

pie delle cose e di suddividerle in maniera appropriata in classi distinte, spiegando inoltre quale sia la natura in generate e la condizione di ogni tipo di cosa. Per la verità ci sembra che la classificazione delle cose naturali sia stata trattata a sufficienza da coloro che hanno coltivato così a fondo questa disciplina, mentre bisogna dire che essi non sono stati altrettanto solleciti per gli enti morali, come invece la dignità di questi ultimi richiederebbe. Molti non li hanno considerati affatto, altri li hanno trattati in maniera superficiale, come futilità o finzioni di nessuna importanza. Mentre invece l'uomo, che ha la facoltà di produrre tali enti e la cui vita è dominata dalla loro influenza, dovrebbe assolutamente conoscerne la natura. Questa considerazione ci impone di iniziare la nostra opera esaminando, per quanto ci sembri necessario alla nostra trattazione, una dottrina così a lungo trascurata in modo che le definizioni delle cose morali che proporremo non spaventino per la loro oscurità o novità il lettore, che sicuramente ha già incontrato, anche se di rado, tali termini in libelli popolari. [...]

2. Dunque, tutte le cose delle quali si compone nel suo complesso questo universo constano di propri principi, che il Creatore ottimo e grande ha assegnato e adattato per la costituzione delle loro essenze, di modo che si può osservare che ogni cosa ha sue proprietà, derivanti dalla disposizione e attitudine della sostanza, e produce determinate azioni in base alla quantità di forze impartite dal Creatore. Siamo soliti chiamare naturali tali cose, dal momento che col termine natura si designa generalmente sia l'universalità delle cose create, sia i modi e gli atti che promanano dalle loro forze innate, attraverso le quali si realizza quell'infinita varietà di moti da cui vediamo essere agitate tutte le cose in questo universo. Ma le altre cose che producono le loro operazioni o senza alcuna sensibilità, o con una, pura e semplice sensibilità, oppure con una sensibilità solo in scarsa misura aiutata dalla riflessione, sono guidate dal solo istinto naturale e non possono in alcun modo dirigere le loro azioni secondo principi inventati da loro stesse¹. All'uomo, però, è stata data non solo una grande prestanza fisica, ma anche il particolare lume dell'intelligenza, col cui aiuto può conoscere più accuratamente le cose, paragonarle tra loro, giudicare le sconosciute dalle conosciute, e valutare quanto bene si combinino tra loro, così che non appaia più obbligato a manifestare le sue azioni sempre nello stesso modo,

¹ Pufendorf intende qui il mondo vegetale e animale.

bensì appare in grado di svelarle, sospenderle o moderarle. Inoltre allo stesso uomo è stato concesso di scoprire e mettere a punto strumenti con i quali rafforzare e dirigere ciascuna facoltà. È compito di altri appurare con la massima cura che cosa è stato inventato, per quanto riguarda i concetti, per aiutare l'intelletto affinché non si perda nell'infinita varietà delle cose. Noi invece ci proponiamo di indagare in che modo, soprattutto per dirigere gli atti della volontà, sia stato imposto alle cose e ai moti naturali un certo tipo di attributi, dal quale risulti quali cose più si accordino alle peculiari azioni dell'uomo e siano capaci di conferire bellezza e ordine alla vita umana. Tali attributi sono detti *enti morali*, perché in base a essi i costumi e le azioni degli uomini vengono giudicati e mitigati in modo da conferire abitudini e aspetto diverso dalla rude semplicità delle bestie.

² In base a quanto detto, ci sembra che possiamo ora molto convenientemente definire gli enti morali come modi², attribuiti alle cose e ai moti fisici dagli esseri intelligenti per dirigere soprattutto e per regolamentare la libertà degli atti volontari degli uomini, nonché per assicurare ordine e bellezza alla vita umana. Li chiamiamo dunque *modi*. Infatti mi sembra più conveniente suddividere gli enti nei due grandi gruppi delle sostanze e dei modi, piuttosto che delle sostanze e degli accidenti³. Inoltre, come il modo è distinto dalla sostanza, così appare chiaro che gli enti morali non sussistono di per sé, ma nelle sostanze e che si fondano sui loro moti e possono condizionarle solo fino a un certo punto. Alcuni modi defluiscono naturalmente dalla stessa sostanza, altri vengono aggiunti alle cose e ai modi fisici da una potenza intelligente. Chi è dotato di intelletto, dalla conoscenza e riflessione sulle cose, nonché dal loro confronto può formarsi dei concetti idonei a regolare in maniera coerente la sua facoltà. Di questo genere dunque sono gli enti morali. Sicuramente si può dire che Dio Ottimo e Massimo è stato il loro primo autore, il quale certo non voleva che gli uomini trascorressero la loro vita senza civiltà e senza moralità, alla stregua delle bestie, bensì che la loro vita e le loro azioni fossero temperate da regole fisse certe, cosa impossibile senza gli en-

² Per «modi» qui Pufendorf intende essenzialmente qualità.

³ Nella Scolastica la natura della sostanza è di esistere in se stessa, indipendentemente da un altro essere. Mentre gli accidenti sono in altro, la sostanza è in sé: essa infatti è ciò che sottosta agli accidenti e persiste anche se questi mutano; l'accidente è invece una qualità o determinazione della sostanza che non può sussistere senza di essa.

ti morali. La maggior parte di tali enti sono poi stati aggiunti dagli stessi uomini, a loro arbitrio, quando sembrava più opportuno introdurti per civilizzare la vita umana e organizzarla secondo un ordine. A questo punto è chiaro anche il loro fine: che non è — come per gli enti fisici — la perfezione del mondo naturale, ma specificamente la perfezione della vita dell'uomo, nella misura in cui è capace di un ordine e di un decoro superiori alla vita delle bestie per conferire una piacevole armonia a una cosa massimamente mutevole qual è il moto dell'anima umana.

