



Consiglio regionale del Veneto

Questo libro proviene dalle raccolte della Biblioteca del Consiglio regionale del Veneto. Il suo utilizzo non commerciale è libero e gratuito in base alle norme sul diritto d'autore vigenti in Italia.

Per ottenerne una versione ad alta definizione a fini editoriali, rivolgersi al seguente indirizzo:

biblioteca@consiglioveneto.it

versi; e chi scopre la necessità della civile mutazione degli istituti e delle leggi, non sempre o non agevolmente ottiene l'assentimento delle moltitudini; il quale, come gli sarebbe sempre mancato, gli mancherebbe anche ora senza gli argomenti della forza, che, organizzata dalla scienza, resiste e prevale a quella messa insieme e commossa dalle passioni. La verità delle quali cose a noi italiani fu dimostrata dagli infamissimi tumulti di Barletta in tempo non ancora tanto lontano che, come è desiderabile, possano essere dimenticati. E il discorso ci ha portato a rasentare il maggiore e più arduo tema della politica odierna negli Stati cattolici, dove la religione si è segregata dalla scienza e il sacerdozio non vuol seguire il movimento civile e politico del laicato. Ne consegue che fra lo Stato e la chiesa, in quanto è organizzazione esteriore delle credenze, v'è aperta ostilità; e il governo civile può parere od essere minoranza anche riguardo all'impero, ch'è cosa vana se non sia sicuro della obbedienza; e ciò perchè sono in minoranza gli uomini civili e sapienti in confronto dei rozzi ed incolti, e la parte degli uomini la cui guida è la ragione; in confronto di quella che si lascia dominare dai sentimenti o dalle passioni. E di qui il fatto che un ordine della chiesa fa più facilmente accorrere le moltitudini a recar doni in sacristia,

di quello che un atto del Parlamento non le faccia accorrere in tesoreria a pagare la tassa del macinato; per cui gli odierni ministri delle finanze sono costretti in fine a confessare, loro malgrado, che il prete è per la percezione delle tasse agente più adatto del gabelliere. Nel momento presente della civiltà manca in generale ai governi una condizione per essere, come occorre, supremi ordinatori della società e interpreti ubbiditi dei suoi bisogni: v'è un contrasto fra due principalissime funzioni dell'autorità sociale, v'è una specie di soluzione di continuità fra le sue parti. Dove giova confidare che il progresso porti qualche rimedio; bene inteso che ciò non può avvenire di certo se non facendosi civile la religione, e rinunciando essa alla pretesa d'imporre la tenace immobilità del dogma alle mobili cose del mondo. Al solo patto che anche il dogma si pieghi a diventare progressivo, la civiltà potrà farsi religiosa. E a questo esito non ci deve condurre altra via da quella per cui sia lasciata libertà alle coscienze, affinché ciascuno procacci l'accordo delle istituzioni religiose con le politiche, allo stesso modo che accorda dentro di sè i diritti della coscienza con tutti gli altri diritti che gli appartengono.

Le considerazioni, in cui ci siamo qui dilungati, valgono a porre in sodo che non basta concepire o trovare in astratto un ordine di ra-

gione o di giustizia per creare un titolo d'imperio in favore di qualcuno, quando manca il riconoscimento di esso ordine da parte degli altri, per cui l'impero si possa esercitare. Pel governo della società non basta chi sappia comandare; ci vuole anche chi voglia obbedire. Alla quale necessità non si provvede con la ipotesi che l'autorità da persone, affatto sprovviste delle doti richieste per esercitarla, venga affidata ad altre persone particolarmente fornite di queste doti.

Il vizio fondamentale della dottrina del Guizot è di non avere collocato il principio direttivo della società in lei medesima, per derivarlo da un ordine diverso di cose, da una legge superiore estrinseca *alla cui formazione la società non prende parte* (*Op. cit. l. pag. 80*). Appunto perciò questa legge non può essere conosciuta da tutti; e non si vede nemmeno la ragione perchè la conoscano i pochi; i quali, fossero anche una maggioranza di capaci, oltre che i moltissimi privi delle necessarie cognizioni e attitudini, rappresenterebbero la minoranza dissidente dei capaci.

La nostra teorica corrisponde meglio ai fatti. La società composta di uomini non nel senso della metafisica, ma di uomini ciascuno con sentimenti, idee, caratteri e attitudini originali, presenta nei suoi elementi una varietà sconfinata,

incessante, e il suo operare consta dei molteplici ufficii di tutti. Perciò diciamo la sovranità essere popolare, spettando essa alla società intera e non a individui o classi; e la intendiamo così che tutti hanno uffici diversi, e tutti devono compierli da sè, affinchè non manchi il prodotto d'insieme voluto dalle leggi universali.

Anche il Mill per sostenere il principio della rappresentanza muove da premesse da cui non ci sembra abbastanza giustificato. Stabilita la verità che un buon assetto del governo dipende da ciò che sieno unitamente rivestiti della sovranità tutti coloro che formano parte della unione sociale (*Gov. Rappr.* trad. dal Dupont-White; *Paris 1862, pag. 65*), egli si fa dopo a considerare che in una società che oltrepassa gli angusti confini di una piccola borgata, ciascun cittadino non potrebbe partecipare in persona a tutti i pubblici negozii, ma solo a una minima parte; e di quì conchiude che il vero tipo di un governo perfetto è il governo rappresentativo (*pag. 85*). Dove non insisteremo a mostrare quanto sia alieno dalla politica il parlare di tipi e di forme migliori e perfette di governo; e piuttosto rifletteremo come pel ragionamento dell'autore, sembri che la impossibilità dei cittadini ad esercitare tutti i pubblici ufficii derivi soltanto dall'ampiezza dei territorii o da quali altri si vogliano circostanze special-

mente materiali; laddove per noi consegue anche dall'altra legge di natura, per cui, pur supponendo di poter superare queste circostanze, non tutti possono mai fare le stesse cose o volerle. Nella ipotesi poi di questa possibilità, con la rappresentanza non si provvede alla legittima soddisfazione delle tendenze di ognuno, ma vi si mette ostacolo secondo i criterii adottati per affidare l'esercizio di certi poteri ai rappresentanti e non ai rappresentati, piuttosto che a tutti insieme.

Ma di ciò altrove più largamente; ora, veduto il senso dell'obbligo imposto ad ogni uomo di agire con quante forze possiede, consultando e seguendo la propria natura, ribattiamo il dubbio che questa dottrina porti al disordine e all'indebolimento della società, o in una parola all'anarchia. Se, come abbiamo spiegato in addietro, ogni atto umano è l'effetto della spontaneità individuale combinata con le necessità esteriori, o una potenza che ha già superato quanti ostacoli la società e la natura le opponevano in un tempo e in certe condizioni determinate, ne segue che la libertà nel suo esercizio non può essere eslege, intemperante, non può svolgersi senza alcuna passività dell'individuo che la esercita, o, ch'è lo stesso, senza ch'egli s'adatti alle influenze, a cui è positivamente sottoposto. Bisogna guardarsi dal

concetto che le filosofie superlative si formano dell' autorità; concetto tanto diverso dal nostro, secondo cui non è separata dalla libertà dell' uomo, nè vi sovrasta quasi tutrice e guida. Per contro la teniamo qual figlia della libertà fatta a similitudine sua, con la stessa fisionomia e temperamento, come mostrano i fatti. Dapprima è certo che non si può nemmeno concepire la esistenza di un uomo senza qualche possesso ed uso di facoltà sue proprie. Nullostante i gradi della loro formazione e del loro uso sono molti e assai diversi. Ora, supposto un uomo di scarsissimo e assai limitato sviluppo, egli sarà passivo in grado eminente, avendo estremo bisogno dell' altrui ajuto e di mezzi esterni per riparare alla propria insufficienza. Un adulto, debole di mente, di carattere o di braccio, parimenti che un fanciullo, deve prendere notizie e direzione quasi in ogni cosa, e chiedere difesa ad ogni istante ai suoi compagni più perfetti di animo e di corpo. Ma quest' uomo che pure ha tanto bisogno della società, ha di essa poca o punta coscienza; la quale si forma con lo stabilire relazioni fra noi e la società mediante il nostro operare; e si ragguaglia alla quantità e qualità delle medesime. Quest' uomo sente e vede la società, ma non la conosce; se ne giova, ma non le giova in proporzione.

Una società che in gran parte fosse com-

posta di siffatti uomini, sarebbe un corpo poco valido e promettente; e per la tenuità e il poco numero dei rapporti formati e stabiliti nel suo seno, avrebbe, presa nel suo insieme, assai superficiale e parziale notizia e coscienza di sè medesima, cioè poca coesione di parti e concordia di atti. In questo stato di cose gli uomini, la cui libertà ha applicazione più vasta e feconda, divengono effettivamente preponderanti, e si costituiscono organi quasi esclusivi dell'autorità sociale; per cui si forma in seno alla società una divisione, nasce un antagonismo fra una parte che è libera e comanda, e un'altra che è serva ed ubbidisce. Questa divisione poi, presa tal quale è fatta e intesa a un dato punto, è sforzo degli imperii assoluti e aristocratici il consacrare e mantenere, introducendo fra le persone e conservando una corrispondente gerarchia; per la quale il potere è al sommo e viene giù giù degradando, sinchè non resta all'uomo quasi altra operosità che l'animale e la sua passività è portata all'eccesso.

Altro uomo invece dal minimo grado di cultura e di forza, o da un uso appena iniziale delle sue potenze, sale a sempre maggiore altezza e perfezione di vita, come comporta la sua natura. Si può affermare che per tale incremento ha titolo e modo di ampliare il proprio influsso all'esterno, e di ottenerne effetti più ragguardevoli.

Da questa correlazione dell' autorità esercitata da un uomo con l' uso ch' egli fa della sua libertà non discende che, per l' ingrandimento o estendimento di questa, possa sottrarsi del tutto all' autorità, che gli altri esercitano sopra di lui. Pei progressi della mia libertà non sarà mai tolta la mia passività a riguardo degli effetti che l' uso dell' altrui libertà o le necessità esteriori producono sopra di me. *Libertas et necessitas consistere simul possunt*, scrive Hobbes nel *Leviathan* (cap. 21 ; *Op. omn.* Amstel. 1668 vol. 2. pag. 105); e Lerminier ripete: la libertà non può essere assorbita in seno alla necessità, nè dinanzi a lei questa può dileguarsi (*Op. cit.* ivi). E invero per quanto un uomo si elevi con l' intelletto alle più alte cime del sapere, non può mai sottrarsi per alcun modo agli influssi, positivi o negativi, diretti o indiretti, del lavoro scientifico compiuto dagli altri o a cui gli altri attendono. Aggiungasi che quanto più esclusivamente si dedica allo studio, tanto più deve contare sulle altrui prestazioni pel soddisfacimento degli altri suoi bisogni naturali e civili. Ed è comune esperienza che l' uso esclusivo di una facoltà va a scapito di tutte le rimanenti, rendendole vane o bisognevoli di sussidii esterni più che non siano di propria natura. Ciò che si dice di chi si dedica ai lavori della mente si applica altresì a coloro che

impiegano in qualunque altro modo esclusivo le loro facoltà; conchiudendosene che la passività dell' uomo sussiste tanto riguardo ai fatti od ufficii ai quali si dedica, quanto riguardo ai fatti o agli ufficii da cui si astiene. Per cui, posti in relazione fra loro due individui, quanto più l' uno può e sa tanto più l' altro è passivo dirimpetto a quella particolare sapienza e potenza; ma con ciò non cessa la passività del primo, e questa è in proporzione del sapere e del potere del secondo. Nel che si ravvisa anche una conseguenza della incancellabile varietà di stato fra gli uomini; per la quale nessun grado o specie d' influsso da noi esercitato sopra altri può mai essere eliminato o compensato da un influsso esercitato da altri sopra di noi, perchè per qualche rispetto è sempre diverso. La quale reciprocanza d' influssi si chiarisce per altro tutta favorevole al nesso sociale e al miglioramento dei singoli; imperciocchè la passività prodotta in noi dall' operare altrui non nuoce all' esercizio della nostra libertà, anche se gli altri si dedicano medesimamente al nostro stesso obbietto. Nessun dubbio che un uomo di genio eserciti su noi un grandissimo potere spingendoci e guidandoci sopra vie inesplorate, e rendendoci quindi passivi in sommo grado nella scienza o nell' arte di cui s' è fatto legislatore. Ma non v' ha nemmeno dubbio che pel suo in-

flusso ci siano comunicati preziosi e necessari elementi, onde la nostra intelligenza si ravviva e si accresce. La passività dello scolare è principio di una feconda elaborazione ideale; e quanto, per la eccellenza del maestro, quella è più grande, tanto più, come molla compressa, scatta la virtù del libero intelletto. È massima la passività del ricco per cagione dei servigi che gli sono prestati da differenti ordini di persone meno agiate di lui; ma se non volesse saperne delle loro prestazioni, porrebbe assai impedimenti e toglierebbe assai mezzi alla sua libertà, che deve principalmente applicare al decoro e al benessere della patria. E nemmeno la passività di chi è maggiormente sviluppato e perciò sta sopra agli altri, torna a scapito di lui. Anche questa giova; e se ne ha certezza considerando come l'errore stimoli la ricerca del vero, offrendole criterii se non altro negativi; e la ignoranza offra alle considerazioni del sapiente materia opportuna e infinita. Di più, non torna vana nemmeno la mutuazione d'influssi fra eguali, essendo il consenso nell'ordine dei pensieri criterio di verità, e la concorrenza nell'ordine delle opere eccitamento a far meglio.

Per noi non v'è dunque proposizione più evidente di questa che la libertà e l'autorità non ripugnano fra loro, ma camminano di pari passo soccorrendosi a vicenda; e mentre lo svi-

luppo della libertà, in quanto richiede l'uso delle forze individuali e ne presume la cognizione e il sentimento, fa che ogni uomo abbia un modo sempre più distinto e personale di vivere; lo sviluppo dell'autorità, in quanto dipende dalla moltiplicazione dei rapporti e degli influssi fra gli uomini, significa maggiore compattezza sociale o maggiore notizia e coscienza dei legami sociali. Per cui, essendosi visto che soltanto dall'azione individuale proviene l'autorità sociale, ne segue che con liberi cittadini avremo salda e autorevole società, e con autorevole e salda società liberi e sicuri cittadini; dileguandosi da ultimo il dubbio che la nostra teorica sia anarchica.

Forse si obietterà che spesso nella storia s'è veduto i governi aumentare la propria podestà a spese dei diritti dei cittadini; e al contrario talvolta eccedere la libertà di questi a detrimento e rovina dello Stato; per cui non è vera la corrispondenza costante dei due termini. Questa obbiezione sarà tolta di mezzo con ampio discorso nel libro che segue, dimostrando la legge e i modi del progresso umano; qui anticipiamo soltanto che con tale obbiezione, non si guarda più il rapporto che passa fra libertà e autorità, ma si paragona la libertà e il potere di uno con la libertà e il potere di un altro, e si separa la libertà e il

potere politico da ogni altra specie di libertà e di potere.

Quanto al paragone, non v'ha dubbio che una persona è più, e un'altra meno operosa; e quindi questa soggiace o può soggiacere agli influssi di quella; ma, guardata ogni persona da sè, il potere che esercita è proporzionato all'uso che fa delle proprie forze; e, replicando lo stesso discorso per tutti, ne viene che il corpo sociale ha tanta autorità quante sono le forze che si sono spiegate nel suo seno. Nello schiavo e nel padrone, nello stato barbaro e nel civile, nel passato e nel presente l'autorità per l'obbietto, la forma e la quantità è sempre in ciascuno il riflesso di ciò ch'è la sua libertà.

Per riguardo poi alla separazione delle diverse specie di autorità non è sempre vero che diminuendosi o aumentandosi l'azione e l'importanza politica di un uomo, se ne diminuisca o aumenti in generale la libertà e il potere. Un individuo, secondo la varietà delle situazioni, può usare delle sue facoltà per oggetto a lui più confacente e gradito che non sia la politica; e con ciò, pel nesso onde sono collegati tutti gli ordini della vita, avere sopra la società e lo Stato influenza migliore e maggiore che se fosse chiamato direttamente o si applicasse da sè ad ufficii politici. Credete voi che la borghesia avesse dappprincipio nelle assemblee nazio-

nali il posto che conquistò dopo, quando la sua potenza economica e la sua cultura le diedero modo di tener testa ai nobili e al clero? Dunque l'ufficio politico non è sempre indizio e misura della importanza sociale; e un potere minore, suffragato da questa, può nello Stato soppiantarne uno maggiore. Parimenti un uomo di scienza, si chiami Archimede o Moltke, con le sue cognizioni dà talvolta allo Stato una vittoria, che la sola potenza delle armi o il grande numero dei combattenti non gli avrebbero dato. Altro esempio abbiamo nel sacerdote, ch'è meglio creduto e riverito, e quindi, ne' suoi modi, ha più naturale e forte azione anche sullo Stato, quando non s'immischia di cose mondane. Dall'altro canto non sempre si sottrae all'autorità tutto ciò che si sottrae all'azione dello Stato; nè tutto ciò che a questa si aggiunge, si toglie sempre alla libertà; come può vedersi guardando uno Stato libero e uno dispotico. Il primo diminuendo o restringendo i suoi ingerimenti, lascia la cura di molti negozi alla società, più che agli individui isolati; e con ciò nuove sorgenti d'influssi vengono a regolare la libertà dei singoli. Il secondo vuole assorbire ogni cosa, religione, educazione, scienza, commercio; ma la potenza riformatrice di tutto ciò ha e conserva sempre le sue radici nell'individuo. Laonde la contraddizione e lo squilibrio fra le due forze appaiono sol-

tanto, fermandosi ad osservazioni particolari, incomplete e superficiali dei fenomeni sociali. Quando invece abbracciamo di un solo sguardo gli ordini molteplici e diversi in cui la vita umana si svolge, l'equilibrio fra la somma dell'autorità e quella della libertà si mostra necessariamente costante. Nel seguito dimostreremo come anche quelle contraddizioni e quegli squilibri si spieghino e si tolgano.

L'altra obbiezione che potrebbe essere fatta: che talvolta il posto occupato in società da una persona non corrisponde al valore o merito di lei, non ha forza contro il principio da noi difeso; perchè non parliamo di valore o merito presuntivo, astratto, potenziale. Ora, è certo che per condizioni personali od estrinseche una persona può dare a qualche sua attitudine applicazione e svolgimento maggiore o minore di quello di cui è suscettibile. Un bravissimo cittadino, per esempio, che se ne sta rintanato in un villaggio, fuori del movimento civile, scientifico e politico del proprio paese, può restare ignorato ed essere inutile; e lasciare il posto, che potrebb'essere occupato da lui, a qualche uomo da nulla più procacciante e meno meritevole. Non perciò è meno certo che l'uno e l'altro esercitano l'influsso sociale corrispondente all'uso effettivo della loro libertà, a quell'uso cioè delle loro forze che dipende dall'aver com-

binata la loro spontaneità personale con le condizioni esteriori fra cui vivono.

Si replicherà che la nostra dottrina riesce a giustificare ogni cosa, applicandosi a capello le sue leggi ad ogni tempo e ad ogni fenomeno. E davvero non sapremmo esitare a vantarci che appunto in ciò consiste il miglior criterio della sua bontà. È necessario alla fine che si trovi e s' insemi una dottrina, la quale abbracci e coordini tutti i fatti compresi nel suo oggetto, senza arbitrarie esclusioni e giudizi appassionati. Non so di alcuna scienza naturale, che metta da parte questo o quel fatto, secondo le pare e piace; e vedo all'opposto che tutte dubitano di sè medesime, e negano fede ai propri anticipati principii, quando si avvedono di non poter adattare ad un fatto la spiegazione o la legge ch'è buona per tutto il resto. Così dovrebbero fare anche le scienze morali in genere e le politiche in specie; le quali hanno per assunto di farci intendere come l'uomo e la società siano vissuti e vivano, e non come avrebbero dovuto vivere o dovrebbero vivere, secondo le nostre idee o i nostri desideri: il quale assunto, se è meno pretensioso e superbo, è per altro più utile e vero.

Il concetto che ci siamo formati dell' autorità è il più vasto e complesso che si possa immaginare. Essa deriva da ogni nostro atto co-

munque minimo, allo stesso modo che un fiume accoglie le acque d'ogni più piccolo rigagnolo. Nessun elemento eterogeneo o semplicemente metafisico è introdotto in essa; ma in cambio, prendendola tal quale dalle mani della natura, non vi escludiamo alcun elemento osservabile, per quanto la nostra analisi possa talvolta non giungere a bene precisarne le relazioni e gli effetti. Nell'impotenza eventuale dei nostri mezzi analitici, ci soccorre sempre il principio che la società umana è un vero organismo; per cui la mente vi può bensì scoprire elementi diversi, ma non può mai separarli, e stimare vani e superflui taluni, e rigettarli, e soltanto tali altri stimare importanti e indispensabili, e tenerne conto esclusivamente.

Questo concetto tanto ampio si giustifica dunque per la naturale compattezza della società. Dalla stessa compattezza poi deriva che intorno ad ogni atto si aggruppano i rimanenti; così che smosso o ripudiato quello, si disordinano questi, a cui è tolta la base e la stessa possibilità di essere. Non v'ha dubbio che di taluno ci può sfuggire la cagione o il modo, e in genere il valore; ma non perciò lo possiamo eliminare in fatto o trascurare in pensiero senza fare dell'insieme della vita sociale una cosa diversa da quella ch'è realmente, o senza renderne difettiva la spiegazione. Il chimico distingue e separa gli

elementi di un corpo; e alcuni considera come essenzialmente plastici, costitutivi di quel corpo; e altri come accessori, meccanici, che non hanno parte diretta nella formazione degli organi o dei tessuti. Ma ciò che sta bene pel chimico, non sta bene pel fisiologo; il quale distingue e non separa, e considera come essenziale e necessario ad un corpo tutto ciò senza cui non può funzionare. « Per il chimico, scrive il Lewes, il muscolo non è una materia composta; all'infuori dell'albumina, tutte le altre sostanze che vi trova, sono per lui meri accessori; per lui l'elemento essenziale, caratteristico è la sostanza albuminosa. Ma per l'anatomico sono essenziali tutte le sostanze, perchè con le loro proprietà riunite il muscolo arriva a compiere le sue funzioni particolari. Un muscolo privo della sua acqua cesserà di agire come muscolo; e però l'anatomico riguarda l'acqua come essenziale ad esso (*Fisiologia della vita giornaliera*; vol. 1.^o p. 68, trad. ital. Firenze 1870). Se dunque nel naturale complesso della vita sociale, secondo il fine e il modo del contemplarla, distinguiamo gli atti e gli ufficii dei singoli, questa distinzione non deve portare ad escluderne o trascurarne alcuno; e soltanto deve essere fatta per meglio abbracciarli e intenderli tutti; ritenendo che non deve nemmeno alterare o rompere le relazioni loro, sia che stimiamo

di conoscerle, sia che ignorandole, stimiamo di poterle stabilire a nostro modo; nel qual caso a una combinazione organica, evidente per gli effetti, non faremmo se non sostituire una combinazione meccanica incapace a riprodurli perfettamente. L'esperienza fece vedere, cito ancora dal Lewes, che i cani muojono di fame quando si somministra loro in abbondanza, ma esclusivamente, albumina o fibrina o miscugli d'albumina e fibrina; mentre si mantengono in florida salute quando si cibano di glutine solo, il quale, secondo i chimici, è identico all'albumina e alla fibrina (pag. 73). Questo fatto mostra quanta eccellenza sia nei naturali congiungimenti delle cose paragonati con le combinazioni fatte da noi. I chimici, dopo l'analisi, possono bensì comporre, con le sostanze ottenute, un insieme di prodotti chimici, ma non già ricostruire un corpo con la sua vita. Così dicasi dei pubblicisti, allorchè ragionando della libertà umana nelle sue differenti manifestazioni, prendono queste isolatamente, e non le accettano tutte secondo le loro naturali disposizioni e rapporti; per cui riescono a dottrine nelle quali non è soffio di vita.

Fra uomini che abbiano somiglianti tendenze e occupazioni, si stabiliscono e mantengono naturalmente relazioni dirette, continuate e feconde, onde nascono particolari associazioni od

organismi morali, differenti fra loro pel triplice riguardo delle persone, dell'oggetto e del lavoro. Ne sono esempi la famiglia, il comune, la scienza, l'arte, il commercio, la religione, lo Stato. Ciascuno di essi ha per ragione e fondamento un particolare bisogno, alla cui soddisfazione presta le condizioni e i mezzi meglio appropriati mediante la colleganza delle persone che sentono lo stimolo di quel bisogno, e mediante l'accordo loro nel pensiero e nell'opera. Ora per bene precisare l'indole e il valore d'ogni fenomeno sociale, è mestieri far calcolo di questi organismi in sè stessi e nei loro rapporti. Ognuno di essi, al pari degli individui, ha propria parte di autorità; e la esercita con effetto speciale e diverso, conforme l'indole, i mezzi e gli scopi onde va distinto dagli altri. E intendasi che la esercita primamente dentro di sè, per la reciprocità di affetti, di idee e di atti che si verifica fra i suoi membri; e poi anche al di fuori, sopra gli altri istituti sociali e sopra gli individui, per la continuità stabilita da natura fra tutte le cose.

Fra questi organismi richiamerà in seguito più particolarmente la nostra attenzione lo Stato. Lo distinguiamo dalla società, perchè mentre questa, a nostro avviso, è l'insieme degli istituti che provengono dal vario operare degli uomini, e corrispondono ciascuno a una specie

particolare di questo operare, lo Stato invece è uno di questi istituti, che ha caratteri propri. Nè perciò quella è un'astrazione o una finzione; ma esiste realmente tanto per ogni uomo, quanto per ognuno dei detti organismi; e consiste appunto in quel tutto di forze e di fatti, che ogni individuo ed ogni organismo scorge al di fuori di sè, e la cui azione deve subire. La società è per l'individuo tutto ciò che nell'ordine umano non è lui stesso. Fra le parti poi in cui dall'analisi viene decomposta, v'è lo Stato, che risponde a un complesso particolare di bisogni e di relazioni fra gli uomini; e perciò prende aspetti ed ufficii diversi da quelli delle altre associazioni, e per es. della famiglia, del comune, della chiesa e della scuola.

Come di tutti gli altri istituti, anche la parte dello Stato si venne mutando e si muta secondo i tempi; e la determinazione della sua competenza presenta molte difficoltà, e dà luogo a controversie e pareri assai disparati, per questo motivo ch'è innanzi tutto una ricerca storica; i cui risultati non crediamo possano essere raccolti in una definizione dottrinale da preporre a un trattato di politica, dovendo un trattato siffatto presentarli piuttosto come conclusione delle indagini in esso comprese. Non è dunque questo il luogo di dire che cosa crediamo deva fare lo Stato ai gior-

ni nostri, secondo la diversa civiltà del popolo. Al bisogno nostro basta richiamare in questo proposito la legge tante volte rammentata della discernibilità naturale delle cose, o della varia situazione di ogni essere a questo mondo, per dedurre che lo Stato, per la sua competenza quale sia, deve distinguersi sempre da tutti gli altri organismi sociali, presi da sè o nel loro complesso. Per cui in essa non saranno compresi gli ufficii o i poteri che, avuto riguardo ai tempi, potrebbero convenientemente essere adempiuti, vuoi dai singoli uomini, vuoi da qualche altra loro particolare associazione. Nondimeno, per dirne qualche cosa, opiniamo che in qualsiasi condizione di civiltà, il tutelare e preservare da offese interne ed esterne la unione sociale spetti allo Stato, non vedendo quali altre associazioni possano mai sostituirlo perfettamente in questo ufficio. Dove si capisce che il contenuto storico di questa definizione semplicemente formale della competenza dello Stato, può grandemente diversificare da un tempo all'altro, presso l'uno o presso l'altro popolo. Motivo questo del nascere fra i pubblicisti la interminabile lite intorno ai confini del potere del governo da una parte e della libertà dei cittadini dall'altra, affinchè lo estendersi e il preponderare del primo non torni a scapito della seconda.

Tornando ora al discorso sulla influenza

e sul legame vicendevole degli istituti o delle associazioni particolari che sono nella società, ogni individuo può trovarsi ordinato in uno o più di questi istituti, nello stesso tempo o successivamente; e avervi posto e grado maggiore o minore, secondo l'esercizio che sa fare delle sue forze. Ma se anche non prende parte a tutti, o se la sua parte è minore confrontata con quella d'altri, non però egli rimane senza importanza e considerazione sociale, e quindi senza autorità. In questo senso non è da guardare la scelta fatta da ciascuno della propria occupazione od ufficio, quanto piuttosto è da vedere se realmente abbia una occupazione: per la naturale divisione del lavoro, ogni parte di esso, cioè qualunque applicazione di libertà, contribuendo al prodotto sociale. Anche alle manifestazioni collettive della libertà si applica ciò che abbiamo detto della naturale connessione fra le manifestazioni individuali della medesima, essendo la società un organismo al pari di ogni individuo, e quindi le potenze e le opere di lei dovendo essere collegate fra loro, come le facoltà e le azioni di ogni singolo uomo. L'autorità pel corpo sociale riscontra ciò che per l'individuo è la sua libertà. Ne deriva che se ne possono distinguere, ma non separare e scomporre le parti; e che il distinguere lo Stato da tutte le altre istituzioni non porta ad am-

mettere che ne sia anche diviso. Anzi fra l'uno e le altre è tanta intima corrispondenza di vita, che la ragione degli ordinamenti e delle venture di quello sono da rintracciare principalmente nelle condizioni e nelle vicende di queste. Le cose politiche male si conoscono e peggio si spiegano quando si guardano separatamente, senza badare a ciò che avviene nelle altre parti del vivere civile; e il riconoscimento di questa verità ha oggidì insegnato altre vie alla storia; la quale, penetrando in tutti i meati della vita popolare, vuol oggi rivelarne e interpretarne la grandiosa unità e le stupende armonie.

Questi naturali intimi connubi delle forze sociali e dei loro effetti fanno sì che tutte siano necessarie, e però a pari titolo interessanti e rispettabili, escludendosi in proposito ogni idea di gerarchia. Ed invero la robustezza la fecondità e la bellezza della società provengono dal concorso e dalla fusione di tante opere, oltre ogni computo numerose e differenti, le quali si accostano si legano e avviluppano insieme, e, perchè sono disperate, si sussidiano, compiono e migliorano a vicenda, verificando la legge universale dell'associazione e della divisione del lavoro. Convien dunque ammettere la dignità di tutte, che si dimostra altresì considerando come ogni applicazione o manifestazione delle

nostre forze dipenda nella origine, nello svolgimento e nell'esito, dalle relazioni in cui ci troviamo noi o l'associazione di cui facciamo parte. Laonde nessuno può nettamente discernere nella complessiva efficienza della società, e anche nelle azioni proprie, la parte che veramente spetta a lui o agli altri, e quindi dare all'una o all'altra, vere o immaginate che siano, esclusiva o preponderante importanza.

Non mancano esempi per chiarire la concatenazione degli ufficii sociali. L'azione dello Stato s'intreccia con tutte le altre della comunanza civile; cosicchè tra la vita politica, la cittadina e la privata sono stabiliti legami strettissimi. La legislatura ha d'uopo del ministero scientifico, e si adatta al movimento religioso del tempo; la finanza presuppone condizioni economiche che le sono preparate da altra parte; e chi attende alla produzione della ricchezza ha bisogno che altri con armi e con leggi gli dia sicurezza. E fra la vita ideale e la materiale la corrispondenza è tanta, che di necessità chi si dedica in particolar modo a soddisfare i bisogni dell'una presta servizio del continuo e ne chiede a vicenda a chi provvede ai bisogni dell'altra, nascendone fra loro saldissima concordia. Lo studioso non è indipendente da chi lo veste e lo alimenta; e ai mestieri e alle arti occorre il commercio; e a questo l'agricoltura.

Così i pregiudizii del coltivatore possono tornare funesti alle funzioni della società e dello Stato, quanto le superstizioni del sacerdote, le utopie del filosofo, e gli errori e la pusillanimità di un generale. Quest'armonia di relazioni, questa corrente reciproca d'influssi che ne nasce, la quale sin dove arriva la nostra analisi non fa mai difetto, mostra che nell'insieme sociale non vi ha parte tanto umile o lontana, che non sia interessante per tutte le altre, e a cui queste alla loro volta non interessino.

Nella quale conchiusionc scorgiamo l'ultima conseguenza del non trovarsi in natura identità metafisiche o uguaglianze matematiche; per cui ogni individuo o istituto ha in società una parte sua propria, che non può surrogarne altre, e nemmeno essere da altre surrogata con parità di effetto. Gli uomini non sono cifre o cose da mettere insieme a capriccio, bensì forze che per intrinseca virtù o moto naturale si accordano, si aiutano, si moltiplicano e perfezionano insieme; e formano un tutto, in cui non si trova mai la equivalenza, ma sempre l'accordo delle parti. Laonde supposto per es. che un uomo non si dedichi menomamente agli uffizii politici, nondimeno esercita influenza politica mediante le sue altre occupazioni, che indubbiamente hanno attinenza con gli interessi e i fini dello Stato.

Con questa dottrina il sistema della sovranità popolare perde tutto ciò che di eccessivo, di nebuloso e di stranamente ipotetico fu in esso introdotto dalla politica dei metafisici; e, conformandosi a ciò che in realtà avviene e si osserva e non può essere da alcuno negato, si salva dalle obbiezioni e dalle accuse che gli furono sollevate contro da taluni pubblicisti.

Il Carmignani si schiera fra gli oppositori della sovranità popolare specialmente quando prende in esame la dottrina di Marchamont Needham, pubblicista inglese, che nel suo *Discorso intorno la superiorità di uno Stato libero sul monarchico* (Part. III.), le si dichiara favorevole. Il pubblicista di Lucca per dimostrare che essa non sussiste nè in ragione nè in fatto (op. cit. Part. II. lib. III. cap. 4. §3; degli *Scritti Inediti* tom. II. 301), fa questo ragionamento: che non essendo l'uomo fornito di autorità nello stato d'isolamento, non può nemmeno acquistarla per ciò solo che si mette a patteggiare con altri al fine di ridursi in società. Infatti il patto di per sè stesso non può dare ciò che nessuno dei contraenti possiede. Resta ad immaginare che acquistino la sovranità, perchè deducono in contratto l'impero appartenente a ciascuno sopra di sè medesimi; la quale finzione porta all'assurdo Hobbesiano, non respinto nemmeno dal Groot, quantunque questo pubblicista

sia più giusto estimatore della dignità umana, che l'uomo si possa spogliare in favore dello Stato di tutti i suoi diritti, e costituirsi schiavo. Questa conseguenza, che il Carmignani crede discenda dirittamente dalla sovranità popolare, fu per altro virilmente oppugnata dal Rousseau, eloquentissimo avvocato di questa dottrina. Comunque sia, non è contestando la bontà di quel ragionamento e di questa conseguenza che difendiamo la sovranità popolare, bensì rifiutando le premesse che il Carmignani toglie a prestito dalla filosofia del secolo XVIII; le quali non sussistono nè in ragione nè in fatto; e sono: l'isolamento primitivo degli uomini, e la origine contrattuale della società. Al contrario la comunione sociale è sempre esistita; e pel solo fatto della sua esistenza, l'autorità si forma e palesa; per cui questa non può essere mai concepita fuori delle relazioni che sono fra gli uomini, e di cui è l'effetto e l'indice. L'autorità è un fatto essenzialmente sociale; e il concetto dell'individuo a sè non ne contiene l'idea.

Il Carmignani insinua il sospetto che siasi inventata la sovranità popolare per adulare le moltitudini. Ma per ciò converrebbe intendere e sostenere che la sovranità appartiene a una parte del popolo, cioè al *demos* dei Greci, alla *plebs* dei Latini, e alla *roture* dei tempi feudali, e non

al suo insieme. Invece sosteniamo che tutte le condizioni o classi di cittadini partecipano in comune alla sovranità; e in questo senso basta aprire la storia per scorgere quanto questa sovranità del popolo sia concreta e operosa, malgrado la forte e diretta opposizione di ordini, idee ed interessi contrarii. Nè regge molto più l'altro sospetto, che con questa dottrina siasi cercato di fornire un titolo apparentemente legale a qualche nuovo principe. Può essere che i monarcomachi inglesi avessero di mira questo intento pratico; ma la quistione sta nel decidere se il titolo da loro proposto sia o no fondato; e sinchè alla negativa del Carmignani non si dia conforto di ragionamenti diversi da quelli sopra confutati, bisogna ritenere che sia fondato, perchè è dedotto dal più diligente e imparziale esame dell'organismo sociale, e riceve conferma dalla esperienza storica (*Op. cit.* Parte 2. lib. III. cap. 4. § 1, sopra *Giovanni Althusius*; ediz. cit. II, 297).

Abbiamo veduto il Guizot, altro oppositore della sovranità popolare, non rendersi esatto conto del collegamento di tutte le funzioni sociali; e quindi combatterla pel precipuo motivo che tutti gli ufficii, come tutti gli individui, sono fatti contribuire alla medesima. Egli, come abbiamo già riferito, ripone la sovranità in certi organi della ragione e della giustizia, da lui

immaginati; quasi la ragione e la giustizia potessero scaturire dalla mente isolata di uno o di altro elemento sociale, e si potesse scomporre un organismo come si usa di una macchina, le cui parti separate dal tutto restano sempre le medesime.

La nostra dottrina della sovranità popolare è diversa. Per essa il carattere organico del corpo sociale si riflette anche nell'autorità che ne deriva, riproducendosi esattamente nell'insieme di questa le proporzioni, i legami e gli atteggiamenti esistenti fra gli uomini consociati, e fra le varie maniere del loro operare. Perciò da questo verso la nostra dottrina si distingue, oltrechè da quella che ammette uno stato primitivo d'isolamento, da cui gli uomini si tolgono mediante il patto, anche dalle altre che pongono la fonte dell'autorità in un ordine superiore e diverso dall'umano, o che, senza uscire dal mondo, la pongono in questa o quella parte della società, o infine che, ponendola in tutto il corpo sociale, ricorrono alla finzione della rappresentanza per organizzarne l'esercizio. Lungi dal far nascere o dal foggiare la società seguendo mere ipotesi, ci appaghiamo di studiarla quale ci è data, nel suo tutto e nelle sue parti, rifuggendo da componimenti artificiali di persone e di lavori, da relazioni gerarchiche speculate dalla mente, e irreperibili in un tutto organico, e non

resecando alcuna parte del moto e degli uffici sociali, come a nessuna attribuendo maggiore o diversa virtù che non abbia. L'intelletto nulla deve cavare da sè, ma tutto ricevere da fuori, e cioè la costituzione, le opere e gli effetti della società; e tutto analizzare esattamente, senza parzialità alcuna. Questa analisi ci ha mostrato che il naturale ed ottimo ordinamento della società, nei successivi periodi dell'incivilimento, è quello che, in ciascuno di questi periodi, risulta dallo sforzo potente degli individui ad agire secondo i loro presenti istinti e voleri. Da ciò esclusivamente la quantità e le forme dell'autorità o della vita sociale; e però la nostra dottrina si potrebbe intitolare dell'individualismo, in quanto nello svolgimento delle forze spettanti ai singoli individui, pone la causa della società, e tutte compendia le condizioni e i mezzi per la esistenza di lei, costantemente ordinata e progressiva.

LIBRO TERZO.

La dottrina sinqui esposta si distingue dalle dottrine generalmente ricevute in Italia anche pel modo di risolvere la quistione dell'accordo fra l'Individuo e lo Stato. Nel quale proposito ha posto fuori di dubbio due cose: la prima, che in società ogni uomo ha parte corrispondente all'uso che fa delle proprie forze; ciò vuol dire, che fra la libertà dell'individuo e l'autorità ch'esercita sugli altri v'è naturale rapporto; la seconda, che in qualunque atto dell'uomo le tendenze individuali sono combinate con le necessità provenienti dal di fuori; e ciò pel motivo che individuo e società coesistono insieme, e si mutuano a vicenda condizioni di esistenza e di vita.

Risulta da questi principii, che in ogni momento esclusivo si verifica la unione fra la libertà dell'uomo e l'autorità, tanto ch'egli la eserciti, quanto che la subisca. Quindi non si può discorrere della loro separazione fermandosi a un dato istante della vita di un individuo o della società; ma soltanto ponendo in relazione lo stato presente dell'individuo o della società

con le forze o con le circostanze che in seguito possono concorrere eventualmente a modificarlo.

Perciò la quistione circa l'accordo della libertà con l'autorità e viceversa, si riferisce alla successione e non a un punto esclusivo della esistenza individuale o collettiva; e può sorgere, perchè questa successione presenta un incessante spettacolo di mutazioni, e preme trovarne la legge.

Queste mutazioni trovano la loro sorgente nella varietà dello stato degli uomini, e nella necessità della loro consociazione. Per quella varietà, le forze e gli atti di uno non sono eguali a quelli di un altro; e per questa necessità di consociazione, forze sempre diverse accostandosi fra loro, danno connubii e prodotti anch'essi sempre differenti.

Consequentemente la quistione delle relazioni fra la libertà e l'autorità ci porta a stabilire la legge secondo cui avvengono le mutazioni della vita umana. Non si cercano più le condizioni dell'esistenza sociale, che consistono tutte nella permanenza di quelle relazioni, già da noi dichiarata nel libro precedente; ma si cerca il modo dello sviluppo sociale, o la legge secondo cui quelle relazioni si modificano. E mettendoci a questa indagine, vediamo che la varietà umana, ch'è nello stesso tempo la condizione e l'effetto dello sviluppo sociale, ha due

maniere principali e sommarie. La prima è che i singoli uomini non si applicano tutti agli stessi oggetti; la seconda, che non vi si applicano egualmente. Donde si hanno tante sorta di autorità o di poteri, quante sono le categorie in cui può essere distinto il nostro operare, e poi tante maniere d'influssi fra coloro che si applicano allo stesso obbietto, quanti sono i modi dell'applicarvisi di ciascuno.

Per questo doppio riguardo si formano varie combinazioni fra la libertà di un uomo e quella d'un altro, o fra la spontaneità che spinge, e la necessità che modera ognuno di noi. Così, per es. benchè il legame sia permanente, le combinazioni sono svariatissime, nella successione del tempo, fra la scienza e la religione, la economia e la politica, il comune e lo Stato; poi, in ciascuno di questi organismi o istituti, fra le parti di coloro che vi si dedicano, a seconda delle opere. Perciò in un tempo le caste sacerdotali prevalgono, e in altro le guerriere; e dalle prime a poco a poco si emancipano le colte, che alfine resistono e vincono; come alle seconde fanno a poco a poco barriera gli interessi morali ed economici, rappresentati da multiformi istituti e forze sociali. Vedete il medio evo: era tutto fede e arte. Ora, tutto è politica e interesse; e potremmo citare altri ragguardevoli esempi del vario proporzionarsi delle funzioni sociali se-

condo i tempi. Guardando le opere dei singoli, anche intese ad un medesimo oggetto, le loro combinazioni ci appaiono multiformi e mutevoli. Non v'è equivalenza d'influssi fra il sapiente e l'ignorante, fra l'uomo religioso e l'ipocrita, fra l'artista e il mestierante; come non v'è fra maestro e scolare, fra imprenditore e operajo, fra venditore all'ingrosso e venditore al minuto. D'onde in genere si può immaginare una serie di combinazioni fra la libertà dell'individuo e l'autorità a cui è sottoposto, corrispondente ai rapporti che si possono stabilire fra le molteplici maniere e gradazioni dello sviluppo degli individui in una data materia.

Non è pertanto a dire quanto vana teorica sarebbe quella che, partendo dal concetto della eguaglianza degli uomini, ravvisasse nel moto sociale la tendenza a far sparire queste varietà, per cui il problema storico delle relazioni fra la libertà e l'autorità si dovesse risolvere con la perfetta equivalenza e compensazione delle due forze. Siccome l'autorità scaturisce dalla libertà, e ad essa si proporziona, così se l'eguaglianza metafisica degli uomini fosse divenuta un fatto, e però tutti avessero nell'identico modo sviluppate le forze che la filosofia ci attribuisce sarebbe certo che ognuno agirebbe quanto e come tutti gli altri. Quin-

di sarebbero pari e si compenserebbero fra loro il potere esercitato e il potere subito da ciascuno; al qual punto i disequilibri e le discordie sarebbero finite in società, e questa fonderebbe il suo assetto e la sua pace sulla simiglianza degli elementi e sulla uniformità delle loro funzioni.

Ma non abbiamo bisogno di ripetere quanto questo modo di vedere sia contrario alle testimonianze della storia e della scienza. La varietà di applicazione e di svolgimento della libertà dei singoli vi sarà sempre, e sempre maggiore; senza di che la vita si andrebbe restringendo e dileguando, e la società composta di unità slegate e uniformi, non avrebbe l'aspetto e il vigore di un corpo veramente organico. La soluzione del proposto quesito non va cercata introducendo fra gli uomini una eguaglianza impossibile; e nemmeno escludendo la permanenza dell'accordo fra la spontaneità e la necessità, fra la libertà e l'autorità nelle vicende della storia. Il loro accordo non è un fine, ma una condizione della vita; e quindi non succede a una ripugnanza o antagonismo, quasi, per togliere un disordine anteriore, venisse a cambiare il corso delle cose umane. Per cui dobbiamo guardarci dalla sopposizione che la quistione di cui si tratta, abbia soltanto luogo per qualche eccezionale e passeggera condizione della so-

cietà, riferendosi in generale a tutte le condizioni della medesima anche le più pacifiche, prospere e normali, per la ragione tante volte ripetuta, che sempre in ogni stato o fenomeno umano si riscontra una combinazione di forze diverse, le une dall'individuo esercitate, le altre subite. Laonde non si tratta mai di creare una unione o conciliazione che esiste sempre, ch'è una necessità pratica o una condizione *sine qua non* della esistenza umana; ma soltanto di segnalarne i modi e le proporzioni, conforme al succedersi dei tempi e al mutarsi delle condizioni civili, nel che è tutto il proposito e la sostanza di una teorica sul progresso.

Senonchè abbiamo sinqui discorso della libertà e dell'autorità senza tener conto particolare delle loro molteplici manifestazioni; e ora che dobbiamo scendere a concrete applicazioni, ci conviene raccogliere lo sguardo e l'attenzione nel giro più ristretto delle loro attinenze con lo Stato o la vita politica. Il che, come non significa che il nostro discorso sia inapplicabile alle cose che avvengono fuori dello Stato e della politica, non significa nemmeno che le possa trascurare; poichè s'è già detto non esistere interruzioni fra gli elementi o gli ordini costitutivi della società. Per questo motivo s'illudono coloro che credono in una tendenza reciproca ad escludersi o limitarsi della libertà

e dell' autorità. Vuol dire che le considerano limitatamente a un ordine di fatti, trascurando ciò che avviene nello stesso tempo in uno o più altri ordini. E per es. diranno che la tendenza a scemare gli ingerimenti governativi va a scapito dell' autorità; e quella ad allargarli, a scapito della libertà; quando bene osservando, nel momento in cui ciascuna delle due tendenze si manifesta in seno allo Stato, si vede fuori di esso, riguardo alla prima, che aumentando la libertà dei singoli, aumenta altresì la loro potenza ad agire per altri rispetti, quindi ad esercitare autorità sopra gli altri; per cui in effetto l' autorità cambia di forma, ma non si sperde nè indebolisce; e, riguardo alla seconda tendenza, si vede che la maggiore ingerenza governativa, quando realmente s' è potuta far accettare, ha dato all' individuo impulsi, che da altra parte gli sarebbero mancati, per cui si è applicato ad oggetti che senza di quella sarebbero stati sproporzionati alle sue idee e alle sue forze. Soltanto allorchè nella unità delle cose la mente introduce le sue distinzioni, vi nascono ripugnanze ed attriti. E perciò, mentre intendiamo di particolareggiare il più possibile il nostro discorso, e di riferirlo allo Stato, non perderemo d' occhio le relazioni che può avere con gli oggetti che lo circondano o lo compiono, lo precedono o ne derivano. Dopo di che ci affidia-

mo alla critica dei fatti e delle dottrine per trattare un argomento ch'è il più importante, come il più arduo della filosofia politica.

Secondo un apprezzamento generale della storia, l'incivilimento si manifesta con due effetti diversi; l'uno di sollevare a maggiore potenza e dignità l'individuo, l'altro di sceverare gradatamente gli uffici politici da quelli di ogni altra specie, particolareggiando sempre più la missione dello Stato. Nel mondo greco e latino la libertà dell'uomo è quella che gli spetta come a cittadino; e se non ha questa qualità, egli è schiavo o nemico. Il cittadino poi deve sforzarsi a vivere in un modo universale e pubblico, come non avesse forze e propositi diversi da quelli che lo Stato gli comunica e impone. Il precetto della filosofia antica: — vivi entro la tua casa com'essa fosse di vetro — ha forse un significato politico più che morale; perchè lo Stato, ch'è il tutto, regola e fa ogni cosa. La emancipazione dell'individuo si effettua col tempo, a grado a grado, quando sente di avere valore e dignità anche senza l'opera e la protezione dello Stato, e impara a muoversi da sè con fini particolari e privati. Malgrado per altro gli avanzamenti della libertà dei singoli, l'esclusivismo e la onnipotenza dello Stato si riproducono di età in età nella storia, e non soltanto nelle teoriche dei comunisti e dei so-

cialisti, ma altresì nelle leggi e negli istituti dei popoli.

Per queste vicende, che nella storia sono le più apparenti, fu in generale ritenuto che avessero giustificazione di fatto le dottrine, secondo cui la esistenza della società esige qualche limitazione o sacrificio da parte dell' uomo singolo, nascendone una specie di antagonismo fra la libertà e l' autorità, l' una provocatrice di progressi, l' altra ritardatrice. Di qui sono venute tre opinioni differenti. Chi pensa che fra le due cose non vi possa essere conciliazione durevole e opportuna. Chi, reputando il governo essere un male, pensa deva essere tolto di mezzo da una perfetta civiltà, per lasciar posto alla sola libertà dell' uomo. Altri infine ritiene dover essere la libertà individuale tanto più sicura e feconda, quanto più si tramuta in libertà politica, o, ch' è il medesimo, quanto più è comunicata dallo Stato; e in ciò vede l' esito degli umani progressi.

