



I S E M P R E V E R D E

CARLO FEDELE SAVIO



Sociologia ed etica

ATHENA
EDIZIONI

Athena Edizioni ti regala questo libro in formato cartaceo, stampato e spedito gratuitamente a casa tua. Infatti per ogni libro acquistato dal sito potrai scegliere un libro della collana Sempreverde in omaggio. Visita edizioniathena.it per maggiori informazioni.

LA SCIENZA MORALE

Poco giova la scienza se non migliora l'uomo e se non lo armonizza seco stesso, co' suoi simili, col principio di ogni esistenza, che è Dio.

Scopo dell'esistenza e dell'attività umana non è solo il sapere; ma il sapere per vivere, il vivere per il bene.

Il bene è l'impulso finale, la tendenza suprema, la ragione ultima dell'attività umana. Ma il bene ha attinenze generali; che importa investigare, affinché l'uomo lo conosca, lo voglia e lo attui nella sua vita e individuale e sociale. Donde una scienza che mira a far vivere l'uomo secondo la propria natura e conforme al proprio fine.

Chiamiamo Etica o Morale quella scienza che ha per oggetto i costumi umani da dirigersi al bene.

Essa suppone un *soggetto* ossia un'attività libera atta ad essere informata dal bene, la *possibilità* cioè per parte dell'uomo di diventare onesto.

Suppone una *norma* da seguirsi dall'uomo affinché esso si mantenga nell'ordine della propria natura e segua la propria destinazione.

Di qui le due prime parti del nostro studio, la *Psicologia morale* e la *Nomologia*: la prima ha per oggetto l'attività umana, elemento materiale della moralità; la seconda, i principii formali e costitutivi dell'onesto, ossia la legge morale.

Siccome poi l'uomo non è soltanto una attività monastica, ma vive in relazione co' suoi simili, sotto l'impero della legge morale; perciò un'altra

parte si deve aggiungere alle anzidette, la *Sociologia*, che tratta dell'umana società.

Finalmente alla Sociologia fa seguito la trattazione del *Dovere* e del *Diritto*, amendue effetti della legge morale e norme costanti dei rapporti sociali.

PSICOLOGIA MORALE

PREAMBOLO.

Il primo problema etico che si affaccia al nostro spirito può essere così esposto: L'uomo è egli capace di moralità? In altri termini: L'uomo ha egli attitudine a diventare buono o malvagio?

La risposta al quesito proposto ci guida naturalmente a trattare di quelle attitudini o potenze pratiche le quali considerate in se stesse e nei loro atti, indipendentemente dai principî etici, non hanno alcun valore morale. Il loro carattere ha da essere perciò l'indifferenza rispetto a quelle con-

dizioni che impartiscono loro la proprietà di buone o malvagie.

Benchè cotali potenze sieno naturali e indispensabili all'uomo, tuttavia il fatto della loro esistenza non può ancora servire di norma alla Morale. Esse costituiscono la materia soltanto della moralità: non la producono, non la formano; bensì vengono a quella informate.

Quindi si scorge l'equivoco che potrebbe presentare una norma morale così esposta: «vivi conformemente alla tua natura.» Un tal pronunciato nulla significherebbe, se non si spiega di qual natura si intenda parlare. E dappoichè per natura, presa soggettivamente, potrebbero intendersi le potenze umane e l'inclinazione loro, dovremmo rinunciare in sul ben principio alla Scienza Morale, come quella che sarebbe destituita di

ragioni supreme universali, certe, immutabili e oggettive.

Si potrebbero infatti invocare le esigenze della natura per legittimare qualsivoglia tendenza malvagia. L'Hobbes cadde in siffatto disordine di idee allorquando avendo notato che l'uomo si sente inclinato a dominare, affermò che egli ne ha pure il diritto; siccome vi cadono pur anco gli educatori vincolati dal pregiudizio che non si debbano contrariare le inclinazioni dei fanciulli: i criminalisti, i quali col dato di una *forza irresistibile*, che spingerebbe i delinquenti al delitto, pretendono di sminuirne o toglierne affatto la reità: i naturalisti, i quali dal fatto dell'umana libertà inferiscono esser lecito, anzi di diritto, tutto ciò che si può fare liberamente. Questi principii troverebbero un'applicazione pratica in un ragionamento di tal fatta: «ho

il potere fisico di togliermi di vita, sono libero: dunque lo posso fare liberamente.»

La ragione adunque, il buon senso, dimostra che le facoltà pratiche non somministrano, di per sè, una norma oggettiva di operare, che anzi vanno riguardate esse stesse siccome capevoli di bontà o di malizia. Sono adunque principii totalmente indeterminati e indifferenti rispetto alla moralità, quantunque coefficienti di un'azione, che per altra ragione potrà chiamarsi morale.

Le potenze pratiche vanno distribuite in due classi, secondochè riguardano la vita sensitiva o la vita razionale dell'uomo.

Alla prima appartengono l'*appetito*, e, per coloro che lo ammettono, anche l'*istinto*; alla seconda la *volontà* e la *libertà*.

Vi sono poi nell'uomo alcuni stati psichici, i quali benchè sieno il risultato di forze fisiche o intel-

lettuali, e rientrano per conseguenza nella serie degli effetti procreati dall'esercizio delle anzidette facoltà, nondimeno hannosi pure a tenere in conto, come quelli che impartiscono agli atti dell'uomo una nota particolare. Tali sono il *sentimento* e il *carattere*. In cotesti stati psicologici è dato scoprire un misto di sensitività e di volontà, per cui possiamo collocare il sentimento e il carattere fra le facoltà operative miste.

Siccome l'uomo è il soggetto unico operante, le azioni da lui compiute, possono tutte chiamarsi *dell'uomo*. Nondimeno potendo queste azioni essere proprie di una determinata sua attività o potenza, senza intervento delle altre, i Moralisti convennero di distribuirle in due classi. Chiamano *atti dell'uomo* tutte le azioni che si compiono senza intervento della ragione e della libera volontà: *atti umani*, quelle che procedono dall'uomo in quanto

per l'essere suo si specifica da ogni altro ente. Or l'uomo essendo costituito nella sua essenza specifica, non dalla animalità, dal suo organismo soltanto, ma dalla ragione e libera volontà, sue note differenziali; ne segue che diconsi *umani* tutti i suoi atti intellettivi, voluntarii e liberi. Questi cadono propriamente sotto il dominio della Morale, quantunque per altri rispetti costituiscano l'oggetto proprio della Psicologia; mentre gli atti dell'uomo abbracciano tutte quelle azioni vuoi *spontanee*, vuoi *meccaniche*, che si propongono esclusivamente allo studio della Psicologia ovvero anche della Fisiologia. Quando però la coscienza e la volontà intervengono o conferiscano loro un'entità, che di per sè non avrebbero, essi pure vengono contemplati dalla Morale: così che questa scienza si connette colla Psicologia e colla Fisiologia.

Ciò posto, giova assistere allo svolgimento dell'attività umana, considerandola dapprima in quegli elementi, nello studio de' quali il Moralista si incontra collo Psicologo e questi col Fisiologo. Mentre potremo formarci un giusto concetto dell'atto umano distinguendolo esattamente da ogni altra azione pertinente alla sola vita sensitiva, scorgeremo eziandio come le azioni delle potenze pratiche, condizionate dalla sola sensazione, vengano tratte a moralità dalla libera volontà, e come ci sia e ci debba essere un graduale sviluppo delle facoltà umane dai primi dati della vita sensitiva agli ultimi principii dirigenti della vita razionale e morale.

Pertanto diremo anzitutto dell'appetito e dell'istinto.

CAPITOLO I.

Dell'appetito.

Quando un nervo è eccitato alla sua estremità periferica, l'irritazione periferica trasmettendosi lungo il nervo fa capo ai centri nervosi, quindi propagandosi di mano in mano ridiscende nei nervi *motori* per trasmettersi ai muscoli che si contraggono. Così ad una eccitazione esteriore l'animale risponde con un *movimento*.

Un tal fenomeno dimostra l'esterno apparire di una *tendenza* psichica, causata dall'impressione stessa e che vien diretta dal tono piacevole o doloroso di una sensazione. Questa tendenza piglia il nome generico di *appetito*.

Il movimento muscolare provocato dai centri nervosi, che furono alla loro volta stimolati da un agente esterno, è quello che dai moderni Fisio-

logi vien chiamato *azione riflessa*. Noi lo chiameremo *meccanico*, quanto al modo con cui si compie; *spontaneo*, quanto al principio ovvero attività intrinseca dell'animale che naturalmente, senza impero della volontà, lo compie.

Tutti gli atti spontanei non dimandano per sè di essere accompagnati da coscienza: sono *inconscienti*, quantunque determinati ad un fine, a cessare cioè un dolore o a procurare un piacere. Il loro principio non essendo nè l'intelletto nè la volontà, dev'essere qualche altra potenza. Questa poi non può essere che *sensitiva*, perchè gli atti spontanei sono immanenti all'organismo vivente, perchè essa è organica in tutte le sue manifestazioni. A vero dire il principio degli atti spontanei non è che la stessa energia vitale, la forza motrice; chiamandola appetito si vuole indicare la for-

ma che essa piglia susseguentemente ad una sensazione.

Pertanto l'animale ha una doppia relazione col mondo esteriore. Da una parte le impressioni dal di fuori determinano nell'organismo le sensazioni colle quali l'animale si adatta all'ambiente o al mezzo: dall'altra parte le eccitazioni interiori, in cui si convertono le sensazioni, suscitano moti psichici, co' quali l'essere sensitivo si sforza di adattare a se stesso l'ambiente o il mezzo.

Ogni qualvolta questo sforzo è in armonia colle condizioni del suo organismo, si aumenta il piacere che forma il colorito di quella sensazione che lo desta: allora l'animale tenta conservarlo. In tale caso l'appetito piglia il nome di *concupiscibile*. Se poi l'animale prova molestia o dolore, dapprima applica la propria energia a superarlo, quindi tornando inutili i suoi sforzi, e aumentando

il dolore, esso si ribella, si irrita, e tenta liberarsene, rientrando in altro ambiente, producendo cioè una serie di movimenti i quali giungano a procurargli nello spazio e nel tempo quella sensazione che lo ristori. In tal caso l'appetito piglia nome di *irascibile*.

L'appetito si connette ad un oggetto ed a questo si volge o lo avversa, in forza dell'associazione compiutasi naturalmente fra la sensazione e l'agente che la destò. Non sempre il tono di una sensazione presente ne è lo stimolo immediato: talvolta l'appetito nasce in virtù delle sole leggi dell'associazione.

Valga ad esempio il tremare che fa il cane dinanzi al padrone che alza la sferza in atto di colpirlo: quell'azione riflessa è prodotta dal ridestarsi della sensazione del dolore associata alla sensazione visiva della sferza che altra volta lo ha col-

pito. Così pure, quando si solletica un ragazzo, questi ride; ma l'azione riflessa del ridere si ripete anche quando si fa solo le viste di solleticarlo: ciò è dovuto alla memoria del fatto, che è imminente.

Convien eziandio notare che molti atti spontanei e riflessi nell'uomo non hanno sempre per efficiente primo una sensazione vuoi esterna, vuoi interna; dappoichè un'*idea* vale a destare una vivacissima rappresentazione, che alla sua volta desta un concitato appetito. Così l'uomo che ha compreso il significato ingiurioso di una parola, si irrita: in questo caso è un'intellezione che dà la ragione del moto appetitivo. Se dall'alto di una torre guardando al basso siamo colti da vertigine, si produce in noi un'azione riflessa, un brividò, dovuto bensì alla rappresentazione di una precipitosa caduta; ma questa rappresentazione è dovuta essa stessa ad un rapido *raziocinio*.

Nondimeno anche negli accennati ed altri simili casi i movimenti compiuti sono affatto involontarii, benchè congiunti ad una conoscenza dello stimolo che li produce o ad un rapido raziocinio, mediante il quale l'intelligenza riunisce la causa ad un effetto che non si compie che nella immaginazione.