A. Inoltre come il modo originario di produrre enti fisici è la creazione, così il modo in cui vengono prodotti gli enti morali non può essere più compiutamente espresso che col termine di *imposizione*. Cioè essi non provengono dai principi intrinseci alla sostanza delle cose, bensì vengono aggiunti a cose fisiche già esistenti e perfette ad arbitrio degli enti intelligenti, e pertanto ricevano la loro esistenza unicamente grazie alla determinazione dei loro autori. Tali autori assegnano a essi anche alcuni effetti certi, che in seguito possono essere cancellati a loro piacimento, poiché nella cosa, alla quale sono aggiunti, non sopravviene nessun mutamento fisico. Perciò la forza attiva che è in loro non consiste nel fatto che producono immediatamente per propria efficacia intrinseca un moto fisico o un mutamento in una qualche cosa, bensì nel fatto che agli uomini appare chiaro in che modo devono limitare la loro libertà di azione e in particolare che sono diventati capaci di distinguere il positivo e il negativo e di indirizzare alcune azioni nei confronti degli altri verso uno specifico effetto. E l'efficacia degli enti morali istituiti da Dio deriva dal fatto che era in suo potere, in quanto creatore, di circoscrivere entro certi limiti quella libertà della volontà che gli era piaciuto concedere agli uomini e di piegare il recalcitrante, con la minaccia di qualche male, verso la direzione che egli voleva. Ma anche gli uomini da soli poterono raggiungere l'elemento della forza alle loro invenzioni, minacciando di un castigo commisurato ai loro poteri chi si rifiutasse di conformarsi a tali ordini.

LA CERTEZZA DELLE SCIENZE MORALI

(*De iure naturae et gentium*, I, II, 1-3 e 5-6)

1. La maggior parte degli studiosi mantiene ferma la convinzione che nelle discipline morali manca quella certezza di cui godono

le altre scienze e soprattutto la matematica, perché non vi è posto per le dimostrazioni, dalle quali soltanto può provenire una scienza certa, libera dal pericolo di errori, mentre invece ciò che si conosce in questo campo consta di opinioni solo probabili. Tale convinzione ha nuocito moltissimo a scienze nobilissime e assai necessarie alla vita umana. Perciò è successo che i dotti affrontassero questi studi con diffidenza, in quanto basati su fondamenta così vacillanti, e che coloro che li trascuravano si giustificassero con la plausibile scusa che non consistevano in dimostrazioni certe e dunque potevano essere trattati da ingegni rozzi. Questo errore è stato avallato dall'autorità di Aristotele, il quale secondo la maggioranza degli uomini ha raggiunto la vetta più alta del sapere, oltre la quale l'ingegno umano non può andare. E queste sono le sue conclusioni riguardo alle discipline morali nell'*Etica Nicomachea*, lib. I, cap. 3: «Infatti non bisogna cercare in tutti i trattati una egual precisione come neppure nelle professioni manuali. Infatti il bello e il giusto, a cui si rivolge la scienza politica, presentano tali divergenze e possibilità d'errore che sembrano essere solo in virtù della legge, non per natura. [...] Ci si deve accontentare quindi che coloro che parlano di queste cose e da esse argomentano mostrino la verità in maniera sommaria e approssimativa, e che quelli che parlano di cose generali e da esse argomentano ne traggano conclusioni pure generali. Allo stesso procedimento occorre che si attenga anche ciascuna delle cose che diciamo; infatti è proprio dell'uomo colto richiedere in ciascun genere di ricerca tanta esattezza, quanta ne permette la natura dell'argomento: e sarebbe lo stesso lodare un matematico perché è persuasivo e richiedere all'oratore delle dimostrazioni»⁴. Ma per la verità noi non prendiamo le mosse dalla sola autorità di questo grand'uomo, perciò, dopo qualche osservazione introduttiva sulla natura delle dimostrazioni, dobbiamo rispondere alle principali argomentazioni di Aristotele e degli altri.

2. Secondo la nostra opinione, dimostrare significa dedurre tramite un sillogismo la certezza delle affermazioni proposte; certezza che deve essere riconosciuta come necessaria a partire da principi veri, considerati come loro cause. Ora, sebbene questo sia assolutamente evidente di per sé ed emerga chiaramente dalla pratica quotidiana dei matematici, ai quali nessuno sano di

⁴ *Etica Nicomachea*, lib. I, cap. 3, 1094b, trad. it. di A. Plebe in *Opere*, a c. di G. Giannantoni, vol. VII, Roma-Bari 1973, p. 5.

e Massimo, richiedeva che tali enti venissero introdotti, così che non possono certo essere definiti incerti e instabili. Questo punto apparirà ancora più chiaro più avanti, quando tratteremo dell'origine della legge naturale. E' anche se le azioni umane sono dette morali proprio perché non sono necessarie, bensì libere, da questo non deriva che, posti certi principi, non si accordino a essi alcune particolari affezioni (riguardanti tali azioni), dimostrabili in maniera indubitabile. È infatti a tutti noto che gli atti ordinati da una legge di natura hanno una forza intrinseca verso la socialità, anche se la loro realizzazione in atto dipende poi dalla libera volontà degli uomini. E quando deliberiamo, giustamente siamo detti liberi e gli effetti che scaturiranno dai nostri atti correttamente sono detti contingenti in rapporto a quella libertà; tuttavia dopo che abbiamo determinato come agire, il nesso tra i nostri atti e tutti gli effetti da essi dipendenti è necessario, e assolutamente naturale, e perciò suscettibile di dimostrazione. Inoltre è irriverante che alcuni neghino che si possa dare un giudizio chiaro delle azioni umane a causa della varietà delle circostanze, ognuna delle quali può indirizzare l'azione verso una diversa affezione, per cui raramente i legislatori possono formulare una legge che non ammetta alcuna eccezione e, tralasciando l'interpretazione alla lettera della legge, non debbano ricorrere all'equità. E in effetti sono stati proposti dei principi ben definiti, dai quali si può dedurre quanto potentemente le circostanze possano influenzare o variare un'azione. Questi stessi principi costituiscono la ragione del perché i legislatori spesso non si preoccupano affatto di escludere dalle loro leggi casi molto inusuali, ma si preoccupano soltanto di dare formulazioni generali. Perché essi confidano che i giudici, ai quali spetta di adattare le leggi ai fatti particolari, capiranno quali circostanze abbiano pesato su una data azione. [...] Da tutto questo si conclude che i decreti di un diritto perpetuo spesso fallano, ma che non vale la pena che i legislatori promulgino leggi scritte su casi che si verificano solo molto raramente, perché questi casi possono facilmente essere risolti dai giudici in base ai principi del diritto naturale.

