ragione, il quale, o manca, o è debolissimo, dove il corpo della società ha picciola coesione.

31. La seconda conseguenza, che tiro, si è, non vi potendo essere società semplicemente fondata sopra i rapporti primitivi o generali, ma ogni società avendo i suoi rapporti particolari; tutte le conseguenze di morale, che nascono da rapporti primitivi, si trovano necessariamente alterate, e variate secondo l'essenza particolare di ogni società: quindi è, che non si trova nessuna società, dove gli uomini vivano con le regole degli otto volumi della legge Naturale di Wolfio; perché questo filosofo considera le idee archetipe della morale sempre staccate dal fatto, e considera l'uomo ragionevole in astratto, che in verità non esiste; ma esistono bensì gli uomini ragionevoli, sviluppati dalle forze morali dell'ordine socievole, in cui vivono: esiste la giustizia, l'onestà, le virtù; ma la sua esistenza è relativa alla natura degli ordini socievoli diversi, non già all'idea archetipa dei filosofi, che è un ente di ragione. Da qui dipende, che la morale si verifica sempre in astratto, e si indebolisce con le pratiche particolari, perché si trovano varie in ogni società, ed alle volte opposte diametralmente alle idee archetipe della morale della Natura 29. Da qui dipende ancora, che le teorie della morale dei nostri filosofi, che vogliono sminuzzare le massime generali della Natura con le massime particolari della legislazione, e della morale del loro paese, per lo più sono difettose, ed introducono il pirronismo nell'animo dei lettori. La Natura stabilisce, per cagione d'esempio, che l'uomo socievole serbi le regole della giustizia: questa massima generale, ed astratta si dimostra chiarissimamente; ma poi si vuole individuare colle pratiche della giustizia particolare, ed allora si cade facilmente nell'errore, perché non si riflette, che le pratiche particolari della giustizia hanno la loro ragione nell'essenza particolare di quel corpo morale di società, e non già nell'essenza astratta del corpo morale della società generale; quindi si dà campo all'Obbesio di spargere le massime; id aequius quod validius, aut quod utilius; id justum quod lege, aut vi statuitur; massime, che si comprovano col fatto, e si hanno per buone nelle società particolari; ma non distruggono mai la solidità delle massime generali fondate su de' rapporti

primitivi della società stabilita dalla Natura; e la chiara dimostrazione di ciò si è il fatto medesimo, perché non vi è Nazione, società, unione di uomini, che non senta l'amore, e la giustizia, ancorché questi due principi si ritrovassero trasformati nell'applicazione per effetto della forza morale particolare di quella tale società; la quale darà un particolare aspetto alla proprietà personale, ed alla proprietà de' beni, da cui dipenderanno le regole della civile giustizia. Noi infatti siamo ammorbati di distinzioni scolastiche della giustizia, in distributiva, e commutativa, explettrice, ed attributrice, generale, e particolare. Non potrà mai un legislatore persuadere, che la sua legge sia onesta, e giusta, se quella ordina di odiare, ed offendere impunemente un altro, o di servirsi della roba altrui senza rispettare i diritti di proprietà. Quando ci si dice, che Licurgo permetteva il furto, bisogna considerare in quale stato presso di una Nazione ancora semibarbara erano i diritti di proprietà. Dove la forza morale del corpo della società non è abbastanza sviluppata, come nelle società de' selvaggi, e presso le Nazioni barbare, è facile trovare de' fatti stabiliti, che sembrano distruggere le massime più generali della morale civile, perché nelle Nazioni civili solamente i diritti di proprietà personali, e reali, da cui dipendono le esatte regole della giustizia, si trovano bene stabiliti; ed in queste Nazioni ancora i bisogni, e la dipendenza vicendevole suscitano con la maggior forza il sentimento dell'amore.

32. La Legge di Natura, come si è detto, precetta in ogni società l'amore, e la giustizia, e questo precetto oltre di essere relativo alla forza de' rapporti per mezzo de' quali il corpo morale della società sta unito, è relativo ancora alla forza della ragione, che ciascuno nelle circostanze, in cui si ritrova, è nell'obbligo di sentire. Or egli non vi è cosa più facile, che gli uomini guardino lo stesso oggetto morale per diversi aspetti, che ragionino tutti bene, calcolando sul punto della loro veduta, e che si trovino non pertanto discordantissimi nel prodotto de' loro calcoli. A noi, per esempio, fa orrore di cibarci della carne de' nostri simili, e molto più della carne de' nostri genitori: noi guardiamo da un punto di veduta l'amore, ed il rispetto, che dobbiamo avere per coloro, che ci hanno generato, che il nostro calcolo fondato sopra questa veduta non può produrre che orrore, ed abominio. Un Messaggeta all'incontro, se è vero ciò, che si dice, guardava l'amore, ed il rispetto dovuto a' genitori per un altro aspetto, in conseguenza del quale egli credeva un dovere pio, e sagro, quello di cibarsi delle loro carni: l'amore, ed il rispetto in noi muove l'abominio, e l'orrore, in quelli ispirava un pietoso officio; per metterci adunque in consonanza coi Messaggeti altro non si richiede, che farci guardare l'oggetto nello stesso aspetto, perché allora tutti e due ragioneremo allo stesso modo. Tutti i filosofi calcolano i doveri dell'uomo sull'eguaglianza naturale; ma alcuni dall'eguaglianza ne deducono coi loro calcoli la pace, e l'amore; l'Obbesio calcolando sullo stesso principio, ne deduce la mutua guerra. Così accade in mille rincontri della vita, dove vediamo, che due uomini calcolando, e calcolando anche bene sullo stesso oggetto, riguardando quello per diversi aspetti, si trovano ne' loro prodotti distantissimi, e contrari. Gli oggetti morali non sono mai semplici, come sono gli oggetti della Matematica: l'amor proprio, le passioni dominanti, i costumi, gli abiti contratti, l'opinione stabilita, la maggiore o minore attività della nostra mente a comprendere tutti i rapporti, o la maggior parte di essi, possono vestire il medesimo oggetto di vari colori. Le massime astratte della morale conservano la loro semplicità, finché non si applicano; applicate poi si medesimano con l'oggetto, e presentano mille aspetti diversi. Non

bisogna ledere i diritti altrui: se si dovesse calcolare sopra questa massima astratta, non vi sarebbe stupido, che potesse mai errare: ella è semplice, chiara, netta; non ha altri rapporti che col semplice sentimento della giustizia, istillato nel cuore umano dalla Natura medesima; ma applichamola; immediatamente il fatto moltiplica i rapporti coll'amor proprio, colle passioni, coll'opinione, co' costumi, colle leggi: il primo di questi rapporti che si presenta alla mente, (e questo sarà sempre quello, che è più analogo alla nostra passione) sarà il dato del nostro calcolo: noi ragioneremo; ragioneremo fondati sulla stessa massima; il nostro calcolo sarà esatto; ma intanto ragioneremo male, perché il nostro punto di veduta sarà falso 30.

33. Il prodotto di queste mie riflessioni si è, che la Natura prescrive le regole del giusto, e dell'onesto, che la Natura a ciascuno dà de' diritti, e gli ingiunge delle obbligazioni; che ciascuno può facilissimamente conoscere le sue regole, e che difatti vivendo in società le conosce; ma siccome le regole della Natura sono generali, e semplici, e possono in astratto essere la retta norma del calcolo di ciascuno, applicate poi a' fatti, o a' casi particolari, perdono la loro semplicità; e l'uomo malgrado il sentimento, che ha della medesima norma, può in ogni istante traviare dal retto cammino, calcolando sopra di una falsa veduta, che la stessa massima male applicata gli presenta.

34. Osservo parimenti, che le leggi di Natura dipendono dall'essenza morale della società generalmente considerata, non possono determinarsi altrimenti, che con le nozioni generali, ed astratte; imperciocchè volendosi poi le medesime leggi individuare, allora necessariamente si deve aver presente l'essenza morale di una società particolare, ed invece di spiegare le leggi generali della Natura, non si spiegano, che i principi metafisici delle leggi particolari di quella tale società. Platone, Xenofonte, Cicerone, Grozio, Hobbes, Cumberlando, Pufendorfio, e generalmente tutti gli Scrittori di diritto Naturale, caddero in questo errore; imperciocchè tutti pretesero di spiegarci le leggi di Natura, spiegandoci in sostanza i principi della civile legislazione da loro conosciuta. Il solo Wolfio intraprese un cammino diverso, ma forse non vero: egli esaminò in astratto le massime della morale umana, e fin qui si condusse bene; ma le volle appoggiare sulla natura dell'uomo, il quale in astratto non si può considerare, che come un essere fisico, in potenza soltanto ragionevole: la sua essenza morale la riceve dalla società, e perciò le massime della morale non dalla natura dell'uomo, ma dall'essenza della società si debbono ripetere.

35. Se qui mi si domanda quali sono i precetti, e le leggi di Natura; quali i diritti, e le obbligazioni, che la Natura assegna agli uomini; io rispondo, che tutte le conseguenze, le quali immediatamente dipendono dalle due leggi primitive della Natura, amore, e giustizia, sono parimenti precetti di Natura. È impossibile, che una società regga, avendo per base l'odio vicendevole, e l'ingiustizia; dunque la Natura prescrive nell'ordine delle società l'amore, e la giustizia. I diritti, e le obbligazioni degli uomini non possono derivare, che da queste due massime: l'onestà, e la virtù non dovrebbero avere altro appoggio, che queste massime generali, e semplici: ma siccome in sostanza l'amore e la giustizia non vanno scompagnati dal fatto, e questo dipende dall'essenza morale di ogni società in particolare, noi poco conosciamo l'utile nell'individuare i diritti, e le obbligazioni, e di determinare l'onestà, e la virtù sulle massime generali della legge di Natura. Cerchiamo piuttosto queste cose nel concreto; esaminiamo il diritto delle genti, ed il diritto civile,

dove troveremo le massime generali della Natura applicate a' fatti, e conosceremo que' diritti, e quelle obbligazioni, che realmente hanno gli uomini; e l'onestà, e la virtù, che realmente si apprezzano.

