

SCRITTI POLITICI

di

Jean/Jacques Rousseau

A CURA DI

PAOLO ALATRI

UNIONE TIPOGRAFICO-EDITRICE TORINESE

ge un re, sarebbe bene esaminare l'atto in virtù del quale un popolo è un popolo. Infatti questo atto, essendo necessariamente anteriore all'altro, costituisce il vero fondamento della società.

In effetti, se non ci fosse una convenzione anteriore, dove sarebbe — a meno di un'elezione unanime — l'obbligo per la minoranza di sottomettersi alla scelta della maggioranza? E da dove cento persone che vogliono un padrone trarrebbero il diritto di votare per dieci che non lo vogliono? La legge della maggioranza dei suffragi è essa stessa una regola stabilita per convenzione, e presuppone, almeno per una volta, l'unanimità.

CAPITOLO VI. IL PATTO SOCIALE

Io suppongo gli uomini giunti al punto in cui gli ostacoli che nuocciono alla loro conservazione nello stato di natura, prevalere per mantenersi in tale stato. Allora questo stato originario non può più sussistere, e il genere umano perirebbe se non cambiasse le condizioni della sua esistenza.

Ora, siccome gli uomini non possono generare nuove forze, ma solo unire e indirizzare quelle esistenti, essi non hanno altro mezzo per conservarsi se non quello di formare, aggregandosi, una somma di forze tale che possa prevalere sulla resistenza, mettendole in moto con un solo impulso, e facendole agire di concerto.

Questa somma di forze può nascere solamente dal concorso di più uomini; ma, poiché la forza e la libertà di ogni uomo sono i primi strumenti della sua conservazione, come farà ad impegnarle senza danneggiarsi e senza trascurare le cure che egli deve a sé stesso? Questa difficoltà, ricondotta al problema che mi son posto, può enunciarsi nei seguenti termini: « Trovare una forma di associazione che con tutta la forza comune difenda e protegga la persone e i beni di ogni associato, e mediante la quale ciascuno, unendosi a tutti, obbedisca tuttavia soltanto a sé stesso, e resti non meno libero di prima ». Questo è il problema fondamentale di cui il contratto sociale dà la soluzione.

La clausole di questo contratto sono talmente determinate dalla natura dell'atto, che la minima modificazione le renderebbe vane e ne annullerebbe l'effetto; cosicché, pur non essendo forse mai state formalmente enunciate, esse sono dovunque le stesse, dovunque tacitamente ammesse, e riconosciute; fino a quando, se viene violato il patto sociale, ciascuno rientra nei suoi diritti originari e riprende la sua libertà naturale, perdendo la libertà convenzionale in cambio della quale aveva rinunciato alla prima.

Se bene intese, queste clausole si riducono tutte a una sola, cioè l'alienazione totale di ogni associato, con tutti i suoi diritti, in favore di tutta la comunità. In primo luogo, infatti, poiché ciascuno si dà tutto intero, la condizione è uguale per tutti; e poiché la condizione è uguale per tutti, nessuno ha interesse a renderla onerosa per gli altri. Inoltre, poiché questa alienazione si fa senza riserve, l'unione è la più perfetta possibile, e nessun associato ha più niente da rivendicare. Infatti, se restasse qualche diritto ai singoli, siccome non ci sarebbe nessun superiore comune in grado di fare da arbitro tra loro e la collettività, ciascuno, essendo su qualche punto giudice di sé stesso, pretenderebbe ben presto di esserlo su tutti; lo stato di natura si perpetuerebbe, e l'associazione diverrebbe necessariamente o tirannica o inutile.

Infine, chi si dà a tutti non si dà a nessuno; e siccome non vi è associato sul quale ciascuno non acquisti lo stesso diritto che gli cede su sé stesso, si guadagna l'equivalente di tutto ciò che si perde, e maggior forza per conservare ciò che si ha.

Se dunque si esclude dal patto sociale ciò che ad esso non è essenziale, ci si accorgerà che si riduce ai seguenti termini: « Ciascuno di noi mette in comune la propria persona e ogni proprio potere sotto la suprema direzione della volontà generale; e noi in quanto corpo politico riceviamo ciascun membro come parte indivisibile del tutto ».

Automaticamente, al posto della singola persona di ciascun contraente, quest'atto di associazione dà vita a un corpo morale e collettivo, composto di tanti membri quanti sono i voti dell'assemblea; da questo stesso atto tale corpo riceve la sua unità, il suo io comune, la sua vita e la sua volontà. Questa persona pubblica che si forma così mediante l'unione di tutti i

altre, assumeva in altri tempi il nome di *Cité*¹⁵, e prende ora quello di *repubblica* o di *corpo politico*; ed è chiamata dai suoi membri *Stato* in quanto è passivo, *corpo sovrano* in quanto è attivo, *potenza* in relazione agli altri corpi politici. Quanto agli associati, essi prendono collettivamente il nome di *popolo*; e in particolare si chiamano *cittadini* in quanto partecipi dell'autorità sovrana, e *sudditi* in quanto sottoposti alle leggi dello Stato. Ma questi termini spesso si confondono, e vengono presi l'uno per l'altro; basta saperli distinguere quando sono usati nella loro esatta accezione.

a. Il vero senso di questa parola si è pressoché completamente cancellato presso i moderni; quasi tutti scambiano una città per una *Cité*¹⁶, e un abitante di città per un cittadino. Non sanno che, se le cose formano la città, soltanto i cittadini costituiscono la *Cité*. A suo tempo questo stesso errore costò caro ai Cartaginesi. Non ho mai letto che il titolo di *Cives* sia mai stato dato ai sudditi di nessun principe, neanche anticamente ai Macedoni, né ai giorni nostri agli Inglesi, benché più vicini di tutti gli altri alla libertà. Solo i Francesi prendono assai familiarmente questo nome di cittadini, perché non ne hanno un'idea esatta, come si può vedere dai loro dizionari; senza di che, usurpandolo, commetterebbero un crimine di lesa maestà: da loro questo nome esprime una virtù, non un diritto. Quando Bodin ha voluto parlare dei nostri cittadini e abitanti di città, ha preso un grosso abbaglio, scambiando gli uni per gli altri. Il Signor d'Alembert, invece, non si è sbagliato, e ha ben distinto, nel suo articolo su *Ginevra*¹⁷, i quattro ordini di uomini (anche cinque, comprendendovi i semplici stranieri) che esistono nella nostra città, e dei quali soltanto due costituiscono la repubblica¹⁸. Nessun altro autore francese, che io sappia, ha capito il vero significato della parola *cittadino*.

15. Cioè scambia la città materialmente considerata per la città come entità politica.

16. È la « voce » pubblicata nel VII tomo dell'*Encyclopédie* e alla quale Rousseau rispose con la *Lettre sur les spectacles*, compresa in questo volume.

17. D'Alembert aveva scritto: « A Ginevra si distinguono quattro ordini di persone: i *cittadini*, che sono figli di borghesi e nati nella città: soltanto essi possono pervenire alla magistratura; i *borghesi*, che sono figli di borghesi o di cittadini, ma nati in paese straniero, o che, essendo stranieri, hanno acquistato il diritto di borghesia che il magistrato può conferire: possono far parte del Consiglio generale, ed anche del Gran Consiglio chiamato dei Duecento; gli *abitanti* sono stranieri che hanno dal magistrato il permesso di risiedere nella città, e niente di più; infine i *nativi* sono i figli degli abitanti: hanno qualche privilegio in più rispetto ai loro padri, ma sono esclusi dal governo ».

CAPITOLO VII.

IL CORPO SOVRANO

Da questa formula risulta che l'atto di associazione racchiude un impegno reciproco tra la collettività e i singoli, e che ciascun individuo, stipulando un contratto, per così dire, con sé stesso, si trova impegnato sotto un duplice rapporto: come membro del corpo sovrano nei confronti dei singoli, e come membro dello Stato nei confronti del corpo sovrano. Ma non si può qui applicare il principio del diritto civile secondo cui nessuno è vincolato dagli impegni presi con sé stesso; infatti è ben diverso obbligarsi verso sé stessi o verso un tutto di cui si faccia parte.

Bisogna anche osservare che la deliberazione pubblica, che può obbligare tutti i sudditi nei confronti del corpo sovrano, a causa dei due diversi rapporti sotto i quali ciascuno di essi è considerato, non può, per la ragione opposta, obbligare il corpo sovrano verso sé stesso; e di conseguenza è contrario alla natura del corpo politico che il corpo sovrano si imponga una legge che non possa infrangere. Dovendo considerare sé stesso sotto un solo e unico rapporto, esso si trova allora nella situazione di un privato che stipuli un contratto con sé stesso. Donde si vede che non può esserci alcuna specie di legge fondamentale obbligatoria per il corpo del popolo, neanche il contratto sociale¹⁹. Ciò non significa che tale corpo non possa benissimo impegnarsi verso altri in ciò che non deroghi da questo contratto; perché, rispetto agli estranei, esso diviene un essere semplice, un individuo.

Ma il corpo politico o il corpo sovrano, non traendo la sua esistenza se non dalla santità del contratto, non può mai obbligarsi, neanche nei confronti di altri, a niente che deroghi da questo atto originario, come alienare una parte di sé stesso o sottomettersi a un altro corpo sovrano. Violare l'atto grazie al qua-

18. È questo aspetto della dottrina di Rousseau, secondo cui non ci sono limiti costituzionali alla sovranità popolare, libera pertanto di cambiare volontà e leggi, fino alla stessa legge fondamentale o costituzione dello Stato, che ha provocato la condanna del *Contratto sociale* da parte delle autorità ginevrine.

le esiste, sarebbe annullarsi; e ciò che non è nulla, non produce nulla.

Appena questa molteplicità di persone è così riunita in un corpo, non si può offendere uno dei suoi membri senza attaccare l'intero corpo; e tanto meno si può offendere il corpo senza che i suoi membri se ne risentano. Così il dovere e l'interesse obbligano ugualmente le due parti contraenti ad aiutarsi reciprocamente; e gli uomini stessi devono cercare di riunire, sotto questo duplice rapporto, tutti i vantaggi che ne derivano.

Ora, il corpo sovrano, essendo formato soltanto dai singoli che lo costituiscono, non ha né può avere interessi contrari ai loro; di conseguenza, il potere sovrano non ha alcun bisogno di dare garanzie ai sudditi, perché è impossibile che il corpo voglia nuocere a tutti i suoi membri, e vedremo in seguito che non può nuocere neanche ad alcuno di essi in particolare. Il corpo sovrano, per il solo fatto di essere, è sempre tutto ciò che dev'essere.

Ma lo stesso non può dirsi dei sudditi nei confronti del corpo sovrano, il quale, nonostante l'interesse comune, non avrebbe alcuna garanzia circa l'adempimento dei loro impegni, se non trovasse il modo di assicurarsi la loro fedeltà.

In effetti, ogni individuo può, come uomo, avere una volontà particolare contraria o diversa dalla volontà generale che ha come cittadino. Il suo interesse particolare può parlargli in modo del tutto diverso dall'interesse comune; la sua esistenza assoluta e naturalmente indipendente può fargli considerare ciò che egli deve alla causa comune come un contributo volontario, la cui perdita sarebbe meno nociva agli altri di quanto il pagamento non sia gravoso per lui; e considerando la persona morale che costituisce lo Stato come un essere di ragione, in quanto non è un uomo, egli godrebbe dei diritti del cittadino senza voler adempiere ai doveri del suddito: ingiustizia la cui diffusione provocherebbe la rovina del corpo politico.

Affinché il patto sociale non sia dunque una vana formula, esso implica tacitamente questo impegno, che solo può dare forza agli altri: che chiunque rifiuterà di obbedire alla volontà generale, vi sarà costretto da tutto il corpo; ciò non significa altro se non che lo si obbligherà ad essere libero; perché tale è la condizione che, dando ogni cittadino alla patria, lo garantisce

da ogni dipendenza personale; condizione che costituisce il meccanismo e il funzionamento della macchina politica, e che sola rende legittimi gli impegni civili, i quali altrimenti sarebbero assurdi, tirannici e soggetti ai peggiori abusi.