L'esame degli atti riflessi ci conduce a rilevare l'efficacia della immaginazione nella genesi dell'appetito secondo le due specie con cui si manifesta: inclinazione o avversione. L'appetito si svolge fatalmente dall'esercizio della vita sensitiva; importa una necessità nelle sue manifestazioni: tanto l'uomo come il bruto sono soggetti alla legge dell'appetito. L'uomo ben potrà dirigerlo e rendersene superiore ad un certo punto, ma non mai impedire di provarlo.

Ma appunto perchè l'appetito, questo principio de' movimenti esteriori animali ossia delle azioni riflesse, presenta il carattere della fatalità, cioè v'è sempre ovunque si ha una sensazione o una rappresentazione, esso cade sotto il *dominio* della *ragione* e dell'*arte*.

La ragione può dominare l'appetito e dargli una direzione ragionevole, volgendo ad un fine le sensazioni o le rappresentazioni; la volontà domina l'appetito suscitando moti alla ragione conformi: il che importa la sospensione di tutte quelle azioni esteriori che indipendentemente da lei già si producono in stato rudimentale nell'organismo.

I risultati della propria individuale esperienza, accresciuti dai frutti dell'esperienza secolare, hanno somministrato alla ragione umana le norme per la scelta di quelle sensazioni le quali sono atte a destare gli appetiti che si vogliono dirigere

ad un fine inteso. Donde *l'arte dell'educazione*. Essa applicata alle bestie è un onesto passatempo; applicata a sè stesso o ai nostri simili è un dovere, un'opera di perfezionamento, un mezzo ad acquistare la felicità.

Ne' primi anni della sua esistenza l'uomo ha da essere educato, affinchè goda tosto dei benefizi di quell'esperienza, che non si acquista se non dopo ripetute prove, prove il più sovente fatali. Il bambino non si governa che coll'appetito e le leggi dell'appetito si risolvono nell'egoismo. Egli, incapace ancora di comprendere il dovere e il diritto, non conosce che ciò che ha relazione colla propria sensitività. L'arte dell'educazione consisterà adunque nella scelta di quelle impressioni capaci di ridestare appetiti, sentimenti ed affetti i quali siero conformi alle leggi morali conosciute dalla madre. È d'uopo che la madre voglia ciò

che non può volere il bimbo, e moderi in lui quegli appetiti che potrebbero generare affezioni o abitudini fatali al suo organismo ed alla futura moralità, cui deve gradatamente essere preparato.

Imperocchè il dovere e il diritto, il giusto e l'ingiusto, il bene ed il male non sono in quell'età conoscibili se non per l'applicazione di una misura superiore, che qualifichi gli atti moralmente, nella stessa guisa che il confronto degli oggetti col benessere fisico li fa giudicare piacevoli o utili. Questa misura superiore non si trova certamente nella sensazione e tanto meno nell'appetito. Non è l'io o il soggetto che la dà. La norma morale deve venire dal *non me*, dall'oggetto. Non però da qualsivoglia oggetto; ma da un ente superiore ed intelligente, il quale si opponga al soggetto per mantenerlo, per regolarlo con intelletto di amore.

L'essere umano non può evolversi, svilupparsi, perfezionarsi sotto una forma qualunque, senza che le cause esterne vuoi materiali vuoi intelligenti vi concorrano, e vi partecipino fino ad un certo punto. Come nella natura nulla si fa d'un tratto, ma ogni cosa è preparata in ciò che la precede e l'annunzia prima che si manifesti; così nel bambino già si ravvisano gli indizi della sua intelligenza e libertà. Giova pertanto concorrere allo sviluppo graduato di tutte le sue potenze e farle convergere ad un fine morale. La madre che presiede nella prima età allo sviluppo dell'uomo, essa che lo inizia alla vita intellettuale e morale, imprime nell'anima del bimbo la forma dell'anima propria.

L'educazione materna è tanto più richiesta in quanto che il bambino è destituito di quella particolare facoltà, di cui sono forniti gli enti irragione-

voli sensitivi, facoltà coordinatrice di tutte le sensazioni e di tutti gli appetiti ad un fine costante, che è la conservazione dell'individuo e della specie, facoltà la quale chiamasi *istinto*.

Noi opiniamo che negli esseri ragionevoli non si dia istinto propriamente detto; tuttavia siccome i filosofi della scuola sperimentale ne trattano diffusamente, quasi di un sostituto della ragione, è pregio d'opera dirne alcunchè. Lo studio che ne faremo ci condurrà a talune conclusioni, che non saranno affatto inutili per la Morale.

CAPITOLO II.

Dell'istinto.

Finora ci siamo limitati a studiare i movimenti destati da una sensazione o da una sua rappresentazione mnemonica.

Sonvi però certi atti i quali non hanno propor-
zione coll'intensità di una eccitazione periferica.
Cotale eccitazione o non c'è o è insignificante;
mentre i movimenti compiuti dall'animale sono
considerevoli e distribuiti in una serie complicata,
aventi solo una relazione ben lontana colle circo-
stanze nelle quali si producono. L'uccello che con
una perizia, giammai preceduta da esperienza,
sceglie la materia atta a fabbricare il suo nido, e,
formatolo con ammirabile struttura, vi depone le
uova e le cova; l'ape, la formica, il ragno sì indu-
striosi nelle loro opere, non sono per certo deter-
minati dalla sola influenza delle sensazioni ester-
ne. Tutti questi atti complicati, multipli, aventi in-
contrastabilmente uno scopo, per cui ci paiono
opere di natura intelligente, si manifestano bensì
congiunti a qualche sensazione; ma il loro com-

plesso non è dovuto all'ammaestramento di una precedente esperienza.

Noi chiamiamo cotesti atti *istintivi* ed *istinto* la forza che li produce. Ma che cosa è esso stesso l'istinto?

Lo Spencer lo definisce «un'azione riflessa composta.» Se non che la definizione vale piuttosto per l'azione compiuta per istinto, della quale per l'appunto dimandiamo la causa.

A rendere ragione delle azioni riflesse composte si ricorse alla organizzazione dell'animale. È un fatto che ciascun essere vivente in virtù della sua stessa organizzazione è disposto a rispondere in questo o in quel dato modo ad una eccitazione periferica. Ogni animale ha la sua maniera di essere e quindi la sua maniera di agire. Fu detto della filosofia peripatetica «*operatio sequitur esse.*» Per tutti gli animali il mondo esteriore è lo

stesso: sono tutti soggetti agli stessi agenti luminosi, termici, meccanici, ecc.; ma il modo loro di reagire è diverso quanto alla forma, come è varia la loro organizzazione, cioè il vario congegno dei loro nervi e dei loro muscoli o tessuti.

Ma fu avvertito che l'organizzazione non basta a spiegare tutto il complesso seriale e la *finalità* delle azioni istintive, e allora si procacciò sciogliere la questione della genesi dell'istinto mediante il concorso di due fattori: l'*eredità* e la *selezione naturale*. Il Lamarck vagheggiò la teoria della trasmissione ereditaria: il Darwin vi aggiunse del suo col favorito principio della selezione naturale.

La selezione naturale fa sì che l'individuo il quale ha meglio adattato se stesso e le sue funzioni alle necessità vitali, resista meglio ai principi di distruzione che lo circondano. L'*eredità* fa sì che le proprietà o modificazioni individuali acqui-

site si trasmettano a' discendenti, sicchè dopo una serie immensa di generazioni e dirò così di tentativi, esse diventino caratteristiche di una data specie, arricchita del patrimonio dell'esperienza secolare.

Valga ad esempio l'abitudine acquisita dal gufo femmina di deporre le uova nei nidi altrui. L'abitudine nacque dal fatto che il gufo femmina ne comprese i vantaggi derivantisi. Diffatti esso, dispensato dalle fatiche e dai danni di lunga incubazione, gode di più lunga vita che non gli altri volatili della sua specie, lascia i suoi pennuti più numerosi e più forti. Questa disposizione naturale, dovuta dapprima ad un caso e dappoi ad una ripetizione del medesimo atto, è trasmessa per eredità alle generazioni venture. La selezione naturale elimina a poco a poco gli individui gufi che non hanno acquistata la detta abitudine; così che

dopo un certo tempo questo fatto bizzarro è diventato essenziale all'organizzazione del gufo non meno che il becco e le penne. Così ragiona il Darwinismo.

Non neghiamo che certe abitudini si trasmettano lasciando una disposizione *fisica* nell'individuo che ha ricevuto la materia del suo essere dalla materia di un altro, materia in questo modificata: ammettiamo che la selezione e la eredità bastino a conservare le variazioni organiche una volta acquistate; ma come nascono queste stesse variazioni?

Le variazioni, che, nell'ipotesi, produrrebbero abitudini divenute ereditarie e quindi istintive, possono essere di due maniere: *interne* o *esterne*.

Se poniamo che una variazione interna del vivente lo ha indotto a piegarsi di preferenza a

quelle condizioni ossia a porre quegli atti che gli tornano più vantaggiosi, siamo costretti ad accordare a tutti i viventi l'intelligenza e la libera elezione; dappoichè nulla nell'organizzazione fisica dell'organismo impone fatalmente una determinazione la quale sia indipendente dalle circostanze esterne.

Per essere coerente a se stesso il Darwinismo non ha che una risorsa, raccogliersi cioè in quelle che sono chiamate *variazioni accidentali esterne*, e spiegare il bisogno e l'origine di ciascuna delle nuove determinazioni dalle quali esordisce l'abitudine complessa, che dicesi istinto, col concorso di cause esterne agenti sull'organismo. Ma in tal caso di nuovo ci troviamo di fronte ad una attività la quale fra tutte le variazioni di cui l'organismo subisce gli effetti si accomoda di preferenza a quelle che gli sono più vantaggiose, che stabili-

sce un'armonia fra l'interne ed esterne condizioni, che nel conflitto degli eventi è sempre pronta a scegliere l'occasione favorevole con una saggezza di cui non ha coscienza. Ecco ciò che devono ammettere coloro che rigettano un piano provvidenziale eseguito inconsapevolmente dagli organismi, concepito e voluto da una intelligenza superiore.

A togliere di mezzo l'Intelligenza Suprema nella genesi dell'istinto, dal Positivismo si suppone un fatto intelligente minimo che si trasmette per eredità e si fissa in abitudine inconsciente: tale sarebbe l'origine dell'istinto, e così sarebbe spiegata la sua finalità. Di guisa che l'uccello avendo fatto con coscienza il suo primo nido o una parte della sua costruzione, abbia trasmesso questo tipo a' suoi discendenti; cotalchè dopo più genera-

zioni, sparita l'intelligenza, rimase il tipo di costruzione.

La soluzione del problema però manca anche in tal caso di dati positivi: manca cioè l'oggetto di osservazione sul quale dovremmo potere appoggiarsi per elevarsi ad una induzione. Se togliamo a materia di osservazione gli animali inferiori, questi non presentano traccia di intelligenza e di libera scelta. Il dire: «noi ignoriamo se vi sia in loro intelligenza: ben potrebbe darsi,» è un confessare che finora l'intelligenza non fu in loro constatata e che quindi non possono questi esseri inferiori porgere fondamento ad induzione scientifica. Se poi togliamo ad oggetto di osservazione gli enti intelligenti, ben lungi dal poterci questi fornire materia alla induzione sopradetta, la distruggono affatto. Infatti l'esperienza ci dimostra che la intelligenza e l'istinto stanno fra di loro in ragione in-

versa; la ragione si manifesta colà appunto dove non c'è istinto, e cresce dove l'istinto diminuisce. V'ha di più: carattere proprio dell'atto intellettuale è questo di non essere trasmissibile per eredità. Tizio sa leggere, ma non può trasmettere questa qualità al proprio figlio; nè giammai s'è veduto un atto intellettuale dei genitori diventare istintivo nella loro prole.

Eppure considerando le azioni istintive, c'è dato scoprire come tutte hanno una finalità. Sappiamo che gli esseri viventi paiono avere una missione di vivere e riprodursi: tutte le disposizioni anatomiche, tutte le funzioni fisiologiche, come tutti gli atti complicati dell'animale concorrono ad accrescere e prolungare la vita. Non è una semplice teoria; ma un fatto di osservazione positiva che alla formazione degli esseri nelle loro particolarità e nel loro insieme soprassiede una intelli-

genza straordinaria, la quale fa costantemente volgere le operazioni istintive al fine della conservazione dell'individuo e della specie.