6 Affinché la scienza del diritto naturale (della quale ora ci occupiamo e che comprende una conoscenza certa e solida in campo morale e civile) possa soddisfare i criteri di una vera scienza, noi crediamo che non sia necessario concludere, come fanno alcuni, che alcune cose sono oneste e ingiuste in sé a prescindere da qualsiasi imposizione e che queste formano l'oggetto del di-

ritto naturale ed eterno, mentre invece le cose che sono oneste o ingiuste perché il legislatore così vuole, cadono sotto l'egida delle leggi positive. Poiché infatti l'onestà, o necessità morale, e la disonestà sono affezioni delle azioni umane che derivano dalla conformità o non conformità alla norma o legge, e poiché la legge è il comando di un superiore, non è chiaro in che modo l'onestà o la disonestà possano essere concepite come esistenti prima della legge e al di là dell'imposizione di un superiore. Selden, nel *De iure naturali et gentium*, lib. I, cap. IV, scrive: «La distinzione, nei nostri atti, tra bene e male, o onesto e disonesto, è posta dalla legge. Da questo nasce per le persone l'obbligo e il debito di assolvere a un dovere»⁷. E infatti coloro che stabiliscono una regola eterna per la moralità delle azioni umane a prescindere dell'imposizione divina, a mio parere non fanno altro che aggiungere a Dio un principio estrinseco coeterno, che Egli avrebbe dovuto seguire nell'assegnare le forme delle cose⁸. Tutti inoltre riconoscono che Dio ha creato l'universo, e dunque anche l'uomo, di libera volontà; da questo consegue che era nel suo arbitrio stabilire quale natura volesse assegnare a colui che stava per creare. Come allora all'azione dell'uomo potrebbe convenire una qualità che affezione che promanesse da una necessità intrinseca e assoluta, precedente l'imposizione e l'assenso di Dio? In tal modo, in verità, tutti i movimenti e le azioni degli uomini, rimossa ogni legge sia divina sia umana, sono quindi indifferenti, ma alcune azioni sono dette naturalmente oneste o malvagie perché la condizione della natura, che il Creatore ha liberamente attribuito all'uomo, richiede rigorosamente che siano compiute o evitate. Ma non certamente perché una qualche moralità esista di per sé, per suo moto e per applicazione di una potenza fisica, al di là di ogni legge. [...] Inoltre, vediamo ogni giorno le bestie compiere senza peccato atti per i quali un uomo si renderebbe colpevole di gravissimi delitti. Non perché i moti fisici degli uomini differiscano da quelli delle bestie, ma perché ad alcune azioni degli uomini è imposta per legge una moralità che manca agli atti delle bestie. E tutto questo non avviene, come alcuni sostengono, perché esiste una naturale differenza tra le azioni degli uomini e quelle delle bestie, in quanto l'uomo è fornito di ragione e le bestie no. In-

⁷ Il titolo preciso è *De iure naturali et gentium iuxta disciplinam Ebraeorum* (Londini 1640). Su Selden si veda la nota 8 di p. 98.

⁸ Cioè al momento della Creazione.

fatti se consideriamo la ragione a prescindere dai concetti e dal senso della legge o della norma morale che può aver assorbito, essa può fornire all'uomo la facoltà di fare qualcosa più speditamente e con maggiore destrezza rispetto alle bestie, e può rafforzare i suoi poteri naturali grazie all'astuzia. Ma che la ragione possa scoprire una moralità nelle azioni degli uomini senza un riferimento a una legge, questo è del tutto impossibile, come è impossibile per un cieco nato distinguere i colori. [...]

Questo dunque è un caso di *non sequitur*: che si diano vocaboli di affezioni o azioni i quali designino un vizio di per sé, e non in quanto eccesso o difetto, e che di conseguenza si dia un'affezione o un'azione disonesta in sé, a prescindere dal riferimento a una legge. Invece, a mio avviso, questo termine non designa moti o atti fisici nudi e semplici, bensì che un atto è contrario alla legge e, di conseguenza, è un atto completo da un punto di vista morale. Perché infatti ἐτυχαυκεωκία e invidia dovrebbero essere considerate affezioni negative, quando, per legge di natura, niente di umano deve essere considerato alieno all'uomo? A questa legge non ripugna quindi che uno goda dei mali dell'altro e si strugga vedendo i successi altrui. [...] E che cos'è l'imprudenza, se non una malvagia fermezza d'animo in cose per le quali le leggi comanderebbero di vergognarsi a compierle? E infatti non si può punire chi non prova vergogna, se le leggi non lo comandano. Allo stesso modo l'adulterio è l'atto sessuale con un'altra donna, che le leggi riservano al suo solo marito. Il furto è l'impossessamento di una cosa altrui senza il permesso del padrone, che le leggi riconoscono come solo arbitro. L'omicidio è l'uccisione di un innocente, e contro le leggi. L'incesto è un rapporto con una persona dalla quale le leggi comandano di astenersi per quel rispetto che, sempre per legge, si deve a un consanguineo. Lo stesso si può dire in molti altri casi. Tuttavia, se da tutte queste azioni rimuovi il rispetto per la legge e ogni elemento di moralità, nello stesso atto fisico non risulta implicata alcuna contraddizione, per la quale questi atti debbano necessariamente essere considerati come turpi, a prescindere da qualsiasi legge. Al contrario, da un tale punto di vista, tutte queste cose risultano indifferenti: unirsi con una donna che per nascita naturale ti è legata da vicino, o se invece con la stessa donna si unisce un altro, il quale non ha su di lei nessun particolare diritto; togliere la vita a chi appartiene alla tua stessa specie; appropriarsi di una cosa che un altro destinava a suo uso personale, ma al quale per legge non

spettava alcun diritto di escludere gli altri. La ragione per la quale molti non riescono a capire questa indifferenza naturale è che fin da piccoli ci è stato inculcato l'odio per questi vizi e che questa opinione, impressa in una mente ancora semplice, si è rafforzata fino a diventare l'idea di un potere naturale di ogni affezione; di conseguenza accade che a pochi venga in mente di distinguere tra il lato materiale e quello formale di tali azioni. Da tutto ciò appare chiaro che Grozio non ha trattato approfonditamente questa materia, nel *De iure belli ac pacis*, lib. I, cap. I, par. 10, quando riporta la malvagità di alcune azioni umane tra quelle cose sulle quali non si estende la divina potenza, perché introduce una contraddizione. [...] Inoltre, nel par. 12, dice che si può provare che esiste un diritto naturale in base al necessario accordo o disaccordo con la natura razionale e sociale⁹. Ma l'uomo non ha ricevuto una natura sociale per una qualche necessità immutabile, ma perché così è piaciuto a Dio. Di conseguenza bisogna ugualmente derivare dalla stessa fonte anche la moralità delle azioni, che gli si adattano o meno in quanto essere sociale. E quindi la moralità compete e viene attribuita a queste azioni, non per una necessità assoluta, bensì ipotetica, in quanto la posizione degli uomini al di sopra di tutti gli altri esseri viventi è stata liberamente assegnata da Dio. [...] Da quanto spiegato, concludiamo che il detto che molti ripetono secondo cui i precetti del diritto naturale sono verità eterne, deve essere circoscritto nel senso che la eternità non va intesa come precedente l'imposizione divina e l'origine dell'uomo. In pratica, l'eternità che viene attribuita alla legge di natura deve essere definita e intesa in opposizione alle leggi positive, che sono soggette a mutazione. *Mufakete*.