CAPITOLO VIII.

LO STATO CIVILE

Questo passaggio dallo stato di natura allo stato civile produce nell'uomo un cambiamento molto importante, sostituendo nella sua condotta la giustizia all'istinto, e dando alle sue azioni la moralità di cui prima erano prive. È solo allora che, subentrando la voce del dovere all'impulso fisico e il diritto agli appetiti, l'uomo, che fino a quel momento aveva considerato soltanto sé stesso, si vede obbligato ad agire in base ad altri principi, e a consultare la sua ragione prima di dare ascolto alle sue inclinazioni. Benché in questo stato egli si privi di parecchi vantaggi che gli derivano dalla natura, ne riguadagna di così grandi, le sue facoltà si esercitano e si sviluppano, le sue idee si ampliano, i suoi sentimenti si nobilitano, tutto il suo animo si eleva a tal punto che, se gli abusi di questa nuova condizione non lo degradassero spesso al di sotto di quella da cui è uscito, dovrebbe benedire continuamente l'attimo felice che lo strappò per sempre da quello stato, e che di un animale stupido e limitato fece un essere intelligente e un uomo.

Riduciamo questo bilancio a termini facili da confrontare. Ciò che l'uomo perde con il contratto sociale è la sua libertà naturale, e un diritto illimitato su tutto ciò che lo tenta e che può essere da lui raggiunto; ciò che guadagna, è la libertà civile e la proprietà di tutto quello che possiede. Per non ingannarsi su queste compensazioni, bisogna ben distinguere la libertà naturale, che trova un limite solamente nelle forze dell'individuo, dalla libertà civile, che è limitata dalla volontà generale; e il possesso, che non è se non l'effetto della forza o il diritto del primo occupante, dalla proprietà, che può essere fondata soltanto su un titolo positivo.

A ciò che precede si potrebbe aggiungere che all'attivo dello stato civile va anche ascritta la libertà morale, che sola rende

l'uomo veramente padrone di sé; perché l'impulso del solo appetito è schiavitù, mentre l'obbedienza alla legge che ci siamo prescritta è libertà. Ma mi sono fin troppo dilungato su questo punto, e il significato filosofico della parola *libertà* non fa parte qui del mio tema.

ma Luigi della spagna i privati dei loro beni lo Stato ne assicura così il possesso legittimo l'autorità propria IX proprietà - diritto di tutti - diritto dello Stato di tutto
LA PROPRIETÀ REALE

Ciascun membro della comunità si dà ad essa, nel momento in cui essa si forma, così come egli si trova in quel momento, lui e tutte le sue forze, di cui fanno parte i beni che possiede. Non che con questo atto il possesso, cambiando mano, cambi natura, e diventi proprietà del corpo sovrano. Ma poiché le forze dello Stato sono incomparabilmente più estese di quelle di un privato, anche il possesso pubblico è di fatto più forte e più irrevocabile, senza con ciò essere più legittimo, almeno per gli stranieri. Infatti lo Stato è, rispetto ai suoi membri, padrone di tutti i loro beni in base al contratto sociale, che nello Stato serve di fondamento a tutti i diritti; ma tale non è rispetto alle altre potenze, se non in base al diritto del primo occupante, che esso trae dai singoli.

Il diritto del primo occupante, benché più reale di quello del più forte, diventa un vero diritto soltanto dopo l'istituzione del diritto di proprietà. Ogni uomo ha per natura diritto a tutto ciò che gli è necessario; ma l'atto positivo che lo rende proprietario di qualche bene, lo esclude da tutto il resto. Avendo avuto la sua parte, deve limitarsi, e non ha più alcun diritto alla comunanza dei beni. Ecco perché il diritto del primo occupante, così debole nello stato di natura, è rispettabile per ogni uomo civile. In questo diritto ciò che è di altri si rispetta meno di ciò che non è proprio.

In generale, per legittimare su un qualsiasi terreno il diritto del primo occupante, occorrono le seguenti condizioni: primo che questo terreno non sia ancora abitato da nessuno; secondo, che se ne occupi solamente la quantità di cui si ha bisogno per vivere; terzo, che se ne prenda possesso, non con una inutile cerimonia, ma con il lavoro e la coltivazione, unico segno di pro-

prietà che in mancanza di altri titoli giuridici debba essere rispettato dagli altri.

In effetti, accordare al bisogno e al lavoro il diritto del primo occupante, non significa forse estenderlo al massimo? È mai possibile non porre limiti a questo diritto? Basterà metter piede su un terreno comune, per pretendere d'esserne senz'altro il padrone? Sarà sufficiente avere la forza di scacciarne per un momento gli altri uomini, per togliere loro per sempre il diritto di ritornarci? Come può un uomo o un popolo impadronirsi di un territorio immenso, e privarne tutto il genere umano, se non con una usurpazione, che deve essere punita, perché toglie al resto degli uomini la dimora e gli alimenti che la natura dà loro in comune? Quando Nuñez Balboa¹⁹, in nome della corona di Castiglia, prendeva possesso, sulla spiaggia, del mare del Sud e di tutta l'America meridionale, era ciò sufficiente per espropriare tutti gli abitanti ed escluderne tutti i principi del mondo? Di questo passo, tali cerimonie si sarebbero potute moltiplicare abbastanza inutilmente; e dal suo gabinetto il re cattolico²⁰ avrebbe potuto d'un sol colpo prendere possesso di tutto l'universo, salvo a sottrarre in seguito dal suo impero ciò che era in precedenza posseduto da altri principi.

Si capisce come le terre dei privati riunite e contigue diventino territorio pubblico, e come il diritto di sovranità, estendendosi dai sudditi al terreno che occupano, diventi reale e personale insieme; il che mette i possessori in una maggiore dipendenza, e fa delle loro stesse forze la garanzia della loro fedeltà. Tale vantaggio non pare sia stato ben capito dagli antichi monarchi, i quali, chiamandosi soltanto re dei Persiani, degli Sciti, dei Macedoni, sembravano considerarsi piuttosto capi degli uomini che padroni del paese. Con più avvedutezza quelli di oggi si chiamano re di Francia, di Spagna, d'Inghilterra, ecc.; tenendo così il territorio, essi sono ben sicuri di dominarne gli abitanti.

19. Vasco Nuñez de Balboa o Balboa (1475-1517), viaggiatore spagnolo, prese possesso del Mare del Sud (cioè dell'Oceano Pacifico) nel 1513 in nome del re di Spagna.

20. Ferdinando II d'Aragona (1452-1516) sposò Isabella di Castiglia, aggiungendo così quest'ultimo al proprio regno e iniziando il processo di unificazione della Spagna.

Ciò che vi è di singolare in questa alienazione è che la comunità, ricevendo i beni dai singoli, non solo non glie li toglie, ma al contrario glie ne assicura il legittimo possesso; e cambia l'usurpazione in un vero e proprio diritto, e il semplice godimento in proprietà. Allora, essendo i possessori considerati come depositari del bene pubblico, essendo i loro diritti rispettati da tutti i membri dello Stato e difesi con tutte le sue forze contro lo straniero, essi, mediante una cessione vantaggiosa per la collettività e più ancora per loro stessi, hanno per così dire acquistato tutto ciò che hanno dato: paradosso che si spiega facilmente per mezzo della distinzione dei diritti che il sovrano e il proprietario hanno sullo stesso terreno, come si vedrà appresso.

Può anche accadere che gli uomini comincino ad unirsi prima di possedere qualcosa, e che, impadronendosi in seguito di un territorio sufficiente per tutti, ne fruiscono in comune, o lo dividano tra loro, o in parti uguali, oppure secondo proporzioni stabilite dal corpo sovrano. In qualunque modo avvenga questa acquisizione, il diritto che ogni privato ha sul proprio fondo è sempre subordinato al diritto che la comunità ha su tutto il territorio; senza di che non vi sarebbe né solidità nel vincolo sociale, né forza reale nell'esercizio della sovranità.

Chiuderò questo capitolo e questo libro con una osservazione, che deve servire di base a tutto il sistema sociale; ed è che, invece di distruggere l'eguaglianza naturale, il patto fondamentale sostituisce al contrario una eguaglianza morale e legittima a quanto la natura aveva potuto mettere d'ineguaglianza fisica tra gli uomini; e questi, potendo essere ineguali in forza o in ingegno, diventano tutti eguali per convenzione e di diritto^a.

Fine del primo libro.

^a. Sotto i cattivi governi questa eguaglianza è solo apparente e illusoria: non serve che a mantenere il povero nella miseria e ad assicurare ai ricchi i frutti dell'usurpazione. Effettivamente le leggi sono sempre utili a chi possiede e nocive per chi non ha niente. Da ciò deriva che lo stato sociale è vantaggioso per gli uomini solo a condizione che essi abbiano tutti qualcosa, e che nessuno di loro abbia niente di troppo.

LIBRO II

CAPITOLO I.

LA SOVRANITÀ È INALIENABILE

La prima e più importante conseguenza dei principi fin qui stabiliti è che solo la volontà generale può dirigere le forze dello Stato secondo il fine per cui esso fu istituito, che è il bene comune; infatti, se l'opposizione degli interessi privati ha reso necessaria l'istituzione della società, è l'accordo di questi stessi interessi che l'ha resa possibile. È ciò che vi è di comune fra questi differenti interessi, che forma il vincolo sociale; e se non ci fossero alcuni punti sui quali tutti gli interessi si accordano, nessuna società potrebbe esistere. Ora, è unicamente sulla base di questo interesse comune che la società dev'essere governata.

Dico dunque che la sovranità, non essendo altro che l'esercizio della volontà generale, non può mai venire alienata; e che il corpo sovrano, non essendo altro che un ente collettivo, non può essere rappresentato che da sé stesso: si può trasmettere il potere, ma non la volontà.

In effetti, se non è impossibile che una volontà particolare si accordi su alcuni punti con la volontà generale, è però impossibile che questo accordo sia durevole e permanente; perché la volontà particolare tende per sua natura alle preferenze, e la volontà generale all'eguaglianza. È ancora più impossibile che si abbia una garanzia di questo accordo, quand'anche fosse destinato a durare in eterno; ciò non sarebbe un effetto dell'arte, ma del caso. Il corpo sovrano può bensì dire: « Io voglio adesso

ciò che vuole un determinato uomo, o almeno ciò che egli sostiene di volere »; ma non può dire: « Ciò che quest'uomo vorrà domani, lo vorrò anch'io ». È infatti assurdo che la volontà si ponga dei vincoli per il futuro, e non dipenda da nessuna volontà di acconsentire a qualcosa di contrario al bene di chi la vuole. Se dunque il popolo promette semplicemente di obbedire, con questo atto si annulla, perde la sua qualità di popolo; dal momento che c'è un padrone, non c'è più corpo sovrano, e fin da allora il corpo politico è distrutto.

Questo non vuol dire che gli ordini dei capi non possano passare per volontà generali, finché il corpo sovrano, che è libero di opporvisi, non lo faccia. In tal caso, dal silenzio universale si deve presumere il consenso del popolo. Ciò sarà spiegato più ampiamente.

CAPITOLO II.

LA SOVRANITÀ È INDIVISIBILE

Per la stessa ragione per cui la sovranità è inalienabile, essa è indivisibile. Giacché la volontà, o è generale^a, o non lo è: è quella del corpo del popolo, o solo di una sua parte. Nel primo caso, questa volontà dichiarata è un atto di sovranità, e fa legge; nel secondo, non è che una volontà particolare o un atto della magistratura, e tutt'al più si tratta di un decreto.