Questi pensamenti non reggono dinanzi a un apprezzamento più positivo e minuto dei fatti.

Quanto alla opinione che nella storia non si riscontri un allargarsi sempre più concorde delle forze individuali e delle forze collettive; e vi si veda soltanto un' altalena, un corso e ricorso dal prevalere delle une a quello delle

altre, per cui tra loro vi sia contrasto necessario e lotta perenne, e le apparenti conciliazioni siano tregue, a cui segua poscia battaglia sempre più fiera, è da por mente che bisognerebbe conchiuderne, che gli uomini rifanno sempre lo stesso cammino per tornar sempre al punto da cui sono partiti. La qual cosa è contraddetta dall'osservazione sincera dei fatti; i quali solo per l'apparenza possono far credere ad antitesi e a ritorni, invece che a reali componimenti e progressi della storia. E, per esempio, si potranno bensì accozzare insieme Carlomagno, Pietro di Russia, Luigi XI, Napoleone; ma non se ne potranno mai assomigliare i tempi e gli imperii. In Grecia, a Roma, nel medioevo, in principio del nostro secolo quante volte non si è vista la democrazia! Ma in nessuna fu riproduzione di uno stato sociale e politico anteriore. E in uno stesso tempo quanta diversità d'istituti e di fatti! Che ci ha da vedere la libertà di Venezia con quella di Firenze? L'Inghilterra, paese libero, va superba del patriziato e in esso ripone la sua forza; la Francia invece, al tempo dei Sully, dei Colbert e dei Turgot, favorisce i borghesi e abbassa i nobili.

L'accozzamento di cose e di tempi tanto disparati può essere fatto dai filosofi nella mente loro; ma non corrisponde ad alcuna realtà, e non può condurre a sode conclusioni. Guar-

dando invece nella sostanza dei fatti, è palese che l'uomo nel seguito de' tempi a grado a grado esce dalla tutela dello Stato rispetto all'uso di facoltà che prima esercitava sotto la di lui dipendenza; e questo avanzamento avviene per lo estendersi della libertà a maggior numero di diritti, e a maggiore numero di uomini. E per ciò non si esautorava lo Stato; ma nel suo seno facendosi più rigogliose tutte le forze, egli stesso infine si sente più robusto, più ricco e più civile. I guadagni della libertà non sono o furono mai a pregiudizio dello Stato; e intendasi di una libertà che non sia licenza, e di uno Stato che non sia dispotismo. Le quali corruzioni della società non sono durevoli; ed è questo il confortante ammaestramento della storia da opporre alle altre due opinioni che l'individuo si possa sostituire allo Stato o questo a quello, sinchè l'uno o l'altro governi da solo tutta l'economia del vivere umano.

Si è sempre veduto i migliori e più saldi effetti civili ottenersi da un certo temperamento di forze, per cui gli individui con la loro libertà non pretendano di avere maggiore o diversa parte da quella a cui per le condizioni del tempo possono aspirare nello Stato. La storia antica e la moderna possono essere facilmente consultate per convincersi che quando per avventura individui o classi sociali s'immischiano nelle

cose politiche contro od oltre l'indole e lo stato loro, ne nascono moti e combattimenti che distruggono l'ordine presente delle cose, sostituendovene un altro.

Solone con la sua costituzione diede al popolo ateniese giusta parte nel governo del paese, ma in seguito il popolo ne volle di più, e sbassata l'autorità dell'Areopago, e messi a stipendio i giudici, ruppe l'armonia dei poteri. Da questo punto la libertà ateniese cominciò a declinare. Delle libertà democratiche si abusò anche nel secolo XVI e nel XVIII, al tempo della Riforma e della Rivoluzione francese. Lutero predicò la libertà negli ordini morali; ma nei politici, per calcolo o per la opinione che non si potessero ancora riformare, lasciò le cose com'erano. Se non che altri vogliono, oltre che ai morali, applicare agli ordini politici il principio di libertà, violentando i tempi; ed eccitano le passioni delle plebi tedesche, che alla voce di Münzer si sollevano, e ogni ordine sociale distruggono col ferro e col fuoco, e vogliono la eguaglianza de' beni e la comunione delle donne, che è l'ultimo termine a cui la democrazia vorrebbe spingersi, se a contenerla non le nascesse subito in seno, per succederle poi, il dispotismo. La Rivoluzione francese fu terribilissima contro il privilegio e il reggimento assoluto, che fino allora avevano contrastato alla

Francia la libertà politica. Ma l'opera sua fu eccessiva; e la Francia cercò nuovamente salute da chi, nuovo Augusto, della libertà le lasciò le forme, e tolse per sè solo tutta la sostanza.

Possiamo insomma ripetere, come fu detto giustamente da altri, che l'unico principio della libertà non può riuscire in pratica se non a slegare gli elementi sociali fra di loro; ed è perciò che tende inoltre a sostituire all'ordinamento unitario della società il federativo (Ott, *Hegel et la Ph. Allemande*. Paris. 1844).

Lasciando le cagioni per cui, dopo la caduta dell'impero, il sentimento della libertà personale più che innanzi si diffuse fra gli uomini, certo è che nei feudi abbiamo la immagine di uno Stato, in cui la prepotenza individuale è stabilita, e produce nella società una lotta varia e continua. Da un lato i baroni opprimono le plebi, dall'altro rivaleggiano col principato, che è il rappresentante della forza e degli interessi collettivi; mentre poi sono sempre in discordia tra sè, e decidono i loro litigi in lizza con le armi alla mano. La conquista ripartisce i possessi, e la spada ne traccia i confini; entro cui torreggia il castello del signore, continua minaccia contro la capanna del villano e la libertà del suo lavoro. Lo spirito bellicoso del tempo spopola quei latifondi, a cui per le ladronerie delle soldatesche, e pei bisogni dei padroni pro-

dighi e lussuriosi, vien tolta la potenza di alimentare il lavoratore libero; e però di quel tempo, alla schiavitù non subentra, pei morali ed economici progressi già compiuti, la libertà dei coloni, ma ne prende il posto la servitù, che rimane sempre un duro ed eccessivo sacrificio di dignità e di diritti personali imposto al maggior numero dal prevalere della libertà signorile. A questo slegamento della società, fa riscontro un ordinamento federale dello Stato, per cui è fievole il sentimento della sua unità, e fortissimo nelle sue parti quello dei particolari interessi; dimodochè il concorso a fini comuni è raro e tardo, e poco efficace; e il proposito di tornare ai particolari è incessante, sollecito e quasi si direbbe invincibile. Il federalismo è stato di gelosia, di opposizione, e, in una parola, di pericolo continuo; e nella storia antica ciò è provato da Roma unitaria, che a poco a poco sfascia ed assorbe l'etrusca e le altre federazioni italiche; e per ottenere questa vittoria, più che delle forze proprie, si vale delle intestine dissensioni dei nemici.

La storia aggiunge ancora che quando la libertà individuale è lasciata esorbitare, qualche uomo singolare s'innalza sopra le moltitudini, e al fine le domina. Pericle o Medici, Cromwell o Napoleone i prediletti del popolo, ne diventano i signori. Concediamo che la libertà con-

sente a ciascun cittadino di ottenere la fama e la gloria, cui negli Stati dispotici la storia non dispensa che ai re, soli uomini liberi; che Aristotile, Scevola, Temistocle, Catone, Bruto, Mario e Silla sono cittadini di repubblica; che i pensatori pullulano in quantità maravigliosa quà e là spontaneamente e solitari nel mondo libero e federato della Grecia (V. Ferrari, *Raison* etc.). Ma domandiamo noi: se questi fatti provano che, quando il principio di libertà è al suo massimo svolgimento, la espansione dell' uomo è maggiore, dimostrano forse che questa amplissima espansione non contenga in sè stessa la cagione, per cui allo stato sociale presente un altro non se ne sostituisca di necessità? Nella floridezza dei municipii del medioevo non è l'ultima cagione, per cui divennero moralmente e fisicamente impotenti contro lo straniero; e la precellenza di uno o di pochi individui, isolati o raccolti, costituì sempre nei reggimenti liberi il maggiore pericolo pel popolo, che a scansarlo adoperò la cicuta o l'ostracismo. Perciò con Platone si conchiude che la libertà, come fa nascere, fa anche morire la democrazia.

Nè a diversa conclusione si è portati guardando le vicende del principio di autorità. Platone ed Aristotele significarono, meglio di ogni altro, la essenza dello Stato antico, sulla quale si trovano d'accordo malgrado la diver-

sità delle loro dottrine. La natura non ha predilezione per gli individui; sua fattura è lo Stato; nel quale e pel quale quelli vivono e si migliorano. Questa politica dispotica disconosce nell' uomo ogni libertà sua propria, e gliene comunica tanta che occorra al raggiungimento degli scopi che il potere si prefigge. Parimenti nel mondo romano l' uomo non ha affetti di padre, di figlio, non ha interessi privati; egli è solamente e puramente cittadino; la sua libertà consiste tutta nel fare ciò che vuole la legge, la quale è sola fonte e misura delle sue azioni o del suo diritto. Il cristianesimo non cambiò questo stato di cose; ma, soltanto lo rese men duro ingentilendo i costumi. L' autorità rimase ancora l' unica sorgente del diritto, con questa sola differenza che l' obbedire diventò un dovere morale e religioso, più che non restasse, come innanzi, una fastosa virtù politica. Cambiata forma, l' assolutismo fu conservato; e trovò difensori anche moderni. Secondo Hobbes, i cittadini trasmettono allo Stato, sia monarchico o repubblicano, tutti i loro diritti; e con ciò creano un mostruoso Leviathan, che tutto ingoja e si assimila, ed ha potestà assoluta sopra ogni cosa. Nell' annullare l' individuo la filosofia hobbesiana non cede alle teoriche di Platone, nè alle leggi di Licurgo o dei Decemviri; e fu riprodotta costantemente dai rivoluzionarii dei tempi posteriori.

Danton e Robespierre, a nome della salute pubblica, tutto sottopongono allo Stato; e a nome della virtù repubblicana, amano livellare i meriti e le fortune di tutti i cittadini. Egualmente i comunisti e i socialisti dei nostri giorni, col pretesto di regolare, impediscono la libertà, costringendola entro i loro falansteri ed opificii, e dandola in balia allo Stato, unico produttore di ricchezza e legislatore di progressi.

Che se queste teoriche pajono esagerate, pur nondimeno corrispondono allo spirito generale del tempo a cui si riferiscono; pel quale nelle istituzioni e nelle leggi si scorge prevalere il sentimento e il principio di autorità, risultandone nel fatto che non c'è più vita e libertà privata, ma solo vita e libertà pubblica; non vi sono più diritti, ma doveri; non più lavoro libero, ma servo. Senonchè l'abuso o l'eccesso dell'azione governativa suscita da sè le occasioni per cui deve finire. E dapprima gli scrittori si fanno educatori dei popoli; e, aggiungendo allo stimolo del bisogno e del dolore l'altro potentissimo delle nuove idee, li dispongono a congiure e rivolte, per le quali la tirannide si spenge. Ma anche con le proprie mani il despotismo lavora alla propria rovina. Il principio d'autorità infatti, quando predomina, diviene, sotto apparenza di ragione di Stato, prepotente e inflessibile: nessuna barriera l'arresta,

nessun freno divino od umano lo modera. I Luigi di Francia, per citarne un modello perfetto, pongono la maggior cura, e spiegano il maggiore talento nel livellare tutto sotto di sè; e giovano allo stato popolare, recidendo i nervi all' aristocrazia. Richelieu lascia scritto nel suo *Testamento politico*, che nello Stato non vi può essere altra autorità fuorchè la regia, e che le fa insulto ogni vessazione commessa dai grandi a danno dei piccoli. Questa tendenza è favorevole ai progressi democratici, quantunque i popoli siano sempre tenuti in conto di *muli*, per ripetere la parola del cardinale stesso. Dal secolo dodicesimo, quando il terzo stato comincia a distinguersi nelle assemblee nazionali, sino alla Rivoluzione francese, quando trionfa, la storia de' suoi avanzamenti, non soltanto in Francia, ma anche altrove, è strettamente congiunta con quella della regalità. « Le epoche decisive, scrive il Thierry, pel progresso delle classi popolari, quanto a libertà, benessere e cultura, corrispondono tutte nella serie dei regni al nome di un grande re o di un grande ministro ». Anche in Italia la parte popolare si vantaggia di favori che ottiene da papi e imperatori. Oltrechè le più memorabili legislazioni scritte sono opera di principi assoluti; e il Vico direbbe che questo ridurre tutte le classi sociali in servitù delle stesse leggi, è cosa conveniente alla libertà. E

non sono meno fondate e significanti queste domande e considerazioni del Ferrari: " Chi compie le riforme? Michele Lando, l'insorto di Firenze? i capipopolo di Bologna, di Genova, di Siena o di Pavia? No; le compiono i Medici, fondatori della monarchia toscana, gli Sforza, riformatori di Milano, e tutti i Signori restaurati o rinnovati. Così pure nella rivoluzione, che allora sconvolgeva l'Europa, non sono nè gli Ussiti, nè Giovanni Cade, nè Inglebert, nè Harvart, nè alcuno dei capi plebei dell'epoca che rinnovano gli Stati; bensì sono i Luigi XI, i Tudors, gli Absburgo, i Vasa, fondatori del despotismo moderno " (*Raison d'Etat.* pag. 27).

Conchiudesi che il despotismo contribuì agli acquisti popolari col menomare o mutare le grandi disuguaglianze sociali, sia mediante la forza, sia mediante le leggi, e con l'attuare riforme, che le precipitose e turbolenti democrazie non possono meditare e mettere ad atto. Compiuta questa missione, avviene che la sua mano di ferro pesa troppo sul popolo, e impedisce o ritarda il moto della vita locale; principia quindi una reazione, il cui esito è di armonizzare, a seconda dei tempi, l'opera dello Stato con quella degli altri istituti intesi a soddisfare i bisogni degli individui e dei popoli.

I disequilibri o gli attriti ora del potere, ora della libertà politica, onde taluni ritengono

che le due cose non si possano accordare, dipendono, per chi ben guardi, dal mutarsi le relazioni fra la vita politica e gli altri modi o alcun altro modo della vita degli uomini; oppure dal mutarsi le relazioni fra le parti o gli ufficii differenti dello Stato. Conseguentemente questi disequilibri precedono sempre un mutamento della competenza o della organizzazione, dell'opera o degli istituti dello Stato.

Ma il ritenere, come alcuni politici, che il principio di libertà schiacci e tolga di mezzo quello di autorità o viceversa, è disconoscere la grande legge, per cui le armonie della vita scaturiscono sempre da forze dissimili.

Il Mill, in un libro che chiarisce e continua il Saggio di G. Humboldt sull'azione dello Stato (*La liberté, trad. par Dupont White; Paris 1860*), fa parte latissima all'individuo nel trattare l'argomento dei rapporti fra la libertà e l'autorità. Altra cosa nondimeno è giudicare della sua teorica in sè stessa, ed altra giudicarne in relazione con le circostanze fra cui fu pubblicata; e se, sotto il primo aspetto, sembra trascurare o soverchiare i dati della osservazione, sotto il secondo, non se ne può contestare la opportunità. Infatti fu pensata in un paese dove lo spirito di associazione distoglie i singoli dal tentare da soli quasi ogni sorta d'imprese, e dove non si tollera la resistenza con-

tro ciò che un sentimento abbastanza generale ha cresimato. Laonde conviene principalmente stimare la detta teorica in opposizione all'esorbitante tendenza del popolo inglese di porre le forze collettive in luogo delle individuali. Chi sa quale dispotismo esercita la opinione e il costume pubblico in Inghilterra, per cui è quasi colpito da ostracismo chiunque non vi si conforma, non farà le meraviglie se un pensatore ha creduto insistere sul diritto d'essere originali, diritto che gli inglesi, invece di esercitare a casa loro, vengono ad esercitare il più delle volte sul continente.

Il Mill comincia dall'osservare che in antico il problema delle relazioni fra la libertà e l'autorità fu inteso in modo diverso da ora. Prima si cercava di ottenere e guarentire la libertà, che fu sempre grande desiderio degli uomini, per vie e con modi che dopo furono trovati insufficienti e falsi. Per la predominanza che lo Stato si arrogava su tutto, le sue ragioni andavano sempre innanzi a qualunque diritto e interesse privato; quindi si manteneva un perpetuo antagonismo fra i cittadini e il governo. In questo stato di cose è naturale che per libertà s'intendesse la protezione dei primi contro la tirannia del secondo. Questa protezione poi era procurata in due modi: o ponendo freni al potere, o diminuendolo col reclamare qualche

franchigia. Tale era la meta dei patrioti in passato, sinchè cominciarono a persuadersi che non fosse cosa naturale e necessaria il separare l'interesse pubblico dal privato, lo Stato dalla nazione; e quindi diressero tutti i loro sforzi a togliere dalle opinioni e dagli istituti la idea di questa separazione; e credettero di conseguire l'intento proclamando sovrano il popolo, per cui nella unità organica di questo si dissipasse quel dualismo. Identificato il soggetto del potere con quello della libertà, non occorre più discorrere di freni e di concessioni; perchè la nazione non aveva bisogno d'essere protetta contro la sua propria volontà, e non v'era pericolo che da sè stessa volesse tiranneggiarsi. Questa maniera di pensare o forse meglio di sentire era comune presso l'ultima generazione dei liberali europei; e, aggiunge il Mill, prevale ancora sul continente.

Non v'ha dubbio che la teorica della sovranità popolare dischiude la via per risolvere la quistione delle relazioni reciproche fra lo Stato e l'Individuo, ma non per causa della identificazione supposta più sopra. Su questo proposito la critica del Mill è tutta verità e buon senso. Certo, egli dice, se il governo e la società fossero tutt'uno, non vi sarebbe modo e occasione di disunioni e di minacce fra loro. Ma in primo luogo il potere dei popoli sopra sè stessi è una frase, che non esprime il vero

stato delle cose. Il popolo infatti che esercita il potere non è lo stesso popolo che vi obbedisce; il governo di sè significando governo di ciascuno sopra tutti gli altri, e non già governo di ciascuno sopra sè stesso. Ciò è conforme alla nozione da noi data dell' autorità, ch'è l'influsso proveniente dalle nostre forze esercitate sugli altri individui (*impero*), o sulle cose (*dominio*). Donde pel *selfgovernment* non s'intende che l'uomo da solo basti a sè stesso; ma che deva essere lasciato fare tutto ciò che può: con che esercita sugli altri l'influsso, ch'egli alla sua volta risente per ciò che fanno gli altri.

Secondamente, aggiunge il Mill, la volontà nazionale significa in pratica la volontà della parte più numerosa ed attiva del popolo, cioè della maggioranza; e questa può essere dispotica al pari e più di qualsiasi governo principesco od oligarchico. Per questo motivo la sua tirannia viene annoverata fra i mali da cui la società moderna deve guardarsi, se non vuole che siano frapposti impedimenti al costante miglioramento dei suoi ordini e all'ampliamento delle libertà private.

La terza osservazione del Mill è, che per proteggere e favorire la nostra libertà non basterebbe nemmeno guarentirci contro la maggioranza politica, perchè in genere tutte le maggioranze che si formano in seno della società,

soverchiano i singoli uomini. Dove la società stessa, senza distinzione d'istituti, è fatta apparire cagione di ostacoli al libero svolgimento dell'uomo; e il Mill accenna precisamente alla sua tendenza: 1° d'imporre come regola di condotta, con altri mezzi che non siano le pene civili, le sue idee e i suoi costumi a coloro che se ne allontanano; 2° d'impedire lo svolgimento e possibilmente la formazione d'ogni individualità distinta; 3° di obbligare tutti gli uomini a modellare sul suo il loro proprio carattere; e conchiude che bisogna proteggere l'uomo contro questa azione collettiva, imponendo limiti e condizioni da cui ne dipenda la legittimità.

Posto a questa maniera, il problema si torna a falsare di nuovo. La politica antica aveva dinanzi il dualismo dell'uomo e dello Stato; qui se ne aumentano le proporzioni, e di contro all'uomo si pone la società stessa con tutte le sue istituzioni. Ora se dovevasi in antico cessare dal considerare come necessità di natura, che i governanti fossero un potere indipendente con interessi opposti a quelli dei governati (*p. 96*); e soltanto si errò poscia nel proporre la via per ottenere la conciliazione delle due cose; non si vede perchè, a risolvere lo stesso problema, si cominci dall'ammettere che vi sia opposizione, non solo fra l'uomo e lo Stato nelle sue forme storiche, ma ben anco fra l'uo-

mo e la società, considerata nella sua essenza e nelle naturali tendenze dette di sopra.

La nuova teorica ha applicato alle relazioni dell'individuo con la società l'erroneo concetto che l'antica aveva delle relazioni fra l'individuo e lo Stato. Non v'è soltanto dualismo, cagione e modo di vita, ma separazione e discordia; per cui l'armonia dei due termini non si riscontra nella storia come un fatto necessario e costante, ma è cosa che si procura volontariamente, e non sempre si ottiene.

Secondo questa teorica pertanto v'ha contrasto fra libertà individuale e autorità sociale in ogni loro manifestazione; e quindi la spontaneità dell'uomo è impedita, non soltanto dalle leggi, ma altresì dal costume, dalla opinione pubblica, dalla scienza, dalla religione, dall'arte e via di seguito.

Dov'è da osservare che questo modo di vedere, paragonato con quello della vecchia politica, è meno giustificabile. Infatti restringendo la osservazione e il ragionamento all'ordine dei fatti politici, cioè prescindendo dalle loro relazioni coi fatti di ordine diverso, può parere che nella storia vi siano lacune, contraddizioni o contrasti non da potersi togliere; ma, estendendo lo studio a tutto il sistema dei rapporti, onde l'individuo è legato alla società, quest'illusione non è più possibile, e le apparenti divisioni, le la

cune e i contrasti spariscono nella grande unità ed armonia dell'insieme.

Torniamo quindi al solito effetto dei concetti trascendenti e delle osservazioni parziali, che rendono impossibile la percezione della realtà e del suo insieme. Non bisogna fermarsi a questo o quel ordine di fenomeni, ma abbracciarli tutti; e quando con paziente e compiuta analisi ne cercheremo la continuità e il congiungimento, spariranno di sicuro i disordini e gli antagonismi, che la nostra intelligenza vede sorgere quando riflette le sue lacune nelle cose che studia.

A nostro parere la teorica esposta dal Mill è unilaterale, e dà all'individuo una realtà o una parte, che va tutta a scapito di quella spettante allo Stato; come gli antichi andavano all'estremo opposto, da lui combattuto, allo Stato soltanto attribuendo realtà oggettiva.

Per noi esistono egualmente l'individuo e la società; e non si può parlare dell'uomo e dei suoi atti prescindendo dalla società e dalla sua azione sull'uno e sugli altri; come non si può parlare della società e dei suoi effetti quasi l'individuo non entrasse per nulla nella formazione e nello svolgimento dei medesimi. Tutta la quistione consiste nel determinare la legge che governa la successione delle loro sempre naturali e ordinate combinazioni.

Il Mill, conformemente al preconcorso antagonismo fra l'individuo e gli istituti sociali, formula questa legge ispirandosi all'idea della difesa, per la quale il primo preserva la sua spontaneità contro l'azione dei secondi, senza di che molti vantaggi andrebbero perduti per l'umanità.

La dimostrazione delle utilità provenienti dal lasciar libero ogni individuo, è data dal Mill in modo convincente e compiuto, sia che discorra delle opinioni, oppure del modo di agire degli uomini. Sinchè la umanità non sia in grado di conoscere tutte le facce del vero, la diversità dei pensamenti sarà condizione favorevole, perchè la opinione pubblica sia più salda e illuminata, ed abbia cagione di riformarsi e di avanzare. Nessuno può pretendere a farsi assoluto legislatore del vero, perchè gli uomini vi arrivano a grado a grado con lavoro comune, mediante l'attrito delle loro individuali opinioni. Parimenti negli atti della vita, non dobbiamo conformarci al costume generale per certo istinto d'imitazione o per certa disposizione dell'animo all'indifferenza; ma, anche quando fosse buono in sè stesso e a noi conveniente, dobbiamo adottarlo per nostra elezione, e quasi per congenita propensione; altrimenti si trascurano o paralizzano le qualità caratteristiche dell'essere umano, e per poco non pratichiamo le sole fa-

coltà imitative delle scimmie (cap. 3; p. 197). Un elemento prezioso per la società saranno sempre le persone fornite di carattere proprio. E dicesi che una persona ha suo proprio carattere, allorchè i desideri e gli impulsi che la muovono ad agire, scaturiscono dalla sua intima energia, e quindi le appartengono esclusivamente, e ne manifestano la natura, quale ha acquistata e modificata con la sua propria cultura. Un essere che non ha tendenze e voleri tutti suoi, ha tanto carattere quanto può averne una macchina a vapore; e un' aggregazione di siffatti uomini mancherebbe della energia e risoluzione necessarie per compiere le grandi cose e affrettare i civili progressi (p. 200). A' dì nostri non v' ha pericolo che l' individuo non possa essere contenuto nella osservanza delle regole generali; la società lo padroneggia senza contrasto; per cui il danno che dobbiamo scansare non è l' eccesso, ma il difetto d' impulsi e gusti personali. A misura dei quali assumendo ciascuno maggior valore ai suoi propri occhi, ne acquista altresì molto probabilmente anche agli occhi degli altri, divenendo più abbondante e più utile la sua esistenza. E quando ci è più di vita nei singoli, ce n' è più anche nella moltitudine, che si compone di singoli (p. 205). Dove fra parentesi appunteremo che il Mill, scorgendo questo legame fra il modo di essere dell' uomo e

quello della società di cui fa parte, avrebbe anche dovuto accorgersi che se lo sviluppo dell'uno, com'egli dimostra, non è d'impedimento allo sviluppo dell'altra, così nemmeno questa fa ostacolo a quello, da dover correre col pensiero al bisogno di proteggerlo e difenderlo, invece che all'altro di spiegare la cooperazione d'entrambi. Continuando, non v'è obbiezione a fare a quanto codesto autore aggiunge sull'importanza della individualità nella vita umana. Individualità, egli dice, suona svolgimento; perchè soltanto la cultura di essa può fare che un uomo si perfezioni notevolmente. Questi esseri umani meglio sviluppati sono di qualche vantaggio ai meno sviluppati, non potendosi negare che la originalità non sia un prezioso elemento negli affari umani, anche quando si pensa che rispetto ad essi ci sia poco di nuovo da fare. " Le migliori credenze e le migliori pratiche presentano infatti una fortissima tendenza a degenerare in qualche cosa di meccanico; e se non v'è un seguito di persone la cui originalità indefessa mantenga la vita in queste credenze e in questi usi, è certo ch'esse divengono lettera morta, impotente contro il più lieve urto di qualunque cosa realmente viva (p. 208) ".

Non si deve poi oppugnare il pienissimo riconoscimento della spontaneità individuale nemmeno pel motivo che i geni, o gli uomini ori-

ginali nei pensieri e nelle opere, sono scarsissimi, e talvolta fanno assolutamente difetto; perchè per averne è sempre necessario, verificata ogni altra condizione, conservare il suolo sul quale solamente possono nascere, e offrir loro l'atmosfera in cui solamente possono respirare.

Accettando in tutto questa spiegazione dei vantaggi, che la civiltà può ripromettersi dal lasciare che ognuno spieghi a modo suo la energia, di cui è particolarmente dotato dalla natura, attacchiamo per un altro verso la dottrina del Mill. Ciò ch'egli dice sulla importanza della individualità nella vita umana non potrebbe essere contestato ragionevolmente. Ma, oltre l'individuo, v'ha la società nel suo insieme, o in particolare lo Stato; ed è qui che i suoi ragionamenti ci sembrano poco fondati, in quanto pongono in contraddizione fra loro la spontaneità dell'individuo e la necessità di agire, in lui derivante dal trovarsi coordinato nel mondo e nella società. Dimodochè il problema del buono ordinamento e della adeguata competenza dello Stato ingenererebbe questo concetto e questa preoccupazione del difendere l'uomo contro la società, la quale per natura propria ne impedirebbe l'opera o la renderebbe più difficile.

Il Mill, cercando il principio regolatore di questa difesa, per cui si sappia in quali casi e

in quale misura deva essere tradotta in atto, lo raccoglie nella formola che segue. « Il solo oggetto che autorizza gli uomini, da soli o consociati, a turbare la libertà di agire d'alcuno dei loro simili è la protezione di sè medesimo. La sola ragione legittima che possa avere una comunità per usare la forza contro uno dei suoi membri è quella d'impedirgli di nuocere agli altri (pag. 109) ».

Fuori di questo caso, egli dice, il genere umano ha da guadagnare assai più lasciando vivere ognuno a modo suo, che non costringendo chicchessia ad agire come piace agli altri. Laonde se ne dovrebbe conchiudere, che quando qualcheduno agisce a modo suo, la società non ha e non deve avere nell'azione di lui parte alcuna; e che allora soltanto una persona, singola o collettiva, può far sentire ad un'altra gli effetti del proprio operare, quando deve difendersi contro la medesima.

Ma queste proposizioni non reggono dinanzi alla evidenza dei principii che abbiamo spiegati. Vogliamo noi pure che a ogni uomo sia lasciata intera libertà di agire, come meglio gli pare. Ma un uomo che spiega le sue forze compiendo gli atti ad esse proporzionati, non viene naturalmente e per necessità di cose ad esercitare del continuo un'azione sopra gli altri? Non in altro che nella somma e nell'intrecciamento di questi

inevitabili influssi consiste l'autorità sociale, sia che si attui nell'ordine delle idee, delle credenze, o delle azioni; ed essa si fa sempre sentire su tutti. Vorremo poi mai sostenere che ogni influsso derivante dall'operosità altrui turbi od impedisca la libertà dei nostri atti? Era necessario che il Mill si fermasse a questo punto, e col lucido suo ingegno proponesse e chiarisse i caratteri secondo cui giudicare che nei casi concreti è fatta offesa alla libertà individuale. Invece nella esposizione della sua dottrina ciò che lascia minor dubbio è ch'egli considera come termini sempre cozzanti tra loro, l'azione singolare e la collettiva, la energia individuale e lo spirito di associazione. Abbiamo veduto infatti che non solo vede compromessa o diminuita la libertà in genere dell'uomo nelle sue relazioni con questa o quella forma di governo, con questo o quel ufficio politico; ma parla senza riserve dell'antagonismo che in ogni ordine di umana operosità si riscontrerebbe tra il principio individuale e il collettivo. Laonde parrebbe doversero ritenersi come forze perturbatrici della operosità individuale, oltrechè lo Stato con le sue leggi, anche la opinione pubblica coi suoi responsi, il costume con le sue esigenze, la scienza con le sue dottrine, la religione con le sue credenze, o l'arte coi suoi principii e i suoi usi. Un concetto tanto superlativo della libertà del-

l'uomo non può cadere in mente ad alcuno, che non si lasci trascinare dalle lusinghe della metafisica. La libertà dell'uomo non è, e altro non può essere se non il risultato di una costante combinazione tra la spontaneità sua e le necessità esteriori del mondo e della società; e perciò nella parte che la natura e la società hanno in ogni suo atto è da scorgere un elemento necessario, ond'egli non che essere diverso da quello che dovrebbe essere, è appunto quello che è in ogni istante della sua vita.

Al concetto quindi della difesa o della protezione non può darsi la larghezza, che gli dovrebbe essere data secondo lo spirito della teorica che stiamo esaminando. Ma supposto che sia facile ridurlo alle sue giuste proporzioni, rimane sempre che una formula fondata sopr'esso, sarebbe incompleta per stabilire la legittimità dei rapporti fra l'individuo e la società. Il bisogno della difesa non ci rende ragione dei modi costanti e universali della civiltà. Atteniamoci all'esperienza, e vedremo in tutti i tempi una vicenda universale d'influssi positivi di cooperazione e di ajuto fra l'uomo e la società. Quindi una formula che parla esclusivamente di difesa, è parziale e insufficiente. Bisogna invece trovare la legge che spieghi l'accordo universale e costante dell'individuo e della società nell'opera comune della vita e del progresso. E che! La comunità

non esiste per me, se non quando qualcuno mi offende? La sola cosa che avrò da chiederle sarà la sua potestà di costringere gli altri? E perchè sarò io l'offeso dall'azione altrui, e non saranno invece offesi gli altri dal mio ricorrere alla forza collettiva contro di loro? Questo perchè comprenderebbe tutta la ragione o la legge dei rapporti fra gli uomini; e mostrerebbe la parzialità di una dottrina che non se ne occupa, se non quando presentano il fenomeno storico di una contraddizione, di una lotta. I rapporti dell'uomo coi suoi simili non sono mai interrotti in alcun caso, e per essi vediamo la parte e il tutto mutuarsì reciprocamente le condizioni della esistenza e del perfezionamento; la qual cosa si fa evidente esaminando gli influssi collettivi annoverati dal Mill come ostacoli all'originalità degli uomini nelle idee e nelle opere.

Fra i suoi lamenti v'è quello che in Inghilterra le grandi individualità, le potenti eccentricità sono divenute oramai leggendarie. Dice che colà tutto è fatto per associazione; ed argomenta che per questa via il paese s'incammini alla decadenza. Questa critica è parzialissima, perchè non vi ha dubbio le forze della consociazione mettersi in Inghilterra più prontamente e utilmente che altrove, a servizio degli uomini singolari, che se ne sanno servire. Ne danno esempio O' Connell e Cobden, con mille altri, in ogni ma-

nierà d' imprese. Che se gli uomini di genio non sono in maggior numero, ciò non dipende da sentimenti ostili che la società nutra contro di essi; ma dalla difficoltà che nello spirito di un solo uomo si concentrino potentemente tutti i raggi del pensiero, tutti gli elementi della vita di un popolo e di un'epoca. Questi raggi, questi elementi si diffondono invece su tutti, un poco quà, un poco là, e però la mediocrità regna. Il comporre la energia propria con quante più si possono influenze esteriori è una condizione naturale della migliore esistenza e del più largo sviluppo dell' uomo, è una condizione naturale del genio.

Quale sarebbe la nostra conoscenza se non avessimo il sussidio della tradizione? Il nostro intelletto ne ha bisogno, come il corpo dell' alimento. E appunto la tradizione rappresenta un lavoro compiuto in comune dalle generazioni precorse, e compendia la sapienza ch' esse possedevano sparsa e meno certa. Perlocchè l' influsso che ne deriva, è tanto più proficuo al lavoro spontaneo dell' uomo, quanto più è intenso, quanto più, cioè, la tradizione è rispettabile per la consacrazione ricevuta da un seguito di tempi e di popoli diversi.

Se nell' ordine speculativo non v' è incompatibilità fra la nostra spontaneità e gli influssi collettivi, non v' è nemmeno nell' ordine pratico. L' uomo regola le sue imprese e il suo modo di

vedere secondo la esperienza; e non soltanto secondo la propria. che sarebbe in molti casi difficile e difettiva, ma eziandio secondo l'altrui. Ora il costume non è altro se non una esperienza fatta dagli altri posta a nostro servizio; è un altro influsso collettivo che agisce sulle determinazioni della nostra volontà. È poi chiara e giusta la ragione che in generale non viene in mente ad alcuno di resistervi, o che a nessuno, come si duole il Mill, passa nemmeno per la mente che possa piacergli altra cosa fuor quella voluta dal costume. Il noto precetto: *paese che vai, usanza che trovi*, non fa contro alla nostra libertà, non impedisce il soddisfacimento delle nostre inclinazioni; ma c'indica la condizione perchè lo possiamo ottenere senza pericolo e danno. Arrivate in regione sconosciuta? E il costume vi avverte subito in qual modo dovete vestirvi e alimentarvi per conservare la salute; e vi fa anche sapere quanto dovete lavorare per vivere. Il costume è un libro, in cui sono raccolti ottimi ammaestramenti d'igiene, di morale, di economia e di vita civile in generale.

Nell'ordine politico comunemente si considerano le prescrizioni della legge come una limitazione o un freno posto alla nostra operosità. Al contrario la legge ci agevola la via, per la quale rintracciamo la soddisfazione dei nostri bisogni; comechè c'insegni in modo facile e sicuro quale

sia l'interesse generale, controperando al quale ci verrebbero meno le condizioni opportune a svolgere liberamente le nostre forze. Mentre procuriamo il nostro bene, la legge ci fa sapere che cosa dobbiamo evitare, perchè contro di noi non insorgano coloro che per altre vie cercano il proprio.

Il concetto pertanto della difesa non basta a spiegare tutti i rapporti che passano fra l'individuo e la società; e nessuno può attenervisi che approfondisca l'analisi delle forze collettive o dei fenomeni sociali, quanto il Mill ha approfondito quella delle forze e dell'importanza individuale. Come non v'è ragione di scindere lo Stato in due parti naturalmente ostili, mettendo in guerra il popolo e il governo; così non v'è ragione di stimare repugnanti fra loro nella società le forze individuali e le collettive. Siamo d'accordo che quelle devono essere integralmente rispettate; ma perciò non occorre che siano sottratte alla naturale azione della società. Per cui finalmente opiniamo col Laboulaye, che il libro del Mill mostri un lato solo della quistione. Vi si vede la libertà, e non vi si trova lo Stato, essendo il governo presentato come un nemico che bisogna combattere, conforme la opinione che ne avevano gli economisti francesi al principio del secolo (*L'État et ses limites; Paris 1865, p. 67*).

Nella teorica del Dupont-White, quale è

espressa nel suo libro: *L' Individu et l' État* (Paris 1858), il sentimento della socialità prevale, ed è portato all'estremo nelle sue attinenze con le materie politiche o con lo Stato. L'autore ha ragione quando ricisamente combatte la opinione di coloro, che negando alla società una esistenza reale, la credono una frase, un ente di ragione, e ritengono che al mondo esistano realmente i soli individui. Fuori dell'associazione, dice Aristotele, non si trova l'uomo, ma l'angelo o la bestia; dunque essa è qualche cosa di effettivo, di concreto; e in che stia per ognuno di noi, abbiamo detto precedentemente più volte, mostrando ch'è un ente di natura, una cosa osservabile al pari dell'individuo.

Ma se in ciò conveniamo col Dupont-White, il nostro dissenso comincia subito dopo, perchè non vede altro organo, che agisca in nome della società, ed eserciti i diritti e i poteri necessarii per la sua prosperità e sicurezza, fuorchè lo Stato. Secondo noi, gli strumenti dell'azione sociale sono molti e diversi; e quindi l'autore s'è fatto troppo alto concetto dello Stato e troppo largo della sua competenza. Le particolari istituzioni, che prendono nascimento dalla elezione che ognuno fa del suo stato e dall'uso che fa delle sue facoltà, quali per es. la scienza, l'arte, il commercio, sono organi del corpo sociale; e così anche le altre istituzioni, alla cui formazione

hanno parte più diretta le necessità di natura, quali per es. la famiglia e il comune. Questi organi hanno senza dubbio molti ed importanti rapporti con lo Stato, e partecipano in qualche modo della sua vita; a è maltrettanto evidente che con la propria tracciano i confini della sua competenza.

Il Dupont-White, parlando dell'ufficio dello Stato, eccede ogni misura, tanto lo magnifica e sublima. Cominciando dall'utile, egli ritiene che si possano abbandonare allo studio e all'opera dei privati gli interessi loro particolari, e ciò pel motivo che nella estimazione dei medesimi ha molta parte la opinione individuale. Ma quando si tratta d'interessi diffusi sopra molto popolo e grande territorio, allora la cognizione e la operosità individuale torna mal sicura e infeconda, e conviene commettersi allo Stato, che solo giunge alle altezze di dove può fare giusta stima dell'utile pubblico, e solo può risolverne gli involuppi. La impotenza dell'egoismo si palesa in proporzioni assai maggiori, allorchè s'indirizzano i nostri sforzi, non più alla soddisfazione di bisogni materiali, grossolani, ma alla soddisfazione dei bisogni dello spirito, che sono di un'indole più delicata e universale. Qui la cooperazione e il consenso sono, come più difficili, anche più necessari ad ottenere; e però l'azione collettiva vi è meglio adatta e propor-

zionata. Ne viene, secondo il Dupont-White, che la competenza dello Stato necessariamente comprende tutti gli ufficii, onde è fatto palese alla società, in sempre maggiore misura e nel miglior modo possibile, l'ordine del giusto, del vero e del bello. Ai quali ufficii aggiunge infine la repressione della violenza e il mantenimento dell'ordine, considerando che mal possono i singoli difendersi con le proprie forze isolate-mente.

Così descritto il giro delle incumbenze proprie dello Stato, fa riguardo alle stesse questa sola differenza, che quelle mediante le quali assicura l'ordine, sono sussidiarie, vengono cioè dopo gli svolgimenti della libertà individuale, per questi la parte dello Stato essendo negativa, limitandosi a togliere ostacoli. Al contrario per promuovere e assicurare l'utile pubblico e il progresso giuridico, scientifico e artistico, lo Stato ha ufficii positivi, perchè rispetto a questi fini è solo nel capire, volere ed eseguire. « Egli non si aggiunge più agli individui, come per rinforzarne la coscienza; ma li supplisce per un lavoro che non può essere il loro. Non corregge e regola soltanto i loro atti; ma agisce spontaneamente in cose estranee e superiori alle loro vedute (p. 281) ».

Donde infine si vede qual umile e ristretta parte sia riservata all'individuo, che soltanto è dichiarato buono ad attendere alle cose di casa

sua. ai suoi personali interessi, a quei bisogni insomma che hanno la loro ragione di essere nel suo particolarissimo modo di sentire o di vedere. E anche così rimpiccolito, l'individuo, per essere difeso e protetto, non può far senza dello Stato. Il quale, conchiude il Dupont-White, in tutte le cose che non siano l'utile privato, devesi preferire agli individui, come il disinteresse all'egoismo. La legge, la volontà generale val meglio di ciascuna volontà in particolare, pel motivo ch'essa è, come fu detto, l'intelligenza spoglia di passioni (p. 309).

Queste opinioni eccessive provengono da una insufficiente analisi di ciò che è la società in generale, e in particolare lo Stato. L'ammettere la loro naturale realtà non deve portare a disconoscere il posto e l'importanza propria degli elementi, che li costituiscono. Per evitare l'errore degli individualisti, il Dupont-White incorre nell'errore opposto; e se quelli danno valore esclusivamente all'uomo singolo, egli non gliene attribuisce quasi punto. Conveniamo con lui che la società non dev'essere considerata come fosse una semplice collezione d'individui, per cui questi rimangano sempre tali, o, in altre parole, non si stabilisca fra loro alcun rapporto, o i rapporti che si stabiliscono fra loro non ne involgano tutto l'essere e la vita. Ma ciò concesso, che cosa è la società se non la unione di questi individui? e il

nesso da che cosa ne è costituito e mantenuto se non dai rapporti che si stabiliscono e si moltiplicano fra gli individui sino a comprendere tutti i lati del viver loro? e quale ne è la potenza e l'autorità, se non quella che scaturisce dalla somma e dall'intrecciamento degli influssi esercitati a vicenda da un uomo sull'altro?

Quindi se la società non è un numero d'uomini slegati fra loro, non è nemmeno un organismo da cui esclusivamente ognuno prenda l'essere proprio e la potenza d'agire. La società è formata da tutti, secondo le forze e l'opera di ciascuno; e però tutti vi hanno parte, e le parti dei singoli si consertano insieme per ottenerne i fini e assicurarne la vita. Se definendola per una collezione d'individui ne sparisce la realtà, definendola per una organica unione di uomini, bisogna non far sparire la realtà dell'individuo, che ne è l'elemento. Con ciò il Dupont-White avrebbe veduto la impossibilità di escludere l'opera dell'individuo, anche quando si tratta di promuovere e assicurare interessi pubblici. Noi non crediamo che l'ottenimento del bene universale sia indipendente dalla volontà e dall'opera di chi procura il suo bene particolare; allo stesso modo che non ammettiamo essere l'azione dello Stato senza influenza su chi s'adopera a ottenere l'utile suo proprio. La spontaneità dell'individuo o l'egoismo, e le necessità esteriori o la sociabilità, sono le due

sorgenti di qualunque fatto umano. È questo un principio cardinale, trascurando il quale si smarrisce la via, per riuscire a dottrine parziali e capricciose. E come il Mill ha fatto il panegirico degli uomini originali, il Dupont-White fece l'apoteosi dello Stato, da sentirlo declamare a questo modo: « Lo Stato, ch'è la umanità in una funzione speciale e trascendente, per ciò solo s'innalza al disopra della umanità. Io vedo in esso una forza o un essere *sui generis*; egli è l'uomo meno la passione, l'uomo a un'altezza dov'entra in commercio con la stessa verità, dove non incontra che Dio e la sua coscienza. Lo Stato vale meglio degli individui in qualunque maniera sia costituito (p. 172) ».

La *Centralisation* (Paris 1861) e la *Liberté politique* (Paris 1864) sono due scritti, in cui agli esposti principii circa la natura e la competenza dello Stato, il Dupont-White aggiunge l'altro dell'accentramento dei suoi uffici; e intende, che il potere, tanto di fare le leggi quanto di amministrare, dev' essere raccolto in un punto solo; donde la preponderanza di una capitale nello Stato. Egli poi cerca appoggio a questo sistema anche nella tradizione e nelle tendenze peculiari del popolo. Le condizioni della civiltà indubbiamente hanno effetto di dare maggiore o minore estensione alle funzioni dello Stato; e secondo i casi o le circostanze può meglio convenire

all'esercizio delle medesime il sistema di farne partire l'impulso e la direzione da un punto solo, piuttosto che da molti separatamente. Non è questo il luogo per una questione tanto grave e interessante; e ne abbiamo trattato in altra occasione (*Diritto Amministrativo*, Pisa 1866); ma al nostro proposito rileveremo soltanto, che quali siano le trasformazioni subite per effetto della civiltà dalle istituzioni politiche, queste non possono mai bastare a tutte le funzioni organiche della società; e quindi non possono mai ridurre all'inerzia le forze che ad esse corrispondono. Qual dubbio che l'azione dello Stato non fosse e dovesse essere in antico più larga che ora? Qual dubbio che non sia stato favorevole al progresso il concentrare il potere, in un tempo in cui il sentimento nazionale era sopraffatto dall'egoismo, e la ragione pubblica dalle passioni locali, e la cultura generale era scarsa? Qual dubbio che quella larghezza e questo accentramento stiano anche ora in relazione con le peculiari circostanze o tendenze e tradizioni del popolo? Ma pur sempre questa quistione ha tratto ai modi dell'azione politica e alle sue proporzioni con le altre; e non implica punto la sostituzione della medesima ad alcun'altra, e la distruzione della parte da natura assegnata alle forze diverse da quella dello Stato per la effettuazione del lavoro o della vita umana; poichè

questa, in tutti i suoi momenti e per tutti gli obbietti, dipende dal concorso solidale di quanti elementi costituiscono la società.

Una dottrina che guardata nei suoi fondamenti e nei suoi caratteri generali, è molto sensata; e risponde meglio allo stato presente della scienza, si trova nel libro di Stefano Vacherot intitolato: *la Democratie* (Bruxelles 1860); benchè per altro ne sia determinata la tendenza dalla volgare opinione, con cui principia, che vi sia un tipo ideale di perfezione, una società, uno stato o un governo modello, alla cui stregua si deva fare giudizio e stima di ogni società, stato e governo (pag. 32). Non importa considerare a quale forma politica dia la preferenza; imperciocchè la democratica non meno di qualunque altra, è mutabile e progressiva, diversa presentemente dall'antica, e dalle tante future che i filosofi vanno a loro grado escogitando. Pel quale motivo un qualunque modello da chicchessia immaginato, non avrà mai valore se non in quanto si verrà attuando nel tempo; e se sarà immaginato come termine fisso ed ultimo del progresso politico, non sarà destinato ad esercitare molto grande influenza sulle cose del giorno, che a parere universale sono assai diverse e lontane dalla perfezione. La bontà relativa delle leggi e della forma di governo è un principio di politica, che va sempre più penetrando nella coscienza.

za popolare; per cui il sentenziare solo governo giusto, vero, adeguato alla libertà l'uno più tosto dell'altro, sia pure il democratico, (pag. 44), può essere conforme alle ispirazioni metafisiche, ma non anche al senso pratico, che non sa trovare nei principii altra bontà e maggiore saldezza di quelle che si riscontrano nei fatti; da non doversi quindi più dire col Vacherot, tal cosa poter essere eccellente in pratica e punto seria in teoria (ivi).

Prescindendo da questa opinione, che trascende le condizioni della realtà, ed è ingiusta verso cose e istituzioni, la cui ragione di essere è nella storia e nei bisogni del tempo, l'esame delle diverse idee emesse dalle scuole sullo Stato e sui suoi rapporti con l'individuo, è condotto dal Vacherot con solidi criteri e con giudizi bastantemente imparziali e temperati.