E nondimeno l'istinto non è facoltà intellettuale. Se per intelligenza s'intendesse la memoria non esiteremmo a concedere agli enti dotati di istinto un certo grado di memoria, che però non sarebbe da confondersi coll'istinto stesso; ma per intelligenza intendiamo ben altro: essa suppone la conoscenza del fine cui debbono coordinarsi le operazioni. Per quanto la costruzione di un nido appaia razionale quanto al fine di assicurare la vita del pulcino, tuttavia l'intelligenza dell'uccello non vi entra per nulla. Esso compie atti di una fatalità inesorabile, non comprende ciò che fa, nè vi reca alcuna perfezione: in lui nessuna comparazione col passato, niuna previdenza dell'avvenire, niuna possibilità di sottrarsi alla

esecuzione dell'atto; tutti gli uccelli della stessa specie costruiscono il nido allo stesso modo, senza che si sia realizzato un progresso, senza che essi diano segno di libera scelta.

Dunque l' intelligenza non è nell'animale che agisce istintivamente: non è in lui, nè fu ne' suoi antenati; perchè nessuno di loro ha mai pensato al fine cui erano ordinati i proprii atti. Niuno di loro poteva pensarlo; perchè dall'esperienza non aveva ancora ricevuto il dettame pratico che fa nascere e risentire il bisogno di opporsi in questa piuttosto che in quella maniera alla distruzione dell'individuo e della specie.

Tanto meno l'intelligenza è nella legge della selezione naturale, che sembra metodicamente conseguire lo scopo finale «il trionfo degli organismi perfezionati». Questa legge non è altro che la formola ideale del fatto ossia del modo con cui

si svolge la vita inconsciente dell'individuo e della specie. Essa anzi è una concezione di una ragione superiore.

Per altra parte la semplice complicazione di atti riflessi automatici non basta a render ragione della loro finalità e del loro accordo. Neppure l'organizzazione vale a spiegare il complesso e la finalità delle operazioni istintive. La è questa una parola comoda; ma nello stesso tempo una confessione di ignoranza sul principio che dà alle organizzazioni diverse funzioni, mirabilmente appropriate alla natura dell'animale.

Dunque all'accordo, alla successione, all'ordinamento degli atti istintivi presiede incontrastabilmente un'Intelligenza distinta dagli esseri organici, un'intelligenza suprema, la quale abbia dato loro la virtù di compiere inconsciamente quegli atti che armonizzando da una parte colle condi-

zioni dell'organismo, fossero costantemente coordinati dall'altra a quel fine di cui l'animale è inconscio.

La discussione della genesi dell'istinto ci ha condotti ad escludere tutte le ipotesi che danno una soluzione in senso materialistico nel problema, e ad affermare l'esistenza di una Intelligenza Suprema, profonda, previdente dei danni, divinante l'avvenire, preparante la salute delle generazioni future, premurosa di far risparmiare agli animali ogni lavoro sterile ed abbreviare ogni loro sforzo. Essa dispone che gli animali sieno in guisa organizzati da provare singolari bisogni, secondo i momenti dello spazio e del tempo. Stimolato dal bisogno l'animale svolge la propria attività in una maniera determinata già *a priori* a quei fatti che si trovano ordinati ad un fine costante,

che è la conservazione dell'individuo e della specie.

Ora rispondiamo ad una dimanda: nell'uomo si dà istinto?

Se per istinto si intendesse la spontaneità di un atto o l'inclinazione naturale di una qualsivoglia potenza, allora tutte le facoltà sarebbero riducibili all'istinto; poichè l'uomo *naturalmente* sente, *naturalmente* intende, vuole, ecc.; ma per istinto noi intendiamo una facoltà che dispone e determina il vivente a compiere certe azioni complicate e aventi una finalità, senza l'ammaestramento di una precedente esperienza. Così l'istinto determina il ragno a tendere la sua tela, l'ape a costruire le celle esagonali, il castoro a fabbricare le dighe, ecc. Or bene nell'uomo non c'è istinto di sorta: ed è questa la ragione per cui ignoriamo

tuttora l'essenza intima di questa facoltà sorprendente negli animali bruti.

Nell'uomo sonvi appetiti che si destano in seguito a sensazioni; sonvi movimenti riflessi automatici e spontanei, che manifestano il prodursi degli interiori appetiti; movimenti voluti e premeditati; ma non troviamo in lui quella serie di atti complicati, necessarii, incoscienti, istintivi che si scoprono nei pesci, negli uccelli e negli insetti.

I movimenti compiuti dall'uomo involontariamente non sono che spontanei e dovuti all'intensità delle sensazioni; non sono, fisiologicamente parlando, che azioni riflesse semplici. Quando queste azioni riflesse s'intrecciano e si distribuiscono in serie ordinate ad un fine, interviene sempre la ragione e la volontà a proporli e ad impiegarli col soccorso delle potenze corporee. Tale è l'atto di un naufrago che si aggrappa ad una ta-

vola per non andare sommerso: egli impiega in quel punto tutte le sue forze fisiche, sensitive ed intellettuali al fine di salvare la vita. Amando ragionevolmente sè stesso, esso perciò compie una serie di atti complicati in cui interviene la ragione, benchè non si eserciti la riflessione psicologica ossia la coscienza. Neppure si dà nell'uomo quell'istinto che dicesi della propria conservazione; imperocchè essendo proprio carattere dell'istinto la fatalità, l'uomo sarebbe talmente determinato a cercare la propria conservazione, da non potere, anche volendolo, privarsi della vita.

Dell'istinto dicemmo più di quello importasse al nostro soggetto: veniamo alle potenze pratiche che sono più proprie dell'uomo.

CAPITOLO III.

Del sentimento.

L'appetito e l'istinto sono dinamici, il sentimento invece è statico.

Il sentimento in genere è «uno stato psichico posteriore ad un'azione.»

Quando l'uomo esercita le sue facoltà, muta psicologicamente di stato, differenziato sensitivamente da diletto o molestia, il cui grado e varietà dipende or dalle condizioni dell'organismo, or dall'esercizio delle facoltà stesse, or dalle proprietà dell'oggetto loro.

L'uomo può agire per sentimento, sia quando desidera provarlo, sia quando, provandolo, è spinto ad operare. Perciò anche il sentimento, quantunque non sia per sè che uno stato psichi-

co, è un principio pratico di cui è da tener conto nell'analisi dell'atto umano.

Ogni sentimento viene costituito sempre in una delle due specie contrarie del *piacere* o del *dolore*, benchè subitaneo sia il passaggio dall'una all'altra maniera di sentire. Cosicchè ben potè dire Socrate nel *Fedone* di Platone: «A primo aspetto pare che il piacere sia l'opposto del dolore, perchè niuna cosa può essere nel tempo stesso e piacevole e spiacevole; ma però è impossibile pervenire ad una delle due sensazioni senza aver prima immediatamente provata l'altra, sembrando, per così dire, che l'una e l'altra si tocchino alle due estremità.»

I sentimenti si possono distribuire in quattro classi:

1^a *Sentimenti animali*; i quali non sono altro che le sensazioni interne considerate nel loro intimo rapporto colla vita organica e sensitiva.

2^a *Sentimenti intellettivi*; tali sono il diletto proveniente dalla cognizione del vero e il disgusto che proviamo nel non veder coronati da felice esito i tentativi della ragione nell'indagine della verità, costretti a rimanere nel dubbio, nella incertezza, nell'errore.

3^a *Sentimenti morali*; tali sono la gioia che in noi ridonda dalla pratica della virtù o quella soddisfazione che proviamo nel vederla da altri praticata, il disprezzo che in noi si ingenera per i vili e i facinorosi, il disgusto che sentiamo nel vedere il malvagio prosperare e il virtuoso oppresso.

4^a *Sentimenti estetici*; tal'è l'emozione che si prova alla contemplazione del bello.

I sentimenti animali precedono l'intelligenza e la volontà, e sono occasioni e stimolo dello sviluppo delle potenze razionali. I sentimenti intellettivi e morali alle medesime tengono dietro come conseguenze, ossia nascono in noi dipendentemente dal retto o disordinato loro esercizio.

Dei sentimenti animali sono operativi quelli specialmente la cui causa occasionale è un bisogno, il quale potrebbe definirsi: uno stimolo ad agire procreato da una sensazione spiacevole. Il piacere diffatti esclude sovente il desiderio, perchè, ove si prolunghi, trae seco la sazietà e con questa il disgusto; mentre, quando l'uomo si sente fortemente eccitato ad agire, si trova in preda ad un sentimento piuttosto penoso che gradevole. Se i sentimenti animali alimentati da piacere sono pur anco operativi, non lo sono mai indipendentemente da un dolore precedente da cui si

svolge l'appetito. Coadiuvato questo da quella grata sensazione che è inseparabile dal moderato e ordinario esercizio degli organi, va man mano crescendo, finchè, soddisfatto il piacere, cessa il desiderio. Talvolta all'atto dell'appetito concupiscibile, tien tosto dietro un atto dell'irascibile, e l'animale passa da uno all'altro sentimento opposto. Così il sentimento della fame produce il desiderio ossia un atto appetitivo; questo cresce d'intensità nell'atto che si soddisfa pel piacere che si prova nel far cessare il dolore della fame, mangiando; ma diminuendo il bisogno man mano cessa il piacere, e sottomentra talvolta il sentimento della nausea che al cibo ci rende ribelli.

Fra tutti i sentimenti sono maggiormente degni di considerazione il sentimento morale e il sentimento estetico.

Il sentimento morale, propriamente parlando, è *conseguente* ad una nostra azione regolata dalla legge, e si manifesta e colla soddisfazione e col rimorso; ma può eziandio considerarsi come antecedente all'azione nostra e conseguente in noi dalla percezione dell'altrui moralità: in questo caso il sentimento morale si specifica in approvazione o disapprovazione e viene riguardato come *criterio* o mezzo per distinguere dov'è l'obbligazione morale.

Però questo criterio non può fondare una norma per la coscienza; perchè il sentimento morale, questa specie di stato psichico che partecipa della ragione e della sensitività, è il risultato non il principio della nozione del bene e del male contenuto nelle nostre azioni. Lungi anzi dall'essere un criterio infallibile del carattere morale degli atti umani, il sentimento morale ci indurrebbe so-

vente in errore se noi lo prendessimo a nostra unica guida. L'esperienza dimostra che il sentimento morale varia da uno all'altro individuo, da un'età all'altra; esso può fortificarsi o affievolirsi e talvolta ancora cessare in coloro che hanno fatto l'abito al delitto. Per questo carattere di variabilità il sentimento morale non può essere un criterio certo di moralità.

Alcuni filosofi scambiarono il senso o sentimento morale con la coscienza, la quale si fonda sulla distinzione del bene e del male. Ne negarono però tutta l'efficacia; mentre sostennero altri che tanto il senso morale, quanto la distinzione del bene e del male è il risultato dell'educazione e dell'insegnamento; altri che è una invenzione umana; altri che è un acquisto del ragionamento e dell'esperienza.

Noi rispondiamo ai primi che l'educazione non potrebbe giammai infondere il senso o sentimento morale, se non ci fosse la distinzione del giusto e dell'ingiusto, del bene e del male, distinzione che vien supposta dal sentimento stesso; nè l'educazione giungerebbe a far penetrare cotesta distinzione nelle menti infantili, se non esistessero ragioni oggettive che quella nozione forniscono; nella stessa guisa che l'educazione e l'istruzione non potrebbe dare le nozioni del colore e del sapore, se mancassero all'infante i sensi fisici, e la nozione della propria personalità, se esso fosse privo di coscienza. Il senso morale, come ogni altra facoltà dell'anima, si svolge e si perfeziona col sussidio dell'educazione; ma l'educazione non lo crea.