Ma i nostri scrittori politici²¹, non potendo dividere la sovranità nel suo principio, la dividono nel suo oggetto: la dividono in forza e volontà, in potere legislativo e potere esecutivo; in diritto di imposta, di giustizia e di guerra; in amministrazione interna e in potere di trattare con lo straniero; ora confondono tutte queste parti, ora le separano; fanno del corpo sovrano un essere fantastico e formato di pezzi aggiunti uno all'altro; è come se componessero un uomo con parecchi corpi, di cui uno avesse gli occhi, un altro le braccia, un terzo i piedi e nient'altro. Si narra che i ciarlatani del Giappone squartino un bambino davanti agli spettatori, poi, gettando in aria le sue membra una dopo l'altra,

a. Perché una volontà sia generale, non è sempre necessario che sia unanime, ma è necessario che si tenga conto di tutti i voti; ogni esclusione formale rompe la generalità.

21. Osserva ROBERT DERRIÈRE (in *Oeuvres complètes* di J.-J. Rousseau, Bibliothèque de la Pléiade, III, 1455): «Questo passo non prende di mira, come sostengono la maggior parte degli storici, Montesquieu e la teoria della separazione dei poteri; poiché i diversi diritti di cui si trova qui l'enumerazione non corrispondono ai tre poteri del famoso capitolo della Costituzione d'Inghilterra (*Esprit des lois*, XI, 6). Rousseau procede, in realtà, alla critica della teoria delle "parti della sovranità", ammessa da tutti gli scrittori politici del XVIII secolo, compreso Hobbes. Per questi scrittori la sovranità si compone di parecchi diritti la cui lista corrisponde all'incirca all'enumerazione fatta da Rousseau in questo periodo».

facciano ricadere il bambino vivo e tutto riunito. Tali sono pressappoco i giochi di bussolotto dei nostri politici: dopo aver smembrato il corpo sociale con un gioco di prestigio da fiera, ne riuniscono, non si sa come, tutti i pezzi.

Questo errore proviene dal non essersi fatti idee esatte sull'autorità sovrana, e dall'aver preso per parti di questa autorità ciò che ne era soltanto l'emanazione. Così, per esempio, l'atto di dichiarare la guerra e quello di fare la pace sono stati considerati come atti di sovranità, il che non sono, giacché ciascuno di questi atti non è una legge, ma solamente una applicazione della legge, un atto particolare che determina il caso della legge, come si vedrà chiaramente quando sarà definita l'idea connessa con la parola legge.

Seguendo allo stesso modo le altre divisioni, si troverebbe che, ogni volta che si crede di vedere la sovranità divisa, ci si sbaglia; che i diritti che vengono considerati come parti di questa sovranità, le sono tutti subordinati, e suppongono sempre delle volontà supreme, di cui questi diritti costituiscono soltanto l'esecuzione.

Impossibile dire quanto questa mancanza di esattezza abbia oscurato le conclusioni degli autori in materia di diritto politico, quando hanno voluto giudicare dei rispettivi diritti del re e dei popoli in base ai principi che essi avevano stabilito. Ognuno può vedere nei capitoli III e IV del primo libro di Grozio come questo dotto e il suo traduttore Barbeyrac si imbrogolino e si confondano nei loro sofismi, per paura di dire troppo o troppo poco a seconda delle loro idee, e di colpire gli interessi che dovevano conciliare. Grozio, rifugiato in Francia, scontento della sua patria, e volendo fare la corte a Luigi XIII, al quale il suo libro è dedicato, non risparmia niente per spogliare i popoli di ogni diritto, e per rivestirne, con la maggiore arte possibile, i re. Questa sarebbe stata la tendenza anche di Barbeyrac²², che dedicava la sua traduzione al re d'Inghilterra Giorgio I²³; ma purtroppo

22. Cfr. in questo volume *Sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza*, nota 53. Qui però Rousseau si dimostra ingiusto verso Barbeyrac, che nelle note aggiunte alle sue traduzioni di Grozio e di Pufendorf professa spesso un liberalismo ispirato a Locke.

23. Giorgio I (1660-1727), elettore di Hannover dal 1698, nel 1714 succedette al trono d'Inghilterra come figlio di una sorella di Giacomo I, unendo così i due regni.

l'espulsione di Giacomo II²⁴, che egli chiama abdicazione, lo costringeva a tenersi sulle generali, a destreggiarsi, a tergiversare, per non fare di Guglielmo un usurpatore²⁵. Se questi due scrittori avessero adottato i veri principi, tutte le difficoltà sarebbero state eliminate, ed essi sarebbero sempre stati conseguenti; ma in tal caso avrebbero amaramente detto la verità, e avrebbero fatto la corte soltanto al popolo. Ora, con la verità non si fa fortuna, e il popolo non distribuisce né ambasciate, né cattedre, né pensioni.

CAPITOLO III. PUÒ ERRARE LA VOLONTÀ GENERALE?

= in politica

Da quanto precede deriva che la volontà generale è sempre retta, e tende sempre all'utilità pubblica; ma non ne consegue che le deliberazioni del popolo abbiano sempre la stessa rettitudine. Si vuole sempre il suo bene, ma non sempre lo si vede. Non si corrompe mai il popolo, ma spesso lo si inganna; e soltanto allora esso sembra volere ciò che è male.

Spesso c'è molta differenza tra la volontà di tutti e la volontà generale: questa considera soltanto l'interesse comune; l'altra ha di mira l'interesse privato, e non è che una somma di volontà particolari; ma togliete da queste stesse volontà il più e il meno che si annullano reciprocamente^a, resta, come somma delle differenze, la volontà generale.

a. «Ogni interesse» — dice il Signor d'A[rgenson]²⁶ — «ha principi diversi. L'accordo tra due interessi individuali si forma in contrasto con quello di un terzo». Egli avrebbe potuto aggiungere che l'accordo tra tutti gli interessi si forma in contrasto con quello di ciascuno. Se non ci fossero interessi diversi, l'interesse comune non troverebbe mai ostacoli, e si avverirebbe appena: tutto andrebbe liscio, e la politica cesserebbe di essere un'arte.

24. Giacomo II (1633-1701) succedette al fratello Carlo II nel 1685 sul trono d'Inghilterra, benché osteggiato perché convertitosi al cattolicesimo. Nel novembre 1688 fu spodestato da Guglielmo d'Orange, sbarcato in Inghilterra, di cui fu proclamato re. Per non attentare al principio della monarchia ereditaria, il Parlamento inglese dichiarò che Giacomo aveva abdicato. Giacomo morì esule in Francia.

25. Guglielmo III d'Orange (1650-1702), statolder dei Paesi Bassi, sbarcato nel novembre 1688 in Inghilterra, ne fu incoronato re nell'aprile 1689.

26. In *Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France*, cap. II.

Se, quando il popolo sufficientemente informato delibera, i cittadini non avessero alcuna comunicazione tra loro, dal gran numero di piccole differenze risulterebbe sempre la volontà generale, e la deliberazione sarebbe sempre buona. Ma quando si costituiscono delle fazioni, delle associazioni parziali a spese della grande, la volontà di ciascuna di queste associazioni diventa generale in rapporto ai suoi membri, e particolare rispetto allo Stato; si può dire allora che non ci sono più tanti votanti quanti sono gli uomini, ma solo quante sono le associazioni. Le differenze diventano meno numerose, e danno un risultato meno generale. Se infine una di queste associazioni è così grande da prevalere su tutte le altre, non avrete più, come risultato, una somma di piccole differenze, ma una differenza unica; allora non c'è più volontà generale, e il parere che prevale è solo un parere particolare. Per avere la vera espressione della volontà generale è dunque necessario che non ci siano nello Stato società parziali, e che ogni cittadino ragioni soltanto con la propria testa. Tale fu l'unica e sublime istituzione del grande Licurgo. Se poi vi sono società parziali, bisogna moltiplicarne il numero e prevenirne l'ineguaglianza, come fecero Solone, Numa, Servio. Queste precauzioni sono le sole efficaci affinché la volontà generale sia sempre illuminata, e il popolo non si inganni.

CAPITOLO IV. I LIMITI DEL POTERE SOVRANO

= assoluto

Se lo Stato, o *Cité*, non è altro che una persona morale, la cui vita consiste nell'unione dei suoi membri; e se la più importante delle sue preoccupazioni è quella della propria conservazione, è necessario che esso abbia una forza universale e coattiva per muovere e disporre ogni parte nel modo più conveniente per tutto l'insieme. Come la natura dà a ogni uomo un potere assoluto

a. «Vera cosa è — dice Machiavelli — che alcune divisioni nucono alle Repubbliche, e alcune giovano; quelle nucono che sono dalle sette e da partigiani accompagnate: quelle giovano che senza sette, senza partigiani si mantengono. Non potendo adunque provvedere un fondatore d'una Repubblica che non siano nimicizie in quella, hà da provveder almeno che non vi siano sette». *Hist Fiorent.*, libro L, cap. VII.

su tutte le proprie membra, così il patto sociale dà al corpo politico un potere assoluto su tutti i propri membri; ed è questo stesso potere che, diretto dalla volontà generale, prende, come ho detto, il nome di sovranità.

Ma, oltre alla persona pubblica, dobbiamo considerare le persone private che la compongono, e la cui vita e libertà sono per natura indipendenti da essa. Si tratta dunque di distinguere bene i rispettivi diritti dei cittadini e del corpo sovrano^a; e i doveri ai quali i primi devono adempiere in quanto sudditi, dal diritto naturale di cui devono usufruire in quanto uomini.

Si è convenuto che tutto ciò che ciascuno col patto sociale aliena del suo potere, dei suoi beni, della sua libertà, è unicamente la parte di tutto ciò il cui uso è importante per la comunità^a; ma bisogna anche convenire che il solo corpo sovrano è giudice di questa importanza.

Tutti i servizi che un cittadino può rendere allo Stato, sono da lui dovuti appena il corpo sovrano glie li richieda; ma il corpo sovrano, da parte sua, non può caricare i sudditi di nessuna catena che sia inutile alla comunità; non può nemmeno volerlo: perché per legge di ragione, come per legge di natura, niente si fa senza causa.

Gli impegni che ci legano al corpo sociale non sono obbligatori se non in quanto sono reciproci; e la loro natura è tale che, nell'adempierli, non si può lavorare per gli altri senza lavorare anche per sé stessi. Per quale ragione la volontà generale è sempre retta, e tutti vogliono costantemente la felicità di ciascuno di loro, se non perché non c'è nessuno che non si appropri di questa parola *ciascuno*, e che nel votare per tutti non pensi a sé stesso? Ciò prova che l'eguaglianza di diritto e la nozione di giustizia che essa produce, derivano dalla preferenza che ciascuno accorda a sé stesso, e di conseguenza dalla natura dell'uomo; che la volontà generale, per essere veramente tale, deve esserlo nel suo oggetto, oltre che nella sua essenza; che essa deve partire

a. Lettori attenti, vi prego di non affrettarvi ad accusarmi qui di contraddizione. Non ho potuto evitarla nei termini, data la povertà del linguaggio; ma aspettate.

27 Locke, *Essay on civil government*, VIII, 10.

da tutti per applicarsi a tutti; e che essa perde la sua rettitudine naturale quando tende a qualche oggetto individuale e determinato; perché allora, giudicando di ciò che ci è estraneo, non abbiamo alcun vero principio di equità che ci guidi.

In effetti, non appena si tratti di un fatto o di un diritto particolare, riguardante un punto che non è stato regolato da una convenzione generale e anteriore, la questione diviene controversa^a. È un processo in cui i singoli interessati costituiscono una delle parti, e la collettività l'altra; ma nel quale non vedo né la legge da seguire, né il giudice che deve decidere. Sarebbe ridicolo volersi allora rimettere a una espressa decisione della volontà generale, che non può essere se non la conclusione di una delle parti, e che di conseguenza è per l'altra soltanto una volontà estranea, privata, portata in questa occasione all'ingiustizia, e soggetta all'errore. Come una volontà particolare non può rappresentare la volontà generale, così questa, a sua volta, cambia natura se assume un obiettivo particolare, e non può quindi, in quanto generale, pronunciarsi né su un determinato uomo, né su un singolo fatto. Quando per esempio il popolo di Atene eleggeva o deponeva i capi, decretava onori all'uno o imponeva pene all'altro, e, con una quantità di decreti particolari, esercitava indistintamente tutti gli atti di governo; allora il popolo non aveva più una volontà propriamente detta; non agiva più come corpo sovrano, ma come magistrato. Ciò sembrerà contrario alle idee correnti; ma bisogna darvi il tempo di esporre le mie.