NECESSITÀ FISICA E OBBLIGAZIONE MORALE

(*De iure naturae et gentium*, I, VI, 8-9)

8. Un'altra ragione per cui, dal momento che la volontà dell'uomo è capace di conformarsi a una norma, tale norma può essergli

⁹ Pufendorf qui contesta l'impostazione strettamente razionalistica di Grozio, secondo cui le leggi naturali rappresentano delle norme valide di per sé, che rimarrebbero valide anche nell'empia ipotesi che Dio non esistesse o non si curasse delle vicende umane (cfr. Grozio, *De iure belli ac pacis, Prolegomeni*, § 11, trad. it. cit., p. 38).

L'uomo di natura

Pufendorf dette alle stampe la dissertazione *De statu hominum naturali* a qualche anno di distanza dal *De iure naturae*, per chiarire cosa debba intendersi per 'stato di natura' e rispondere alle obiezioni che a questo importante strumento concettuale del giusnaturalismo erano state mosse dai suoi critici. Per giustificare la fondazione del diritto naturale come scienza, egli si confronta qui con il testo biblico a proposito della storia più antica dell'umanità: suo intendimento è quello di risalire alle origini della vita in società con un'indagine che si svolga «entro i limiti della sola ragione»; cerca perciò una definizione in senso antropologico, facendo riferimento alla mitologia e ai resoconti dei viaggiatori nel Nuovo Mondo.

Questo testo fu più volte pubblicato nelle *Dissertationes academicae selectiores* (1675, 1677 e 1678) e poi negli *Analecta politica* (1698 e 1699). La traduzione italiana è stata condotta sull'edizione degli *Analecta*, Amstelredami 1698, pp. 582-632.

Si riportano poi alcuni brani, tratti dal libro II e dal libro IV del *De iure naturae et gentium*, sulla vita di relazione dell'uomo di natura, che appare già regolata da alcune norme fondamentali (le leggi naturali) e nella quale già compare (sia pure come diritto provvisorio) la proprietà privata dei beni. Per questi passi si è utilizzata (dove indicato) la traduzione di N. Bobbio (S. Pufendorf, *Principi di diritto naturale*, a c. di N. Bobbio, Torino 1943, pp. 66-67, 89-98, 104-12, 134-55). Negli altri casi la traduzione è stata condotta sulla edizione del *De iure naturae* citata nella precedente sezione.

LA DISSERTAZIONE «DE STATU HOMINUM NATURALI»

(§§ 2-8, 10, 12-20, 22-24)

§ 2. È nostro proposito considerare attentamente lo stato in cui gli uomini vivrebbero fuori dalla società civile, facendo astrazione da tutte quelle cose che sono state inventate o istituite dall'uomo e grazie alle quali la nostra vita ha acquistato bellezza e comodità. Ci piace chiamarlo col termine di *stato naturale*, non solo

perché tale termine è usato da non poche persone in questo senso, ma anche perché è consono all'uso comune del linguaggio distinguere tra cose naturali e cose che iniziano a esistere a causa di un atto umano. Quindi se il termine *naturale* o *stato naturale* viene adoperato in modo diverso da altri o in altre discipline, è lecito farlo con nostra buona pace, purché essi non confondano l'accezione a loro gradita con quella che abbiamo poc' anzi definita. Ma anche questo deve essere chiaro, e cioè che per stato naturale noi non intendiamo la più perfetta condizione del genere umano o quella a cui la natura tende in ultimo e nella quale vuole che l'uomo rimanga; oppure la condizione in nome della quale, poiché vale come norma, lo stato civile debba essere respinto in quanto in esso natura la corruzione del genere umano. Infatti lo stato civile è di gran lunga più perfetto dello stato naturale, in primo luogo se lo consideriamo dal punto di vista dei singoli individui: inoltre esso non è contrario alla natura perché gli uomini vi si sono sottomessi come se ciò fosse stato prescritto loro. [...]

§ 3. All'inizio di questa dissertazione vorrei inoltre avvertire che qui, nel momento in cui prendiamo a esaminare l'uomo col metodo dell'astrazione per scoprire se originariamente era diverso da ora oppure no, noi lo consideriamo con tutte le sue inclinazioni, cioè presupponiamo sempre la natura umana come affetta da difetti. D'altra parte, poiché il nostro proposito è quello di dedurre tali dottrine col lume della ragione, sarebbe vana chiacchiera pretendere di voler risalire più in alto di quanto la nostra ragione, lasciata a se stessa, sia in grado di arrivare. E infatti tutto quello che sappiamo dello stato del primo uomo, dal quale egli è uscito a causa del suo peccato, lo dobbiamo alle Sacre Scritture. E se tracce di quello stato si ritrovano presso gli scrittori pagani, esse sembrano avanzati di una tradizione lungamente conservata tra i più antichi: tra i mortali, finché, a causa del lungo lasso di tempo trascorso, in qualche luogo è caduta nell'oblio, in qualche altro si è trasformata in una favola. In conclusione, non è nostro compito investigare da dove provenissero originariamente quella malizia e quella miseria che oggi osserviamo appartenere al genere umano, perché la ragione, da sola, procede con piede debole verso queste mete. [...]

