

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

13

L'origine della disuguaglianza

Il Discorso sull'origine della disuguaglianza (1755), si apre con l'affermazione che l'errore di tutta la filosofia politica moderna consiste nell'aver proiettato retrospettivamente su una pretesa natura umana caratteri che, in realtà, appartengono solo all'uomo sociale e sono il prodotto di un lunghissimo processo storico. Nel lentissimo processo che conduce dallo stato di natura alla società civile si apre lo stadio intermedio della società nascente, e selvaggia, che Rousseau descrive con toni elegiaci come condizione felice e irrimediabilmente perduta. È stata la proprietà privata che, generando la disuguaglianza "morale o politica", ha causato la nascita della civiltà e della infelicità umana.

Concepisco nella specie umana due specie di disuguaglianza: l'una, che chiamo naturale o fisica perché è stabilita dalla natura, e che consiste nella differenza d'età, di salute, di forze del corpo e di qualità dello spirito o dell'anima; l'altra, che si può chiamare disuguaglianza morale o politica perché dipende da una sorta di convenzione che è stabilita, o per lo me-

no autorizzata, sulla base del consenso degli uomini. Questa consiste nei differenti privilegi di cui alcuni godono ai danni degli altri, come essere più ricchi, più onorati, più potenti di loro, o anche farsene obbedire.

Non ci si può chiedere qual è la fonte della disuguaglianza naturale per- I
ché la risposta è già implicita nella semplice definizione del termine; anche meno plausibile andare a cercare se fra le due disuguaglianze sussista qualche nesso essenziale; sarebbe, in altre parole, chiedere se quelli che comandano valgono necessariamente più di quelli che obbediscono e se la forza del corpo o dello spirito, la saggezza o la virtù, si trovano sempre negli stessi individui in proporzione della potenza o della ricchezza, tema adatto, forse, a una discussione fra schiavi che parlano in presenza dei padroni, ma non a uomini ragionevoli e liberi, che cercano la verità.

Che si propone dunque, precisamente, questo discorso? di stabilire, nel progresso delle cose, il momento in cui, succedendo il diritto alla violenza, la natura fu sottoposta alla legge; di spiegare per quale catena prodigiosa di fatti il forte poté risolversi a servire il debole e il popolo a comprare una tranquillità immaginaria a prezzo d'una felicità reale.

Tutti i filosofi che hanno esaminato i fondamenti della società hanno sentito il bisogno di risalire allo stato di natura, ma nessuno c'è arrivato. Gli uni non hanno esitato ad attribuire all'uomo in questo stato la nozione del giusto e dell'ingiusto, senza curarsi di mostrare che tale nozione doveva appartenergli, e neppure che gli era utile; altri hanno parlato del diritto naturale che ciascuno ha di conservare ciò che gli appartiene, senza spiegare che cosa intendevano per appartenere; altri ancora, dando senz'altro al più forte l'autorità sui più deboli, hanno fatto nascere subito il governo, senza pensare al tempo che deve essere trascorso prima che i termini autorità e governo abbiano potuto aver corso fra gli uomini; tutti, infine, parlando senza posa di bisogno, di avidità, di oppressione, di desiderio e d'orgoglio, hanno trasferito nello stato di natura idee prese dalla società: parlavano dell'uomo allo stato selvaggio e dipingevano l'uomo civilizzato. Alla maggior parte dei nostri autori non è neppure venuto in mente di mettere in dubbio l'esistenza dello stato di natura, mentre dalla lettura dei libri sacri risulta evidente che neanche il primo uomo, avendo ricevuto direttamente da Dio dei lumi e delle norme, era in tale stato e che, prestando ai libri di Mosè la fede che esigono da ogni filosofo cristiano, bisogna negare che, anche prima del diluvio, gli uomini si siano mai trovati nel puro stato di natura, a meno di esservi ricaduti per qualche avvenimento straordinario: paradosso molto difficile a difendersi e del tutto impossibile da provarsi.

Cominciamo dunque col tralasciare tutti i fatti, in quanto non pertinenti alla questione.

Non bisogna prendere le ricerche in cui ci si può addentrare su questo tema per verità storiche, ma solo per ragionamenti ipotetici e condizionali, più adatti a chiarire la natura delle cose che non a svelarne la vera origine, simili a quelli che fanno ogni giorno i nostri fisici sulla formazione del mondo. La religione ci ordina di credere che, avendo Dio stesso tratto gli uomini dallo stato di natura, essi sono disuguali perché egli ha voluto che lo fossero; ma non ci proibisce

di far congetture ricavate dalla sola natura dell'uomo e degli esseri che lo circondano su ciò che avrebbe potuto diventare il genere umano se fosse rimasto abbandonato a se stesso. Ecco ciò che mi si chiede e che io mi propongo di esaminare in questo Discorso. [...]