La stessa risposta può darsi a coloro che pretendono che la distinzione del bene e del male, e

per conseguenza il senso morale, sia d'istituzione umana. Gli uomini avrebbero convenuto di chiamar buone quelle azioni che servono all'economia generale della vita individuale e sociale, malvagie quelle che vi si oppongono: in conformità di questo apprezzamento sociale si porrebbe la coscienza dell'individuo, la quale man mano, diventando abitudine, si risolve in un sentimento incosciente. Ma, in tal caso, bisogna pur dire che le convenzioni umane dovettero ancor esse venir motivate da ragioni dalle coscienze indipendenti; dappoichè le leggi morali sono sì assolute ed universali. D'altronde, le convenzioni, ossia il libero consenso degli uomini ne' loro giudizi, non è tale da spiegare come e perchè certe azioni hanno la proprietà di suggerire sì costantemente ed unanimemente gli stessi sentimenti di soddisfazione, di

stima, di ammirazione, o di rimorso, di disprezzo e di orrore.

Quanto a coloro che dichiarano il sentimento morale un acquisto del ragionamento e dell'esperienza, noi lo consentiamo, purchè l'individual ragionamento e la soggettiva esperienza che hanno determinato il sentimento e il carattere morale dell'individuo non venga tolto a criterio universale della moralità, nè sia il sentimento stesso il principio unico sul quale si fondi la distinzione del bene e del male.

I filosofi della scuola positivista hanno recato una sottilissima analisi sull'origine del sentimento morale. Che si dia un senso di tal fatta, è fuor di dubbio, come pare posto fuori contesa che esso sia il risultato di un apprezzamento e di un'abitudine che da cosciente passò allo stato di inconsciente. Diffatti dapprima c'era un giudizio, un ra-

ziocinio intorno ad un'azione e poi la sua approvazione o disapprovazione; in seguito non appare traccia di ragionamento; formato il sentimento, questo si desta al solo percepire un'azione umana qualunque. Così essi, i positivisti, pei quali l'incoscienza pare essere l'ultimo termine dello svolgimento intellettuale di un essere. Ma qual è quell'apprezzamento primitivo sul quale si forma quel sentimento che dicesi morale? L'utilità comune, si risponde: si approvano e si dà la qualifica di morali a quelle azioni le quali ridondano non già nell'utile proprio ma nell'utile altrui. Affinchè un'azione dicasi morale, si vuole che giovi agli altri e sia accompagnata dall'intenzione di giovare. Cotesto criterio solleva alla dignità di sentimento morale la simpatia, cioè quel sentimento per cui si partecipa ad uno stato psichico de' nostri simili. In virtù della simpatia l'uomo si

pone al luogo degli altri e prova quei sentimenti che in loro si suscitano in seguito ad un'azione umana che ridonda o non ridonda in loro utilità. Tutti questi sentimenti sono quelli che vengono detti morali. Ad esempio veggo soccorrere un indigente, per mezzo della simpatia partecipo alla sua gratitudine, considero la limosina come se fosse fatta a me, ed ecco che si desta in me un sentimento il quale si fonda sull'utilità dell'azione. Il concetto della sua utilità si deriva dalla relazione che avrebbe l'azione rispetto a me, cui gioverebbe ove fossi in pari circostanze dell'indigente; ma avendomi la simpatia fatto partecipare al sentimento altrui, non può questo essere scompagnato da ciò che si richiede per condizionare la sua moralità; imperocchè al postutto ho provato un sentimento il quale si fonda sull'utilità che ad altri è derivata da un'azione.

Così l'origine del sentimento morale sarebbe, secondo la mente di alcuni, dovuta ad un complesso di associazioni fra rappresentazioni ed emozioni, e il loro ridestarsi sarebbe dovuto alla legge psicologica dell'associazione.

Se non che per quanto sia ingegnosa la spiegazione data, tuttavia manca l'elemento oggettivo che impartisce moralità propriamente detta al sentimento dettato per simpatia. L'utilità comune non può essere l'elemento richiesto. Per provare che il bene e il male morale si identificano col piacere e col dolore, coll'utile e col nocivo, bisognerebbe stabilire che i vocaboli esprimenti i concetti di piacere e di virtù, di dolore e di vizio, di utile e di onesto, hanno la stessa significazione: bisognerebbe dimostrare che la loro associazione o piuttosto la loro assimilazione è costante. Ora il fatto contraddice a queste conclusioni. So-

venti noi giudichiamo che un'azione è buona o malvagia, senza sapere se essa sia utile o nociva; imperocchè il senso morale si sviluppa ben prima di quella esperienza che ci abilita a prevedere il risultato delle nostre azioni rapporto al nostro interesse e al nostro benessere, esperienza propria che in ogni ipotesi è richiesta per aver coscienza dell'utile altrui. Soventi noi condanniamo e disapproviamo un'azione che pure sarebbe utile e vantaggiosa: soventi approviamo come moralmente buona un'azione che giudichiamo dover tornare dannosa al suo autore. Non può dunque essere la ragione di utilità quella che impartisca la moralità ai sentimenti, come non la dà per sè sola alle azioni.

In conclusione, il sentimento morale non può considerarsi come criterio assoluto della morale: esso è bensì principio di azione, come qualsiv-

glia altro sentimento, ma la sua moralità va desunta da ben altri principii che non sieno il piacere e l'utilità sia propria sia comune; che anzi la sua moralità è variabile secondo che è o non è conforme alle ragioni che la impartiscono alle azioni umane, che si compiono in forza del sentimento o di cui esso stesso non è che una conseguenza.

Fra i più nobili sentimenti è fuor di dubbio il sentimento estetico: esso pare il privilegio di coloro che hanno ricevuto una coltura intellettuale ed una delicata educazione del cuore. Al racconto di belle azioni, in presenza dei capolavori dell'arte si sentono nobili impulsi: superbi allora di appartenere all'umana natura, noi crediamo di poterla ben anche onorare. Così gli effetti del bello presentano affinità cogli effetti del buono: essi cattivano gli animi, li rendono migliori e più felici.

Il sentimento estetico sublima l'uomo e lo allontana da quei vani progetti, da quei neri sospetti che agitano e corrompono le moltitudini. Il sentimento estetico si traduce nell'amore delle arti: e questo serve eziandio alla virtù. Quando la società si corrompe, quando il desiderio d'interesse, le basse passioni fermentano nel seno dell'uomo, l'arte può ancora preservarlo dal contagio.

L'arti belle hanno quindi per scopo di alimentare il sentimento estetico e piegarlo alla onestà delle azioni. L'amor di patria e della gloria si sviluppa dal seno del sentimento estetico, quando questo venga conservato ed educato nel tempio dell'arte.

Il bello ridesta idee morali e il desiderio del bene: alla sua volta l'onesto pare abbia la missione di mantenere il bello animando il genio e l'immaginazione dell'artista. Quando questi si proponga

per fine de' suoi lavori il piacere o l'utile, l'arte è in decadenza: si falsa il sentimento estetico, che rientra man mano e sparisce nel piacere fisico.

I filosofi in ogni tempo tentarono una definizione del *bello*, senza che mai potessero accordarsi ad assegnare il suo elemento costitutivo. Sarebbe fuor d'opera entrare in questa discussione che è oggetto dell'Estetica, tuttavia diremo ancor noi la nostra opinione.

Ci pare che il bello debba collocarsi in quella forza attrattiva che presenta un concetto di perfezione in relazione ad una rappresentazione fantastica, ad un'opera esterna o ad una azione umana che nel suo complesso è immediatamente ordinata ad esprimerlo.

Che il bello sia forza attrattiva niuno è che nol vegga: lo spirito si riposa nel contemplarlo e quasi dirò nell'assaporarlo, sicchè gli altri oggetti non

valgano a richiamare la sua attenzione, e a distorlo da quello stato di estasi cui accompagna un sentimento di diletto e di ammirazione.

Che poi l'oggetto di siffatta contemplazione sia propriamente un concetto di perfezione, un ideale, che nella sua unità sintetizza una rappresentazione o fantastica o esternata, ci consta pure da ciò che ove non si colga un concetto, ove lo spirito non si elevi ad un'idea, le scene della natura, le opere di arte, le azioni umane non dirannosi mai belle. È l'idea che deve animare la rappresentazione e darle unità nel suo assieme: questa idea deve sorgere spontanea dall'ordine di tutte le sue parti.

Il bello esercita piacevolmente la fantasia, il sentimento e la ragione; perciò si suol dividere in bello di *immagine*, che piacevolmente dà nella fantasia; in bello di *sentimento*, che diletta le

passioni; in bello di *ragione*, che soavemente appaga l'intelletto.

Il supremo grado del bello dicesi *sublime*: tutta la virtù di questo consiste nelle idee, e il suo carattere è l'elevatezza e la vastità delle immagini che colpiscono la mente, conquistano il cuore, ci sorprendono, ci rapiscono.

Dicesi sublime d'*immagine* ciò che ha potenza di risvegliarci l'idea di una grandezza superiore alla comprensione del nostro immaginare; sublime di *sentimento* l'espressione di uno straordinario movimento dell'animo sino a fartelo parere divino; sublime di azione e dinamico quando una rappresentazione o un fatto desta il concetto di una potenza straordinaria.

Il sentimento destato dal bello è un diletto severo e grave; eccitato dal sublime è sempre accompagnato da una agitazione. Quando il bello

oltre al diletto ottiene un sorriso, quando non incanta, ma ricrea, allora piglia il nome di *grazioso*. Il sublime, il bello e il grazioso sono adunque le tre sorgenti dei sentimenti estetici: i quali in quanto operativi promuovono il culto delle arti belle e queste poi alla loro volta conservano nella società i principii dell'onestà, glorificandoli; e si fanno elementi di civiltà.

Per sentire e per esprimere il bello occorrono il *criterio* e il *gusto*. Il criterio è quella facoltà onde l'ingegno umano può discernere il vero bello dal falso, e conoscere ed estrarre dal bello stesso le parti migliori. Il gusto è quella facoltà per cui lo spirito prova la piacevole impressione del bello e ne distingue il carattere. Il gusto si perfeziona, e col gusto il sentimento estetico, studiando nella natura, e nelle opere più perfette dell'arte.

È indizio d'ingegno il trasporto per tutto ciò che porta in sè l'impronta del bello; ma non è perciò indizio di onestà: giacchè ben si può gustare il bello nel buono ed approvarlo, senza però che efficacemente si voglia quel bene che pur si apprezza e si ammira.

L'organo del sentimento è il cuore secondo che l'esperienza ci ammaestra. Diffatti si nota una perpetua corrispondenza fra i sentimenti e le modificazioni che subisce il cuore sotto il loro impulso: il cuore si agita, si dilata e si restringe, si commuove, ritarda o accelera i suoi battiti secondochè varii affetti ci commuovono.

CAPITOLO IV.

Degli affetti e delle passioni.

Il sentimento va considerato come una maniera di essere che induce una maniera di operare propria; quindi si suol distinguere dall'affetto che si potrebbe chiamare «commozione del sentimento».

Le subite emozioni dell'animo si rendono visibili a tutti per certi singolari effetti che si producono nel volto e nelle membra. Il Kant osservò che molti affetti producono sollevamento di forza, e li chiamò *stenici*; altri invece producono abbattimento, e li chiamò *astenici*. Il tipo dei primi è la collera; dei secondi il timore.

Quando si è provato più volte uno stesso affetto, ovvero quando un sentimento ebbe una certa

durata, una certa intensità, allora si forma quello stato psichico, che dicesi *passione*.

Secondo la forza del vocabolo, passione (da πάθος, pena o sofferenza) suona «disposizione a ricevere impressione» e si dice in genere di tutte le azioni considerate nell'ente che le riceve. In questo senso dicesi passione il riscaldarsi dell'acqua, il sentire e l'intendere dell'uomo.

In senso generale adunque sono passioni tutti i sentimenti e tutti gli affetti, tutte le disposizioni psichiche procreate dal sentimento o dall'affetto; perchè l'uomo non le forma o le crea, ma le sperimenta, cioè va soggetto alla fatalità de' loro impulsi.

Pertanto ogni emozione, ogni affetto, sarebbe passione; e infatti come sinonimi si pigliano per lo più questi due ultimi vocaboli. Nondimeno affetto, dal verbo *afficere* (toccare, fare impressione) in-

dica semplicemente una maniera qualunque di venir modificato e di agire subitamente dietro un impulso o eccitazione; mentre la passione implica una maggiore durata, una maggior intensità dell'affetto, il quale si mostra sempre suscettibile di diversi gradi e si trasforma man mano in passione. Così dapprima l'amore non era che un semplice affetto, poi diventò una fiera passione.