§ 4. Considereremo inoltre in due modi lo stato naturale dell'uomo. In primo luogo, se immaginiamo l'uomo abbandonato a se stesso, privo di qualsiasi aiuto possa venirgli dopo la nascita dagli altri uomini; e privo di ognuna di quelle invenzioni umane

che oggi alleviano le difficoltà e promuovono gli agi tra gli uomini; e ancora se osserviamo che l'uomo, prescindendo dall'apporto della cultura, non è poi dotato di grandi qualità, sia dell'anima sia del corpo, né è stato favorito da una particolare attenzione di Dio. Per capire bene questo concetto, è necessario fare astrazione dalle conoscenze che sulle origini del genere umano abbiamo tratto dalle Sacre Scritture e mantenerci entro i limiti della sola ragione. Con tale guida sembra che possiamo chiaramente arguire che il genere umano non è esistito da sempre, ma ha avuto un qualche inizio. Se poniamo che una sola coppia di uomini sia originariamente arrivata da qualche parte sulla terra, oppure se ipotizziamo che più uomini siano sbucati simultaneamente, sempre tuttavia è necessario considerare il loro stato come assai miserevole. Infatti, essendo per la prima volta sbucati da qualche parte, bisogna immaginarli o come bambini, oppure già cresciuti. Se seguiamo la prima ipotesi e riflettiamo sulla fragilità dei bambini appena usciti dall'utero materno, ci sembra che essi sarebbero dovuti perire miseramente, se — quasi per miracolo — una qualche fiera selvaggia non avesse offerto ai miseri cibo abbondante, cosa che antichi autori narrano a proposito di alcuni bambini abbandonati. Ma questa comunanza di vita con le bestie avrebbe dato all'allievo un'indole assai feroce. Se invece seguiamo la seconda ipotesi, e cioè che i primissimi uomini fossero già adulti, necessariamente però dobbiamo immaginarceli nudi, incapaci di emettere suoni se non inarticolati, privi di ogni arte e conoscenza; se erano affamati, qualsiasi cosa capitasse loro sotto mano e fosse ritenuta adatta come cibo veniva assaggiata con gusto (infatti vediamo che anche i bambini imparano a mangiare qualsiasi cosa si muova davanti alla loro bocca); il primo liquido che incontravano li dissestava; caverne o alberi frondosi offrivano rifugio contro le intemperie. Allo stesso modo, se abbandonassimo degli uomini completamente soli in una regione incolta, non immagineremo forse che essi condurrebbero una vita assai miserevole e quasi feroce, finché grazie alla loro esperienza e intelligenza, oppure sfruttando l'abilità di qualche animale, non migliorassero un poco il loro tenore di vita e, a furia di pensarci, non riuscissero a forgiare a fatica qualche strumento? Tutto questo si comprende facilmente, se prendiamo a esaminare tutti gli oggetti che ciascuno di noi adopera abitualmente e quanto sarebbe difficile per chiunque scoprire da solo tali cose se non fosse stato preceduto dall'ingegno e dal lavoro di altri uomini; anzi in mol-

tissimi casi tali scoperte non sarebbero mai neppure venute in mente alla maggior parte degli uomini. E questa sembra la causa del perché gli scrittori pagani, che non avevano appreso nulla dalle Sacre Scritture sulle vere origini del genere umano, ma erano guidati soltanto dalla loro ragione, hanno tramandato notizie simili a quanto appena detto riguardo alla condizione dei primi uomini. Si veda Orazio, *Serm. I. Sat. 3*; Lucrezio, *I. V*; Diodoro Siculo, *I. c. 8*. Allo stesso modo, poiché ignoravano lo stato del Paradiso, immaginarono che assai miti condizioni del cielo e della terra e una spontanea fertilità caratterizzavano i primi tempi del mondo, quasi che altrimenti il genere umano appena nato non potesse sopravvivere, se anche allora fossero esistite le condizioni meteorologiche che ci sono ora e che richiedono tanta fatica per il nutrimento. Si veda Ovidio, *Metamorph. I. I. V. 107*; Virgilio, *Georg. II. V. 336*; Lucrezio, *I. VI [...]*. Antichi filosofi, secondo Lattanzio, *I. 2, c. 12*, dicono che al principio del mondo non vi era né estate né inverno, ma sempre mezz'ora di clima e una costante primavera.

§ 2. Sebbene l'intero genere umano non sia mai vissuto originariamente e contemporaneamente in tale stato e in particolare nel suo grado estremo, tuttavia è utile delinearne le caratteristiche non solo affinché gli uomini comprendano quante buone cose debbano agli altri uomini, e quindi si predispongano alla filantropia e alla socialità, ma anche perché a qualcuno può capitare per una serie di casi particolari di ridursi interamente o fino a un certo grado in quello stato. E per la verità in tale stato viene a trovarsi un bambino, abbandonato per la scelleratezza dei genitori in un luogo vasto e privo di ogni traccia di lavoro umano e nel quale nessuno è solito recarsi. Se accadesse che quell'individuo crescesse in tale solitudine, senza alcun aiuto umano, questo potrebbe essere un esempio perfetto di quello stato. Oppure colui che per naufragio o a causa della violenza altrui fosse gettato su un'isola deserta e del tutto incolta, nudo, bisognoso, privato di ogni strumento di lavoro, ritornerebbe indietro nello stato di natura, ma solo fino a un certo grado, giacché in ogni caso conserverebbe il ricordo della civiltà e la conoscenza delle arti, grazie alla quale potrebbe più facilmente provvedere alle sue necessità. Così in Virgilio, *Eneide III [...]*. Così anche i primi esseri creati, dopo che, commesso il peccato, uscirono dalla felicissima condizione del Paradiso, sembrano essere stati di poco lontani dal grado estremo dello stato di natura, di cui abbiamo detto, se non fosse

che la bontà divina ha soccorso in modo particolare quei miseri. Poiché infatti in Paradiso essi non avevano bisogno di vestiti e si alimentavano dei frutti del giardino che crescevano spontaneamente, non sembra chiaro in che modo essi potessero avere cognizioni pratiche di quelle arti con le quali il genere umano combatte la nativa indigenza; soprattutto se circoscriviamo, con la maggior parte dei commentatori, la loro permanenza in Paradiso a un lasso di tempo molto esiguo. A meno che non vogliamo ammettere che in Paradiso le conoscenze di Adamo crescevano, il che sarebbe come dire che egli già scopriva cose riguardanti gli eventi futuri e tali da presupporre lo stato del peccato, e che tale sua scienza si conservò integra anche dopo la caduta. Poiché è molto difficile provare che tutto ciò sia accaduto, reputo più semplice dire che per speciale grazia e ammaestramento di Dio, i primi esseri espulsi dal Paradiso superarono abbastanza presto la miseria e l'indigenza dello stato in cui erano caduti e pertanto impararono dallo stesso Dio l'uso delle cose più importanti grazie alle quali gli uomini soddisfanno i loro bisogni vitali. Infatti poiché dopo la caduta avevano intrecciato delle foglie di fico, un materiale inadatto a farne vestiti, per cingersi i fianchi e non tanto allo scopo di ripararsi dalle intemperie, quanto per coprirsi in qualche modo assoggettandosi al pudore, Dio fornì materiali molto più adatti a entrambi gli scopi [ripararsi dal freddo e coprirsi per pudore], avendo confezionato tuniche con pelli di animali. Non riusciamo a capire in che modo altrimenti gli uomini avrebbero potuto tanto rapidamente adattare a se stessi delle vesti, privi com'erano di strumenti di ferro e non ancora abituati a sgozzare le pecore, se fosse mancato l'ammaestramento divino. Ugualmente credo che si possa chiaramente cogliere l'intervento divino a proposito di altre cose a cui questi primi uomini cominciavano a prendere gusto, cose non meno necessarie alla vita umana delle vesti e di cui tuttavia sembra difficile che si debba a loro la prima scoperta. Così poiché Dio ha espressamente legato l'uomo alla coltivazione dei campi e gli ha comandato di nutrirsi di pane, per questo ci siamo persuasi che Dio gli ha confidato la natura delle sementi, i tempi di semina, il modo di lavorare la terra e come dai chicchi si possa preparare il pane, cioè il cibo adatto all'uomo. E in effetti per giungere a conoscere tutte queste cose soltanto con le proprie forze, sarebbe stata necessaria una lunga esperienza e riflessione. Perciò leggiamo che i più antichi abitanti della Grecia, che per non so quale caso avevano perso l'uso del