Vi è una scuola, egli dice, che assorbe l'individuo nello Stato; e professa il comunismo. Un'altra scuola sopprime lo Stato in vantaggio della iniziativa individuale; ed insegna l'individualismo. Una terza infine lo annienta a vantaggio del comune; e propugna il discentramento. Queste scuole e dottrine sono tutte esclusive, perchè, ammesso un elemento organico della società, dimenticano tutti gli altri parimenti necessari alla sua costituzione e alla sua opera. E benchè, osserva il Vacherot, tutti questi si-

stemi non siano accettati nelle loro ultime conseguenze se non da un piccolo numero d'ingegni schiavi della logica, nondimeno agiscono sulla politica pratica in forza dello spirito e dei principii onde sono animati, che hanno per effetto di alterare più o meno gli insegnamenti della esperienza. Laonde, benchè i logici a oltranza non siano tanto da temere, sono per altro da temere i pratici, che troppo concedono all'Individuo o al Comune o allo Stato (p. 229), quando invece questi istituti e i loro uffici rispettivi vanno temperati e armonizzati insieme. Ragionando su questo argomento, il Vacherot espone idee che si leggono con piacere e utilità, perchè malgrado le sue teoriche predilezioni, sa in molte parti guardarsi dallo spirito di sistema, e consentire con la esperienza. In generale nel suo libro il problema che agita la scienza politica moderna, è posto più esattamente che di solito, essendovene riconosciuti tutti i termini e la rispettiva importanza. Ciò non toglie per altro, che nel trattarlo vi sia seguito cammino diverso da quello che noi ci siamo proposti, perchè vi si describe l'accordo dei detti termini, considerandolo come un voto della scienza e un esito del progresso, più che non se ne cerchi la legge generale, considerandolo come un fatto costante di natura, quali poi ne siano le forme e le proporzioni.

E appunto, come non si può ritenere che la società possa poggiarsi e ordinarsi normalmente sul sacrificio della spontaneità individuale o sul disconoscimento delle necessità collettive, e in genere sopra la distruzione di qualche suo elemento; così non si può nemmeno ritenere che il loro contemperamento si verifichi soltanto in un tempo avvenire, secondo un tipo ideale, piuttosto che ad ogni momento, secondo una legge storica. Gli avvenimenti della storia e le ragioni della scuola provano che la libertà e l'autorità entrano insieme in ogni specie di fenomeni umani, e quindi anche nelle cose politiche. Resta dunque a sapere qual legge governa i loro connubii nella vicenda dei tempi; e questa legge, come abbiamo detto più indietro, sarà la legge del progresso.

Quantunque in generale si abbia notizia poco ragionata di ciò che intenesi per progresso, credendovisi piuttosto per istinto di natura o sentimento dell'animo, pure se ne discorre assai di frequente. Quanto agli antichi bisogna distinguere; e se s'intende dire del progresso nel senso teologico o metafisico di un avviamento a stato migliore e perfetto, non ne trattavano del tutto o solamente in modo implicito ed incerto; ma se s'intende nel senso storico di una perpetua trasformazione di ogni cosa e di ogni ordine, ne facevano il concetto e il fondamento della

loro politica; così per es., la teorica sopra le cause delle mutazioni dei regni occupa presso Aristotele, un posto principale e distinto. I moderni per altro ne ragionano con maggiore larghezza e premura; e le prime linee di una dottrina sul proposito cominciano a vedersi tracciate nel *Novum Organum* di Bacone (*lib. 90, cap. 3*). Il Vico fu quegli che dall'idea complessa e vaga del progresso s'innalzò meglio alla scoperta delle leggi secondo cui si svolge: e sulla via dischiusa dal suo potente ingegno, si posero altri molti, fra cui di maggior nome Turgot (1740), Herder, Kant, Saint-Simon e Augusto Comte, le opinioni dei quali possono vedersi riassunte nella *Théorie du Progres* di H. de Ferron (Paris 1867, vol. 2), che specialmente segue e difende la scuola san-simoniana, più che altra mai lontana dai canoni del metodo sperimentale. Ed appunto perchè in generale l'argomento è ravvisato e svolto in modo trascendente, torna opportuno trattarne con principii positivi, per mettere la soddisfazione dei bisogni del tempo meglio al sicuro dagli incessanti e violenti attacchi di coloro, che hanno in animo di contrastarla.

Da un lato il partito liberale si affida al perenne trasformarsi della natura e della società; dall'altro il partito retrivo intende, se non a rifarsi indietro, a restare dov'è. L'uno si spinge verso l'avvenire; l'altro si volge al passato;

ognuno reputando che solamente per la sua via si evitino i disordini e le rovine. Alla *rivoluzione* e *riforma* degli uni, oppongono gli altri la *restauratione* e la *conservazione*; e il combattimento è più forte ora che dobbiamo attaccare vivamente gli interessi del passato, e che i nostri avversari confessano altamente le pretensioni d'inceppare la libera intelligenza col domma ieratico, di opporre la ragione dei legislatori alla coscienza giuridica delle nazioni, e di difendere contro ogni mutazione le cadenti istituzioni; e mandarono fuori manifesti in cui i principii, vanto del nostro tempo e fondamento degli Stati moderni, sono, senza reticenze e senza alcuna temperanza, impugnati. | Certo, nessuna opposizione impedì mai gli avanzamenti umani; non perciò si deve smettere di vigilanza e di ardore nel combattere; perchè se le riazioni furono sempre condannate a cooperare al pieno e imperituro trionfo di ciò che intendevano distruggere, ciò avvenne perchè i soldati del progresso ebbero sempre un perseverante coraggio.

Ripiegandoci su noi medesimi, andremo facilmente persuasi che la nostra vita non si scompagna da un continuo mutamento del nostro stato morale e fisico, e da un certo intimo impulso, per cui ci proponiamo di renderla più abbondante e più larga. La credenza nel progresso trova dunque radice nella nostra stessa coscienza; nondimeno

è sempre ardua impresa il darle una espressione scientifica. Le teoriche metafisiche non fanno per noi, perchè sostanzialmente tutte implicano un giudizio pronunziato dalla nostra ragione sopra l'avvenimento successivo dei fatti per giustificarlo o respingerlo; quando al contrario riteniamo che del progresso si deva parlare come di una condizione reale di questo avvenimento, e di un modo inseparabile dalla esistenza stessa delle cose. Il progresso è la vita, non già l'attuazione di un concetto astratto, di una norma stabilita a priori, a cui i fatti nella loro successione si devano conformare.

Basta questa premessa per non accettare la definizione, che venne generalmente a figurarcelo, con parole diverse, dall'antichissima filosofia indiana sino a noi, come un avviamento degli esseri verso un fine più o meno eccelso, più o meno lontano, per cui si giudicherebbe dei fatti in rapporto con questo fine, chiamandoli progressivi se vi si accostano e regressivi se vi si dilungano. Secondo noi il progresso importa che il domani non sarà eguale all'oggi; come questo non è eguale al jeri. Ma il dire che il domani sarà più avanti e migliore dell'oggi o viceversa, a nostro parere è un discorso vanissimo in sè e inconcludente per la pratica; poichè, come non è in potere di alcuno fare diverso da quello che fu il passato, così non è nemmeno in nostro potere fare diverso da quello

che è il presente, ogni mutazione del quale importa la sua immediata cessazione. Della vita, con una frase biblica, si può affermare solamente ch'essa è ciò che è; e una teorica che comprendesse nel concetto di progresso la idea di un paragone, confonderebbe di necessità la ragione dei tempi e delle cose, rischiando di spingere sopra false vie chi vi si affidasse. Per ora la maggiore difficoltà a ravvisare in questo modo le cose, deriva dal senso che l'uso attribuisce a certi vocaboli, e fra questi al vocabolo *progresso*; per cui appunto significherebbe una successione di miglioramenti, e si applicherebbe soltanto ai fatti dell'uomo e non della natura. Ma non è questo il solo caso, in cui dal senso volgare differisce il senso scientifico delle parole, e che la scienza, rifuggendo dai neologismi, fa che queste abbandonino il primo per conservare soltanto il secondo. Basta citare come frasi vecchie che hanno senso nuovo, fra le molte e generalmente usate, per es. questa: *il nascere e tramontare del Sole*, tanto lontana dal vero. Questa avvertenza è necessaria anche parlando del progresso, affinchè non possa parere che al concetto che ce ne siamo formati contraddicano i vocaboli e le frasi da noi qualche volta usati nel discorrerne.

Nei Veda la legge del progresso consiste in ciò che l'ente limitato tende a innalzarsi verso

l'ente assoluto. Concetto riprodotto da G. B. Vico nel *De uno univ. juris princ. ac fine uno*; dove riscontra nel finito la tendenza ad avvicinarsi all'infinito, per quanto la sua natura il comporta. Parimenti la filosofia hegeliana pronostica, che dopo il graduale divenire dello spirito, le esistenze finite si risolveranno nella esistenza suprema e assoluta. Contro questi pensamenti sta il solito obbietto, che la nostra poveramente non passa, senza il soccorso della fede, i confini del mondo, e che l'introdurre l'assoluto nei ragionamenti scientifici trascende i canoni del buon metodo.

Il Mamiani ragionò del progresso più volte, con premura affettuosa pel bene degli uomini (*Dell'Ontol. e del Metodo*; da pag. 24 a 51; *Dialoghi di Scienza Prima*; Parigi 1818, dial. III: *il Leopardi*, pag. 154; *Le confessioni di un metafisico*, Lib. V; Firenze 1865, vol. 2). La sua teorica avanza le teologiche sul proposito, perchè non spiega il movimento civile e naturale mediante l'azione diretta e quasi personale della divinità, alle cui leggi, in modo positivo rivelate, conformandosi, l'uomo progredirebbe. Anzi egli premette che l'universo è ordinato di tal guisa che, quale fu creato da prima, basta ad adempiere tutti i fini della bontà increata e infinita, movendosi perpetuamente con le forze e leggi sue proprie (II. 723). Sennonchè egli s'induce

a maravigliare di questo perpetuo bastare a se stesse delle cose tutte, notando che « tale portento pare aggrandirsi al nostro giudizio, quanto il finito comincia più basso e piglia inizio dall'ultima attenuazione dell'essere ». Dove osserva che « questo principiare dal minimo per ascendere verso il massimo, il quale si mostra sempre più alto e mai non sembra fermarsi, dà luogo all'attuazione del maggior numero dei possibili (pag. 724) ». Nella quale attuazione consiste il progresso; da lui poco dopo definito: « un successivo incremento di essere disposto e coordinato al fine (pag. 732) ». Questa idea del fine inclusa nella definizione, rende mal sicura tutta la teorica. Chi infatti può dirci qual fine corrisponda al vero? Non di certo le religioni positive; le quali quand'anche potessero dare le mosse ai ragionamenti scientifici, il che è contraddetto da tutta la scienza moderna, non sarebbero punto unanimi sull'argomento. Restano le filosofie teleologiche; ma quale fra le tante che si combattono e contraddicono fra loro? Sono infinite le disputazioni dei moralisti sul fine dell'uomo, non solo nel succedersi delle età ma in uno stesso tempo, sia che si propongano analizzarne le parti o guardarne l'insieme. E, per esempio, il *Corso di diritto naturale* del Jouffroy è libro bastevole a persuadere della difficoltà di dare siffatta definizione, quantunque

non ne sia rimasto persuaso l'autore, che alle tanté ne aggiunse una di suo.

Nel libro del Mamiani il fine proposto all'infinito progresso degli enti morali, è « la congiunzione loro con la sorgente d'ogni serie interminabile; e intende con la verità, la bontà, la bellezza, la onnipotenza, la santità e la beatitudine sempiterna e assoluta (pag. 737) ». Che se si allontana dalle filosofie panteistiche, poichè annovera fra le condizioni del progresso la permanenza dell'essere, cosicchè l'ente finito pel suo continuo ascendimento e per la sua perpetua tendenza alla congiunzione suddetta, non cambia mai di natura (pag. 736); il che avvenendo non gli durerebbe la coscienza delle mutazioni che avvengono successivamente in lui e attorno di lui; nondimeno urta nell'obbiezione, che ragionando praticamente, non si sa dove sia, nè si potrà mai dire precisamente in che stia l'estremo limite, cioè il fine a cui l'ente morale potrà giungere, non potendo per la sua recettività circoscritta e prefinita natura, operare perfettamente la sua congiunzione con l'infinito, ch'è un principio sempre nuovo e di novità inesauribile. Quindi in questa teorica il concetto del fine rimane indeterminato; e però è impotente a guadagnarsi il consenso degli intelletti e l'accordo delle opere, necessari per la pratica; e la legge del progresso è abbandonata agli svariatisimi giudizi degli

uomini, che dell'avvicinamento a quella congiunzione dubiteranno del tutto, o ne ammetteranno gradi e maniere, limiti e vie differentissimi; con ciò inoltre che, incluso nella definizione il concetto del fine, si fa credere e si crede che un incremento non coordinato al fine sia possibile, e costituisca una serie regressiva (pag. 733). Non si fa dunque egual conto di tutti i fatti storici, e il progresso non è dato come un modo della vita, una condizione degli avvenimenti. Nei casi concreti il giudicare che vi sia progresso dipenderà, secondo questo sistema, oltrechè dalla disputabilissima nozione del fine, dal modo d'intendere la successione degli incrementi; perchè mediante questi si può giungere alla meta per linea retta, o spezzata, o curva; e per es. molti, in onta alla matematica, possono stimare queste seconde essere veramente più brevi e progressive della prima. Questi giudicii sono da ultimo una calunnia contro la storia, che in questa o quella parte viene trascurata o condannata; e mostrano quanta alterigia si accolga nell'umano intelletto; che vuol fare violenza o dettare legge al corso naturale delle cose, sentenziando che vi è disordine, sosta, regresso e rovina, quando esse non seguono il cammino, che alle stesse ha creduto d'imporre.

Invece principale prerogativa di una teorica sul progresso dev'essere di comprendere la na-

tura universale, e di seguire il corso intero della storia; e, giusta la osservazione di Hegel, se il principio teologico, che una provvidenza governa il mondo, e il metafisico che il mondo è retto dalla ragione, devono intendersi in modo che non si smentiscano da sè medesimi, conviene che se ne possa fare applicazione a tutti i casi particolari della natura e dell' uomo.

La spiegazione del progresso che ora tenteremo di dare, e la legge che ne ricaveremo corrisponderanno naturalmente al modo qui detto di concepirlo; e il nostro discorso comincia dall'osservare che l'individuo sino dall'inizio e sempre anche dopo ha di fronte e intorno a sè il grande insieme del mondo. Per esprimere questo fatto il Vico corresse la famosa formola cartesiana, proponendo di sostituirvi quest'altra: Io penso dunque *ci* sono. Infatti che cosa è l'individuo pensato separatamente dalla natura? Se ne fosse diviso, non avrebbe ragione di moto o di vita, mancando alla sua cognizione la materia e alla sua opera l'effetto. Conforme a ciò vediamo nella mitologia al principio della storia essere il caos, e anche nella Bibbia, essere prima creati il cielo e la terra e le altre cose, e l'uomo venire di poi. Imperocchè per sentire e conoscere noi stessi, conviene che ci differenziamo dagli esseri che ci stanno d'intorno, cioè dalla natura, in cui ognuno comprende tutto ciò che non è lui stesso.

Il progresso include l'idea del moto e della vita, quindi non se ne può trattare limitandosi a considerare gli esseri nella loro massima attenuazione, come direbbe il Mamiani, cioè, considerando gli individui fuori delle relazioni, per le quali acquistano notizia e coscienza di se medesimi; come non se ne può trattare nemmeno portandosi con la mente al tuttinsieme dell'universo. Bisogna invece fermare l'attenzione dove s' incontra dualismo e vicenda di relazioni, lasciando alla teologia e alla metafisica il ragionare intorno ad esistenze immote e inalterabili. Delle unità elementari da sè e della unità somma che tutto comprende, si può affermare solamente che esistono quali sono. Il progresso importa invece il passaggio da uno stato all'altro; e perciò è necessario che nel primo stato si trovino potenze iniziali, che verranno attuandosi negli stati successivi, le quali potenze non si formano e svolgono se non per le relazioni delle cose tra loro; onde appunto il progresso indica il modo in cui queste coesistono insieme.

Alla teorica del progresso rimangono del tutto estranei anche il cominciamento e il fine della vita, in quanto non importano uno stato di moto, ma significano l'assenza e l'esaurimento di tutte le relazioni; e quindi non sono momenti nè materia di storia; la quale rispetto ad essi lascia in facoltà a ognuno di credere e spe-

rare secondo gli impone la fede. Questi due momenti sono espressi da Hegel e da Krause con formole diverse. Secondo il primo, gli estremi del progresso della coscienza di libertà, o della storia, sono *l'immersione dello spirito nella natura al principio, e al fine la libertà parziale elevatasi alla generale* (*Filos. della storia, nella Introd.*). Secondo il Krause, il progresso principia in una età, quando gli uomini vivono in tale unione, che i nodi ne sono raccolti nelle mani degli esseri superiori, e si estingue in una ultima età, quando il genere umano è divenuto un corpo e un'anima sola, un tutto organico. Questa, dice il Krause, sarà l'epoca della vita di tutti in Dio, sarà il regno del *paninteismo* (*C. Willm, Stor. della Filos. ted. mod.*).

A nostro parere, la scienza non si deve occupare dell'Eden nè degli Elisi, bensì della vita del genere umano; la quale non sappiamo se muova dalla età dell'oro, come volevano gli antichi poeti, o se vi tenda, come crede Saint Simon; ma certo è un continuo moto con forme e leggi sue proprie, osservabili ed apprezzabili senza bisogno di ricorrere a nebbiose speculazioni intorno il principio e il fine del mondo.

Dopo queste esclusioni, la nostra teorica ci richiama ad osservare che la natura esterna s'impone all'uomo con le sue necessità, e con ciò provoca in lui uno sforzo; il quale è

tanto maggiore quanto quelle necessità gli si fanno sentire o più numerose o più gagliarde. Nelle cose umane la libertà ha sempre di fronte la necessità; l'una, a vicenda, causa ed effetto dell'altra; e ciò, tanto se l'uomo s'incammina per la via del sapere o per quella dell'operare; in ognuna delle quali s'incontra o nei suoi simili o nella natura.

Quanto al sapere, l'uomo comincia con la percezione complessa e confusa di ciò che lo attornia e colpisce. I rapporti del suo intelletto con ciò ch'è di fuori sono scarsi, grossolani e grandemente superficiali; e non ne ha nemmeno sempre coscienza bastevole. Ma a questa iniziale, imperfettissima notizia degli uomini e del mondo ne viene sostituendo mano mano altra più matura e sufficiente, sceverando con l'analisi gli obbietti della sua cognizione o gli elementi ideali del suo pensiero. Sotto questo rispetto, il progresso è la serie dei fenomeni, onde scorgesi la cognizione dell'uomo farsi più estesa, e profonda; per cui sarebbe da attribuirgli questo fine: che la scienza rifletta la natura o tutto ciò che è. L'incessante lavoro mentale di ogni uomo, e la catena mai interrotta della tradizione e dei sistemi scientifici provano che il nostro spirito vuole sempre mantenere ed accrescere le sue relazioni col mondo esteriore: e in questo moto è il progresso scientifico.

Quanto all'azione, è desiderio e sforzo continuo di tutti di togliersi da uno stato di pienissima soggezione e passività, per agire maggiormente sopra i nostri simili, e sopra la natura. Per questo verso volendoci figurare l'estremo del progresso, l'uomo con l'uso delle proprie forze sarebbe giunto a valersi di quanti elementi nella natura e nella società possono conferire ai suoi bisogni; e quindi a moltiplicare quelle forze, quanto può dipendere dalle sue conquiste sopra la natura e dal suo prestigio sopra gli uomini.

In realtà queste due parti del progresso umano non si scompagnano o differenziano fra loro, il cammino delle idee supponendo quello delle opere, e l'uno e l'altro confondendosi in uno. Ed invero nel minimo o nel massimo, l'essere e il conoscere tornano di necessità al medesimo; e per ogni uomo l'agire sopra i suoi simili o sopra il mondo fisico è evidentemente condizionato alla cognizione che acquista dell'indole e delle forze loro. Al che aggiungendo la corrispondenza, rilevata in altro luogo, fra le dottrine e gli avvenimenti o le condizioni di un tempo, abbiamo tutti gli argomenti valevoli a dimostrare che il progresso è uno, benchè ne siano differenti gli aspetti e le forme. Donde poi gli aforismi: che l'uomo può quanto sa; e che la natura è più generosa coi popoli più civili.

Per le cose discorse bisogna dunque in primo luogo per definire il progresso guardare gli esseri nelle loro relazioni, e quindi comprendere nella definizione l'idea della loro coesistenza. Solamente nel giro di queste relazioni, possiamo concepire il nascere e lo svolgersi di potenze, la cui effettuazione sia un fenomeno successivo, misurabile col tempo e con la storia; in quanto appunto in ciascun essere può formarsi successivamente e assai tardi la coscienza della propria coesistenza, e del proprio coordinamento con altri. Lo scoprimento di un paese o di un pianeta, l'annuncio di un nuovo principio scientifico o di una invenzione industriale fanno sorgere per l'uomo nuovi rapporti, pei quali le sue forze fisiche o morali anteriori acquistano nuova attitudine, e, rispetto a questa, diventano potenze realmente esistenti.

Donde finalmente veniamo a conchiudere che il progresso è il continuo incremento dei rapporti fra gli uomini, se riferiamo il discorso alla società, e fra gli elementi costitutivi di un tutto qualunque, se ne parliamo in generale. Questa nozione del progresso non suppone da parte nostra un giudizio, ma semplicemente il riconoscimento di un fatto, che è la mutazione continua della vita, e di una condizione o di un modo della vita stessa, che è il moltiplicarsi dei rapporti fra gli esseri, senza di che sarebbero

sempre immobili ed eguali a sè stessi. Analizzando qualunque mutazione della vita fisica od umana riscontreremo sempre la verità della definizione qui data. E invero, limitandoci a ragionare dell'uomo, i suoi cambiamenti si effettuano per virtù di pensiero e di azione in un triplice giro di fenomeni, in ciascuno de' quali importano incremento delle sue relazioni in quanto appunto egli si sviluppa allargando o moltiplicando i rapporti di sè con sè medesimo, vale a dire meglio conoscendo le facoltà di cui è dotato la propria indole, o il suo modo di essere: e questo è progresso intimo; o allargando e moltiplicando i suoi rapporti con la società, la quale meglio si ordina e fiorisce, nell'insieme e nelle sue parti più o meno complesse, quanto più i cittadini si uniscono con vicendevoli rapporti; o infine aumentando i suoi rapporti con la natura per meglio scrutarne le forze e valersene.

Ora a quali effetti si fa scorgere questo sviluppo di rapporti? In primo luogo, chi sente o rileva un rapporto deve avere qualche coscienza di sè; e questa coscienza sta appunto in ragione diretta del numero e della qualità dei rapporti in cui egli si sente. Infatti mi potrò individuare con tanto più di criterii, quanto più mi riconoscerò distinto da un maggior numero di cose o persone. Un essere supposto in rapporto con un altro solo, si sentirà diverso da questo sol-

tanto; supposti cento diversi rapporti, si sentirà individuo per cento ragioni distinte, corrispondenti ai criterii di distinzione che ne nasceranno; per cui si conchiude che ad ogni aumento di relazioni, l'essere individuale diventa più spiccato, o distingue meglio le sue proprie forze.

Siccome poi lo stringere un rapporto o, che è lo stesso, lo esercitare un influsso al di fuori di sè, suppone l'uso di una qualche forza; così ogni incremento di relazioni, oltre che importare maggiore individuazione degli esseri, importa altresì maggiore distinzione del lavoro individuale.

Questi ragionamenti chiariscono praticamente la definizione del progresso; il quale si manifesta con la distinzione delle forze, e conseguentemente con la divisione delle opere, pel motivo che ogni forza ha sua propria natura o destinazione. E invero parlando di progresso, si significa in generale lo sviluppamento o l'affrancamento di ciò che prima era involuto o impedito. Per cui la dottrina va d'accordo con la opinione comune nel ritenerlo una successiva manifestazione degli elementi compresi nella umanità e nel mondo, ognuno dei quali esce da uno stato embrionale e confuso, e si sviluppa a seconda che la sua coesistenza con altri gliene porge occasione ed impulso.

Questo movimento non contrasta con la legge suprema di associazione; bensì tende ad

infondere negli esseri collettivi maggiore consapevolezza di sè medesimi, e maggiore pienezza di vita, palesando loro le forze che possiedono, e sbarazzandole dalle tutele e dai legami, onde dapprima sono impacciate. Se poi dovesse finire non si parlerebbe più di vita o di storia; e destini dell' universo, ci si passi il concetto poetico, sarebbero adempiuti.

È facile scorgere che la dottrina qui proposta risponde a capello alle cose dette nel libro precedente intorno ai rapporti della libertà e dell'autorità. Là, esponendo questi rapporti, abbiamo trovato che l'individuo deve cercare di svolgere quante più forze possiede. Qui sosteniamo che il progresso consiste in un successivo aumento di relazioni fra gli uomini in specie, o in genere fra le parti di un tutto qualunque, e quindi in una maggiore loro individuazione. Accostando queste due proposizioni, l'una corrisponde all'altra, perchè la maggiore individuazione dipendendo dallo stabilirsi di nuovi rapporti fra gli esseri, può essere conseguita soltanto con l'uso sempre crescente della libertà, dalla cui efficacia all'esterno quei rapporti prendono nascimento.

Dall'altro lato l'incremento dei rapporti fra gli individui li stringe più saldamente in unità, associandone le forze e le opere; e questo è l'effetto medesimo che abbiamo veduto ottenersi dall'ampio esercizio della libertà individuale, da

cui quell'incremento procede; la quale libertà è fonte d'influssi vicendevoli fra gli uomini, e perciò moltiplica i legami, e consolida la forza sociale.

Questa corrispondenza delle due teoriche, per cui si può applicare al progresso tutto ciò che si è detto altrove della libertà, dimostra abbastanza che si può accogliere senza esitazione e timore la opinione secondo cui consiste in una sempre maggiore individuazione degli uomini.

Nè la esperienza fa difetto per confermare questa idea; poichè l'incivilimento ci si presenta come una serie di mutazioni avvenute nello stato dei singoli uomini pei nuovi rapporti, in cui successivamente si trovano, e pel cui effetto si distinguono fra sè, e le loro opere si dividono. Guardiamo i progressi scientifici, e li vediamo andare di pari passo con lo specificarsi delle scienze, tutte confuse nella primitiva unità dello scibile, e con l'associarsi delle persone in classi diverse, secondo la distinzione della materia. L'enciclopedia aristotelica e scolastica è costituita di parti assai vaste e complesse, legate insieme da scarse e non sempre intime relazioni. Ora invece la unità della scienza è una grande e profonda armonia di dottrine molteplici e diverse; le quali, trattate con metodi appropriati, e ognuna con particolare diligenza, più veramente si servono l'una all'altra di

complemento o di prova. Quanto alle persone, altra volta l'autorità suppliva all'assentimento della ragione individuale; si sapeva per domma delle scuole, non per esame ragionevole; e quindi il vero, passivamente ricevuto, nascondeva gli aspetti che avrebbe potuto palesare, e palesò poi, ricercato sempre più liberamente da un numero sempre maggiore di persone.

Nè le cose procedono altrimenti in fatto di religione. Ogui grande chiesa principia con una legislazione che ne impone e consacra la esclusiva unità; nondimeno la idea religiosa continua a svolgersi, e nascono le intestine divisioni, si chiami la chiesa, mosaica, pagana, cristiana o maomettana. Dimodochè la idea religiosa, che presenta diversi aspetti secondo il genio particolare dei popoli che sono al mondo, ne assume col tempo diversi anche in seno di uno stesso popolo; e ciò vuol dire ch'essa si depura e si aumenta per l'analisi continua che ne viene fatta, e per la distinzione e moltiplicazione degli enti che la coltivano.

Rispetto agli ordini economici basta ricordare i confini entro cui le corporazioni d'arte e mestieri rinchiudevano l'operosità di coloro che non ne erano reietti. Lo stato degli individui e le condizioni economiche della società mutarono, quando il lavoro fu proclamato comune retaggio degli uomini; dopo di che dovette

specializzarsi sempre più, secondo le inclinazioni, e sentire il bisogno di una nuova più vasta organizzazione.

Del resto ci conferma in questo modo di vedere anche lo studio della storia, considerata tanto in universale, quanto in particolare.

Nel primo modo, indagando come la vita del genere umano venga nel suo insieme attuandosi, le conclusioni, a cui si riesce, non smentiscono mai la opinione, che l'uomo assume gradatamente, in mezzo al mondo fisico e morale che lo circonda, un distinto modo di essere, acquistandone proporzionata coscienza.

Nel secondo modo, arrestandoci alle storie particolari, rileviamo la tendenza della società a ingrandirsi, aggiungendosi dal di fuori nuove parti od elementi, per cui da forme iniziali e semplici passa a perfette e complesse, e da piccole proporzioni a grandi. E a questo moto estrinseco, ingranditivo, se ne aggiunge uno tutto interiore, con cui accresce sempre più la serie dei rapporti fra le sue parti o fra gli individui; e questi sentono meglio di avere comunanza e solidarietà di vita fra loro.

La dimostrazione di questi punti può riuscire manchevole o difficile per la insufficiente cognizione, o la malagevole analisi della materia storica. Ma non sarebbe giusto dubitare della loro verità quando la osservazione dei fatti

quotidiani, su cui agevolmente si può insistere e tornare, fosse pronta a porgere sussidio ed appoggio, là dove la storia lasciasse nel bujo o nel dubbio, o fosse dimenticata o fraintesa. La possibile insufficienza o erroneità della dimostrazione dedotta dal passato non può compromettere una dottrina, che abbia in suo favore la vita del genere umano non quale è studiata, ma quale è operata da noi stessi, o la osservazione dei fatti, non quali ci sono riferiti dalla tradizione, ma quali ci sono fatti vedere dagli occhi, che Paracelso chiama i nostri veri professori (cit. da Moleschott, *Lett. sulla Chim.* II.^a).

Fatta questa riserva, per non incorrere eventualmente nel biasimo, dato a tanti filosofi della storia, di accomodare a loro posta i fatti alle teorie, fondando sopra una falsa ed erronea esperienza e comparazione della storia principii che sono smentiti dalla osservazione diretta, possiamo considerare l'incivilimento nella sua universalità e sino dai suoi principii, per vedere che si è prodotto in passato, come si vede avvenire ora, con la mutazione delle relazioni fra gli individui, onde la loro vita s'aumenta. E quando si parla di cominciamenti civili il pensiero si volge all' Oriente; la cui civiltà, benchè si derivi per rami diversi, e leggi, istituzioni, idee e costumi prendano aspetto differente secondo il popolo, ha un fondo comune e quasi unica fisionomia.

Primamente essa è contraddistinta da certo spirito religioso che l'anima e muove; secondamente, compresa con'è, della forza e superiorità di un mondo diverso dal nostro, non è giusta estimatrice della potenza della natura, e della dignità dell'uomo. « Il carattere distintivo dell'Oriente, come osserva Adolfo Franck, è un ardore sublime dell'animo e dell'intelletto, che soltanto nell'infinito sanno trovare soddisfacimento; uno spirito di sintesi, che passando sopra ai fenomeni della natura, va subito a cercare il principio più elevato, l'autore unico, la causa eterna, la sorgente invisibile delle fuggevoli esistenze (*Études Orientales; Paris 1860, pag. 5*).

Si potrebbe dire che non è ancora cominciata la riflessione, o quel lavoro di analisi, per cui alla percezione confusa del mondo e al sentimento istintivo della sua unità si sostituisce una cognizione particolareggiata del medesimo, e la ragione prende il predominio sui sentimenti.

Questo aspetto e colore generale della civiltà orientale, si modifica per altro a seconda delle diverse teocrazie; e si altera o smarrisce del tutto quando qui prevale il dispotismo, e là vanno sorgendo gli Stati commercianti.

La teocrazia in qualunque tempo e presso qualunque nazione si fonda sul riconoscimento

di un ordine divino, entro la cui essenza non penetra la mente umana, e la cui virtù si fa dirittamente e irresistibilmente sentire nella direzione delle cose umane. Ne deriva che la origine e il governo della società non sono fatti dell'uomo; ma dipendono dai comandamenti di una suprema potestà estraumana ed estranaturale; e però lo stato nostro è meramente passivo e in tutto subordinato, da tenersi in conto di virtù l'annichilamento di noi medesimi.

Ciò riscontrasi variamente nei due tipi principali della teocrazia d'Oriente, il panteistico e il monoteistico. Parlando dei quali, e in generale in tutto questo saggio storico, non intendiamo osservare la successione cronologica delle storie particolari, per non ingolfarci in quistioni interminabili ed estranee al nostro assunto; ma intendiamo seguire l'ordine che ci sembra giustificato dal comparare le condizioni, in cui l'uomo si trova nelle singole civiltà; tanto meglio poi, se così facendo potranno scorgere coloro che del progresso hanno un concetto razionalistico, che non vanno d'accordo nemmeno con la cronologia.

Le varie fasi del panteismo bramano, prima della riforma di Buddha, si riscontrano nei Veda, e specialmente nel Rig-Veda, nei Purani e negli Upanisadi, che servono di commento alla dottrina vedica; e ce ne dà fisionomia poste-

riore più perfetta e più chiara, il libro delle leggi di Manù. Pel Bramanismo l'anima universale da cui tutto esce, tutto assorbe; e perciò nessun essere al mondo ha realtà individua, particolare; ed unica legge per tutti è la necessità, e non può entrare in alcuno la coscienza di sè e la fiducia del fare. Questo difetto di sentimento individuale, a cui corrisponde la nessuna coscienza della propria libertà, accusa uno stato, in cui l'uomo non ha punto allargati i suoi rapporti, e non ha con operosità potente affermato sè medesimo nell'insieme degli esseri, da cui è circondato, i quali hanno sopraffatto coi loro influssi la sua immaginazione e il suo intelletto.

Questi principii portarono: 1.º a una morale che dichiara virtù cardinale l'annientamento di sè medesimi; e, accettando lo sterile dogma della fatalità, persuade la inerzia contemplativa; 2.º a una organizzazione sociale, in cui l'individuo è ridotto a nulla. Il suo posto è occupato dalla casta, entro cui solamente si muove e vive. Si direbbe che una identica maniera di pensare e di sentire unisce insieme tutti gli individui fra loro, e ch'essi non ancora si sono fatta ragione del perchè e del come distinguersi singolarmente. Le caste poi, prese da sè, sono un ordinamento gerarchico degli uomini per categorie di libertà e di attitudini, e per analogia di relazioni recipro-

che. E se all'interno sono un tutto compatto, fra sè sono separate, il divario che passa tra le une e le altre, essendo sostanziale. Le caste dei sapienti e sacerdoti (Bramani), dei guerrieri (Csattri), degli agricoltori e commercianti (Vescii), e degli addetti agli uffici servili (Sudra) sono fattura di Brama, anzi sono le parti del suo corpo; e però partecipano dei requisiti dell'essere infinito. Donde la impronta della necessità nella loro costituzione e nel loro ufficio; per cui sono irreformabili, e le relazioni fra loro rimangono sempre le stesse. Le due prime caste sono maggiori, ed esercitano l'impero; i bramani per altro prevalgono agli csattri. Le altre sono minori e suddite; e la soggezione dei sudra è maggiore, perchè Manù li dice costituiti in uno stato di naturale servitù (VIII, 414). In questo sistema la coscienza della libertà si traduce in impero sugli uomini o in dominio sulle cose; si trova alla cima, nei sacerdoti, che per ragione di primogenitura e di nascita, hanno diritto a tutto ciò che esiste; e al basso se ne trova la massima attenuazione, nei servi.

Nemmeno fra le caste nell'ordine religioso è libero sviluppo di relazioni, nonchè fra gli individui. Le tre prime hanno riti e sacrifici comuni, e sono ammesse a certe iniziazioni; ma sola fra esse la casta suprema dei bramani amministra il culto, e interpreta la legge. Il Sudra

non deve avere coi suoi dominatori neppure la comunanza delle credenze; e gli si vieta di leggere e persino di ascoltare a leggere la lettura dei Veda.

Scendendo agli individui, il giro e il pregio della loro azione sono di sicuro assai diversi, secondo la casta in cui sono compresi; ma, considerando anche la più elevata, l'uomo, come s'è detto, vi è legato per modo che non può liberarsene, e vi è assorbito così da non avere personalità distinta, e da valere soltanto come parte di un tutto superiore. « Qualcuno stupì scrive l'autore citato, che non si trovi nell'India alcuna traccia di cronologia. Ma si dovrebbe stupire se accadesse il contrario, perchè la distinzione dei tempi è uno dei coefficienti del sentimento di personalità; e nell'India la personalità individuale è sconosciuta o distrutta, non essendovi se non enti collettivi, uffici invariabili e per questo motivo ereditarii (*op. cit. pag. 15*).

La personalità umana è duramente negata ai *Paria* e ai *Tsaudali*; i primi, neri originari del paese, soggiogato dai conquistatori Arij, sono stimati impuri; i secondi sono una classe d'uomini anatemizzati da Manu, perchè nati da connubi tra persone di casta differente. L'uomo è qui fatto simile alle bestie, escluso da ogni comunione cogli altri, e condannato ad uffici infami e lugubri; e tanta offesa gli si reca per con-

servare nella loro integrità e purezza le caste, questi enti collettivi che non, come dovrebbero, a protezione ed ajuto, ma servono a suo detrimento.

Penetrando nelle famiglie, vediamo, secondo i Purani, la donna avere lo stesso grado dei sudra, e però nella società indiana essere priva d'ogni importanza. Essa si trova in un perpetuo stato di dipendenza; e dalla sua umile e triste condizione si solleva un poco soltanto mediante il matrimonio; pel quale viene come a partecipare della dignità del marito, e a usare della libertà ch'è di lui. Ma, secondo la legge, deve tenere il marito in conto *come di un Dio*; e gli deve fedeltà e prove di affetto devoto, anche dopo ch'è morto.

Il principalissimo istituto ch'è la famiglia, è organizzato nella civiltà bramiana con intendimento anzitutto politico. Convien conservare le caste; e a questo scopo agevolare la procreazione, senza mai permettere la confusione dei sangui. Di qui la permissione della poligamia, anche ai sacerdoti; e la istituzione del *Sapenda*, come chiamasi il parente, designato dalla legge, a cui il marito può consentire di sostituirlo presso la moglie (*Leg. di Manù*, lib. 5 v. 60; e lib. 9, v. 59-68).

La riforma del bramianismo operata nel

Sec. VII av. l'èra da Sachia Budda, ne ha alterato in molta parte i principii e le istituzioni da doverla considerare come una nuova religione; e col tempo gli si inimicò affatto, e se ne separò prendendo proprio nome e diffondendosi sempre più fuori dell'India, sino ad essere professata da circa un terzo della popolazione generale del globo. Il carattere proprio del buddismo è d'interpretare e d'applicare rigidamente la idea panteistica, per cui nella unità universale tutto è assorbito senza distinzioni di sorta uniformemente. Le esistenze particolari sono altrettante vanità; non v'è di reale se non l'ente assoluto. Perciò nel mondo tutto si equivale; e ciò che ora è una cosa, poi sarà un'altra, e successivamente potrà essere tutte, con perpetuo e non spiegabile corso. Ne consegue che il sentimento della personalità non ha valore o scopo, e lascia il posto in ognuno alla propensione di spogliarsi delle caratteristiche particolari, e di vivere secondo norme comuni.

In forza di questi principii, la metempsicosi rimane nei libri dei buddisti, com'era nei Veda, un domma fondamentale, sempre però che nell'India differisce in modo assai notevole da quello degli egiziani e dei filosofi greci, collegandosi direttamente con la credenza nell'anima universale, e non con la idea morale del premio

e del castigo, onde fra gli esseri esisterebbe certa differenza di natura e di pregio.

Ma ciò che contraddistingue veramente la civiltà buddica dalla bramantica è il *Nirvana*, o lo spegnimento di sè medesimi, in cui vien riposta la somma virtù. La morale buddica s'ispira rigidamente al concetto panteistico; ed ha percorso di molto la cristiana nel raccomandare come virtù cardinali, la umiltà, il perdono, la carità e la castità, cioè i sentimenti e gli affetti, che, per applicarsi agli altri, sostituendo al desiderio del bene personale quello del bene comune, e il proposito del sacrificio a quello della conservazione, richiedono nell'individuo più di dominio sopra sè stesso.

Più logico o più compiuto, il buddismo partendo da questi principii, non ha accettate molte istituzioni e leggi bramantiche, o ve ne ha aggiunte di nuove. La eguaglianza assoluta di tutti gli uomini è un suo principio fondamentale. La nascita non produce, e la eredità non mantiene la distinzione e la irrimediabile separazione delle caste. Non vi sono razze proscritte ed impure; e l'uomo non disconosce la libertà e la dignità della donna. Sennonchè la unità che ne nasce del genere umano dipende solamente da ciò, che non si dà più valore ad alcun modo particolare di essere, o importanza speciale ad alcun modo di operosità umana o ad alcuna categoria di

diritti. Il legame fra gli uomini non è assicurato dalla varietà delle forze e del lavoro di ciascuno, ma nasce da ciò, che, deposto ogni attributo individuale, tutti rimangono assorbiti nella immota ed uniforme unità dell' assoluto. In essi non prevale idea e sentimento diversi da quelli delle loro relazioni con la divinità: relazioni dirette, assolute, sostanziali, per tutti identiche e immutabili; e in questa condizione d'animo e di mente non li può colpire nè fermare la diversità ch'è tra loro; o li colpisce e ferma come una illusione, da cui non si devono lasciar sedurre, ma contro cui devono lottare, eliminandone il più possibile le cagioni, che sono gli istinti, le passioni, i desiderii, gli abiti onde l'uomo è eccitato ad agire e a crearsi uno stato tutto suo, diverso da quello degli altri.

Di quì nella civiltà di cui parliamo maggiore vigoria di vita ideale e contemplativa che non di operativa; perchè, preoccupata com'è dell'ordine divino, nutre un irrimediabile disprezzo pel mondo, della cui impotenza ad affermarsi e ad agire da sè medesimo è profondamente convinta. È questo il risultato naturale e diretto del sistema panteistico, di cui il buddismo è il tipo più puro e spiccato. (Fonti: *Barthelemy Saint-Hilaire, Du Bouddhisme*; Paris 1855; *Le Bouddha et sa religion*; 1860; Burnouf, *Introd. à l'hist. du Bouddha*; Cantù, *Stor. Univ.* vol. 1.º dei *Docum.*; il

Lalitaviszara, trad. da Foucaux; il *Loto della Buona Legge*, trad. da Eug. Burnouf; Franck, *Étud. Orient.*).

Si vede pertanto che sulle rive del Gange la ragione sociale sopraffà l'individuo; il quale non può, col libero sviluppo delle sue forze, mutare il suo stato ed ampliare la sua vita.

La società monoteistica, benchè pei caratteri comuni a tutte le teocrazie, sia legata con la panteistica, di cui siamo venuti sinquì discorrendo, ha nondimeno anch'essa caratteri e forme sue particolari.

Il popolo ebreo apparisce primamente nella storia come tribù nomade; quindi in uno stato, in cui le sue relazioni col mondo esterno non sono stabili, intime e regolari. Da Abramo a Giuseppe, lo vediamo uscire di Caldea; e, traversato il deserto, stringendo alleanze e combattendo, percorrere luoghi diversi, sempre cacciatore e pastore; e stabilirsi dapprima in Damasco e regnare (Munk, *Palestine*; Paris 1856, pag. 108); poi entrare nella terra di Canaan, e rimanervi sinchè viene a cercare ed ottenere più fertile e sicura dimora in Egitto. Sono due secoli circa di *credenze monoteistiche, di ordinamento patriarcale, e di vita nomade.*

Gli ebrei hanno nella storia un posto principalissimo per la pura ed elevata idea religiosa. La unità di Dio, che ne costituisce tutta la so-

stanza, è da essi intesa in modo che ne derivano principii di sommo rilievo per l'umano progresso; e questi sono: che v'è distinzione di natura o sostanziale diversità fra l'ordine divino e l'umano, operandosi il valico dall'uno all'altro mediante il misterioso atto della creazione; e che all'unità di Dio corrisponde la unità del genere umano, poichè tutti gli uomini sono creature di lui, che li ha fatti ad immagine e similitudine sua.

Il panteismo confonde la natura e l'uomo con Dio; il monoteismo, col suo fondamentale principio della creazione, separa quelli da questo siffattamente che definisce il secondo, negando del medesimo tutto che può affermare dei primi. Infatti nei libri sacri e nel linguaggio comune dei credenti, Dio è il principio e il fine delle cose, il non misurabile, il non finito, il non relativo, il non pronunciabile e così di seguito. Che se conferisce a Dio attributi e caratteri antropomorfici, e dice l'uomo essere fatto ad immagine e similitudine di lui, ciò proviene dal non poter noi formarci idea diversa di una esistenza personale da quella stessa che abbiamo della nostra, ma non dal confondere in uno l'ordine divino e l'umano.

Pareggiando poi gli uomini per la loro origine, ne fa un tutto solo; e li lega e sottopone con vincolo identico alla divinità. Donde per

diritto filo deriva il principio che gli uomini sono fratelli fra loro.

Senonchè il domma della creazione, nel suo rigore primitivo, spiega i fatti del mondo e dell'uomo con l'intervento diretto e continuato della divina volontà; così che non si svolgono per determinazione propria e congenita, ma per impulsi estrinseci e superiori. La legge, nel sistema monoteistico, è la sola fonte e misura dell'energia, onde l'individuo attua la sua libertà; benchè pel concetto delle relazioni di lui con Dio, diverso da quello del panteismo, la sua soggezione piena e perpetua non esiga per altro il suo annichilamento e una serafica quietudine. E, a chi ben guardi, le leggi religiose presso gli ebrei sembreranno, quali sono, nello stesso tempo, leggi civili, intese a favorire i bisogni della convivenza sociale, e il buono e prospero ordinamento dello Stato nelle sue condizioni e proporzioni presenti.

Nel sistema patriarcale, il capo della famiglia e della tribù è banditore e vindice della legge divina; dove ricorre un ordinamento sociale, come la vita nomade, proprio della primitiva età dei popoli; pel quale, anche nelle sue immediate trasformazioni, il popolo ebreo si distingue dagli altri, fra cui prima gli è toccato di peregrinare, e poi, dopo due secoli circa, s'è finalmente stanziato.

Soltanto in seno della famiglia l'uomo viene mano mano acquistando conoscimento di sè medesimo, e formando le proprie forze e il proprio carattere per essere quindi in grado di estendere i suoi legami al di fuori, con la società e con la natura. Perciò in sui primordi non può avere idea e bisogno di una associazione maggiore, mancandogliene i mezzi e le occasioni; e, tutto al più, si spinge sino a comprendere nella famiglia, oltre il parentado, pei cui rami essa s'ingrandisce, la clientela e la servitù che la fortificano e fanno prosperare.

In quest'epoca lo Stato si configura e si ordina sul tipo stesso della famiglia; e la sua unità, come la sua azione risultano dalle mutue relazioni, che natura ha poste fra i figli ed i padri, o da quel vincolo di sangue, onde naturalmente è rispettato il volere e il consiglio dei maggiori, che hanno con la età raggiunto proprio grado di forza, di cognizioni, e di esperienza; e però, anche senza il principalissimo argomento dell'affetto, hanno maggior titolo a reggere la società domestica.

Non si può pensare davvero imperio più mite e agevolmente obbedito, o unione costituita più saldamente di questa, che il Vico chiama *primulum reipublicae fundamentum*. Ma, essendo la coscienza sociale, alle origini, fondata del tutto sui rapporti nascenti dalla ragione del sangue,

da questa viene derivata ogni maniera di ufficii e ad essa riferita ogni maniera di fini. Motivo per cui la vita politica si confonde con la domestica, la quale importa per natura l'universale e indistruttibile primato del capo sui familiari.

In questa forma di governo il potere politico non è temperato, come non è nelle monarchie assolute, quantunque il principe vi si circondi di consiglieri per interrogarne la mente nei più gravi affari. Il che dicesi contro il Balbo, che posta la tesi: alle forme pure di governo aver preceduto le miste; poichè vede dappertutto gli uomini essere stati dapprincipio ordinati a tribù e retti patriarcalmente, opina questa forma di governo essere temperata. Certamente il capo della tribù nei negozi di grande momento cerca l'avviso dei più savi o degli anziani; i quali formano il minor numero in confronto degli altri, che a lui assentono od obbediscono per affetto o per reverenza. Ma questo fatto, mentre da un lato prova, che nell'esercizio del suo naturale e pienissimo potere, il padre non può prescindere dagli influssi che su lui medesimo sono in grado di esercitare, nelle diverse occasioni, gli altri membri della famiglia o della tribù (e, nelle cure di amministrazione, ricorrerà alle opinioni e terrà conto dei desiderii dei più vecchi ed esperti; come, per le cose di guerra, ricorrerà al braccio dei più giovani ed animosi);

dall'altro lato non prova, che nei membri della famiglia v'abbia il sentimento di esercitare un potere proprio e diretto, piuttosto che comunicato e indiretto. L'autorità è tenuta come prerogativa del capo, nella sua triplice qualità di padre, patrono e padrone. Di certo le relazioni, onde al capo della famiglia si sentono legati il figlio e il parente, sono diverse d'indole e di forza da quelle del cliente e del servo; ma non perciò si potrà dire che, in questo momento della civiltà, esse si fondino sul sentimento di un rapporto sociale diverso dal rapporto di parentela e ad esso prevalente. Questa prevalenza indicherebbe di già il decadere del sistema patriarcale, e il principiare di altro assetto civile.

Al sistema patriarcale basta la vita nomade, come oggi agli zingari vaganti per l'Europa. Scarsa popolazione, scarsi bisogni; a cui i prodotti della pastorizia e della caccia danno soddisfazione sufficiente. Gli ebrei erano appunto un popolo pastore; e ne conservarono le abitudini anche presso gli Egizii; fra i quali cominciarono a stanziarsi per cagione di carestia, e dimorarono poi, continuando per altro a fare escursioni sopra territorii vicini; escursioni, che non sempre furono pacificamente tollerate; e ne nacquerò guerre frequenti rammentate nella Bibbia. Questa vita nomade è indizio che le forze della umanità non si sono ancora svilup-

pate di tanto da stabilire con la natura quei permanenti legami, onde è fatta concorrere con le sue forze più largamente e regolarmente alla produzione economica. La industria umana non penetra nelle viscere della terra per scoprirne le recondite virtù produttive; e si appaga di cogliere i frutti che spontaneamente le sono portati. Soltanto quando l'uomo avrà esplorata coi suoi viaggi la terra e si sarà moltiplicato in modo che i prodotti della vita errante non gli siano bastanti sarà in grado di conoscere i luoghi più opportuni pei suoi stanziamenti, e di stringere con la natura alleanza più durevole e fruttuosa. Pertanto, come l'ordinamento patriarcale circoscrive l'associazione degli uomini entro cerchie ristrette e separate, così la vita errante indica uno stato, in cui le relazioni dell'uomo con la natura sono scarse e incostanti.