Capitolo VI

DEL DIRITTO DELLE GENTI

1. Il diritto di Natura è l'ontologia della legislazione, tratta delle massime generali della ragione, che nasce dall'essenza dell'uomo morale costituito nella società, senza mettere in calcolo i rapporti particolari, che ogni società può avere. Il diritto delle Genti poi, secondo i Giureconsulti 1, è la teoria tratta dalle pratiche, che sono i patti, e le convenzioni, che gli uomini uniti in società osservano; e da questi patti, e convenzioni nascenti dall'essenza delle società come esse sono, derivano i diritti, e le obbligazioni, che hanno gli uomini, non già selvaggi, e nel primo grado di barbarie, ma costituiti in una società regolare. Come dovrebbero gli uomini in una società giusta, ed onesta? Ecco la ricerca del diritto di Natura. Come vivono gli uomini nella società? Ecco la ricerca del diritto delle genti. Come vive la tale, o tale società? Ecco la ricerca del diritto civile.
2. Qual è il mezzo, di cui la Natura si servì, per indurre gli uomini a fare delle convenzioni, e dei patti tra di loro, che siano atti a conservare l'amore, e la giustizia, che essa prescrive nella società? Facciamo ragione all'Obbesio, e conveniamo, che egli osservando il fatto, conobbe meglio di tutti il cammino regolare della Natura. Le civili società furono stabilite da uomini selvaggi, irragionevoli, brutali, avvezzi a vivere con la caccia, e con le prede, che non conoscevano altro diritto, fuori della forza fisica. La storia delle popolazioni selvagge di tutti i luoghi, e di tutti i tempi, e la storia delle Nazioni barbare parimenti, è costantissima nella narrazione di questo fatto: e se [egli] è vero, che le leggi della Natura non possono meglio conoscersi, che per mezzo dei fatti, noi non possiamo sconvenire, che lo stato generale degli uomini nella loro infanzia, e nella loro gioventù, fu uno stato di perpetua guerra, e tal quale dall'Obbesio si dipinge. Chiamiamola questa Natura corrotta, io non mi imbarazzo delle parole; ma da questo stato di Natura corrotta nacquero i primi stabilimenti, e le prime convenzioni tra gli uomini uniti in società, che costituiscono il diritto delle Genti, e che sono la radice di quel diritto, che chiamiamo civile.
3. Noi abbiam'osservato, che quando gli uomini sono situati in circostanze simili, si sviluppano pressappoco allo stesso modo; ora applicando questa verità all'argomento che trattiamo, dobbiam'osservare, che essendosi ritrovati tutti gli uomini nell'origine della società in circostanze quasi simili, ed essendo stato lo sviluppo politico delle società dallo stato selvaggio allo stato di barbarie presso che simile; ne è nato, che gli uomini generalmente in questo stato ebbero costumi quasi simili, furono nelle circostanze di sentire i medesimi bisogni, e gl'istessi interessi, e per conseguenza si stabilirono, senza comunicarsi tra di loro, un diritto quasi simile, e questo è quello, che chiamiamo diritto Naturale delle Genti, uscito, come dice assai bene il nostro Vico, co' costumi delle Nazioni tra loro conformi in un senso comune umano, senza alcuna riflessione, e senza prendere esempio l'una dall'altra. Questo diritto è diverso per conseguenza dal diritto naturale de' filosofi, nato dalla ragione sviluppata, e raffinata nelle civili società 2.
4. Non sono minori i contrasti tra moralisti per istabilire il diritto delle Genti di quelli, che fecero

per stabilire il diritto di Natura: quando si vuol lavorare sopra sistemi ipotetici è quasi impossibile che gli scrittori convengano. Il diritto, secondo la maniera del nostro concepire, deve essere stabilito dai rapporti delle cose; ma riesce vano quando non è sostenuto dalla forza. La ragione si può considerare come una forza; ma ella oltre di essere debolissima, è il più delle volte sconosciuta dagli uomini a fronte delle passioni, e del loro interesse privato; che vale a dire, il diritto accompagnato dalla sola forza della ragione suole essere il meno considerato tra gli uomini, e non può avere il nome stabile di diritto, che da' soli filosofi, quando scrivono seduti al loro tavolino. Noi possiamo chiamare leggi le massime della morale conformi alla retta ragione, e leggi che ci obbligano senza l'aiuto della forza coattiva, ma per un sentimento, che la ragione medesima ci risveglia: "il sentimento dell'obbligazione consiste principalmente in questo sentimento interiore, che l'infrazione della regola produce in noi, e che ci costringe a biasimare la nostra propria condotta" 3. E pure bisogna convenire, che la pedanteria de' nostri filosofi moralisti nel voler conformare in tutto e per tutto le nozioni, che noi abbiamo della legge civile con le nozioni, che dobbiamo avere della legge di Natura, è ristucchevole, e ridicola: quanti contrasti sulle parole, obbligazione, sanzione, che ci fanno perdere la testa senza niente migliorarci? I Giureconsulti, che non amavano le sottigliezze, ed i sofismi, si sbrigavano presto con dire, che il diritto di Natura, e le leggi, che dipendono da questo diritto, erano accompagnate dalla forza coattiva della Natura, alla quale nessun essere vivente poteva resistere senza provarne immediatamente la pena: ma le leggi meccaniche di Ulpiano sono diverse dalle massime pratiche della retta ragione, che si chiamano da' nostri filosofi leggi di Natura, la di cui cognizione nasce da un calcolo esatto dalla ragione, l'obbligazione da un sentimento consecutivo a questo calcolo, e la sanzione da un altro sentimento consecutivo a quel primo. Non sarebbe meglio dire, che l'analogia perfetta tra la legislazione umana, e l'ordine morale della Natura è il più delle volte impertinente? Per me è un problema, se le noiose ricerche dei nostri commentatori delle leggi Naturali abbiano illustrata, o pure oscurata, e confusa la scienza del costume. Non altrimenti interviene, a parer mio, ne' sistemi, che gli Scrittori ci hanno lasciato del diritto delle Genti, che han voluto stabilire con le massime della ragione, scompagnate dalla forza coattiva. Finché i filosofi ci avessero detto, che vi è nell'ordine delle cose una ragione universale, dalla quale dovrebbero prendere norma i patti, e le convenzioni che si fanno in ogni società, come anche i patti, e le convenzioni, che si fanno tra una società, ed un'altra, e che questa ragione universale non differisce in sostanza dalle massime della retta ragione, che noi chiamiamo legge di Natura; che nello sviluppo morale della società si trova in effetti qualche conformità tra le pratiche della morale civile, e le massime della ragione, essi ci avrebbero detto il vero 4; ma l'impegno di stabilire una legislazione in tutte le forme, sopra di un sistema di ragione conosciuto da loro nel tavolino, mi pare vano, ed inutile 5.

5. Noi troviamo la ragione, perché secondo l'ordine della Natura, prescrivendosi agli uomini in società l'amore e la giustizia, ciò non pertanto gli individui si scostano spessissimo da queste regole; ora esaminando la legislazione dei iuspublicisti, ed osservando nel fatto, che gli uomini, e le Nazioni intiere la trascondono, non esitiamo di dire, che ciò proviene, perché tale legislazione immaginaria è destituita di forza coattiva. Per intendersi con più chiarezza quanto vogliamo dire,

distinguiamo con Grozio due specie di diritto delle Genti; la prima è quella specie di diritto, che si comprende benissimo nella definizione del Giureconsulto Ulpiano, quo gentes omnes utuntur: tutte le società (che incominciano dallo stato di barbarie, imperciocchè i selvaggi, come abbiamo veduto non formano alcuna società) hanno una certa maniera determinata ad intimarsi, e farsi la guerra, hanno distinti i domini, e le proprietà dei beni, osservano una distinzione nell'ordine delle persone, vivono regolate sotto di un Capo, fanno de' contratti, commerciano tra di loro, e con gli esteri. Questi, ed altri costumi simili, che nascono dall'essenza delle società, e sono generali a tutte le Nazioni nella sostanza, e variano soltanto nella forma, costituiscono il diritto delle genti di prima specie; al quale per altro si può dare il nome di diritto delle genti collo stesso significato, che alle leggi meccaniche della Natura si dà da Ulpiano il nome di diritto di Natura; imperciocchè siccome le regole del diritto di Natura nascono dai necessari rapporti degli esseri organici considerati come tali, così le regole del diritto delle genti nascono dai rapporti necessari degli uomini considerati come esseri socievoli, non vi potendo essere società regolare senza le pratiche, e gli usi, che costituiscono il diritto delle genti.

6. Questa specie di diritto, considerato in un aspetto, ha il suo fondamento nella Natura, perchè la Natura dispone gli uomini nell'ordine socievole, in cui sono, e la Natura per conseguente dispone i rapporti per lo stabilimento di quest'ordine, e le regole che da questi rapporti derivano; ma la Natura medesima dispone le cose per modo, che queste regole per la loro particolare osservanza siano sempre sostenute dalla forza coattiva. Esaminate difatti i principi della legislazione di tutte le Nazioni barbare, che formano quel diritto, che i Latini chiamavano *ius maiorum gentium*, e voi troverete che la forza lo ha stabilito, e sostenuto; di maniera che era comune credenza presso i barbari, che la ragione non poteva mai andare scompagnata dalla forza; ed il segno più sicuro della ragione era presso di loro, quando combattendo si vinceva: diritto, forza, e ragione presso tutti i barbari hanno il medesimo significato; onde si può ben dire, che il diritto delle genti presso i barbari è nato con lo sviluppo regolare delle società, ma è stabilito, e sostenuto con la forza.

7. La seconda specie di diritto delle genti, che dobbiamo considerare, è quella specie di diritto, che i *iuspublicisti* credono, che vi debba essere tra due Nazioni indipendenti, nei rapporti, che possono avere per via del commercio, delle alleanze, dei trattati, delle guerre. Secondo le massime dei nostri filosofi moralisti, le Nazioni indipendenti sono tra di loro nello stato di Natura. Dunque nello stato di eguaglianza 6, e per conseguenza i trattati, le alleanze, le convenzioni, la guerra medesima, debbono essere diretti dalle massime della retta ragione. Sopra questi consolanti appoggi si scrissero dei volumi innumerabili in ogni occasione, che vi furono delle controversie tra due Nazioni indipendenti, si fecero dei sistemi di legislazione universale, e si assegnarono le regole alle Genti. Questa specie di diritto era quasi sconosciuta presso gli antichi, o almeno era ristretta nei limiti della medesima Nazione; i Greci a cagione d'esempio, aveano il loro diritto delle genti, che non si estendeva oltre i confini della Grecia. L'idea di una società universale, promossa da Zenone Stoico, si ebbe per una idea chimerica, ed immaginaria: gli stranieri erano nemici per natura, e la sola forza decideva le controversie. Nel sistema presente dell'Europa i legami tra le Nazioni sono più universali, i matrimoni tra Principi, il commercio, la religione, formano di tutti gli stati quasi un sol corpo, che ha i medesimi interessi. Questa specie di società

delle Nazioni Europee fece ridurre in sistema le idee più rettificate del diritto delle Genti nel tavolino de' filosofi, fondate sulla ragione, e le pratiche più ragionevoli ne' gabinetti de' Principi, perché essendo le forze distribuite con un dato equilibrio, sono nell'obbligo di rispettarsi l'un l'altro. Ma noi, che ci siamo proposti di osservare ciò che le Nazioni sogliono fare, e non già ciò, che dovrebbero fare, osserviamo, che sempre, in tutti i tempi, in tutti i luoghi, in tutte le circostanze, trascurandosi le massime della retta ragione, la forza fu l'unica norma, che stabilì il diritto delle Nazioni; e quasi sempre da ogni Nazione, relativamente ad un'altra, si stimò erroneamente giusto ciò che colla forza si poté sostenere; di tal maniera che il nome di gius, e ragione si conduce col nome di forza 7. Sviluppiamo meglio questa osservazione.

8. La giustizia presuppone rapporti tra coloro, che debbono custodirla, e questi rapporti non vi possono essere, dove non vi è mutua dipendenza, e utile scambievole 8. Egli è vero, che il filosofo considera tutto il genere umano come un sol corpo, e le Nazioni come membra di questo corpo, legati vicendevolmente; egli è vero che il filosofo considera una Nazione relativamente ad un'altra come un uomo nello stato di Natura, che deve sentire, e rispettare le massime della retta ragione; queste, ed altre simili teorie reggono benissimo colle massime della retta ragione; ma guardiamo il fatto, e vediamo se col medesimo si combinano; noi non facciamo sistemi, ma osserviamo; ed osservando siamo nell'obbligo di confessare, che gli uomini a fronte dei loro privati interessi non sentono i rapporti, e la mutua dipendenza generale, che i filosofi colla metafisica comprendono; e dove tra due Nazioni non vi sono interessi comuni, commercio, bisogni reciproci, e per conseguenza forza eguale, la mutua dipendenza, e la naturale cognazione dagli uomini corrotti non si intendono; ed altro diritto non si rispetta, che la sola forza 9.