Da ciò si deve dedurre che quel che rende generale la volontà non è tanto il numero dei voti, quanto l'interesse comune che li unisce; perché in questa istituzione ciascuno si sottomette necessariamente alle condizioni che impone agli altri: accordo mirabile dell'interesse e della giustizia, esso dà alle deliberazioni comuni un carattere di equità, che si vede svanire nelle discussioni di un affare privato, in mancanza di un interesse comune.

28. Rousseau usa il termine « contentieuse », che in senso tecnico si potrebbe anche tradurre con la corrispondente parola italiana « contenziosa »: così si definiscono le difficoltà che suscita, tra privati e amministrazione pubblica, l'applicazione delle leggi a casi che non sono stati esplicitamente e direttamente prospettati dal legislatore. Il senso del termine, tuttavia, come appare evidente dal seguito del periodo, è appunto che tali casi sono controversi.

che unisca e identifichi la regola del giudice con quella della parte.

Da qualunque punto si risalga al principio, si arriva sempre alla stessa conclusione: cioè che il patto sociale stabilisce tra i cittadini una tale eguaglianza, che essi si impegnano tutti alle medesime condizioni, e debbono tutti godere degli stessi diritti. Così, per la natura del patto, ogni atto di sovranità, vale a dire ogni autentico atto della volontà generale, obbliga o favorisce ugualmente tutti i cittadini; in modo che il corpo sovrano conosce solo l'insieme della nazione, e non distingue nessuno di quelli che la compongono. Che cos'è dunque propriamente un atto di sovranità? Non è una convenzione tra il superiore e l'inferiore, ma una convenzione tra il corpo e ciascuno dei suoi membri. Convenzione legittima, perché ha per base il contratto sociale; giusta, perché è comune a tutti; utile, perché non può avere altro oggetto che il bene generale; e solida, perché ha come garanti la forza pubblica e il potere supremo. Finché i sudditi sono sottomessi soltanto a simili convenzioni, non obbediscono a nessuno, ma solo alla propria volontà; e domandare fino a dove si estendano i diritti rispettivi del corpo sovrano e dei cittadini, significa domandare fino a che punto questi possano impegnarsi con sé stessi, ciascuno verso tutti, e tutti verso ciascuno di loro.

Da ciò si vede che il potere sovrano, per quanto assoluto, sacro e inviolabile, non oltrepassa né può oltrepassare i limiti delle convenzioni generali, e che ogni uomo può disporre pienamente di ciò che queste convenzioni gli hanno lasciato dei suoi beni e della sua libertà; cosicché il corpo sovrano non ha mai il diritto di gravare su un suddito piuttosto che su un altro, perché allora, trattandosi di questione privata, il suo potere non è più competente.

Una volta ammesse queste distinzioni, risulta falso che nel contratto sociale vi sia da parte dei singoli alcuna vera rinuncia; al contrario, la loro situazione, per effetto di questo contratto, è realmente preferibile a quella di prima; e, al posto di una alienazione, essi non hanno fatto altro che scambiare vantaggiosamente un modo di essere incerto e precario contro un altro migliore e più sicuro, l'indipendenza naturale contro la libertà, il potere di nuocere agli altri contro la propria sicurezza, e la

propria forza, che altri potevano sopraffare, contro un diritto che l'unione sociale rende imbattibile. La loro stessa vita, che essi hanno consacrato allo Stato, ne è continuamente protetta; e quando essi la espongono in sua difesa, che altro fanno se non rendergli ciò che hanno ricevuto da esso? Che altro fanno se non ciò che farebbero più frequentemente e con maggior pericolo nello stato di natura, quando, sostenendo combattimenti inevitabili, dovrebbero difendere a rischio della vita ciò che serve a conservarla? Tutti devono in caso di bisogno combattere per la patria, è vero; ma così nessuno ha mai bisogno di combattere per sé stesso. Non è forse un guadagno correre, per ciò che costituisce la nostra sicurezza, una parte dei rischi che dovremmo affrontare per noi stessi non appena ci venisse tolta?

CAPITOLO V.

IL DIRITTO DI VITA E DI MORTE

Si domanda come i singoli, non avendo il diritto di disporre della propria vita, possano trasmettere al corpo sovrano questo diritto che essi non hanno²⁹. Tale questione mi sembra difficile da risolvere solo perché è male impostata. Ogni uomo ha il diritto di rischiare la vita per conservarla. Si è mai detto che colui che si getta dalla finestra per sfuggire a un incendio sia colpevole di suicidio? Del pari, si è mai imputato questo crimine a colui che perisce in una tempesta della quale, imbarcandosi, non ignorava il pericolo?

Il patto sociale ha per fine la conservazione dei contraenti. Chi vuole il fine vuole anche i mezzi; e questi mezzi sono inseparabili da alcuni rischi, e anche da alcune perdite. Chi vuole conservare la vita con l'aiuto degli altri, deve anche, quando occorra, darla per loro. Ora, il cittadino non è più giudice del pericolo al quale la legge vuole che egli si esponga; e quando il principe³⁰ gli dice: «Allo Stato occorre che tu muoia», egli

29. Locke, *op. cit.*, III, 2.

30. Nella terminologia di Rousseau, come il sovrano non è il principe bensì il corpo sovrano (nel caso di Ginevra, il Consiglio Generale), così il principe non è il sovrano bensì il magistrato, incaricato di applicare la legge.

metafisiche³¹, continueremo a ragionare senza capirci; e quando avremo detto che cosa sia una legge di natura, non avremo compreso meglio che cosa sia una legge dello Stato.

Ho già detto che non c'è volontà generale su un oggetto particolare. Infatti questo oggetto particolare, o è nello Stato, o è fuori dello Stato. Se è fuori dello Stato, una volontà che gli è estranea non è generale in rapporto ad esso; e se questo oggetto è nello Stato, ne fa parte. Allora tra il tutto e una sua parte si forma una relazione che ne fa due enti separati, dei quali uno è la parte, e l'altro è il tutto meno questa parte. Ma il tutto meno una parte non è il tutto, bensì due parti ineguali; donde deriva che la volontà dell'una non è più neppur essa generale rispetto all'altra.

Ma quando tutto il popolo decreta su tutto il popolo, esso considera soltanto sé stesso; e in tal caso si forma un rapporto, che è tra l'oggetto intero considerato sotto un certo punto di vista, e l'oggetto intero considerato sotto un altro punto di vista, senza alcuna divisione del tutto. Allora la materia sulla quale si delibera è generale come la volontà che delibera. È questo l'atto che io chiamo una legge.

Quando dico che l'oggetto delle leggi è sempre generale, intendo dire che la legge considera i sudditi come corpo collettivo e le azioni astrattamente, mai un uomo come individuo né un'azione particolare. Così la legge può bensì decretare che vi siano privilegi, ma essa non può conferirne specificatamente a nessuno; la legge può distinguere diverse classi di cittadini, può anche stabilire i requisiti che diano diritto a farne parte, ma non può designare determinati individui perché vi siano ammessi; può stabilire un governo regio e una successione ereditaria, ma non può eleggere un re, né nominare una famiglia reale; in una parola, qualsiasi funzione che si riferisca a un oggetto individuale non appartiene al potere legislativo.

In base a questo concetto si capisce subito che non bisogna più domandare a chi spetti fare le leggi, giacché esse sono atti della volontà generale; né se il principe sia al di sopra delle leg-

31. Rousseau allude qui alla celebre definizione di MONTESQUIEU, *Esprit des lois* (II, 1): «Le leggi, nel significato più esteso, sono i rapporti necessari che derivano dalla natura delle cose».

gi, giacché egli è membro dello Stato; né se la legge possa essere ingiusta, giacché nessuno è ingiusto verso sé stesso; né in che modo si possa essere liberi e insieme soggetti alle leggi, giacché queste ultime non sono altro che registrazioni delle nostre volontà.

Si comprende inoltre che, siccome la legge riunisce l'universalità della volontà e quella dell'oggetto, ciò che un uomo, chiunque sia, ordina di propria volontà, non è una legge; anche ciò che il corpo sovrano ordina su un oggetto particolare, non è più una legge, ma un decreto; e non è un atto di sovranità, ma di magistratura.

Chiamo dunque repubblica ogni Stato retto dalle leggi, qualunque sia la sua forma di amministrazione, poiché solo allora l'interesse pubblico governa e la cosa pubblica è qualcosa. Ogni governo legittimo è repubblicano³²; e spiegherò più avanti che cosa sia il governo.

Le leggi non sono propriamente altro che le condizioni dell'associazione civile. Il popolo, soggetto alle leggi, deve esserne l'autore; soltanto a coloro che s'associano spetta regolare le condizioni della società. Ma come le regoleranno? Sarà di comune accordo, per una improvvisa ispirazione? Ha il corpo politico un organo per manifestare queste volontà? Chi gli darà la previdenza necessaria per formarne gli atti e pubblicarli in anticipo? E come farà a renderli manifesti al momento del bisogno? Come potrebbe una moltitudine cieca, che spesso non sa quel che vuole, perché di rado sa quel che è bene per essa, realizzare da sola un'impresa così grande, così difficile, qual è quella di un sistema legislativo? Da sé il popolo vuole sempre il bene, ma non sempre lo vede da sé. La volontà generale è sempre retta, ma il giudizio che la guida non è sempre illuminato. Bisogna farle vedere gli oggetti talvolta quali sono, talaltra quali devono apparirle, mostrarle il cammino giusto che essa cerca, difenderla dalla seduzione delle volontà particolari, avvicinarle agli occhi

32. Con questo termine non intendo solo una aristocrazia o una democrazia, ma in generale ogni governo guidato dalla volontà generale, che è la legge. Per essere legittimo, non occorre che il governo si confonda con il corpo sovrano, ma che ne sia il ministro; allora anche la monarchia è repubblica. Questo punto verrà chiarito più avanti.

chi fa le leggi

MA

domanda che
debba

i luoghi e i tempi, bilanciare l'attrattiva dei vantaggi presenti e concreti con il pericolo dei mali lontani e nascosti. I singoli vedono il bene che non vogliono, la collettività vuole il bene che non vede. Tutti hanno egualmente bisogno di guide. Gli uni devono essere costretti a conformare la volontà alla ragione; all'altra occorre insegnare a conoscere ciò che vuole. Allora dai lumi pubblici risulta l'unione dell'intelletto e della volontà nel corpo sociale; da ciò deriva il giusto concorso delle parti, e infine la maggior forza del tutto. Ecco da che cosa nasce la necessità di un legislatore.

CAPITOLO VII. IL LEGISLATORE

Per scoprire le regole di società che meglio convengono alle nazioni, ci vorrebbe un'intelligenza superiore, che vedesse tutte le passioni degli uomini e non ne provasse nessuna; che non avesse alcun rapporto con la nostra natura, e pur la conoscesse a fondo; la cui felicità fosse indipendente da noi, e che tuttavia volesse davvero occuparsi della nostra; e che infine, preparandosi una gloria futura col passare del tempo, potesse lavorare in un secolo e godere in un altro³². Ci vorrebbero degli dèi per dare leggi agli uomini.

Lo stesso ragionamento che faceva Caligola come constatazione di fatto³³, Platone lo faceva in linea di diritto per definire l'uomo civile o regale che egli cerca nel suo libro *Del regno*³⁴; ma se è vero che un grande principe è una persona rara, quanto più lo sarà un grande legislatore? Il primo deve limitarsi a scegliere un modello, ma l'altro deve proporlo. Questi è il meccanico che inventa la macchina, l'altro è solo l'operaio che la

a. Un popolo diventa celebre soltanto quando la sua legislazione comincia a declinare. Si ignora per quanti secoli le istituzioni di Licurgo abbiano reso felici gli Spartani prima che si parlasse di loro nel resto della Grecia.