Da questo lato la civiltà ebraica è sopravanzata da quella degli egizii, presso i quali l'agricoltura fiorisce per opera della scienza e con la consacrazione dei riti. La religione ebraica invece è una religione pastorale. Ma sarebbe quesito da studiare, se la fede monoteistica, onde si privilegia questo popolo, non sia da riferire appunto alla maggiore durata che la vita pastorale e l'ordinamento patriarcale ebbero presso di lui. I popoli agricoli scorgono infatti più agevolmente e notabilmente la varietà delle forze,

onde natura produce i suoi fenomeni; e, distolti dall'idea di una forza unica, vanno al politeismo; e siccome non hanno o non conservano il reggimento patriarcale, così presso di loro la unità del potere è meno perspicua ed incontestata, parendo che derivi da soggetti diversi ed abbia forme diverse, come nel sistema castale; quando al contrario nei patriarcati, la potestà del padre è una, come la natura da cui deriva.

Checchè sia di tale disquisizione, vediamo sotto Abramo ed Isacco crescere la primitiva tribù, e poi di seguito distendersi nelle dodici altre guidate dai figli di Giacobbe. Perciò l'aumento del popolo rende più difficile e meno pacifico l'acquisto dei mezzi di sussistenza, e, per le naturali intemperie, più frequenti le carestie. In occasione di una di queste, il popolo ebreo si rifugia in Egitto, fertile e sicura dimora; e accolto benevolmente dai Faraoni, di cui Giuseppe è ministro, pone sua stanza nel cantone di Gosben o Gessen per lo spazio di 430 anni.

Da questo punto la storia di questo popolo si fa più chiara, perchè egli viene a contatto con una civiltà già matura; e per ragione del contrasto, ha eccitamento e modo di sviluppare lo spirito nazionale.

Le idee, le credenze, i costumi e le istituzioni civili davano agli ebrei una personalità tutta propria; il sentimento della quale dovette

molto più fortemente farsi sentire, quando, venuti a contatto con gli Egizii, dovettero ravvisarsi tanto da essi disformi per ragione di lingua, di culto, di costumi e di governo. Tra i due popoli e le due civiltà si stabilì una feconda corrente d'influssi, che sarebbe meraviglioso non avesse prodotto alcuna mutazione nel loro stato rispettivo, dopo quattro secoli e più di quotidiani rapporti e di convivenza sociale; tanto più che per quanto riguarda gli ebrei, abbiamo documenti: ch'essi si mescolavano nei pubblici negozi, da essere chiamato Giuseppe nei consigli dei Faraoni; che Mosè era, come dicono gli Atti degli Apostoli, erudito in tutta la scienza degli Egizii (VII, 22), e che ufficiali egiziani, con autorità conferita dal governo, erano preposti alla colonia, e rispondevano dei tributi (*Ex.* V, 6, 10, 14, 15, 19; e *Munk*, pag. 116).

Gli ebrei per altro conservano sempre la propria distinta fisionomia, e rimangono in tutto stranieri, vivendo generalmente secondo le credenze e i costumi aviti. Il domma religioso, se potè oscurarsi e corrompersi eccezionalmente per alcuni, era troppo diverso dal domma religioso degli egizii, perchè potesse mai cancellarsi od alterarsi nella coscienza nazionale. Fedeli depositarii della tradizione, i capi delle tribù rimproveravano acerbamente i traviati, tentando di rimetterli sulle vie del signore.

Nè più facile era pigliassero le istituzioni civili d'Egitto. L'ordinamento castale presenta grandi differenze paragonato con quello delle tribù. In primo luogo la tribù si forma pel naturale accrescimento della famiglia; che sta raccolta, nella sua discendenza e moltiplicazione, sino a tanto che circostanze estrinseche o necessità varie materiali non ne esigono la separazione. Non risulta dunque da alcun artificioso o violento accozzamento di uomini, ed è come la ramificazione dell'albero. In secondo luogo la unità famigliare presso il popolo ebreo presenta larghissime proporzioni; e vi si comprendono, oltre i parenti, i clienti ed i servi; i quali tutti per la obbedienza verso il capo sentono di costituire un solo tutto. Nella tribù ebraica sono introdotti elementi gelosamente e duramente respinti dalla comunione castale; e come fosse diversa la istituzione della servitù presso questo popolo, si vede, nell'epoca antimosaiica, dall'onore del talamo a cui sono chiamate Hagar, Bilha e Zilpha; e, posteriormente, dalle leggi di Mosè che unisce i servi alla famiglia, e raccomanda di ammetterli alle pubbliche feste. Inoltre la servitù di un ebreo è temporaria; e quando, per volontà sua, si prolunga, dura sino all'anno del giubileo, anno in cui si ristabilisce la libertà delle persone e la eguaglianza degli averi. Queste larghezze non si applicano allo schiavo stra-

niero, benchè la sua condizione sia più mite che altrove (*Salvador, Hist. des Inst. de Moïse et du peuple Hebreu; Paris 1828; Liv. I, ch. 1; Miegius, Const. serv. haeb.*). In terzo luogo non è variamente distribuita fra le tribù la capacità giuridica e la dignità morale. Tutte sono degne e capaci, e non v'è fra loro inferiorità o subordinazione; non vi sono tribù serve e una tribù sovrana; e il sacerdote non supera in eccellenza e prestigio il soldato. Tutte le tribù sono sotto il medesimo capo; e il riconoscimento di un diritto di primogenitura non introduce fra esse gerarchia di sorta, ma soltanto un primato d'onore pei Leviti. I quali fuori del tempio non esercitano alcun potere o supremazia civile, che non sia quella sempre esercitata sulle moltitudini e sugli individui da coloro che sono eminenti per virtù e sapere. I Profeti e i Giudici vengono fuori da tutte le tribù indifferentemente; e soltanto negli ultimi secoli, ai tempi asmoniaci e per breve spazio di tempo, il sacerdozio si solleva sul popolo, ed acquista il regno. Ma questo regno passeggero non è l'effetto della influenza religiosa, bensì dell'eroismo militare (*Levi, La Teocr. mos. Firenze Le Monnier p. 226*). Questa parità della tribù levitica è confermata dal non essere vietato, che per connubio le fanciulle ebreë vi entrino o ne escano (*Franck, pag. 122; è autore della Kabbale ou philos. relig.*

des hebreux; 1843). « Le distinzioni che Mosè stabilì creando l'ordine dei leviti e dei preti, erano di pura forma; erano conseguenza dell'amalgama temporario del culto pagano con la nuova religione tutta spirituale. Nel fondo, tutti gli ebrei erano eguali davanti Dio e le leggi; eglino formavano insieme *un regno di sacerdoti, un popolo santo* (*Es. 19, 6*); e s'è vero che i soli preti si avvicinavano all'interno del santuario, il libro della legge era aperto a tutti, il santuario della dottrina era accessibile all'ultimo degli ebrei, come al gran sacerdote. Il vero sacerdozio degli ebrei fu il *Profetismo*. Mosè ne pose i fondamenti, e si guardò dal confidarlo alla casta privilegiata, che, interessata alla conservazione del culto materiale, doveva sforzarsi a fare trionfare questo culto sulle idee spiritualiste, per lasciare il popolo nell'ignoranza e nella superstizione (*Munk, pag. 169*) ».

La partizione del popolo in tribù non disordina quindi, o nega, come la partizione castale in Egitto, la unità del genere umano; e perciò consente che si stabiliscano e sviluppino con maggiore ampiezza i rapporti vicendevoli fra gli uomini.

Per le quali cose v'era grande opposizione di natura e di effetti fra le due civiltà; e da un lato il sentimento nazionale degli ebrei doveva provocare una riazione, e finalmente una

lotta aperta; e dall'altro la politica dei Faraoni di benevola doveva mutarsi in persecutrice. Quelli chiamano epoca della schiavitù il loro stanziamento in Egitto; e veramente è schiavitù lo stato di un popolo, in cui gli si oppongono forti e quotidiani ostacoli a ordinarsi e a vivere secondo il proprio genio. Siccome pertanto le loro tradizioni religiose e gli istituti civili correvano urgente pericolo, si decisero a riprendere il pellegrinaggio, a cui erano spinti altresì dalle abitudini pastorali, ancora compatibili col sostentamento della loro scarsa popolazione.

A queste cagioni del dissenso fra i due popoli se ne aggiunge un'altra. Era allora salita al trono una nuova dinastia, non legata verso gli ebrei dalla gratitudine della precedente pei servigi resi da Giuseppe; ed essa potè considerare più liberamente che l'accrescimento del popolo ebreo, e la troppa diversità dei costumi, delle credenze e delle istituzioni ebraiche e delle egizie, potevano a lungo andare mettere in pericolo lo Stato, e recare detrimento ed offesa alla civiltà nazionale. Per ciò, respingendosi i due popoli a vicenda, l'uno con la oppressione, l'altro con la pertinace resistenza, ne seguì l'esodo capitanato da Mosè.

L'epoca di questo sapientissimo legislatore, anteriore di secoli all'autore del Zend-Avesta, segna un ritorno ai principii della primitiva

teocrazia. Egli si prefigge di restaurare nella loro purezza, presso tutta la nazione, le dottrine monoteistiche, e di preservarle dagli influssi delle civiltà straniere, conservando la forma patriarcale del governo, che non poteva essere pienamente surrogata da altre, sinchè il popolo non giungeva stabili dimore sulla terra promessa.

L'autorità suprema assoluta cessa d'essere personale, ed emana tutta dalla legge, ch'è direttamente rivelata da Dio, e perciò sottratta alle disquisizioni degli uomini. Jehova non ha un rappresentante, o chi parli per lui; ma la legge è la sua stessa incarnazione, perchè è la forma sensibile della sua volontà. Mosè, capo del popolo, esercita una specie di dittatura, sempre però secondo la legge e pel mantenimento intero della medesima; per cui ne è solamente il banditore, e la fa osservare nello stesso tempo, che, al paro degli altri, la ubbidisce.

Nè l'imperio ch' esercita, dipende dall'essere egli ministro di Dio e del culto. La potestà religiosa è altra cosa; e la abbandona ad Aronne, tenendo per sè la civile. Donde il notevolissimo carattere di questa teocrazia di non essere sacerdotale, ma laica; e quindi di dare al potere politico un carattere supremo e sacro, mantenendolo fuori e al di sopra della potestà religiosa. Ciò proviene da questo principal motivo che la legge è la più precisa e pura

espressione della fede e della tradizione monoteistica; mentre il culto, questa forma esterna e materiale delle credenze, questo insieme di cerimonie, di cui incombeva la cura e l'esercizio ai leviti, era un accomodamento con le tendenze idolatriche delle moltitudini, che domandavano un simbolo visibile della presenza di Dio, e sacrifici e banchetti per onorarlo. Laonde, nel sistema mosaico, la vera protettrice dell' Idea religiosa nazionale è la legge civile, che, a preservarla, minaccia le sue sanzioni, senza immistione alcuna del sacerdozio (Cons. *Munk*, p. 127).

La legge poi, conforme all' indole sincera della teocrazia, è sola fonte dell' imperio, oltrechè della fede, non potendo la volontà divina, di cui è la manifestazione, non essere suprema in tutto ed una. Quindi sostanzialmente lo Stato è fatto e ordinato da Dio, che ne ispira e dirige le imprese. E appunto il concetto fondamentale della politica mosaica può ridursi a questo, che un' autorità non derivante dal corpo sociale, estrinseca e superiore ad esso, ne mantiene la unità e ne governa l' azione. Il diritto e la politica pongono realmente radice fuori del mondo, valicandone i confini mediante le rivelazioni della fede, che prende il posto della ragione peritosa o impotente a scoprire le leggi proprie delle cose umane.

I quali principii furono rimodernati dalla scuola, di cui il De Maistre è un illustre campione; la quale insegna, che « l'uomo non può nulla in argomento di politica se non si appoggia a Dio; e poichè è impotente a produrre un insetto o un virgulto, non può stimarsi autore immediato della sovranità, ch'è la cosa più interessante, più sacra e più fondamentale del mondo morale e politico (*Princ. generatore delle Constit. Polit.*; trad. Firenze, 1845) ».

La unità politica corrisponde quindi, secondo questi principii, alla unità religiosa del popolo; e la osservanza della legge è nello stesso tempo virtù del credente ed obbligo del cittadino. Ne consegue che i nemici dell'impero sono anche i nemici di Dio; e i cittadini che tentano usurparlo, si rendono colpevoli di lesa divinità; come cessa d'essere cittadino chi abbandona la religione: i due concetti di empietà e di delitto confondendosi in uno.

In questo sistema anche la unità nazionale si confonde con la religiosa, perchè i figli di Israele sono tutti figli di Jehova. Israel è uno, come è uno Jehova (*Salvador*, op. cit. I, 69). Qui l'individuo non è angustiato, come nell'India, entro la stretta cerchia della casta, ma si muove entro quella più larga della nazione; e se anche nell'India la unità nazionale è costituita dal popolo del Signore, questo per altro è

il bianco, esclusone l'aborigeno; il quale dalla prepotenza delle caste superiori è tenuto fuori della comunione religiosa, e quindi anche della nazionale e politica.

Senonchè il confondere insieme la unità nazionale e la politica con la religiosa menoma la importanza pratica del principio monoteistico della unità del genere umano; ed in effetto Israel è segregato dalle Genti, le quali vivono fuori della Legge e della luce. La libertà e il diritto hanno origine e sviluppo in seno a uno stato e a una religione particolare; e per questo esclusivismo le relazioni cogli altri popoli sono meno frequenti, meno facili e meno utili; e quasi si direbbe che la separazione indiana fra casta e casta, dalla legislazione mosaica sia fatta sorgere fra popolo e popolo, tante sono e siffattamente indestruttibili le cagioni di inimicizia che introduce fra loro. E, a tacere dell'usura vietata fra connazionali e permessa con gli stranieri (Jo. Michaelis, *Comment. de mente et ratione legis Mos. usuram prohib.* Erfurt, 1746; nella *Jurisp. Antiq.* del Fellenberg; Berna 1760), e della condizione legale dello schiavo straniero, tanto più dura in confronto di quella ond'era privilegiato lo schiavo ebreo, era ammesso il diritto di conquista, e vietato di far mai pace con alcuni popoli, e spinto il diritto di guerra sino a comandare la totale distruzione dei vinti e il rapimento

d'ogni loro bene, avendo il legislatore prescritto di passare a fil di spada tutti i maschi delle città conquistate, così che neppur uno solo ne sopravvivesse, e di dividerne le spoglie fra l'esercito (*Deut. XX, 13, 14, 16*). Il concetto e il sentimento della umanità è sopraffatto da quello della religiosità, e perciò lasciando il posto a uno spirito nazionale esclusivo, non permette s'allarghi pienamente la coscienza dei rapporti onde tutti gli uomini sono congiunti fra loro. Il che per altro non è da intendere nel senso che per gli ebrei Jehova fosse un Dio nazionale, diverso da quello degli altri popoli; ma nel senso ch'eglino si credevano il popolo sacerdote, il popolo prediletto, a cui Dio aveva fatto particolari promesse.

Nella costituzione mosaica la libertà del cittadino è, sempre ed in tutto, conformità alla legge. Questa penetra in ogni parte della vita individuale, abilitando lo Stato a intromettersi di tutto. « Il popolo, scrive Spinoza, niente poteva fare, che non si rammentasse di eseguire un mandato superiore, e di dover osservare la legge. Secondo questa, arava, seminava, mangiava, vestiva e si radeva (*Tract. theol. polit. cap. V, 26*). La legge doveva essere impressa nel cuore; essa in casa, nei viaggi, nel riposo e nel lavoro; essa tenuta nella memoria, portata con ricordi

sulle braccia; essa scolpita sulle domestiche pareti; essa dappertutto e sempre (*Levi*, p. 20).

La legge poi rivolge in particolar modo le sue cure alla proprietà e alla famiglia, vedendo in questi istituti un interesse pubblico, più che un diritto privato da tutelare. La tribù di Ruben e di Gad e mezza di quella di Manasse avevano posto la loro sede all'est del Giordano (*Deut.* III, 12, 13); questo stabilimento, che per le altre tribù doveva estendersi all'ovest del fiume stesso, e l'accresciuta popolazione rendono possibile e necessaria l'agricoltura; e quindi reclamano le disposizioni che Mosè ha date sulla partizione delle terre e sull'assetto della proprietà.

Egli pertanto dichiara appartenere le terre a Jehova, che ha creato il popolo e gli ha dato un governo, e che di quelle gli conferisce l'uso pel tempo e secondo la distribuzione prescritta dalla legge. Esse non sono divise fra le tribù, nè fra gli individui; ma, in parti eguali, fra i capi di famiglia; confermandosi così che le tribù non sono istituzione fondamentale dello Stato, e mostrandosi che gli individui sono assorbiti nella unità familiare. Per mantenere inalterata la distribuzione delle terre, com'è inalterabile la volontà divina che l'ha voluta, Mosè istituisce il Giubileo, tempo in cui lo stato delle proprietà è rimesso in pristino, se mai per le vicende della vita economica si alterasse.

I Leviti non ricevono terre in loro proprietà (*Gios. XIII, 14, 33*); in cambio sono loro riservati alcuni ricoveri e le decime (*Franck, p. 125; Salvador, Introd.*), quando al contrario in Egitto la terra è tripartita fra i preti, il re, e i guerrieri, e nell'India i bramani vantano, come figli e ministri della divinità, un diritto eminente sul territorio e su tutte le cose. Differenza notevolissima anche questa per caratterizzare la teocrazia mosaica, nella quale il ministero sacerdotale è separato, come da ogni ufficio, anche da ogni interesse mondano.

Il regime mosaico della proprietà è ispirato evidentemente dal desiderio di conservare un determinato ordinamento sociale; ma non cura egualmente il diritto degli individui, perchè li defrauda di ciò che hanno ottenuto col proprio lavoro; e la storia forse ha dimenticato di raccontarci con quali temperamenti, e con quante eccezioni si rimettessero le cose nello stato anteriore per non turbare profondamente le funzioni politiche ed economiche dello Stato. (*Salvador, Loi de Moïse, Paris 1822; e op. cit.*).

Nella famiglia ebrea la donna ha stato migliore di assai che presso molti popoli d'Oriente. Nondimeno la poligamia ne ferisce gli affetti, e ne offende la dignità. In alcune leggi di Mosè la bigamia è dichiarata cosa legittima, e in nessuna v'è proibito d'aver mag-

gior numero di mogli (*Es. XXI, 9; Lev. XVIII, 18; Deut. XXI, 15-17*). Dopo di lui, molti re, e specialmente Salomone, n'ebbero parecchie; e il diritto rabbinico ne ammette, al pari della Legge di Manù (*IX, 145*) e del Corano (*IV, 3*), quattro di legittime. Soltanto nel X secolo e in Occidente, i rabbini scomunicarono i poligami.

Aggiungi che nella legge mosaica la ragione

bblica risponde anche troppo alle più intime propensioni dell'uomo pel desiderio di prole, o della perpetuità del nome; imperciocchè se da un lato le relazioni coniugali del cognato colla cognata sono delitto, dall'altro alla donna rimasta vedova senza figli, e al cognato che coabitava con essa, è fatta violenza affinchè si uniscano insieme, e così non si cancelli in Israele il nome del defunto marito (*Lev. XVIII, 16; Deut. XXV, 5, 6; Misch. tom. III, prefaz*). Il cognato che ci si rifiuta, mediante un certo rito, nel quale subisce dalla donna un atto di spregio, può esimersene, la donna non mai (*Deut. ibid. 7-10*). Il *Levirato* fa dunque riscontro al *Sapenda*; benchè, per altri riguardi, non sia come questo un fomite di corrutela. La legge di Manù infatti, secondo la spiegazione tradizionale che ne dà il *Kullúka*, comporta anche, che il marito dia permesso alla moglie, da cui non ha prole, di unirsi a un parente ascendente o discendente entro il sesto grado, *Sapenda* (*V, 60*), sinchè

gli partorisca uno o due figli. Dopo, la commissione ha termine, come avrebbe la unione della vedova (IX, 60, 62; Vedi: *Les. livr. sacr. de l'Orient*; Paris 1840. *Les livr. sacr. de toutes les relig. sauf la Bible*, trad. par MM. Pauthier et G. Brunet; Paris 1848, 2 vol.; una trad. del Manu fatta dal sig. *Loiseleur de Longchamps* fu pubblicata a Strasburgo nel 1830). Nondimeno non è chi non vegga, quanta offesa alla santità delle nozze e alla libertà del cuore rechino queste costumanze; la cui licenza fu superata in tempi a noi vicini, quando, senza la scusa del talamo infecondo, i cavalieri servirono le dame, annuenti i mariti nella scritta nuziale.

Riguardo ai figli, la loro condizione è in corrispondenza con la costituzione familiare ed economica del popolo ebreo a questo tempo. Perciò l'autorità del padre su di essi è vitalizia, come il suo dominio sulle terre; e tra il fatto giuridico e l'economico la relazione è strettissima (*Franck*, p. 139).

Nella forma di governo a quest'epoca non si riscontra più il tipo reciso del patriarcato. Questa forma primitiva non si adatta al reggimento di un popolo che andrà occupando estesi territorii, e la cui vita giuridica ed economica si fa sempre più abbondante e complicata. Mosè già sino nel deserto aveva preposto alle tribù e alle famiglie, persone fra le più virtuose e intelli-

genti, le quali, per sua delegazione, amministrassero la giustizia e provvedessero al governo civile, riservato per sè il potere esecutivo. Più particolarmente si vedono in seguito, sotto il Capo del popolo, quattro maestрати; cioè gli anziani, i capi delle famiglie (il capo di famiglia è detto Zakên, sceicco), i giudici, e gli scribi (schoferîm); i quali tutti erano talvolta convocati in assemblea dal capo della nazione. Questi non dava leggi, ma faceva eseguire la legge del Signore, e aveva a questo fine presso di sè un interprete, chiamata Suffeto, e vuol dire giudice. Il principio teocratico e il monarchico rimangono intatti per la supremazia della legge e per la unità del capo; ma, oltre a consentire la delegazione del potere, non escludono l'elemento popolare, che, nella costituzione dello Stato, è introdotto dal principio fondamentale della eguaglianza delle tribù sorelle (Vedi Gioberti, *Introd.* II, 170). In questo stato di cose, il potere rimane sempre appartato dalla cittadinanza, e si conserva assoluto ed accentrato, ma nello stesso tempo in seno a questa si manifesta operosità più varia ed ampia, e ne sorgono rapporti che oltrepassano di gran lunga le ragioni e i bisogni del vivere errabondo e domestico; cosicchè il potere, mutando le sue forme e la sua azione, deve mettersi d'accordo con le idee e i senti-

menti, gli interessi e le tendenze che sono sorte di recente.

Quarant'anni dopo la sortita dall'Egitto, Giosuè, scelto dallo stesso Mosè a succedergli, fa passare agli ebrei il Giordano, quindici secoli e mezzo avanti l'era; e distribuisce nove tribù con parte di quella di Manasse all'ovest del fiume in separati territori (*Gios.* I, 12-15; XIII 8 32); essendo quelle di Ruben e di Gad, dopo ajutati i fratelli nell'impresa, tornate all'est. È questa un'epoca d'impresе militari e di conquiste, per cui Giosuè occupa nella nazione il posto, ed esercita l'ufficio dell'*imperator*, gli anziani continuando ad essere i conservatori della tradizione religiosa e nazionale.

Dopo la morte di Giosuè, che fu per 25 anni alla testa del popolo, non avendo egli designato il successore, gli Anziani mantennero da soli le tradizioni e le costituzioni; ma, essendo venuti a mancare anch'essi, succede un tempo in cui la fede si corrompe e il sentimento della nazionale unità si affievolisce per lasciar luogo a sentimenti separatistici, alle vietate alleanze coi Cananei e alla idolatria. « L'idolatria (*Munk*, pag. 227) e la corruzione dei costumi aumentarono di giorno in giorno; le tribù, mancando di capo e di centro comune, divennero straniere le une alle altre, e la reciproca indifferenza minacciò di degenerare in ostilità ». In questo

tempo non v'era alcun re in Israele; ciascuno faceva ciò che gli piaceva (*Giud. XXI, 25*).

Lo stanziamento in territorii separati, ognuno sufficiente a mantenere la popolazione che sopra vi si era accampata, la convivenza coi Cananei e il contatto con altre genti di culto diverso, gli interessi agricoli delle singole tribù, a cui la guerra e la conquista raccomandata da Giosuè potevano tornare esiziali, mentre la pace e l'alleanza sarebbero tornate grandemente favorevoli, sono le cagioni dello sfasciamento della unità politica, dell'alterazione e dell'abbandono del culto, e dell'indebolimento del sentimento nazionale.

Ma « ben presto le tribù, isolate e senza capo, si viddero attaccate dalle genti vicine e dai nemici ch'erano stati tollerati nell'interno del paese. Di quando in quando un uomo energico si pone alla testa di alcune tribù o anche di tutta la nazione per far rinascere lo spirito nazionale e scuotere il giogo straniero; ma non ha sempre la forza, e nemmeno la volontà di far risorgere il sentimento religioso e l'amore delle istituzioni mosaiche; e, dopo la sua morte, il popolo ricade nell'anarchia ». Questo è il quadro che ci viene dipinto da Munk (pag. 230) dell'epoca dei Giudici (*Schophet*); i quali oltre che giudici nello stretto senso del vocabolo,

erano persone rivestite del supremo potere, come i *Suffeti* in Fenicia.

Il giudice non era sempre eletto; ma spesso s'impadroniva del potere per le necessità del momento e pel suo coraggio personale, prendendo la somma direzione delle forze a difesa del paese. Nondimeno è da credere che se non eletto, dovesse sempre essere confermato dal popolo. Il suo ufficio era militare, e però temporaneo come le circostanze da cui era reso necessario; ma è chiaro che il giudice anche dopo doveva conservare grandissima influenza. Certa stabilità assunse il potere dei giudici al finire di questo periodo, che, secondo Munk, durò circa 450 anni (dal 1585 al 1096 a. c. secondo Guillemin, dal 1500 al 1095 secondo Pütz). Infatti s'incontrano tre Giudici che ebbero il potere, senza circostanze speciali e atti splendidi, e certo per elezione; e fra i giudici s'incontra anche una donna, Debora profetessa e liberatrice del popolo.

Ora che cosa principalmente si rileva in questo periodo? Che il pericolo comune proveniente dall'anarchia interna e dalle minacce dei nemici esterni, ravviva lo spirito nazionale, rende più intime e strette le relazioni delle diverse parti del popolo, e, creando un centro comune di direzione e di forza, preserva lo Stato e gli interessi di tutti. L'aumento della popolazione e della ricchezza delle tribù era stato a

scapito del nesso nazionale. Ma se nell'anarchia il sentimento della solidarietà s'era attenuato, s'erano ritemperate le forze individuali, e rinvigoriti gli elementi locali. Quello fu suscitato di nuovo dai giudici, che mostrandone l'efficacia pel vantaggio generale, dissodarono il terreno ad una istituzione, che più fortemente e stabilmente raccolse di poi nelle sue mani il potere, accostò le parti distaccate del popolo, e infuse in esse coscienza dei mutui rapporti, onde naturalmente doveano ajutarsi e difendersi.

Nella storia fu sempre questa la origine e la missione del governo monarchico ai suoi primordi. I giudici sono avviamento ai re; il cui compito, anche presso Israele, è di destare il sentimento della unità nazionale, e di rappresentarla e difenderla.

Già dal tempo di Gedeone, gli ebrei manifestano l'intenzione di cambiare in ereditario e vitalizio il potere supremo ch'era elettivo e temporaneo. Ma Gedeone sentì probabilmente che lo spirito di unità non penetrava ancora in tutte le tribù (Munk), e rifiutò il cambio. Questa trasformazione fu invece compiuta sotto l'ultimo giudice Samuele. Egli s'era posto alla testa del popolo ebreo per liberarlo dal duro giogo dei Filistei, sotto il quale gemeva da lungo tempo. E primo suo intento fu la restaurazione del culto monoteistico, base e simbolo di

tutta la civiltà d'Israele; e il ristabilimento della unità dello Stato. Fra i mezzi che adottò notiamo l'aver convocato grandi assemblee popolari, e l'aver istituito il Collegio dei profeti, di questi oratori ispirati, o interpreti della legge, che dando vita e moto alla lettera morta della medesima, senza toccarla, la interpretano e svolgono secondo il progresso della nazione. I *Profeti* d'ora innanzi formano una scuola, una associazione fra loro; e la loro parte si farà importantissima nel seguente periodo di tempo.

Per questa nuova istituzione è introdotta una grande riforma nel sistema Mosaico, ch'era, come abbiamo veduto, una *Logocrazia*. Ora non è più la legge scritta che impera; essa non è immutabile. Il lavoro d'interpretazione è riconosciuto necessario; ed è affidato, non diremo a una casta, perchè i profeti provengono da qualsiasi tribù, ma a un istituto particolare, che si farà l'organo del diritto presso il popolo ebreo, e terrà ogni potere sotto il suo sindacato.

Nè i profeti sono da confondere coi leviti o coi preti; il loro ufficio è diverso, e come interpretano la legge per contenere il potere civile, la interpretano altresì per preservarla dagli effetti del corrompersi od alterarsi della potestà sacerdotale.

Dopo questa riforma, ch'ebbe felici risultati, « i rappresentanti della nazione pensavano

con spavento ai pericoli che avrebbero minacciato il paese, alla morte di Samuele. Egli desideravano ch'egli si scegliesse un successore, il quale animato del suo spirito sapesse conservare la pace, la unità e la indipendenza della nazione; e chiesero che il suo successore avesse potere e titolo di re.

Samuele, contrario a sostituire al regno di Jehova quello di un principe, orò contro questa volontà nazionale; ma infine dovette cedere, e, spoglio com'era di ambizione personale, si pose alla ricerca di un principe. Questi fu Saulle di età vigorosa, di bellezza rimarchevole e di alta statura, la cui elezione fu riconosciuta in un'assemblea nazionale tenuta a Mispah, al grido di *viva il Re!* e poi, per invito di Samuele, sanzionata dal popolo, la cui riconoscenza e ammirazione Saulle s'era nel frattempo acquistata con la disfatta degli Ammoniti.

Nella storia della monarchia presso gli ebrei conviene distinguere due diversi periodi: l'uno di progresso, di avanzamento; l'altro, che comincia quando questo è giunto al suo massimo, di regresso o decadenza. Il primo va da Saulle a Salomone (1096 1016 a. c.); e la nazione è tutta unita ed estende la sua dominazione al di fuori. Nel secondo, che dura 2 secoli e mezzo, la nazione ha perduto e va perdendo la sua potenza e prosperità; e si divide (975 a. c.) nei due

regni d'Israele e di Giuda; e quello d'Israele va sempre più corrompendosi, sino a che cade, 133 anni prima di quello di Giuda e al momento stesso che questo si riforma.

La regalità che raccoglie le tribù in più stretta unità, e ne ordina e dirige con vigoroso e intelligente impulso le forze a difesa comune ed ampliamento dello Stato, non si mostra dapprincipio con un potere assorbente e pienissimo. Era suo interesse di provare che non intendeva rompere, ma continuare la tradizione nazionale; e però dapprincipio altera poco l'ordinamento dello Stato, e si mostra ossequente verso le istituzioni e le leggi antiche. Sempre, in queste trasformazioni di governo, sembra dapprincipio non se ne muti che il titolo; ma se col preservare i nomi delle cose, la regalità al suo nascere vuol parere di rispettarne la sostanza, questa a poco a poco si altera e si perde; e non tanto o solamente per decreti e leggi del principe, quanto pel disuso in cui cadono le antiche leggi e istituzioni, che sempre meno corrispondono ai bisogni nuovi, in cui ha titolo e origine la monarchia. Quindi all'avvenimento di Saulle al trono, il suo potere doveva parere e in parte essere temperato, non so se da una costituzione scritta, compilata dallo stesso Samuele, ma certo dalla opinione nazionale; la quale nel re doveva riconoscere soltanto un esecu-

tere della volontà divina, un mantentore delle leggi stabilite; e dal testo della legge che imponeva ad esso certe limitazioni e condizioni (*Deut.*, XVII, 14-20) e l'osservanza di certe norme e virtù. Così la costituzione della proprietà, ch'è principale fondamento degli istituti civili e politici, rimane secondo la legge; e la nativa eguaglianza dei cittadini impedisce la formazione di caste serve, o borghesi, o nobili.

La monarchia non è quindi sui primordi un potere trasformatore ed assorbente; il suo compito è principalmente militare per la difesa e l'ampliamento dello Stato. E appunto da questo aspetto principalmente, dobbiamo apprezzare la parte ch'essa ha compiuto. La monarchia raccogliendo sotto la sua mano la nazione, ne rende più compatte e ne moltiplica le forze, così che possa esplicarle maggiormente, estendendo la sua influenza e le sue imprese al di fuori. Inoltre s'adopera affinchè il sentimento unitario prenda il luogo del separatistico; e ciò ottiene facendosi mezzo di comunicazione fra le tribù divise e animate da interessi egoistici, e facendo cospirare in un centro e ad un fine comune le forze nazionali. Conseguentemente per questa stessa ragione, rende più spiccato ed energico nel popolo il sentimento della propria individualità, per cui può meglio resistere e vincere le cause interne di decadimento o cor-

ruzione, e, venendo a contatto con altre genti, meglio resistere non solo, ma meglio approfittare degli elementi e delle occasioni nuove che gli si offrono per ingrandirsi.

La regalità trasse tutto il partito dalle modificazioni da lei operate nello spirito e nelle forze pubbliche. Saul non ha corte splendida nè fissa; lo vediamo anzi, durante le tregue, continuare nel lavoro dei campi. Egli non è altro, come dice Heeren (nel Guillemin, *Hist. Anc. de l'Orient.* ch. V), se non un comandante di armata. La nazione era infatti divenuta insensibilmente un popolo guerriero, perchè dedita più alla pastorizia, e meno all'agricoltura, non aveva accumulate ricchezze e spiegato tanto lusso, quanto nel tempo succeduto di Salomone; sotto cui, i commerci e le industrie fiorirono. E Saul termina appunto come capo militare, vinto in battaglia. Sotto Davide, la monarchia pone stabile dimora in Gerusalemme; ed è sotto questo regno, ch'essa giunge al suo punto culminante di potenza e prosperità. Davide è un grande e astuto riformatore dello Stato, e un fortunato conquistatore. Egli cominciò dall'organizzare le forze militari del paese, dando loro un ampio sviluppo e un assetto permanente. Poi ordinò un *censimento*, che se aveva per fine principale la valutazione delle forze militari del paese, doveva anche servire a intendimenti ci-

vili ed amministrativi. Per l'amministrazione si tenne agli anziani e ai capi delle famiglie. Modificò la composizione del collegio dei giudici, introducendovi molti leviti; ma conservò per sè, come tutti i re dell'antico Oriente, la dignità e l'ufficio del giudicare.

Ebbe corte numerosa; e moltiplicò gli ufficii pubblici per amministrare i demanii regii, le imposte e le prestazioni personali dei sudditi.

Ristabilì la osservanza rigorosa del culto di Jehova, come culto nazionale ed esclusivo; e diede altra organizzazione al corpo dei leviti e dei preti, dividendoli in classi diverse, ch'ebbero ciascuna proprio ministero per riguardo alla costruzione del nuovo tempio.

Combattè i Cananei; poi la confederazione dei Filistei sulle sponde del Mediterraneo; indi i Moabiti, gli Amaleciti e gli Idumei, e all'est gli Ammoniti; poi debellò i popoli fra il Giordano e l'Eufrate, per cui dal Mediterraneo estese sino a questo fiume l'impero, che al Sud pose in comunicazione col Mar Rosso, e con le contrade più lontane dell'Asia e dell'Africa. Laonde sotto di lui la regalità raggiunse il massimo di potenza e di splendore; sinchè abdicò in favore di Salomone, in una adunanza tenuta a Gerusalemme, alla quale erano convenuti i capi delle famiglie i comandanti militari, i capi dei demanii e tutti i dignitari della corte; e Sa-

lomone, designato da lui, fu proclamato re (1015 al 975).

A questo punto cade in acconcio osservare, che la storia dimostra: 1.º le elezioni del capo supremo dello Stato essere accompagnate spesso da torbidi e lotte civili. David infatti fu per sette anni e mezzo re di Giuda, prima che pacificamente potesse divenirlo di tutto Israele; 2.º la elezione lasciar luogo assai presto alla eredità. Re elettivi furono soltanto David e Salomone. Dopo loro, la corona rimase nella casa del primo.

La quistione se il principato fosse in Israele assoluto o no, occupò molti pubblicisti. Noi opinando che lo Stato anche presso gli ebrei abbia ubbidito nelle sue evoluzioni a una legge che si vede presso tutti i popoli d'Oriente, crediamo che di questo tempo la supremazia regia fosse molto saldamente stabilita e la prerogativa molto largamente estesa. Lo prova la parte che David e Salomone si attribuivano nell'amministrazione della giustizia, parte non regolata o frenata da alcuna procedura o condizione. Il Grozio argomenta che il governo fosse assoluto dal *Tibi soli peccavi* del salmo davidico, dallo stato dei popoli circonvicini, e dalla esortazione di Samuele a non darsi in balia di un solo. Al contrario il Salvador e il Carmignani pensano che la forma di governo fosse mista; e trovano il principio teocratico nel *Sacrificatore*, che è il

Capo religioso, il monarchico nel re, l'aristocratico nel Sinedrio, e il popolare nel presidente del Sinedrio, che dicevasi principe del popolo e paragonano a un tribuno. Ciò che a noi pare sufficiente di rilevare è che da Samuele in poi la istituzione dei profeti fu sempre vivace; e in essa le tradizioni avite avevano un organo, e la volontà e i sentimenti popolari un autorevole interprete. Quindi i profeti godevano d'immenso credito, e dovevano esercitare grandissima influenza sul popolo e sul principe; *juxta omnia quaecumq. dixerit tibi Dom. Deus noster, sic annuncia nobis, et faciemus*: dicono le scritture (Ger. XLII, 20); e poteva essere profeta chiunque si credesse ispirato e come tale parlasse. Che se i profeti si riscontrano tanto al tempo dei giudici, quanto al tempo dei re; in questo per altro esercitano la loro missione con zelo e insistenza maggiore; e si vedono eccitare, guidare e tutelare il popolo conforme alle leggi e alle tradizioni democratiche antiche. Per cui in quest' epoca rappresentano veramente la opposizione, e sono un freno efficace a contenere la regia autorità.

Salomone, venuto sul trono dopo Saule e Davide, principi guerrieri e conquistatori, simboleggia nella civiltà ebraica il prevalere delle arti pacifiche e delle scienze. Salomone è la sapienza. Ma poichè " non v'erano più nemici da

combattere e istituzioni da creare, il giovine re si adopera ad aumentare lo splendore del regno con magnifiche costruzioni, con imprese commerciali, e in generale col lusso. (*Munk*).

Egli edifica il tempio e le mura di Gerusalemme, costruisce il palazzo del re, e fonda o ingrandisce parecchie città. Ma, abbagliando il popolo con queste magnificenze, e approfondendo la pecunia pubblica nelle splendidezze della sua corte, gli è facile fondare il dispotismo, che precorre e prepara la distruzione del regno; a cui contribuiscono altresì i rilassati costumi, dei quali l'esempio è dato dall'alto. Egli ebbe a decine le mogli, e, più numerose di queste, furono le donne d'ogni contrada che accolse nell'harem sontuoso. All'incontinenza aggiungendo poi la irreligione, per compiacere a talune, giunse sino a edificare altari a divinità straniere, con sacrilega offesa delle patrie leggi.

A Salomone succedette Roboam, che lo superò nel dispregiare la Legge, dove prescrive: non moltiplicherai i cavalli nelle tue stalle; non moltiplicherai le mogli, nè moltiplicherai grandemente l'argento e l'oro, e imparerai a osservare tutte le parole della legge (*Deut. XVII 14-20*); e per giunta fu egli stesso idolatra. Per questi eccessi, la ribellione non tardò molto a manifestarsi; e, non avendo egli dato ascolto alle lagnanze portegli da molti rappresentanti

del popolo, alle cui preghiere rispose duramente, provocò un sollevamento generale; la cui conseguenza fu che le due sole tribù di Giuda e di Beniamino, restarono fedeli alla dinastia di David; e le altre costituirono il *Regno d'Israele* sotto l'impero di Geroboamo (975 a. c.).

Al minor numero, al regno di Giuda, resta la missione di conservare il sacro deposito delle credenze e delle leggi nazionali, dal cui mantenimento dipende la speranza di vedere adempite le promesse del Signore. Egli ha in custodia il santuario nazionale; e per questa ragione somma influenza sullo spirito di tutta la nazione.

Se non che i due regni divisi diventano sempre più deboli; e, attornati da genti nemiche e da civiltà diverse, si allontanano dalla purezza del culto e dalla osservanza della Legge. Questa corruzione conduce all'ultima decadenza il Regno d'Israele; il cui popolo, impotente a resistere, è debellato dagli Assirii, e, tratto fuori dal proprio territorio, viene disperso per varie contrade dell'Assiria e della Media (*Esilio assiro*, 721 a. c.); e avrebbe condotto a rovina anche il regno di Giuda, senza la riforma di Ezechia (726-697), che diede notevole sviluppo al profetismo, e, per esso, grandissima importanza alla conservazione della fede, delle istituzioni e delle speranze nazionali; e protrasse di

altri 133 anni la esistenza del regno (durato dal 975 al 586, con diecinove re e una regina). Non però l'opera restauratrice è mantenuta e continuata dai suoi discendenti; e quando Gioisia vi rimette ma, nospecialmente per la preservazione del culto, le forze dello Stato sono troppo stremate, perchè bastino a respingere gli attacchi dei Caldei e a serbare la indipendenza. I Caldei vincono, e, distrutto il tempio e Gerusalemme, traggono in cattività il popolo nell'impero di Babilonia.

Il nostro tema non richiede che ci occupiamo di proposito delle vicende corse dal regno diviso; ci basta notare che la civiltà ebraica s'è venuta successivamente trasformando, così che da ultimo la teocrazia-democratica lasciò il posto alla regalità, la quale alla sua volta degenerò in dispotismo. Questo esito delle mutazioni politiche della società riscontreremo altrove in Oriente; e allora avremo occasione di cercarne e definirne il valore, conforme al nostro concetto del progresso.

Dall'esilio babilonese (e la ultima deportazione avvenne alcuni anni dopo presa Gerusalemme) alla distruzione del tempio sotto i Romani (583 a. c. al 70 d. c.), la storia del popolo di Giuda fa parte della storia dei grandi imperi, in cui è compreso e vive: dapprima del babilonese, ove trovò umane accoglienze; poi

del medo-persiano sotto Ciro (536 primo anno della monarchia sua); il qual principe gli consentì il ritorno in Palestina e la riedificazione del tempio. Dalla dominazione persiana (536 al 332) gli ebrei passarono sotto la greco-macedone sino al 167 a. c. Dopo la qual epoca corre il periodo della guerra d'indipendenza, e del governo libero e nazionale, alla cui testa sono i principi della famiglia dei Maccabei; sinchè nel 63 a. c. Pompeo, conquistando Gerusalemme, riduce gli ebrei sotto la potestà monarchica del popolo di Roma (V. Hobbes, *Leviath.* cap. 19; nelle *Opp.* Amst. 1668, vol. II. p. 96). Non perciò si spegne o langue presso loro il sentimento nazionale; ma li eccita alla resistenza contro il dominatore straniero; sinchè la resistenza si cambia in lotta aperta, e finisce quando, dopo una eroica difesa gloriosamente cadendo, vedono distrutti dalle legioni di Tito la città e il tempio.

Dopo questi fatti, la unità nazionale resta raccomandata alla unità della fede e delle tradizioni; e subito dopo i rabbini formano varie Scuole, ad una delle quali appartiene Giuda il Santo, raccoglitore della *Mischna*, che vuol dire ripetizione della legge. La quale, unitamente ai due commentari o supplementi, che dire si vogliono, l'uno composto nella Palestina che ha nome da Gerusalemme, l'altro nella Babilonia,

forma il *Talmud*, che significa insegnamento, dottrina. Quella poi è un codice degli scritti dei dottori d'allora, e contiene ciò che si sapeva intorno la giurisprudenza, i regolamenti e i costumi secondo la tradizione (Vedi Salvador, *Loi de Moïse*, Paris 1822, pag. 443).

Altra forma di teocrazia si trova in Egitto; la cui civiltà, risalente a 3500 anni a. c., è nelle sue scaturigini mal nota come il Nilo, e nel suo corso, almeno sino al 1580 a. c., piena di lacune, bastando i monumenti, la scrittura e il calendario a fissarne e correggerne la cronologia, ma non a fornire allo storico la serie continuata dei fatti che la riguardano (Dunker, *St. dell'Ant. Gli Egiziani*; trad. Venezia 1866; Pütz, *Man. di Geog. e St. dell'Ev. Ant.*; trad. Vienna 1857).

Nondimeno dalle testimonianze che rimangono è posto fuori di dubbio il carattere costantemente teocratico del governo egiziano, tanto sotto il *Regno Antico* o di Memfi (dal 3233 al 2091 a. c.; *Dunker*), quanto sotto il *Medio* (dal 2091; primo della dominazione dei re Pastori estesa su tutto l'Egitto, toltane la Tebaide; al 1580 a. c.), e sotto il *Nuovo* (dal 1580 al 525; in cui principia la conquista persiana, durata sino al 33 a. c.). Lungo i quali regni tennero il potere ben trenta dinastie: alcune, nei due primi, contemporaneamente su parti diverse del paese. Tra gli storici, Diodoro afferma che gli

egizii rispettano e adorano i loro re al pari degli dei; e, al dire d'Ampère (*Rév. des deux Mond.*), quanto più si osservano i monumenti, tanto più s'è colpiti dall'idea che il principato partecipa sino a un certo punto dei caratteri della divinità, e ne deriva il suo potere. I Faraoni, scrive Dunker, regnavano in luogo degli dei; e non solo n'erano chiamati i discendenti, ma essi medesimi erano venerati quali divinità paesane. Questa deificazione dei re dura anche negli ultimi secoli del regno; anzi sopravvive alla indipendenza, poichè si vede i Tolomei e gli imperatori romani godere degli stessi nomi e delle stesse adorazioni, di cui già godevano i Faraoni (p. 251).

Sennonchè per molti lati questa teocrazia differisce dalle altre. La sua principale differenza, comparandola con la ebraica, consiste in ciò, che, in questa seconda, nessuno sulla terra è in luogo della divinità; e questa non parla col suo popolo e non lo governa mediante qualsiasi rappresentante od interprete. Dio ha parlato da sè ad Israele, e le sue parole sono la Legge, a cui non può essere portata alterazione di sorta. Ed anche quando in seguito la teocrazia si modifica, prevalendo il sistema monarchico, la influenza della legge, di cui i profeti si fanno banditori ed interpreti, dalla opinione del popolo è stimata al di sopra del regio potere;

sul quale per questo motivo quelli esercitano un'azione moderatrice.

In Egitto invece il potere è esercitato dal principe a nome e per conto della divinità; per cui la volontà divina non è nella Legge rivelata ed immutabile, ma nella stessa volontà libera e mutevole del regnante.

Nè la costituzione e i diritti del sacerdozio alterano questo stato di cose, perchè la casta sacerdotale non occupa in Egitto il posto politico occupato nell'India dai Bramani, differenziandosi appunto per questo rispetto principalmente la teocrazia fiorita sul Nilo da quella fiorita sul Gange. La casta dei bramani è al sommo; sotto di lei stanno tutte le altre classi, compresa quella degli csattri, ch'è superiore alle rimanenti. Essi sono figurati uscire dalla bocca di Brama, e ne rappresentano la sapienza, e sono legislatori. Non tutti si danno perciò al sacro ministero, ma una quarta parte soltanto; gli altri attendono agli ufficii dello Stato e alle professioni. Essi circondano continuamente il principe, sia mediante i ministri, scelti spesso fra loro, sia mediante il Consiglio ch'essi formano dove risiede il re e in ogni provincia (*Pütz*, 149).

I preti egiziani esercitano bensì tutti gli ufficii pubblici; ma ciò non è per effetto del loro carattere sacro, o per diritto divino, direb-

besi oggi, così da ritenere che formino davvero una istituzione politica; bensì solamente per la ragione che nella loro casta sono le persone atte ad esercitarli, cioè le persone che si danno allo studio ed hanno la necessaria cultura. La divisione delle caste egizie è, come diremo, una distribuzione del popolo giusta le professioni o i lavori. Quindi sono istituti sociali o civili, ma non particolarmente politici.

Altre considerazioni appoggiano questo giudizio riguardo i preti egiziani. Infatti, appunto perchè l'occupare i pubblici impieghi non è un privilegio quanto un fatto dipendente dalle attitudini e dalla cultura propria dei sacerdoti, anche i militari esercitano ufficii vari nello Stato, e gli ufficii stessi che vediamo esercitati dai sacerdoti. La ragione di questa promiscuità è chiara. La classe militare e la sacerdotale, sono formate dalle persone più elette, più istruite della società e in generale dalle persone che per la loro nascita, la educazione e gli usi hanno necessariamente una superiorità sulle altre. Quindi ai membri di queste classi devono essere per necessità delle cose affidati i pubblici servizi. Nella classe dei sacerdoti erano compresi i giudici, i medici, gli indovini, gli architetti ec. (*Putz* 150), perchè possedevano le cognizioni scientifiche dell'epoca; e i preti talora erano generali o governatori di provincia; allo stesso

modo che un militare poteva essere intendente di provincia, o preposto alle pubbliche costruzioni (Guillemin, *Hist. Anc. de l'Orient*; Paris 1867, p. 140. Laurent, *L'Orient*; 293).