Il primo che, cinto un terreno, pensò di affermare, *questo è mio*, e trovò persone abbastanza ingenua da credergli fu il vero fondatore della società civile. Quanti delitti, quante guerre, quante uccisioni, quante miserie e quanti orrori avrebbe risparmiato al genere umano colui che strappando i paletti o colmando il fossato, avesse gridato ai suoi simili: «Guardatevi dall'ascoltare questo impostore. Se dimenticate che i frutti sono di tutti e che la terra non è di nessuno, voi siete perduti». Ma è molto probabile che allora le cose fossero già arrivate al punto di non poter durare così com'erano; infatti quest'idea di proprietà, dipendendo da parecchie idee antecedenti che non sono potute nascere se non in successione di tempo, non si formò tutt' a un tratto nello spirito umano: fu necessario fare molti progressi, acquistare molta abilità e molte cognizioni, trasmetterle ed arricchirle di generazione in generazione, prima di giungere a quest'ultimo termine dello stato di natura. Risaliamo dunque più lontano e cerchiamo di riunire sotto un'unica visione questa lenta successione di avvenimenti e di conoscenze, nel loro ordine più naturale.

Il primo sentimento dell'uomo fu quello della sua esistenza, la sua prima cura quella della sua conservazione. I prodotti della terra gli fornivano tutto ciò che gli occorreva; l'istinto lo portò a farne uso. La fame e gli altri appetiti facendogli provare volta a volta diverse maniere di esistere, una ve ne fu che lo trasse a perpetuare la sua specie; e questa deca

tendenza,- priva di qualunque sentimento del cuore, dava luogo soltanto a un atto puramente animale. Appagato il bisogno, i due sessi non si riconoscevano più e persino il bambino, appena poteva fare a meno di lei, non era più niente per la madre.

Tale fu all' origine la condizione dell' uomo; tale "fu la vita d'un animale inizialmente limitato alle pure sensazioni, appena capace di profittare dei doni che la natura gli offriva, lungi dal pensare a strapparle nulla. Ma non tardarono a presentarsi delle difficoltà e bisognò imparare a vincerle: l'altezza degli alberi che gl'impediva di cogliere i frutti, le concorrenza degli animali che cercavano di nutrirsiene, la ferocia di quelli che minacciavano la sua vita, tutto lo obbligò a dedicarsi agli esercizi fisici; bisognava acquistare agilità, velocità nella corsa, vigore nella lotta. Ben presto ebbe sotto mano le armi naturali, che sono i rami d'albero e i sassi. Imparò a superare gli ostacoli della natura, a combattere all' occorrenza gli altri animali, a contendere il cibo anche agli uomini, o a cercare di compensare la perdita di ciò che gli toccava cedere al più forte.

Via via che il genere umano andava crescendo le fatiche si moltiplicavano insieme agli uomini. La differenza di suolo, di climi, di stagioni poté costringerli a differenziare anche i loro modi di vita. Annate sterili, inverni lunghi e rigidi, estati torride che consumano tutto, li costrinsero a nuova operosità. Sulle rive del mare e dei fiumi inventarono la lenza e l'amo diventando pescatori e mangiatori di pesce; nelle foreste

100 si fabbricarono arco e frecce, diventando cacciatori e guerrieri; nei paesi freddi si coprirono
con le pelli delle bestie uccise; il fulmine o un vulcano, o un caso fortunato li portò a
conoscere il fuoco, nuova risorsa contro i rigori dell'inverno: impararono a conservare
quest'elemento, poi a riprodurlo, infine a usarlo per la preparazione delle carni che prima
divoravano crude.

105 Questa ripetuta applicazione di cose differenti a se stesso e delle une alle altre, dove
naturalmente generare nello spirito dell'uomo la percezione di certi rapporti. Le relazioni
che noi esprimiamo con parole come grande, piccolo, forte, debole, lento, pauroso,
coraggioso, e altre simili idee, messe a confronto, quando occorreva, quasi senza pensarci,
finirono col produrre in lui una sorta di riflessione, o piuttosto una prudenza meccanica che
110 gli indicava le precauzioni più necessarie alla sua sicurezza. [...]

Questi primi progressi misero infine l'uomo in grado di farne di più rapidi. Più si
illuminava la mente, più si perfezionavano le abilità. Ben presto, smettendo di dormire
sotto il primo albero o di appartarsi nelle caverne, s'intentarono certi tipi di asce di pietra
dura e tagliente che servivano a tagliare la legna, scavare la terra e fare capanne di rami,
115 che in seguito si pensò di rivestire d'argilla e di fango. Fu l'epoca di una prima rivoluzione
da cui nacque la fondazione e la distinzione delle famiglie e che introdusse una specie di
proprietà; forse già da questo nacquero di gran liti e contese. Tuttavia, essendo stati
probabilmente i più forti a farsi per primi delle case che si sentivano capaci di difendere, è
da credere che i deboli giudicassero più rapido e più sicuro imitarli, anziché tentare di
120 sloggiarli; quanto a quelli che già avevano delle capanne, nessuno dovette darsi molto da
fare per impadronirsi di quella del vicino, non tanto perché non gli apparteneva, quanto
perché gli era inutile e perché impadronirsene era impossibile senza esporsi a una lotta
molto violenta con la famiglia che la occupava.