Secondo la definizione tradizionale, cui ci atteniamo, è una passione «qualsivoglia moto prodotto dall'anima, allorchè è modificata dal piacere o dal dolore, nel sentire o immaginare un oggetto». Dissi moto dell'anima per esprimere analogicamente l'azione che fa l'animo o il principio movente dell'animale, solleticato dal piacere o dal dolore. Donde si scorge essere passioni tutti i moti dell'appetito sensitivo: questi si distinguono per la loro *qualità* o per la loro *quantità*; nel primo

caso pigliano, se vuolsi, il nome di affetto: nel secondo ritengono quello di passioni.

È facile ravvisare nelle passioni l'intervento di varii elementi di cui i principali sono: l'immaginazione, il sentimento e l'appetito; si richiede cioè una rappresentazione fantastica, dominante gli altri stati psichici ed associata ad un sentimento, il quale attiva l'appetito sensitivo nell'uno o nell'altro suo modo, che è propensione o avversione.

Le passioni si possono anzi tutto classificare secondo la natura del sentimento dominante. Perciò vi sono: 1° passioni *animali*, dovute all'esigenze della vita sensitiva o animale e troppo spesso al predominio dei sensi sulla ragione; 2° passioni *razionali*, quali sono l'inclinazione alla potenza, alla gloria, al sapere, alla società, all'amicizia; 3° passioni *morali*, come l'inclinazio-

ne alla benevolenza, alla onestà, alla giustizia, alla religione; 4° passioni *estetiche*, le quali per ordinario conducono l'uomo alla scelta degli stati di vita, alla cultura delle arti, e ravvivano con nobili propositi le azioni dell'individuo in seno alla società.

Siccome poi nelle passioni dobbiamo notare non solo uno stato perdurabile di sentimento, ma eziandio gli atti dell'appetito; così esse si distribuiscono pure secondo la ragione delle tendenze sensitive. Quindi altre concernono l'appetito concupiscibile, e sono quelle passioni in cui predomina il *desiderio (concupiscentia)*; altre riguardano l'*irascibile* e sono quelle che nascono dal contrasto contro le difficoltà che impediscono il benessere animale, e delle quali l'audacia e l'ira sono le forme supreme.

Inoltre altre riguardano unicamente noi stessi, e diconsi *egoistiche*; altre hanno relazione coi nostri simili, e diconsi *sociali*.

Da quel sentimento di noia e di pena che si prova nella solitudine nasce il bisogno naturale e il desiderio della vita sociale: questo si accresce e fortifica con l'età, per il piacere e i vantaggi che procura la società, e ci dispone a tutte le passioni sociali. Queste sono riducibili alla simpatia, alla benevolenza e all'amore.

Dapprima gli affetti sociali sono ristretti alla famiglia, e quando hanno raggiunto il grado più elevato del loro sviluppo, suppongono l'abnegazione, ossia l'incompatibilità con l'egoismo. L'amore materno rappresenta questo grado più elevato del sentimento e delle passioni domestiche.

Ma l'uomo non tarda ad entrare in relazione cogli estranei alla famiglia, ed allora i sentimenti e

gli affetti sociali pigliano la forma di *amicizia*, di *riconoscenza*, di *misericordia* e di *clemenza*.

L'amicizia suppone una certa convenienza di carattere, una affinità morale, un accordo di sentimenti e di idee, e si fonda sulla stima e sulla confidenza. La riconoscenza ci lega agli altri per memoria dei benefizi ricevuti; la misericordia per il desiderio di sollevare i loro mali; la clemenza col perdono delle ingiurie.

Le passioni sociali in quanto si estendono a tutti indistintamente gli uomini entrano nella categoria di quei sentimenti che direbbonsi di *umanità*; mentre, considerate nella loro attinenza colle idee di nazionalità, acquistano maggior intensità e costituiscono il *patriottismo*.

Le passioni antisociali si manifestano coll'orgoglio, l'antipatia, la diffidenza, la crudeltà, l'ingratitude, la vendetta, ecc.

Ciascuna età ancora ha la sua passione predominante: nella infanzia predomina la ghiottornia, nella adolescenza l'amore, nella virilità l'ambizione, nella vecchiaia l'avarizia.

Finalmente, per rapporto alle loro genesi, delle passioni altre sono *elementari* e *primitive*, le quali immediatamente si svolgono dal sentimento animale. Altre diconsi *secondarie* e *miste*, e sono quelle che pullulano, non dalla sensitività soltanto, ma vengono causate dalla ragione: di tal fatta sono, ad es.: l'invidia, la compassione, il pudore, ecc.

In qual rapporto stanno le passioni colla Morale?

Fu opinione degli Stoici essere le passioni di loro natura malvagie e doversi rimuovere del tutto onde procurare quell'*ἀπαθείαν*, nella quale riponevano la virtù e la felicità. I Socialisti invece, con

a capo il Fourier, fanno obbligo di soddisfarle, comechè legittime e buone in sè stesse e voci della natura. Perciò costoro vagheggiano uno stato della società umana, nel quale, provveduti tutti i mezzi atti a soddisfare ogni passione, non potrà più mancare la felicità.

Quanto alla prima opinione, distinguo. Se le passioni si considerano in sè stesse, non hanno nè bontà nè malizia morale; se poi si considerano sotto l'impero della ragione e della volontà, sono buone o malvagie secondo l'uso onesto o turpe delle medesime. Le passioni hanno bensì da moderarsi dalla volontà e da dirigersi dalla ragione, affinchè non tralignino; ma che sarebbe dell'uomo e della società senza di esse? L'umanità non conterebbe i suoi grandi potentemente eccitati dall'amore della gloria, la vita sarebbe senza i suoi conforti, l'attività senza i suoi stimoli; si

cesserebbe «di vivere prima di essere morti,» come felicemente si esprime il Lafontaine. Sono adunque le passioni malattie dell'animo, *animi morbus*, come le chiamarono gli Stoici, allora soltanto quando la ragione non le dirige, nè le modera, contenendole colla forza della volontà entro quei confini che prescindono egualmente e dal *difetto* e dall'*eccesso*.

Quanto ai Socialisti si risponde che le passioni *debbono* essere governate dalla ragione, e ciò perchè esse non sono che cieche inclinazioni, le quali nei bruti vengono fisicamente limitate dall'istinto nel tempo e nel modo del loro esercizio; mentre invece nell'uomo, se pure è cieca l'inclinazione loro, è però noto il fine cui tendono. L'uomo non dee ignorare a qual fine la passione lo trascinerebbe, ove non se ne servisse secondo l'ordine della retta ragione.

E ciò tanto più se si consideri, che nell'uomo per l'influsso della parte intellettuale, l'oggetto della passione prende una certa indefinita estensione e durata, per cui se le si lascia libero il freno, non solo l'ordine morale, ma la vita stessa animale si dissolve e perisce. La passione che piglia possesso dell'anima umana diventa una malattia, la fa da padrona assoluta, si impone qual fine agli atti della mente e della volontà, perverte il giudizio ed impedisce che l'uomo si rivolga ad altra azione che non sia quella che da lei viene suggerita e continuamente rappresentata. Così l'uomo dominato dall'amore, dall'odio, dalla vendetta, dall'ambizione, dall'avarizia, postergata ogni altra cura, vive per un fine solo, per la sua passione. In sulle prime la passione veniva attivata dal sentimento; ma poi nel suo corso, se ne stacca, acquista una oggettività e pare indipendente da

ogni sentimento. L'uomo occupato da una immaginazione continua, a questa pazzamente consacra tutta la propria attività. Così quella che fu data a stimolo a belle ed utili imprese, diventa l'infausta cagione di quella lotta, che l'uomo deve impegnare con sè stesso e che egli può gloriosamente sfidare usando della ragione e della libera volontà.

Adunque nella rappresentazione fantastica è da rintracciarsi il germe latente della passione; e siccome da quella si svolge fatalmente il sentimento, l'affetto e l'azione, secondo la legge psicologica «ogni rappresentazione tende a tramutarsi in azione»¹, così l'opera perfezionatrice

¹A ben comprendere la teoria dell'appetito, dell'istinto, del sentimento e delle passioni, gioverà che il lettore rivegga l'intero Capitolo II della mia «*Psicologia Descrittiva.*»

dell'uomo morale, il governo delle proprie passioni, si riduce alla direzione, alla scelta delle rappresentazioni, al governo della immaginazione sotto i dettami della retta ragione. È qui ove massimamente si ravvisa l'azione della volontà.

CAPITOLO V.

Della volontà.

L'uomo agisce non solo in virtù di impressioni esterne e di stati psicologici interni. V'ha una serie di operazioni nelle quali interviene la attività spirituale a presiedere la vita sensitiva.

Cotesta attività ora si manifesta come conoscitiva e dirigente, ora come impulsiva e determinante tutti i sentimenti e gli affetti e l'esercizio delle facoltà sensitive. Talvolta invece pare liberarsi dall'affetto ed agire per ragione soltanto.

L'attività, di cui favelliamo, non può essere un'affezione organica, dappoichè essa si libera dalla materia colle sue astrazioni e concepisce l'universale, che in natura non ha esistenza concreta. Nè sempre riceve determinazione dall'appetito; che anzi, colà specialmente si manifesta dove imprime una direzione arbitraria alle potenze che sono necessitate ad un'azione da una precedente passione. L'occhio, a cagion d'esempio, vede naturalmente ciò che fa impressione sulla sua retina; ma se l'oggetto veduto rattrista l'animale, in forza del sentimento che in quel momento l'animale sperimenta, l'occhio si chiude o diverge ad altro. Ma l'uomo può, quando gli piaccia, o non vedere o continuare a vedere, impiegando un'attività che si oppone alle determinazioni ricevute da una passione o da un sentimento prevalente. L'animale obbedirebbe neces-

sariamente a questo sentimento: l'uomo invece può contrariarlo o reprimerlo. Negli animali ciò avverrebbe quando si ridestasse in forza della legge di associazione un sentimento più gagliardo; ma l'uomo si sottrae talvolta a questa legge psicologica, la governa e la dirige a suo talento: anzi egli può agire senza intervento di un affetto, per puro dovere.

Poniamo, ad esempio, un cultore di Matematica: può avvenire che questi dopo aver atteso un certo tempo alla soluzione di un problema si senta affievolite le forze, che il capo gli rechi molestia, che un'irritazione nervosa si propaghi per tutte le membra incapaci di più oltre tenersi in quell'inerzia di un uomo seduto: può avvenire che lo studio per lui in quel momento non presenti alcuna attrattiva per l'arduità del problema; eppure il matematico resiste a tutti questi ostacoli e per-

severa ad applicare la sua intelligenza all'indagine dei principii che gli dovranno somministrare la soluzione aspettata.

V'ha dunque nell'uomo non solo una facoltà che discerne e scopre le ragioni delle cose, vo' dire la intelligenza; ma una facoltà eziandio la quale ci abilita a seguire gli intendimenti della ragione.

Essa imprime una direzione costante alle operazioni umane, e, benchè talvolta le secondi, soventi però si ribella alle affezioni momentanee e alle determinazioni sensitive o appetitive, le quali succedono nella serie dello spazio e del tempo. Cotesta facoltà è la *volontà*.

Tuttavia la volontà si manterrebbe in uno stato, dirò così, di *apatia*, ove non fosse accompagnata dalla intelligenza o dalla *ragione*. Nell'uomo, ove non fosse intelligenza, vi sarebbero tendenze

spontanee, appetitive ovvero anche istintive; ma non volontà. Per altra parte, poco gioverebbe all'uomo essere ragionevole, se egli non potesse applicare l'intelligenza a conoscere ciò che gli è necessario o utile, nè potesse impiegare tutte le sue forze a conseguire i fini che gli vengono dalla ragione indicati. La volontà è quella facoltà che dà all'uomo siffatto potere.

La volontà non è da confondersi coll'appetito e coll'istinto. Convien coll'appetito in quanto amendue sono principii interiori d'azione; ne differisce in quanto è tendenza razionale, mentre l'appetito è tendenza sensitiva. Convien coll'istinto in quanto amendue operano per un fine: ne differisce in ciò, che nell'istinto il fine è proposto dalla natura ed è accompagnato da inconsapevolezza; mentre nella volontà il fine è un bene avvisato o giudicato come tale.