9. Io dicevo, consultando la storia del genere Umano, che la mutua dipendenza tra le Nazioni si fece sentire, e il diritto delle Genti dei filosofi fu osservato, quando la ragione fu accompagnata da forze eguali; imperciocchè in caso diverso, se una Nazione ebbe forza maggiore di un'altra, la mutua dipendenza fu trascurata, e si trascurarono per conseguente le regole del diritto delle Genti. Un Re delle Molucche in sostanza gode diritti eguali ad un Re della China, tutta volta però, perché il primo ha minor forza del secondo, tra questi due Monarchi difficilmente si serberanno i diritti della ragione; ma il più forte si prevalerà del vantaggio che gode sopra del più debole. Il filosofo ragionando dice, che i due Monarchi si devono considerare come due individui costituiti nello stato di Natura, nel quale la ragione regola i diritti, e le obbligazioni scambievoli, non già la forza; egli ne' suoi calcoli trova ciò che gli uomini dovrebbero essere; ma non già ciò che gli uomini sono. E poi conviene osservare, che i rapporti che la Natura stabilisce tra un uomo, ed un altro, non sono precisamente gli stessi, che stabilisce tra una Nazione, ed un'altra; onde non possono nascere le regole, e le leggi medesime: è vero che noi chiamiamo le Nazioni corpi morali, come gli uomini in particolare corpi fisici, ma dalla similitudine del nome in fuori tra questi due corpi, morali, e fisici, non vi rimane più altro. La Natura, a cagione d'esempio, stabilisce tra due uomini un rapporto da cui nasce la compassione, sentimento, come altrove si è detto, puramente fisico, e da questo sentimento fa nascere la mutua dipendenza tra il debole, e il forte, e quell'aura leggiera di eguaglianza, che nello stato cosiddetto di Natura tanto vantano i filosofi; ma la compassione può nascere nello stesso modo tra due corpi morali? Possono avere i corpi morali gli stessi

sentimenti, che hanno i corpi fisici? Mancando dunque a' corpi morali l'appoggio della mutua dipendenza, che stabilisce la Natura tra i corpi fisici, poco si intendono tutti quei rapporti, che dalla mutua dipendenza si formano, e tutte le regole, leggi, massime, che da questi rapporti dipendono.

10. Conchiudiamo adunque, che il diritto delle Genti considerato nel primo aspetto, è un diritto puramente meccanico, nato dallo sviluppo regolare delle società: il diritto delle Genti considerato poi nel secondo aspetto, si misura dalla forza fisica particolare di ogni Nazione, e si circoscrive dall'utile, quantunque si dovesse regolare colla ragione 10. A che giovano dunque tanti volumi scritti da uomini illustri per mettere in chiaro il diritto della Natura, e delle Genti, il diritto della guerra, e della pace? Dopo queste ricerche si fanno i sistemi, ed i manifesti per le guerre, più lunghi, e più ragionati 11, ma per lo più gli uomini camminano sempre col loro passo consueto; e noi che vogliamo osservarli come operano, dobbiamo esaminare l'influenza delle forze morali nelle Nazioni civili, dove troveremo stabilita la distinzione dei diritti, e delle obbligazioni, non già sull'appoggio della ragione semplicemente, ma col sostegno della forza fisica del Governo, ciò che costituisce propriamente l'ineguaglianza politica.

Capitolo VII

DEL DIRITTO CIVILE

1. Quando i filosofi ci prescrivono le massime della Natura, ci insegnano ciò che tutti in ogni stato, ed in ogni condizione dovremmo fare, ma che non per tanto rare volte facciamo. Quando i iuspublicisti determinano i diritti delle Nazioni in tempo di guerra, o di pace, essi ci fan conoscere quali dovrebbero essere i veri rapporti tra due corpi morali indipendenti, e quali le regole, che da questi rapporti ne nascerebbono; ma in fatto la forza, e l'utile sono il cardine della legislazione delle Genti: ma quando poi i Legislatori di una Nazione ci determinano i diritti, e le obbligazioni con le leggi civili, noi saremo forzati ad ubbidire alle medesime con la minaccia de' castighi. Queste leggi adunque non sono soggette alle dispute de' filosofi, né dipendono da' sistemi immaginari de' metafisici; la loro certezza ci fa conoscere non già ciò che gli uomini dovrebbero fare, ma ciò che veramente sono forzati di fare.

2. Se noi riflettiamo sulla condizione del solitario, come da noi nella seconda parte si è dipinto, noi lo troveremo soggetto ad una legge di Natura quasi meccanica, la Natura gli impone l'obbligo di conservarsi, e di migliorarsi; ma quest'obbligo egli lo sente senza conoscerlo. La medesima Natura impone al selvaggio l'obbligo di amare i suoi simili e di non offenderli, ma basta il solo sentimento della compassione per conservare in una Tribù di selvaggi la dipendenza necessaria; e tutte le conseguenze, che dalle massime della retta ragione tirano i nostri moralisti, non si conoscono, ma alcune soltanto si sentono. Ma i rapporti si stringono tra gli uomini, i domini si incominciano a distinguere, la società principia ad avere una forma più regolare nello stato di barbarie: e questo progresso accade secondo l'ordine della Natura; ciò non pertanto la mancanza del calcolo nello stato quasiché selvaggio rende poco sensibili molte massime di ragione. Ciascuno, secondo il pensare dei barbari, fida i suoi diritti alla forza fisica, ed in questo stato di cose vale la massima, *id aequius quod validius*.

3. Da questo stato di società comincia a formarsi il *ius maiorum gentium*, che è la base, ed il fondamento del diritto civile, e delle leggi positive. Vediamo in primo luogo dunque quale fu questo diritto *maiorum gentium*; qual rapporto aveva colle leggi di Natura, e quale fu l'ineguaglianza politica da questo diritto primitivo stabilita. Il *ius maiorum gentium* è quel diritto, che i barbari colla forza acquistarono, prima che si fossero ridotti a vivere nella forma civile, a differenza del *ius minorum gentium*, che nacque dopo lo stabilimento delle società civili. Il *ius maiorum gentium* noi lo riporteremo in quel tempo, che i selvaggi uniti sotto di un Capo, si innalzarono nel grado di Nazioni barbare, e colle guerre, e colle prede si fissarono in un luogo stabile; da questo tempo cominciarono a distinguere i domini, e l'ordine delle persone, e si cominciò a sviluppare il diritto delle Genti coi matrimoni solenni, e coi contratti: ma questi principi non nacquero da una forza morale, o da una legge promulgata dal Capo, e ricevuta da membri, che componevano quella tal società; ma bensì dalla privata violenza dei più forti, che

avevano il nome di compagni del Capo predone, e che in tempo di pace custodivano gelosamente la loro indipendenza 1.

4. In questo primo stato delle barbarie tre erano le condizioni delle persone: Patrizi, clienti, e servi: i Patrizi erano i predoni vincitori, i clienti coloro, che volontariamente si soggettavano ai più forti per essere difesi dall'altrui violenza, ed i servi erano i prigionieri di guerra 2. La condizione del dominio era una; tutto ciò che colla violenza delle armi si occupava, si distribuiva tra il Capo, ed i di lui compagni, e da costoro si occupava iure Quiritario, come dicevano i Romani, che noi diremmo col diritto de' più forti. Dallo stato delle persone di questi tempi barbari, e dalla condizione del dominio de' beni, noi vedremo che ha origine la giurisprudenza civile di tutte le Nazioni, che dalla barbarie pervennero allo stato civile. Le Nazioni barbare hanno i loro periodi, per cui gradatamente si accostano allo stato civile: nel primo periodo il diritto lo stabilisce la privata violenza; *id aequius quod validius*, questa era la voce della Natura di quei tempi infelici. Il secondo periodo delle Nazioni barbare io lo fisso dal tempo che fu stabilita la prima legge Agraria, ed eccone la ragione. In tutte le Nazioni barbare il dominio de' campi, e de' terreni sul principio fu del Capo, e di quei pochi predoni, che fecero la figura di compagni del Capo brigante: tutti gli altri individui della società vivevano sotto la tirannia, ed oppressione di questi Capi, i di cui terreni coltivavano; ma cresciuto il loro numero, e la loro forza, e raddolciti gli animi feroci de' barbari nello stato di pace, cominciarono i non possidenti a risentirsi, ed ottennero dai padroni dei campi il dominio bonitario, o l'uso de' campi, che coltivavano, con pagare a' padroni un certo dazio 3. Da questo tempo in avanti la condizione delle persone si è variata, e si è variata la condizione de' domini. L'interesse di questi nuovi rapporti fece nascere alcuni costumi relativi a' medesimi, che poi confermati divennero le consuetudini, o le prime leggi di tutte le Nazioni barbare.

5. Il terzo periodo delle Nazioni io lo fisso quando essendo lo stato della società migliorato, ed introdotto l'uso della scrittura, le consuetudini si ridussero in scritto, e si formò un corpo di legislazione che noi ora chiamiamo barbara, perché stabilita nei rapporti di una società, dove la condizione delle persone, e la natura dei domini mantenevano ancora molto della loro primiera origine. Questi corpi di legislazione barbara ridotti in iscritto suppongono una forma di Governo stabile, e determinato, dove un Capo più potente, che ha il nome di Re, governa solo, ma non pubblica le leggi, che col consenso de' Signori principali del suo dominio, come accadde ne' tempi dei primi Re di Roma, e ne' tempi barbari del medio evo.

6. A misura che questa specie di Governo Monarchico Aristocratico si perfezionò, e ciò accadde a proporzione, che il popolo acquistò diritti maggiori all'eguaglianza civile, la giurisprudenza si coltivò, e si perfezionò ancora, ma sempre conservando le marche della sua primiera origine. Così la storia ci assicura, che intervenne alla Giurisprudenza Romana, che si crede la più perfetta di tutte le altre; così intervenne alla Giurisprudenza municipale di tutte le presenti Nazioni Europee, così sarà probabilmente intervenuto alla Giurisprudenza dei Greci, e delle altre Nazioni culte, di cui ce ne rimane soltanto la memoria; onde possiamo dire, che questo è il corso regolare della civile legislazione secondo l'ordine della Provvidenza.

7. Deesi per altro osservare, che il *ius maiorum gentium* nel primo periodo di barbarie si trova

conforme in tutti i luoghi, ed in tutti i tempi. I primi diritti degli uomini rozzi, ed irragionevoli si stabilirono colla forza. Nel secondo periodo da noi divisato cominciò a sbocciare la giurisprudenza civile appresso i Romani come un'imitazione, una poesia del primitivo diritto di violenza; ed egli è molto probabile, come si pensa dal nostro Giambattista Vico, che in tutte le Nazioni fosse accaduto lo stesso; imperciocchè gli uomini regolarmente si sviluppano imitando; onde è regolare, che quella maniera di acquistare i diritti colla violenza privata, l'avessero conservata con la stessa forma per acquistare i medesimi diritti con la forza pubblica. Ma questa verità è poco interessante, per non doverci fermare lungo tempo; cerchiamo piuttosto quale fosse stata la prima legislazione consuetudinaria delle Nazioni barbare, che noi dicemmo essersi stabilita nel loro secondo periodo, ed in che differì dal *ius maiorum gentium*.