frumento, per molto tempo si nutrono di ghiande e di frutti selvatici, prima che presso di loro fosse scoperta l'agricoltura. Poiché inoltre nelle Sacre Scritture si ricorda che il figlio primogenito di Adamo praticava regolarmente l'agricoltura, come arte già nota e coltivata, allora sembra che Adamo doveva già conoscere l'uso del fuoco e del ferro e che lo raccoglieva stabilmente dai sacrifici. Quindi non è necessario ammettere, come è detto in Genes. IV, 22, che Abubalkain sia stato il primo inventore del ferro; piuttosto prima di lui l'uso del ferro era molto semplice ed egli si segnalò per la grande maestria nell'arte di fabbricarlo. Ma mi sembra che pensare che i primi uomini siano giunti in così poco tempo a conoscere l'uso, sia del ferro sia del fuoco senza l'ammaestramento divino, superi la misura del credibile. Tant'è vero che la scoperta del fuoco fu considerata dagli antichi greci una cosa di tale importanza che essi immaginarono che fosse stato portato dal cielo sulla terra da Prometeo. E a proposito degli abitanti delle isole Canarie e Filippine e dell'isola presso la Cina, che è chiamata Los Jardenas, si riferisce che prima dell'arrivo degli spagnoli non conoscevano l'uso del fuoco. Si veda Giorgio Hornius, *De origine gentium americanarum*, I, l. c. 8, e I, II, c. 91. Pertanto, una volta rimastine privi e avendone dimenticato l'uso, per moltissimi secoli né per riflessione né per un caso fortuito poterono più ritrovarlo. D'altra parte furono molte le nazioni che per lungo tempo hanno ignorato l'uso del ferro sebbene la loro regione possedesse quella materia. Così dunque la prima stirpe degli uomini abbandonò lo stato di natura senza agricoltura abbastanza in fretta dopo che, grazie all'insegnamento di Dio, aveva appreso l'uso di quelle cose di cui si è detto, le quali non solo sono assolutamente necessarie alla vita umana, ma, così come gli strumenti, rendono anche possibile la civiltà. Poiché però, pur essendo trascorso molto tempo, si riscontrava presso alcuni popoli un livello di cultura inferiore a quello di questi primi uomini e della loro prole, la causa era da rintracciarsi in alcuni casi nell'infelicità della regione nella quale erano nati. In altri casi pro-

¹ Georg Horn, col suo *De originibus gentium americanarum*, Hægae Comitibus 1652, si inserisce nel dibattito seicentesco sulla provenienza etnica dei popoli del nuovo mondo, sostenendo la tesi delle migrazioni in epoca immediatamente successiva al Diluvio, tesi che spiegava perché in America fossero pervenuti uomini assai rozzi, selvaggi che erravano nelle selve in uno stato simile a quello delle bestie.

habilmente alcuni individui, gettati con la violenza in terre remote e incolte senza che potessero portar seco alcuno strumento dalle loro sedi originarie, furono lungamente oppressi dalla miseria. In una simile condizione di indigenza si vennero a trovare coloro che, intrapresa una migrazione in terre lontane, per incuria avevano trascurato di portarsi dietro gli strumenti, oppure per qualche ragione ne erano stati privati e fu poi difficilissimo sostituirli, poiché non erano molto facili da reperire. Altri ancora tentarono di supplire a queste mancanze utilizzando dei materiali meno funzionali. Così, per esempio, molti popoli d'America al posto del ferro usarono pietre, gusci di ostriche, ossa o denti di animali, carni e altre cose simili. Si veda D. Dapper nella Descrizione dell'America edit. Teulon: p. II, pp. 149, 157, 171, 301, 418, 632, 650, 653, 654².

§ 6. Pertanto il desiderio di allontanarsi quanto più possibile dalla miseria di tale stato naturale contribuì non poco a sviluppare la società tra gli uomini, una volta istituito un sistema per comunicare tutto ciò che produce civiltà, per mezzo del quale le cose inventate ed elaborate vengono messe a disposizione di tutti e l'ingegno di ciascuno lavora per il vantaggio generale, perché altrimenti sarebbe assai poco quello che l'ingegno di un solo uomo può scoprire o la sua abilità creare senza l'aiuto degli altri. E per tal fine che nel genere umano si è soliti ricevere informazioni dalle generazioni precedenti, trasmettere agli altri le scoperte, comunicarsi le cose fatte, stabilire delle relazioni commerciali, unire le abitudini, organizzare degli incontri. Tuttavia, non mi sembra necessario che la società civile [o politica] venga istituita proprio per raggiungere questo fine, dal momento che è perfettamente possibile imparare qualcosa dagli altri, comunicarsi le attività svolte e scambiarsi degli oggetti, anche con coloro che non riconoscono un potere in comune con noi. Pertanto la civiltà viene grandemente sviluppata grazie allo Stato, semplicemente in quanto per suo mezzo è garantita la sicurezza ai cittadini affinché essi possano senza impedimenti attendere alle loro opere e più tranquillamente godersi i frutti della loro attività. [...]