32. È il paragone tra il re e il pastore: cfr. qui libro I, cap. II, p. 722.
33. Si tratta del dialogo intitolato *Il politico*.

monta e la fa funzionare. Al sorgere delle società, dice Montesquieu, sono i capi delle repubbliche che creano le istituzioni, mentre in seguito sono le istituzioni che formano i capi delle repubbliche³⁴.

Colui che osa prendere l'iniziativa di fondare una nazione, deve sentirsi in grado di cambiare, per così dire, la natura umana; deve essere capace di trasformare ogni individuo, che in sé stesso è un tutto perfetto e isolato, in una parte di un tutto più grande, da cui questo individuo riceva in qualche modo la vita e l'essere; di alterare la costituzione dell'uomo per rinforzarla; di sostituire una esistenza parziale e morale all'esistenza fisica e indipendente che abbiamo tutti ricevuto dalla natura. Bisogna insomma che egli tolga all'uomo le forze che gli sono proprie, per dargliene altre che gli siano estranee, e di cui non possa fare uso senza l'aiuto di altri. Quanto più le forze naturali sono morte e annullate, quanto più quelle acquisite sono grandi e durature, tanto più l'istituzione stessa è solida e perfetta. Così, quando ogni cittadino non è niente e non può niente se non per mezzo di tutti gli altri, e quando la forza acquistata dal tutto è uguale o superiore alla somma delle forze naturali di tutti gli individui, si può dire che la legislazione ha raggiunto il massimo grado di perfezione.

Nello Stato il legislatore è sotto tutti gli aspetti un uomo straordinario. Se deve esserlo per il suo ingegno, non lo è meno per il suo ufficio. Quest'ultimo non è magistratura, non è sovranità. Tale ufficio, che costituisce la repubblica, non entra nella sua costituzione. È una funzione particolare e superiore che non ha niente in comune col dominio sugli uomini; perché, se chi comanda sugli uomini non deve comandare sulle leggi, nemmeno chi comanda sulle leggi deve comandare sugli uomini; altrimenti le sue leggi, regolatrici delle sue passioni, non farebbero spesso che perpetuare le sue ingiustizie, ed egli non potrebbe mai evitare che vedute parziali alterassero la santità della sua opera.

Quando Licurgo diede leggi alla sua patria, cominciò col rinunciare al potere regio. Era consuetudine della maggior parte

34. MONTESQUIEU, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, I.

idea straordinaria

delle città greche di affidare a stranieri l'istituzione delle loro leggi. Le repubbliche moderne dell'Italia imitarono spesso quest'uso; quella di Ginevra fece altrettanto, e se ne trovò bene. Roma, nel suo più bel periodo, vide rinascere nel suo seno tutti i delitti della tirannide, e si ridusse sull'orlo della rovina, per aver riunito sulle medesime teste l'autorità legislativa e il potere sovrano.

Tuttavia gli stessi decemviri non si arrogarono mai il diritto di far passare alcuna legge con la loro sola autorità. «Niente di ciò che vi proponiamo» dicevano al popolo «può diventare legge senza il vostro consenso. Romani, siate voi stessi gli autori delle leggi che devono fare la vostra felicità».

Chi redige le leggi non ha dunque o non deve avere alcun diritto legislativo, e il popolo stesso non può, anche se lo volesse, spogliarsi di questo diritto, che non può essere delegato; perché, secondo il patto fondamentale, soltanto la volontà generale può obbligare i singoli, e non si può mai essere sicuri che una volontà particolare sia conforme alla volontà generale, se non dopo averla sottoposta al libero suffragio del popolo: l'ho già detto, ma non è inutile ripeterlo.

Così si trovano insieme, nell'opera della legislazione, due cose che sembrano incompatibili: un'impresa al di sopra delle forze umane, e, per eseguirla, un'autorità che non è niente.

Altra difficoltà che merita attenzione. I saggi, che vogliono parlare al volgo il loro linguaggio invece del suo, non riescono a farsi capire. Ora, ci sono mille specie di idee che è impossibile tradurre nella lingua del popolo. Le concezioni troppo generali e gli obiettivi troppo lontani sono egualmente al di fuori della sua portata; ogni individuo non apprezza altro piano di governo se non quello che si riferisce al suo interesse particolare, e quindi difficilmente scorge i vantaggi che deve trarre dalle continue privazioni che le buone leggi impongono. Perché un

a. Coloro che considerano Calvino soltanto come teologo, non conoscono l'ampiezza del suo genio. La redazione dei nostri saggi editi, nella quale egli ebbe gran parte, gli fa tanto onore quanto la sua istituzione. Qualsiasi rivoluzione il tempo possa portare nel nostro culto, finché l'amore della patria e della libertà non sarà spento tra noi, la memoria di questo grande uomo non cesserà d'essere benedetta.

popolo agli inizi della sua esistenza potesse apprezzare i sani principi della politica e seguire le regole fondamentali della ragion di Stato, bisognerebbe che l'effetto potesse diventare la causa; che cioè lo spirito sociale, il quale dev'essere opera dell'istituzione, presiedesse all'istituzione stessa; e che gli uomini fossero, prima delle leggi, ciò che devono diventare per mezzo di esse. Così dunque il legislatore, non potendo usare né la forza né il ragionamento, deve necessariamente ricorrere a un'autorità di altra specie, che possa trascinare senza bisogno di violenze e persuadere senza necessità di convincere.

Ecco perché in ogni tempo i padri delle nazioni hanno dovuto far ricorso all'intervento del cielo e onorare gli dèi con la propria saggezza, affinché i popoli, sottomessi alle leggi dello Stato come a quelle della natura, e riconoscendo lo stesso potere nella formazione dell'uomo e in quella dello Stato, obbedissero con libertà e portassero docilmente il giogo della felicità pubblica.

Questa sublime ragione, che s'innalza al di sopra della portata degli uomini comuni, è quella le cui decisioni il legislatore mette in bocca agli immortali, per trascinare con l'autorità divina coloro che la prudenza umana non riuscirebbe a scuotere.

Ma non ogni uomo ha il potere di far parlare gli dèi, né di essere creduto quando si annuncia come loro interprete. La grande anima del legislatore è il solo miracolo che deve dimostrare la sua missione. Ogni uomo può incidere tavole di pietra, o comporre un oracolo, o fingere di avere segreti rapporti con qualche divinità, o ammaestrare un uccello a parlargli all'orecchio, o trovare altri sistemi grossolani per imporsi al popolo. Chi sapesse fare soltanto ciò, potrebbe anche riuscire a radunare per caso un branco di sciocchi; ma non fonderà mai un impero, e la sua opera stravagante perirà ben presto con lui. Un vano prestigio crea un legame passeggero; solo la saggezza può renderlo duraturo. La legge giudaica, che tuttora sussiste, e quella del figlio di

a. «E veramente — dice Machiavelli — mai non fu alcuno ordinatore di leggi straordinarie in un popolo, che non ricorresse a Dio, perché altrimenti non sarebbero accettate; perché sono molti beni conosciuti da uno prudente, i quali non hanno in sé ragioni evidenti da persuadere ad altri».

Ismaele³⁵, che da dieci secoli regge metà del mondo, proclama ancor oggi la grandezza degli uomini che le dettarono; e mentre l'orgogliosa filosofia³⁶ o il cieco spirito di parte non vede in essi che impostori fortunati, il vero politico ammira nelle loro istituzioni quel grande e potente genio che presiede alle fondazioni durature.

Non bisogna da tutto ciò concludere con Warburton³⁷ che la politica e la religione abbiano tra noi un obiettivo comune, ma che all'origine delle nazioni l'una serve di strumento all'altra.

CAPITOLO VIII.

IL POPOLO

Come l'architetto, prima di innalzare un grande edificio, osserva e sonda il suolo, per vedere se potrà reggerne il peso, così il saggio legislatore non comincia col redigere leggi buone in sé stesse, ma prima esamina se il popolo al quale le destina è capace di sopportarle. Per questo Platone rifiutò di dare leggi agli Arcadi e ai Cirenaici, sapendo che questi due popoli erano ricchi e non potevano soffrire l'eguaglianza³⁸; per questo a Creta si videro buone leggi e uomini cattivi, perché Minosse si era proposto di disciplinare un popolo carico di vizi.

Mille nazioni che hanno brillato sulla terra non avrebbero mai potuto sopportare buone leggi; e quelle che l'avrebbero potuto hanno avuto, in tutta la loro vita, un periodo troppo breve per questo. I popoli, come gli uomini, non sono docili che in gioventù; invecchiando, diventano incorreggibili; una volta che i costumi siano stabiliti e i pregiudizi radicati, è impresa perico-

35. Ismaele, figlio di Abramo, era considerato il progenitore degli Arabi, chiamati pertanto Ismaeliti. Qui per « figlio di Ismaele » s'intende Maometto.

36. Probabile allusione alla tragedia di Voltaire *Maometto*.

37. William Warburton (1698-1779), teologo inglese, vescovo anglicano di Gloucester, editore e commentatore di Shakespeare, autore di due opere concernenti i rapporti tra Stato e Chiesa: *The Alliance between Church and State* (1736) e *Divine Legation of Moses* (1737-41).

38. Rousseau utilizza qui un passo di Plutarco, *di un principe ignorante*: « Platone era stato invitato dagli abitanti di Cirene e dar loro leggi scritte di suo pugno e a regolare l'amministrazione della loro repubblica. Ma si rifiutò dicendo che era difficile, nello stato di prosperità in cui vivevano i Cirenaici, redigere leggi per loro ».

losa e vana volerli riformare; il popolo non può nemmeno sopportare che si tocchino i suoi mali per distruggerli, simile a quei malati stupidi e senza coraggio che fremono alla vista del medico.

Ciò non significa che, come certe malattie che sconvolgono la mente degli uomini e tolgono loro il ricordo del passato, non si trovino talvolta nella vita degli Stati epoche violente, in cui le rivoluzioni fanno sui popoli ciò che certe crisi fanno sugli individui, in cui l'orrore del passato prende il posto dell'oblio, e lo Stato, infuocato dalle guerre civili, rinasce per così dire dalle sue ceneri, e riprende il vigore della giovinezza uscendo dalle braccia della morte. Tale fu Sparta al tempo di Licurgo, tale fu Roma dopo i Tarquini; e tali sono state ai nostri tempi l'Olanda e la Svizzera dopo la cacciata dei tiranni.

Ma questi avvenimenti sono rari; sono eccezioni, la cui ragione si trova sempre nella costituzione particolare dello Stato preso ad esempio come eccezione. Tali casi non potrebbero neanche verificarsi due volte per lo stesso popolo; perché esso può rendersi libero finché è barbaro, ma non lo può più quando la molla della civiltà è logorata. Allora i torbidi possono distruggerlo, senza che le rivoluzioni possano ristabilirlo; e appena le sue catene sono spezzate, esso cade a pezzi e cessa di esistere; gli occorre ormai un padrone, e non un liberatore. Popoli liberi, ricordatevi di questa massima: si può conquistare la libertà, ma non si può mai recuperarla.

Vi è per le nazioni, come per gli uomini, un periodo di maturità, che bisogna attendere prima di sottometterle alle leggi; ma non è sempre facile riconoscere la maturità di un popolo; e, se la si anticipa, l'opera fallisce. Un dato popolo può essere disciplinato fin dalla nascita, e un altro può non esserlo neanche in capo a dieci secoli. I russi non saranno mai veramente civilizzati, perché lo sono stati troppo presto. Pietro³⁹ aveva il genio imitativo; ma non aveva il vero genio; quello che crea e fa tutto

39. Pietro il Grande (1689-1725). Rousseau polemizza qui con Voltaire, autore dell'*Histoire de Charles XII* e dell'*Histoire de Russie*, in cui lo zar è presentato come il modello del legislatore, in antitesi con Carlo XII di Svezia. A sua volta, Voltaire reagì nelle *Idées républicaines* (1762), attaccando Montesquieu e Rousseau, e ancora nel *Dictionnaire philosophique* (1764), citando il passo di Rousseau e commentandolo con aspra ironia.