8. In tutte le Nazioni barbare vi sono alcuni usi, o costumanze, generate, per dir così, dallo sviluppo regolare delle società, confermate con la lunga osservanza, ed approvate con l'esperienza, le quali hanno una forza simile alle leggi scritte, e che servono di appoggio a' Giudici per decidere le controversie, che o per la proprietà personale, o per la proprietà de' beni, possono nascere. I Giudici, come altrove si è detto, nelle Nazioni barbare in questo secondo periodo erano i Re, o i Capi de' piccioli distretti, o Città, che allora avevano il nome di Regni, cui era affidata la magistratura, e la religione, e con questo doppio carattere cominciarono a stabilire la loro autorità 4, onde è, che gli antichi storici ci narrano, che sul principio *arbitria principum pro legibus erant* 5; ed il Giureconsulto Pomponio si piega con più eleganza dicendo, che in Roma da principio, quando cioè la Nazione era nel secondo periodo delle barbarie, *omnia manu regum gubernabantur* 6. In alcuni luoghi, però dove i Capi dei barbari non poterono in tempo di pace acquistare mai un grado di autorità bastante per occupare la magistratura, i popoli ricorsero nelle loro controversie alla giudicatura de' Sacerdoti, che a nome della Divinità amministravano con più sicurezza la giustizia 7.

9. È inutile, che io ripeta, che in questo stato di barbarie l'autorità de' Principi nell'esercizio della magistratura non era così grande, come taluni, interpretando alla lettera le parole di Pomponio, si hanno creduto. Il diritto, che principalmente si rispettava era la forza; ed i Nobili (se così ci piace chiamarli) o i compagni del Capo predone, che si diceva Re, custodivano per quanto potevano la loro indipendenza, e sostenevano dal canto loro il *ius maiorum gentium*: le controversie si decidevano più colle armi, che colla ragione, e vi vollero de' secoli per arrivare al grado, che le Nazioni barbare facessero cessare la violenza privata, e sentissero il rispetto per la pubblica autorità. In questo secondo periodo dunque, gli usi, e le consuetudini de' barbari non si erano molto allontanati dal *ius maiorum gentium*, e la sola differenza, che io trovo, si è, che l'esercizio della privata violenza confermata dal Governo, divenne diritto pubblico 8; cioè a dire, venne confermato e corroborato dalle forze unite de' più potenti, che avevano interesse di custodire i loro domini, e le preminenze delle loro proprietà personali, in confronto degli altri membri della Nazione, che erano privi di proprietà, e per conseguente privi di ogni diritto 9.

10. Ma qual era la legislazione consuetudinaria di questi tempi oscuri? Noi per giudicarne a dovere dovremmo avere presente le leggi di Minosse, o di Licurgo, o di qualche altro barbaro, che conoscendo i bisogni del suo Regno, immaginò de' regolamenti conformi alle circostanze di quei

tempi 10. Ma dovremmo nel medesimo tempo saper distinguere ciò che questi primi legislatori dissero del loro, e ciò che dissero istruiti dalla legislazione de' popoli più avanzati nella cultura, coi quali comunicarono; imperciocchè Licurgo si istruì della legislazione di Minosse; questo dall'Oriente aveva ricevuto dei lumi, Numa era istruito dalla legislazione dei popoli più culti dell'Italia; onde, se anche avessimo gli stabilimenti fatti da costoro, non potremmo star sicuri di conoscere schiettamente gli usi, e le consuetudini delle Nazioni barbare del secondo periodo 11.

11. Quando le Nazioni barbare, prima divise in tanti piccoli corpi, poi si uniscono sotto di un Capo, come avvenne in Roma, che colle guerre superò poco a poco molti barbari dell'Italia, e ne formò un corpo; e come avvenne ne' secoli di mezzo, quando i selvaggi del Settentrione si divisero l'Europa, e poi i più potenti tra di loro, unendo i piccoli domini, formarono delle Nazioni più grandi; allora i Re presero maggior potere, essendo stati soccorsi dalla plebe, che odiava i Nobili, e fecero per loro proprio interesse delle leggi umane, ed eque, alle quali soggettarono i Nobili, ed i Plebei. Fissiamo questo periodo in Roma antica nei tempi di Tullio, e nel nuovo periodo della barbarie, nel tempo che si pubblicarono i Codici dei Visigoti, l'editto di Teodorico, le leggi dei Burgognioni, le Saliche, Alemanne, Longobarde, Ripuarie, Sassone ecc. Noi osserveremo, che in Roma i Re furono espulsi come tiranni da' Nobili, che non potevano soffrire l'eguaglianza, e furono abolite le loro leggi; nell'Europa barbara non furono espulsi i Re, ma la loro autorità fu di molto indebolita dai Nobili, e disusate le loro leggi, onde avvenne, che i popoli furono per un pezzo governati dall'arbitrio e dalla brutalità de' feudatari. L'anarchia di questo stato infelice, così nei tempi antichi di Roma, come ne' secoli barbari di Europa, preparò l'ordine civile, ed una legislazione umana, ed equa.

12. Se noi riflettiamo sulle costituzioni de' barbari stabiliti in un Governo Monarchico Aristocratico; se noi riflettiamo sulla condizione delle persone, che generalmente in questi tempi vi doveva essere; se noi riflettiamo sull'origine de' diritti, che i barbari acquistati avevano per conservare la proprietà delle loro persone, e de' loro beni, noi non ci meraviglieremo di una conformità grandissima, che troveremo in tutte le Nazioni, ed in tutti i tempi del *jus minorum gentium*, seu *publicae violentiae*, base, e fondamento del diritto civile di tutte le Nazioni, che si avanzarono nella cultura. Circostanze simili devono produrre uno sviluppo di cose simili: ecco in due parole la ragione. Facciamo qualche riflessione sopra questa seconda epoca del diritto civile.

13. Si può appropriare benissimo allo spirito della legislazione di questi tempi, ciò che disse il Poeta *Dat veniam Coruis; vexat censura Columbas*. Per intendere con chiarezza questa verità, conviene riflettere sulla diversa condizione degli uomini di questi tempi barbari; e possiamo avvalerci dell'esempio de' Romani a' tempi de' Decemviri, e degli altri popoli d'Europa del medioevo sotto al Governo feudale, imperciocchè io sono persuaso, che la storia dell'Umanità ha un corso regolare in tutti i tempi, ed in tutti i luoghi; ed ogni Nazione, che noi chiamiamo civile, si dovè trovare nella situazione de' barbari, ed in circostanze quasi simili, in cui si ritrovarono i barbari Romani, ed i barbari Europei del medioevo, onde il corso della legislazione civile da questi due soli esempi viene interamente spiegato.

14. I barbari, come già detto abbiamo, da principio non conoscono che due condizioni di persone: liberi, che possiedono i campi, e servi, o clienti, che coltivano i campi altrui, con riceverne per

loro la sussistenza: tale era la condizione de' Greci a' tempi di Teseo, e di Ercole; la condizione de' Romani, quando Romolo, capo predone, cogli altri predoni di lui compagni, fissò la sua fede in Roma 12; tale era la condizione de' nostri barbari, quando dal Settentrione vennero a devastare l'Europa meridionale. Ma siccome le cose nello stato violento non possono per lungo tempo durare, il corpo de' clienti, o plebei, come vogliamo chiamarli, cominciò pian piano ad acquistare qualche proprietà de' campi, che coltivava, prima con pagare un censo a' predoni de' medesimi, poi con affrancarsi da ogni dominio, e possedere i campi in allodio 13. In questo stato la condizione de' Cittadini si è alterata, e noi possiamo distinguerli in quattro classi. I. I patrizi, che i barbari del medio evo chiamavano nobili. II. I Plebei, che i nostri barbari chiamavano ingenui. III. I Libertini, che erano gli Schiavi manumessi, IV. ed i servi 14. Or la seconda epoca delle barbarie cade appunto quando i Cittadini erano in queste quattro classi divisi; e la giurisprudenza si trova adattata a questo stato di persone.

15. La civile giurisprudenza, come più volte abbiamo detto, riguarda principalmente la proprietà delle persone, e la proprietà de' beni. In quanto alla proprietà delle persone in primo luogo dobbiamo osservare, che in questi tempi le femmine non avevano affatto persona civile, e non erano ammesse alla successione dei beni dei loro parenti 15; ciò che è del gusto, e della polizia di tutti i barbari. Egli è noto poi quanto erano diversi i diritti de' Patrizi, de' plebei, de' libertini, de' servi, de' clienti, e de' patroni; basta soltanto dire, che per la legge delle XII tavole era proibito il connubio tra un patrizio, ed una plebea 16, come per l'appunto era proibito ad un nobile del medioevo di prendere in moglie una ingenua, che corrispondeva ad una plebea 17. I Plebei in Roma prima della legge Caninia, ed Ogulina erano proibiti di ascendere agli onori, non avendo auspici, e stimandosi come profani; e quel che era più duro, l'interpretazione delle leggi l'avevano i soli patri, come ancora le formule delle azioni 18; ciò che dimostra, che in questi tempi tutti gli ordini de' Cittadini, a riserva de' Patrizi, del diritto civile non sentivano, che il solo peso, servendo quello di pretesto a' Nobili per opprimere le altre classi inferiori, e tenerli nella massima soggezione. Nel medioevo la condizione degli ingenui non era migliore della condizione de' plebei Romani, perché non avendo essi altra professione, che quella delle armi, abbenché fossero di condizione liberi, erano però sempre addetti al servizio de' Nobili sotto una specie di perpetua clientela 19. In quanto poi alla proprietà de' beni i plebei non avevano il dominio quiritario de' campi, ma soltanto il bonitario: siccome gli ingenui del medioevo non possedevano i beni, che a titolo di feudi, o benefici, e la condizione loro era così dura, che se mai avevano degli Allodi, per esimersi dalla violenza, li davano a' Nobili per riceverli da coloro in feudo 20. Il ius civile de' Romani dunque, come il ius feudale de' barbari del Settentrione, sosteneva il ius maiorum gentium, o la privata violenza de' Nobili. I Plebei, e gli ingenui insomma, non avevano alcuna partecipazione del diritto civile propriamente detto; e le loro proprietà personali, i loro contratti, i loro matrimoni, i loro domini si sostenevano dal diritto naturale confermato dal diritto civile 21. Quindi non è meraviglia, se noi troviamo le leggi barbare fatte per la custodia de' campi, e contro de' ladri, severissime; e più severe le leggi contro dei debitori 22; perché tal severità era dell'interesse de' patri, e de' Nobili, per tenere maggiormente oppressi gli ordini inferiori.

16. Convien per altro qui osservare, che tanto nelle leggi Decemvirali, che io ho chiamato una

collezione delle consuetudini delle diverse Nazioni barbare, come nelle consuetudini feudali, vi si osservano degli stabilimenti, che veramente possono dirsi finis aequi iuris, e che promuovono la libertà popolare 23; la quale cosa ebbe la sua origine in Roma dalle leggi dei Re, che tentarono di opprimere la potenza Aristocratica; e nel medio evo per lo stesso motivo si introdussero nelle consuetudini feudali degli stabilimenti favorevoli alla libertà; perciocchè la potenza de' Monarchi già aveva principiato a spandere le sue ali, ed abbattere la tirannia Aristocratica. E come ci manifesta il corso della storia umana, le Monarchie non si stabilirono in altro modo, che col favore del popolo, il quale per esimersi dalla tirannia di molti, facilmente si induceva a mettersi sotto la protezione di un solo, che per suo interesse, doveva promuovere la libertà popolare, ed estinguere il ius maiorum gentium, che con tanta gelosia si custodiva dai Nobili.