§ 7. Esaminiamo ora in un secondo modo lo stato naturale degli uomini, cioè in quanto esso si oppone allo stato civile [o po-

litico], e si considera che ciascuno obbedisca solo al proprio arbitrio e non sia soggetto ad alcun potere umano. Un tale stato o è soltanto immaginario, oppure è esistito realmente. Si dà il primo caso, se immaginiamo che originariamente una moltitudine di uomini vivesse da qualche parte senza alcuna dipendenza dell'uno dall'altro e che non intercorresse tra loro alcun vincolo eccetto quello della comune natura [umana]. Oppure se immaginiamo che l'intero genere umano sia stato così diviso che ciascuno si considerava completamente libero nel suo arbitrio dal potere di un altro, non essendo rimasto altro legame tra gli uomini se non l'appartenenza alla stessa specie. Posta questa ipotesi su quale potesse essere l'aspetto del genere umano, si possono facilmente trarre delle conclusioni. Ci sembra infatti che su questo argomento ci sia meno da discutere, perché uno stato di natura di tal fatta non è mai esistito per il genere umano, né — come sembra — mai esisterà, nel senso che l'intero genere umano non si è mai venuto a trovare tutto insieme in uno stato naturale definito in tal modo. Infatti, secondo quello che tramandano le Sacre Scritture sulle origini del genere umano, nella prima coppia di uomini era strettissima l'unione matrimoniale nella quale Dio comanda che la moglie sia soggetta al marito. E i figli nati da loro erano soggetti alla patria potestà. Dunque poiché il genere umano si è sempre riprodotto per generazione, e anche in futuro dovrà propagarsi così, questi particolari vincoli non possono mai essere tolti al genere umano. Ma lo stato di natura che è veramente esistito non è quello dell'inizio del mondo, bensì è quello che è emerso in seguito quando gli uomini, moltiplicatisi per famiglie, cominciarono a separarsi divisi proprio per famiglie. Infatti quelli che vivevano in una stessa famiglia erano legati tra loro da un particolare vincolo, e cioè paterno, coniugale o padronale, ma con tutti gli altri uomini al di fuori della famiglia si trovavano nello stato naturale. Dopo che sono stati istituiti gli Stati, coloro da cui lo Stato è costituito sono legati dal vincolo civile. Gli stessi Stati tra loro, e coloro che vivono in Stati diversi, sono invece considerati vivere nello stato naturale. Pertanto nello stato naturale vivono coloro che non hanno un padrone comune e l'uno non comanda all'altro, né è soggetto all'altro. I vincoli di consanguineità, anzitutto prossima, di solito dispongono gli animi degli uomini a una reciproca benevolenza; tuttavia non pensiamo che tali vincoli da soli eliminino lo stato di natura, a meno che non si aggiunga un

² D. Dapper, *Die Unbekante neue Welt, oder Beschreibung des Welt-theils Amerika und Süd-Landes*, Amsterdam 1673.

altro particolare vincolo, che produca un qualche potere. Anche se l'affetto che nasce da una stretta parentela, così come una particolare amicizia che congiunge gli animi con un soave vincolo, di solito interrompe o attenua non pochi di quei sintomi dello stato naturale che sono soliti manifestarsi più frequentemente e più gravemente tra coloro i quali non hanno in comune nient'altro che la natura umana. Si veda Gen. XIII, 8.

§ 8. Lo specifico diritto che accompagna lo stato naturale dice che coloro che vivono in tale stato non sono soggetti nelle loro terre a nessuno e non riconoscono il potere di nessuno, eccetto Dio Ottimo e Massimo. In considerazione di questo, tale stato suole essere chiamato anche stato della libertà naturale, grazie alla quale chiunque, a meno che non sia sopravvenuto un fatto umano, ha diritto e potere su se stesso e non è soggetto al comando di nessuno. Eppure, a considerare da vicino questo aspetto, c'è qualche differenza tra questo stato e il diritto che da esso proviene. Poiché questa libertà naturale esclude soltanto la sottomissione a un altro uomo, ma non certamente quella sottomissione a causa della quale l'uomo è soggetto al suo Creatore; allora tale libertà deve essere intesa sempre con questa attenuante, cioè in quanto la sua autorità è pienamente coerente con il potere di Dio sull'uomo. Inoltre la libertà che viene attribuita agli uomini che vivono nello stato civile contiene soltanto dei resti della libertà naturale. Infatti al libero cittadino, in quanto si oppone allo schiavo, spetta questo, e cioè che può impegnarsi e condurre a suo piacimento quelle attività dalle quali è possibile ricavare in gran misura guadagni e vantaggi (mentre i servi intraprendono un'opera su comando del padrone e per lui acquisiscono ciò che da essa proviene); ma per il resto sono tenuti a uniformarsi non tanto alla legge naturale, quanto piuttosto ai decreti civili e agli specifici comandi di coloro che detengono il sommo potere. Osserviamo inoltre che questa libertà [civile] in qualche luogo è più ampia e in qualche altro più ristretta, a seconda che le leggi civili raggiungano poco o molto alla legge naturale. E sono biasimati e accusati di schiavitù soprattutto quegli Stati in cui chi comanda rastrella tutto ciò che i cittadini guadagnano, e non ad uso dello Stato, bensì per soddisfare i propri desideri. Ma per il resto questa libertà dei cittadini, che si è soliti chiamare personale, non è maggiore o minore sotto una forma regolare di governo, piuttosto che sotto un'altra: né coloro che vivono in regime aristocratico

o democratico hanno di che inorgogliersi rispetto ai regimi monarchici; esattamente come quelli anche questi sono tenuti all'osservanza delle leggi civili e sono soggetti agli oneri necessari alla conservazione dello Stato; d'altra parte nessuna forma di governo è del tutto al sicuro da abusi di potere. Ma gli Stati interi, che hanno il rango di persona morale, vivono — in rapporto agli altri Stati — nello stato di libertà naturale, in quanto non dipendono da un potere estraneo e trovano in se stessi il principio delle loro azioni pubbliche. Questa libertà compete ugualmente a tutti gli Stati, qualunque sia la forma di governo, purché siano Stati interi, non dipendenti da altri. Pertanto inutilmente l'aristocrazia e la democrazia si arrogano un maggior grado di libertà e, servendosi di questo vocabolo ereditato dalla tradizione della vita politica nell'antica Grecia, sono soliti guardare con alterigia alle monarchie. Si considera che i monarchi godono della libertà naturale in quanto nelle azioni pubbliche non dipendono dall'arbitrio di un altro uomo ma dal proprio giudizio, formato tuttavia nel rispetto della legge naturale e divina e conoscendo quali siano le leggi fondamentali dello Stato; nelle azioni private invece devono uniformarsi alle leggi civili affinché le loro azioni siano tali da adeguarsi spontaneamente a quelle leggi la cui causa sta tuttavia in loro stessi. [...]