I primi sviluppi sentimentali nacquero da una situazione nuova, che riuniva in una
125 dimora comune i mariti e le mogli, i padri e i figli; l'abitudine a vivere insieme dette origine
ai più dolci sentimenti che si conoscano tra gli uomini, l'amore coniugale e l'amore paterno.
Ciascuna famiglia divenne una piccola società tanto più unita in quanto i soli legami erano
il reciproco attaccamento e la libertà; e allora si affermò la prima differenza nel modo di
vivere dei due sessi che prima era uguale. Le donne divennero più sedentarie e si
130 abituarono a custodire la capanna e i figli, mentre l'uomo andava a cercare il cibo per tutti. I
due sessi cominciarono anche, per effetto di una vita un po' meno dura, a perdere qualcosa
della loro ferocia e del loro vigore; ma se i singoli diventarono meno adatti a combattere da
soli le fiere, in compenso fu più facile riunirsi per una resistenza comune.

In questa nuova condizione, con una vita semplice e solitaria, con bisogni molto limitati,
135 coi mezzi che avevano inventato per provvedervi, gli uomini, godendo di molto tempo
libero, lo impiegarono a procurarsi molte specie di comodità ignote ai loro padri; fu questo
il primo

208

140

145

giogo che senza rendersene conto imposero a se stessi, e la prima fonte dei mali che prepararono ai loro discendenti; infatti, oltre che continuarono così a indebolirsi nel corpo e nello spirito, avendo queste comodità perduto quasi ogni attrattiva per effetto d'abitudine, ed essendo in pari tempo degenerate in veri bisogni, la loro privazione divenne molto più crudele di quanto il possesso non fosse piacevole e si era infelici di perderle senza essere felici di possederle. [...]

Tutto comincia a mutare aspetto. Gli uomini, che fino a quel momento erravano nei boschi, presa più stabile dimora, si avvicinano lentamente, si riuniscono in gruppi diversi, e formano infine in ciascuna regione una nazione particolare, unita nei costumi e nei caratteri, non dai regolamenti e dalle leggi, ma dal medesimo genere di vita e di alimenti e dall'influenza comune del clima. Una vicinanza permanente non può non generare alla fine dei legami tra famiglie diverse. Giovani di sesso differente abitano capanne vicine; il rapporto passeggero che natura vuole non tarda a produrne un altro, non meno dolce e più duraturo, attraverso la consuetudine di frequentarsi. Ci si abitua a considerare oggetti diversi e a stabilire dei confronti; si acquistano insensibilmente idee di merito e di bellezza da cui nascono sentimenti di preferenza. A forza di vedersi non si può più fare a meno di rivedersi. Un sentimento tenero e dolce s'insinua nell'anima e per il minimo contrasto diventa impetuoso furore; la gelosia si risveglia con l'amore; la discordia trionfa e la più dolce delle passioni riceve sacrifici di sangue umano.

Via via che le idee e i sentimenti si succedono, che là mente e il cuore si esercitano, il genere umano continua ad ammansirsi, i rapporti si estendono e i legami si fanno più stretti. Ci si abituò a riunirsi davanti alle capanne o attorno a un grande albero; il canto e la danza, veri figli dell'amore e dell'ozio, diventarono lo svago o piuttosto l'occupazione di uomini e donne riuniti in crocchio a far nulla. Ciascuno cominciò a guardare gli altri e a volersi far guardare, e la pubblica stima acquistò pregio. Chi cantava o danzava meglio; il più bello, il più forte, il più abile o il più eloquente divenne anche il più considerato, e fu il primo passo verso la disuguaglianza e al tempo stesso verso il vizio; da queste prime preferenze nacquerò, da un lato, la vanità e il disprezzo, dall'altro la vergogna e l'invidia; la fermentazione causata da questi nuovi lieviti finì col produrre risultati funesti alla felicità e all'innocenza.