17. In Roma per altro i Re si abusarono troppo presto del loro potere, e diedero campo a' Nobili di espellerli, e ripigliare per quanto più hanno potuto il Governo Aristocratico; ma siccome la pianta della libertà popolare era già stata gettata nella abolita Monarchia, non fu possibile a' Padri di sostenersi nel loro impero, e si videro astretti di cedere a poco a poco porzione del loro dominio alla plebe; la quale da principio cercò di eguagliarsi ai Padri; poi, come in tutte le cose umane interviene, procurò di superarli; onde il Governo di Roma durò per un pezzo nello stato ancipite di Aristocrazia, e Democrazia. In questo frattempo si promulgarono mille leggi, le quali avendo per autori i Plebei, ebbero sempre per oggetto di estinguere affatto il ius maiorum gentium, ed ogni distinzione personale, che da quello dipendeva. Ecco come naturalmente col corso regolare delle società si sviluppò il ius aequum, e ciò che prima non aveva per fondamento, che la privata forza, ora incomincia ad avere per base la ragione, assistita dalla forza pubblica; imperciocchè siccome i Plebei non avevano altri diritti, se non quelli della Natura, o per dir meglio della ragione dell'umanità, che da' Patrizi non gli si poterono interamente togliere; così quando venne il Governo nelle loro mani, era regolarissimo, che camminassero sullo stesso piede, come erano già avvezzi a camminare; ed addottrinati con lunga esperienza degli effetti perniciosi della violenza de' Patrizi, promovessero con la legislazione que' diritti dell'umanità, che avevano sperimentati vantaggiosi.

18. Nel medio evo intervenne lo stesso, benché sotto un aspetto di Governo differente; imperciocchè la Monarchia si stabilì gradatamente, non già con violenza, come accadde negli antichi tempi di Roma. Il corpo Aristocratico mantenne il fumo della grandezza, e della potenza primiera, per lunga pezza; la quale in verità insensibilmente, e gradatamente andò perdendo, a misura, che gli ingenui si sono esentati dalla clientela de' Nobili, ma molto più a misura, che i Municipi cominciarono ad avere un poco di libertà, ed a formare un corpo esistente da per sé, e ciò col favore de' Monarchi; or siccome le Città erano abitate dagli ingenui, da libertini, e da uomini di servile condizione, questi per le stesse ragioni, che sopra dicemmo, parlando de' Plebei di Roma, dovettero naturalmente aborrire il ius maiorum gentium, e promuovere le leggi dell'umanità. Nella quale impresa vennero da tre parti soccorsi; dalla inclinazione de' Monarchi, che per loro interesse volevano stabilito il ius aequum, affinché la loro potenza rimanesse senza opposizione da' Nobili; dalla Religione Cristiana, che con grande interesse si promuoveva dall'ordine Ecclesiastico, dominante nei secoli barbari; e da quei residui, e vestigi, che nell'Italia

principalmente rimanevano del corpo delle leggi Giustiniane, che benché confuso, e pieno di difetti, contiene però moltissimi principi della giurisprudenza ragionata dei Romani.

19. Qual era lo stato del diritto civile in quest'ultima epoca della barbarie, non è necessario che io lungamente mi brighi per dimostrarlo: figuriamoci un corpo il più difforme che mai, composto dalle antiche consuetudini feudali, dalle leggi di tante barbare Nazioni, che non conoscevano ancora i veri principi dell'umanità, dalle leggi Canoniche, che ne' secoli di ignoranza erano di massimo peso, dalle leggi de' Principi, fatte nel sistema di un Governo dubbio, e mal ordinato, che come prendevano forza, ed autorità con l'abbattimento della potenza Aristocratica, così procuravano di stabilirsi con delle leggi che dal loro arbitrio dipendevano; dall'ammasso informe della giurisprudenza de' Romani, mista del ius Decemvirale, de' Plebisciti, Senatus consulti, editti di Pretori, rescritti di Principi, e risposte di Prudenti, che suppongono differenti situazioni politiche, ed interessi di stato differentissimi; di tutte queste cose insieme era formato il corpo della legislazione nell'ultima epoca della barbarie, che regolava i diritti, e le obbligazioni degli uomini.

20. La conseguenza, che noi dobbiamo tirare da questi preliminari, si è, che al ius privatae violentiae, successe la violenza pubblica, la quale avrebbe mantenuto una specie di equilibrio, e di eguaglianza politica, se la confusione delle leggi non avesse prodotto un altro male, che non è di picciol momento; e questo male è, l'incertezza dei diritti prodotta dalla confusione della legislazione; onde ebbe origine l'arbitrio de' giudici, che costituiva una sorda tirannia più umiliante, e più afflittiva della tirannia di un solo. Se taluno adunque volesse persuaderci, che in questi tempi infelici i Cittadini erano sicuri della proprietà delle loro persone, e de' loro beni, quando dall'arbitrio di un Giudice, capriccioso, ignorante, maligno, parziale, avaro, tali cose per lo più dipendevano, noi potremmo convincerlo del contrario con mille esempi, che la storia di quei tempi ci somministra.

21. Quelle Nazioni sono esenti da questo gravissimo male, che hanno un corpo di legislazione unito, e non composto di pezzi diversi, e per lo più contrari tra di loro; ma non per questo possono dirsi esenti da ogni inconveniente; primieramente perché lo stabilimento di un Codice nuovo suppone una Nazione affatto barbara, e priva della cognizione delle leggi civili; imperciocchè è quasi impossibile, che gli uomini tutto ad un colpo mutino costituzione, scordandosi di ciò che erano con le antiche leggi, per prendere una forma novella 24. Quindi noi vediamo, che i Legislatori sempre furono nell'obbligo di lavorare sul fatto, e rappezzare piuttosto, che fabbricare di nuovo, onde crescendo col tempo la fabbrica, non poté riuscire nel suo tutto, che disordinata, e difforme. I politici, è vero, progettarono, e progettano mille mezzi per ovviare a questo male, ma io non so che ancora siasi abbracciato alcuno de' loro progetti, per giudicarne dell'utile; argomento per me evidente, che l'esecuzione delle cose utili dell'umanità non è ancora nell'ordine delle cose disposto dalla Provvidenza 25. Qualunque sia il Codice nuovo di una Nazione, o questo contiene, ridotte in ordine scritto, gli stabilimenti antichi della Nazione, che vale a dire, i costumi, e le consuetudini de' tempi barbari, e di ignoranza; e non può essere, che difettosissimo; tali sono tutti i Codici, che oggi abbiamo 26; o pure] questo Codice è fabbricato di pianta da un Legislatore di un genio superiore, ed allora è sperabile che per qualche tempo la Nazione eviti il flagello del

dispotismo de' Giudici. Ma tra tutti i mali il peggiore senza dubbio è quello, dove non si conoscono affatto i limiti del corpo della legislazione, dove cioè, il diritto municipale non è determinato, e certo, ancorché composto da più, e diversi pezzi; imperciocché in tale stato vi deve regnare per necessità la confusione, il disordine, e l'arbitrio; onde ne sorge un numero infinito di liti, e di decisioni contrarie le une alle altre, che dimostrano chiarissimamente l'incertezza della proprietà delle persone, e de' beni. Nella più parte delle Monarchie Europee il Governo feudale restò abolito; ma le leggi feudali sussistono tuttavia; queste leggi sono in continua contraddizione con le leggi della Monarchia, e coi costumi presenti; ma fra di tanto formano la regola della giustizia.

22. Il diritto civile propriamente detto, secondo che si pretende, non si allontana del tutto dal diritto Naturale, e delle Genti, né in tutto è a quello conforme. Io non so se Ulpiano attribuiva alle sue parole quel senso, che oggi i Moralisti gli attribuiscono; imperciocché a me pare, che quel Giureconsulto non distingueva il diritto naturale dal diritto delle Genti; ma non essendo mio istituto di fare un commentario alle parole di Ulpiano, figuriamo, che secondo l'interpretazione comune, il diritto civile debba essere quello, il quale non in tutto si discosti dal diritto Naturale, cioè dalle massime della retta ragione, né in tutto si conformi, siccome non in tutto si allontani dal diritto delle Genti, né in tutto a quello serva; come, a cagione d'esempio, la massima della retta ragione sarà, *neminem laederis*, il diritto delle Genti distingue i domini, e per conseguente colui, che toglie ad un altro il dominio, incorre nella legge di Natura *neminem laederis*: il diritto civile prescrive la maniera di acquistare i domini, e di legittimamente perderli, e per tal modo né in tutto si allontana, né in tutto serve al diritto naturale, e delle Genti. Un altro esempio per distinguere il diritto Civile. La legge di Natura dice, che chi occupa una cosa, che da nessuno si possiede, la fa sua: il diritto delle Genti dice, che i tesori sotto terra nascosti sunt nullius: ma il diritto civile di qualche Nazione stabilisce, che i tesori nascosti si appartengono al fisco: dopo tal dichiarazione i tesori non sono nullius, e chi mai l'occupasse lederebbe il diritto altrui.

23. Questi, ed altri esempi simili si adducono per mostrare la differenza, che vi è tra il diritto di Natura, e delle Genti, ed il diritto civile. Ma io non so veramente se simili esempi reggano a martello per distinguere in tutti i casi ciò che il diritto civile prescrive. Le leggi civili, come osservato, hanno avuto l'origine dal diritto di privata violenza de' barbari; si modificarono colla violenza pubblica del Governo, quando la società de' barbari divenne più regolare, e si perfezionarono quando le Nazioni divennero civili, cioè a dire, si conobbe l'utile del *ius equum*, si rispettarono più le proprietà personali, ed i beni de' Cittadini di qualunque ordine. Quindi le massime, che avevano per oggetto la forza privata, e poi la forza pubblica per sostegno della potenza di pochi, si tramutarono in massime di ragione, o di equità, quando la pubblica autorità fu interessata ad eguagliare per quanto più ha potuto i diritti de' sudditi.

24. Ma è molto lontano, che la legge civile voglia conformarsi sempre alle massime della Natura: basta solo chiamare all'esame la legislazione de' Romani, che si stima per comune opinione la più umana, e la più eccellente, ed è si vedrà, che malgrado gli eruditi sforzi di Ulrico Vbero 28, si trovano degli stabilimenti, che offendono non solo il *ius* della Natura negativo, ma il positivo ancora, se pure questa scolastica distinzione deve aver luogo. Che diremo poi di tante leggi civili

stravaganti, assurde, ridicole, direttamente contrarie alle proprietà personali, e reali, che i filosofi secondo le massime della Natura ci attribuiscono, e dirette soltanto a soddisfare le passioni più ingiuste dei potenti, le quali nelle culte Nazioni Europee ancora non sono interamente abolite? E pure l'ingiustizia di queste leggi civili costrinse gli uomini oppressi a ragionare sopra del loro stato, e cercare colle massime della ragione una legislazione più equa, e più conforme a' bisogni della vita socievole.

25. Io non credo, che vi fosse mai stato alcun legislatore, il quale nell'ordinare le Leggi a' suoi sudditi, avesse sempre tenuto presenti le massime della ragione de' filosofi. L'interesse dello stato, e qualche volta il capriccio di chi comanda, l'accidente, l'azzardo infine, sono le cagioni delle Leggi civili, che prescrivono le regole del giusto 29: quindi ragionevolmente il Giureconsulto Giuliano scriveva, che non poteva rendersi ragione di tutte le leggi, che dai nostri maggiori si erano fatte; ciò che in sostanza vuol dire, che non tutte le leggi hanno per fondamento la ragione, ma spessissimo la volontà, e l'utile di chi le ha ordinate, che a noi non ci sono palesi. Quindi è, che rivolgendosi i Codici delle legislazioni antiche, e moderne, si trovano spessissimo delle leggi, che in una Nazione formano la base della giustizia, ed in un'altra sarebbero stimate ingiuste ed assurde .