§ 10. Inoltre gli uomini intraprendono gran parte delle loro azioni per il fine della sopravvivenza, raccomandato sia dalla ragione sia dall'amore per se stessi, due cose pressoché inseparabili; per raggiungerlo cercano di ottenere ciò che è utile ed evitare ciò che è dannoso, ne conseguono che a ogni uomo che si trova nello stato di natura spetta di badare a se stesso, dopo Dio Ottimo e Massimo, pertanto ognuno deve vigilare attentamente per individuare e mettere in atto i mezzi che giudica più adatti alla sua sopravvivenza. [...] Onestamente bisogna osservare che la conservazione della propria vita non deve essere spacciata come giusta regola di tutte le azioni, così che si affermi che per ottenere tale scopo qualcuno sia sciolto da qualsiasi obbligo, la legge naturale gli abbia comandato di rispettare nei confronti degli altri uomini³. Perciò anche da coloro che vivono nello stato naturale è con-

³ Putendorf riprende e contesta le indicazioni di Hobbes sullo stato di natura (cfr. *De cive*, cap. I). Egli concorda che l'obiettivo dell'autoconservazione sia il fine primario indicato all'uomo sia dall'istinto (amor di se), sia dalla ra-

siderato assolutamente illecito utilizzare sotto la copertura della propria sopravvivenza quei mezzi con i quali si viola il diritto altrui. Qualunque sia la facoltà di agire che si attribuisce agli uomini, deve sempre essere intesa con questa limitazione, cioè come quello che la sana ragione suggerisce a coloro che ricordano che esistono anche altri uomini, forniti di facoltà e diritto di agire esattamente come loro, ai quali si deve sempre rispetto. Per cui se esistesse soltanto un unico uomo sulla terra, si potrebbe dire di lui: la natura gli ha dato il diritto su tutto. [...] Ma poiché la terra contiene molti uomini, il diritto alla vita non concederà a nessuno di utilizzare quei mezzi che comportano un'ingiuria e un danno per gli altri e non tengono in nessun rispetto gli altri uomini. Pertanto erroneamente si immagina che nello stato di natura sussista un diritto a tutto da far valere anche contro gli stessi uomini. Poiché dunque in quello stato a ciascuno spetta il diritto di respingere con ogni mezzo le azioni intemperate dagli altri a suo danno, è assurdo dire che a ogni uomo è lecito fare nei confronti degli altri tutto quello che gli sembra opportuno. È infatti inutile e nullo il diritto di agire a cui l'altro, in nome dei suoi diritti, può resistere anche con la violenza. È chiaro da tutto questo che erroneamente si afferma: nello stato di natura non c'è posto per l'ingiustizia. Poiché infatti l'ingiustizia viene commessa con un atto con il quale si viola il diritto altrui e poiché in verità il diritto di conservare la propria vita, le membra e la libertà, contro ogni aggressione non giustificata da una legittima causa, viene dato a ciascun uomo dalla natura e non proviene da un patto; è chiaro dunque che si commette ingiustizia se si danneggia la vita, le membra e la libertà di un altro senza un giustificabile motivo. Da quanto detto fin qui si ricava chiaramente in che senso si debba accettare l'affermazione di alcuni secondo cui nello stato di natura la misura del diritto è l'utilità, ovvero in tale stato ciascuno ha il diritto di fare tutto ciò che reputa giovargli. Sebbene questa affermazione possa ammettere un'interpretazione accettabile, distinguendo un'utilità momentanea e illegittima da quella che vale sempre e per tutti, tuttavia è meglio astenersi da tale affermazione non solo perché nell'uso volgare l'utile si oppone al doveroso, ma anche perché il termine 'utilità personale' sembra escludere

gione; ma non accetta che tale fine giustifichi quella riduzione del diritto naturale a «ius in omnia» (cioè che tutti abbiano diritto a tutto pur di salvarsi se stessi), che in Hobbes è la premessa della guerra di tutti contro tutti.

quel rispetto per gli altri uomini, che anche nello stato naturale non può e non deve essere dimenticato dai singoli individui nel dirigere le loro azioni. [...]

§ 12. Poiché chi vive nello stato naturale non sottomette la sua volontà al comando di alcuno, allora se un uomo in quello stato riceve un'ingiuria da un altro, dipenderà dal suo solo giudizio, sulla base pur sempre della legge naturale, decidere se vuole far finta di niente e passare oltre, oppure se preferisce stimarne il valore ed esigere una riparazione e una garanzia per il futuro. Ugualmente se in quello stato uno deve qualcosa a un altro, non è necessario, perché si abbia un diritto ben fondato, che sia stata precedentemente emessa la sentenza di un giudice, bensì colui che per impulso della sua ragione esiga a buon diritto un cambiamento nella sua causa, e possa provarlo con l'avallo della sana ragione, questi avrà diritto a essere giudicato in conformità al suo atto di accusa. Ma quando a qualcuno non viene restituito spontaneamente ciò che gli è dovuto, questi può soltanto dare egli stesso esecuzione secondo le modalità che gli sembrano più opportune. Però per evitare che qualcuno, il cui giudizio sia stato inquinato dalla forza delle passioni o dall'amor proprio, si scontri con la legge naturale, è ragionevole che, qualora i contendenti fossero già arrivati alle armi o stessero per giungervi e se altre persone estranee agli interessi delle parti volessero intervenire e offrissero la loro opera per arrivare a un'onesta e decente composizione della lite, questo tentativo non venga respinto. [...]

§ 13. Bisogna ancora aggiungere un'altra cosa a proposito della condizione dello stato di natura, e cioè che chiunque viva in tale stato è considerato per natura uguale a tutti gli altri. Per comprendere bene questa uguaglianza bisogna sapere che essa non deve essere intesa in riferimento a un'uguale quantità di doti dell'animo, a proposito delle quali vediamo invece che un uomo differisce molto da un altro; né in riferimento all'uguaglianza delle forze, secondo quanto sembra dire Hobbes nel *De cive* c. I, § 3, con l'argomentazione che ogni uomo adulto può dare la morte, il più grande dei mali, a chiunque altro, in quanto gli uomini riescono a uccidersi reciprocamente, [...] perché la solerzia e la destrezza possono supplire per quello che manca dal punto di vista della forza fisica, e chi non osa aggredire un altro a viso aperto può tendergli dei tranelli; pertanto chi non teme i singoli indivi-