Stato. Ciò si ottiene sempre con gli stessi mezzi, perché solo la forza dello Stato può garantire la libertà dei suoi membri. È da questo secondo rapporto che nascono le leggi civili.

Si può prendere in considerazione una terza sorta di relazione tra l'uomo e la legge, quella della disobbedienza alla pena, che a sua volta dà luogo all'istituzione delle leggi penali. Queste ultime, in fondo, non sono tanto una categoria particolare di leggi, quanto la sanzione di tutte le altre.

A questi tre tipi di leggi, se ne aggiunge un quarto, il più importante di tutti; che non si incide né nel marmo né nel bronzo, ma nel cuore dei cittadini; che forma la vera costituzione dello Stato; che acquista sempre nuova forza; che, quando tutte le altre leggi invecchiano o si estinguono, le rianima o le sostituisce, conserva nel popolo lo spirito della sua istituzione, e a poco a poco sostituisce la forza dell'abitudine a quella dell'autorità. Parlo dei costumi, delle usanze, e soprattutto dell'opinione pubblica: parte questa sconosciuta ai nostri politici, ma dalla quale dipende il successo di tutte le altre; parte di cui il grande legislatore si occupa in segreto, mentre sembra limitarsi a regole particolari, le quali non sono che il sesto della volta, di cui i costumi, più lenti a nascere, formano, in definitiva, l'incrollabile chiave.

Tra queste diverse classi, le leggi politiche, che costituiscono la forma del governo, sono la sola parte relativa al mio argomento.

Fine del secondo libro.

LIBRO III

Prima di parlare delle diverse forme di governo, cerchiamo di stabilire il senso preciso di questa parola, che non è stato ancora ben chiarito.

CAPITOLO I.

IL GOVERNO IN GENERALE

Avverto il lettore che questo capitolo deve essere letto ponderatamente, e che non conosco l'arte di essere chiaro per chi non voglia fare attenzione⁴¹.

Ogni azione libera ha due cause che concorrono a produrla: una morale, cioè la volontà che determina l'atto; l'altra fisica, cioè il potere che lo esegue. Quando mi muovo verso una meta, bisogna in primo luogo che io voglia andarci, in secondo luogo che i piedi mi ci portino. Tanto se un paralitico voglia correre, quanto se un uomo agile non lo voglia, tutti e due resteranno fermi. Il corpo politico ha gli stessi impulsi; vi si distinguono ugualmente la forza e la volontà: questa, con il nome di *potere legislativo*; l'altra, con il nome di *potere esecutivo*. Niente si fa, niente si deve fare senza il loro concorso.

Abbiamo visto che il potere legislativo appartiene al popolo, e non può appartenere che ad esso. Al contrario, secondo i principi precedentemente stabiliti, è facile vedere che il potere esecutivo non può appartenere al complesso dei cittadini che formano il corpo legislativo o sovrano; perché questo potere consiste soltanto in atti particolari, che non sono di competenza del-

41. Sono soprattutto le formule matematiche qui adoperate da Rousseau a rendere difficile la lettura di questo capitolo: e tanto più per noi, in quanto il linguaggio matematico e geometrico è in gran parte cambiato da quando Rousseau lo adoperava. Senza tuttavia addentrarci in una serie di spiegazioni tecniche, rimandiamo, per chi volesse approfondire il linguaggio qui usato, a: MARCEL FRANCON, *Le langage mathématique de J.-J. Rousseau*, nella rivista americana « Isis », n. 40, 1950, pp. 341-44; id., *Sur le langage algébrique de Rousseau*.

la legge, né, di conseguenza, del corpo sovrano, i cui atti non possono essere che leggi.

Alla forza pubblica occorre quindi un agente proprio che la riunisca e la metta in funzione secondo le direttive della volontà generale, che serva alla comunicazione tra lo Stato e il corpo sovrano, che svolga in certo modo nella persona pubblica il compito che nell'uomo assolve l'unione dell'anima col corpo. È questa, nello Stato, la funzione del governo, a torto confuso con il corpo sovrano, di cui non è che il ministro.

Che cos'è dunque il governo? È un corpo intermedio istituito tra i sudditi e il corpo sovrano per la loro reciproca corrispondenza, incaricato dell'esecuzione delle leggi e del mantenimento della libertà sia civile che politica.

I membri di questo corpo si chiamano magistrati, o *re*, cioè *governatori*; e il corpo intero prende il nome di *principe*^a. Così, chi afferma che l'atto con il quale un popolo si sottomette a dei capi non sia un contratto, ha perfettamente ragione. Tale atto è esclusivamente un mandato, un incarico, nel quale, come semplici funzionari del corpo sovrano, i capi esercitano in suo nome il potere di cui esso li ha fatti depositari, e che esso può limitare, modificare o riprendere quando gli pare, giacché l'alienazione di un tale diritto è incompatibile con la natura del corpo sociale, ed è contraria al fine dell'associazione.

Chiamo dunque *Governo*, o suprema amministrazione, l'esercizio legittimo del potere esecutivo, e *principe* o magistrato l'uomo o il corpo incaricato di questa amministrazione.

È nel governo che si trovano le forze intermedie, i cui rapporti costituiscono, nel loro insieme, quello del tutto col tutto, o del corpo sovrano con lo Stato. Quest'ultimo rapporto può essere rappresentato con quello degli estremi di una proporzione continua, di cui il governo è la media proporzionale. Il governo riceve dal corpo sovrano gli ordini che a sua volta impartisce al popolo; e affinché lo Stato goda di un giusto equilibrio, occorre che, tutto sommato, ci sia parità fra il prodotto o il potere del governo preso in sé stesso, e il prodotto o il potere dei cittadini, che da un lato sono sovrani, e dall'altro sudditi.

a. Così a Venezia si dà al collegio il nome di *Serenissimo Principe*, anche quando il duca non vi regna.

Inoltre, basterebbe alterare uno solo dei tre termini, per rompere con ciò stesso la proporzione. Se il corpo sovrano vuole governare, o se i magistrati vogliono emanare leggi, o se i sudditi rifiutano di obbedire, alla regola succede il disordine, la forza e la volontà non agiscono più di concerto, e lo Stato, dissolvendosi, cade nel dispotismo o nell'anarchia. Infine, come non c'è che una sola media proporzionale per ogni rapporto, così in uno Stato non c'è che un unico buon governo possibile. Ma siccome mille avvenimenti possono cambiare i rapporti di un popolo, diversi governi possono essere buoni non solo per popoli diversi, ma anche per lo stesso popolo in tempi diversi.

Per cercare di dare un'idea dei differenti rapporti che possono regnare tra questi due estremi, prenderò come esempio l'entità della popolazione, come rapporto più facile da formulare.

Supponiamo che lo Stato sia composto da diecimila cittadini. Il corpo sovrano non può essere considerato che collettivamente e in quanto corpo. Ma ogni singolo, in qualità di suddito, è considerato come individuo. Perciò il corpo sovrano sta al suddito, come diecimila sta a uno; vale a dire che ogni membro dello Stato non ha per sé che la decimillesima parte dell'autorità sovrana, benché gli sia sottoposto tutto intero. Se il popolo è composto da centomila uomini, la condizione dei sudditi non cambia, e ciascuno regge ugualmente tutto l'imperio delle leggi; mentre il suo suffragio, ridotto a un centomillesimo, ha un'influenza dieci volte minore nella redazione delle leggi. Allora, mentre il suddito resta sempre uno, il rapporto col corpo sovrano aumenta in ragione del numero dei cittadini. Ne consegue che più lo Stato s'ingrandisce, più diminuisce la libertà.

Quando dico che il rapporto aumenta, intendo dire che si allontana dall'eguaglianza. Così, quanto più il rapporto è grande secondo l'accezione matematica, tanto più è piccolo secondo l'accezione comune; nel primo caso il rapporto, considerato secondo la quantità, si misura dall'esponente; nell'altro, considerato secondo l'entità, si valuta dalla proporzione.

Ora, meno le volontà particolari si richiamano alla volontà generale, cioè i costumi alle leggi.

CAPITOLO VI.
LA MONARCHIA

Abbiamo finora considerato il principe come una persona morale e collettiva, unita dalla forza delle leggi, e depositaria nello Stato del potere esecutivo. Dobbiamo ora considerare questo potere riunito nelle mani d'una persona fisica, di un uomo reale, che abbia lui solo il diritto di disporre secondo le leggi. È ciò che si chiama un monarca o un re.

Tutt'al contrario delle altre amministrazioni, in cui un essere collettivo rappresenta un individuo, in questa un individuo rappresenta un essere collettivo; in modo che l'unità morale che costituisce il principe è al tempo stesso un'unità fisica, nella quale tutte le facoltà, che nell'altra la legge riunisce con tanto sforzo, si trovano riunite naturalmente.

Così la volontà del popolo, la volontà del principe, la forza pubblica dello Stato e la forza particolare del governo, rispondono tutte allo stesso movente; tutte le leve della macchina si trovano nella medesima mano; tutto concorre allo stesso scopo; non ci sono movimenti opposti che si annullino a vicenda; e non si può immaginare alcun'altra sorta di costituzione in cui uno sforzo minore produca un'azione più considerevole. Archimede, che seduto tranquillamente sulla riva tira a galla senza sforzo una grande nave, mi fa venire in mente un abile monarca che governa dal suo gabinetto i suoi vasti Stati, e fa muovere tutto sembrando immobile.

Ma se non c'è alcun altro governo che abbia maggior vigore, non ce n'è neanche un altro in cui una volontà particolare abbia maggiore imperio e domini più facilmente le altre: tutto concorre allo stesso fine, è vero; ma questo fine non è quello della felicità pubblica, e la forza stessa dell'amministrazione si risolve continuamente a danno dello Stato.

I re vogliono essere assoluti, e da lontano si grida loro che il miglior modo per esserlo è di farsi amare dai loro popoli. Questa massima è molto bella, e anche molto vera sotto certi aspetti. Sfortunatamente, nelle corti verrà sempre derisa. Il potere che deriva dall'amore dei popoli è senza dubbio il più grande, ma è precario e condizionato, e mai i principi se ne accontenteranno.

I migliori re vogliono poter essere cattivi se così piace loro, senza cessare d'essere i padroni. Un predicatore politico avrà un bel dire loro che, siccome la forza del popolo è la loro, il loro maggior interesse è che il popolo sia prospero, numeroso e temibile: sanno benissimo che ciò non è vero. Il loro interesse personale è in primo luogo che il popolo sia debole e misero, e che non possa mai resistere loro. Ammetto che, supponendo i sudditi sem-

pre perfettamente sottomessi, l'interesse del principe sarebbe in questo caso che il popolo fosse potente, affinché questa potenza, essendo anche la sua, lo rendesse temibile di fronte ai suoi vicini; ma siccome questo interesse è solo secondario e subordinato, e poiché le due supposizioni sono incompatibili, è naturale che i principi diano sempre la preferenza alla massima che riesce loro di più immediata utilità. Ciò Samuele mostrava efficacemente agli Ebrei⁴⁵, ciò Machiavelli ha fatto vedere con evidenza. Fingendo di dare lezioni ai re, ha dato grandi lezioni ai popoli. Il *Principe* di Machiavelli è il libro dei repubblicani⁴⁶.

Abbiamo visto che, secondo i rapporti generali, la monarchia è conveniente soltanto ai grandi Stati; e ne abbiamo confermata esaminandola in sé stessa. Più l'amministrazione pubblica è numerosa, più il rapporto tra il principe e i sudditi diminuisce e si avvicina all'eguaglianza; in modo che tale rapporto è unico, ossia l'eguaglianza stessa, nella democrazia. Questo stesso rap-

a. Machiavelli era un uomo onesto e un buon cittadino; ma, legato alla casa dei Medici, era costretto, nell'oppressione della sua patria, a mascherare il suo amore per la libertà. La sola scelta del suo esecrabile eroe è un segno sufficiente della sua segreta intenzione; e il contrasto tra le massime del suo libro sul principe e quelle dei suoi discorsi su Tito Livio e della sua storia di Firenze dimostra che questo profondo politico non ha avuto finora che lettori superficiali o corrotti. La Corte di Roma ha severamente proibito il suo libro; lo credo bene: è proprio essa che egli dipinge più chiaramente. (Ed. del 1782).