26. Ma pure dobbiamo riflettere, che qualunque legge civile, per quanto stravagante a noi possa apparire, quando non fu immediatamente abolita, ed ottenne per lungo tempo la sua osservanza, conviene che fosse stata conforme agli interessi particolari di quella società. Ogni legge, diceva il nostro Genovesi, che cozza con l'incominciato corso del genere umano, o non è ricevuta, o fra non molto antiquata. Quali pontelli possono arrestare le intere Nazioni, se viene loro voglia di girare? Quei medesimi, che tentano di arrestare le ruote, senza accorgersene girano come gli altri. Questa verità, che potrebbe comprovarsi con mille esempi, se fosse bisogno, dipende da ciò, che sopra detto, che la forza morale delle leggi civili ha la sua radice nell'essenza morale particolare del corpo della società: tutte quelle cagioni adunque, o fisiche, o morali, che alterano, o mutano l'essenza del corpo morale, alterano, e mutano la legislazione. Da questo medesimo principio ha origine ancora la contraddizione, che noi in tutte le legislazioni incontriamo, tra le leggi, che dirigono i doveri sociali, e le leggi, che custodiscono la proprietà della persona, e dei beni. Eccone le ragioni, se mal non mi appongo.

27. Nessuna società si è stabilita per utile, e comodo generale di tutti coloro, che la componevano: noi siamo troppo accertati dalla storia di tutte le Nazioni, che la forza, e la violenza di pochi barbari predoni delineò le forme dei primi Governi civili, e fissò i fondamenti delle prime legislazioni in quei secoli, quando la ragione umana era in gran parte avviluppata; d'onde seguì, che le società furono stabilite per utile, e comodo de' potenti, che vi comandavano con la forza, e possedevano tutti i campi per loro. Da tali principi, come in tutto il corso di questo libro ragionato, doveva fin da allora sorgere l'ineguaglianza delle proprietà personali, e l'ineguaglianza della proprietà de' beni; or dall'essenza di questo corpo morale così difformemente costituito, non poteva derivare una legislazione, che viziosa, e nociva agli interessi della comunità, che furono sempre trascurati. Di fatti le antiche legislazioni, le prime leggi delle Nazioni barbare non riguardarono mai l'interesse dei privati, perché a' potenti, di cui era l'interesse del Governo, ciò

non premeva, ed a plebei, ed ignobili era vietato colla forza di cercare l'eguaglianza colle leggi. Quindi i duelli, e le rappresaglie [represaglie], perché in tali tempi mancavano le leggi giudiziarie, né vi erano leggi da punire le offese, ed i torti privati. Ma intanto la società per questi mezzi, che a noi sembrano violenti, e disordinati, si andò sempre più stringendo, crescendo da giorno in giorno i rapporti tra' Cittadini, a proporzione, che i bisogni crescerono; ed in conseguenza di questo accrescimento de' rapporti socievoli dovevano svilupparsi i sentimenti di umanità, di amore, e di beneficenza scambievole; quali sentimenti se furono valevoli di raddolcire a poco a poco la civile legislazione, che riguarda la proprietà delle persone, e dei beni, non furono, né sono ancora di forza tale per poterne estinguerne tutti gli originari difetti. Si sente da tutti gli ordini la compassione, l'amore, la gratitudine, l'umanità, ma non si può sentire da tutti l'eguaglianza dei diritti personali, e di proprietà: ecco la sorgente della contraddizione della morale colla politica, e delle leggi civili medesime, le quali se ne' doveri sociali possono regolare le massime della giustizia sopra i fondamenti dell'eguaglianza; in tutto il rimanente poi debbono stabilire il giusto conforme all'interesse del Governo, ed accomodare l'eguaglianza alla giustizia stabilita, non già stabilire la giustizia sopra le massime dell'eguaglianza 30.

Capitolo VIII

DELLA MANIERA COME SI GIUDICA DA NOI L'INEGUAGLIANZA POLITICA DEI DIRITTI E DELLE OBBLIGAZIONI DEGLI UOMINI

1. Noi abbiamo tre punti di appoggio per comparare le azioni degli uomini, e giudicare. Questi tre punti sono, la giustizia, la virtù e l'onestà; a misura, che le azioni umane si comparano alle idee della giustizia, della virtù, e dell'onestà, che noi ci siamo prefisse, noi ne formiamo de' giudizi più o meno favorevoli, secondo che quelle più o meno a' punti designati si accostano, o si allontanano. Le azioni umane, che meritano il nome di indifferenti, sono solamente quelle, che non possono compararsi con le idee di giustizia, virtù, ed onestà, che noi abbiamo; il che per lo più interviene, perché non abbiamo interesse di giudicarne; imperciocchè spesso sperimentiamo, che quelle azioni, le quali per taluni non hanno nessun carattere, e meritano il nome di indifferenti, per certi altri saranno giuste, o ingiuste, oneste, o disoneste, virtuose, o viziose.

2. È fuor di dubbio, che l'uomo dovrebbe essere giusto, virtuoso, ed onesto: è fuor di dubbio ancora, che gli uomini sono qualche volta giusti, qualche volta ingiusti, onesti, disonesti, virtuosi e viziosi; ed è fuor di dubbio, che i giudizi degli uomini attorno a questi soggetti variano da una Nazione ad un'altra, da un uomo ad un altro, nella stessa persona, che ieri si stimava da noi onesta, a cagion di esempio, ed oggi operando dello stesso modo, si stimerà disonesta. Questo è il fatto: cerchiamo se è possibile, di comprenderne le cagioni.

3. I diritti, e le obbligazioni degli uomini vengono da due forze morali determinate; dalle massime della retta ragione, o sia dalle leggi di Natura, e dagli stabilimenti delle leggi civili. Le massime della retta ragione ci obbligano nell'interno della coscienza, e non cadono sotto al giudizio altrui; ciascuno è di sé stesso Giudice; ma nessuno può esattamente per queste massime dar giudizio di un altro. Il nostro giudizio cade sulla forza morale esterna, cioè a dire, sulle leggi della società, in cui viviamo, ed a cui siamo obbligati dal timore de' castighi, di conformarci: queste leggi formano la giustizia apparente, alla quale compariamo le azioni degli altri per giudicarne. Un uomo dunque, il quale non ha l'abito di conformare le sue azioni alle regole del giusto, prescritte dalle leggi civili, si stima da noi ingiusto 1. Or siccome queste regole variano in ogni società, a proporzione dell'essenza del corpo della società, il quale è diverso, ed al cui interesse le regole della giustizia sono dirette, quindi ne avviene, che un'azione, la quale in Atene sarà giusta, potrà essere ingiusta in Roma, e quella stessa azione, la quale sarà ingiusta relativamente a coloro, che vivono sotto la stessa regola, sarà poi indifferente, o ingiusta relativamente a coloro, che alla medesima regola non sono sottoposti 2.

4. Ma le leggi non possono mai comprendere tutti i diritti, ed obbligazioni degli uomini, che secondo le massime della ragione debbono avere nella società. Sarà questo un difetto della legislazione civile, io lo accordo, ma un difetto generalissimo, e che par che abbia la sua radice nell'essenza della cosa stessa; perché la legge civile non può dirigere che gli atti esterni

dell'uomo, né può sostenere, che quelle azioni, le quali portando una marca esteriore di sicurezza secondo il prescritto dalle leggi medesime; altrimenti nascerebbono più disordini, e sconcerti di quelli, che oggi vi sono. Inoltre la legge civile ha la sua origine dall'interesse della società, né cerca l'utile dei privati, se non in quanto che all'utile pubblico può conferire. L'amore, e la beneficenza non sono sicuramente le basi fondamentali di alcun Governo, onde è che tutti i vizi a quelle massime opposte, dalla legislazione si trascurano. Ma all'incontro non vi è società (stretta già, od ordinata al grado che sono tutte le società civili) dove gli uomini non sentono gli stimoli dell'amore, e della beneficenza. Or dunque tutti coloro, che nella società hanno l'abito di conformare le loro azioni non solo alla lettera delle leggi civili per essere giusti, ma allo spirito interno delle medesime 3, ed alle massime dell'amore e della beneficenza, da cui dipendono i doveri sociali, sono anche onesti; siccome chi diversamente opera, merita il carattere di disonesto.

5. Un uomo il quale ha l'abito di dirigere nella società le sue azioni non solo con le regole della civile legislazione, ma con le massime dell'onestà, e queste sue azioni hanno per oggetto l'utile della società medesima, senza alcuna relazione all'utile particolare di chi le pratica; quest'uomo si dice VIRTUOSO. Intendo dire con ciò, che taluno può essere giusto, e probo, senza essere virtuoso, ma non potrà essere mai virtuoso senza essere nello stesso tempo giusto, e probo. Io posso conformare le mie azioni alle leggi, perché temo le pene, io posso essere onesto perché dall'onestà ne traggo il mio utile, ma non sarò virtuoso; all'incontro se potendo essere ingiusto, senza timore delle pene, mi asterrò di esserlo, e se potendo mancare alla probità senza mio svantaggio, io sarò probo, allora merito il nome di virtuoso, perché non potrò avere più di mira l'utile mio particolare, ma l'utile, ed il bene pubblico. Prima però di passare oltre, preveniamo una difficoltà, che gli Elveziani mi potrebbero fare. Noi qui parliamo del giudizio, che gli uomini formano delle azioni altrui, e non già del merito delle azioni in loro stesse. Non vi è dubbio che il merito dell'azione consiste nell'intenzione, che non si può conoscere dagli altri; questo merito è relativo alla nostra coscienza, della quale non è mio istituto di trattare: ma il merito delle azioni, che si pesa con la bilancia del nostro giudizio, consiste nell'apparenza dell'azione medesima. Fin qui andiamo d'accordo cogli Elveziani; potrebbe essere, che io per un principio di orgoglio, per una falsa teoria, che ho in testa, guidi le mie azioni colle regole della giustizia, dell'onestà, e della virtù: potrebbe essere ancora, che le mie azioni non corrispondessero, che per mero azzardo alle mie intenzioni, ed a' miei sentimenti: io in questo caso agli occhi della mia coscienza sarò stimato vizioso, ma il pubblico non sbaglia se giudicando dall'apparenza, mi stimi diversamente. Ma non posso convenire poi con gli Elveziani, quando pensano, che i giudizi particolari della giustizia, della probità, e della virtù, come i giudizi del pubblico intorno a simili soggetti, non hanno altro appoggio, che l'utile. Io dico, che non vi è cosa, che più chiaramente si può distinguere, anche dagli uomini più materiali, quanto questi termini: giustizia, ed utile: onestà, ed utile: virtù, ed utile. E non vi è dubbio, che non può farsi azione giusta, proba, e virtuosa, la quale non sia nel medesimo tempo relativamente utile; perché se altrimenti potesse avvenire, si farebbe un'ingiuria alla Provvidenza; la quale se avesse stabilita una perpetua collisione tra la virtù, e l'utile, probabilmente non vi sarebbe al mondo nessun uomo veramente virtuoso 4; ma non vi è dubbio neppure, che uno può fare l'utile altrui, senza che acquisti l'opinione di giusto, di probo e di

virtuoso, tanto è vero, che questi due termini si distinguono. Un Giudice, a cagion d'ese[m]pio, avrà la debolezza, per favorire il suo amico, di promulgare una sentenza non conforme alle regole del diritto: l'amico, se conosce il diritto, stimerà grandemente il Giudice, come l'uomo più utile per lui, ma non avrà il coraggio sicuramente di caratterizzarlo come giusto. Se un mio parente avaro, trascurando tutte le regole dell'onestà, avesse acquistato alla mia famiglia delle ricchezze, ed un altro per non mancare di buona fede, per esercitare la beneficenza e la gratitudine verso di chi doveva, per non dipartirsi dalle regole del giusto, avesse ridotto il mio patrimonio al verde, io chiamerei il primo utile, ed il secondo probò, e giusto. Dunque non è l'utile, o l'interesse lo scopo generale dei nostri giudizi, come pretende l'Elvezio; ma le regole delle leggi, le massime della retta ragione, e le azioni utili conformi a queste regole: e queste massime, le quali non hanno per oggetto principale il nostro proprio utile, sono i punti di appoggio su di cui si giudica della giustizia, della probità, e della virtù delle azioni altrui.