Altro argomento storico per negare un carattere specialmente politico alla casta sacerdotale in Egitto consiste in ciò, che fra il principe e Dio, di cui quegli esercita in terra il comando, non v'è intermediario di sorta. Il re dalle tradizioni e sui monumenti è celebrato quale unico legislatore della nazione. Posto al sommo della società, è anche il Sacerdote supremo; infatti offre gli incensi e il pane consacrato, e a lui direttamente gli Dei invocati rispondono: ti accordiamo la forza, la potenza e la vittoria (*Ampère*). Per cui ai preti non resta se non l'influenza nascente dalle loro virtù e dalle loro cognizioni; ed è una influenza semplicemente morale; alla quale soltanto è da riferire il potere direttivo che vediamo da loro esercitato, quando per es. non solo per la vita pubblica ma altresì per la privata e casalinga sottopongono persino il re ai loro precetti.

Aggiungi che all'origini i re egiziani dovettero essere scelti fra i guerrieri per causa delle loro imprese, che allora furono di conquista. La monarchia, dice il Duncker, ebbe origine in seno alla nobiltà militare; e dopo avere messe radici nella valle superiore, estese la sua

signoria sopra il basso Egitto sino al mare. Laonde se dappriocipio il suo potere avesse per avventura avuto un ritegno, questo non dalla casta sacerdotale, ma dalla guerriera sarebbe provenuto. Scendendo poi a tempi più vicini, la si vede tenere egualmente sottoposti e compresi sotto di sè i due stati. Il militare non serbò più l'aspetto di una nobiltà guerriera; e nei monumenti, e secondo le memorie greche, apparisce ridotto a un ceto di soldati, a una unione di famiglie, a cui il governo distribuisce armi per combattere, e terreni per vivere (*Duncker*, p. 261). La impotenza poi dei sacerdoti è dimostrata dallo stesso tentativo che fecero nel periodo del regno nuovo, per stabilire la propria supremazia. Malgrado che il moto rivoluzionario riuscisse a dare il regno a un sacerdote usurpatore, e questi opprimesse in special modo la classe dei guerrieri (*Laurent*), nondimeno la decadenza della sua casta, non che arrestarsi, si vide dopo, per sicuri segni, accelerarsi.

Preti e soldati erano in servitù del principe; il quale, soltanto pel proprio interesse e per la natura stessa delle cose, non avrà contrastata, ma, a suo piacere e pei suoi fini, favorita la posizione privilegiata, che le due classi dovevano avere presso la moltitudine, come rappresentanti del sapere e della potenza del tempo.

Non altro che l'interesse proprio può spiegare, perchè la regalità si sottoponesse e si mostrasse ossequente alle regole di vita pubblica e privata ch'abbiamo detto esserle imposte dai ministri del tempio. La conclusione resta sempre che il clero era in mano del principe, e il culto religioso uno strumento di governo; per cui, contro quanto afferma il Laurent, che i grandi pontefici fossero gli eguali dei Faraoni, e che il sacerdozio fosse il vero padrone dello Stato, concludiamo col Duncker, che i re soprintendessero al culto, quanto alle faccende politiche.

Altra diversità nella costituzione del sistema castale in India e in Egitto, è, che tolta una eccezione di cui parleremo, i connubii fra le caste sono tollerati. Ora, se la casta sacerdotale formasse un vero potere politico, impedirebbe gelosamente ch'entrassero in lei elementi eterogenei, o che dal suo seno ne uscissero di propri per confondersi con le altre caste. Non sappiamo se, dopo quella della promiscuità degli ufficii, si possa desiderare prova più evidente di questa dei connubii misti, per ritenere che il sacerdozio non abbia carattere d'istituzione politica.

Ma se la posizione dei sacerdoti in Egitto è assai diversa da quella dei bramani nell'India, per cui non sono parte dello Stato; è anche diversa da quella dei Leviti in Palesti-

na, perchè almeno hanno ingerenze civili che a questi sono vietate.

I leviti attendono esclusivamente al culto in conformità della Legge, che non è loro emanazione, che non è quindi in loro dominio e che soprasta a tutti. Ne consegue che non esercitano sulle cose civili quella particolare influenza che deriva naturalmente da una suprema autorità religiosa, oltre che dalla parte che s'abbia nell'amministrazione di esse. Inoltre eglino non hanno proprietà; e in Egitto invece la proprietà del suolo, ch'è causa e mezzo principale d'importanza sociale e politica, è divisa, secondo Diodoro, fra i sacerdoti, il re e i soldati; e la parte dei primi è maggiore e migliore di quella assegnata agli altri; ed è esonerata da ogni tributo (*Guillemin*, p. 140; *Laurent*, p. 292), e dichiarata inalienabile, al pari delle porzioni indivisibilmente possedute anche dalle altre caste (*Franck*).

Veduti i caratteri distintivi delle tre teocrazie, dell'egizia, cioè, in cui il principe è deificato, della ebraica, in cui la sovranità è della Legge, e della indiana, in cui il sommo potere è in balia della casta sacerdotale, lasciando questo aspetto politico della civiltà egiziana, per farci al suo aspetto sociale, è più di tutto interessante l'insistere sulla natura del sistema castale in questo paese.

In generale si ritiene che la divisione di un popolo in caste dipenda da sovrapposizioni di razze o genti diverse. Riguardo all' Egitto s'è creduto di rilevarne questa origine dall'apparire sui monumenti diverso il colore della pelle di qualche casta. Riguardo all' India è certo che i sudra sono aborigeni, e le altre classi, popoli immigrati o conquistatori.

Ma può anche dipendere dalla differenza delle occupazioni, delle attitudini e quindi delle costumanze; e le due cause possono altresì spiegare congiuntamente il fatto di cui si tratta. Dopo di che, un sistema castale può differire da un altro per la sua costituzione, sia tenendo conto dei rapporti fra casta e casta, sia dei rapporti interni di ciascuna.

Evidentemente sulla formazione delle caste in Egitto ha influito la diversità delle professioni. Erodoto ne accenna sette; e, oltre le due già dette, sono quelle dei pastori di animali cornuti, dei porcai, dei mercanti, dei navicellai e degli interpreti. Diodoro Siculo divide la popolazione in agricoltori, operai e pastori. Platone in lavoratori, pastori e cacciatori. Le due caste superiori rappresentano la cultura intellettuale, la superiorità morale; e perciò comprendono in sè tutti coloro che si danno alle professioni e agli ufficii pubblici. Qui dunque si tratta sola-

mente di classi o corporazioni dedite a lavori differenti.

Altra è la natura del sistema castale indiano; perchè lo si ritiene fattura di Dio, ed è organizzato e conservato dalla Legge (*Laurent*, 293). I bramani uscirono dalla bocca, i guerrieri dalle braccia, gli agricoltori dalle coscie, i sudra dai piedi di Brama (*Rig Veda*, 10, 90, 12); per cui nelle caste è riprodotta e quasi incarnata la persona stessa di Dio. Ciò non è in Egitto, dove le caste sono il prodotto della varia applicazione della libertà individuale; sono un fenomeno economico, non una nativa separazione degli uomini.

Questa diversità storica o legale di origine, influisce altresì sopra la costituzione dei due sistemi. L'egizio ha più varietà e mobilità; l'indiano è uniforme, rigido e irreformabile.

Mentre nell'India agricoltori e mercanti formano una sola corporazione, e un'altra gli addetti alle opere servili e ai lavori manuali, e le sotto caste non hanno personalità spiccata e di particolare importanza; in Egitto, come s'è visto, v'è una grande suddivisione; e sono raccolti e ordinati in separati sodalizzi pastori, porcai, coltivatori e cacciatori; poi i mercanti e gli operai; e per le condizioni speciali del paese si forma la unione dei navicellai, e poi quella degli interpreti (Regno Nuovo, sotto Psammetico,

dal 657 al 617 a. c.): gli uni necessari per le periodiche inondazioni del Nilo; gli altri pei frequenti contatti che l'Egitto ha con gli stranieri a cagione della sua progredita civiltà e della sua grande ricchezza. Il che rivela una espansione maggiore della potenza o della vita economica e civile, un costituirsi di enti che alla vita sociale conferiscono con coscienza personale distinta e con norme proprie. Le forze economiche spiegano separatamente la propria libertà; e l'ordinamento sociale le riflette tutte in modo distinto, e ne riproduce le relazioni.

Ma quì v'ha altra notevole differenza dal Nilo al Gange. Sul Gange le caste sono divise, si respingono; invece sul Nilo vengono a contatto; e l'essere l'una dall'altra distinte non importa, tolta una eccezione, che non si possano annodare fra loro con giusti connubii. Infatti le nozze fra persone di caste differenti, se pei costumi non sono frequenti, per la legge non sono vietate. La eccezione è pei pastori di porci; i quali sono molto disprezzati, specialmente nell'Egitto superiore, ed esclusi dal tempio, essendo il majale considerato economicamente dannoso all'agricoltura, e religiosamente immondo.

Quanto all'interna costituzione della casta il principio di eredità può credersi qui meno rigido che non nell'India; perchè dai fatti che lo mostrano in vigore, può dedursi che principalmente sia osservato quanto agli ufficii sacer-

dotali, e sia applicato in generale per forza di abitudini e di naturali sentimenti, piuttosto che per forza di legge assoluta e universale (*Guillemín; Frank*, 80). Perciò in seno alla casta egiziana il movimento è realmente più libero e più largo.

Aggiungesi a tutto ciò, che fra le caste egiziane non può dirsi esistere differenza gerarchica; la qual cosa è già provata dalla promiscuità degli ufficii, di cui s'è fatto cenno più sopra parlando dei preti e dei guerrieri; e risulta altresì dalla supremazia del principato, che non consente sostanziali disuguaglianze nei sottoposti, e dal non esservi caste profane (*Bunsen, L' Egitto*), o caste paragonabili a quella dei Sudra, od uomini trattati come sono nell' India i paria e i *ciudali*. Per quanto infatti la condizione dei porcai sia triste, essi sono lasciati vivere nelle regioni, in cui la terra non è posta a cultura; e come allevatori di un animale, gradito olocausto agli dei, trovano nel sentimento religioso del popolo una non inutile salvaguardia.

Per l' analisi sinqui fatta conchiudesi che alla libera espansione delle forze dell' uomo gli ordinamenti civili oppongono in Egitto minori impedimenti, che non le oppongono nell' India. La unità del popolo non è rotta dalla pluralità delle caste, per la vicenda delle relazioni civili

ed economiche onde continuamente sono collegate fra loro; ed è mantenuta ed assodata per la comune sudditanza. Dove appunto convien badare alla differenza, che presso gli ebrei la unità del popolo è ottenuta pel legame religioso che unisce tutti egualmente al creatore; dove invece in Egitto è ottenuta pel legame politico che tutti assoggetta al principe. Laonde la forza unitaria, o i rapporti ond'è costituita la unità nazionale, si formano e svolgono nell'ordine delle cose naturali. Una istituzione e un potere umano prevalente s'impone a tutti; con esso tutti vengono o si sentono in contatto, formandosi così un dualismo naturale fra il principe e il popolo. Quegli si appoggia, ma non appartiene al cielo; laddove nel sistema ebraico, la società con tutti i suoi istituti, costituisce un termine del dualismo, a cui fa riscontro la stessa divinità. V'è dunque differenza fra l'uno e l'altro sistema teocratico, e ne risulta che l'egizio torna più favorevole all'autonomia della società e degli individui.

Nella famiglia egiziana la donna non si trova nello stato d'inferiorità e di soggezione, in cui l'abbiamo veduta per la legge bramantica. Essa, a quanto afferma Erodoto, non divide il talamo con altri; unica compagna dell'uomo nella casa e nel tempio, la troviamo accanto agli Dei, e regnante sul trono (*Frank, 79*).

Altro aspetto importante della civiltà che stiamo esaminando è il religioso; e invero l'Egitto si distingue dai paesi di cui abbiamo parlato, non solo per l'ordinamento politico e la costituzione civile, ma altresì per la Idea religiosa. La quale apparisce differente, secondo che la si cerca nel fondo della religione riposta od acroamatica, o nel fondo della religione volgare od essoterica. Nell'Egitto una religione primitiva, i cui principii rimangono custoditi nel mistero dalla casta sacerdotale, trasformandosi diviene popolare, come la scrittura geroglifica si trasforma nella demotica. Il grande mistero della prima è il monoteismo; la grande credenza della seconda è la divinità della natura e delle sue forze. La religione volgare è un politeismo, nel senso che divinizza tutte le forze cosmiche, e traduce in formole o simboli religiosi ogni fenomeno od avvenimento, su cui cade la riflessione dell'uomo.

Questo atteggiamento dell'idea religiosa è profondamente diverso da quelli che riscontrammo presso gli ebrei e gli indiani. Quì la mente umana non si chiude in sè stessa; e, abbandonando lo spettacolo della natura; non ne cerca al di fuori le leggi. Al contrario la si vede intenta ad osservare ciò che le sta dinanzi; e mette in luogo della Legge, preesistente e superiore a tutto ciò che avviene, la Natura, non

come astratta concezione, ma come realtà varia e mutevole. Con la molteplicità e con la bizzarria dei suoi simboli, dice il Guillemin, la religione degli Egizii abbraccia la natura intera. " Le cui forze benefiche: la luce, il calore, il sole, lo spirito che regge il sistema meraviglioso del firmamento, sono adorate e personificate quasi altrettante divinità, come quelle che hanno infusa la vita nel mondo, e tuttogiorno la conservano e fecondano " (*Duncker*, 71). E quando il popolo è spinto dal sentimento religioso a raccogliere in unità tutte le forze naturali, non sa far altro se non personificarle nel Sole, dio unico, fecondatore di tutte le cose; tanto è alieno dal trascendere il giro della realtà, o dal salire alle superlative concezioni della metafisica. Dove non fa bisogno di molta meditazione per vedere che un sistema religioso è favorevole allo svolgersi della libertà umana, quanto meno fa credere diretti gli ingerimenti divini nelle cose del mondo, e quanto meno dispone l'animo dell'uomo all'ascetismo, distraendolo dalla pratica. E se i titoli e i nomi della divinità e i riti sono diversi nella valle superiore d'Egitto da quelli che sono nella inferiore, pur sempre il domma religioso rimane istessamente contrario a tali credenze e propensioni.

Ridotto nel giro dei fenomeni naturali e della vita pratica, l'uomo dovette essere princi-

palmente colpito dallo spettacolo della lotta incessante e multiforme ch' essi presentano. Di qui la credenza fondamentale e caratteristica nel principio del bene e del male, della luce e delle tenebre, della vita e della morte. « Dalla considerazione della lotta che si genera tra le forze salutari e le malefiche, dalla meditazione del ricorso continuo che la natura fa dalla vita alla morte e dalla morte alla vita, l'Egitto tirò fuori la sua idea religiosa; ed, esprimendo con simboliche divinità la lotta di quelle forze, diede il trionfo definitivo ed eterno agli dei del bene; e quindi una base saldissima al proprio sentimento morale (*Dunker* 72 e seg.; *Franck*, 75) ». Dal connubio di Osiride, re della vita, e di Iside, sposa regale, uniche divinità che fossero conosciute e adorate in ambedue le regioni, la vita; dalla coppia di Set (Tifone) e di Nefti, tutte le influenze malefiche e mortifere. E, secondo il mito, le due coppie nascono egualmente da *Seb*, dio del firmamento, e da *Nut*, la regina del Cielo.

Essendo abbandonata dall' religione volgare la credenza monoteistica, doveva cadere con essa anche il principio della creazione divina, e prenderne il luogo l'altro della produzione naturale; principio meglio adatto ad esercitare un influsso pratico, e a promuovere effetti civili. Il domma creativo resta nascosto dietro il

velame dei misteri; e però non s'impone alla vita della nazione. La rivelazione è surrogata dalla osservazione; e la mente umana, colpita dai fenomeni che le si svolgono dinanzi, dà ai medesimi una forma materiale simbolica, studiandosi di coglierne la legge. Il misticismo è lasciato da parte; e ogni mito si riduce a una esatta descrizione di un fenomeno fisico e morale, secondo le osservazioni e le idee del tempo. Per la qual cosa, nel fondo della idea religiosa, si trova sempre questa idea scientifica: che le produzioni naturali e i fatti umani sono dovuti al contrasto o meglio alla diversità delle forze e degli elementi.

Questa idea dovette riflettersi in tutto ciò che riguarda la vita morale dell'uomo; e questa fu tenuta come un incessante combattimento pel trionfo del bene. L'uomo, posto in mezzo alle seduzioni delle due divinità, ha la scelta di seguire l'una o l'altra; e quindi assume propria responsabilità, e può meritare o demeritare. Il solo riconoscere le antitesi e i contrasti, che esistono in natura e in società, mostra un risveglio della coscienza individuale; risveglio di cui non vi ha traccia nella società panteistica, dove la coscienza individuale è assopita nella immobilità della esistenza divina. Sul Nilo l'uomo combatte; e in questo combattimento moltiplica e perfeziona le sue forze. Dapprima, lotta

con la natura, che gli oppone un' alterna vicenda di fecondità e di sterilità, di soli cocenti e di piogge benefiche; e, dominata da lui, gli risponde prodigamente. Poi lotta in mezzo alla società, assumendo tutta la responsabilità delle sue opere, e sottoponendosi al giudizio dei suoi concittadini. Sulla tomba di ogni uomo, sia principe od artiere, il popolo si fa inquisitore del modo in cui è vissuto, per renderne pubblica e libera sentenza. Con la quale civilissima costumanza è fatta presso gli Egizii la più singolare e notevole applicazione del principio di responsabilità, che siasi mai fatta presso altra gente; ed è segno che la coscienza della libertà individuale è grandemente stabilita e diffusa.

Attinenze con la civiltà del Gange e del Nilo ha l' antica civiltà Zendica; e si argomenta da ciò: che il linguaggio zendico ha col sanscrito, nella famiglia delle lingue ariane, l' affinità che passa fra le moderne lingue latine; e che molti punti della fede bramiana si trovano nella religione dei Magi. Così d' altra parte, nel Zend-Avesta riscontrasi il principio dualistico riconosciuto in Egitto, rivelando presso gli abitatori dell' Iran lo stesso sentimento dell' autonomia umana, ch' è proprio degli Egizii, e che tanto si oppone all' inerte fatalismo e alle ascetiche speculazioni dell' India. Il mazdeismo insegna il dogma della immortalità; e in questa promette

un premio ai vincitori della lotta, che in Egitto è compensata dal solenne ed imparziale giudizio dei superstiti

Che se si aggiunge essere fondamentale principio della dottrina di Zoroastro la unità del genere umano, si vede che ha attinenze col mosaismo, il Zend-Avesta riproducendo in questa parte il Pentateuco, con questa notevole differenza per altro, che non ricorre al domma della creazione, e vi sostituisce l'altro della genesi naturale, accostandosi così nuovamente alla sapienza popolare degli egizii, per ciò che riguarda le origini dell'uomo e del mondo.

L'uomo nelle società teocratiche tende sempre a emanciparsi dagli influssi e dalla direzione esclusiva dell'ordine superiore ch'egli non ha fatto, e a mettersi in relazione più diretta con l'altro ordine di cose, i cui effetti sperimenta sopra di sè, nell'atto stesso che vi dispiega sopra la propria azione.

Quindi, mentre pel domma mosaico, il legame che unisce tra loro gli individui componenti lo stesso popolo, dipende da ciò che si sentono egualmente sottoposti, ed egualmente prestano obbedienza ed omaggio allo stesso dio creatore; e nella unità del culto si riflette la unità del popolo, nella religiosa la nazionale; di modo che gli ebrei non vogliono relazioni con le al-

tre genti, le quali vivono senza la legge e non hanno avvenire; pel domma zendico, gli uomini procreati dalla natura, si trovano liberi in seno alla medesima, quantunque in balìa di due opposti influssi, l'uno benefico e l'altro malefico. Non v'è una legge e una dipendenza comune; ma ciascuno può eleggere sua via, secondo il concetto che si forma di quella legge e la volontà propria di eseguirla.

Per Israele, la vita è un atto continuo di culto, di osservanza religiosa; e perciò fu chiamato il *popolo sacerdote*. Pei seguaci di Zoroastro, è una battaglia incessante, in cui usano della propria libertà; e però vi acquistano merito o demerito per una vita futura, la cui esistenza è il domma meno chiaro del mosaismo, se pure non si vuol ritenere che vi sia del tutto estraneo (*Gen. XXXVII, 35; Num. XVI, 30, 33; Deut. XXXII, 22*). « Il mazdeismo, scrive il Franck, intende la vita come fosse un combattimento senza tregua o riposo; in cui l'uomo per difendersi da un nemico, ch'è astuto quanto è malvagio, è astretto a impiegare tutte le sue forze, in un campo di battaglia ch'è dentro come fuori della sua anima ».

Secondo la dottrina ebraica, il mondo è governato pel diretto, e, quasi direbbesi, personale intervento della divinità; in Persia al contrario la idea del Dio Uno non ha radice nei

primi periodi della sua civiltà; ed è sostituita dall'altra, che la natura è fornita di sue proprie potenze per la produzione degli effetti che nel mondo morale e fisico si osservano. Le quali potenze sono simboleggiate in *Ormuzd*, principio del bene, e in *Arimane*, principio del male. Nel fondo di questo dualismo v'è dunque l'autonomia della natura e dell'uomo, non conciliabile col principio creativo, per cui l'uomo è sempre e per tutto in soggezione esclusiva della Legge, e nessuna istituzione di qualsiasi specie, per usare le parole del De Maistre (*loc. cit.*), può durare se non fondata sulla religione rivelata.

Per questo rispetto, il domma persiano discostandosi affatto dall'ebraico, riscontra, come s'è veduto, l'egizio. E mentre la teocrazia panteistica dei Veda richiede il totale annichilamento dell'individuo, e la monoteistica della Bibbia, la sua piena soggezione, qui invece, come in Egitto, l'uomo, balestrato nel gran mare dell'essere, ripara nel sentimento della sua forza e nella coscienza della sua libertà.

Alla libera espansione delle forze individuali in Persia non fa nemmeno ostacolo la divisione del popolo in caste, altrove riscontrata. Il Pütz sostiene che una simile divisione non si può ammettere pei Persiani (p. 185). Il che non significa che non vi fossero distinzioni

di ufficii e di lavori; ma che non avevano importanza politica ed effetti limitativi per la elezione del proprio stato. Il mazdeismo ammette la provenienza degli uomini da una sola famiglia, che principia da una sola coppia, la cui origine è in un solo uomo; quindi le distinzioni fra loro non possono essere sostanziali ed originali; e svaniscono perchè l'individuo ha piena libertà di muoversi secondo il suo istinto e volere.

A questo punto vediamo confermarsi quei caratteri che abbiamo premesso essere propri della teocrazia in genere. L'individuo, assorbito com'è nella contemplazione delle cose superiori e celesti, ha scarsa notizia delle naturali e civili framezzo a cui si trova; o, in altri termini, ha una esistenza personale e sociale indeterminata e confusa, nello stesso tempo che sente la impossibilità di alcun ascendimento ideale od operativo verso l'ordine che lo assorbe e predomina, e a rimpetto del quale tutto per lui si riduce al credere e all'obbedire.

Nullostante, la sua passività ha gradi e aspetti differenti nelle società panteistiche da quelli che ha nella monoteistica e nelle dualistiche di cui discorriamo. In quelle è massima; minore nelle seconde. Il sentimento della libertà individuale eccitato spiega perchè i popoli credenti nel genio del bene e del male, siano an-

che i più civili tanto per i progressi morali, quanto per gl' intellettuali ed economici. Quando la idea morale ha raggiunto un alto grado di perfezione presso un popolo, egli ha nobile e feconda letteratura, onesta prosperità e maschia potenza; e tutto ciò ebbero gli egizi e i persiani.

Quanto alle istituzioni politiche, la Persia, anche nei suoi primordi, ci presenta una grande attenuazione della forma teocratica. Non v' ha dubbio che per quelle moltitudini l' autorità sociale ha natura divina. Abituate a divinizzare tutte le forze che sono nel mondo, non possono non fare il medesimo riguardo allo Stato. Ne consegue che nella dottrina di Zoroastro il principe è la immagine vivente di Ormuzd, è una forza benefica, a cui si deve prestare obbedienza. Se non che la parte spettante nello Stato al sacerdozio, qui è anche minore di quella che gli è lasciata in Egitto. Certamente i Magi hanno un posto superiore nella società in ragione del loro ministero, ed esercitano per conseguenza un influsso morale sulle moltitudini; ma non costituiscono una corporazione che faccia parte del sistema dello Stato come un vero potere (*Laurent. p. 456*). I Persiani primitivi, questo popolo di moutanari, soldati e agricoltori, non appaiono mai sopportato il giogo dei loro magi, come gli Indiani portano ancora quello dei

loro bramani. Laonde il principato in Persia deve ritenersi laicale e prevalentemente militare (*Altmeyer, Philos. de l'hist.* pag. 319 e seg.). Certamente fu tale nelle tante provincie, su cui la dominazione persiana venne successivamente stabilendosi; e il suo pretendere natura divina non ebbe altro fine, se non di giustificare o rendere irresistibili anche i suoi eccessi.

Dove l'attenzione è appunto richiamata su questo fenomeno storico del dispotismo, che in tutto il suo rigore si spiega sopra assai parte dell'Asia. I grandi imperi, di cui ci parla la storia di questa vasta regione, sono opera della conquista. Dalle steppe dell'Asia settentrionale popoli nomadi, sotto la condotta di valorosi ed abili condottieri, muovono a conquistare il mal difeso paese fra il Tigri e l'Eufrate, noto ai greci sotto il nome di Mesopotamia. Sono ad essi di eccitamento la fecondità del paese e la facilità dell'impresa per la corruzione e la fiacchezza delle popolazioni troppo favorite dalla natura.

Vengono poi aggiungendo ai primi nuovi acquisti per le dette cagioni e per l'altra della loro potenza aumentata. Laonde a conservare l'esteso impero è necessità mantengano gli ordini compatti di un governo militare, raccogliendo nelle mani di un solo la direzione suprema della cosa pubblica. Nello stesso tempo

la grandezza dello Stato esige che il principe deleghi i suoi poteri a governatori locali (satrapi); e ne consegue che questi, non potendo, lontani dal centro, essere guardati o frenati, anche quando sarebbe utile guardarli e frenarli, diventano di soventi pegli arbitri e per le loro vessazioni anche più incomportabili ai popoli che non il principe stesso. Questo processo storico si verifica in generale per tutti gli antichissimi imperi dell'Asia.

La storia dell'impero Assiro, che risale a 2000 anni a. c. è tutta una storia di conquiste; e dopo che l'antico regno di Ninive è formato, lo si vede estendersi a mano a mano sui Babilonesi e sui Medi; e avere carattere militare, e quindi combattere per ogni dove le preponderanze sacerdotali, istituendo nelle provincie governi civili, e affidandoli a re vassalli o a satrapi. Senonchè dopo lungo corso di tempo torna alle sue modeste proporzioni di prima, poichè gli sfuggono la Media e la Babilonia.

I Babilonesi si rivendicarono in libertà nel 747 a. c.; e formarono uno Stato indipendente; chiamato poi Caldeo-Babilonese, quando una moltitudine di Caldei si condusse ad abitare Babilonia, e ne costituì la popolazione preponderante (630 a. c.).

I Medi ricuperarono la loro indipendenza sottraendosi al dominio assiro, molto tempo pri-

ma dei babilonesi (840 a. c.); ma restarono divisi in tribù autonome; e soltanto circa un secolo dopo si unirono sotto il governo di un re. Fu dopo questa trasformazione politica, che si videro compiere importantissimi fatti, per cui estesero la loro signoria sull'Asia.

Dopo di che viene la volta anche dei Persiani, prima soggetti agli Assiri, poscia ai Medi; ed essi tolsero a questi ultimi l'impero che avevano (559 a. c.); la quale impresa poterono condurre a termine, quando cessarono di vivere in separate tribù, e Ciro, fattosi nominar capo di tutte, le riunì in corpo di nazione, capitanandole all'acquisto dell'indipendenza. I Medi, dalla dolcezza del clima e dall'abbondanza delle naturali ricchezze fatti molli, non poterono resistere all'urto di questo popolo, sceso dalle native montagne con tutto il vigore, che dà una vita semplice, sobria ed operosa; e furono conquistati; e dopo di loro, Ciro soggiogò i Caldeo-Babilonesi e i Lidii, e spinse le vittoriose sue armi anche verso l'Occidente.

I Persiani, come nota il Laurent, furono paragonati ai popoli germanici; e sono il primo popolo di Oriente, presso il quale si rinventa un germe dello spirito di libertà, che distingue l'Europa dall'Asia (*loc. cit.*). Per questo riguardo corre certamente grande divario fra la costituzione, a cui i Persiani soggettarono i popoli

da loro conquistati; la quale indubbiamente è dispotica; e quella, di cui abbiamo parlato, vigente primitivamente nel paese loro, ed ivi forse mantenuta anche dopo le conquiste; la quale era mista, perchè il potere del principe, per quanto fosse stimato derivare dal cielo, non escludeva gl'ingerimenti dell'aristocrazia nelle faccende dello Stato (*Guillemin, Altmeyer*).

In generale la storia dell'Oriente, se ne toglie l'India, presenta questo fatto della graduale trasformazione della teocrazia in despotismo; e se malgrado questa mutazione si continua a invocare e riconoscere la divina natura del potere sovrano, ciò non torna mai a freno ma piuttosto a legittimazione della tirannide. Negli imperii, di cui abbiamo parlato, la potestà principesca è assoluta (*Pütz, 152, Guillemin 74*); tale si fece in Egitto, e presso gli Ebrei che malgrado le deprecazioni e gli scongiuri di Samuele, presero l'ordinamento politico dei popoli circostanti.

Nell'Asia pertanto due forme di governo sono principalmente da considerare, la teocrazia, cioè, e la monarchia assoluta. Raffrontandole fra loro si vede che in ambedue la libertà politica si raccoglie quasi esclusivamente in una persona o in poche che hanno ingegno e forza prevalente. Senonchè il dualismo prodotto dal sistema teocratico è di tale natura, che non lascia penetrare nelle moltitudini sentimento di-

verso da quello di una pienissima soggezione, di una insanabile impotenza. Laddove, nel sistema dispotico, la moltitudine si curva bensì dinanzi al potere, ma lo giudica cosa umana, e ne fa conto come di una forza naturale. In questo senso la potestà del despota è meno illimitata di quella che viene esercitata dal sacerdote in nome della divinità. Oltre di che il dispotismo tiene il sacerdozio nella comune soggezione, e non gli abbandona la cura della verità religiosa e l'applicazione pratica della medesima: ma gli assegna soltanto in quella vece il culto, cioè la parte materiale ed esterna della religione. Ne risulta una profonda diversità fra il dualismo degli stati teocratici e quello dei monarchici, anche se in questi, pel genio religioso dei tempi o del popolo, si confonda la potestà divina con la umana, e si mescoli insieme politica e religione.

La missione storica della monarchia si può apprezzare anche prescindendo dal paragonarla con la teocrazia. Non potendo essa comportare che una classe si arroghi di primeggiare, o di opprimerne un'altra, senza esporre sè stessa a pericolo, si studia di togliere più che può le divisioni e le differenze; e ciò collegando tutti i cittadini allo Stato nel comune sentimento della solidarietà politica. Le relazioni donde nasce e che mantengono questo sentimento non

sono quelle, per cui mi sento legato alla casta, alla corporazione o alla classe; bensì quelle per cui, con tutti gli altri, mi sento legato a un'associazione massima atta a garantire le minori. Quindi lo Stato si fa più compatto ed armonico, e per ciò stesso più forte. Invece nelle teocrazie castali le divisioni generano debolezza, mancando il centro a cui convergano i sentimenti e gli sforzi dell'insieme. V'ha bensì anche in esse una coscienza comune; ma, in quanto è fondata sulle credenze, è più trascendente che pratica, e corre il pericolo delle scissure; e, in quanto tollera barriere insormontabili fra i cittadini, rende la società meno vigorosa e sicura.

In secondo luogo alla monarchia, per la robustezza e la energia del governo, riesce più facile, in tempi poco progrediti, il moltiplicare e il mutare le relazioni sociali. Laonde nello Stato maggiore ampiezza ed abbondanza di vita di quanto si può avere, quando le occasioni e i modi del combinare le forze individuali a qualche fine comune, sono lasciati in balia o alla scelta della iniziativa privata.

Ed altra missione secondo la storia propria del potere principesco, perchè tenendo concentrate in sua mano tutte le forze di una nazione, potentemente le adopera a spingerne gli effetti oltre i confini territoriali. La conquista nell'antichità fu principalissimo mezzo per la

comunicazione delle idee e delle leggi, delle istituzioni e dei costumi; e se la civiltà posteriore ha potuto, non del tutto ma in gran parte, farne di meno, non dobbiamo pei mali che l'accompagnano, disconoscere i risultati benefici che ha potuto avere sull'umano progresso. Notiamolo: ogni grande civiltà è il risultato del connubio di elementi ideali e morali etnograficamente diversi; e questo fecondo accozzo non sarebbe il più delle volte avvenuto, se le armi non gliene avessero dischiusa la via. Oltredichè soltanto una superficiale considerazione e intelligenza della storia può permettere di riferire costantemente la conquista ad arbitrio principesco, a libidine d'impero o ad avidità di ricchezze; quando bene spesso, anche in tempi relativamente recenti, fu la conseguenza di bisogni e tendenze fatte nascere in un popolo dalle sue condizioni materiali non solo, ma ben'anco dalle sue condizioni morali.

Infine la civiltà fu potentemente ajutata dalla necessità in cui i despoti asiatici si trovarono, per preparare e agevolare la esecuzione dei loro disegni, d'imprendere immensi lavori, di promuovere arti ed industrie, e di stabilire rapporti commerciali fra le diverse parti dei vasti loro imperii. L'abbondanza dei mezzi di cui potevano disporre, spiega la costruzione di strade, porti, città e monumenti, che tuttora ecci-

tano il nostro stupore. E per quelle vie di comunicazione, sulle quali s'innoltravano gli eserciti a lontane e sanguinose imprese, il commercio li seguiva per stabilire proficue relazioni d'interessi, con ciò promuovendo, nell'atto stesso che procurava soddisfazione ai bisogni materiali, i fecondi connubii dei principii e dei sentimenti.

Accanto agli Stati dispotici ne sorgono e vivono in Asia altri, i quali, benchè minori di mole e di grido, hanno nell'opera dell'incivilimento umano grandissima parte; perchè rappresentano l'attività commerciale, da cui ripetono origine e fortune. L'Oriente fu la culla della navigazione e dei commerci; e i Fenicii e i Cartaginesi vi si diedero tutti, portando all'Occidente i vitali e preziosi germi della civiltà orientale, germi ideali e materiali, per la cultura della mente e il lavoro della mano.

A noi importa considerare sotto questo aspetto l'opera di Sidone, di Tiro e di Cartagine. Della loro costituzione ed opera politica, basterà dire che l'una e l'altra dovettero essere conformi all'indole e ai fini di popoli commercianti. Quindi nello Stato preponderante la borghesia, trasformatasi a grado a grado in aristocrazia, come mostrano le nostre repubbliche del medioevo; e obbediente la politica a sensi e concetti egoistici, facendosi battagliera e conquistatrice per la tutela e l'aumento degli smerci e

dei cambi. Il che non toglie che quegli Stati adempissero la missione detta di sopra; comechè sieno assai le prove, che la civiltà, oltrechè inoltrarsi per cammino assiepatò d'armi, fra il tumulto e la desolazione delle battaglie, prende occasione e lena da passioni e vizii, come da alti concepimenti e virtù.

I Fenicii portano nella Grecia, nell'Iberia, nella Britannia, e forse anche nelle Gallie e sulle coste sarmatiche i rudimenti della primitiva civiltà. Gli alfabeti, fatta eccezione pel cuneiforme e pel cinese, derivano tutti dalla Fenicia, che lavorò in proposito sopra materiali ricavati dall'Egitto. E quanto a Cartagine, non venne essa alle prese, in una lotta tremenda e ostinata, con la potentissima Roma? Di quante forze morali e materiali, di quanti elementi civili non doveva dunque essere provveduto un popolo, che s'era deciso a contendere l'impero del mondo a Roma, non per ambizione di regno, ma per avvedimenti di politica commerciale?

Nei grandi agenti della civiltà, di cui narra la storia, non è poi da scrutare sottilmente la intenzione. È più giusto e giovevole alla pratica giudicarne le opere e gli effetti; imperciocchè le cagioni e i motivi presenti delle azioni umane non sieno nè indizio nè criterio del valore che avranno nella società e nella storia.

Guai se i destini della civiltà dovessero dipendere dai motivi, che l'uomo dà alle sue opere! Il commercio, che pel bisogno, onde prende origine e per la soddisfazione del medesimo a cui provvede, è egoista (e la punica fede n'è prova), pei suoi effetti storici congiunge insieme i popoli, e desta in loro la opinione e il sentimento della solidarietà; per cui nello stesso tempo che estende, rinserra e fortifica la umana associazione. Siccome poi compie questa sua missione eccitato dai bisogni individuali, così è la più sensibile e meglio osservabile rivelazione del progresso. Il lavoro, condizione e base del commercio, negli Stati teocratici è stimato cosa umile ed abietta; ed è lasciato in retaggio alle caste inferiori e suddite. Negli Stati dispotici, per la comune servitù sente meno la propria; e per la importanza e il pregio dei servigi che può rendere, trova qualche ajuto e favore. Soltanto negli Stati commercianti, di cui parliamo, ha guarentigie ed onori, e siede sul trono (*Attmeyer*, p. 329); e però, infondendo in essi il suo spirito, li spinge ad estendere e moltiplicare le loro relazioni al di fuori, e a mantenerle e renderle sempre più strette e profittevoli. Ma primachè il lavoro e il commercio siano pienamente riconosciuti, e tutelati come libertà indispensabili al progresso, conviene che la scienza ne mostri la benefica natura, le ma-

ravigliose armonie e la provvidenziale missione; ciò che non potè fare subito ed agevolmente, e non ancora con risultamenti universali e compiuti.

Come nell' India la fatalità panteistica, presso Israele la legge rivelata, e negli imperi asiatici l' autorità personale del principe, passando all' Occidente, lo Stato s' impone all' uomo con forza irresistibile per regolarne le opere e dispensare ogni bene. Conferma questa, che dappertutto in sui primordi prevale nell' animo dell' uomo il sentimento della realtà esteriore. Pare quasi ch' egli non ardisca mettere a cimento l' energia sua propria con quella collettiva ch' è al di fuori di lui. Egli se ne sente sopraffatto; e soltanto dopo lunghe prove comincia ad acquistare una qualche coscienza del suo valore. In questa condizione d' animo, la prima idea che gli deve cadere in pensiero è che per rimediare facilmente alla sua debolezza non v' ha di meglio d' entrare in quel sistema di forze rimpetto a cui si crede debole; e perciò accoglie opinione tanto maggiore di sè, quanto più si sente o crede parte di un qualsia tutto, e quanto maggiore giudica la eccellenza e potenza di questo tutto, che nel presente discorso è lo Stato.

Nella civiltà pagana tutti gli istituti sono siffattamente vincolati fra loro, che conoscendone uno, si palesano tosto l' indole e il fine dei rimanenti. Le credenze, le idee, e le leggi, au-

mate dallo stesso spirito e tendenti per le loro vie al fine voluto dalla politica, formano un tuttinsieme. Perciò, senza dilungarci nell' esame del diritto e degli ordinamenti greci e romani, ne possiamo conoscere lo spirito e gli effetti dalle dottrine, in cui mettono radice o da cui ebbero spiegazione.

Platone ed Aristotele, le cui orme furono calcate dai più grandi pubblicisti di Roma, sono i più sapienti espositori della scienza politica quale fu intesa e praticata nel mondo pagano; e, benchè si divariino per la qualità dell'ingegno e del metodo, come s'è mostrato altrove (pag. 7, 12), nondimeno hanno in comune questo sommo concetto: che lo Stato è una realtà naturale, è un vero organismo morale. « Il pensiero più originale e profondo, scrive P. Janet, nella sua *Hist. de la Phil. Mor. et Pol. dans l'antiq. et les temps mod.* (Paris 1858, 2 vol.), che v'abbia nella politica di Platone, è quello di ravvisare lo Stato come una persona, cioè come un insieme vivente, ch'è composto di parti al pari d'ogni individuo, ma di parti riferentisi l'una all'altra e perciò indissolubili, e comunicanti tutte con unico centro ». Lo Stagirita alla sua volta insegna, che lo Stato è in natura; e senz'esso non vi sarebbe uomo, ma angelo o bestia; ed è prima della famiglia e degli individui, alla stessa guisa che il tutto è

prima della sua parte, poichè se un uomo muore, più non si può dire esistano ancora il suo piede o la sua mano (*Pol.* I, 2; trad. Champagne ed Höfer).

Questo principio della politica pagana traspare da tutte le istituzioni del tempo; ma è spinto oltre il convenevole, conciossiachè, in Grecia come in Roma, l'individuo è sacrificato pienamente all'interesse pubblico, da cui in ogni cosa deve prendere motivo e regola. Lo Stato s'impodessa dell'uomo sino dalla culla; e prima fa la cernita dei sani e vigorosi, e gli altri condanna a perire; poi prende per sè la cura di educarli, e nei duri esercizi della ginnastica vuol che tutti acquistino tempra di atleta o di soldato; e la istruzione e i costumi e tutto è in sua balia, non eccettuata la religione, che maneggia ai suoi fini mediante gli Auguri. Non perciò questa invasione dentro i penetrati più sacri della vita individuale desta resistenze, ma piuttosto dottrine che la giustificano, e pubbliche virtù che l'assolvono; e predispone lo spirito popolare agli ultimi effetti che naturalmente ne derivano. Per tacere dei tentativi e sperimenti fatti in Grecia o a Roma, Platone ragiona serenamente sul comunismo, e ne vagheggia l'avvenimento, come termine felicissimo del progresso politico ». Abbiamo noi, interroga egli nel V della *Repubblica*, cosa veruna che alla

repubblica sia maggiore e più pernizioso male, di quello che la divide? e che di una ne fa più? e cosa veruna migliore di quella che la unisce, la lega, e la fa una sola? » Le cause di divisione sono queste: la proprietà, che produce ineguaglianza, e in ogni Stato forma quasi due popoli, i ricchi e i poveri; e la famiglia, che mette guerra fra gli uomini per causa degli affetti. Quindi all'unione e alla quiete della società civile è necessaria la comunione dei beni, delle donne e dei figli.

Oltre questa tendenza a togliere la varietà delle condizioni, prodotta e voluta dal libero vivere degli uomini, e quindi a dare un artificioso assetto allo Stato, vediamo nella società pagana lo sforzo fatto per dare allo Stato una base contro natura col sancire la schiavitù, ch'è la più enorme ed atroce offesa recata mai dall'uomo alla sua propria dignità. Questa istituzione fondamentale pose tanta radice nei costumi e nelle idee a motivo degli interessi che le si collegavano, che non fa maraviglia, se malgrado non se ne possa per alcuna filosofica disquisizione palliare la mostruosità, anche in questo nostro evo moderno i pubblicisti, pur ritenendola contro natura, abbiano creduto non per anco risoluto il tema sulla giustizia dell'abolirla; e cito il Bodin, il quale dice di credere così, *perchè i giureconsulti non si attengono*

tanto ai discorsi dei filosofi, quanto all'opinione popolare (*Rep.* trad. Conti I, 5; fogl. 21); e aggiungo il Grozio, il quale ammettendo la perfetta servitù volontaria, torna in effetto a concedere che a un modo o all'altro, possiamo tramutarci od essere tramutati in cose.

Comparando questa civiltà (quali sieno nei singoli luoghi le forme di governo) con le civiltà innanzi rammentate, v'ha questo di differente e osservabile, che quì lo Stato forma un tutto solo; quindi il potere emana da tutte le sue parti, o in altre parole vi partecipano tutti i cittadini, dicendo appunto Aristotile che la Città è una società d'uomini liberi (*Pol.* III, 6). Tutto ciò che non è libero, che non ha autorità, non fa parte della unione politica. Donde il concetto di cosa pubblica: che è la cosa interessante e comune a tutti, e per la quale tutti si adoperano; concetto questo ricisamente diverso da quelli innanzi esaminati della jeroerazia e del dispotismo, nei quali governi è legge un interesse particolare. Per quel concetto spariscono i dualismi fatti nascere da queste forme politiche, quantunque ne subentri altro per altri rispetti censurabile: il dualismo cioè fra il cittadino e l'uomo, fra il diritto singolare e il collettivo, per cui s'intende la libertà politica e non la civile. E ciò per parlare solamente degli

uomini ritenuti capaci di diritto e non caduti nell'ultima abbiezione della schiavitù.

La conclusione è che nel paganesimo la libertà umana è negata dalla schiavitù, la libertà dei singoli da quella dei più; e non rimane, solo libero e potente, altri che lo Stato.

Questo aspetto generale per cui Grecia e Roma si somigliano, non toglie che per altri aspetti speciali differiscano. La Grecia è divisa, e invano cercheresti nei suoi popoli un naturale sentimento, o una storica tendenza che li porti ad unirsi. Le gelosie reciproche e l'ambizione ispirano i tentativi, con cui Sparta, Atene e Tebe cercano di fondare la propria egemonia su tutta la Grecia. Ma l'effetto mancò sempre; e la impresa di dare unità alla nazione fu assunta più tardi dai Macedoni. Sin là non s'era giunti se non alla federazione; la quale mostra il superficiale e incompleto concetto delle relazioni esistenti naturalmente fra le varie famiglie di uno stesso popolo. Lo Stato greco è circoscritto, se non dalle mura d'una città, dai confini di un breve territorio; e in ciascuno sono diversi e mobilissimi gli atteggiamenti del diritto e della libertà. I Dorj sono aristocratici; gli Jonj democratici; e di questi Aristofane dice, che sono rapidi a prendere consiglio, come a mutarlo (*Acarn*, v. 630, 632).

Nelle mutazioni di questi Stati si avvera la

legge del progresso da noi detta, onde i rapporti delle classi sociali e degli individui crescono a mano a mano, quantunque all'esterno non giungano a produrre unione più intima e stabile della federativa. In cambio la comprensione dei legami, che assicurano la unione dei membri di una società politica, va sempre progredendo; e da esclusiva di qualche classe si va a poco a poco facendo comune a tutte, anche per ragione della piccolezza del territorio e delle cittadinanze; e la vita dello Stato raggiunge talvolta un grado di perfezione, da cui molti pubblicisti dei tempi succeduti furono sedotti.

Negli ordini morali i molti esempi di virtù e di eroismo, di cui abbonda la storia pagana sono da attribuire alla coscienza, che l'uomo acquista della sua missione in società, quando in questa giunge da solo ad occupare un posto, e a mantenersi o a mutarlo secondo che vuole; e però si assume, come ufficio, anche responsabilità tutta sua.

Parimenti la prodigiosa eccellenza del genio greco nell'arte, nella poesia e nella scienza è da riferire all'essere egli libero; per cui i fenomeni della natura e della umanità gli si schiarano dinanzi amplamente, e ne coglie con nativa spontaneità i rapporti, accoppiando il profondo sentimento della realtà con la sublime

percezione del vero. Anche le scuole, che tanto incremento procurarono alla filosofia, sono un prodotto dello spirito di libertà; il quale continua sempre ad agitarle, e desta nel loro seno gli attriti, da cui una comune idea scientifica riceve luce e svolgimento.

Anche Roma al principio è ristretta entro breve territorio; ma se il suo genio è meno artistico, è per altro più positivo, se è meno vario, è più perdurante. Quindi essa pensa alla conquista; e le riesce ingrandirsi per la sua abilità a mantenere il conquistato. Dapprima trionfa dell'Etruria federale; poi estendendo la dominazione a sempre più lontane regioni, si prepara a stringere a sè, col vincolo della cittadinanza, popoli innauzi nemici e stranieri. E primi furono i latini, poi gli italici; intanto che, nell'interno dello Stato, il moto democratico cambia le forme politiche, ed avvicina le classi sociali, che il privilegio aveva separate, sinchè sul livellamento di tutte s'innalza l'impero. Sotto questo, i progressi del giure civile, di cui sono celebrati interpreti i Gajo, i Papiniani, gli Ulpiani, avanzano quelli della libertà politica; oltre di che vengono unite a Roma le provincie, fatte partecipi della cittadinanza, e continuate le guerre contro i nemici del nome romano, per cui vengono a cimento razze e istituzioni differenti, e l'opera della civiltà è favorita

ed affrettata. Al che si aggiunge, che all'ombra del potere imperiale attecchiscono e prosperano le minori associazioni o gli istituti locali, a cui quegli non avrebbe potuto dedicare le sue cure. Questo carattere municipale del mondo romano, messo in rilievo dal Guizot, nella sua *Storia dell' Incivilimento Europeo*, manifesta una condizione di cose, in cui, all'infuori dell'azione dello Stato, si creano importanti interessi e rapporti di diritto. « Gli elementi accolti da Roma, come parte di sè stessa, non vengono distrutti per ottenere una unità morta; ma servono invece ad accrescere la forza e la grandezza di lei; nello stesso tempo ch'essi si adoperano vigorosamente a produrre nuove forme di diritto, anche sotto l'influsso e l'impronta del principio romano di Stato, che li domina (C. Hegel, *St. della Costit. dei Munic. ital.*; trad. Milano 1861) ». I Municipii, istituzione nazionale degli Etruschi e dei Latini, vivono di vita propria; e perciò si trasformano secondo leggi proprie, e, acquistata grandissima coscienza della loro libertà, danno a questa assetto particolare, tanto che al cadere dell'impero non sono travolti nella sua rovina, e rimangono come nuclei della nuova società, a cui tramanderanno le tradizioni e il genio di Roma.