Appena gli uomini ebbero cominciato ad apprezzarsi a vicenda e nel loro spirito si formò l'idea di considerazione ognuno pretese di avervi diritto; e diventò impossibile mancare impunemente di considerazione verso nessuno. Ne derivarono i primi doveri della buona creanza, anche tra i selvaggi, e ogni torto volontario diventò un oltraggio perché, insieme al male sofferto per l'ingiuria, l'offeso vi scorgeva il disprezzo della sua persona, spesso più grave da sopportarsi del male stesso. Quindi, poiché ognuno puniva il disprezzo che gli avevano testimoniato in proporzione all'importanza che attribuiva a se stesso, le vendette divennero terribili e gli uomini sanguinari e crudeli. Ecco precisamente a che punto erano arrivati per la maggior parte i popoli selvaggi a noi noti;

per non aver chiarito a sufficienza le idee, rilevando quanto questi popoli erano ormai lontani dal primitivo stato di natura, parecchi si sono affrettati a concludere che l'uomo è naturalmente crudele e che per diventare più mite ha bisogno della civiltà, mentre niente è più dolce di lui, quando, lo stato primitivo, collocato dalla natura a ugual distanza dalla stupidità dei bruti e dai funesti lumi dell'uomo civilizzato, si limita sia per istinto che per ragione alla difesa del pericolo che lo minaccia, e la pietà naturale lo trattiene dal fare del male a nessuno, se niente ve lo spinge, neppure dopo averne ricevuto. Infatti, secondo l'assioma del saggio Locke, *non può esservi offesa dove non c'è proprietà* 1.

Ma va rilevato che la società ormai avviata e le relazioni che già si erano stabilite fra gli uomini esigevano in essi qualità diverse da quelle inerenti alla loro costituzione primitiva; cominciando la moralità a introdursi nelle azioni umane e, prima delle leggi, essendo ognuno giudice e vendicatore delle offese ricevute, la bontà che si addiceva al puro stato di natura non conveniva più alla società nascente; le punizioni dovevano farsi più severe man mano che si facevano più frequenti le occasioni di offesa, e spettava al terrore delle vendette il compito di sostituirsi al freno delle leggi. Quindi, benché gli uomini fossero diventati meno tolleranti e la pietà naturale avesse già subito qualche alterazione, questo periodo di sviluppo delle facoltà umane, tenendo il giusto mezzo tra l'indolenza dello stato primitivo e l'impetuosa attività del nostro amor proprio, dovè essere l'epoca più felice e più duratura. Più ci si riflette più si trova che questa condizione era la meno soggetta a rivoluzioni, la migliore per l'uomo; a fargliela abbandonare può essere stato solo un caso funesto che nell'interesse comune non avrebbe mai dovuto verificarsi. L'esempio dei selvaggi che sono stati trovati quasi sempre a questo stadio sembra confermare che il genere umano era fatto per restarvi definitivamente, che questa è la vera giovinezza del mondo e che tutti gli ulteriori progressi sono stati in apparenza dei passi verso la perfezione dell'individuo, mentre in realtà portavano verso la decrepitezza della specie.

Finché gli uomini si contentarono delle loro capanne rustiche, finché si limitarono a cucire le loro vesti di pelli con spine di vegetali o con lische di pesce, a ornarsi di piume e conchiglie, a dipingersi il corpo con diversi colori, a perfezionare o abbellire i loro archi e le loro frecce, a tagliare con pietre aguzze canotti da pesca o qualche rozzo strumento musicale; in una parola, finché si dedicarono a lavori che uno poteva fare da solo, finché praticarono arti per cui non si richiedeva il concorso di più mani, vissero liberi, sani, buoni, felici quanto potevano esserlo per la loro natura, continuando a godere tra loro le gioie dei rapporti indipendenti; ma nel momento stesso in cui un uomo ebbe bisogno dell'aiuto di un altro; da quando ci si accorse che era utile a uno solo aver provviste per due, l'uguaglianza scomparve, fu introdotta la proprietà il lavoro diventò necessario, e le vaste foreste si trasformarono in campagne ridenti che do

J

5

1. J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, libro IV, cap. III, 18. 210

vevano essere bagnate dal sudore degli uomini, e dove presto si videro germogliare e crescere con le messi la schiavitù e la miseria.

Questa grande rivoluzione nacque dall'invenzione di due arti: la metallurgia e l'agricoltura. Per il poeta, a civilizzare gli uomini e a mandare in rovina il genere umano, sono stati l'oro e l'argento, ma per il filosofo sono stati il ferro e il grano.

DA DISCORSO SULL'ORIGINE E SUI FONDAMENTI
DELLA DISUGUAGLIANZA TRA GLI UOMINI,
IN SCRITTI POLITICI, CURo M. GARIN,
LATERZA, BARI 1971, VOLo I, PP. 138-14°, 173-181

14

Il contratto sociale

Nel contratto sociale (1762) il pessimismo del Discorso sull'origine della disuguaglianza cede di fronte ad una diversa visione. Il passaggio dallo stato di natura a quello civile grazie ad un contratto che viene dai singoli liberamente pattuito - comporta un 'alienazione dei diritti di questi, che tuttavia costituisce il fondamento giuridico della loro uguaglianza all'interno della comunità sociale.