6. Ma un'infinità di fatti, elegantemente esposti dall'Elvezio, provano chiaramente il contrario di quanto io sostengo, che l'utile particolare cioè, fa giudicare in particolare gli uomini sulla giustizia, probità e virtù altrui, e l'utile di una società, o di una Nazione, fa giudicare i soci, o Nazionali con gli stessi principi. Io convenendo dei fatti, pregherei gli Elveziani, che riflettessero con me sopra le seguenti cose. I giudizi degli uomini dipendono da un calcolo della nostra ragione, ed il più delle volte complicato e lungo. I dati de' nostri calcoli dovrebbero essere i punti di appoggio da me divisati, giustizia, onestà, virtù: ma questi dati non hanno un solo, unico e semplice aspetto, ma presentano mille aspetti 5. Or di questi, quel che più colpisce la nostra ragione, è l'aspetto che più è analogo alla passione che allora ci domina, e la nostra passione non è mai scompagnata dal nostro utile attuale; quindi avviene che per un falzo calcolo il più delle volte noi estimiamo giusta, proba, virtuosa quell'azione, la quale in verità non è che utile, e per contrario giudichiamo ingiusta, disonesta, e viziosa quell'altra azione, la quale in verità non è che contraria alla nostra dominante passione.

7. Dunque la varietà de' nostri giudizi dipende dall'incertezza delle regole sopra delle quali dobbiamo calcolare, e della contraddizione, che spessissimo si trova tra il nostro attuale utile, coll'utile, che la dubbia, ed equivoca regola dovrebbe presentarci. Or quando la regola è un poco dubbia, equivoca, oscura, allora l'interesse sicuramente ci determina e confondiamo l'utile col giusto. Tutti gli esempi addotti dall'Elvezio provano, che le Nazioni non furono esatti nel determinare l'idea di virtù, e che spesso chiamarono virtuoso ciò che era soltanto utile; nella quale cosa io volentieri convengo, e sono persuaso, che il linguaggio del volgo differisce dal linguaggio dei metafisici. Avrebbe detto bene l'Elvezio, riflettendo, che il volgo di tutte le Nazioni, poco ragionato, approva, e loda indistintamente tutte le azioni utili al pubblico, senza curare se le medesime siano virtuose, o viziose; che i selvaggi, i barbari, e le società incolte non possono avere alcuna idea della virtù; perché la forza morale della loro società non è bastante a sviluppare la ragione a tal segno da fargli riconoscere i veri interessi dell'ordine socievole; onde accade, che nelle popolazioni selvagge, e nelle Nazioni barbare si apprezzano per virtuose quelle azioni, che sono il più delle volte distruttive dell'ordine socievole, e del pubblico bene; ma riguardano l'utile particolare, e temporaneo, o i pregiudizi, e la superstizione 6. Ma nelle Nazioni civili poi, dove il

corpo morale della società è bene stabilito, dove si conoscono i veri rapporti, da cui nasce il pubblico vantaggio, dove la ragione è sviluppata, e le leggi assicurano la persona, ed i beni dei Cittadini, ivi l'idea della virtù è più chiara, e più costante. In questo stato di cose egli è vero, che gli uomini ne' loro giudizi sono soggetti spessissime volte ad ingannarsi, specialmente quando giudicano con prevenzione, o con passione, ma non nasce mai la conseguenza, che l'utile, o l'interesse siano gli appoggi de' nostri giudizi per determinare la giustizia, la probità, e la virtù. In confronto degli esempi dall'Elvezio addotti, se ne potrebbero addurre dei milioni, che accadono alla giornata, per comprovare, che gli uomini non solamente quando sono liberi dalle passioni, ma anche qualche volta adombrati dalle passioni, hanno saputo formare un abito tale di giudicare retto, che malgrado il loro utile ed interesse, estimano per il giusto valore, e secondo i veri punti di appoggio, le altrui azioni.

8. L'Elvezio avrebbe fatto meglio di presentarci le sue riflessioni in questo aspetto, il quale a noi sembra più vero. Posto che i punti di appoggio della nostra comparazione sono le massime della ragione, e della giustizia, che dipendono dall'essenza del corpo morale di quella società in cui viviamo, egli è troppo naturale di credere, che se mai nel corpo della nostra società vi sono stabilite delle regole contrarie alla ragione de' filosofi, o alla ragione dell'umanità, noi allora siamo necessitati di giudicare con quelle regole, che conosciamo, o che reggano, o no al criterio della retta ragione. Or le regole che ogni società si stabilisce non hanno per oggetto, che l'utile della medesima, e non sempre quest'utile discende dalle massime della retta ragione; quindi può avvenire, che un uomo fosse nella sua società giusto, ed onesto, ed all'occhio del filosofo commettesse azioni contrarie all'umanità, ed all'universale giustizia. Un Romano a cagion di esempio, uccideva il suo servo, per qualche offesa, che credeva a lui fatta, perché la legge glielo permetteva; egli dunque poteva persuadersi di essere giusto, quanto Aristide soprannomato il giusto; ed il suo calcolo nelle sue circostanze non era falso. Un Bramino persuade la vedova del suo compagno morto, che si bruci col cadavere di suo marito, e crede fermamente di persuadere a colei l'azione più proba, ed onesta che mai si potesse commettere. Mille altri esempi di questo genere si potrebbero addurre per provare, che un uomo ragionando colle regole del giusto, e dell'onesto della società in cui vive, opera con giustizia, e probità, peccando diametralmente contro le massime della retta ragione, che egli non è nello stato di sentire.

9. Egli è vero, che secondo il pensare de' moralisti, ogni uomo può sentire la contraddizione delle regole del giusto, e dell'onesto, che prescrive la sua società, con la comparazione del giusto, e dell'onesto della Natura. Io non mi oppongo a questa dottrina; ma rifletto soltanto, che un uomo nato, cresciuto, ed educato in una tale società; che dalla sua prima infanzia non vede approvate, che quelle tali azioni; che da quelle azioni ne vede sorgere l'utile, e la buona opinione; che vede i suoi maggiori, le persone del maggior credito, e della più provata virtù rispettare quei tali principi; che finalmente non ebbe mai la sorte di incontrarsi con Grozio, e con Pufendorfio, non può regolarmente ragionare calcolando sopra quei principi, che nella sua società sono stabiliti, ed approvati; e questa verità comprovata col fatto regge senza mettere in calcolo le passioni, l'interesse, l'utile, e l'amore della gloria, le quali cose preponderano assai nell'animo degli uomini, e sono strettamente attaccate, e dipendenti da' principi stabiliti in quella società in cui si

vive.

10. Mettiamo per indubitata una verità, dalla quale dipenda la spiega di moltissimi fenomeni morali. La maggior parte degli uomini non sono capaci, o sono inabilitati, e proibiti di esaminare la verità de' principi del giusto, e dell'onesto con cui vivono, ma credono ciecamente a' medesimi in forza dell'autorità, alla quale o per effetto d'abito, e di educazione, o di falsa, o vera opinione, sono avvezzi a ciecamente ubbidire. Concessa tal verità comprovata dal fatto, ne segue ora un disordine gravissimo, il quale nelle società civili turba la ragione, e fa commettere agli uomini dei falsi giudizi: ed eccolo qual è. La Nazione mi determina le regole del giusto, e dell'onesto, e queste regole false, o vere che siano, non possono riguardare, che l'utile comune; il Cittadino conforma le sue azioni a queste regole, credendole vere, perché approvate dalla suprema autorità, e se tutti operassero co' medesimi principi, ne dovrebbe nascere per necessità, l'armonia, l'ordine, la tranquillità e felicità pubblica. Ma oltre che le regole non sono mai chiare, e nette, e per conseguente danno luogo a falsi calcoli, che fanno i giudizi discordanti, vi è un altro inconveniente più grave ancora. Nella Nazione medesima vi sono delle altre società particolari, approvate dalla pubblica autorità, le quali si formano delle regole di ragionare, che non sempre sono in consonanza con le regole stabilite dal pubblico interesse. Un uomo adunque, il quale si ascrive a queste società approvate, non si fa nessuno scrupolo di conformare le sue azioni alle private regole delle medesime, e non crede che i limiti della giustizia, e dell'onestà debbano più oltre estendersi di ciò, che l'interesse della società, in cui vive, si può estendere: anzi come nelle società particolari le forze morali sono più attive, e più vive, perché meno diffuse, e dissipate, come sono le forze di una gran Nazione, quindi continuamente sperimentiamo, che si pratica più frequentemente la giustizia, e l'onestà relativa ai corpi particolari, che al corpo generale della Nazione; e noi vedemmo più volte i sudditi dello stesso Principe combattere fieramente tra di loro per sostenere l'onestà, e la giustizia delle loro massime particolari, e mettere a soqquadro la Nazione intiera, che con tutta la sua forza non bastò a reprimere il fanatismo, e la furia delle private società. Da questa sorgente, io dico, non è meraviglia se sorga un'infinita contrarietà di giudizi, nascenti da calcoli fondati sopra principi diversi, e tutti stabiliti colla pubblica autorità, e corroborati dall'opinione dominante.

11. L'opinione suole essere il più delle volte la base de' nostri giudizi: questa, ancorché non costituisca nessun diritto, o nessuna obbligazione, ha però tanta forza sul nostro animo, che basta a determinarci. L'opinione è una forza morale stabilita dalla pubblica stima per alcune cose, le quali senza di esser completamente giuste, oneste, o virtuose, si chiamano onorevoli, e questo titolo suole alle volte aver tanta forza nel nostro animo, che debilita, ed estingue la forza di ogni altro giudizio. Il pubblico a cagion di esempio, stima la forza, il coraggio, la nobiltà, le ricchezze, anche indipendentemente dall'utile; e stima tali cose fino al segno di travedere se colle medesime si combina la giustizia, l'onestà, e la virtù. Tutti accordiamo il titolo di Grande ad Alessandro, a Tamerlano, a Cortese, a Pizzarro, e ad altri celebri conquistatori; ed ognun di noi desidererebbe di essere al loro luogo, senza considerare, che un conquistatore non è, che un ladro, un ingiusto, un nemico dell'umano genere. Un celebre bandito, che fece delle azioni coraggiose, va alla forca perché non ha le forze di Tamerlano; ma merita la compassione, e la stima del pubblico, che

calcola il suo merito sopra il suo coraggio. Noi conosciamo le azioni di quel bandito ingiuste, e degne della forza; ma rimane nel nostro cuore un residuo di rispetto per quella sola virtù che i nostri padri apprezzavano, cioè, la forza, ed il coraggio 7. Quel cortigiano per le strade più vili, ed indegne ottenne un ordine di cavalleria, testimonio della sua bassezza, e malignità; ma il pubblico non calcola la sua stima, che sopra l'opinione della nobiltà, la quale allontana ogni altro giudizio, che si dovrebbe formare sulla giustizia, onestà, e virtù delle sue azioni. Un Finziere rovina le province, succhia il sangue de' poveri, e diviene ricco. L'opinione, che le ricchezze gli fanno acquistare, copre tutta l'enormità de' suoi delitti; egli diviene uomo d'importanza, e decide delle umane, e divine cose come legittimo interprete del giusto, e dell'onesto; e le sue decisioni sono rispettate.