La volontà si potrà pertanto definire «facoltà di tendere a ciò che è conosciuto dalla ragione»; oppure «facoltà di operare conformemente alla ragione».

Qualsivoglia azione dell'uomo, la quale si compia sotto il potere della volontà, dicesi *volontaria*. Donde si comprende come possa essere volontario un atto intellettuale, un affetto, un sentimento, una sensazione, un atto fisico dell'uomo, per es., stendere un braccio, camminare, ecc.; purchè la volontà intervenga come principio determinante le potenze a compiere gli atti rispettivamente proprii. Aristotele definisce il *volontario* «un'azione procedente da interno principio con cognizione del fine». Chiama *interno principio* la forza intrinseca operante conscientemente.

Il volontario si distingue in *elicitato* ed *imperato*. Dicesi volontario elicitato l'atto immanente della vo-

lontà, cioè quello che si compie da lei ed in lei: questo si chiama altrimenti *volere* o *volizione*. Dicesi *imperato* l'atto che si compie da un'altra potenza sotto il dominio della volontà: e. g. studiare, leggere, camminare. Mentre gli atti eliciti sono sempre *interni*, gli imperati possono essere o interni od esterni, secondochè o non sono o sono esternamente osservabili e fuori dell'agente conoscibili.

Inoltre il volontario dicesi *diretto* se l'atto è immediatamente inteso e voluto dall'agente; dicesi *indiretto* se l'atto non fu inteso e voluto se non nella causa posta avvertitamente: sotto questo rapporto sono volontariii gli effetti di un'azione o di un'omissione.

I Moralisti dànno altre divisioni del volontario di cui ce ne passiamo comechè poco importanti.

Non si deve confondere il volontario collo *spontaneo* e col *naturale*, quantunque ogni azione volontaria sia anche spontanea e naturale. Sono spontanee tutte le azioni immanenti di qualsivoglia facoltà: sono naturali tutte le azioni esenti da *violenza* e procedenti dalla propria attività del soggetto. Se la volontà concorre ed aggiunge la propria virtù alla virtù dell'attività che naturalmente produce un'azione, allora questa, che per altro rispetto dirassi appetitiva, sensitiva, meccanica, intellettuale, avrà pure come suo proprio il predicato *volontario*. Quindi si comprende come tutte le azioni dell'uomo sono in potenza ad essere volontarie.

Un'azione può essere *involontaria* o per difetto di cognizione della mente o per difetto di inclinazione da parte della volontà.

I Moralisti, fra quelli che chiamano impedimenti del volontario, noverano l'*ignoranza*, la *passione*, il *timore* e la *violenza*. Di questi impedimenti has-si da tener conto per giudicare della imputabilità degli atti umani; dappoichè concorrono in varia guisa a rendere l'atto più o meno involontario.

Il difetto di cognizione chiamasi *ignoranza*, la quale suole distinguersi in *antecedente* e *conseguente*.

Dicesi conseguente l'ignoranza volontaria (conseguente ad una volizione) e si suddivide in *affettata*, se si procura direttamente; e in *supina* o *crassa* quando è effetto di volontaria negligenza rispetto a ciò che si deve fare od omettere. Cote-sta ignoranza non toglie il volontario, essendo già volontaria la ignoranza stessa: l'azione quindi che si pone per siffatta ignoranza sarà un volontario indiretto o *in causa*.

L'ignoranza antecedente precede ogni atto della volontà e versa sopra ciò che non si farebbe se ci fosse la cognizione. Questa, quando sia invincibile, e sotto ogni rispetto involontaria, toglie ogni ragione di volontario. Un atto posto con tale ignoranza, sia interno, sia esterno, non è suscettibile di moralità. L'ignoranza poi dicesi *invincibile* quando non lascia neppure il sospetto che l'azione, p. e., possa essere malvagia.

La *passione* ancor essa si distingue in antecedente e conseguente: è *antecedente* se previene la volontà e la spinge all'atto: *conseguente*, se segue la volontà ossia se si destò per suo comando. La passione antecedente accresce il volontario in quanto aumenta le forze della volontà; ma diminuisce la libertà, diminuendo l'indifferenza della ragione richiesta per la libera determinazione. La passione conseguente invece accresce

la ragione del volontario, senza sminuire quella del libero, perchè è voluta e cercata liberamente.

Il *timore* è «una trepidazione ossia un'agitazione che ci coglie, lorchè ci rappresentiamo al vivo un pericolo sovrastante a noi o a quelli cui siamo legati con speciali vincoli di affetto». Il pericolo rappresentato può riferirsi o alla vita o ai beni; può essere grave o leggiero; può essere giusta pena di una colpa, o minacciato ingiustamente, o un fatto fisico qualsiasi. Ma ciò poco importa al caso nostro.

La *violenza* potrebbe essere definita «una forza estrinseca, una coazione, la quale ci toglie il potere fisico di realizzare esteriormente le determinazioni della libera volontà e ci fa compiere atti fisici esteriori da noi non voluti». Donde si scorge che il carattere distintivo della violenza consiste nel contrasto fra la forza esterna e l'attività intrin-

seca dell'individuo. Dove adunque non c'è contrasto, come, ad es., quando la volontà acconsente, oppure quando non c'è volontà non essendo l'individuo consapevole di quello che fa in virtù dell'agente estrinseco: in questi due casi non si dà violenza.

Quando la violenza non lascia all'energia fisica dell'uomo la possibilità dell'opposto, cioè, quando la volontà, per quanto voglia, non vale a liberare i movimenti organici del nostro corpo dalla violenza esteriore, l'azione esteriore così compiuta è *involontaria*. Essa però toglie soltanto la ragione di volontario ad atti imperati; poichè negli atti eliciti non si dà violenza.

Il timore invece non toglie la spontaneità dell'atto, giacchè non agisce precisamente come causa efficiente dell'azione; ma piuttosto come ragione di una libera determinazione, o come in-

clinazione appetitiva inconsciente sviluppatasi colla rappresentazione di un pericolo.

Le azioni fatte per timore non sono volontarie ogni qualvolta la rappresentazione del pericolo è tale da destare una cieca tendenza dell'appetito sensitivo, senza che vi sia per parte dell'intelletto riflessione di sorta. L'uomo in tali casi, agitato dal timore, ben può ricevere un impulso ad agire anche intellettualmente, ravvisando ciò che gli torna necessario a scansare il pericolo; ma del rapido suo raziocinio, dell'azione che compie, è al tutto inconsapevole.

Fuori di questo caso, l'azione fatta per timore è un misto di volontario e di involontario. È volontaria nel caso concreto, cioè nelle circostanze di fatto; è involontaria fuori di queste, in altre circostanze possibili. Ma siccome le circostanze possibili restano eliminate dal fatto stesso, poichè

l'individuo è condotto a determinarsi all'azione in presenza del pericolo temuto; così è da dirsi essere l'azione umana nel caso presente semplicemente volontaria, come quella che si è posta con piena deliberazione e libertà. In altre parole, ciò che si fa per timore, considerato in se stesso, non è volontario; ma si rende volontario *nel caso*, cioè per evitare un male che si teme. Che se le leggi positive dichiarano invalidi o rescindibili i contratti fatti per timore grave; ciò avviene non già perchè l'azione non sia volontaria; ma perchè non è volontaria a quel modo, che la legge richiede per salvare la libertà umana, dovendo un'obbligazione costante assumersi in condizioni normali e con pieno consenso.

La bontà e la malvagità delle azioni si applica più propriamente alla volontà, come quella che compie l'atto umano incominciato dall'intelletto.

Però la valutazione morale delle azioni umane richiede da parte del soggetto la padronanza degli atti proprii, richiede cioè che la volontà sia *libera* di porre o non porre il proprio atto. Di questa proprietà adunque della volontà umana dobbiamo occuparci.

CAPITOLO VI.

Della libertà.

La volontà inchina ad eseguire ciò che l'intelletto concepisce: «*inclinatio ad agendum, quod intellectu conceptum est, pertinet ad voluntatem*». Così S. Tommaso. Tuttavia la volontà è fornita di una proprietà essenziale, la *libertà*.

Lasciando in disparte i capoccia della pretesa Riforma, le cui recriminazioni contro l'umana libertà non hanno valore di sorta rispetto alla filo-

sofia², notiamo già fin d'ora che molti filosofi hanno sostenuto indispensabile la determinazione del volere per mezzo di motivi, ed hanno quindi impugnata l'esistenza della libertà.

Vi chiamate alla coscienza, hanno detto costoro: ebbene, che cosa vi attesta la coscienza? Vi attesta che se volete una cosa potete farla. Sono seduto, voglio alzarmi, e mi alzo; ma per qual motivo abbiate voluto alzarvi non sempre la coscienza può attestarvelo; e quando voi siete ben chiari dell'origine della vostra volizione, è indubitato che un motivo l'ha preceduta. La vostra volontà non può sottrarsi alla legge universale della causalità, che richiede per ogni effetto una causa

²Lutero insegnò aver l'uomo perduto il libero arbitrio dopo il peccato originale. In tale pessima ipotesi Dio punirebbe l'uomo del peccato, che questi non potè evitare.

efficiente: quindi un motivo c'è sempre anche quando non ne siete consapevoli.

Costoro non hanno un concetto esatto della libertà. Essi confusero i motivi delle nostre azioni con la causa che li produce. L'uomo, perchè ragionevole, opera sempre per qualche motivo; ma questo non lo determina, non lo costringe: tantochè se il volesse, potrebbe anche operare contro qualunque motivo, fosse pure gravissimo. Al postutto il motivo non è altro che la conoscenza che l'ente ragionevole ha della propria azione e del fine per cui opera. Agire con libertà non è un agire *arbitrariamente*, nel senso di *irragionevolmente*; altrimenti sarebbero liberi i soli stolti.

Che cosa adunque è la libertà?

Essere libero è volere una cosa col potere anche di non volerla; epperò la libertà si può defini-

re «facoltà di eleggere». La definizione è universalissima e riguarda ogni specie di libertà³.

Questa si specifica anzitutto in *libertà di esercizio* e in *libertà di esecuzione*. La prima è l'intimo

³La libertà si suole distinguere in *fisica, morale, civile e politica*.

La libertà fisica ossia *naturale* è il potere di fare o non fare un'azione, sia essa buona o malvagia; e da alcuni si restringe a significare la libertà di agire esente da violenza. La libertà morale è il potere di far ciò che la legge morale non vieta. La libertà civile, il potere di fare ciò che non vieta la legge positiva. La libertà politica è il potere più o meno esteso accordato al popolo di partecipare alla discussione od alla formazione delle leggi dello Stato.

Noi trattiamo della libertà naturale, prescindendo da qualsivoglia considerazione morale.

atto del volere; la seconda l'atto imperato. La libertà di esercizio è la sola cui competa propriamente il nome di libertà, poichè in essa sola risiede la facoltà di eleggere: essa vien chiamata dai Latini *optio*, e da Aristotele προαίρεσις, ossia elezione⁴.

Per la elezione si richiede che l'uomo non sia *determinato* intrinsecamente o estrinsecamente a volere o non volere, ma che l'atto del volere o

⁴Aristotele distingue la βούλησις e la προαίρεσις. Ed eccone la differenza: Ἡ μὲν βούλησις τῶν τέλου ἐστὶ μᾶλλον, ἡ δὲ προαίρεσις τῶν πρὸς τὸ τέλος. Quest'ultima poi definisce: καὶ ἡ προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν. Le cose che sono in nostro potere sono quelle che possiamo fare o non fare: ἐν οἷς ἐφ' ἡμῖν τὸ πράττειν καὶ τὸ μὴ πράττειν. (Eth. Nic. IV e V).

non volere sia in suo potere. Quindi alla libertà di esercizio si oppone la *necessità*, che trae seco l'impossibilità degli opposti termini della elezione.

Alla libertà di esecuzione si oppone la violenza o coazione, la quale ha luogo quando l'uomo è impedito esternamente dall'agire o costretto a fare o ad omettere un'azione contro l'impero della propria volontà.

Affinchè sia possibile la elezione si richieggono almeno due termini di confronto. Ove manchi l'alternativa non c'è libertà, quantunque ci sia volontà. Or siccome la volontà non può che volere il bene in genere ossia la felicità, rispetto ad essa non è libera.