L'idea di contratto sociale si configura in Rousseau come strumento per giungere, contro l'assoluto e contro le forme di potere costituzionale e indirette legittimate da Locke e da Montesquieu, a "una forma di associazione che con tutta la forza comune difenda e protegga le 'persone e i beni di ogni associato"

Riportiamo qui i capitoli V, VI, VII e VIII del libro 1.

CAPITOLO V - OCCORRE SEMPRE RISALIRE A UNA PRIMA CONVENZIONE

Se anche ammettessi tutto ciò che fino a qui ho confutato, i fautori del dispotismo non avrebbero fatto molti passi avanti. Ci sarà sempre una grande differenza tra il sottomettere una moltitudine e il governare una società. Nel fatto che uomini isolati, per quanto numerosi, siano successivamente asserviti a uno solo, io ci vedo soltanto padrone e degli schiavi, non un popolo e il suo capo; è, se si vuole, un'aggregazione, non un'associazione; non c'è né bene pubblico, né corpo politico. Quest'uomo, anche se avesse assoggettato la metà del mondo, resterebbe sempre un privato; il suo interesse, distinto da quello degli altri, resterebbe un interesse privato. Se egli perisce, il suo impero, dopo di lui, resta diviso e senza legami, come una quercia che si dissolve e cade in un mucchio di cenere, dopo che il fuoco l'ha consumata.

Un popolo, dice Grozio¹ può darsi a un re. Secondo Grozio, dunque, un popolo è già tale prima di darsi a un re. Questo dono stesso è un atto civile, e presuppone una deliberazione pubblica. Prima dunque di esaminare l'atto con cui un popolo elegge un re, sarebbe bene esaminare l'atto in virtù del quale un popolo è un popolo. Infatti questo atto, essendo necessariamente anteriore all'altro, costituisce il vero fondamento della società.

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

CAPITOLO VI - IL PATTO SOCIALE

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

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

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

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

1. Huig van de Groot (1583-1645), italianizzato padre del diritto internazionale e il fondatore della dottrina moderna del diritto naturale.
in Ugo Grozio, autore del *De iure belli ac pacis* (1625), è considerato il

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

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

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

Automaticamente, al posto della singola persona di ciascun contraente, quest'atto di associazione dà vita a un corpo morale e collettivo, composto di tanti membri quanti sono i voti dell' assemblea; da questo stesso atto tale corpo riceve la sua unità, il suo io comune, la sua vita e la sua volontà. Questa persona pubblica, che si forma così mediante l'unione di tutte le altre, assumeva in altri tempi il nome di *Citéa*, e prende ora quello di *repubblica* o di *corpo politico*; ed è chiamata dai suoi membri *Stato* in quanto è passivo, *corpo sovrano* in quanto è attivo, *potenza* in relazione agli altri corpi politici. Quanto agli associati, essi prendono collettivamente il nome di *popolo*; e in particolare si chiamano *cittadini* in quanto partecipi dell' autorità sovrana, e *sudditi* in quanto sottoposti alle leggi dello Stato. Ma questi termini spesso si confondono, e vengono presi l'uno per l'altro; basta saperli distinguere quando sono usati nella loro esatta accezione.

t

8

a. Il vero senso di questa parola si è pressoché completamente cancellato presso i moderni; quasi tutti scambiano una città per una *Cité*², e un abitante di città per un cittadino. Non sanno che, se le case formano la città, soltanto i cittadini costituiscono la *Cité*. A suo tempo questo stesso errore costò caro ai Cartaginesi. Non ho mai letto che il titolo di *Cives* sia mai stato dato ai sudditi di nessun principe, neanche anticamente ai Macedoni, né ai giorni nostri agli Inglesi, benché più vicini di tutti gli altri alla libertà. Solo i Francesi prendono assai familiarmente questo nome di cittadini, perché non ne hanno un'idea esatta, come si può vedere dai loro dizionari; senza di che, usurpandolo, commetterebbero un crimine di lesa maestà: da loro questo nome esprime

2. Scambiano la città materialmente considerata per la città come entità politica.

CAPITOLO VII - IL CORPO SOVRANO

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

Bisogna anche osservare che la deliberazione pubblica, che può obbligare tutti i sudditi nei confronti del corpo sovrano, a causa dei due diversi rapporti sotto i quali ciascuno di essi è considerato, non può, per la ragione opposta, obbligare il corpo sovrano verso sé stesso; e di conseguenza è contrario alla natura del corpo politico che il corpo sovrano si imponga una legge che non possa infrangere. Dovendo considerare sé stesso sotto un solo e unico rapporto, esso si trova allora nella situazione di un privato che stipuli un contratto con sé stesso. Dondesi vede che non può esserci alcuna specie di legge fondamentale obbligatoria per il corpo del popolo, neanche il contratto sociale⁵. Ciò non significa che tale corpo non possa benissimo impegnarsi verso altri in ciò che non deroghi da questo contratto; perché, rispetto agli estranei, esso diviene un essere semplice, un individuo.