45. *Libri dei Re*, I, 8. HOBBS cita questo passo nel *De Cive*, XI, 6; e ALGERNON SIDNEY nel *Discours sur le Gouvernement*, tradotti in francese nel 1702 (XIII, 3).

46. L'interpretazione repubblicana di Machiavelli risale al giuriconsulto del sec. XVI ALBERICO GENTILI nel *De Legationibus*, III, 9, ed è fatta propria da SPINOZA nel *Tractatus politicus*, V, 7, poi da DIDEROT nell'*Encyclopédie* (t. IX), ed è resa ancora più tardi dal FOSCOLO nel *Scartocchio*.

Ho detto altrove^a che, non essendo l'opinione pubblica soggetta a costrizione, non ne occorre alcuna traccia nel tribunale istituito per rappresentarla. Non si potrà mai ammirare abbastanza l'arte con la quale questa molla, completamente perduta presso i moderni, era messa in opera dai Romani, e ancor meglio dai Lacedemoni.

Un uomo di cattivi costumi aveva fatto una buona proposta nel consiglio di Sparta: gli Efori, senza tenerne conto, fecero avanzare la stessa proposta da un cittadino virtuoso. Che onore per l'uno, che vergogna per l'altro, e senza aver dato né lode né biasimo a nessuno dei due! Certi ubriaconi di Samo imbrattarono il tribunale degli Efori: l'indomani, con editto pubblico, fu permesso ai cittadini di Samo di essere dei sudicioni. Un vero castigo sarebbe stato meno severo di una simile impunità. Quando Sparta si è pronunciata su ciò che è o non è onesto, la Grecia non si appella contro i suoi giudizi.

CAPITOLO VIII.

LA RELIGIONE CIVILE

In origine gli uomini non ebbero altri re che gli dèi, né altro governo che quello teocratico. Essi fecero il ragionamento di Caligola^a, e allora ragionavano bene. Ci vuole una lunga alterazione dei sentimenti e delle idee per potersi risolvere a prendere il proprio simile per padrone, e illudersi di trovarsene bene.

Dal solo fatto di mettere Dio alla testa di ogni società politica, derivò che ci furono tanti dèi quanti popoli. Due popoli estranei l'uno all'altro, e quasi sempre nemici, non poterono per lungo tempo riconoscere uno stesso padrone: due eserciti in lotta non potrebbero obbedire allo stesso capo. Così, dalle divisioni nazionali risultò il politeismo, e da questo l'intolleranza teolo-

^a. In questo capitolo non faccio che accennare a ciò che ho già trattato più estesamente nella Lettera al Signor d'Alembert.

83. Qui riferito nel libro I, cap. II, pp. 722-723.

gica e civile, che naturalmente sono la stessa cosa, come si dirà più avanti. La strana idea che ebbero i Greci di ritrovare i loro stessi dèi presso i popoli barbari, derivò dall'altra di considerarsi come i sovrani naturali di quei popoli. Ma ai giorni nostri è un'erudizione ridicola quella che rimugina sull'identità degli dèi delle diverse nazioni: come se Moloch, Saturno e Chronos potessero essere il medesimo dio; come se il Baal dei Fenici, lo Zeus dei Greci e il Giove dei Romani potessero essere la stessa cosa; come se potesse restare qualcosa di comune ad esseri chimERICI, indicati con nomi diversi!

E a chi domandasse come mai nel paganesimo, dove ogni Stato aveva il suo culto e i suoi dèi, non c'erano guerre di religione, risponderai che ciò era proprio dovuto al fatto che ogni Stato, avendo un culto proprio come un proprio governo, non distingueva i suoi dèi dalle sue leggi. La guerra politica era anche teologica; la giurisdizione degli dèi era, per così dire, fissata dai confini delle nazioni. Il dio di un popolo non aveva alcun diritto sugli altri popoli. Gli dèi pagani non erano dèi gelosi: si dividevano tra loro l'impero del mondo. Lo stesso Mosè e il popolo ebraico accettavano talvolta questa idea parlando del dio d'Israele. È vero che essi consideravano come inesistenti gli dèi dei Cananei, popolo proscritto, votato alla distruzione, e di cui essi dovevano occupare il posto; ma guardate come parlavano delle divinità dei popoli vicini, che era loro proibito attaccare: « Il possesso di ciò che appartiene a Camos vostro dio » — diceva Iefte agli Ammaniti — « non vi è forse dovuto legittimamente? Allo stesso titolo noi possediamo le terre che il nostro dio vincitore si è conquistate »^a. Si tratta, mi pare, di una parità ben riconosciuta tra i diritti di Camos e quelli del dio d'Israele.

^a. *Nonne ea quae possides Chamos deus tuus tibi jure debentur?* Questo è il testo della Volgata⁸⁴. Il padre de Carrières⁸⁵ ha tradotto: « Non

84. È la traduzione latina della Bibbia, ad opera di S. Girolamo (383-404).

85. Louis de Carrières inserì glosse e parafrasi nella versione francese del Nuovo Testamento detta « di Mons » dal finto luogo di stampa (in realtà, Amsterdam, 1667). L'opera dei giansenisti di Port-Royal, e in quella del Vecchio Testamento di Isaac Louis Le Maître de Sacy (Parigi, 1672-95). L'opera del Carrières, che fuse testo e commento intitolando *Commentaire littéral inséré dans la traduction*, ebbe successo e diffusione.

Ma quando gli Ebrei, assoggettati ai re di Babilonia, e in séguito ai re di Siria, vollero ostinarsi a non riconoscere altro dio che il proprio, questo rifiuto, considerato come una ribellione contro il vincitore, attirò su di loro le persecuzioni di cui si legge nella loro storia, e di cui non si ha alcun altro esempio prima del cristianesimo*.

Siccome dunque ogni religione era legata unicamente alle leggi dello Stato che la prescriveva, non c'era altro modo di convertire un popolo se non quello di assoggettarlo, né vi erano altri missionari se non i conquistatori; e poiché l'obbligo di cambiare culto era la legge dei vinti, bisognava cominciare col vincere prima di parlarne. Anziché essere gli uomini a combattere per gli dèi, erano gli dèi, come in Omero, che combattevano per gli uomini; ciascun popolo chiedeva al suo dio la vittoria, e la pagava con nuovi altari. I Romani, prima di conquistare una piazzaforte, intimavano agli dèi di abbandonarla; e quando lasciarono ai Tarantini i loro dèi irritati, è perché consideravano allora questi dèi come sottomessi ai propri, e costretti a rendere loro omaggio. Essi lasciavano ai vinti i loro dèi come lasciavano loro le loro leggi. Una corona a Giove capitolino era spesso il solo tributo che essi imponessero.

Infine, una volta che i Romani ebbero esteso con il loro impero anche il loro culto e i loro dèi, ed ebbero spesso adottato essi stessi quelli dei vinti, accordando agli uni e agli altri il diritto di cittadinanza, i popoli di questo vasto impero a poco a poco si trovarono ad avere una quantità di dèi e di culti, più o meno dovunque gli stessi; ed ecco perché il paganesimo fu in

credete di aver il diritto di possedere ciò che appartiene a Camos vostro Dio? ». Ignoro la forza del testo ebraico; ma vedo che nella Volgata Iefte riconosce chiaramente il diritto del dio Camos, e che il traduttore francese indebolisce questo riconoscimento con un *secondo voi*, che non è nel testo latino.

a. È della massima evidenza che la guerra dei Focesi**, chiamata guerra sacra, non era una guerra di religione. Essa mirava a punire dei sacrileghi, e non a sottomettere dei miscredenti.

Si. Guerra tra Tebe e Focca, città dell'Asia Minore, scoppiata nel 356 a. C. dando occasione a Filippo il Macedone d'intervenire in Grecia.

fondo conosciuto nel mondo come una sola e medesima religione.

È in queste circostanze che Gesù venne a fondare sulla terra un regno spirituale; il che, separando il sistema teologico da quello politico, fece sì che lo Stato cessasse di essere unitario, e causò quelle divisioni intestine che non hanno mai cessato di agitare i popoli cristiani. Ora, non essendo mai potuta entrare nella testa dei pagani questa nuova idea di un regno ultraterreno, essi considerarono sempre i cristiani come veri e propri ribelli, che, sotto una ipocrita sottomissione, aspettavano solo il momento di rendersi indipendenti e padroni, e di usurpare abilmente l'autorità che fingevano di rispettare nella loro debolezza. Questa fu la causa delle persecuzioni.

Ciò che i pagani temevano è avvenuto; allora tutto ha cambiato aspetto: gli umili cristiani hanno mutato tono; e ben presto si è visto questo preteso regno dell'altro mondo diventare, sotto un capo in carne ed ossa, il più violento dispotismo in questo mondo.

Ciononostante, siccome vi sono sempre stati un principe e leggi civili, questo duplice potere ha generato un perpetuo conflitto di giurisdizione, che ha reso impossibile qualsiasi buon ordinamento negli Stati cristiani; e non si è mai arrivati a capire a chi, tra il padrone e il prete, si dovesse obbedire.

Tuttavia parecchi popoli, anche in Europa e nelle sue vicinanze, hanno voluto conservare o ristabilire l'antico sistema, ma senza successo: lo spirito del cristianesimo ha conquistato tutto. Il culto sacro è sempre rimasto o è ridivenuto indipendente dal corpo sovrano, e senza legame necessario col corpo dello Stato. Maometto ebbe idee molto giuste, e coordinò bene il suo sistema politico; e finché la forma del suo governo si conservò sotto i califfi suoi successori, questo governo fu veramente unitario, e perciò buono. Ma gli Arabi, divenuti prosperi, colti, civili, molli e vili, furono assoggettati dai barbari; allora ricominciò la divisione tra i due poteri; e benché sia meno apparente presso i maomettani che presso i cristiani, tuttavia questa divisione esiste, soprattutto nella setta di Ali; e ci sono Stati come la Persia dove non cessa di farsi sentire.

Tra noi, i re d'...

quei popoli generosi che erano divorati dall'ardente amore della gloria e della patria, immaginate la vostra repubblica cristiana di fronte a Sparta o a Roma: i pii cristiani saranno battuti, schiacciati, distrutti, prima di aver avuto il tempo di rendersene conto; oppure dovranno la loro salvezza soltanto al disprezzo che il nemico concepirà per loro. Era un bel giuramento, a mio parere, quello dei soldati di Fabio: non giurarono di morire o di vincere, giurarono di tornare vincitori; e mantennero il loro giuramento. Mai dei cristiani ne avrebbero fatto uno simile: avrebbero creduto di tentare Dio.

Ma io mi sbaglio dicendo una repubblica cristiana: le due parole si escludono a vicenda. Il cristianesimo non predica che servitù e sottomissione. Il suo spirito è troppo favorevole alla tirannide perché essa non ne approfitti sempre. I veri cristiani sono fatti per essere schiavi; lo sanno e non se ne commuovono affatto; questa breve vita ha troppo poco valore ai loro occhi.

Le truppe cristiane sono eccellenti, si dice. Io lo nego. Mi si mostrino simili truppe! Per conto mio, io non conosco truppe cristiane. Mi si citeranno le crociate. Senza entrare in merito al valore dei crociati, osserverò che, lungi dall'essere cristiani, essi erano soldati del prete, erano cittadini della Chiesa: si battevano per la sua patria spirituale, che essa aveva reso, non si sa come, temporale. A ben vedere, ciò rientra nel paganesimo; infatti, poiché il Vangelo non stabilisce una religione nazionale, ogni guerra sacra è impossibile tra i cristiani.