Una dottrina religiosa porse altre cause ed occasioni all'incivilimento dell'uomo; ma quan-

tunque l'éra civile che comincia, sia grandemente diversa dalle precorse, pure non è senza legami con esse, per la continuità che v'è sempre nelle cose del mondo. In questo proposito dice bene il Laurent, che « al finire dell' antichità le idee e i sentimenti, onde il cristianesimo doveva nascere, esistevano sparsi pel mondo morale. Mancava soltanto una forza, che li concentrasse, e loro desse vita; la qual' opera fu compiuta da Gesù Cristo (*Le Christian.* p. 20) ». Questa maniera di vedere non è estranea agli apolo- gisti del cristianesimo, come si vede in Lat- tanzio, dove insegna: nullam sectam fuisse tam deviam, nec philosophorum quemquam tam inanem, qui non viderit aliquid ex vero. Quod si extitisset aliquis, qui veritatem sparsam per singulos, per sectasque diffusam, colligeret in unum, ac redigeret in corpus, is profecto non dissentiret a nobis (*Div. Inst. VII. De vita beata Cap. 7; nelle Opp. Gottingae 1736, pag. 630*). E invero i cristiani sul principio non erano se non dissidenti fra gli ebrei; e si distinguevano fra loro, perchè credevano venuto il Messia, desti- nato a ridurre finalmente tutte le genti nella osservanza della legge, non già sciogliendola, ma dandole compimento. I primi cristiani man- tennero quindi molta parte del domma mosai- co, a cui aggiunsero principii e credenze at- tinte da altre parti. Infatti il principio della

eguaglianza religiosa, la credenza nella incarnazione, nella partenogenesi, e il rito battesimale ci portano direttamente a Sachia Budda, (Cs. Gioberti, *Del Buono*; p. 143); come la credenza negli angeli e nei diavoli più certamente a Zo-roastro, che non a Mosè, cioè ai due principii della luce e delle tenebre, del bene e del male.

Questo addentellato che le cose nuove hanno con le vecchie, è anche una condizione, perchè possano essere intese, e trovino spiriti disposti a riceverle e seguirle; e ne spiega gli avanzamenti. I quali alla nuova dottrina sarebbero stati impediti anche dall'indole tenace ed esclusiva del monoteismo mosaico, se non avesse abbattuti i confini d'Israele pel contatto ch'ebbe con la civiltà greca, che seguendo le falangi di Alessandro, sovrappostasi alle civiltà locali, le servì come di via per diffondersi fra le genti. La ortodossia giudaica, come ne aveva ripudiato e condannato il banditore, l'avrebbe perseguitata e distrutta, se il genio greco, versatile e pronto, non se la fosse assimilata, per affermarla come religione universale, prima della dispersione del popolo ebreo e della distruzione del suo tempio. Stefano infatti, benchè ebreo di origine, per la educazione era greco; ed egli fu lapidato da'suoi per avere osato predicare che la legge doveva essere comune a tutti gli

uomini. Gli stessi novatori volevano che la nuova dottrina rimanesse secreta fra loro, tanto da costringere Pietro a giustificarsi dell'averla palesata ad uomini non circoncisi (*Att. Apost. XI*). La sua diffusione è quindi da attribuire veramente al fatto che uomini, greci per la origine o per la educazione, l'accettarono (*Att. Ap. VI, 1, 3*), e la spogliarono dell'esclusivismo e della rigidità, che il mosaismo tendeva a comunicarle. Furono i seguaci di Stefano; che dopo la tribolazione del loro compagno disperdendosi per diverse regioni, la insegnarono ai greci (*Att. Ap. VIII, 1; XI, 20*); e a tutti i gentili la insegnò Paolo, che aveva coltivato il suo spirito nelle scuole greche di Tarso, sua patria. La quale influenza dell'ellenismo sulla nuova religione è poi manifestissima per la introduzione nel vangelo di S. Giovanni della dottrina del Verbo (*Logos*), cara ai neoplatonici d'Alessandria (*Cs. De Potter, Comp. della Stor. del Cristian. Torino 1858; I. 130*).

Il cristianesimo, iniziando una nuova éra, chiude l'antica quasi raccogliendone in una sintesi i risultamenti morali; e in ciò riposa la ragione vera ed intrinseca dei suoi primi successi. " Notomizzate le epoche, dice a modo suo il Ferrari; e il genio svanisce come il diamante ". Non perciò la sua opera è meno necessaria e benefica; e appunto perchè le idee e le

passioni dei popoli si raccolgono e condensano talvolta in un solo foco, la civiltà umana ha potuto splendere più volte di subitanea luce, e ricevere il buono annunzio di maggiori destini.

La buona novella data al genere umano fu questa, che la sua unità non patisce separazioni di sorta; che tutti proveniamo dallo stesso padre, dobbiamo amarci come fratelli, e soccorrerci con carità, e quindi togliere ogni divisione, e finire ogni guerra, perchè regni la pace sulla terra. Ma nessuno è che non veda quanto a questi precetti contraddicano i tempi; imperocchè l'interesse separa il libero dallo schiavo; la politica, il greco o romano dal barbaro; e la religione, il popolo eletto dalle genti, i circumcisi dagli incircuncisi (*Lev. XX, 24 e 26; Deut VII, 6; XIV, 2; Salm. 135. v. 4; Att. Ap. X, 28*).

Paolo predica e scrive contro tutto ciò con la foga di un animo grandemente commosso; e non v'è greco o giudeo, circumcissione o incircuncissione, barbaro o scita, servo o franco, dice egli ai Colossesi, proclamando la Umanità Una, ch'è la idea più originale e feconda del cristianesimo.

Lo spirito ha oramai rotto i confini entro cui era ristretto, e non rimane retaggio di un popolo peculiare; esso abbraccia tutto il mondo (*I. Corint. XII, 13*). Donde la universalità della legge e la fratellanza degli uomini, che non è più politica, come pei pagani, nè religiosa come

pegli ebrei, ma è morale; e però non soffre nemmeno le limitazioni con cui fu ammessa di poi dal diritto ecclesiastico.

E invero i grandi principii del cristianesimo, dappprincipio tendono principalmente alla riforma interiore dell'uomo; e badando all'unimento morale del genere umano, e a costituire il regno dello spirito, non possono aver riguardo alcuno a razze, confini o circostanze, che non portino con sè una sostanziale differenza della idea morale.

Anche lo stoicismo aveva innanzi inculcata la rinnovazione morale dell'uomo, perchè acquistasse libertà e dignità. Prescindendo da condizioni sociali ed etnologiche, aveva proclamato la indipendenza dello spirito, e la sua incôercibilità (V. *Manuale di Epitetto* trad. dal Leopardi; *Opp.* Firenze Le Monnier). La sua voce fu una nobile protesta contro le ingiustizie e i mali della società d'allora, e non rimase senza effetto, avendo specialmente contribuito ai miglioramenti del diritto civile (V. pag. 19; e, nelle *Memoires de l'Acad. des Scien. Mor. et Polit. de l'Institut. Imp. de France*, Tom. V. Ser. 2, pag. 579 a 685, la *Mem. concernant l'influence du Stoïcisme sur la doct. des juriscons. rom. par M. F. Laferrière*). Senonchè il cristianesimo si solleva sopra i sentimenti e gli interessi egoistici, dagli stoici principalmente considerati, per informare le rela-

zioni di tutti a reciproca benevolenza; e surroga il principio del bastare a sè stesso, proprio della filosofia stoica, con l'altro della carità.

La riforma morale e la unione degli spiriti costituiscono pertanto lo scopo della nuova religione; la quale non si mescola di politica appunto per non essere impedita dalle barriere che essa innalza fra i popoli. Lo Stato resta qual è, cioè assoluto; e la origine divina dell'autorità è riconfermata, cosicchè fra i doveri dei sudditi è annoverato persino quello di obbedire ai superiori anche se discoli. Di altri istituti, più della costituzione, cambia l'indole o l'aspetto; e così, per esempio, la famiglia è santificata e le relazioni domestiche sono raddolcite; e la schiavitù dura anch'essa, ma, per la mitezza raccomandata ai padroni, la condizione degli schiavi diviene più sopportabile, che non per la fermezza dell'animo raccomandata loro dagli stoici.

Quanto ai beni, sta scritto che " il ricco
 " trapasserà come fior d'erba; imperocchè, co-
 " me quand'è levato il sole, egli tosto dissecca
 " l'erba, così anche si appassirà il ricco nelle
 " sue vie. Fratelli miei, non abbiate riguardi
 " alla qualità delle persone. Se nei vostri ra-
 " duni entra un uomo con l'anello di oro e in
 " vestimento splendido; e v'entra parimenti un
 " povero in vestimento rozzo; e se voi riguar-

« date al primo, e gli dite: tu siedi qui age-
 « volmente; e al secondo: tu stattiene quivi in
 « piè; non avete forse fatto differenza, e non
 « siete forse divenuti giudici di malvagi pen-
 « sieri? Ascoltate, fratelli miei; voi avete diso-
 « norato il povero. I ricchi non sono eglino
 « quelli che vi tiranneggiano? Non sono eglino
 « quelli che bestemmiano il buon nome, del
 « quale voi siete nominati? Se avete riguardo
 « alla qualità delle persone voi commettete pec-
 « cato. Or sù al presente, ricchi, piangete ur-
 « lando per le miserie vostre che sopraggiun-
 « gono. Le vostre ricchezze sono marcite, e i
 « vostri vestimenti sono stati ròsi dalle tignuo-
 « le. L'oro e l'argento vostro è irrugginito; e
 « la loro ruggine sarà in testimonianza contro
 « a voi, e divorerà le vostre carni. Ecco, il
 « premio degli operaj, che hanno mietuto i vo-
 « stri campi, grida; e le grida di coloro che
 « hanno mietuto sono entrate nell'orecchia del
 « signor degli eserciti ». Questa pagina, che si
 potrebbe scambiare con una di Proudhon, è di
 S. Giacomo; non si trova nel *Tribuno* di Ba-
 beuf, ma nel *Nuovo Testamento*; ed è riboccante
 d'affetto pel povero, quanto è terribile per le
 minacce contro il ricco.

Considerando che alcuni Padri sostennero
la natura aver generato la ragion comune, e l'usur-
pare aver fatto la ragion privata (S. Ambrogio,

De Officiis; I, 28; trad. in volgar fiorentino da F. Cattani; Firenze 1558; pag. 104) si potrebbe dubitare che la eguaglianza e fraternità fossero nel cristianesimo principii associati all'altro della comunione dei beni. Ma si oppongono i precetti evangelici, che non tolgono ai ricchi la proprietà; e soltanto consigliano loro di dare il superfluo; e le dichiarazioni di altri scrittori sacri, che la eguaglianza di tutti ripongono nello spirito, quantunque sia diversa la condizione dei beni (*Lattanzio*, Op. cit. V. *De just.* c. 15, pag. 464). Quanto alla comunione esistente fra i primi seguaci di Cristo e in qualche setta cristiana o negli ordini religiosi, è al più una eccezione che non si può addurre contro la regola, è un esempio da cui non si cava un formale precetto.

Lo estendersi fuori del terreno nativo di questo complesso d'idee, che erano in tanta contraddizione coi fatti del tempo, sarebbe tornato indubbiamente pericoloso per le civiltà fondate sopra altri principii; e perciò fu causa di un contrasto che ha influito sul modo e sulla quantità del loro sviluppo. Il contrasto fu tanto più inevitabile, che laddove il paganesimo facilmente si assimilava idee e credenze eterogenee, per accomodarsi precipuamente alle opportunità della politica (*V. Puchta*, *St. del Dir. presso il Pop. Rom*; *Savigny*, *Sist. del Dir. Rom.* I. 27; L. 1,

§ 2 de *Iust. et Jur.*) la nuova religione le respingeva del tutto; e non voleva avere, come le altre, carattere politico, e farsi ancella dello Stato. I pagani talvolta ammettono il Cristo nelle cappelle delle loro case, e taluno gli vorrebbe fare anche un tempio (*Hist. Aug. Script.* — Aelii Lampridii *Alex. Sev.*; Parisiis 1620, pag. 123 e 129); ma i cristiani, non accordano per allora ospitalità sotto nessuna forma agli Dei dell' Olimpo.

Il cristianesimo inoltre non vuol saperne di forme politiche in particolare: *il mio regno non è di questo mondo* (Giov. XVIII, 36); e si annuncia come società universale, separata dagli ordini e dagli interessi mondani: *rendete a Cesare le cose di Cesare* (*Luc. XX, 25*); *Chi mi ha costituito sopra voi giudice o spartitore* (XII, 14)? e gli basta la comunione dello spirito: *il regno di Dio è dentro di voi; non verrà in maniera che si possa osservare* (XVII, 20,21). Sotto questa forma non gli sono dunque di ostacolo territorii, clima od altro; e penetrando entro i confini di tutti gli Stati, è di natura sua una condanna e una minaccia per tutti, comechè nessuno ne possa avere il governo, e le sue massime scalzino dalla base molte delle istituzioni esistenti; e, per esempio, poichè, secondo i suoi insegnamenti, gli uomini sono tutti fratelli, la schiavitù non può più essere tollerata, e in ge-

nerale ogni ordine e potere sociale deve ispirarsi a un sentimento nuovo di giustizia e mansuetudine.

Non potendo in questo stato di cose evitare la lotta, è spedito vi si prepari proporzionando i mezzi propri a quelli che gli possono essere opposti; poichè, se per la forza morale non ha da temere, per la forza materiale al contrario può nutrire assai poca speranza di contendere con successo con la forza organizzata di cui possono disporre i suoi avversari. A questo difetto pone mente e riparo S. Paolo, che alla società dei nuovi credenti dà una forma esteriore, costituendo la Chiesa. Dove si conferma la legge, osservata dal Philippon nello sviluppo storico di tutte le religioni; le quali dapprima s'affidano per combattere alla loro forza spirituale, e la spiegano senza darle alcuna forma esteriore; poi, per affrettare e mantenere la vittoria, adottano una forma fissa ma esclusiva in relazione con le circostanze del tempo (*Le développ. de l'Idée relig. dans le Jud. le Christ. et l'Islam.* Paris 1856; p. 281).

Rivolgendo l'attenzione a questo fatto, si scorge come dovesse partorire importantissime conseguenze. Non v'è più una idea, una dottrina religiosa solamente; ma, v'è anche una istituzione, un organismo sociale; e siccome la natura dell'una e dell'altra sono diverse, così

hanno distinte leggi e maniere di sviluppo, nello stesso tempo che la originalità del medesimo è alterata per ognuna delle due, a causa degli influssi che si scambiano fra loro.

La predicazione della dottrina e la fondazione della chiesa sono due fatti diversi, per quanto le necessità della prima abbiano relazione col nascimento della seconda. Cou ciò per altro non s'intende che S. Paolo abbia fatta novità riguardo ai principii, o mutato la tendenza del cristianesimo. Dommi culminanti dei cristiani rimangono sempre la unità creativa degli uomini, la libertà comune a tutti, e la loro eguaglianza secondo giustizia e carità; e la chiesa nascente li ha scritti sul suo vessillo. Ciò non pertanto l'aver ordinato la società cristiana cou forme esteriori e corporali, porta ad effetti che non si possono disconoscere.

Di questi effetti altri sono interni, ed altri esterni. Primamentè in essa trovò rifugio e salvezza il domma cristiano, che avrebbe potuto corrompersi o naufragare al di fuori; ed essa gli offrì campo sufficiente ai suoi svolgimenti, sinchè altri tempi e circostanze gli avrebbero permesso di diffondersi a beneficio dell'intera umanità. Gli avversarii della nuova dottrina vennero a rompere tutti contro le barriere, che a sua salvezza la Chiesa le aveva alzate d'intorno. Secondariamente la Chiesa applicando la

idea cristiana ne' suoi ordinamenti interni, fu un eccellente esemplare per la società laica; imperocchè ella fosse una organica unione del popolo e del clero; e gli ufficii conferisse per elezione, e a chiunque secondo il merito, tutti essendo ritenuti eguali dinanzi alla ragione dei diritti come dei doveri; e mantenesse nei primi tempi, con la rinuncia ai beni temporali e con le agapi, e poi in ogni età con associazioni o istituti particolari, vivo l'esempio della vita in comune.

Quanto agli effetti esterni, fu di sommo momento il sorgere un criterio di distinzione, una causa di separazione fra gli uomini, malgrado si fosse proclamato, che per la origine e pei legami dell'affetto e della carità, costituiscono una sola famiglia.

Le circostanze del tempo, che rendevano necessario di premunire in qualche modo una dottrina da tante parti minacciata, fecero sì che in pratica venisse realmente menomata. La cattolicità non poteva essere allora tradotta dall'idea in fatto; con che non s'intende formulare un'accusa contro gli istitutori della chiesa, quanto riconoscere una necessità a cui dovettero obbedire. La quale è innegabile abbia introdotto fra gli uomini una divisione non ammessa dalla fratellanza e dalla carità nel loro genuino significato.

A questo sono da aggiungere gli altri effetti, che accompagnano e segnano l'incremento d'ogni società particolare. Appena infatti si forma una istituzione o società nuova nascono nel suo seno, e si schierano ed aggruppano intorno ad essa molti speciali interessi; i quali vanno grado grado sempre più crescendo. La Chiesa accrebbe col tempo il numero dei dommi e dei culti, quanto gli ordini e il numero del sacerdozio. Basta quindi riflettere al complesso d'idee e di passioni fatte con ciò sorgere nella moltitudine dei fedeli, per convincersi che tra loro dovè nascere certo modo di pensare e di sentire, e si dovettero diffondere certe tradizioni e certe particolari abitudini e propensioni, da formare un complesso a sè d'interessi e di forza morale, di cui la Chiesa si fece rappresentante e talvolta dispose irresistibilmente.

La Chiesa poi come istituzione temporale ha particolari bisogni pei suoi ufficii e pel suo sostentamento; e la soddisfazione dei medesimi è un pensiero che non può abbandonare, e un interesse che deve indefessamente curare. In ispecie il sacerdozio ha interessi morali e materiali suoi propri, a cui deve provvedere possibilmente senza il concorso o il placito del laicato, quanto più col tempo si separa da questo.

Per tutto ciò la potenza espansiva della Chiesa, diviene e rimane necessariamente minore

che non sia nella dottrina, per la cui preservazione è sorta, e di cui anche dopo vuol essere autorevole maestra. D'ora innanzi le divisioni si faranno tanto più profonde e irreconciliabili, quante più novità nella dottrina e nel culto s'introdurranno, e quanto più gli interessi, formati in seno o intorno alla chiesa, aumentando, diverranno esclusivi. Chi non è nella comunione della chiesa, o l'abbandona, dice S. Cipriano, è straniero, è profano, è nemico (*Della Unità della Chiesa*; trad. Roma 1775. pag. 14). Laonde la unità della medesima surroga la unità del genere umano; e in quella s'ingenera, come accadrebbe in ogni altra umana società, uno spirito di conservazione proporzionato alla rilevanza degli interessi che rappresenta, e insigne-mente opposto all'indole progressiva della civiltà cristiana.

Da questo punto nella storia bisogna distinguere e seguire due diverse correnti di fatti; perchè la idea di cui s'è impossessato lo spirito umano, segue sua via senza sosta o ritegni, conservando la sua purezza nativa; e la Chiesa, cercando di vantaggiarsi secondo le opportunità esteriori, segue un processo, al cui andamento le circostanze storiche e le sue relazioni con la società civile non sono estranee. Infatti la legge canonica ci si presenta come relativa, particolare, persecutrice; laddove il Vero evangelico è asso-

luto, e nella sua universalità oltrepassa i confini e l'azione della Chiesa, e s'espande proscrivendo la intolleranza, di cui S. Agostino, chiamato a ragione il grande patriarca dei persecutori cristiani (*Barbeyrac, Preface sur Puffendorf; e Traité de la Mor. des Pères de l'Eglise; XVI, 29; Amsterd. 1728, p. 303*) ci ha invece dato la teorica. La Chiesa, non è più tutta l'umanità, ma una porzione di essa, una società particolare; e, comunicando al suo insegnamento il proprio spirito conservatore, mette ostacolo al libero svolgimento ideale dell'umanità.

La storia della Chiesa non si può quindi confondere con quella del pensiero cristiano; e si ferma a vicende e forme sulle quali è più evidente l'azione delle circostanze e degli interessi, che non quella di esso pensiero, rimasto comune a tutte le chiese cristiane non solo, ma penetrato altresì in ogni parte del vivere civile per quanto segregata dalla religione. Alle cause di lotta derivanti dalla tendenza pratica dei principii cristiani, le quali cause spinsero alla fondazione della chiesa, sono dunque da aggiungere quelle che ora sorgono pel fatto stesso di lei. E se dappprincipio essa combatte per la salvezza della Idea, che, minacciata di fuori, nel suo grembo invece si fortifica e dilata, la vedremo poi combattere anche per la gelosia e paura, che il consolidamento e la gran-

dezza delle sue istituzioni ispireranno al potere civile.

Intanto nei primi combattimenti, prova e ritempra le forze; e non esprime altro voto fuorchè questo, che la podestà civile consenta a lei la libertà consentita all' universale. Non cerca favori, nè protezioni; ma il suo desiderio, la sua fervente preghiera è soltanto di essere trattata secondo la legge comune. " Si osservi verso di noi la stessa regola di equità che s'usa verso gli altri; e non il nome, ma si punisca il delitto ": così esclama il filosofo Atenagora (*Legatio*, alit. *Deprecatio pro Christianis*; Oxoniae 1706; p. 14), in ciò tanto diverso dagli apologisti moderni, che invocano continuamente immunità e privilegi.

La libertà non le fu concessa, e dovette profondere il suo sangue per ottenere la vittoria; la cui cagione è nella virtù dei principii che seminava pel mondo, e nello splendore dei servigi che rendeva ai popoli sofferenti ed oppressi, predicando del continuo la pietà e la carità, e richiamando i principii e i magistrati licenziosi ed avari all'osservanza della legge di Dio; per cui dirozzava gli intelletti, ingentiliva i costumi, leniva dolori e miserie, e le moltitudini legava a sè con speranze immortali.

Le idee, una volta rivelate all' intelletto umano, non possono essere annullate dalle

persecuzioni; le quali anzi eccitano di più la mente e la coscienza di tutti a togliere od a risolvere la contraddizione che fanno maggiormente scorgere fra le idee nuove e le vecchie; e sono come la scintilla sulla polvere, che la fa scoppiare irresistibilmente. Avvenne quindi che il mondo pagano abjurò le sue credenze; e la nuova religione si assise sul trono dei Cesari (a. 312).

Segue un periodo in cui il potere ecclesiastico e il civile vanno d'accordo, perchè il primo ha bisogno d'essere, se non altro, difeso mediante la forza materiale; e il secondo ha bisogno che l'autorità morale dell'altro, a cui egli stesso presta ossequio, lo aiuti a mantenere nell'obbedienza le moltitudini rozze e feroci.

In questa età vi è confusione di uffici fra le due potestà. Il principe è sacerdote, il sacerdote è principe a vicenda; e molte volte contemporaneamente, per identico obbietto e fine. Mentre dunque, nel periodo del combattimento, la Chiesa domanda di essere lasciata vivere separatamente col diritto comune; ora che ha vinto, si abbarbica allo Stato di maniera *« che l'un nè l'altro già pareva quel ch'era »* e Cesare presiede ai Concilii e ne promulga le costituzioni; elegge ad uffici ecclesiastici e dà l'assenso alla nomina dei vescovi; mentre dal canto suo, Pietro si fa *giudice e spartitore* nelle cose civili.

Se non che questa stretta alleanza dovette cessare per la natura delle cose e per la condizione dei tempi, le due parti non trovandovi egual conto, o non avendone eguale bisogno. Infatti la potestà ecclesiastica agli occhi delle moltitudini era un vicariato divino; quindi la sua missione doveva parere tanto più elevata ed importante che non quella spettante alla potestà civile, quanto era generale opinione prevalessero gli interessi religiosi a tutti gli altri, la vita futura alla presente, lo spirito alla carne, Dio al mondo. Perciò il potere di reggere gli uomini sarebbe stato più facilmente consentito a lei, che aveva il governo delle anime, e pei, migliori costumi, e per la maggiore cultura, s'era fatta maestra ai governanti, non meno che ai governati.

Nel fatto il clero, per la considerazione e la gratitudine che meritava, era di questo tempo il consigliere e il reggitore dei pubblici negozi; e, come padre delle città orfane, nel VI secolo lo si vede tenerne il governo. La quale nuova occupazione, scrive il Rosmini, è parsa gravosa e molesta a quei prelati santissimi, tanto che San Gregorio Magno se n'è mostrato inconsolabile, pei danni che poteva provarne la Chiesa (*Cinque Piaghe*; Bastia 1849. pag. 29).

Aggiungasi che la gratitudine dei principi

e dei popoli si manifestò molte volte con donazioni di territorii e di beni. « Il nostro fisco è impoverito, e le nostre ricchezze sono passate in possesso delle chiese: » esclama Re Chilperico († 584, Carlo Hegel, *Mun. Ital.* Milano 1861. p. 583). Poi vennero le donazioni di Pipino e Carlomagno; e s' intende come per tutte queste cagioni la Chiesa si lasciasse sedurre dallo spirito di ambizione e dominio, porgendo ascolto al tentatore, che le prometteva di darle *tutti i regni del mondo e la loro gloria* (*Matt. IV, 8*).

Principia di quì una lunga serie di fatti onde le due società, separandosi ognor più, combattono l' una per fondare, l' altra per salvare la propria supremazia. E subito la Chiesa mette mano a riformare i suoi ordinamenti allo scopo di renderli più resistenti e vigorosi; e ai feudi dell' impero oppone i benefizii (Gregorio VII, 1073-1085), con ogni studio e con molta sapienza mantenuti ed ampliati posteriormente. Poi vengono scemati o tolti al popolo gli ingerimenti che ha nelle cose della Chiesa; e perciò ei cessa di formare parte viva e attuosa nell' organismo della medesima, specialmente perchè diminuito il diritto di elezione, che lo univa con strettissimo vincolo al clero. E perchè la separazione sia maggiore, e pei sacri legami di famiglia il prete non abbia comuni gli affetti, gl' interessi e i costumi con

la società civile che lo attornia, gli è fatta legge del celibato; e così il pontefice si costituisce una milizia tutta propria e devota; alla quale aggiungono scelte e numerose legioni le comunità religiose, la cui istituzione è favorita ed eccitata dall'ascetismo del tempo (V. *Littre*, *Etud. sur les Barbares, et le moyen age*. Paris 1861 p. 119).

Così preparata e munita di forze, la Chiesa s' impegna nel combattimento cominciando dalle dottrine. Principale suo disegno è quello di mostrare, che per la origine e la nobiltà, il suo potere è diverso dal principesco e ad esso superiore, per avere l'apparenza della buona ragione nella guerra, che le condizioni del tempo e le sue proprie la mettono in grado di fare. L'autorità ecclesiastica, secondo i suoi insegnamenti, proviene da Dio, di cui il pontefice è vicario, e ogni sacerdote è ministro; la civile al contrario ha fonte e radice nel popolo, il cui consenso le è necessario.

Con queste premesse, i governi civili cadevano in balia della chiesa, sotto la cui direzione e tutela vivevano i popoli. Nè essa pensava allora che più tardi, avrebbe combattute queste massime, quando non, come prima, osteggiare o contenere i principi, ma avrebbe voluto opporsi agli avanzamenti delle libertà popolari. Se un sovrano avesse allora invocato il diritto

divino della sua corona, sarebbe incorso negli anatemi della chiesa; ora questa lo proteggerebbe con le sue grazie. Le quali contraddizioni evidentemente non si riferiscono alla sostanza della dottrina evangelica; bensì alle convenienze materiali o alle pratiche opportunità della chiesa, come potenza temporale.

Nei campi tenuti dalle due potestà erano discesi in favore dell'una i giuristi o glossatori, e in favore dell'altra i canonisti; gli uni pel diritto divino del principato, gli altri per la origine popolare del medesimo. Non conviene equivocare per altro sulle intenzioni rispettive delle due parti; e bisogna tener per fermo, che gli uni volevano mostrare suprema l'autorità civile, laddove gli altri volevano invece indirettamente assoggettarla ai pontefici.

Infatti i canonisti studiansi di provare, che il potere dei principi ha origine meno rispettabile ed alta di quello dei papi; e che però a questo soggiace, nella stessa guisa che il corpo è sopravanzato dallo spirito per dignità di natura e di operazioni. San Bonaventura (n. 1221 m. 1274), che fu il caporione dei mistici per la persuasione che non si possa scorgere la verità religiosa per virtù di ragione, ma solo per virtù della grazia, comune o particolare, cioè della fede e dell'estasi (*Itinerar. mentis in Deum*; Patav. 1856 in 16; e nelle

Opp. Roma 1586 96), San Bonaventura proclama in termini espressi e chiari, che il regno temporale soggiace al sacerdozio; che il papa è rivestito in terra della prima autorità, e perciò non deve risponderne a re o a principe secolare, o a popolo, ma soltanto a Dio (*De eccl. hier.* Pars II. cap. 1; nelle *Opp.* vol. VII, pag. 274). Laonde da ultimo ne risulta che il papa a nessuno, e il principe deve rispondere di sè al papa e al popolo. Dal qual modo di pensare venne fuori anche la teorica famosa del tirannicidio, bene inteso, che sommamente tiranno è chi non obbedisce in tutto a Roma, o non mostrasi tenero della ortodossia cattolica. Questa teorica, risalendo al XII secolo, è professata dal vescovo di Chartres Giovanni Petit, nato a Salisbury (m. 1180; *Policraticus*, VIII c. 20; Amst. 1664, p. 653). Nel secolo decimoterzo e decimoquarto è accettata dagli Scolastici seguitatori di S. Tommaso, il quale benchè non la esponga con passione, pure non la rigetta (*Sum.* II. 2, q. 42, art. 2). Nel XV secolo è riconfermata dalla Sorbona, e in modo tacito anche dal Concilio di Costanza, allora convocato, che non ne fa condanna o cenno malgrado gli venga riferita. Il partito della Lega, verso la fine del XVI secolo (1576), divulga la stessa dottrina; e i gesuiti, fra cui notissimi Suarez e Bellarmino, gli fanno scorta e seguito,

lasciando a Giov. Mariana (1537-1624) la triste gloria di legare il proprio nome alla medesima, pel suo *De rege et regis institutione* (1599). Laonde non è da far maraviglie se il domenicano Giacomo Clement, partecipe delle idee e del fanatismo della Lega, si risolve, come ad atto meritevole e pio, all'assassinio di Enrico III (31 Luglio 1589); e se i contemporanei e gli storici dubitano, che Giovanni Châtel (27 dicembre 1594), e Francesco Ravallac (14 maggio 1610), l'uno nelle scuole e l'altro nei libri dei gesuiti, abbiano attinto la idea e il proposito di togliere di vita Enrico IV (Sismondi, *Storia dei Francesi*; Milano-Capolago 1822-43; XXI, cap. 6; pag. 268; Bayle, *Dict. hist. et crit.*; voce *Mariana*).

Ma in tanto viluppo di passioni e d'interessi, per non traviare nei giudizi, convien badare, come dicevo, alle intenzioni e agli scopi. Per cui, laddove in apparenza i canonisti propugnano massime di estrema demagogia; e i legisti al contrario sembrano mettere da parte i diritti popolari; in effetto, quelli vogliono condurre la società sotto la più sfrenata teocrazia, e questi altro non si propongono, fuorchè di contenere nei giusti limiti il sacerdozio, e, salvando la indipendenza dei principi, di salvare nello stesso tempo quella dei popoli. Il che del resto riesce evidente a chi rammenti quella loro finzione

della *Lex Regia*; per la quale il popolo romano avrebbe abdicato alla propria sovranità in favore dell'impero (Cons. *Gravina*, De Rom. Imperio; cap. 23 25; *Hugo*, Hist. du D. Rom. § 277; *Inst.* l. I, 2. § 6; L. quod principi, D. I 4; L. 1, § 7 C. I, 17). Laonde a loro avviso, il potere sovrano emana dal corpo sociale, e da Dio, solamente in quanto Dio è il creatore degli uomini e della civile società.

Se i dottori del giure pontificio abbracciano principii democratici, ciò fanno perchè stimano ne possa derivare detrimento e debolezza alla potestà regia, il cui possessore, nel loro concetto, è quasi il ministro del sacerdozio (*Giov. Salisb.* op. cit. IV, 3; pag. 212).

Questo diverso spirito dei settatori spiega il perchè gli uni abbiano profondo sentimento della egualità civile, e promuovano la riforma del diritto privato; e gli altri non cessino mai dallo estendere e moltiplicare le immunità, le esenzioni e i privilegi in genere del clero con offesa della comune ragione civile.

Questo litigio finì come, per le condizioni morali, in cui allora si trovavano le moltitudini, e per la potenza e il prestigio del clero, era naturale dovesse finire, col trionfo, cioè, della potestà ecclesiastica. Siamo giunti al secolo XIII, quando con Innocenzo III (1198) giunge all'apogeo la potenza papale, e con Tommaso d'Aqui-

no (n. 1227, m. 1274) la filosofia delle scuole, facendo riscontro al dispotismo teocratico nella politica, il dommatismo nella scienza.

Nondimeno, se contendendo per la supremazia, la chiesa ha bene spesso abusato del potere spirituale, violentando il senso delle scritture sacre, oltrechè è da riconoscere che le resistenze del potere civile non avevano sempre ragioni più giuste o disinteressate, è anche debito tenerle conto dei servigi, che il suo clero ha reso all'incivilimento europeo con lo studio delle scienze e con l'insegnamento evangelico, onde il popolo fu preparato all'intelligenza di sublimi verità e alla pratica di nobili virtù.

Dove si conferma ch'è sempre necessario distinguere nella storia, dottrina da chiesa, vangeli da decretali, per non confondere un ordine d'idee e di fatti con un altro, e non riuscire parziali od ingiusti nel giudicarli.

Succeduto al combattimento il trionfo, il pontefice, nella sicurezza della sua forza, esercita la sua potestà senza ritegno; e dà e toglie corone a suo grado, e la inglese riduce in vassallaggio, e conferisce la germanica al quarto Ottone, che gli pare più degno, discutendo poi accademicamente con quei principi, del diritto che ha di farlo. Contemporaneamente l'Aquinate esercita nelle scuole il suo impero senza oppositori o ribelli; così che può svolgere con sere-

nità e sicurezza le sue dottrine, a ricevere le quali l'universale è del tutto preparato e propenso.

Nella *Somma* è dichiarato, che *dominium et praelatio introducta sunt a jure humano* (II 2, q. 10 art. 10; q. 12 art. 2); e il diritto divino è fatto consistere nella espressa manifestazione fatta da Dio delle sue volontà; e il potere legislativo è definito una prerogativa *vel totius multitudinis, vel alicujus gerentis vicem totius multitudinis* (*Sum.* I 2, q. 90 art. 3); e siccome questa opinione conduce all'altra che la sovranità spetta al popolo, vi è recisamente affermato, che fa d'uopo *ut omnes aliquam partem habeant in principatu* (I 2, q. 95). Sul particolare della celebre sentenza: *omnis potestas a Deo* (S. Paolo ai *Rom.* XIII, 1.), il Dottore di Aquino pensa che si riferisca all'essenza, non alle condizioni dell'acquisto e dell'uso della sovranità; donde l'assurdo di coloro che reputano provenire da Dio l'autorità male acquistata od abusata; alla quale si può disobbedire, anche deponendo il principe, se occorre. Se taluno abusa del potere affidatogli da Dio, merita gli sia tolto, essendo in questo caso reo di sedizione non il popolo, bensì solamente il tiranno (*Sum.* II, 2. *quaest.* 42, art. 2.). In generale S. Tommaso, dietro le orme di Aristotele (*Pol.* VII), di Polibio (*Istorie*, VI) e di Cicerone (*Rep.* I), parteggia pel go-

verno misto; e perciò non parrebbe fosse da attribuirgli il trattato *De Regimine principum*, dove è data preferenza alla monarchia assoluta (lib. I c. 2 e 5), quando non si ritenga, come vuolsi generalmente, che altri v'abbia posto le mani dopo di lui, e forse quel Tolomeo da Lucca, a cui il Carmignani (*Orig. e Progr. della Filos. del Dir.*) e il Ferrari (*Raison etc.* p. 230) attribuiscono i due ultimi libri. Mettendo a raffronto il *De Regimine* e la *Summa*, in quello v'è calore e passione, che mancano in questa, quando tratta dei rapporti dei due poteri, e della dominazione universale dei papi (lib. III, cap. 10); e però ci porta a tempi posteriori, quando la reazione ghibellina suscitò gli sdegni e i timori della parte guelfa, che vediamo in quel libro giungere a tanto da predire che il dominio pontificio rimarrà solo in fra tutti (ivi, cap. 13).

L'analisi a cui gli scolastici sottoposero la costituzione e gli uffici dello Stato tornò giovevole alla formazione e allo svolgimento successivo delle dottrine democratiche. Eglino non avevano motivo di temere per allora che il popolo sarebbe venuto terzo a godere della contesa fra i due rivali.

Nondimeno, se il popolo non sapeva rivendicare da sè e usare i diritti e i poteri, di cui veniva regalato a parole, nel fatto ne acquistava taluno, perchè in cambio della sua

alleanza gliene era fatta prudente concessione. Frattanto era importante per lui che nessuno dei due avversari rimanesse padrone del campo; e l'urgente pericolo della dominazione teocratica non sfuggì ai pubblicisti, massime d'Italia.

Di quì la riazione ghibellina, di cui nell'ordine delle idee sono illustri campioni Colonna, Dante, Marsilio da Padova e Petrarca. Questa riazione vuol essere giudicata in rispetto ai tempi, e all'effetto voluto dai suoi autori; imperocchè non mirasse a surrogare il giogo dei Cesari a quello dei papi; ma ad opporre a una forza minacciosa contro tutto ciò ch'è più essenziale al viver nostro, un'altra forza valida a contenerla nei giusti confini. Non è dunque un pensiero illiberale che ne ispira le dottrine, bensì al contrario il pensiero di salvare i diritti imprescrittibili della ragione, della coscienza, della società.

Nel *De Monarchia* è dimostrato, che la natura umana ottimamente vive soltanto allora ch'è lasciata massimamente libera (I, 14); e nel libro III, che la Chiesa non ha virtù di dare autorità al principe (cap. 13).

Il Colonna, che nel litigio fra Bonifacio VIII e Filippo il Bello, disputa con indipendenza di giudizio sugli argomenti dell'uno e dell'altro, vuol sempre salve le prerogative del principe (Vedi nel *Goldast*, II, 95); e in altro suo lavoro, parlando del principato, vuole che

operi con giustizia e temperanza, e dia esempio di tutte le virtù, affinchè raggiunga il *bene comune* (D. Aegid. Romani, archiep. Bituricensis, *De Regim. Princ.*; l. III, p. 2, cap. 2).

In Marsilio troviamo il principio della sovranità popolare, affermando egli, secondo la verità e il parere di Aristotile (III, 6): *legislatores esse populum, seu civium universitatem, aut ejus valentiorum partem, purchè questa sia eletta da esso popolo* (Marsilii de Menandrino patav. *Adv. usurp. rom. Pontif. jurisdictionem liber, qui Defensor Pacis inscribitur*, 1324; I, c. 12; nel Goldast, II, 154); e questo che afferma della legge, ripete nel capitolo quindicesimo della istituzione del principato. Perciò, seguendo sempre le orme di Aristotele, definisce lo Stato una unione di uomini liberi, concludendone che nessuno per autorità privata può esercitare comando in società.

Queste dottrine dimostrano chiaramente che le invocazioni dei ghibellini all'imperatore sono veramente un grido di guerra. Essi cercano contro un nemico vicino l'ajuto di un potentato lontano. Ma la vittoria a cui agognano, è quella della patria loro, che, assente Cesare dalla naturale sua sede, si dilania nelle intestine discordie, e si contamina nei levitici abbracciamenti. Forse il Petrarca fu primo a pensare che l'Italia potesse far senza d'imperatore

e di papa; e si può trarne argomento dal suo inneggiare a Cola di Rienzo, mentre scaglia invettive contro i papi d' Avignone, e non le risparmia a Lodovico il Bavaro.

La riazione si comunicò dalle faccende politiche alle religiose e filosofiche. Marsilio ragiona della libertà di coscienza, dipartendosi dalla idea fondamentale, che la fede è cosa di volontà, e non di necessità (*Defensor*, Parte II. cap. 9 e 10). Insieme poi alla intolleranza, è assalito con libere investigazioni il trionfante dommatismo della scuola. Notasi, fra' principali, Guglielmo Ockam, difensore di Luigi di Baviera contro le pretensioni della Corte di Avignone (V. nel Goldast: *Disput. super potestatem? prelati eccl. atq. principibus terrarum commissa*, 1305; I, 13 — *Octo quaest. decisiones super potest. Sum. Pontif.*; II, 313 — *Dialogus de potest. imp. et pap.* 1326; II, 396), e propugnatore della povertà evangelica contro l'avarizia e l'ambizione romana (*Compendium errorum Johan. pap. XXII de utili dominio rerum eccl.*; II, 957). Egli è il capo de' nominalisti; e combatte il vaneggiante sistema filosofico, allora in fiore, pel quale ogni astrazione della nostra mente diventa sostanza o realtà, e la scienza s'aggira nel vacuo mondo delle entità metafisiche. L'Ockam inaugura l'era della filosofia d'osservazione; e fonda il suo sistema sul canone, che tutte le

cose esistono in modo particolare o individuale, disperdendo così le innumerevoli legioni di fantasmi posti dalla scolastica fra l'intelletto e le cose conosciute (Haureau, *De la Phil. Scolast.*; Paris 1850; II, 418). Questo sistema filosofico è singolarmente adatto per rinnovare, conforme al principio della libertà, anche il sistema politico. La Scuola insiste sul concetto di autorità per spiegare la costituzione e gli uffici dello Stato; e l'Ockam in cambio propone di sostituire a questo, l'altro concetto della libertà individuale. Per lui la società non è convenientemente ordinata, se non quando rispetta integralmente la libertà dei suoi membri. Dalla quale premessa muove per combattere fieramente la onnipotenza papale; imperocchè, egli dice, non ha bisogno di prova alcuna la proposizione: che se il papa avesse pienezza di podestà, tanto nelle cose spirituali, quanto nelle temporali, la legge evangelica, che è legge di libertà, secondo il detto: *dov' è lo spirito del Signore, ivi è libertà* (2 *Corint.* III, 17), sarebbe legge di più intollerabile servitù, che non fosse mai stata la legge antica. (*Dial. Tertiæ Partis tractatus I: de Potest. pap. et cleri*, lib. 1, cap. 5; nel *Goldast*, II. 776). Nè ciò che nega al pontefice, concede all'imperatore; la cui potestà, se come universalmente ogni potestà lecita e legittima, è da

Dio, non è per altro da Dio solo; e, dice egli, *est a Deo, sed per homines* (*Dial. Tert. Part. Trac. II, lib. I, c. 26*; nel Goldast, II, 899). L'impero infatti deriva da chi ha dato al principe la facoltà di fare le leggi, cioè dal popolo; e il francescano si fa forte della Glossa, dove, parlando della Legge Regia, è detto: avere il popolo romano *trasferito* negli imperatori il potere di costituire le leggi (ivi, cap. 27).

Altro motivo che la opposizione alla supremazia de' papi riuscì al fine desiderato, sta in ciò, che quando Roma, avendo umiliato l'impero, credette d'essere rimasta esclusiva padrona del campo, erano già sorte, profittando delle contese dei due grandi emuli, le monarchie nazionali; le quali, datosi un assetto compatto e rinvigorite di forze, le tennero testa pur esse, in ciò ajutate dal Terzo Stato, nel frattempo comparso anch' esso sulla scena politica (*Cons. De Potter, op. cit. I, 9; pag. 417*).

La potestà civile non teme più oramai di non aver mezzi bastanti da serbare la propria indipendenza nelle sue relazioni con la chiesa; e per questo rispetto fu detto con ragione che Bonifacio VIII è l'ultimo dei papi, scendendo egli nella tomba (1303), quando il principato stringe alleanza col popolo, che d'ora innanzi, a suo grado e non d'altrui, gli serberà o no, la fede. Questo nuovo periodo parmi si pos-

sa intitolare delle *Prammatiche*, conciossiachè in esso con simili atti unilaterali il potere civile regola da sè le materie religiose ed ecclesiastiche negli Stati particolari. Luigi IX, il santo, promulga una prammatica sanzione nel 1268; la quale è fondamento delle libertà sempre invocate e godute dalla chiesa di Francia; e Carlo VII, nell'Assemblea di Burges, la conferma con altra del 1438, rimasta in vigore sino al concordato del 1516 tra Francesco I e Leone X. I re inglesi, e di questi tempi Edoardo I (†1307) e Edoardo IV, re nel 1461, proclamano e guarentiscono con le loro costituzioni la libertà del clero nazionale, e l'ultimo con una Carta del 1463. Non altrimenti presso i Germani, la Dieta di Magonza pubblica sulle cose religiose una prammatica sanzione il 26 Marzo 1439 (Vedi: Walter, *Man. di Dir. Eccl.* §§ 108, 111; Laferrière, *Droit Publ. et Adm.*; Paris 1860; I pag. 240 e segg.; Heffter, *Droit. Publ. Intern.* § 41). Insomma, Stati Generali, Parlamenti, Diete, principi, re, imperatore, tutti rendono ordinanze sulle faccende ecclesiastiche; se poi lo facciano per sentimento religioso o per interesse politico, per benevolenza o per ostilità verso Roma, la sostanza non muta.

Naturalmente la sede pontificia non poteva vedere di buon occhio questo movimento particolare delle chiese nazionali, che sotto la dire-

zione del potere regio agivano indipendentemente da lei, anche quando si conformavano alle sue dottrine e ai suoi precetti.

Da altra parte, anche ai sovrani, ch'erano a capo delle singole nazioni, potevano riuscire moleste le incertezze e apprensioni religiose degli spiriti, in quanto potessero tornare di ostacolo al regolare compimento dei loro disegni.

Perciò le due parti calarono spesso ad accordi, e regolarono insieme il giure ecclesiastico. Il Concordato di Vienna del 1448 fra Nicolò V e Federico III, e quello di Bologna del 1516 fra Leone X e Francesco I sono fra' primi esempi di simili convenzioni; nelle quali, a parer nostro, la maggiore concessione della potestà civile inverso la ecclesiastica, è di trattare con essa da pari a pari, come fra potenze egualmente supreme. A questo vizio del sistema dei Concordati aggiungesi l'altro, che le due potestà trattano insieme d'obbietti spettanti separatamente all'una o all'altra. Laonde essi sono il più delle volte atti di transazione, imposti ai contraenti dalle opportunità del momento per regolare in qualche modo le loro relazioni. Con essi lo Stato conduce la chiesa a consentirgli prerogative, da lei innanzi virilmente oppuguate; e la chiesa si accontenta di vedere riconosciuta la sua autorità da chi tratta con lei, e di ottenere in fatto maggiore

agevolezza e sicurtà nell'esercitarla. Cionondimeno, guardando alla sostanza, segnano principalmente una vittoria dello Stato; e lo spirito di diffidenza che li anima è evidentissimo in quello conchiuso fra il Primo Console e Pio VII (10 settembre 1801), il quale fu modello ad altri parecchi.

A' dì nostri per altro s'è veduto talvolta il potere civile non cercare già coi concordati guarentigie per sè contro Roma, ma concedere ad essa favori e diritti contrarii alla legge comune e all'interesse dello Stato, per averne in cambio benevolenza ed appoggio (Conc. spagnuolo 1851, e austriaco 5 nov. 1855). Questi concordati che, in opposizione ai primi, sono di alleanza, anzichè di guarentigia, indicano che i tempi si sono fatti grossi pei despoti; i quali fanno getto di diritti caramente acquistati, e la ragione civile sommettono alla canonica, più studiosi della conservazione che non della indipendenza del trono.

Resta però sempre che queste stipulazioni sono in generale conseguenza del prevalere sulla ecclesiastica la potestà civile; e fanno parte di quel sistema, che, svolgendosi di più in più sino ai giorni nostri, tende non solo a munire di armi lo Stato per difendersi contro la chiesa, ma ben anco a togliere ad essa i

mezzi o gli strumenti da lei raccolti per offenderlo.

Carlo I di Napoli (1735), Francesco III di Modena (1737), Maria Teresa (1745) e Giuseppe II d' Austria (1765), e Leopoldo di Toscana (1765), e insieme a questi principi, molti illustri uomini di Stato, fra cui basti citare il Pombal (1699 m. 1782), il Tanucci (1698 m. 1783), il Dutillot (1711 m. 1774), il Kaunitz (1710 m. 1794), il vescovo Ricci (1747 m. 1792) e il Gianni (1728 m. 1821), legarono il loro nome a questa politica, resa necessaria per le mutazioni avvenute nell'ordine delle idee e delle cose; le quali avevano tolto ogni ragione a quelle che la Chiesa chiamava sue libertà, ed erano privilegi, e alle istituzioni di cui s'era valuta per contendere con la società laica anche del primato temporale. Per questa politica le giurisdizioni lasciate ad essa in antico le furono tolte, perchè superate dalle giurisdizioni laicali nella bontà dell'assetto, delle procedure e dei principii intorno al delitto e alla pena, e nella natura della coazione. Furono recise le sue forze economiche, togliendole, con l'abolizione delle decime, il diritto d'imporre tributi, incamerando o alienando la manomorta, e sottoponendo alle comuni imposizioni gli altri beni ecclesiastici; rispetto ai quali non v'ha dubbio che ogni uomo accorto avrà in

pensiero, che se l'ordinamento beneficario fu il mezzo più efficace per dare al clero vita separata e indipendente dal resto della società, il riformarlo sarà anche la via più sicura e pronta per fare che sia unito di nuovo ad essa con relazioni che gliene facciano aver comuni gli interessi e le sorti. Furono soppresse le corporazioni religiose e in ispecie la gesuitica, che munivano il papato di una milizia obbedientissima, pronta in ogni luogo e ad ogni ufficio, argomento di forza, meglio che di santità; e per ciò stesso le diocesi ebbero mutate le circoscrizioni territoriali. Fu secolarizzata la istruzione in tutti i suoi gradi, e della elementare fu imposto l'obbligo a tutti; il matrimonio fu governato dalla legge civile; e, non conservato l'impedimento del voto, il prete fu restituito, anche per questo verso, alla società e alla famiglia, da cui con tanto studio e tanti mezzi era stato diviso. Le quali riforme, quantunque non in ogni luogo, o non tutte siano state praticate, e talune siano qua o là solamente proposte e studiate, non cessano di costituire nel loro complesso l'intento, a cui mirano gli sforzi della politica liberale sino a tanto che tutti saranno ritornati alla obbedienza del diritto comune, di cui lo Stato è supremo legislatore.