Ma il corpo politico o il corpo sovrano, non traendo la sua esistenza se non dalla santità del contratto, non può mai obbligarsi, ne, anche nei confronti di altri, a niente che deroghi da questo atto originario, come alienare una parte di sé stesso o sottomettersi a un altro corpo sovrano. Violare l'atto grazie al quale esiste, sarebbe annullarsi; e ciò che non è nulla, non produce nulla.

Appena questa molteplicità di persone è così riunita in un corpo, non si

me una virtù, non un diritto. Quando Bodin³ ha voluto parlare dei nostri cittadini e abitanti di città, ha preso un grosso abbaglio, scambiando gli uni per gli altri. Il Signor d'Alembert⁴, invece, non si è sbagliato, e ha ben distinto, nel suo articolo su *Ginevra*, i quattro ordini di uomini (anche cinque, comprendendovi i semplici stranieri) che esistono nella nostra città, e dei quali soltanto due costituiscono la repubblica. Nessun altro autore francese, che io sappia, ha capito il vero significato della parola *cittadino*.

3. Jean Bodin - si ricorda - è il filosofo e giurista francese autore dei *Sei libri sullo Stato* (1576). Si veda in questa sezione il testo 1.

4. È il celebre filosofo e matematico, uno dei fondatori dell'*Enciclopedia*, per la quale redasse il *Discorso preliminare* e stese la voce *Ginevra* (pubblicata nel VII volume), nella quale distinse i «cittadini», figli di borghesi nati nella città, dai «borghesi», figli di cittadini ma nati in paese stra-

niero o di stranieri ma con il diritto della borghesia, dagli «abitanti», stranieri residenti in città, dai «nativi», figli degli abitanti. Alla voce *Ginevra* Rousseau rispose con *Lettera sugli spettacoli*.

5. È questo aspetto della dottrina di Rousseau, secondo cui non ci sono limiti costituzionali alla sovranità popolare, che provocò la condanna del *Contratto sociale* da parte della città di Ginevra.

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

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

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

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

Affinché il patto sociale non sia dunque una vana formula, esso implica tacitamente questo impegno, che solo può dare forza agli altri: che chiunque rifiuterà di obbedire alla volontà generale, vi sarà costretto da tutto il corpo; ciò non significa altro se non che lo si obbligherà ad essere libero; perché tale è la condizione che, dando ogni cittadino alla patria, lo garantisce da ogni dipendenza personale; condizione che costituisce il meccanismo e il funzionamento della macchina politica, e che sola rende legittimi gli impegni civili, i quali altrimenti sarebbero assurdi, tirannici e soggetti ai peggiori abusi.

CAPITOLO VIII - LO STATO CIVILE

Questo passaggio dallo stato di natura allo stato civile produce nell'uomo un cambiamento molto importante, sostituendo nella sua condotta la giustizia all'istinto, e dando alle sue azioni la moralità di cui prima erano prive. È solo allora che, subentrando la voce del dovere all'impulso fisico e il diritto agli appetiti, l'uomo, che fino a quel momento aveva considerato soltanto sé stesso, si vede obbligato ad agire in base ad altri principi, e a consultare la sua ragione prima di dare ascolto alle sue inclinazioni. Benché in questo stato egli si privi di parecchi van

taggi che gli derivano dalla natura, ne riguadagna di così grandi, le SUE facoltà si esercitano e si sviluppano, le sue idee si ampliano, i suoi sentimenti si nobilitano, tutto il suo animo si eleva a tal punto che, se gli abusi di questa nuova condizione non lo degradassero spesso al di sotto di quella da cui è uscito, dovrebbe benedire continuamente l'attimo felice che lo strappò per sempre da quello stato, e che di un animale stupido e limitato fece un essere intelligente e un uomo.

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

A ciò che precede si potrebbe aggiungere che all' attivo dello stato civile va anche ascritta la libertà morale, che sola rende l'uomo veramente padrone di sé; perché l'impulso del solo appetito è schiavitù, mentre l'obbedienza alla legge che ci siamo prescritta è libertà. Ma mi sono fin troppo dilungato su questo punto, e il significato filosofico della parola *libertà* non fa parte qui del mio tema.