Sotto gli imperatori pagani i soldati cristiani erano valorosi; tutti gli autori cristiani lo assicurano, ed io lo credo: era lo spirito d'emulazione nei confronti delle truppe pagane. Ma appena gli imperatori furono cristiani, questa emulazione venne meno; e quando la croce ebbe scacciato l'aquila, tutto il valore romano scomparve.

Ma lasciamo da parte le considerazioni politiche, e ritorniamo al diritto, fissando i principi su questo punto importante. Il diritto che il patto sociale dà al corpo sovrano sui sudditi, non oltrepassa, come ho detto, i limiti dell'utilità pubblica^a. I sud-

^a. « Nella repubblica » — dice il Marchese d'A. [Argenson] — « ciascuno è perfettamente libero in ciò che non danneggia gli altri ». Ecco il limite invalicabile; non si può definirlo più esattamente. Non ho potuto

diti devono dunque render conto al corpo sovrano delle loro opinioni solo in quanto queste opinioni interessino la comunità.

Ora, importa certo allo Stato che ogni cittadino abbia una religione che gli faccia amare i suoi doveri; ma i dogmi di questa religione non interessano né lo Stato né i suoi membri, se non in quanto tali dogmi si riferiscano alla morale e ai doveri che colui che la professa è tenuto a osservare verso gli altri. Per il resto, ciascuno può avere le opinioni che preferisce, senza che il corpo sovrano abbia il diritto di conoscerle. Infatti, siccome esso non ha alcuna competenza per quanto riguarda l'altro mondo, non è affar suo quale sia la sorte dei sudditi nella vita futura, purché essi siano buoni cittadini in questa.

Vi è dunque una professione di fede puramente civile, di cui spetta al corpo sovrano fissare gli articoli, non già precisamente come dogmi di religione, ma come sentimenti di socialità, senza i quali è impossibile essere buoni cittadini e sudditi fedeli. Senza poter costringere nessuno a credervi, esso può bandire dallo Stato chiunque non vi creda; può bandirlo non in quanto empio, ma in quanto asociale, in quanto incapace di amare sinceramente le leggi, la giustizia, e di immolare, se occorre, la sua vita al dovere. E se qualcuno, dopo aver riconosciuto pubblicamente questi stessi dogmi, si comportasse come se non ci credesse, sia punito con la morte: egli ha commesso il peggior dei delitti, ha mentito dinanzi alle leggi.

I dogmi della religione civile devono essere semplici, pochi, enunciati con precisione, senza spiegazioni né commenti. L'esistenza della divinità onnipotente, intelligente, benefica, provvida e provvida, la vita futura, la felicità dei giusti, il castigo dei malvagi, la santità del contratto sociale e delle leggi: ecco i dogmi positivi. Quanto ai dogmi negativi, io li riduco a uno solo: l'intolleranza; essa rientra nei culti che abbiamo escluso.

ignoto al pubblico, per rendere onore alla memoria di un uomo illustre e rispettabile, che aveva conservato perfino nel ministero il cuore di un vero cittadino, e idee rette e sane sul governo del suo paese.

^a. Cesare, difendendo Catilina, cercava di stabilire il dogma della moralità dell'anima; Catone e Cicerone, per confutarlo, non persero tempo a filosofare: si limitarono a dimostrare che Cesare parlava da cattivo cittadino e propugnava una dottrina...

religione
civile

+

Coloro che distinguono l'intolleranza civile dall'intolleranza teologica, a mio avviso s'ingannano. Questi due tipi d'intolleranza sono inseparabili. È impossibile vivere in pace con gente che consideriamo dannata; amarla, sarebbe odiare Dio che la punisce; bisogna assolutamente convertirla o tormentarla. Dovunque è ammessa l'intolleranza ideologica, è impossibile che non abbia quale effetto civile⁹¹; e non appena ne ha, il corpo sovrano non è più sovrano, neanche temporalmente: da quel momento i preti sono i veri padroni, e i re non sono che i loro funzionari.

Ora che non c'è più e non può più esserci una religione esclusivamente nazionale, bisogna tollerare tutte quelle che a loro volta tollerano le altre, fintanto che i loro dogmi non contengano niente di contrario ai doveri del cittadino. Ma chiunque osi dire *fuori della Chiesa non c'è salvezza*, deve essere espulso dallo Stato; a meno che lo Stato non sia la Chiesa, e il principe non sia il pontefice. Ma un simile dogma va bene solo in un governo teocratico; in un qualsiasi altro è dannoso. La ragione per cui si dice che Enrico IV abbia abbracciato la religione romana⁹², dovrebbe indurre ogni persona onesta, e soprattutto ogni principe che sappia ragionare, ad abbandonare tale religione.

a. Il matrimonio, per esempio, essendo un contratto civile, ha effetti civili, senza i quali è anzi impossibile che la società sussista. Supponiamo dunque che il clero riesca a monopolizzare il diritto di stipulare questo atto, diritto che esso deve necessariamente usurpare in ogni religione intollerante. Allora, non è forse chiaro che facendo valere in merito la propria autorità, la Chiesa renderà vana quella del principe, al quale resteranno come sudditi solo quelli che il clero vorrà concedergli? Padrone di sposare o di non sposare la gente a seconda che professi questa o quella dottrina, che ammetta o rifiuti questo o quel formulario, che gli sia più o meno devota comportandosi prudentemente o resistendo, non è forse chiaro che solo il clero disporrà delle eredità, degli incarichi, dei cittadini, perfino dello Stato, che non potrebbe sussistere composto soltanto di bastardi? Ma, direte, verrà chiamato in giudizio per abuso, sarà citato, condannato, gli si confischeranno i beni temporali. Che pietose illusioni! Il clero, per poco che abbia, non dico coraggio, ma buon senso, lascerà fare e seguirà per la sua strada: si lascerà tranquillamente chiamare in giudizio, citare, condannare, confiscare, e finirà col restare il padrone. Mi pare che non sia un gran sacrificio abbandonare una parte quando si è sicuri di impadronirsi di tutto.

CAPITOLO IX⁹³.

CONCLUSIONE

Dopo aver fissato i veri principi del diritto politico e aver cercato di dare allo Stato il suo fondamento, resterebbe da rafforzare mediante le sue relazioni estere; e ciò comprende il diritto delle genti, il commercio, il diritto di guerra e le conquiste, il diritto pubblico, le alleanze, i negoziati, i trattati, ecc.⁹⁴. Ma tutto ciò costituisce una nuova materia troppo ampia per la mia debole vita; anzi, avrei sempre dovuto guardare più vicino a me.

dal vescovo ARDUINO DE PEREFIXE nella sua *Histoire du roy Henry le Grand* (Parigi, 1661) in questi termini: « Uno storico riferisce che il re, facendo svolgere una conferenza davanti a lui tra i dottori dell'una e dell'altra chiesa, e vedendo che un ministro era d'accordo che ci si poteva salvare nella religione cattolica, prese la parola e disse a questo ministro: " Come? Voi siete d'accordo che ci si possa salvare nella religione di quei signori? " E poiché il ministro rispose di non dubitare a condizione che si conducesse una buona vita, il re ribatté molto giudiziosamente: " Allora la prudenza esige che io sia della loro religione e non della vostra, perché essendo della loro mi salvo secondo loro e secondo voi, mentre essendo della vostra mi salvo bensì secondo voi, ma non secondo loro. Ora, la prudenza vuole che io segua la via più sicura " ».

93. In quest'ultimo capitoletto Rousseau delinea quella che avrebbe dovuto costituire la seconda parte delle *Institutions politiques*, in cui lo Stato sarebbe stato studiato nelle sue relazioni con l'estero.

94. Si intende di " " ».

91. L'episodio che si riferisce alla conversione di Enrico IV.

deve morire, perché è solo a questa condizione che ha vissuto fino ad allora in sicurezza, e perché la sua vita non è più solo un favore della natura, ma un dono condizionato dello Stato.

La pena di morte inflitta ai criminali può essere considerata pressappoco sotto lo stesso punto di vista: è per non essere vittima di un assassino, che si acconsente a morire se tale si diventa.

In questo patto, lungi dal disporre della propria vita, si pensa soltanto a garantirla; e non è da presumere che qualcuno dei contraenti premediti allora di farsi impiccare.

D'altronde, ogni malfattore, violando il diritto sociale, diventa coi suoi misfatti ribelle e traditore verso la patria; egli cessa di farne parte violando le sue leggi, anzi le dichiara guerra. In tal caso la conservazione dello Stato è incompatibile con la sua; bisogna che uno dei due perisca; e, quando si fa morire il colpevole, lo si uccide non tanto come cittadino, quanto come nemico. Le procedure, il giudizio, sono le prove e la dichiarazione che egli ha infranto il patto sociale, e che di conseguenza egli non è più membro dello Stato. Ora, siccome è riconosciuto tale, se non altro per la sua residenza, deve essere eliminato, o con l'esilio come trasgressore del patto, o con la morte come nemico pubblico; perché un tale nemico non è una persona morale, ma soltanto un uomo; e in questo caso è diritto di guerra uccidere il vinto.

Ma, si dirà, la condanna di un criminale è un atto particolare. D'accordo; e infatti questa condanna non appartiene al corpo sovrano, è un diritto che esso può conferire senza potere esercitarlo esso stesso. Tutte le mie idee sono in stretto rapporto tra loro, ma non posso esporle tutte insieme.

Del resto, la frequenza delle pene è sempre un segno di debolezza o di pigrizia da parte del governo. Non esiste un cattivo che non si riesca a far diventare buono a qualcosa. Non si ha il diritto di far morire, neanche per dare l'esempio, se non chi non si possa serbare in vita senza pericolo.

Quanto al diritto di concedere grazia o di esentare un colpevole dalla pena prescritta dalla legge e pronunciata da un giudice, esso appartiene soltanto a chi è al di sopra del giudice e della legge, vale a dire al corpo sovrano. Tuttavia il suo diritto in ciò non è ben definito, e i casi di usarne sono rarissimi. In uno Stato ben governato ci sono poche pene.

ché si concedano molte grazie, ma perché ci sono pochi criminali: il grande numero dei delitti ne assicura l'impunità quando lo Stato decade. Sotto la repubblica romana, mai né il Senato né i Consoli tentarono di fare grazia; lo stesso popolo non ne concedeva, benché revocasse qualche volta il suo giudizio. Le grazie frequenti preannunciano che ben presto i misfatti non ne avranno più bisogno; e ciascuno vede a che cosa questo conduca. Ma sento che il mio cuore frema e mi trattiene la penna; lasciamo discutere questi problemi all'uomo giusto che, non avendo mai sbagliato, non ha mai avuto bisogno di grazia.

CAPITOLO VI.

LA LEGGE

Con il patto sociale abbiamo dato al corpo politico l'esistenza e la vita; si tratta ora di dargli, con la legislazione, il movimento e la volontà. Infatti l'atto originario, con il quale questo corpo si forma e si unifica, non determina ancora niente di ciò che esso deve fare per conservarsi.

Ciò che è bene e conforme all'ordine, è tale per la natura delle cose, e indipendentemente dalle convenzioni umane. Ogni giustizia viene da Dio, lui solo ne è la fonte; ma se noi sapessimo riceverla da così in alto, non avremmo bisogno né di governo né di leggi. Senza dubbio esiste una giustizia universale emanata dalla sola ragione; ma questa giustizia, per essere ammessa tra noi, dev'essere reciproca. A considerare umanamente le cose, in mancanza di una sanzione naturale, le leggi della giustizia sono vane tra gli uomini; esse non fanno che il bene del malvagio e il male del giusto, quando costui le osserva con tutti senza che nessuno le osservi con lui. Occorrono dunque convenzioni e leggi per unire i diritti ai doveri, e ricondurre la giustizia al suo scopo. Nello stato di natura, dove tutto è in comune, non devo niente a quelli ai quali non ho promesso niente, e riconosco come appartenente ad altri soltanto ciò che mi è inutile. Non è così nello stato civile, dove tutti i diritti sono fissati dalla legge.

Ma in definitiva che cosa è la...