Per discorrere seguitamente della Chiesa,

abbiamo oltrepassato tempi, in cui altri avvenimenti giovarono a dare più determinata coscienza di sè agli Stati e agli individui. Le particolari monarchie, sorte framezzo alla lotta della Chiesa e dell'Impero, favorite dal diffondersi delle dottrine civili, come tennero testa alle pretensioni dell'una, fecero fallire il disegno della dominazione universale pretesa dall'altro, vedendosi da ciò confermato, che ogni progresso corrisponde sempre a una maggiore distinzione di parti o di forze, per lo innanzi o non bene formate o confuse. La qual cosa s'è veduta principalmente al tempo di Carlo V (1500-1558); le cui fortune furono superate dalla tenace resistenza delle regalità particolari, e messero in apprensione i più elevati ingegni dell'epoca; i quali perciò si volsero quasi tutti a commendare il reggimento popolare in confronto del monarchico (Cons. Ferrari, *Raison etc.* II part. sect. 2).

Ma oltre che della ambizione e prepotenza papale e imperiale, le sovranità nazionali avevano anch'esse da temere delle minacce e delle forze feudali, che loro contrastavano e ne impedivano il forte assetto.

Il feudalismo è un sistema di principii e d'istituzioni, la cui formazione ha luogo per lo scontrarsi d'un popolo conquistatore e d'un popolo conquistato, della civiltà romana e della germanica. Quest'ultima aveva sua pro-

pria natura e forma, e, fattosi largo nel territorio dell'impero, v'introdusse un ordine di cose, rispondente alla necessità del dare ordine e stabilità alla conquista. Questo ordine fu tale organamento della proprietà, che introduceva, e, quasi direbbesi, rifletteva esattamente fra i possessi le relazioni che erano fra le persone. Nelle native contrade i germani, i cui costumi fedelmente, e molte volte divinando, ci furono descritti da Tacito, costituivano una società di uomini, il cui vincolo era tutto riposto nella fedeltà che i minori liberamente promettevano di prestare a chi in cambio avrebbe dato loro leale protezione. Fuori di questo legame l'uomo si conservava libero, cioè valeva quanto era potente, e secondo la sua potenza diveniva protettore; e quindi capo, signore. Società questa in principalità disposta a imprese bellicose, e simile a ordinamento militare; in cui il servizio è da tutti volontariamente prestato pel comune intento e per la comune partecipazione ai vantaggi. E durante la guerra i legami fra gli invasori divengono più spiccati e si rinsaldano, ma non cambiano di natura; perchè se i più hanno bisogno d'essere diretti dai capi, questi hanno bisogno di non essere abbandonati e d'essere fedelmente ubbiditi dai loro seguaci per tener testa alle popolazioni nemiche e accampare sicuramente in mezzo ad esse. Tanta

saldezza di relazioni dovuta alla loro spontaneità medesima, rese facile ai barbari il superare le resistenze di popoli moralmente corrotti e socialmente slegati; e, quando ebbero vinto, trovarono in quelle relazioni stesse il modo naturale e sicuro di stanziarsi sui territorii conquistati. Per farci esatto concetto del sistema feudale, oltre le relazioni fra le persone, per cui la essenza dei Feudi, come dice il Vico, consiste nella fede giurata dei soggetti, e nella protezione che i potenti prestano ai deboli (*Sc. N. lib. II*), dobbiamo considerare quelle che si stabilirono fra i possessi, per cui il *dominio andando di seguito alla podestà*, ne riprodusse i gradi e gli atteggiamenti.

Infatti poichè un territorio è venuto in potere degli invasori, il condottiere ne serba l'alta signoria e la porzione maggiore; il resto dona ai partigiani per compensarli del servizio prestato; e questi, ad imitazione di lui, chiamano i loro seguaci a parte della porzione toccata loro. Che se dapprincipio le terre vengono assegnate ai singoli in proprietà assoluta, questo stato di cose, per la condizione dei tempi, non può durare; e per la difesa delle proprietà contro le ostili popolazioni e i nuovi invasori, bisogna s'introducano fra le medesime i vincoli, onde sono resi compatti e temuti i conquistatori, cioè il dominio deve pren-

dere l'assetto gerarchico della società che vi si fonda sopra. Perciò il dono di terre o il beneficio, importa l'obbligo del servizio personale e della fedeltà verso il concedente; e la proprietà allodiale o libera si converte frequentemente in proprietà ligia a qualche signore, sinchè la frequenza del fatto, che dinota la realtà del bisogno, lo cambia nella legge, in parecchi luoghi d'Europa ricevuta al principiare del decimo secolo, che *nessuna terra è senza signore* (V. *Montesquieu*, XXXI, 8; *Robertson*, Introd.).

La opinione dell'intimo nesso fra dominio ed imperio, ch'è rilevantissimo carattere del feudalismo, penetrata nella coscienza e nei costumi del tempo, ha fatto sì che l'effetto fosse poi preso non solamente pel segno, ma pel titolo della libertà e del potere; e che fosse attribuito un pregio esclusivo alla proprietà territoriale, la cui estimazione superlativa dura sino a noi (*Brougham*, Fil. Pol.).

La protezione e la fedeltà, che legano insieme con mutue relazioni le persone e i loro beni, sono forme e gradi diversi del debito sociale; e per l'applicazione e il vario svolgimento delle forze dei privati a chi tocca principalmente l'una, a chi l'altra. Ma la società feudale forma nullostante un tutt'insieme armonico, non solo perchè quelle si sussidiano a vicenda, ma eziandio perchè ognuno, mentre è vassallo di

chi è da più, risalendo sino al re o all'imperatore, è signore di chi è da meno, scendendo giù sinchè s'incontrano i servi. Che se le condizioni della soggezione feudale sono assai differenti, pei singoli cittadini; e quindi l'ufficio loro per conseguire i vantaggi sociali è diverso, tutti per altro hanno parte eguale nel deliberare gli affari comuni. È codesto, a questi tempi, principio fondamentale del gius pubblico, in virtù del quale le cose interessanti in generale la società degli uomini liberi o non servi, vengono discusse e deliberate da tutti (Tacito, *Germ.* XI; Guizot, *Hist. du gouv. repres. leç.* IV).

In questo ordinamento sociale, l'uomo spiega tutta la potenza giuridica di cui è capace, e la personalità se ne aumenta di tanto, che formano quasi tutt' uno con lui le persone che gli giurano fede e le terre che possiede e che dona. Titolo del suo diritto, le sue forze; misura, la quantità dell' effetto. Donde il risvegliamento della coscienza individuale, la indipendenza e fierezza del carattere e il sentimento radicato e diffuso dell'onore; per cui, mutata la specie e il modo delle relazioni sociali, sorsero istituti politici e civili, a cui queste idee e costumi non solamente fissano lo scopo, ma porgono le condizioni del sorgere e del sussistere; di modo che ci sembrano talvolta contrariare la ragione e la giustizia, tanto siamo lontani dal giudi-

carne conformemente a quelle idee e a quei costumi.

I lineamenti della società feudale non appaiono per altro compiutamente a chi guarda soltanto le relazioni dei conquistatori tra loro, senza aggiungervi quelle dei vincitori coi vinti, donde procedettero altri mutamenti civili.

Accampatisi i barbari entro i confini dell'impero romano, i loro sentimenti ed usi cambiarono lo stato degli schiavi da quello che era per lo innanzi. Le trasformazioni succedute sono queste principalmente: 1° che in generale cessò la schiavitù domestica (*servus ministerialis*); 2° che la schiavitù rurale o degli agricoltori inclinò sempre più largamente a mutarsi da personale in reale, mediante l'*adscriptio glebae*, così che il *mancipium*, incapace d'ogni diritto e obbligato a ogni specie di lavoro secondo la volontà del padrone, divenne vieppiù raro rispetto al *servus* (*Edict. Roth.* § 132-136).

La prima trasformazione è dovuta in particolare al modo in cui s'intende la dignità degli individui, e si pratica il rispetto fra loro, e alla costituzione interna della famiglia germanica, ove la donna degli uffici domestici si fa, anzi che debito, onore. La seconda è dovuta alle necessità materiali del popolo conquistatore; il quale, sempre in armi per assicurare e difendere, o per accrescere l'acquistato, non può dedicarsi

al lavoro de' campi; e se non comporta che tanta moltitudine di uomini sia straziata con l' antica ferocia, e privata d'ogni sorta diritti, nondimeno vuol essere certo che non gli sieno mai per mancare le braccia necessarie a procurargli l'alimento con la cultura de' campi; ai quali per conseguenza lega il coltivatore.

Codeste non sono per altro le sole cagioni dei mutamenti ora detti; e se la schiavitù è nata come naturale divisione del lavoro, quando i più forti e i più abili si riservavano le armi, il culto, il governo, e imponevano ai vinti e ai più rozzi il lavoro, s'è poi a grado a grado temperata, e trasformata nella servitù medievale e nel salariato moderno, quando successivamente furono perfezionati gli utensili, le macchine e gli strumenti d'ogni fatta destinati alle industrie (Aristotile I, 2, 5; Roscher, *Princ. d'Econ. Polit.*; Paris 1858, § 68, 70). Nello stesso tempo è da tenere in qualche conto che il Basso-Impero aveva la istituzione del *colonato*; e che questo, per quanto differisca in alcuna parte dalla servitù della gleba (Biot, *Aboliz. della schiav. ant. in Occid.*; Part. III, cap. 3; Milano 1841), deve, per virtù dell'esempio, avere modificate le idee e le pratiche economiche dell'Occidente.

Col far cenno primamente di queste cagioni economiche, non s'intende disconoscere che

il cristianesimo, destando nella popolazione schiava sentimenti e aspirazioni ad essa ignoti per lo innanzi, e diffondendo presso l'universale idee morali diverse dalle antiche, abbia eccitato negli schiavi dall'un canto forte desiderio di giungere coll'opera, secondo le occasioni, a migliorare il proprio stato, e nei governi dall'altro di alleggerirne le catene nel periodo transitorio iniziato dalla diffusione dei nuovi principii.

Ciò nondimeno, quanto alla Chiesa, cade in acconcio il confermare con l'esempio della sua condotta, la differenza che passa fra il cristianesimo, considerato come corpo di dottrina morale e religiosa, e il cristianesimo, considerato come chiesa o società temporale. Poichè se non v'ha dubbio che quello di natura sua non comporta, ma respinge la schiavitù; questa, al contrario si è in generale studiata di giustificarla, e se ne valse, malgrado qualche nobile protesta sorta nel suo seno, o qualche esempio dato o tentativo fatto per togliere dai costumi e dalle leggi questo massimo sfregio recato al principio della fratellanza e della carità. Gregorio Magno, verso la fine del VI secolo, libera alcuni suoi schiavi, e questa chiama opera salutare, e nelle *Epistole* combatte la schiavitù; e il Concilio di Londra nel 1102 proibisce di vendere gli uomini come fossero giumenti. Dunque se non fossero state le convenienze tem-

porali e i bisogni economici, la Chiesa, conforme al senso proprio e nuovo dell'evangelio, avrebbe respinta con orrore sino da principio e sempre, almeno da se, questa istituzione, la cui origine e durata hanno cagioni principalmente economiche e politiche. Certo le necessità dei tempi toglievano speranza di poterla combattere con effetto; ma alla impotenza dell'apostolato non bisognava aggiungere mai lo scandalo dell'esempio; e invece con la pertinacia di quello si doveva rendere omaggio alla credenza santissima che gli uomini sono tutti fratelli. In realtà, nonchè menar vanto di avere cooperato all'abolizione della schiavitù, difficilmente può la Chiesa nettarsi dalla incolpazione di avervi frapposto ritardi, o di non aver fatto abbastanza per toglierli (V. Guizot, *Inciv. Eur.* lez. IV).

La dottrina cristiana, lasciata fecondare spontaneamente nella umana coscienza, avrebbe dato frutto più sollecito e più largo, che non diede dopo che fu passata per la trafilatura dei ragionamenti scolastici, e delle discussioni conciliari. Laonde se ai principii del cristianesimo si riferisce l'aver affrettato la mitigazione e la fine dello stato servile, ciò intendosi quasi soltanto per l'azione loro sulla coscienza e sulla mente individuale, inquantochè la elaborazione scientifica, a cui furono sottoposti dai filosofi, e la legislativa, che subirono per opera dei papi e

dei concilii, non ebbero altro oggetto se non di adattarli il più possibile ad uno stato di cose, a cui gravissimi interessi sociali ed economici si collegavano. (Belime, *Phil. du droit*, etc., Paris 1844). Fra i filosofi cristiani, tutti i Padri deplorano la schiavitù delle anime per ragion del peccato; ma a quella dei corpi nascente dalla privata o dalla pubblica violenza, rimangono indifferenti, simili agli stoici che la vera indipendenza e libertà riscontrano soltanto nell' uomo interiore. San Tommaso (*Sum.* I. 2, q. 94, a. 5; II. 2, q. 57, art. 3) sillogizza intorno lo stato servile; e farebbe stupore il vedere nelle disputazioni di tanto filosofo diviso il genere umano secondo la fede, per applicar poi diversi criterii di moralità e di giustizia, secondo che quella è dagli uomini seguita o ripudiata, se la sua dottrina non fosse comune a tutti i suoi contemporanei. Alessandro IV in una Bolla d'affrancazione del 1258, riconosce nel preambolo darsi casi giusti di servitù; e dopo di lui Celestino V dissertando intorno a questa materia, ne espone e commenta la giurisprudenza (*Opusc. nella Max. Biblioth. Patrum*; Lugd. 1677, tom. XXV).

Nè la proscrivono per lungo tempo di poi i filosofi cristiani. Cito Oldendorp (*Isag. elem. jur. nat. gent. et civ.* 1539), Bodin, Groot, Thomasio (*Inst. jurispr. divinae*, 1688; *Fund. jur. nat.*

et gent. 1705), Wolff (*Jus nat. meth. scient. pertract.* 1740; *Inst. jur. nat. et gent.* 1750), Heineccio (*Elem. jur. nat. et gent.* 1749) ed Höpfner (1801); i quali, giù sino a noi, non hanno altro studio fuorchè quello di cercare il titolo, su cui ne possano fondare la legittimità.

Quanto alle leggi e agli usi ecclesiastici, leggesi, nelle *Antich. Ital.* del Muratori, di un vescovo che riceve in dono una giovane schiava (*Dissert.* XIII; Mil. 1751; I, 127); e lo Zamboni, agli altri già conosciuti, aggiunge un documento del 1441, ov'è notato, un parroco aver fatto il presente di uno schiavetto di 15 anni al medico in compenso della cura (*Gli Ezzelini, Dante e gli Schiavi; Studi st. e lett.* 2^a ediz. Firenze 1864). In generale la chiesa indirizza l'opera sua al riscatto dei cristiani dalle mani degli infedeli; e fulmina i suoi anatemi contro coloro che quelli riducono in schiavitù. Malgrado ciò, Leone IX nel 1051 decreta che rimangano schiave del palazzo apostolico lateranense le donne, che hanno avuto commercio con un chierico; e Innocenzo III nel 1215 minaccia di schiavitù chi somministra armi ai Saraceni.

Quali che sieno gli sfoghi sentimentali degli uomini più contro la servitù, nessuno possiede servi più della Chiesa; basta leggere per convincersene le cronache di Monte Cassino, e quelle di Farfa e di Volturno pubblicate dal

Muratori (*Rer. Ital. Script.* tom. V; II, p. 2; I, p. 2). Le singole chiese, come dei beni, così pretendono la decima dei servi, e non possono venderli se non con guadagno; e li rivendicano se perduti (Muratori, *Dis. sopra le ant. Ital.*; XV); e per gli affrancamenti che qualche vescovo o chierico ne fa, v'è la condizione che li risarcisca del proprio (*Conc. Tolet.* IV, del 633); e ne vogliono due da chi loro ne uccide uno (Dunoyer, *Liberté du trav.* IV, ch. 5). Poi consentono e lodano che un cristiano si spogli della sua libertà, e ne faccia loro offerta costituendosi servo (V. Ducange, *Glossarium*, voce: *Oblati*). I vescovi di Münster e Osnabrug non rinunciano ai loro diritti sugli ascritti alla gleba se non al principio del secolo XVIII (1707); e in Francia la chiesa li esercita sino a Luigi XVI (Say, *Cours Compl. d' Econ. Pol. Prat.* part. II, ch. 3); del che non è a meravigliare, se anche oggi essa coltiva con schiavi propri le terre da lei possedute nell' America del Sud (Zamboni, p. 188).

Al fatto proprio non poteva poi non aggiungere la tolleranza dell'altrui; e le leggi di Carlomagno giungono sino a prescrivere che i contratti di compra e vendita di schiavi siano conchiusi alla presenza del vescovo o dell'arcidiacono, o del conte del luogo. Intanto la caccia agli uomini è fatta dai privati

su tutti i lidi, nel nord dell' Europa sino ai secoli X e XI. In Francia si trova la schiavitù domestica sin verso il secolo XIII; e in Italia si hanno documenti di acquisto di schiavi sino al cinquecento; i Veneziani nel trecento se ne forniscono nelle loro colonie istriane e dalmate; e il Darù (*Stor. di Ven.*) e il Libri (*St. delle Scienze Mat.*) ne recano contratti del secolo decimoquinto. In Firenze vi sono schiavi nel 1415, a Lucca nel 1537; e ciò, malgrado l'affrancazione dei servi decretata da questi Comuni molto tempo prima, ma per altro non compiuta allora generalmente in Italia, e in molte parti d' Europa non ordinata se non a' giorni nostri, e nemmeno con pienissimo effetto dappertutto (V. nello Storch, *Cors. d' Econ. Pol.*, not. XXIV, le leggi moderne di abolizione).

Il feudalismo, nelle sue relazioni con la società romana, sviluppa una forza irresistibile di attrazione. Non vi ha vita e sicurezza fuorchè nel suo seno; al di fuori, tutto è debolezza e paura. Libertà di uomini e di possessi che non siano collegati fra loro, è vana apparenza; e la minacciano signori e vassalli, gli uni e gli altri licenziati a fare ciò che loro meglio talenta, pel forte sussidio che vicendevolmente si prestano quelli con la protezione, e questi con la fedeltà. Pel romano non v'è scampo: o tenersi l' antica libertà minacciata e impotente; o

patire la soggezione feudale, che stringe in fascio e rende forti protetto e protettore. La scelta non può rimanere a lungo dubbiosa; e, per tacere della *obnoxio*, con cui taluni uomini liberi si danno anche per schiavi ai signori (Ducange, *Glossarium medicæ et infimæ latinitatis*. Parisiis, 1840; Ancillon, *Tableau des Rêvol. du syst. pol. de l' Europe*, Paris 1823; *Introd.*; Robertson, *Introd.*), gli altri cercano di farsene vassalli, raccomandando a qualcuno di loro le proprie terre per riaverle poscia a titolo di feudo (*Montesquieu*, XXXI, 8). Questo infeudarsi di tutte le persone e le cose è segno che il violento contrasto fra i vecchi elementi del mondo romano e i nuovi della barbarie non può più continuare.

Nel nuovo ordine poi quelli e questi, secondo la propria natura e l'avvicinarsi delle loro relazioni, si adoperano a produrre nuove forme di diritto e di Stato. I due caratteri che principalmente informano questo nuovo ordine consistono, a nostro parere, in ciò: che primamente coloro, i quali ne fanno parte, hanno ciascuno altissima coscienza del proprio valore giuridico; e in secondo luogo, che hanno tutti un sentimento saldissimo della loro solidarietà. Quella coscienza si palesa con l'uso larghissimo che ciascuno fa della propria forza per fondare e mantenere le proprie ragioni; e questo sentimento, con le deliberazioni in comune (*placitum, mallum*,

campus, v. nel Ducange), e con lo scambio della protezione e della fedeltà.

Taluni filosofi della storia riferiscono tutto l'incivilimento dei popoli latini al senso della socialità, che in essi sarebbe notevolmente predominante; e quello dei popoli germanici al sentimento e al bisogno che presso loro avrebbe ogni persona di vivere in modo affatto individuale.

Ma con siffatto giudizio comparativo torna difficile lo spiegare perchè nel sistema dei feudi il diritto preferisca principalmente la forma collettiva, e nel sistema romano invece la forma individuale. In quello la proprietà libera, individuale del giure romano viene surrogata dal beneficio, concesso da chi, alla sua volta, lo tiene da altri; e perciò fra i beni si riproduce la costituzione gerarchica ch'è fra gli uomini (Guizot, *Hist des orig. du gouv. répr.*; lec. 21; Bruxelles 1851, p. 219), essendo la società, sorta sulle rovine dell'impero, un'aristocrazia, il cui spirito e le costumanze s'impongono alla libertà dei privati.

Dall'altro lato, nel mondo romano, la forza e la spontaneità individuale, non che condannate all'impotenza, sono sin dall'origine operosissime; e le tracce se ne conservano indelebili nelle forme giuridiche che lo Stato ha posteriormente ordinate e sancite tanto per la for-

mazione originaria o derivativa, quanto per la difesa del diritto. La *manus*, l' *hasta*, la *praeda*, la *vindicta* sono mezzi e segni dell' autorità dall' individuo esercitata, senza differenza, vuoi sulle persone, vuoi sulle cose, nella famiglia o nei tribunali. Conservate nel diritto posteriore, stanno a dimostrare che nel popolo è sempre viva la tradizione della origine e natura individuale del diritto, secondo cui la personalità dell' uomo incomincia con l' esercizio delle sue forze e si proporziona agli effetti delle medesime. Il *jus singulare*, la *consuetudo* sono continuo riconoscimento del potere che hanno gli individui di far introdurre dal legislatore, o d' introdurre da sè, mediante il costume, per qualche utilità propria, modificazioni o novità nello stato giuridico presente, anche *contra tenorem rationis* (l. 16, D. De Leg., tolta da Paolo: *De jur. sing.*; l. 32, § 1, e l. 35, *ead. tit.*; l. 2, C. VIII, 53; Puchta, *Corso delle Istit.*; libro I. *Enciclopedia*, cap. 4. *Compimento interiore del dir.*; trad. ital.; Milano 1858 p. LXXIV; Vico, *De uno etc.* § 85). Oltredichè pare a molti, che la proprietà dei primi tempi e la clientela presso i romani abbiano grande rassomiglianza con la proprietà e il vassallaggio feudale, principalmente perchè la prima derivò dalla conquista, e la seconda dalla esistenza di un ordine aristocratico.

Per queste considerazioni ci pare che, la

tendenza a far prevalere la ragione privata o la ragione sociale, la libertà o lo Stato, non sia criterio per distinguere veramente l'una dall'altra le due civiltà, quando si prendano a considerare nell'identico punto del cammino storico che hanno compiuto.

Ci conferma poi in questa opinione il fatto che ad ogni momento v'ha corrispondenza diretta e necessaria fra lo stato degli individui e quello della società, fra la forza individuale e la collettiva; per cui l'una e l'altra concorrono sempre a produrre unitamente i fenomeni e gli istituti civili. Che se, raffrontato lo stesso momento di due civiltà, il modo e gli aspetti di questo concorso sono differenti, ciò dipende dal genio particolare dei singoli popoli.

Presso i tedeschi, dove tutte le istituzioni, secondo quanto si dice, dovrebbero nascere dallo svolgimento del diritto individuale, e prenderne norma e proporsene il rispetto, la legge pone all'esercizio della operosità giuridica della donna assai più impedimenti, che non vi oppongano le leggi dei latini. Nonpertanto nel fatto la donna gode, nei paesi occupati da razze germaniche, di considerazione e di certa padronanza pratica ch'è superiore di molto, se pure è paragonabile, a quella delle donne presso i latini. Laddove queste, per causa delle opinioni correnti e delle costumanze, vivono dipendenti in tutto,

malgrado le cavalleresche deferenze e le cure galanti, onde gli uomini più che altro affermano la propria superiorità, e procurano di farla dimenticare a chi la sopporta. Nè le disposizioni della legge sono più strette in Germania, quanto allo stato della donna nella famiglia, per temperare il costume che la rende più padrona di sè; imperciocchè al contrario i legami domestici hanno nei naturali sentimenti e nel costume stesso assai maggiore guarentigia. La vita di famiglia è cara ai popoli settentrionali, più che non sia ai meridionali; e, affidandosi all'affetto e all'onore, eglino ne preservano la santità più sicuramente, che non con le ardenti passioni e le ignobili gelosie. Laonde v'è anche questa differenza da rilevare: che presso i latini il costume toglie o scema la libertà della donna, che più largamente le sarebbe consentita dalla legge, e procura la tutela della famiglia per altra via, che non presso le genti germaniche, dove il costume è in accordo con la legge pel fine da conseguire.

Parimenti in Inghilterra tutto ciò che avviene o che vi si fa d'importante in ogni specie di cose, non dipende, come si crede, dallo spirito d'individualità; bensì, come lamenta il Mill, unicamente da quello di associazione. Colà, dice lo stesso scrittore, non viene nemmeno l'idea che possa piacere altra cosa

fuor quella voluta dal costume. Quindi se la forza collettiva o sociale non si manifesta ed impone mediante la legge o il governo, trova mezzi altrettanto efficaci e sanzioni non meno irresistibili nel costume, nella opinione popolare e nei tanti istituti che intendono al soddisfacimento di speciali bisogni.

Le forme non ci traggano dunque in errore; e se guarderemo alla sostanza vedremo che i popoli differiscono veramente fra loro pel genio particolare di ciascuno, che s'imprime in ogni legge e istituto, in ogni costumanza e opinione, e si mantiene inalterato per tutte le età. Per questo rispetto, le manifestazioni tanto della ragione individuale, quanto della sociale, quale che sia la parte dell'una e dell'altra nel produrre i fenomeni civili, hanno speciali maniere presso i latini pel loro genio innanzi tutto operativo e plastico; e altre ne hanno presso i germani, uomini dalle propensioni speculative e trascendenti. Di qui la differenza effettiva delle istituzioni, degli usi e della storia delle due razze; dovendosi per altro tener conto per ciascuna delle varietà che comprendono.

Tornando ora al feudalismo, esso è un sistema, in cui si vanno componendo i principali elementi della società moderna; e fra questi non ultimo il potere regio; intorno al quale si rac-

colgono in unità i singoli popoli, e si ordinano le amministrazioni dello Stato.

La regalità, nella sua impresa di togliere le divisioni e i privilegi feudali, fu ajutata dalle cittadinanze, che, com'essa, n' erano impedita ed offesa. Schiacciata da un lato dalla supremazia imperiale, e dall' altro minacciata dalla prepotenza dei signori, essa da principio è poco più di un titolo e di una pompa. La soggezione dei nobili verso di lei ha luogo in casi poco frequenti e per un numero prestabilito di oggetti; quindi ei non le sono legati abbastanza, perchè possa dare al loro potere l'indirizzo o il fine più conveniente all' interesse generale, da lei più particolarmente tenuto a cuore. Al contrario fra i signori e i vassalli corrono relazioni continue, a cui porge occasione ogni atto del vivere non solo pubblico, ma eziandio privato, e dà forma e misura l' arbitrio più vario ed instabile. Perciò la soggezione dei secondi verso i primi è tanto piena, immediata e seguita, quanto quella dei primi verso la regalità è parziale, mediata e intermittente; e ne segue che all' odio degli uni verso la nobiltà fa riscontro la gelosia che ne ha l'altra; la quale ricorse a ogni mezzo astuto, violento e legale per combattere ed opprimere i suoi rivali. Fra i mezzi che adopèrò, il migliore e più efficace fu l'alleanza con una parte che incominciava a segnalarsi in seno

alla moltitudine, cioè col Terzo Stato, che per le sue condizioni morali ed economiche potendo profittare delle buone occasioni, acquistò molta importanza politica; e, collocato fra il principe da un lato e la nobiltà e il clero dall'altro, divenuto arbitro fra i due avversari, diede la vittoria al primo.

Fu utile effetto di questa alleanza che il potere regio non potè farsi subito assoluto, e che il feudalismo non potè più evitare il suo fine. A questo secondo effetto cooperarono, com'è noto, anche le crociate (1095, papa Urbano II; 1270, re Luigi IX di Francia); che porsero al progresso morale ed economico della società nuovi mezzi e occasioni, per le relazioni introdotte fra molti popoli prima divisi; e il cui esito tolse via ogni possibilità di prevalenza pontificia e teocratica in Europa.

Quelle lunghe e perigliose spedizioni spopolarono infatti e impoverirono il feudo; e i crociati nella quotidiana convivenza de' campi, e nella solidarietà dei rischi e dei servigi, lasciarono a poco a poco gli usi e i sentimenti propri del vassallaggio. La paura del vassallo, cagione alla prepotente alterigia del signore, e il disprezzo che questo ha di quello, che n'è la giustificazione, furono surrogati da sentimenti più degni e benevoli, e quindi da modi più giustamente e liberamente socievoli.

Anche la vendita delle terre pregiudicò alla forza economica, su cui poggiava la indipendenza dei feudatari; i qua'i, disperdendo nella guerra le loro ricchezze, senza saperle rifare, caddero di più in più in balia dei cittadini fatti ricchi dai commerci e dalle arti.

Per conseguenza la mutazione dei rapporti fra i signori e i loro vassalli va di pari passo con la mutazione dei rapporti fra i nobili e le altre classi sociali; le quali di tanto si vantaggiano, di quanto quelli scapitano di forza e di opulenza.

Siccome poi, lungo quasi due secoli, i popoli d'Europa, accavallandosi l'uno sull'altro, come onde di acque straripate, si riversano sull'Oriente, così imparano nuove vie per lo scambio dei prodotti e delle idee; e ne traggono maggiore partito i borghesi e i cittadini dei Comuni liberi; che non impediti da pregiudizi di casta, nè frastornati da ambizioni militari e cavalleresche, colgono la prolungata opportunità di promuovere, coi propri personali, gli interessi economici dei loro paesi.

Finalmente l'esito mancato delle crociate tempera la passione religiosa, onde in Occidente tutte le cose prendono colore e figura; e la immensa forza, che docilmente aveva ricevuto impulso e direzione dai pontefici, si sciolge per non ricomporsi di nuovo mai più. I popoli cristiani,

poichè alla volontà di Dio annunciata con tanto entusiasmo, che i luoghi santi fossero liberati, non corrisponde l'effetto della liberazione, si sentono assai scossi nella fede, che una forza esterna, misteriosa s'ingerisca direttamente nelle cose del mondo; e però si vedono alienarsi da chi aveva loro promesso una prova e un trionfo, e invece ha dato loro un disinganno e li ha condotti all'eccidio; e volgono l'animo ad altri sentimenti e propositi per ottenere e assicurare lo sviluppo della giustizia e del benessere nella società civile. « Sulla tomba di Cristo, scrive Hegel, fu data ai cristiani la stessa risposta, che ai discepoli di lui, quando andarono per cercarne il corpo: — *che cercate voi fra i morti? egli non è qui, è risorto* — Anche la cristianità trovò il sepolcro vuoto; e fu ingannata di fatto da chi la spinse a conquistarlo. Il solo risultato che ottenne, fu negativo; perchè conobbe che quanto cercava e le faceva di bisogno non era fuori di lei; e quindi doveva rintracciarlo in sè medesima, nella coscienza cioè della vita indipendente della umana persona. Col finire delle crociate comincia per l'uomo il tempo della confidenza in sè stesso e della indipendenza personale (Hegel, *Filos. della Stor.*; Part. IV; Guizot, *Inciv. Eur.* Lez. VIII; Robertson, *Introd.* e nota XIII; Laurent, *La féodalité et l'Égl.* III, 3, e V, 1; Ancillon, *loc.cit.*) ».

A questa serie di avvenimenti, per cui lo stato dei feudatari declina, la vita economica si allarga e migliora, e in generale gli spiriti di libertà si propagano sempre più, e dalle città si diffondono sulle campagne, tiene dietro l'affrancamento dei servi; che non al disinteresse e alla benevolenza dei padroni, ma veramente a queste cause va riferito. E perciò procede a grado a grado secondo l'effetto delle medesime; cosicchè, incominciato nel secolo decimoterzo, non è ancora compiuto in ogni parte d'Europa. Primi a riconoscere la necessità di questa riforma civile sono i Comuni italiani. Pistoja restituisce a libertà i suoi servi nel 1205, Perugia nel 1266 e Firenze nel 1288. Bologna, fattone il tentativo nel 1256, vi riesce nel 1283. Nel secolo seguente sono da citare le ordinanze di Luigi X di Francia, e di Filippo suo fratello (1315, 1318); ma è inutile continuare nella citazione di carte particolari, perchè non da esse dipende che la liberazione dei servi avvenga in effetto, ma dai costumi e dagli interessi mutati; e quindi s'è visto che non tutte le volte furono seguite dall'effetto voluto.

La preponderanza regia, cominciata a farsi evidente nel secolo decimoquarto, è infine pienamente stabilita nel decimosesto; e, come s'è detto, i principi la ottennero per la loro alleanza col Terzo Stato; a cui, parimenti che a loro,

tornava che le giurisdizioni avessero unica fonte e governo, che le gravezze pubbliche fossero sopportate in comune da tutti i cittadini, che le guerre private non mettessero sossopra il paese, e la unità dello Stato e il suo indipendente sviluppo non fossero posti in pericolo da illegittimi ingerimenti di chicchessia.

Le cagioni che diedero potere allo stato de' borghesi, che fu detto terzo, perchè veniva dopo le persone ecclesiastiche e le nobili, sono le solite e generali: scienza, pratica e danaro. I soli borghesi studiavano e sapevano di lettere, di cose naturali e di affari; perciò erano consiglieri dei signori e dei capi ecclesiastici, ed entravano in tutte le pubbliche aziende e nel comune. Le imprese industriali erano ordinate e condotte da loro, nelle cui mani stavano i commerci. Quindi divennero ricchi; e si fecero prestatori di danaro a principi e signori, e per diretta conseguenza acquistaronο importanza politica.

La parte loro nel governo fu grande e benefica, e non è ancora giunta al termine, malgrado la profezia di qualche politico, che devano esser tolti di scena da uno stato quarto, della cui missione si stanno ancora decifrando la natura e i titoli. Intanto sarà sempre utile al buono andamento della cosa pubblica, che v'abbia parte un ordine di cittadini, le cui doti

sono la equanimità e la moderazione, come dimostra Aristotile; i cui ragionamenti sul proposito, per la forma e la sostanza, non furono mai superati da alcuno dei tanti panegiristi della classe media; così chiamata da lui, perchè tiene il mezzo fra le due parti dei ricchi e dei poveri, in che è diviso ogni stato. Prevalendo la prima, lo stato diventa dispotico; prevalendo la seconda, si consuma nelle turbolenze; perchè quelli, a cagione della educazione e degli abiti contratti, sono insolenti; e questi, o si accomodano alla burbanza signorile, e servono vilmente, o non vi si accomodano e si danno alle sedizioni e turbano lo stato; che se cade in mano a loro, è turbato per le instabili voglie e la bramosia di acquisti; donde o tirannide o rivoluzione. Da queste corruzioni, il terzo stato preserva il governo, se vi ha parte proporzionata; perchè contiene i signori, senza poterne prendere, o avere interesse di prenderne il posto; ed è abbastanza ricco da non desiderare la spogliazione di nessuno, e da temere dall'altro lato i turbamenti repentini. Quindi il suo ingerimento nella cosa pubblica le dà stabilità; non però impedendone i miglioramenti; i quali anzi sollecita, sentendo e conoscendo, meglio che non le classi superiori, i bisogni e le propensioni della moltitudine, con cui ha continue ed intime relazioni (*Polit. IV, 11*).

Per tante mutazioni avvenute nei rapporti

degli uomini, il sentimento della forza e la notizia del diritto diventano dunque patrimonio di una classe numerosa e assai sparsa di cittadini, che si porrà alla testa della moltitudine, e dando nuove esplicazioni alla libertà, produrrà altresì nuovi organi del potere. E sulla scena politica rimangono oramai sole la podestà cittadina e la regia; le quali, poichè hanno conseguito in comune il primo grande effetto di togliere via dallo Stato la perturbatrice onnipotenza dei signori, battono ognuna il proprio cammino, in accordo o in contrasto, secondo i tempi e le circostanze, che influiscono sui fini e mezzi loro, cioè sulle relazioni che hanno fra sè, o con altre parti sociali.

Il rinascimento degli studi in Italia è anteriore di assai all'epoca comunemente assegnatagli, la quale, cominciata col Concilio di Firenze (1439) e con la caduta di Costantinopoli (1453), sarebbe giunta al suo grande splendore regnando Leone X in Roma (1513) e Francesco I in Francia (1515). V' ebbe molta parte la classe dei borghesi, dalla sua indole e dalle sue condizioni, meglio delle altre portata agli studii; e poichè ne trasse il maggiore partito, facendosi del sapere titolo e mezzo ad ingerimenti civili, così fu anche più inchinevole a eccitarne e più pronta a seguirne gli avanzamenti; così che nelle università e nelle accademie, con libere

investigazioni, la si vidde subito scrollare il dommatismo filosofico, e instaurare i principii del buon metodo scientifico; nello stesso tempo che si sforzò di ritirare la dottrina e la costituzione della chiesa verso i principii, da cui s'erano dipartite.

In generale l'opera sua è intesa a togliere gl'impedimenti frapposti allo svolgimento originale delle facoltà individuali. Però si volge ovunque ne sorgano, contro la fede, la scienza o le opere. Primamente ottiene d'introdurre grandissima riforma nelle cose religiose, per cagion delle quali più facilmente si commuove l'universale. E se soltanto in alcune parti d'Europa, la Protesta consegue il suo fine di ridare alla umana coscienza i diritti, di cui il dispotismo dei pontefici l'ha spogliata, in tutte sparge i germi della opinione, cresciuta poi sempre di vigore e di effetto, che non vi sia sincerità e vivezza di sentimento religioso presso un popolo senza il libero esame delle credenze, nè convivenza pacifica degli uomini senza la civile tolleranza dei culti.

Le condizioni del tempo non permettono a Lutero (1483-1546) di affrontare altri pericoli, oltre quelli a cui s'espone per l'odio di coloro i cui interessi sono direttamente minacciati dalla sua dottrina. Perciò s'appoggia ai principii; e questi lo sostengono, perchè dal nuovo commovimento

degli spiriti ne risulterà una forza formidabile, che potranno contrapporre all'impero, non meno pericoloso per la indipendenza loro e d'Europa, che per la libertà della nazione germanica. Egli dunque non tocca le massime su cui poggiano i governi del tempo, anzi ne vuole rispettato il potere quali ne sieno le forme. Ma poichè altri, più logici o ambiziosi, e di lui meno prudenti, si volgono all'ordine politico, e tentano di tradurre di salto la eguaglianza morale in eguaglianza civile, e di estendere alle azioni la libertà ch'egli domanda per le opinioni, lo vediamo biasimare questi tentativi, e mandare ai sollevati contadini esortazioni (*Adversus latrocinantes et raptorias cohortes rusticorum M. Lutherus*), affinchè sopportino in pace i mali inseparabili dalla loro condizione, o vi cerchino rimedio senza offesa delle leggi (*Ancillon, Op. cit. Vol. II, 1 part. ch. 13, p. 62; Robertson; St. di Carlo V. Col. 1774; IV, 104*).

Senonchè lo spirito umano non può essere trattenuto sul cammino che gli è tracciato dalla mutata ragione dei tempi, e non può sopportare limitazioni contrarie alla continuità e all'armonia delle sue forze. Quindi, mentre la coscienza si libera dalle pressure sacerdotali, la ragione si libera dalle pastoje scolastiche, e la società civile si sforza di restaurare o di fondare le sue libertà. Laonde alle innovazioni religiose

fanno riscontro e seguito le filosofiche e politiche.

Il libero esame del professore di Wittemberg, e l'*io penso* di Renato Descartes (1596-1650) sono due termini dello stesso problema, che sarà risoluto quando, oltre la libertà religiosa e filosofica; l'uomo avrà conseguito la civile; e come il vessillo della Riforma fu portato sui campi di battaglia e ne uscì vittorioso, per le circostanze favorevoli prodotte dalla minacciosa prevalenza dell'impero sotto Carlo V; così per le stesse circostanze sorse una scuola politica, che, sindacando i titoli e le condizioni della legittimità dei pubblici poteri, compendì quelli nel consentimento popolare, e queste nella più larga partecipazione dei cittadini al reggimento dello Stato.

Cominciano i politici italiani della metà del secolo decimosesto a fare l'analisi e tessere l'apologia del governo repubblicano, come quello che meglio guarentisce i privati cittadini dai soprusi della potestà civile ed ecclesiastica. Ne troviamo d'ogni provincia: Contarini, Garimberto, Memmo, Erizzo, di Venezia; Cavalcanti, Strozzi, Acciajoli, Giannotti, fiorentini; Foglietta, genovese; Vida, lombardo; Salomonio, romano.

Nel 1603 Giovanni Althusius, olandese (1557-1638), pubblica la sua *Politica methodice digesta*, in cui il potere assoluto è combattuto dalla radice, e la costituzione dello Stato è de-

rivata dalla volontà generale, e nel bene comune è riposto il criterio onde giudicare della legittimità dei suoi ufficii. Questo libro ebbe grandissima eco in Germania, dove parve di natura da dover mettere sottosopra il mondo, perchè recava il soccorso di una dimostrazione dottrinale ai numerosi tentativi, con cui in quel tempo da ogni parte tendevasi, mutando la natura e le forme delle relazioni dei cittadini con lo Stato, a limitare il potere di questo e a garantire i diritti di quelli.

La Riforma non si fece strada in Francia se non perchè assunse colore politico, e acquistò importanza allora soltanto che le fu prestato appoggio dalla nobiltà. Le passioni religiose servirono di pretesto a disordini e guerre, che solamente l'ambizione e opposti interessi politici potevano far nascere. Il terzo Stato s'interpose fra i fanatici delle parti avverse; e scrittori e ministri, usciti dal suo seno, consigliarono una politica, che, tollerante delle credenze dei singoli, preservava altresì i diritti dello Stato in materia ecclesiastica, conforme alla tradizione nazionale, parimenti contraria alla riforma protestante e alla tridentina.

Ma questi consigli non furono seguiti; e settarii violenti e principi inesperti ed inabili, dimenticata ogni moderazione, si permisero provocazioni insensate e fatti crudelissimi (24 ago-

sto 1572). Il sangue versato fecondò le idee liberali. Che se il popolo francese per l'indole e le tradizioni nazionali o gli avvedimenti della politica, fece poca novità nelle cose religiose, si volse con ardore alle cose di Stato e alle dottrine repubblicane. » La parte moderata, scrive Agostino Thierry, che invano aveva consigliate la tolleranza e la pace, si sollevò, e fece nascere nel seno della Francia cattolica una parte, senza spirito settario, un terzo partito armato, che ricevette il nome di *Politico*; il quale s'unì ai protestanti per sostenere nella loro, la causa dei diritti umani e della giustizia. Per avere violati questi diritti con odiosa barbarie, il governo vide negati i suoi propri per rappresaglia, e predicata legittima la guerra contro un re prevaricatore (*Essai sur l'hist. de la format. et des prog. du tiers état*; ch. V; Brux. 1853, p. 110). Le teoriche di La Boétie (n. 1530, m. 1563; *De la servitude volontaire*, 1548), di Francesco Hotman (n. 1524 m. 1590; *Franco-Gallia*, 1574, nelle *Opp.* Ginevra 1599, 3 vol), di Uberto Languet (n. 1518 m. 1581; *Vindiciae contra tyrannos*, 1579) e di altri sono ispirate dalle stesse circostanze di fatto e dai propositi stessi che diedero vita e scopo al partito dei Politici; e danno dimostrazione dottrinale e storica ai principii della sovranità nazionale, della rappresentanza politica, della eguaglianza civile

e della tolleranza religiosa. Esse furono la fonte, aggiunge il Thierry, di opinioni che, durando sino d'allora, più o meno buone, più o meno potenti, secondo i tempi e le circostanze, hanno formato e formano ancora in Francia una categoria della grande opinione nazionale (*loc. cit.*).

Gli stessi avversarii della moderazione contribuiscono del resto a spianare la via al trionfo delle libertà individuali, scalzando con le arti e le dottrine loro, la potestà assoluta del principato, in cui avrebbero voluto porre tutte le loro speranze; ma che per la inettitudine di Enrico III e per la eterodossia del presuntivo erede della corona, non ispira loro fiducia nel presente, mettendoli in apprensione per l'avvenire. La Lega, la cui intolleranza religiosa è pari all'ambizione politica, tien testa e s'impone alla regalità; e il tema prediletto dei suoi scrittori, a cui fanno coro i gesuiti, è sempre questo delle giuste cause della abdicazione o della deposizione dei principi, per scendere a conchiusioni sanguinarie, esposte con la fredda impassibilità dei fanatici e col feroce compiacimento dei settarii (Giovanni Boucher, n. 1551 m. 1646; *De justa Henr. III abdicat.* 1589; Guglielmo Rose, n. 1542 m. 1602; *De justa reipub. christ. in reges impios auctoritate*, 1590).

Circostanze simili producono anche in Inghilterra lo stesso effetto, che la libertà dei sin-

goli si aumenta e si assicura sempre più nelle sue varie applicazioni.

Le regie prerogative, accresciute fuor di misura per opera dei Tudor, e sempre più allargate, benchè, per fortuna, meno abilmente usate dagli Stuardi, scemano le franchigie nazionali in maniera che torna impossibile ogni equilibrio fra le diverse parti politiche, ed è compromesso ogni particolare diritto. La nazione vuol porre rimedio a questo stato incerto e pericoloso della cosa pubblica, e spiega tutta la energia del suo pensiero e del suo braccio, finchè la potestà regia, ridotta nei giusti confini, è resa innocua. Precursori della rivoluzione politica (1640-1688), i monarcomachi con le loro dottrine predispongono gli spiriti a compierne i memorabili fatti. Nei libri di Algernone Sidney (1617-1683; *Disc. sur le gouvern.*; trad. franc. La Haye 1702), di Marchamont Needham († 1678; *Disc. cit.* a pag. 302, pubbl. nel 1650, trad. in franc. da Teof. Mandar, 1791), di Giacomo Harrington (1611†1677; *Oceana*, 1656) e di Giovanni Milton (1608†1674; *Della respons. dei re e dei magistr.* 1648-49; *Prima e seconda difesa della nazione inglese*, 1651-52) v'è tutta la ragione e la difesa del rivolgimento, che balzando una dinastia dal trono e ponendovene un'altra, affermò solennemente il diritto del popolo a disporre dei suoi propri destini, e ad

essere solo vindice e custode della propria libertà.

Il trionfo della causa popolare in Inghilterra dà nuovo impulso al progresso politico sul continente; e il secolo decimottavo vi porta l'opera sua con un seguito di dottrine, il cui spirito indipendente e innovatore si trasfonde nelle pagine della Enciclopedia francese (1751-72), splendido monumento innalzato, da una schiera di elettissimi ingegni, alla libertà del sapere e della fede, programma della Rivoluzione che più tardi doveva condurre a fine la rivendicazione della libertà individuale.

La *Dichiarazione dei diritti dell'uomo*, intorno a cui lavorarono Condorcet, Sieyes, Mirabeau, Robespierre, e che, a proposta del Lafayette, cominciata la discussione il 20 Agosto, fu poi promulgata sotto forma di decreto legislativo il 1 Ottobre 1789, fa seguito e dà compimento al processo riformatore, i di cui primi momenti datano dalle tesi di Lutero e dalla formula cartesiana. Essa viene bandita al mondo dopo che l'Assemblea Costituente ha scrollato dalle sue basi e compiutamente distrutto il sistema feudale. Nella famosa notte del 4 Agosto, i rappresentanti della nazione aboliscono i feudi, monumento di conquista, limitazione del pubblico potere, ostacolo ai miglioramenti economici; pongono fine alle giurisdizioni signorili, dando

unità all'amministrazione della giustizia, resa gratuita; tolgono via le servitù personali, i privilegi delle maestranze, le esenzioni dalle imposte; vogliono l'affrancamento dalle decime e dai diritti feudali. Di tal guisa, la Rivoluzione, scrive il Mignet, pone in luogo dell'arbitrio la legge, del privilegio la eguaglianza; toglie fra gli uomini le distinzioni di casta; dal suolo i confini delle provincie; alle industrie gli impedimenti delle corporazioni, all'agricoltura la soggezione feudale e il peso delle decime, e alla proprietà il vincolo delle sostituzioni; e tutto riduce a un solo stato, a un solo diritto, a un solo popolo, dichiarando i francesi tutti eguali, e tutti liberi di aspirare agli impieghi, alle industrie, alla proprietà (*Hist. de la Rev. Franc.*; Introd. et ch. 1).