DA IL CONTRATTO SOCIALE, IN SCRITTI POLITICI, CIT., PP. 729-736

15 La sovranità

Una delle nozioni fondamentali del pensiero politico di Rousseau è quella di "volontà generale" (Contratto sociale, II, I-IV), oggetto di interpretazioni assai diverse tra gli studiosi. Vi è chi, come Jacob Talmon, vi ha voluto scorgere uno degli aspetti più autoritari del pensiero di Rousseau, tanto da definirlo padre della "democrazia totalitaria". Occorre tener presente che per Rousseau il corpo politico è anche un essere morale (etico) e che quando un individuo, una parte o l'intero popolo mirano al bene comune essi sono espressioni della volontà generale; la virtù, analogamente, consiste nella conformità della volontà particolare alla volontà generale.

CAPITOLO I - LA SOVRANITÀ È INALIENABILE

La prima e più importante conseguenza dei principi fin qui stabiliti è che solo la volontà generale può dirigere le forze dello Stato secondo

il fine per cui esso fu istituito, che è il bene comune; infatti, se l'opposizione degli interessi privati ha reso necessaria l'istituzione della società, è l'accordo di questi stessi interessi che l'ha resa possibile. È ciò che vi è di comune fra questi differenti interessi, che forma il vincolo sociale; e se non ci fossero alcuni punti sui quali tutti gli interessi si accordano, nessuna società potrebbe esistere. Ora, è unicamente sulla base di questo interesse comune che la società dev'essere governata.

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

In effetti, se non è impossibile che una volontà particolare si accordi su alcuni punti con la volontà generale, è però impossibile che questo accordo sia durevole e permanente; perché la volontà particolare tende per sua natura alle preferenze, e la volontà generale all'eguaglianza. È ancora più impossibile che si abbia una garanzia di questo accordo, quando anche fosse destinato a durare in eterno; ciò non sarebbe un effetto dell'arte, ma del caso. Un corpo sovrano può bensì dire: «lo voglio adesso ciò che vuole un determinato uomo, o almeno ciò che egli sostiene di volere»; ma non può dire: «Ciò che quest'uomo vorrà domani, lo vorrò anch'io». È infatti assurdo che la volontà si ponga dei vincoli per il futuro, e non dipenda da nessuna volontà di acconsentire a qualcosa di contrario al bene di chi la vuole. Se dunque il popolo promette semplicemente di obbedire, con questo atto si annulla, perde la sua qualità di popolo; dal momento che c'è un padrone, non c'è più corpo sovrano, e fin da allora il corpo politico è distrutto.

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

CAPITOLO II - LA SOVRANITÀ È INDIVISIBILE

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

Ma i nostri scrittori politici¹, non potendo dividere la sovranità nel suo principio, la dividono nel suo oggetto: la dividono in forza e vo

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

1. Il passo non prende di mira Montesquieu, bensì tra cui Hobbes, che avevano scomposto la sovranità in molteplici poteri e diritti.

lontà, in potere legislativo e potere esecutivo; in diritto di imposta, di giustizia e di guerra; in amministrazione interna e in potere di trattare con lo straniero; ora confondono tutte queste parti, ora le separano; fanno del corpo sovrano un essere fantastico e formato di pezzi aggiunti uno dall'altro; è come se componessero un uomo con parecchi corpi, di cui uno avesse gli occhi, un altro le braccia, un terzo i piedi e nient'altro. Si narra che i ciarlatani del Giappone squartino un bambino davanti agli spettatori, poi, gettando in aria le sue membra una dopo l'altra, facciano ricadere il bambino vivo e tutto riunito. Tali sono pressappoco i giochi di bussolotto dei nostri politici: dopo aver smembrato il corpo sociale con un gioco di prestigio da fiera, ne riuniscono, non si sa come, tutti i pezzi.

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

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

CAPITOLO III - PUÒ ERRARE LA VOLONTÀ GENERALE?

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

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

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

2. L'opera di d'Argenson a cui fa riferimento Rousseau è *Considerations sur le gouvernement ancien et present de la France*, cap. II.

Se, quando il popolo sufficientemente informato delibera, i cittadini non avessero alcuna comunicazione tra loro, dal gran numero di piccole differenze risulterebbe sempre la volontà generale, e la deliberazione sarebbe sempre buona. Ma quando si costituiscono delle fazioni, delle associazioni parziali a spese della grande, la volontà di ciascuna di queste associazioni diventa generale in rapporto ai suoi membri, e particolare rispetto allo Stato; si può dire allora che non ci sono più tanti votanti quanti sono gli uomini, ma solo quante sono le associazioni. Le differenze diventano meno numerose, e danno un risultato meno generale. Se infine una di queste associazioni è così grande da prevalere su tutte le altre, non avrete più, come risultato, una somma di piccole differenze, ma una differenza unica; allora non c'è più volontà generale, e il parere che prevale è solo un parere particolare. Per avere la vera espressione della volontà generale è dunque necessario che non ci siano nello Stato società parziali, e che ogni cittadino ragioni soltanto con la propria testa^c. Tale fu l'unica e sublime istituzione del grande Licurgo³. Se poi vi sono società parziali, bisogna moltiplicarne il numero e prevenirne l'ineguaglianza, come fecero Solone, Numa, Servio⁴. Queste precauzioni sono le sole efficaci affinché la volontà generale sia sempre illuminata, e il popolo non si inganni.