Viene quindi distinto nella volontà l'atto necessario e l'atto libero, secondo che è o non è posto in potere della volontà.

L'atto libero si esercita circa i beni particolari che non sono necessariamente connessi colla nostra felicità.

Nell'atto libero abbiamo quattro elementi:

1° Intenzione (*intentio*, tendenza) del fine ultimo. È questa immanente, essenziale, congenita alla volontà e ne costituisce l'attività radicale. Da lei procede il motivo di deliberare.

2° Consiglio. Intendendo la volontà il fine ultimo, applica l'intelletto a cercare i mezzi, se l'intelletto già non li porge. L'intelletto esamina questi mezzi, ne riconosce v. gr. la facilità e l'utilità, ecc. e giudica il tal mezzo potersi o doversi agli altri preferire: è questa la deliberazione.

3° Elezione. La volontà, dei mezzi, che l'intelletto ha giudicato potersi o doversi adoperare, ne piglia uno e lascia gli altri.

4° Esecuzione. È, come sopra accennammo, l'applicazione delle altre facoltà a quello che la volontà ha determinato di fare.

Ora la libertà non consiste nella intenzione del fine ultimo, poichè vi è necessità di volizione per rispetto al bene in genere; non nella deliberazione, che è atto dell'intelletto; non nella esecuzione che è piuttosto effetto della presa determinazione: adunque consiste nella elezione.

Considerando che i termini dell'elezione possono essere: 1° contraddittorii, p. es. amare o non amare; 2° contrarii, ad es. amare od odiare; 3° diversi, per es. scrivere o leggere; abbiamo nell'uomo una triplice possibilità di eleggere e quindi la libertà di nuovo si specifica in: 1° libertà di *contraddizione*; 2° libertà di *contrarietà*; 3° libertà di *specificazione* o di *disparità*.

E qui è d'uopo avvertire che se l'elezione costituisce l'essenza della libertà umana, non ne segue che questa debba farsi tra il bene ed il male, ma può essere tra bene e bene: quindi la libertà di contrarietà è bensì indizio di libertà, ma non parte necessaria della stessa. Essa è piuttosto una imperfezione, avuto riguardo alla finita ragione dell'uomo la quale spesso non serba l'ordine della natura antepo- nendo ad un bene oggettivo un bene soggettivo.

Radice della libertà è la ragione. Essendo la volontà una tendenza razionale, segue l'oggetto a quel modo che dalla ragione le viene proposto. Laonde ogni qualvolta la ragione propone alla volontà oggetti, che non sono la felicità nè colla medesima necessariamente connessi, il moto della volontà rimane indifferente circa l'accoglierli o il rigettarli. Poichè dalla ragione si giudica potersi

fare tanto l'uno quanto l'altro, apparendo dall'una e dall'altra parte un motivo abile ad attrarre o respingere il desiderio. Dal lato che l'oggetto presenta bontà v'è un motivo che alletta; ma dal lato che questa stessa bontà vien mostrata come finita e difettiva, l'oggetto si offre come non necessario e tale che si possa ragionevolmente trasandare, ed anche aborrire, se è congiunto con alcun male. La volontà non è tratta necessariamente da oggetti siffatti, e quindi se li elegge, li elegge perchè determina se stessa a volerli o a non volerli; mentre dall'una e dall'altra parte non c'è ragione alcuna atta a determinare l'assenso con invincibile necessità⁵.

⁵È la dottrina di S. Tommaso. «Nelle cose contingenti e pratiche il giudizio della ragione non è determinato ad una cosa piuttosto che ad un'altra. Se il giudizio della ragione fosse in tal

Perciò l'antecedente dell'atto libero non è che l'*indifferenza*, la quale importa che l'uomo sia immune da qualsivoglia necessità o determinazione: così l'uomo «*differt ab aliis irrationabilibus in* modo determinato noi tutti giudicheremmo nelle stesse condizioni alla stessa maniera e per una conseguenza inevitabile alla stessa maniera opereremmo. Ciò che accade negli animali governati dall'istinto. *Pro tanto necesse est, quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso, quod rationalis est.*»

Nell'uomo la tendenza al bene, come la tendenza al vero, è *illimitata ed universale*. Cotal tendenza è la condizione essenziale dell'atto della volontà. Di qui avviene che la volontà si porti a quelle cose che si comprendono sotto la ragione di bene; ma in pari tempo, non potendo queste, se finite, soddisfare l'illimitazione della potenza, rispetto alle medesime, la volontà non è attratta

hoc quod est dominus suorum actuum»⁶: è padrone de' suoi atti, sicchè possa porli e non porli od anche porre un atto contrario. Di qui nasce la nozione dell'imputabilità, cioè «quella proprietà per cui l'azione o l'omissione si attribuisce ad alcuno, come a vero autore e causa della medesima».

Or di cotestà libertà di *arbitrio* o di *indifferenza* dobbiamo dimostrare l'esistenza.

necessariamente. Quindi è che l'uomo non si appaga delle ricchezze, perchè hanno soltanto ragione di utile; del piacere del corpo, perchè transitorio e rovinoso; della sola virtù, perchè non è mai quaggiù nè pura, nè inammissibile. Questa considerazione ha condotti i filosofi a dimostrare l'esistenza dell'*Infinito*, termine oggettivo e reale di tutte le tendenze umane.

6S. TOMMASO, *Summa*, 2, 2, q. 1 a. 1.

Eccone sommariamente le prove:

A) Dalla ragione, la quale ci dimostra che la sola felicità può trarre necessariamente la volontà; mentre dei beni particolari si danno più concetti, di guisa che la volontà non viene spinta più dall'uno che dall'altro a porre l'atto proprio.

B) Dalla coscienza, la quale ci attesta:

1° Che noi scegliamo bene spesso fra le nostre volizioni ed eleggiamo ad arbitrio fra bene e bene, fra bene e male, fra il dovere e il piacere, fra la virtù e il vizio.

2° Che nello stesso tempo in cui facciamo la scelta, sappiamo di scegliere di moto proprio e ritenendo, nell'atto stesso di volere, la facoltà di volere diversamente. *Sentit animus*, così Cicero-ne, *se moveri: quod cum sentit, illud simul unâ sentit, se vi suâ, non aliena moveri.*

3° Che quella cotal forza efficiente, che è in noi, può volere una tal cosa, in tal maniera, senza avere altra ragione a dare della propria decisione che la propria decisione stessa.

4° Che sappiamo qual differenza corra fra gli atti necessarii e gli atti liberi; sappiamo cioè, p. es., che ben altrimenti vogliamo la felicità e una passeggiata in giardino.

5° Che siamo gli autori delle nostre azioni, di guisa che a seconda del loro esito proponiamo di farle o non farle in avvenire: ciò che sarebbe impossibile se l'uomo fosse determinato dalla natura a porle necessariamente.

6° Che ritenendoci autori delle proprie azioni ne sentiamo la responsabilità, abbiamo la certezza di avere o bene o male meritato, proviamo contentezza o pentimento.

7° Che quando lo spirito è nel dubbio e la volontà è sospesa, l'io, pesando e apprezzando i motivi opposti, comprende benissimo ch'egli può, anche contro il buon senso, la ragione e la legge, resistere al più forte e terminare la crisi con *motu proprio*.

C) Dal consenso del genere umano. Diffatti:

1° La nozione di libertà si trova presso tutti, presso coloro stessi che la impugnano. Donde questa nozione? non dagli esseri che circondano l'uomo o che operano con leggi costanti per necessità di natura: l'uomo adunque non ebbe l'idea di libertà dalle cose che stanno fuori di lui, ma la dovette trarre dal fondo della propria coscienza. Se l'uomo non fosse libero, non avrebbe potuto farsi il concetto di attività libera.

2° Tutti gli uomini riconoscono una grande differenza fra le doti naturali e le virtù morali, fra i

difetti naturali ed i vizi, fra gli atti indeliberati e gli atti deliberati, fra gli atti di un fanciullo o di un pazzo e i delitti di un facinoroso, fra le operazioni dell'uomo e quelle del bruto. Questo divario è riposto nella presenza o nell'assenza della libertà.

3° Presso tutte le genti vi sono le nozioni del giusto e dell'ingiusto, delle virtù e dei vizi, del merito e del demerito, del diritto e del dovere, dell'obbligazione morale e della legge naturale. Tutte queste nozioni includono il concetto di libertà e la persuasione del libero arbitrio. Se tutti non convengono nella estimazione morale di talune azioni, tutti i popoli però convengono nell'affermare la responsabilità dell'agente e nell'operare in conformità di questo giudizio.

4° La stessa persuasione dimostrano le leggi, i precetti, i consigli, le preghiere, le esortazioni, le promesse, le minacce, i premi e le pene. Tutte

queste cose sarebbero assurde, se l'uomo agisse soltanto per necessità ineluttabile e se non avesse il potere di determinarsi a seconda delle leggi, consigli, promesse, ecc. Se i movimenti dell'uomo sono necessari, è follia volerlo illuminare colla parola, crudeltà il punirlo di quello che non è posto in suo arbitrio.

D) Finalmente una prova in favore dell'umana libertà ci viene somministrata:

1° Dal fatto dell'umano progresso; perocchè una costante osservazione ci fa toccar con mano come il progresso sia un privilegio esclusivo della nostra specie. Nell'uomo, a differenza dei bruti, l'arte varia secondo i tempi, i luoghi, gli individui: segno manifesto che in essolui il progresso non è altrimenti lo svolgimento dinamico di un'intima forza che si espliciti ed operi fatalmente e cieca-

mente in un modo invariabile e costante, ma è il frutto di libera riflessione e di libero arbitrio.

2° La stessa conclusione si deriva dal fatto del regresso che non si ravvisa nei bruti ne' quali v'è determinazione di natura, sì bene nell'uomo arbitro delle sue azioni.

3° L'istruzione e l'educazione provano la libertà umana. Non si istruisco un uomo senza di lui o lui malgrado: istruire vuol dire insegnare a distinguere la verità dall'errore; ciò che suppone libertà di spirito. Educare vuol dire formare la volontà, darle cioè una buona direzione, abituandola a gustare il bene. Se l'uomo non può scegliere fra il bene e il male, se l'uomo non è libero, l'educazione non serve.

Dopo le convinzioni della coscienza e individuale e universale si comprende che abbiasi a pensare delle negazioni della libertà.

Determinismo si chiama ogni sistema che impugni la libertà della volontà: esso piglia forme e nomi diversi.

Il *Determinismo mistico* degli eretici schiaccia il libero arbitrio sotto il peso della grazia invincibile, che essi confondono colla volontà onnipotente di Dio⁷.

⁷Qui trovano luogo il Protestantismo, il Gianse-
nismo, il Quietismo. Colla dottrina *de servo arbi-*
trio i Protestanti antichi pretesero che dopo il pec-
cato originale l'uomo è incapace di un bene qual-
sivoglia, perchè è sotto il giogo di Satana e ne-
cessariamente portato al male: la sola fede può
riabilitarlo, e così bene, che sono inutili, anzi no-
cive alla salute eterna le opere buone. La Chiesa
condannò queste mostruosità nel Concilio di
Trento. Il Giansenismo rinnovò sotto altre forme
l'errore degli antichi Manichei. Mentre costoro

Il *Determinismo psicologico*, se *razionalistico* vuole la necessità nell'atto della volontà in presenza del motivo più forte, se *positivo* esige la necessità delle volizioni particolari ricorrendo ora alle leggi dell'associazione, ora all'atavismo.