12. Non è dunque l'utile, che fa apprezzarci l'opinione, imperciocchè l'utile non si estende mai a chi l'apprezza, anzi il più delle volte se ne riporta danno, e svantaggio; ma è la forza morale generata dalla pubblica stima. E qui è da osservarsi un fenomeno curioso; finché la pubblica stima si generi da un'azione, o una cosa, la quale sia direttamente all'interesse, e bene comune vantaggiosa, ciò si intende benissimo. Le leggi, o le regole del giusto, le massime morali dell'onestà, e le virtù, sono sempre accompagnate dalla pubblica stima, perché riguardano l'utile, e l'interesse generale; ma l'opinione nascente delle cose sopra cennate non solamente non può avere per oggetto il pubblico bene, ma anzi a questo direttamente si oppone; perché distrugge l'eguaglianza, e debilita la forza di quelle massime di giustizia, di onestà, e di virtù, senza delle quali la pubblica felicità non può sussistere: ciò nonostante però l'opinione è sostenuta dalla pubblica stima, e cagiona una infinita varietà di giudizi per lo più in collisione co' giudizi formati sulle regole, che hanno per oggetto il pubblico bene. Se le ricchezze, a cagion di esempio, procurano la stima pubblica per qualunque mezzo, che si acquistano, e questa stima forma necessariamente l'oggetto de' desideri del Cittadino, egli è naturale, che gli uomini diventino poco scrupolosi nella scelta dei mezzi per acquistarle, e calcolino sulla stima pubblica, che si acquista per questo canale, la quale apporta nel medesimo tempo l'indipendenza, che è il massimo bene degli uomini, ed i mezzi facili a soddisfare a' piaceri fisici; beni che non si possono conseguire acquistandosi la stima pubblica per l'esercizio della giustizia, dell'onestà, e della virtù. Questa collisione manifesta, che vi è tra l'una, e l'altra stima, cagiona i più gravi disordini allo Stato, e fomenta sempre più la dissonanza che vi è tra l'interesse personale, ed il pubblico interesse.

13. Uno, che nella società possiede delle ricchezze, degli onori, delle dignità, ha la via aperta alla beneficenza, all'esercizio della giustizia, e della virtù: perché dunque frequentemente osserviamo, che gli uomini più ricchi, più potenti, più nobili, sono i meno onesti, i meno virtuosi, e i meno giusti? La ragione è chiara, perché costoro calcolano le loro azioni sull'opinione che forma la loro essenza politica, e morale, e non sono nel caso di sentire la forza delle regole del giusto, e dell'onesto, perché le medesime non possono in alcun conto interessargli. Imperciocchè noi dobbiamo riflettere, che dove mancano i bisogni, l'attività dello spirito si smorza, e si estingue. Se noi ci sforziamo ad essere giusti, onesti, virtuosi, ciò è perché le leggi ci fanno sentire il bisogno della giustizia, la mutua dipendenza ci fa provare il bisogno dell'onestà, e dei doveri sociali, e

l'amor proprio riflesso ci fa gustare il bisogno delle virtù. questo è l'effetto mirabile dell'ordine stabilito della Provvidenza; che nell'esercizio della giustizia, dell'onestà, della virtù, il nostro bene non è mai scompagnato dal bene pubblico. Ma figuriamo che noi fossimo in situazione tale, che la forza delle leggi potesse da noi facilmente scansarsi; che non sentissimo il bisogno della mutua dipendenza, e che il nostro amor proprio restasse interamente soddisfatto senza l'esercizio della virtù, ma colla sola stima di opinione, che le ricchezze, la nobiltà, la forza, gli onori ci fanno acquistare, allora non sentendo più il bisogno della giustizia, dell'onestà, e della virtù, difficilmente ci indurremmo a calcolare sopra questi dati per regolare le nostre azioni.

14. Dalla collisione, che si trova tra i principi su di cui si fondano le nostre regole per estimare gli altrui diritti, ed obbligazioni, e in conseguente la giustizia, l'onestà, e la virtù delle azioni altrui, ne nasce un altro inconveniente, che spesso ci fa calcolare falsamente sul merito, o demerito dell'altrui condotta. Noi non vediamo che le apparenze, ma non possiamo mai calcolare i motivi intrinseci che spinsero taluno ad operare. Il punto di appoggio de' nostri ragionamenti sogliamo essere noi stessi, e senza riguardare la diversità de' temperamenti, e delle circostanze, facendo paragone col nostro animo, giudichiamo, che il tale è più virtuoso, più onesto, più giusto di quell'altro; quando che in questi giudizi dovremmo distinguere due cose, la conformità delle azioni colle regole da noi conosciute, e la forza, o l'intenzione di chi le pratica. La conformità può essere anche un effetto del caso, e qualche volta contrario all'intenzione dell'operante, imperciocchè rare volte gli uomini operano conformemente a' loro principi, rare volte conseguenti nelle loro azioni, e rare volte essi medesimi conoscono i motivi per cui si determinano ad operare. Sicché in questo aspetto noi dovremmo giudicare dell'azione soltanto, e non già del merito della persona; imperciocchè il merito dipende dall'intenzione, e dalla forza dell'animo, e questo dal temperamento, dall'educazione, dalla catena delle idee, dagli abiti, dalle circostanze infine, in cui ci troviamo; onde potrà spesso accadere, che la medesima azione operata da due, sia conforme, o difforme alla regola, e che fra di tanto non abbia in tutti e due un eguale grado di merito, o di demerito. Il più onesto nelle sue azioni, dice l'Elvezio, è qualche volta il meno appassionato per la virtù.

Capitolo IX

CONCHIUSIONE DELLA TERZA PARTE

1. Se noi riflettiamo alle cose fin'ora ragionate in tutto il corso di quest'Opera, a me pare, che bastevolmente si possa comprendere, che le sorgenti delle cagioni dell'ineguaglianza siano nell'ordine immutabile delle cose; e per tal modo mi pare di avere adempito al primo fine, che mi sono proposto nello scrivere. Chi ama di far sistemi per riformare gli uomini riducendoli ad uno stato di immaginaria uguaglianza, conviene che si scordi che tutto è concatenato, e connesso nell'Universo, e che il mondo morale non è meno soggetto all'ordine di quel che lo è il mondo fisico; che se le cose, che ci dispiacciono, e ci umiliano non entrano nel sistema dell'ottimo, entrano però benissimo nel sistema dell'ordine, e che perciò la riforma pretesa, quante volte nell'ordine non è stabilita, invano si attende, e si desidera da' filosofi. Qual vantaggio mai grande sarebbe, che le stagioni camminassero sempre regolarmente, che non si vedessero che benigne meteore, che dei tremuoti, de' vulcani, delle tempeste, delle pestilenze, e degli altri flagelli della Natura se ne perdesse finanche la memoria? Che l'uomo fosse insensibile a' dolori, non fosse soggetto a mille infermità, che mangiasse tanto quanto può digerire, e che il chilo formato fosse analogo alle sostanze del suo corpo bene equilibrate? Sistemiamo le cose sopra questa bella fantasia: quante sconessioni, quanti assurdi diremmo credendo di riformare il mondo fisico? E quanti assurdi, e sconessioni non dicono i filosofi, che coi loro sistemi credono di riformare il mondo morale? Se dunque la pretesa riforma è impossibile, possiamo forse dire, che non sarà nemmeno ragionevole, ed utile. Che sappiamo noi de' mali, che ne avverrebbero al mondo fisico, e morale se i progetti de' filosofi potessero mai avere la loro esecuzione?

2. Il secondo, e forse più interessante oggetto delle mie riflessioni, fu di conoscere l'uomo quale egli è, e non già quale potrebbe, o dovrebbe essere; io l'ho considerato ne' tre aspetti più generali, che comprendono tutta la sua essenza: l'ho considerato cioè, come essere fisico, come essere morale, e come essere politico. Io ho ricavato dalle mie osservazioni, che l'uomo in tutti e tre gli aspetti considerato non ha nessun carattere generale, e costante, e che perciò tutti i sistemi, che i filosofi fecero sull'uomo in generale, sono assurdi, e fallaci: ogni individuo forma da sé un sistema nel fisico, nel morale, e nel politico, che non si eguaglia col sistema di qualunque altro individuo: quando dunque si vuol conoscere l'uomo quale egli è, non bisogna considerarlo in generale, ed in astratto, ma conviene esaminare ciascun individuo ad uno per uno.

3. Ma sarà egli mai possibile per questo mezzo di venire in cognizione dell'uomo? Si potranno mai formare delle regole fisse e stabili, senza delle quali la scienza morale non può esistere, quando siamo nell'obbligo di esaminare gli uomini ad uno ad uno per conoscerli? Io credo di sì, e mi lusingo di averne dato il saggio nel corso di queste mie riflessioni. Vi sono delle proprietà generali, che si appartengono agli uomini come esseri fisici, morali, e politici: la sensibilità distingue l'uomo come essere fisico; lo sviluppo delle facoltà intellettuali secondo l'ordine

delle società, e le circostanze, che nella medesima si combinano, distingue l'uomo come essere morale: i diritti e le obbligazioni, che nell'ordine delle società accompagnano l'uomo, lo distinguono come essere politico. Queste proprietà le vediamo in generale, ed in astratto in tutti gli uomini, e formano la teoria delle scienze morali. Questa teoria stabilisce le regole, che debbono dirigerci volendo osservare l'uomo in particolare per conoscerlo; e queste regole, che io nel corso delle mie riflessioni ho assegnate, non sono, che il prodotto delle osservazioni fatte sopra di me stesso, e degli uomini in particolare, che ho trattati, e conosciuti, o che dalla storia, e dalla relazione de' viaggiatori mi vennero descritti.

4. Potrebbe essere, che io avessi mancato di logica per combinare le particolari osservazioni, e ridurle a regole generali; ma non per questo forse le mie fatiche riusciranno del tutto inutili, avendo ad altri mostrato la via, come la scienza dell'uomo, la più utile, la più interessante, la più piacevole di tutte le scienze, possa perfezionarsi e migliorarsi. Quel che devo avvertire si è, che io non ho voluto dedurre tutte le conseguenze, che da' miei principi poteva trarre, applicando le mie regole a' fatti particolari. Le verità della morale hanno la disgrazia di non piacere a tutti. Ma io posso assicurare il mio lettore, che io nelle mie regole vedo assai più di quel che ho scritto; ed ho la lusinga piacevole di credere, che egli vedrà assai più in dentro di ciò che legge.