CAPITOLO IV - I LIMITI DEL POTERE SOVRANO

Se lo Stato, o *Cité*, non è altro che una persona morale, la cui vita consiste nell'unione dei suoi membri; e se la più importante delle sue preoccupazioni è quella della propria conservazione, è necessario che esso abbia una forza universale e coattiva per muovere e disporre ogni parte nel modo più conveniente per tutto l'insieme. Come la natura dà a ogni uomo un potere assoluto su tutte le proprie membra, così il patto sociale dà al corpo politico un potere assoluto su tutti i propri membri; ed è questo stesso potere che, diretto dalla volontà generale, prende, come ho detto, il nome di sovranità.

Ma, oltre alla persona pubblica, dobbiamo considerare le persone pri

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

3. Licurgo è il leggendario legislatore a cui gli Spartani facevano risalire il proprio ordinamento politico che attribuiva una grande importanza alla vita in comune dell'aristocrazia spartiate. Rousseau fu sempre molto sensibile al "miraggio spartiate", ossia all'immagine di Sparta come comunità politica coesa, composta di liberi ed uguali, affidata alla tradizione letteraria da

autori quali Platone e Plutarco.

4. Solone riformò nel VI secolo a.C. il sistema politico ateniese, abolendo la schiavitù per debiti e introducendo il criterio censitario nella suddivisione della popolazione al posto di quello genetico. Numa Pompilio e Servio Tullio furono due dei sette re di Roma.

vate che la compongono, e la cui vita e libertà sono per natura indipendenti da essa. Si tratta dunque di distinguere bene i rispettivi diritti dei cittadini e del corpo sovrano, e i doveri ai quali i primi devono adempiere in quanto sudditi, dal diritto naturale di cui devono usufruire in quanto uomini.

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

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

Gli impegni che ci legano al corpo sociale non sono obbligatori se non in quanto sono reciproci; e la loro natura è tale che, nell'ademperarli, non si può lavorare per gli altri senza lavorare anche per sé stessi. *Per quale ragione la volontà generale, è sempre retta, e tutti vogliono costantemente*"

la felicità di ciascuno di loro, se non perché non c'è nessuno che non si appropri di questa parola *ciascuno*, e che nel votare per tutti non pensi a sé stesso? Ciò prova che l'eguaglianza di diritto e la nozione di giustizia che essa produce, derivano dalla preferenza che ciascuno accorda a sé stesso, e di conseguenza dalla natura dell'uomo; che la volontà general~, per essere veramente tale, deve esserlo nel suo oggetto, oltre che nella sua essenza; che essa deve partire da tutti per applicarsi a tutti; e che essa perde la sua rettitudine naturale quando tende a qualche oggetto individuale e determinato; perché allora, giudicando di ciò che ci è estraneo, non abbiamo alcun vero principio di equità che ci guidi.

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

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

polo non aveva più una volontà propriamente detta; non agiva più come corpo sovrano, ma come magistrato. Ciò sembrerà contrario alle idee correnti; ma bisogna darmi il tempo di esporre le mie.

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

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

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

Una volta ammesse queste distinzioni, risulta falso che nel contratto sociale vi sia da parte dei singoli alcuna vera rinuncia: al contrario, la loro situazione, per effetto di questo contratto, è realmente preferibile a quella di prima; e, al posto di una alienazione, essi non hanno fatto altro che scambiare vantaggiosamente un modo di essere incerto e precario contro un altro migliore e più sicuro, l'indipendenza naturale contro la libertà, il potere di nuocere agli altri contro la propria sicurezza, e la propria forza, che altri potevano sopraffare, contro un diritto che l'unione sociale rende imbattibile. La loro stessa vita, che essi hanno consacrato allo Stato, ne è continuamente protetta; e quando essi la espongono in sua difesa, che altro fanno se non rendergli ciò che hanno

ricevuto da esso? Che altro fanno se non ciò che farebbero più frequentemente e con maggior pericolo nello stato di natura, quando, sostenendo combattimenti inevitabili, dovrebbero difendere a rischio della vita ciò che serve a conservarla? Tutti devono in caso di bisogno combattere per la patria, è vero; ma così nessuno ha mai bisogno di combattere per sé stesso. Non è forse un guadagno correre, per ciò che costituisce la nostra sicurezza, una parte dei rischi che dovremmo affrontare per noi stessi non appena ci venisse tolta?