La dichiarazione dei diritti dell'uomo, venuta dopo tanta distruzione degli ordini antichi, è il programma per la riedificazione dei nuovi; e se questa seconda opera della Rivoluzione non fu tanto solida e compiuta, quanto quella, nondimeno fu tale e tanta da non lasciare ad alcuno la speranza di poterne impedire la prosecuzione, per ricostruire il dispotismo e il privilegio dianzi abbattuti.

Oramai, l'uomo come non deriverà più dal di fuori la ragione delle sue credenze e delle sue cognizioni, non ne deriverà nemmeno la ra-

gione e la guarentigia dei suoi diritti; e col l'esercizio pienissimo della sua libertà costituirà lo Stato. In questa impresa la Rivoluzione s'è divorziata dal passato, rinnegandone le tradizioni e cancellandone ogni memoria. Illusa dagli avvenimenti americani (*Dichiarazione d'Indipendenza*, 4 Luglio 1776), ella ha voluto mettere tutta a nuovo la Francia, e, se le riusciva, l'Europa. Ma non importa qui giudicare dei mezzi usati e della via seguita; e se i suoi concetti furono troppo spesso esclusivi e l'opera sua passionata e parziale, il fine e l'effetto immediato furono di allargare la libertà dei singoli, e di aumentare in essi la coscienza della propria dignità. Essa diede principio a un'era nuova, in cui, mutato il titolo delle relazioni degli uomini con la potestà civile, se ne mutano anche le forme, affinchè la ragione pubblica si accordi con la individuale, e non possa mai più soperchiarla.

In questo lungo periodo di tempo, che va da Gutenberg (n. 1412? m. 1468) e Lutero a Fulton (1764 m. 1815) e Mirabeau, le due parti, la cui preponderanza nello Stato era già stabilita, il principato cioè e la borghesia, rallentano o stringono variamente la loro alleanza, e in generale regolano la propria condotta a seconda delle circostanze e dell'utile particolare. Il principato, che nella nobiltà non vedeva nè temeva più un rivale, non volendo essere alla

mercè dei borghesi cercò di farsela amica e ajutatrice; e perciò spesso le si mostrò benevolo e le fu largo di favori, che senza darle possibilità o speranza di ricuperare la perduta supremazia, le diede animo e forza di rendergli buoni servigi. Conseguentemente lasciò sussistere o fece rinascere il privilegio sotto forme più temperate e meno dannose di certo delle antiche, ma, come queste, contrarie alla eguaglianza civile.

Molti principi inoltre, vedendo gli avanzamenti dello spirito umano irresistibilmente verificarsi in ogni ordine di idee e di fatti, e temendo che potessero alterare profondamente la costituzione e gli ufficii del loro governo, cercarono di munirsi per altre vie, obbedendo all'istinto di conservazione proprio d'ogni istituto che abbia antiche tradizioni e duri da molto tempo. Quindi generalmente si posero d'accordo col clero e con Roma; donde l'alleanza del trono e dell'altare, voluta da entrambi, che non sappiamo a chi sia tornata più funesta nei tempi moderni, ma che di sicuro non fu utile ad alcuno dei due.

Questa alleanza sopravvisse o rinacque anche dopo la rivoluzione e il togliimento dei privilegi aristocratici, quà o là, dove la memoria e le conseguenze dei precorsi rivolgimenti conti-

nuarono a ispirare apprensioni, anzichè propositi di civili miglioramenti.

Senonchè la regalità, che pur tanto si è adoperata a ridurre Roma e il clero in condizioni da non temerne più le minacce e le offese, s'accorge ora sempre più anche dei pericoli a cui si espone, e della rovina in cui potrebbe essere tratta, facendosene strumento di difesa. Laonde, seguendo lo spirito dei tempi, si studia oramai di separare la propria dalla causa di ogni chiesa particolare e in specie del papato, malgrado che quelle e questo propugnino la necessità del contrario, quasi dovesse incoglier male alla religione non protetta dal braccio secolare.

Il principato civile che dall'affetto e dalla prosperità del popolo deriva la sua sicurezza e potenza, e però deve vivere della vita di lui, esplorandone del continuo i sentimenti e i bisogni, non deve rimanersi dal migliorare la costituzione e l'opera sua. La Chiesa al contrario, conforme alla genuina natura del suo insegnamento e delle tradizioni romane, ha la pretesione di restarsene immobile in mezzo a tanto moto della civiltà, e mena vanto del suo farle contrasto. Con ciò va a ritroso dello spirito dei tempi e delle aspirazioni dei popoli; e però si troverà in sempre maggiore disaccordo con la regalità moderna. La quale, dagli insegnamenti

della storia fatta accorta che, soltanto rimanendo fedele alleata del popolo, può ottenere l'ufficio e l'onore di capitanare le nazioni nel loro cammino, ne asseconda a' dì nostri i voti e ne divide le speranze, mostrandosi propensa a riconoscere e difendere ogni libertà che i cittadini sappiano esercitare, togliendo ai desiderii e agli sforzi dei partiti politici quella sola meta, per raggiungere la quale le loro forze e quelle dello Stato, logorandosi, sarebbero distratte dalla unica cura del bene pubblico; e, giunti alla quale, senza potervi rimanere permanentemente, potrebbero dall'ambizione e dalle seduzioni del potere personale, più presto essere trascinati ad offendere la comune libertà, che non dalla modesta estimazione del proprio valore e da un sentimento altissimo di disinteresse e dovere, essere persuasi a non toglierne mai la custodia e le sorti dalla mano dei liberi cittadini. E appunto il titolo principalissimo e la missione della regalità moderna è di dare ferma garanzia che fra l'interesse di chi occupa il supremo posto nell'edificio politico e l'interesse della nazione che lo ha conferito, vi è corrispondenza perfetta e necessaria.

LIBRO QUARTO.

La storia, considerata in universale, prova che ciò che dicon progresso è veramente l'ampliamento o mutamento dei rapporti che passano fra popoli diversi o fra le parti e gli individui di uno stesso popolo; onde finalmente l'uomo acquista cognizione più lata di sè medesimo e sentimento più distinto delle sue forze, e i suoi legami sociali per ciò stesso sempre più intreccia e rinsalda.

Questa prova si ripete prendendo a considerare tanto il modo per cui ogni società s'ingrandisce al di fuori, quanto il modo per cui si svolge dentro di sè.

La prima indagine mostra che la società ha avuto piccoli inizi, e che in progresso di tempo prese forme maggiori. Per veder ciò non occorre rifare una storia, di cui mancano gli elementi; basta soltanto, ad imitazione dei geologi, esaminare i componenti odierni della società, per stabilire a quale strato di formazione appartengano secondo la struttura e i caratteri loro. Alcuni infatti non hanno potuto esistere prima di altri; e alcuni hanno dovuto esistere sino dalle origini della società.

L' uomo fornito di naturali istinti o propensioni bisogna che le segua e soddisfi se vuole conservarsi. Dall' appagamento loro poi derivano molti effetti, per cui gli nasce anche il desiderio di conservare la specie. Donde l' applicazione delle sue forze a oggetti svariatissimi, e principalmente il suo sforzo di comprendere altri esseri nell' amore di sè stesso.

Di questa guisa nasce la unione dei due sessi, la quale per la naturale multiforme dissimiglianza di coloro che la formano, è intima e pienissima, e produce effetti oltremodo importanti, durevoli e diversi. Quella dissimiglianza agisce come sull' ordinamento posteriore, così sulla primitiva formazione della unione stessa; e invero considerando lo stato fisiologico, le disposizioni morali dei due sessi e le testimonianze della storia si vede, che non per altro modo ha dovuto prendere origine, se non per l' assoggettamento della donna, compiuto dall' uomo.

I miti, i canti della più remota antichità, le tradizioni popolari d' ogni specie ricordano il rapimento delle donne, o, come direbbe Vico, le prime *giuste guerre* per fondare il genere umano. Nella Mitologia pagana, nell' Odissea, nel Ramajana, nei Niebelungen, nell' Edda, s' incontrano sicuri vestigi di questo avvenimento. « La causa » della tentazione nelle tradizioni di tutti i popoli, il simbolo del desiderio che trae l' uomo

« fuori di sè stesso è la donna; e per causa di
 « lei principiano i combattimenti eroici. Così,
 « si legge nei poemi indiani, le amanti di Ra-
 « ma e di Crisna essere state rapite da Rava-
 « na e Sisupala; così nei Niebelungen, Brunilde
 « da Sigefrido; nel libro degli Eroi, Crimilda
 « dal Dragone, e nella mitologia greca Proser-
 « pina da Plutone (Michelet, *Stor. Repub. Rom.*
 « I, 1) ». Da simile tradizione comincia la
 storia di Roma; e nelle legislazioni, nelle ceri-
 monie religiose e nei costumi di tutti i popoli,
 anche moderni, ne sono manifeste le tracce.

Ma, quando i contatti fra gli uomini succedo-
 no più frequenti, e sono più fermi, i rapimenti,
 necessari nonchè possibili, nelle origini, non pos-
 sono seguitare, senza rischio per gl'individui
 stessi che n'hanno a trarre profitto; benchè se
 ne siano veduti in tempi relativamente recenti;
 quando, per esempio, gli Usococchi, non certo
 per solo sfregio della repubblica, rapirono don-
 zelle veneziane.

Quindi è che al ratto succedono le forme
 giuridiche d'acquisto, e forse principale, la com-
 pra della sposa, mediante un prezzo sborsato. Di
 questa trasformazione fanno fede, oltre la *coemptio*
 presso i romani, i doni nuziali presso tutti i
 popoli moderni, e presso taluni, la dote pagata
 dallo sposo (V. Muratori, *Ant. Ital. Diss. XX*).
 Per altro, malgrado questa mutazione, le ce-

rimonie continuano per un pezzo a tener viva la memoria del rapimento; e, presso alcune delle odierne popolazioni slave, simboleggiano ancora la conquista che lo sposo deve fare della sua fidanzata, penetrando a forza e di assalto nella casa paterna di lei (Franck, *Etud. Orient.* p. 21; Hegel, *Fil. della St.* p. III; Vico, *Sc. N.*; e luoghi citati a pag. 225).

Questa genesi della prima unione fra gli uomini influisce sulle forme ch'essa unione assume da principio e nel seguito. Infatti, poichè l'uomo ha ridotta in suo potere la donna, deve sentire il bisogno d'intendersi coi suoi simili, affine di stringere con essi nuovi rapporti; senza di che potrebbe con la vaga venere provvedere alla propria conservazione, ma non già a quella della specie, per la quale occorre che il possesso della donna gli sia assicurato contro quanti potrebbero sentirsi la volontà di turbarlo.

Il modo e la misura di quest'assicurazione variano secondo che il bisogno della propagazione è più o meno sentito; ma, parlando in generale, l'uomo, che considera come parte di sè gli esseri, ai quali si lega con l'affetto, tende a dare alla famiglia, di fronte ai terzi, il carattere di dominio esclusivo.

Data pertanto la necessità della pacifica coesistenza, gli uomini devono proporsi d'introdurre fra loro il vicendevole rispetto della cosa

famigliare, in cui comprendono la donna e poi la prole e persino i beni.

Questo rispetto può derivare ed essere garantito da relazioni stabilite fra uomini che trovandosi nella stessa condizione, abbiano eguale interesse da propugnare; o, in altri termini, il cui motivo personale di agire sopra gli altri in questo proposito, sia il medesimo che ciascuno ha per lasciare che gli altri agiscano sopra di lui allo stesso modo.

Siccome poi da principio, per la diversità delle umane attitudini e del loro svolgimento e dell'uso per parte dei singoli uomini, non tutti hanno coscienza di quell'interesse o non l'hanno eguale, o non ne sono egualmente eccitati; così la libertà e il rispetto delle nozze e della famiglia non sono da tutti, o non egualmente, curati e procurati; e finiscono col diventare alle origini un privilegio per coloro che sentono l'interesse e sono mossi dal motivo del propagare la specie (Cons. Buchez, *Traité de polit. et de science sociale*; Paris 1866; liv. III, ch. 3).

La storia conferma infatti che le nozze nelle origini sono un diritto delle schiatte o delle classi superiori. La moltitudine si accontenta della promiscuità. Questo fatto universalmente avvenuto significa che gli uomini meglio perfezionati sentono più prepotente il bisogno di perpetuare la

propria discendenza, nel qual bisogno è tanta parte di sentimenti morali, di aspirazioni ideali e d'interessi economici. E per la ragione che il loro istinto è dirozzato, comprendono anche meglio i mezzi adatti ad assicurarne la soddisfazione. Di qui i connubii a loro riservati, e gli ordinamenti familiari, le cui successive trasformazioni segnano lo svolgersi dei sentimenti e delle idee umane in ordine al fine suddetto. Le classi inferiori al contrario rimangono più direttamente e lungamente in balia dell'istinto fisico, a cui danno facile sfogo con gli amori errabondi; e soltanto dopo lungo corso di tempi e di rivolgimenti, riescono a partecipare del diritto di famiglia; il quale acquisto fanno solamente quando vi sono preparate da un aumento di forze materiali e morali, per cui possono difendere il nuovo diritto e desiderarne gli effetti.

La fisiologia, d'accordo con la storia, dà conferma a questo modo di vedere; perchè dimostra che la promiscuità è contraria alla propagazione; laddove la storia palesa che nell'antichità e nei tempi moderni la popolazione schiava, abbandonata a tutti gli abusi della promiscuità, anche tenuto conto di altre cagioni, non aumenta o diminuisce. Nell'America settentrionale i Mormoni, presso i quali le donne sono comuni, vedono seguirne lo stesso effetto; e quella società si estinguerebbe, se i vuoti non

fossero riempiti dai nuovi adepti. Il diritto delle nozze, pertanto promuove ed assicura da questo lato la superiorità delle classi che ne godono, sopra quelle che ne sono prive; e però le plebi dal momento che si forma in esse la coscienza degli interessi a cui provvede, insistentemente domandano che sia loro comunicato.

Considerando pertanto lo Stato ne' suoi primordi, non è costituito dagli individui, come tali, bensì da quegli uomini, la cui personalità è compiuta per l'autorità che hanno sulla cosa domestica. È questa la opinione del Savigny; il quale scrivendo in termini espressi, che lo Stato, una volta formato, ha per elementi costitutivi le famiglie, non gli individui (*Traité de Dr. Rom.* trad. par Guenoux, Paris 1840; vol. I, p. 337 e segg.), concorda col Vico, dove dice le famiglie essere state *primulum rerumpub. fundamentum* (*De uno univ. jur.* etc. § 103).

Laonde la idea meglio rispondente alla naturale formazione dello Stato è quella che lo rappresenta come una unione di capi-famiglia; i quali, mediante la sicurezza e unità delle rispettive famiglie, si propongono per fine la conservazione della specie. La società, in questi primi rudimenti della sua formazione, non è nella opinione e negli affetti d'ogni individuo, diversa o maggior cosa della famiglia, a cui si

dedica pienamente. Ai giorni nostri alcune popolazioni vivono ancora in questo stato primitivo, provvedendo ai propri bisogni quasi del tutto con la caccia. Nella Groenlandia, per esempio, da cui il clima, più che la distanza, tiene lontana la civiltà, non sono due secoli che non si conosceva altra società, fuorchè la domestica; e in quelle famiglie viventi in mezzo a tanto desolata natura, s'è forse introdotta maggiore unione, dacchè i missionari v'importarono, in luogo del feticismo, una religione favorevole allo svolgimento delle relazioni fra gli uomini (*Buchez*, I. p. 171).

Il bisogno di maggiore unione fa che si aggruppino insieme le famiglie che discendono dallo stesso stipite o appartengono allo stesso sangue; e la società prende assetto di tribù; la quale è un'associazione di padri, fra cui è ritenuto capo quegli da cui tutti discendono, o l'anziano.

Porgono testimonianza sicura di questo ordinamento le tradizioni bibliche, e le *gentes* della primitiva Roma; e ora i Beduini dell'Africa, e gli Zingari vaganti per l'Europa.

La tribù può condurre vita nomade, perchè è scarsa di gente, e provvede al suo sostentamento, non solo con la caccia, gradita e bastevole cura de' popoli nello stato di famiglia, ma altresì con la pastorizia che dà frutti più certi

e abbondanti, e non richiede il continuo e faticoso lavoro, necessario per le arti estrattive, pel quale le mancano le forze materiali e le disposizioni morali.

Susseguendosi col tempo le generazioni e moltiplicandosi le famiglie, le tribù diventano popolose e molte, per cui nelle mutevoli loro sedi vengono di frequente a contatto; o nei loro viaggi si scontrano, nascendone collisioni, a cui la difficoltà e la incertezza del procurarsi mezzi sufficienti di sostentamento porgono non ultima causa. Quindi cominciano a sentire il bisogno di fermarsi stabilmente sopra territorii, in cui possano condurre vita pacifica ed agevole; il qual bisogno è sentito in ragione, della copia dei mezzi che si trovano per soddisfarvi. L'accresciuto numero delle braccia rende infatti possibile l'attendere ad industrie più potenti e regolari, dividendo le opere ed associandone gli effetti. Ora, quando la tribù cessa di vagare, e prende stanza sopra un territorio e lo coltiva, essa diviene il *Comune*; col quale principia l'agricoltura, e per essa la proprietà fondiaria, ch'è istituto cardinale della società, quali ne sieno del resto in su questi primordi gli atteggiamenti.

Nella storia si vede sempre ad ogni grande mutazione civile corrispondere un nuovo fenomeno economico; perchè lo svolgimento delle relazioni fra gli uomini dà loro maggiore po-

tenza in società e contro la natura. L'uomo infatti che meno convive co' suoi simili, ha minori e più rare occasioni di eccitare e mettere alla prova le proprie forze; e però, usandone da sè o associandole, di trarne anche partito nelle sue relazioni col mondo fisico. La tribù che aumentata di gente, si stanZIA, è veramente un esercito numeroso e ordinato che si accampa per dare decisiva e sicura battaglia all'avversario, la terra non concedendo i suoi frutti se non a chi s'adopera intorno ad essa con sforzi consociati lunghi e rinnovati, e non dandoli subito, nè seguitamente. Di quì l'agricoltura, che, fra gli esteriori, è il più stretto e fecondo connubio delle forze umane con le naturali; ed essa, aprendo alle aspettazioni economiche dell'uomo un campo sconfinato, favorisce l'accrescimento della popolazione, di cui è fondamento sicuro, come in seguito ne sarà condizione e misura (Botero, *Della ragion di Stato*, lib. 8; Beccaria, *Elem. d' Econ. Pol.*; part. I. cap. 3, § 30).

Frattanto col primitivo prosperare dei campi, cresce il popolo del Comune; e quando i termini della progressione non camminano più paralleli, divenendo la cultura delle terre più penosa e meno profittevole, il Comune si divide; e parte di gente va a cercare altre sedi, ove possa vivere in minore angustia. Questo sminuzamento del comune primitivo dipende anche

dal progresso dell'industria, pel motivo che la varietà e la complicazione sempre maggiore delle industrie esigono speciali condizioni di luogo, e particolari abitudini nelle persone che vi si dedicano. Laonde queste pel bisogno di stanziamenti appropriati, come pel metodo di vita che devono condurre, quantunque con l'opera loro diano ajuto o complemento all'industria campestre pure se ne allontanano, e scelgono altre dimore.

A questo modo si moltiplicano i Comuni rurali, e accanto ad essi sorgono le Città; che sono Comuni industriali, perchè entro le loro mura si rifugiano e adunano le arti e le professioni per costituirsi e viverci, secondo natura e usanze proprie.

Le relazioni, necessarie o volontarie, che a questo punto dell'incivilimento si sono formate fra gli individui o fra le diverse parti d'un popolo, hanno raggiunto tal grado di varietà, di efficacia e di regolarità, che nel corpo sociale si distinguono parecchi istituti organici, corrispondenti alle diverse categorie delle medesime, e ai molteplici bisogni, a cui gli uomini intendono provvedere con esse. Nello stesso tempo, per cagione di queste aumentate e svariatissime relazioni, l'individuo acquista maggiore cognizione di sè medesimo; conseguendone da ultimo che la società offre nel suo insieme un ordinamento stabile e compatto, e nelle sue parti uno

sviluppo di forze che già promette tanto da potersi veramente appellare *civile*.

Se non che quando la società si compone nelle massime forme dello Stato Civile, non scompaiono punto, ed anzi si consolidano le minori istituzioni, che ne furono i rudimenti e le prestarono la propria forma. La famiglia e il comune sono organismi immortali, basi incrollabili dell'associazione civile. La quale non deve mai porre in forse la unità e la durata, onde sono da natura predisposti a particolari e rilevanti obbietti. La famiglia è un santuario inviolabile; non creata per volontà degli uomini, lo Stato deve unicamente proteggerla e difenderla. Parimenti il Comune, benchè resti nei confini dello Stato non smette gl'intenti per cui sorse, nè diviene impotente a procacciarne il soddisfacimento; i quali intenti, guardando alle sue origini, sono principalmente gli economici, rispetto ai quali la competenza dei governi, nella opinione dei contemporanei, deve essere di più in più ristretta.

Laonde si può affermare che il principio vitale degli Stati sia precipuamente riposto nelle famiglie e nei Comuni; e come quelle accolgono e fecondano dentro di sè i germi di ogni virtù morale e preparano allo Stato cittadini di forte e generoso carattere; così i Comuni intendono a svolgere le attitudini e le ricchezze

varie dei luoghi; oltre di che servono di scuola pel maggiore governo della cosa pubblica, addestrando il cittadino a trattare d'interessi generali, e avvezzandolo a sollevarsi dal pensiero e dalla cura di sè al pensiero e alla cura del consorzio sociale (Cons. Sismondi, *Etud. sur les const. des peupl. libr.*; Brux. 1836 p. 76 e seg.).

Lo Stato civile pertanto è agglomerazione di genti distribuite in Comuni e città; le quali spontaneamente si sono raccolte sotto un solo governo, oppure vi furono ridotte per ragione di conquista.

Il suo ufficio è di riunire e di accentrare; e talvolta riunire in uno popoli diversi; ma tal'altra fece che i diversi e incompatibili fra loro sentissero maggiormente la propria individualità appunto a cagione del contrasto e della differenza. In generale corre da questo momento un periodo di storia, in cui i confini dei singoli Stati ora si allargano ora si restringono, e vecchi Stati spariscono e se ne formano di nuovi. L'arte politica infatti, applicata alle relazioni internazionali, ha di questo tempo il solo intento che lo Stato aumenti la propria potenza con lo estendere i suoi possedimenti o col lasciar diminuire gli altrui, e col favorire la interna produzione economica frapponendo ostacoli o divieti alla forestiera. La conquista e la tariffa sono le due grandi preoccupazioni degli uomini

di Stato a questo punto dell'ingrandimento sociale; e la tariffa nell'ordine dei fatti economici corrisponde veramente alla conquista nell'ordine dei fatti civili; perchè ha comuni con essa i principii e i pregiudizi che le servono di fondamento; e in effetto la surroga; estendendo violentemente i confini del mercato, quando non è possibile estendere quelli territoriali dello Stato.

Nell'età moderna finalmente la coscienza popolare, dove le idee civili ed economiche hanno fatto cammino e il bisogno di pace prospera e sicura s'è fatto vieppertutto, impone alla politica altri propositi ed altri mezzi; e la pubblica opinione ravvisa come mezzo adatto a introdurre buona e costante armonia fra gli Stati, ch'eglino si compongano o riducano entro i confini assegnati dalla natura a ciascuna gente, e cerchino la propria prosperità nel libero scambio dei prodotti e nella fraterna mutuaione dei servigi.

Il tema della nazionalità ha due parti; l'una dottrinale, per cui si vuol sapere che cosa sia nazione; l'altra pratica, e si parla del sorgere delle nazioni nel mondo.

Questo argomento non può essere trattato a priori, perchè gli è data occasione e materia da fatti, le cui condizioni non si possono immaginare dove non sono, o fingere diverse da quelle

che sono. Badisi altresì che non si tratta di risolvere una questione di antropologia, di filologia, di geografia o vogliasi di altra disciplina; bensì di risolvere una quistione politica, il cui obbietto consta di molteplici elementi, perchè ha radici nella natura e nella storia.

Trattasi infatti di certa opinione o tendenza manifestatasi nel corso della vita de' popoli, promossa e mantenuta da particolari circostanze fisiche e storiche, dalla quale deriva un bisogno, che appunto a' dì nostri la politica liberale vorrebbe esattamente definire e opportunamente appagare.

Presso gli antichi e nell' evo medio il pensiero e l' amore della nazionalità erano sconosciuti; principiarono con l' ordinarsi dei popoli in unità dopo la grande confusione dei feudi e le mancate monarchie universali di principi e di papi. Ora sono vivissimi, e però richiamano l' attenzione dei pubblicisti; i quali, se amino ragionarne con effetto, devono prendere per guida la osservazione dei fatti che vi si collegano, e per criterio la possibilità di applicare opportunamente le loro conchiusioni o proposte al soddisfacimento del bisogno sentito a' dì nostri che gli Stati abbiano costituzione nazionale.

I pubblicisti vanno poco d' accordo nel definire che cosa sia nazione; non perciò è da

conchiudere che la dottrina della nazionalità manchi di positivi e buoni fondamenti; i quali si trovano in quei fatti, per cui soltanto la controversia ha potuto avere principio e seguito; laonde i dispareri e le contraddizioni non si riferiscono all'esistenza, quanto al modo d'intendere e apprezzare i principii e i sentimenti, da cui derivano quei fatti medesimi.

Secondo noi, il concetto *politico* di nazione comprende la idea di un modo personale in cui un popolo esiste; e, aggiunta a questa, anche la idea di un suo speciale modo di sentire; comprende dunque un concetto che diremo *etnologico*, e consta di elementi fisici e morali, da cui principalmente dipende l'apparenza esteriore del popolo; e un concetto che diremo *storico*, perchè definisce un sentimento che il popolo ha accolto in seguito ai casi della sua vita.

Fermandoci al primo dei due concetti, che devono essere riuniti per definire la nazione, v'ha chi stima che le popolazioni raccolte entro gli stessi naturali confini, formino azione. Se non che poche regioni sono chiuse da confini nettamente distinti; e quindi tolta l'Italia, la Spagna, l'Arabia e le isole, non si vede che in generale la natura abbia separate le società umane con deserti, mari, catene di monti o fiumi. Anzi talvolta pone confini fra genti, che anche così separate sentono di formare una sola famiglia.

L'Apennino corre tutto lungo l'Italia e non la divide; e lungo i fiumi, nonchè corrano i confini, s'innalzano le grandi città e le capitali degli Stati europei. (Cons. L. Palma, *Del princip. di Nazionalità nella mod. Società europ.* Milano 1867, p. 11 e seg.).

Laddove poi qui la geografia separa popoli in cui è comune coscienza nazionale; altrove invece assegna territorio continuo a popoli, in cui essa coscienza è diversa; per es. a russi e polacchi.

Ma quand'anche un territorio fosse esattamente circoscritto, e vi dimorasse un popolo costituito in unità politica, non è certo che questa sarebbe fatta sicura e tranquilla anche dalla persuasione del popolo di formare naturalmente una sola famiglia; molte volte nascendo questa persuasione assai tardi, quando dopo molte divisioni e lotte intestine, il popolo è ritornato in pace, e gli sono offerte, da chi gli si è posto a capo e lo ha ridotto in unità, più frequenti, più lunghe e maggiori occasioni di conoscersi. Quante volte provincie di uno stesso regno, che doveva poi diventare nazione, non si dilaniarono fra loro! Ov'era la nazione francese prima di Luigi XI? e la nazione italiana al tempo delle nostre discordie municipali?

All'opposto le aspirazioni nazionali possono essere fortemente sentite da gente, a cui non

appartiene il territorio su cui vive. È questo il caso degli ebrei dopo la loro dispersione, e potremmo anche dire delle colonie, citando per altro il fatto, degno di assai considerazione, degli anglo sassoni colonizzatori d'America, che mutata patria, sentono di formare e formano nazione diversa dalla inglese.

Badando quindi soltanto ai confini si corre pericolo di far contro alle ragioni storiche e al sentimento popolare che chieggono la ricomposizione di molti Stati; benchè il fatto citato degli Americani del Nord mostri che il territorio è fattore rilevante di nazionalità, come quello a cui il dolce e sacro nome di patria, e perciò stesso tanti affetti e interessi si legano.

Gli etnologi fanno dipendere dalla unità di origine che un popolo sia nazione o no. Seguono questo criterio anche il Balbo, nelle *Meditazioni Storiche*, e il Tommaseo nel *Dizionario dei Sinonimi*. Ma ne apparisce la insufficienza, perchè non s'adatta se non a piccolissime e pochissime genti. La storia è piena del racconto di avvenimenti, per cui popoli si sovrappongono a popoli, e mutano di stanza con frequente vicenda, onde se ne confondono i sanguini o si perde la sicura memoria della loro origine. Forse soli gli ebrei, i baschi e qualche casta dell'India costituirebbero per questo verso nazioni distinte. In cambio svanirebbe la nazione inglese,

perchè colà si trovano i discendenti dei celti e dei germani. In Francia v'è un accozzo di bretoni e latini; in Polonia di lituani e di slavi; nella Spagna d'iberi, di goti e di mori. E dovremmo dubitare di comporre nazione anche noi, di sangue diverso secondo che siamo piemontesi, lombardi, liguri, veneti, romani, siciliani o sardi.

Laonde poi con questo criterio si vorrebbe che da ricerche assai difficili, dubbiose e il più delle volte sterili intorno a fatti remotissimi e svaniti, fosse mostrato e chiarito il fine o l'obbietto di un sentimento popolare ch'è presente e vivacissimo; quando al contrario non importa conoscere ciò che fu nell'oscura antichità, ma ciò ch'è nel presente, o potrà essere nell'avvenire.

Liberissimi il geografo e l'etnologo di dirci che per loro è nazione il popolo che vive entro confini formati da natura, o che ha comune derivazione, quali che siano poi le conseguenze a cui in pratica porterebbe il loro concetto. Ma a questo modo la discussione sul proposito non avrebbe mai termine e risultamento, dovendosi, come abbiamo detto, tenere per fermo che la quistione ha scopo pratico, e non può quindi essere convenientemente risolta, se, lasciate le ipotesi o le astrattezze, non si va d'accordo sul fatto che le diede origine, e sul punto, a cui si mira. Quel fatto positivo innegabile consiste in

un sentimento o bisogno che la letteratura, l'arte e tutto il vivere civile chiariscono presso popoli, fra le cui parti, per le vicende della loro storia, si sono stabilite le più intime e piene relazioni. Questo fatto, su cui torneremo più innanzi per definirlo ne' veri termini, dipende senza dubbio anche da circostanze geografiche e condizioni etnologiche; ma le une e le altre, dove esso non sia, non saranno segno e cagione di moto e vita nazionale; e la politica non avrà da attendervi, conciossiachè essa non presuma di creare nazioni, ma soltanto di scoprire la legge secondo cui sono nate e cresciute, e altre ne potranno nascere e crescere.

Altri ha ritenuto che le distinzioni introdotte fra i popoli dai costumi, bastino per dare ad ognuno di loro fisionomia particolare e modo veramente personale di essere. Siccome i costumi hanno attinenza con la natura dei luoghi e con le propensioni morali degli uomini, così non si può negare che valgano a porre differenza fra gente e gente. Nondimeno questo criterio sarebbe troppo comprensivo al nostro proposito; e fu osservato che, principalmente per la corrispondenza dei costumi con le circostanze topografiche, porterebbe a una classificazione etnologica ristrettissima, in forza di cui sarebbero uniti insieme popoli diversissimi. Infatti i popoli marittimi si somigliano tutti nel tem-

peramento e negli usi; e fra i mediterranei, quelli che vivono al monte hanno simili costumanze, onde vanno distinti dagli altri che dimorano al piano; e quindi per questo rispetto se ne farebbe troppo comprensiva partizione. Oltrechè non è facile il trovare un confine tanto preciso che al di quà i popoli vivano a un modo, e al di là ad un altro. I costumi anch'essi passano insensibilmente per una scala di gradazioni da non veder mai dove l'uno si muta nell'altro; il qual effetto è altresì da riferire agli avanzamenti delle industrie e al diffondersi dell'incivilimento, per cui gli stessi usi si fanno di più in più generali, e ci ridurranno a distinguere, come vuole il Bory de Saint-Vincent, poco più che la *gens togata*, che comprende la schiatta pelasgica, dalla *gens braccata*, che comprende le celtiche e le germaniche (G. Vegezzi-Ruscalla, *Che cosa è Nazione?* p. 11).

Nè la credenza religiosa può dare, come taluni pensano, all'associazione di coloro che la professano in comune, il carattere di nazione. Quantunque siasi veduto, la religione porgere spesso occasioni e mezzi al popolo per fare rivolgimenti politici, come quando il Belgio nel 1830 si liberò dalla Casa di Nassau, e altre volte siasi veduta tenerlo diviso da altra gente conquistatrice o preponderante nel governo, come nel caso d'Irlanda e di Polonia, e però sia

fenomeno assai importante della vita; nondimeno, nonchè dare la propria impronta al genio popolare, la riceve da questo, che del resto si manifesta più sicuramente con altri fenomeni della vita pratica e sociale. Il processo riformativo delle credenze religiose segue diverse leggi da quelle secondo cui nella storia può mutarsi la fisionomia fisica e morale di un popolo; e in generale è più sollecito; e la volontà e gli istinti individuali vi hanno parte più larga e sensibile; essendosi veduto che l'uomo può lasciare a suo grado una chiesa per seguirne un'altra; ma non già spogliarsi dei caratteri, di cui natura lo ha fornito, anche se egli voglia far contro per avventura alle particolari propensioni o disposizioni ch'essi ingenererebbero nel suo spirito, come già le hanno ingenerate in quello del maggior numero almeno di coloro che per essi caratteri gli somigliano.

Ad ogni modo poi i più diversi e discordi popoli, per questa causa della religione, si troverebbero accozzati insieme in poche e vastissime unità, come avverrebbe de' buddisti, de' cristiani e de' maomettani; e la tendenza de' tempi, non che soddisfatta, sarebbe assurdamente contraddetta.

Altro erroneo concetto che mostra quanto importi lo avere un capo saldo nel ragionare della nazionalità, è quello seguito in generale dagli

espositori del diritto delle genti, che stimano formare nazione ogni popolo costituito sotto unico governo. Opinione questa ch'è in diretta opposizione col sentimento generale e col bisogno che ha suggerito tanti studi di filosofi, e provocato tanti tentativi di popoli, di principi e di ministri. Ognuno, ripetesi, può intendere le cose come crede; e fare degli abitanti di S. Marino, di Andorra o di Baviera o del Würtemberg nazioni distinte, la prima dalla italiana, la seconda dalla spagnuola e le ultime dalla germanica. Ma se di questa guisa s'intende risolvere il quesito dalla moderna civiltà proposto alla scienza e all'arte politica, il proposito ha contro di sè il fatto di molti popoli, che si sforzano di sfuggire a governi, i quali ne contrastano le aspirazioni nazionali, appunto tenendoli aggregati insieme a genti diverse. La partizione della Polonia ha bensì potuto disperdere un popolo, ma non farne assorbire le parti staccate da alcuna delle nazioni a cui furono aggiunte, più che non sarebbe possibile di confondere fra loro gli italiani, gli slavi e i tedeschi compresi nell'impero austro-ungarico.

Il Vattel sin dalle prime parole del suo *Droit des gens*, e il Kluber (*Droit des gens moderne de l'Eur.*; § 20), e con loro tutta la vecchia scuola dei diplomatici, fanno sinonimi Stato e Nazione; e questo era l'uso in anti-

co. Ma dacchè la tendenza verso un perfezionamento dello Stato si è chiarita, incominciando pure a tradursi in atto, i due vocaboli dovettero assumere significato proprio e diverso; e l'uno riferirsi a un'epoca e a fatti anteriori al sorgere di tale tendenza, e l'altro a un'epoca e a un ordinamento sociale venuto dopo la sua pratica effettuazione. Noi assistiamo a un lavoro incessante, per cui lo Stato civile si muterà generalmente in Stato nazionale. Le due cose non sono quindi da confondere nel discorso, per non scambiare fra loro gli avvenimenti e gli ordini più disparati. Fu buona ventura che malgrado gli sforzi fatti per fondare una dominazione universale, i singoli popoli e Stati d'Europa potessero assumere personalità e avere vita propria; ma tale avanzamento degli ordini politici è tutt'altro da quello, per cui codesti Stati particolari o si sforzano di acquistare popoli aventi eguali caratteri fisici e sentimenti comuni coi più dei loro cittadini; o sono spinti o costretti a lasciarne altri, che per questi lati, ne sieno diversi o contrari.

Se la divisione odierna degli Stati ci salva dai pericoli e dai danni delle dominazioni teocratiche e imperiali; sul qual punto si ferma il Rivet, mettendo in opposizione nazionalità e cosmopolitismo (*Influence des idées econ. sur la*

civilisat.; Paris 1870 p. 472); bisogna per altro convenire che non è in tutto conforme a natura, e alle idee e ai bisogni, da cui lo spirito pubblico a' nostri giorni è agitato.

Degli accennati criterii, che da soli non mostrano bastantemente che cosa conferisca ad un popolo personalità naturalmente distinta, più importante d' assai è la lingua ch' egli parla. Imperciocchè, anche nel concetto esclusivamente etnologico di nazione si comprendono oltrechè elementi fisici, elementi morali; e il linguaggio può dirsi un carattere che gli uni e gli altri raccoglie ed esprime; comechè in primo luogo faccia molte volte testimonianza della comune origine di coloro che lo parlano, e vi sia tra le sue forme e le condizioni o la natura dei luoghi rapporto diretto e spesse volte importante. In secondo luogo la lingua è il principale strumento dell' associazione fra gli uomini; e nella sua riflette la unità morale, intellettiva e storica del popolo. Il quale perciò trova in essa la forza e le qualità del suo genio; e vi ricorre come al più ricco tesoro delle sue tradizioni, e alla esposizione più compiuta del suo sapere, mentre vi legge tutte le vicende della sua vita.

Il linguaggio poi è carattere più agevole a definire, e più adatto a distinguere l'un dall'altro i popoli specialmente quando si metta a confronto coi caratteri antropologici del colore della

pelle, della conformazione del cranio e via discorrendo, o coi geografici del confine, del clima o della natura del suolo. Ed è altresì carattere durevolissimo, non disperdendosi una lingua senza che avvengano straordinarie catastrofi, come di carestie desolatrici o di guerre feroci, che disertino qualche terra in modo da doverla ripopolare mediante forestiere colonie. Anche le tirannidi fur viste vietare al popolo l'uso della sua lingua; ma la natura potè più che l'arbitrio; e a' dì nostri per es. i tentativi della Russia per estinguere il finnico, spinti sino alla proibizione di stampare in quella lingua (1854), non che raggiungere l'effetto desiderato, fecero che quella letteratura ora si ripulisca ed accresca. La vanità di simili propositi fu tempo addietro sperimentata dagli czar anche in Polonia, e dal governo austriaco nelle provincie non tedesche dell'impero. Il che prova, come anche nella opinione dei governi, la lingua sia stimata grandissimo fattore della unione di un popolo; e come s'adopriano a distruggerne taluna, ch'è segno visibile e causa vera di divisione nello Stato, per dare a questo (se fosse possibile) la omogeneità e la compattezza di una unione prodotta e assicurata da cagioni naturali.

Un popolo nasce e muore col suo linguaggio. Vi siano pure discendenti di coloro che lo parlavano e l'hanno abbandonato, eglino sono

confusi con le genti di cui hanno adottata la lingua. I normanni venuti in Francia, osserva il Vegezzi-Ruscalla sopra citato, lasciano la lor lingua norska, e diventano tutt'uno con le popolazioni del paese; i cornovagliesi si straniano dai kimry del paese di Galles e della Brettagna francese, dacchè smettono di parlarne il dialetto; gli egizii e gli ebrei di Palestina tralasciano il cofto e l'ebraico; e dopo, eglino medesimi si reputano e chiamano arabi. L'unimento degli irlandesi coi loro vicini d'Inghilterra, al quale la origine, il fanatismo religioso, le memorie sanguinose della conquista e della dominazione, fecero e fanno tanto ostacolo, ha minore difficoltà a compirsi ora che la loro lingua non esiste quasi più, se non sotto forma orale, ed è parlata esclusivamente, soltanto da un ventesimo circa della popolazione (4,88 per $\%$), e insieme con la lingua inglese, da un quinto circa (18,38 per $\%$). Questo popolo è quindi più assorbito da quello che lo predomina, che non siano gli slavi, i rumeni e i magiari compresi nell'impero degli Absburgo (*Parieu, Princ. de Sc. Pol. p. 313*). In Italia la maestà della comune patria sorge col formarsi del suo unico linguaggio, mentre, dimenticano il proprio o lo trasformano le tante genti barbariche o straniere che vi avevano stanza. Che se tuttora si avverte qualche differenza fra coloro, che parlando dapprima linguaggi dif-

ferenti, poscia ne adottarono uno in comune, questa differenza si trova pur sempre più che altrove nella pronuncia; e le altre, se pur esistono, non toccano la sostanza o il genio proprio della lingua, e dipendono da circostanze topografiche, da abitudini e molte volte da leggi o istituzioni particolari.

Per le considerazioni sin quì fatte, nel concetto etnologico di nazione si deve principalmente racchiudere l'idea di un popolo che parla la stessa lingua. La quale idea ne richiama altre per la ragione già detta, che la lingua ci fa spesso risalire alle origini del popolo, e ce ne manifesta l'indole morale e il genio, nello stesso tempo che s'adatta alla natura fisica di lui, la quale alle condizioni dei luoghi certamente corrisponde. Perciò, quanto al suo modo naturale di essere, una nazione per questo criterio si può sicuramente distinguere dalle altre; e se a questo se ne aggiungono altri, quanto più sono certi e importanti, tanto più la distinzione è spiccata e compiuta. Conforme a ciò, il Garden, nel suo *Cod. Dipl. de l'Europe*, scrive che una nazione deve riunire in sè stessa il più d'identità possibili, soprattutto quelle del governo e della lingua. Noi per altro lasciamo da canto la unità di governo; la quale ci chiama a un'altra parte della definizione, e, per dare compimento e guarentigia alla nazionalità, vuol essere con-

seguenza di un sentimento e proposito nato nel popolo a cagione delle sue identità naturali.

Ora è tempo di venire alla seconda idea che nel concetto di nazione abbiamo detto racchiudersi. Se si trattasse di una quistione di geografia, di filologia o di etnologia, potremmo credere di avere compiuto la nostra ricerca con la conchiusione a cui siamo giunti; ma da ben altro sono agitati molti popoli moderni! Essi chieggono alla politica che interroghi le loro aspirazioni, e le appaghi; e se in ciò obbediscono all' azione di cause naturali, obbediscono altresì ad idee ed affetti suscitati in essi dagli avvenimenti della loro storia. Per l' uno e per l' altro motivo si fa ognora più potente ed esteso il moto, onde gli Stati civili sono spinti a cercare nell' ordinamento nazionale le durevoli guarentigie della pace e della prosperità comuni.

Ora qual' è questo sentimento nuovo che contraddistingue la nostra epoca per la direzione che dà ai desiderii dei popoli e alla politica dei governi? Esso deve avere qualche cosa di speciale, che appunto, abbiamo detto, non sia nei sentimenti, da cui la società antica e la medievale erano ispirate. Esso deve avere qualche cosa per cui differisca dai sentimenti che producono e mantengono la unità degli Stati non costituiti secondo la nazionalità, nè ad essa aspiranti. Ora è certo che si avrà il corpo di una

nazione, ma non anche lo spirito e quindi la persona, sinchè, nella maggior parte almeno dei suoi componenti, non sia penetrata la intima e chiara coscienza del legame *naturale*, per cui formano un solo tutto.

Il Mancini nella nazione vede una società naturale di uomini da unità di territorio, di origine, di costumi e di lingua conformati a comunanza di vita e di coscienza sociale (*Della nazionalità come fondamento del Dritto delle Genti*; Torino 1851, p. 41). Questa coscienza sociale, nascente da tutte quelle naturali cagioni, chiama poi *coscienza della nazionalità*. V'è dunque qualche cosa di specifico in essa, che preme di non lasciare nel vago, essendo sorte, a nostro parere, tante questioni in proposito per non avere concretamente definito questo punto.

Ogni società ha in sè un principio vitale, uno spirito per cui esiste e si muove; il quale dipende dall'indole di coloro che la compongono, dalla natura del suo obbietto, e dalle sue tradizioni. Una coscienza sociale v'è nella tribù, nel Comune e in ogni Stato civile, anche se costituito in modo del tutto contrario al principio di nazionalità. Questa coscienza è principio e guarentigia del vincolo per cui lo Stato esiste; e lo riflette; ma può essere, per così esprimerci, tanto tenue da ridursi tutta alla sola confessione ed osservanza degli obblighi mera-

mente civili, quali v. gr. di obbedire alle leggi che promuovono e tutelano i diritti privati, o di cooperare in comune a fini morali, religiosi, economici: la carità, la fede e l'utile tendendo ora ad abbracciare tutti gli uomini in uno stesso patto. Siffatta coscienza sociale dura anche nella nazione, ma aumentata, perfezionata, o, in ogni modo, diversa, senza di che mancherebbe la particolare ragione del distinguere la nazione da qualsisia altro Stato civile.

Ora la differenza specifica fra la coscienza sociale ch'è in ogni Stato, e la coscienza nazionale, che in taluni n'è la trasformazione o il compimento, proviene da ciò che questa seconda è prodotta dall'azione uniforme e costante delle circostanze naturali, di cui abbiamo parlato, e da fatti storici e morali, pei quali il popolo attribuisce alle medesime senso e importanza peculiari. Avviene invero molte volte, che senza questi fatti storici e morali, i popoli (e s'è visto degli italiani nel medio evo, e degli inglesi al tempo dell'eptarchia) non pongono mente a quelle circostanze, o non se ne fanno idea che desti in essi quel particolare sentimento, su cui le nazioni si fondano.

Ora, come per la sorgente, così questo sentimento si differenzia per la sua natura; imperocchè sia un sentimento di fraternità e di solidarietà naturali accolto da un popolo, tanto allorchè

le sue parti sono ancora disgiunte, quanto allorchè sono insieme raccolte.

Il quale sentimento alcune volte porta seco rapporti e bisogni che non sono politici, e servir possono a questi di preparazione e di mezzo. Un popolo, le cui parti vivono separate sotto particolari governi, come per es. i francesi, i tedeschi, gl'italiani al tempo delle loro divisioni feudali, o municipali, può sentirsi uno per la letteratura, la scienza, l'arte e via di seguito; e dalla natura e dall'affetto essere spinto a perseguire per queste vie fini comuni, senza che nello stesso tempo i suoi sforzi sieno eccitati e diretti da un particolare pensiero o bisogno politico.

Perciò il concetto che i pubblicisti devono farsi di una nazione, non può prescindere da un fine od obbietto politico, a cui il popolo sia portato dal sentimento, che già accolse in se di fraternità e solidarietà naturali. Questo fine od obbietto è il vivere in unione politica o il raccogliersi sotto comune governo, con ciò per altro che qui non s'intende parlare di forme di governo, e di accennare alla tendenza piuttosto verso la unità che verso la federazione. Questa coscienza specifica, per così chiamarla, fa dunque riscontro all'altra, che un popolo è venuto accogliendo, delle proprie affinità naturali; la quale molte volte non risponde a capello con

ciò che insegnerebbe la scienza. Questa infatti, per citarne una prova non avrebbe ragione di ascrivere il dialetto parlato in Sardegna più alla lingua italiana, che alla francese o alla spagnuola; ma ne' sardi s'è formata, per qualsia causa, la coscienza che sia dialetto italiano; e questo fatto basta per decidere la linguistica a quella più tosto che ad altra classificazione. Parimenti i geografi non saprebbero tracciare con sicura evidenza, dal lato di oriente, il confine terrestre d' Italia, che non ha accidenti topografici bene delineati, e s'insinua fra popolazioni tedesche e slave; e a noi serve di guida in proposito il sentimento popolare, la cui maggior Musa se ne fece interprete accennando il Quarnaro, *che Italia chiude e i suoi termini bagna.*

Questa coscienza nazionale obbedisce alla legge di tutte le cose nel mondo; ha cioè i suoi cominciamenti, e procede con lenta gradazione verso forme sempre più compiute. Laonde non conviene farsene idea meramente speculativa; ma conviene osservarla quale è in realtà e in particolare, come prodotta insieme dalla natura e dalla storia presso un tal popolo e in un tal tempo.

Essa poi è sempre legata alla persuasione che ha il popolo della propria medesimezza naturale; persuasione indotta o fatta in lui più viva per gli avvenimenti della sua storia; per cui

le due cose nel concetto di nazione non possono andar disgiunte. Per lo che se mi darete le contingenze geografiche e topografiche, e i caratteri antropologici, linguistici od etici e via discorrendo; e nello stesso tempo non mi mostrerete nel popolo uno spirito, per cui le sue varie famiglie sentano il bisogno di affratellarsi insieme; non avrò dinanzi altra cosa fuorchè uno Stato più o meno civile, secondo la sua origine e le cagioni e i modi della sua durata. Così se mancano i detti requisiti naturali, una gente può bensì essere mossa da un comune sentimento ad aggregarsene altre, inscrivendo, se vuolsi, sopra la sua bandiera il principio di nazionalità; ma in questo caso conviene guardare bene addentro, per sapere se non alle volte fosse stimolata, anzichè da un sentimento propriamente nazionale, dalla coscienza di un diritto storico o dallo spirito di conquista e di dominazione, o in generale da artificio politico. Il qual discorso a noi pare torni a proposito de' magiari rivendicanti sopra molti popoli i diritti della Corona di San Stefano; e a proposito de' panslavisti obbedienti ai cenni di Russia.

Il Mamiani, dopo aver significato che la voce nazione vuol dire unimento e società d' uomini, che la natura stessa con le sue mani ha fatta e costituita mediante la mescolanza del sangue e la singolarità peculiare delle condizioni