Il *Determinismo sociale* degli Statisti sottopone le azioni umane a leggi stabili e a forze meccaniche — pongono nell'uomo azioni fatalmente prodotte da due opposti principii, il principio del bene e quello del male; i Giansenisti mettono l'anima nella necessità di cedere o alla grazia o alla concupiscenza, secondochè questa o quella è preponderante. Il Quietismo poi insegna che l'anima per giungere a non so qual grado di perfezione ha da mantenersi in uno stato assoluto di passività e lasciare che tutto in lei operi Dio. La preghiera le è inutile, vi basta la contemplazione. Questi due ultimi sistemi si diffusero in Francia al secolo XVII.

che, la cui azione è tanto irresistibile quanto meno è sospettata. «I delitti, ci dicono, si riproducono di anno in anno e sopra lo stesso tratto di territorio con proporzioni numeriche pressochè eguali nel loro complesso, nelle singole specie e persino nel modo di esecuzione. Un numero pressochè eguale di condanne e di assoluzioni si mantiene in rapporto costante ecc.». Ma gli Statisti non avvertono come le *condizioni sociali* e l'*educazione* esercitano bensì influenza sugli affetti dell'uomo, ma che cotesta influenza, non dissimile a quella esercitata dagli appetiti e passioni sulla volontà, non le toglie il potere di resistervi. Gli Statisti colle loro osservazioni provano soltanto che v'è ordine nello svolgimento sociale, ma non provano che la *causa* del medesimo sia la necessaria determinazione delle volontà a compirlo.

Il *Panteismo*, considerando l'uomo come un modo di essere della sostanza assoluta, distrugge la personalità e con essa la libertà umana.

Il *Materialismo* nega la libertà, ripetendo tutti gli atti dell'uomo, e pensieri, e determinazioni, da leggi inflessibili che reggono le molecole della materia, delle quali soltanto ammette l'esistenza. Considerando esso nell'uomo unicamente l'*organizzazione*, era necessario che togliesse via ogni funzione eminentemente spirituale: qual è quella dell'arbitrio, che in niun modo si rivela nell'organismo.

Ai Materialisti appartengono pure quei Sensisti che non ammettendo alcun'altra facoltà conoscitiva all'infuori della sensazione, non ammisero per conseguente alcun'altra facoltà pratica all'infuori dell'istinto.

Nel numero dei Materialisti poniamo pure i Frenologi e i Fisiologi, pei quali la determinazione del volere dipende dalla configurazione del cervello, dal temperamento, dall'abitudine, ecc. Costoro non sogliono tener conto della parte spirituale dell'uomo e cadono quindi nella confusione dell'oggetto e del soggetto del bene: che il soggetto abbia tendenze soggettive si concede; ma che la tendenza ponga necessariamente l'atto e l'oggetto intorno cui versa, nego. L'oggetto viene proposto dalla ragione e la volontà applica le forze inferiori dell'uomo nella assecuzione del medesimo: ecco tutto. Se poi qualche azione si compia inconsapevolmente in forza delle disposizioni naturali, cotale azione si potrà considerare *spontanea* o *naturale*, che si ammette nell'uomo del pari che la libera.

Il *Fatalismo*, sotto qualsiasi forma si appiatti, esso sarà sempre uno specioso concepimento senza base razionale⁸.

8Il Fatalismo sottomette tutte le cose al destino o *nemesi* che domina sì gli Dei che la volontà umana. La volontà da questa potenza arcana finisce per essere soggiogata malgrado il coraggio, l'intelligenza e la costanza: tale è l'idea fondamentale della tragedia antica. Appartiene a questa forma di Determinismo anche il Sabeismo o Astrologia giudiziaria, la quale prevalse nel Medio-Evo. Si pensava che il mondo siderale avvolgendo il mondo solare lo penetrasse colle sue irradiazioni in modo da esercitare un'azione decisiva sulla terra, e che ogni individuo, venendo al mondo sotto l'influenza di una stella o nella congiunzione di pianeti, ricevesse la predetermina-

Finalmente una obbiezione ci viene pure lanciata da alcuni che atteggiandosi a Teologi ci pongono l'alternativa di negare o la libertà o la prescienza di Dio. E Cicerone infatti per salvare la libertà negò la prescienza divina per ciò che concerne i futuri liberi. Altri invece dimostrando che non può negarsi la prescienza divina, vorrebbero tolta la libertà. Dio prevede tutte le nostre azioni, dicono essi; poichè adunque Dio non può ingannarsi, è evidente che le nostre operazioni fannosi necessariamente sì e come Dio le ha prevedute, e che per conseguenza noi non siamo liberi. Rispondiamo: In Dio non si dà successione di sorta, non si dà quindi prescienza, ma piuttosto scienza. Questa poi richiede che le nostre azioni _____ zione necessaria di sua esistenza e del suo destino, da cui fatalmente dipendeva lo svolgersi della sua vita avvenire.

succedano *certamente* in quel modo che Dio le prevede o meglio le vede; ma non che succedano *necessariamente*. Or bene la certezza di un'azione non si oppone per nulla alla libertà della medesima. Dio non può ingannarsi nelle sue previsioni: ora appunto quegli atti che Dio prevede *liberi* non possono a meno di farsi liberamente.

CAPITOLO VII.

Del bene ossia del fine dell'operazione umana.

Ragione di ogni nostro operare, di ogni nostro volere è il *bene*.

Ma che cosa è il bene? Aristotele lo definì l'ente appetibile «*bonum est quod omnia appetunt*». Laonde dicesi bene tutto ciò che è atto a soddisfare un bisogno, tutto ciò che torna al per-

fezionamento di un essere e delle sue facoltà. Diciamo poi *perfetta* qualsivoglia entità cui nulla manchi di ciò che le è necessario per il suo compimento, e *perfezione* quella realtà essenziale o non essenziale di che l'ente abbisogna.

Ora noi vediamo che tutti gli enti sprovveduti di ragione tendono con forze fatali ad effettuare l'ordine universale che si perpetua con leggi costanti; che gli esseri organici e sensitivi tendono colle loro potenze vitali ad assequire ciò che manca al proprio soggetto; che l'uomo stesso ha fuori di lui uno scopo che l'intelligenza gli dimostra e cui tende la sua volontà.

Chiamando pertanto *bene* il termine di tutte le forze e di tutte le potenze, è facile comprendere come sia un bene l'ordine, un bene la perfezione, un bene ciò che l'uomo mira a possedere coll'innata propensione delle sue potenze.

Quindi ogni atto dell'uomo ed ogni atto umano ha una ragione sufficiente in ciò che dicesi bene: questo va concepito come *fine* ossia come motivo esterno delle potenze, al quale esse tendono a congiungersi per, dirò così, completarsi e rendere più perfetto l'uomo sotto l'aspetto fisico, intellettuale e morale.

L'uomo soltanto, come quegli che conosce i rapporti delle cose, conosce nel bene la ragione di *fine*.

Ora qual è per l'uomo il fine, lo scopo cioè della sua vita?

Il bene è molteplice; giacchè tante sono le tendenze o le inclinazioni di un essere, tanti sono i beni di cui è capace. Se un ente fosse semplicissimo, una sola sarebbe la sua attività; uno solo per conseguenza sarebbe l'oggetto, il bene, il fine della stessa: se poi l'ente fosse perfettissimo,

non potrebbe avere altro bene ed altro fine che se stesso. Nell'uomo, che è incontrastabilmente un composto, la cosa non è così. Vi sono adunque per l'uomo tante specie di beni; e nondimeno non si può affermare che il fine dell'uomo, di tutto l'uomo, sia il bene di una potenza sola.

Imperocchè, fra le tendenze dell'uomo sonvi gradazioni, dovute a vicendevoli rapporti di subalternazione e di eccellenza: le potenze vegetative mirano a conservare sano il suo organismo e servono alle sensitive, e queste alle razionali. Havvi nell'uomo un ordine delle attività, che la ragione è destinata a percepire e a mantenere colla volontà, affinchè l'esercizio delle potenze venga coordinato ad un fine unico e generale.

Pertanto ci deve essere un *ordine* fra i beni, una progressione specifica finchè si giunga ad un termine *uno* e *generale*. Ogni altro bene sarà

particolare, avuto riguardo alla relatività delle potenze singole ed alla subordinazione di questo al bene generale.

Il bene generale poi ha questo di proprio, che non deve essere qualunque oggetto cui tenda una qualche facoltà isolata; ma quello a cui tende la natura dell'uomo, considerato nella sua unità sostanziale. Cotal bene ottimamente si può chiamare *bene umano*, come quello che è richiesto dalla economia generale della vita umana: non della vita soltanto che appartiene all'organismo, ma di quella eziandio e soprattutto che ha attinenza colla società e colla immateriale attività dello spirito.

Per conseguenza il bene umano, cioè il vero bene dell'uomo, non deve misurarsi su ciò che sarebbe oggetto di quelle facoltà che l'uomo ha di comune cogli altri esseri a lui inferiori; ma com-

misurarsi a ciò che egli ha di differenziale, di specifico, di proprio.

Laonde non possiamo riporre il fine adeguato, il bene generale dell'uomo nella semplice conservazione della vita organica, nè nel possesso di quegli oggetti i quali atti a guarentirci da quelle vicissitudini che traggono seco gli infortunii e le molestie, nè nell'appagamento di quei sentimenti o affetti che si sviluppano dalla sorgente de' nostri appetiti. Tutti questi saranno beni particolari, di loro natura ordinati a qualche bene maggiore, e rispetto al quale hanno ragione di *mezzo*.

Quale adunque sarà il bene umano? Quello che può essere solo conosciuto dalla facoltà che specifica e differenzia la natura umana, vo' dire dall'intelligenza, e che dev'essere per conseguenza l'*oggetto proprio* della volontà. Tutti gli altri beni non sono l'*oggetto proprio* della volontà,

per la semplice ragione che sono il termine di altre tendenze.

Or bene noi colla ragione conosciamo *ciò che è convenevole* all'uomo in quanto uomo, conosciamo cioè l'*onesto*: tale è il bene cui tende la volontà umana, il fine cui l'uomo in quanto ragionevole ha da effettuare colle sue potenze.

Tutto ciò che ha semplice ragione di mezzo, che cioè di natura sua è ordinato all'onesto, dicesi *utile*: tutto ciò che è conseguenza naturale dell'esercizio di una potenza ed affetta l'anima procurandole diletto, dicesi *piacere*. È appetibile il piacere, appetibile l'utile, ma non per sè: il piacere e l'utile non sono adunque, prescindendo dall'onestà, ciò che possa appagare l'uomo, il suo fine.

L'onestà conviene assolutamente all'uomo in qualsiasi ipotesi, ed in qualsivoglia tempo e con-

dizione della sua vita. Invece l'appetibilità del piacere e dell'utile è variabile a seconda delle circostanze: essi dunque, assolutamente parlando, non sono beni.

Elevare un *sentimento* a massima di condotta, proporsi cioè il piacere (sentimento che conseguita l'azione) a fine dell'operare, non è certo un agire da uomo, il quale deve interrogare la ragione, e questa manifestandogli che il piacere è relativo, mutabile, vario, gli suggerisce non doversi questo proporre per fine.

Volere il bene onesto, ma per il vantaggio che ci procaccia, è un pervertire l'ordine, e proporsi per oggetto l'*utile*.

Il piacere e l'utile sono *beni condizionati*: sono beni in quanto partecipano dell'onesto, cui sono ordinati questo come mezzo, quello come effetto; ma condizionati, perchè la ragione di bene loro

deriva dall'onesto. In quanto beni possono essere cerchi dalla volontà; in quanto condizionati non sono per lei il vero bene.

Pertanto il vero bene umano si determina coll'esame delle inclinazioni della natura dell'uomo, essendochè esso ha da trovarsi in corrispondenza con tutto l'uomo; coll'uomo dico in quanto c'è in lui ordine ossia molteplicità ricondotta ad unità di principio.

Il non avere sufficientemente studiata la natura umana quale deve essere secondo ragione, il non avere abbastanza considerato l'ordine degli atti e i termini varii delle sue operazioni in quanto egli è ragionevole, fu cagione che i Moralisti si dividessero in opposte sentenze intorno al principio estrinseco o al fine delle azioni umane. Platone non riconobbe altro fine che la scienza; gli Stoici altro bene non ammisero che la virtù, afferman-

dola sufficiente premio a se stessa; gli Epicurei ed i Materialisti vollero che l'uomo agisca solo per il piacere; gli Utilitari misurano l'onestà sul vantaggio personale o sociale. Tutti costoro falsano il concetto del *bene morale*.

Chiamasi bene morale «l'onestà che si richiede negli atti umani», ossia «l'azione umana secondo ragione».

Quando la volontà vuole l'onesto per sè, non per l'utile o il piacere che procaccia, oppure vuole il piacere e l'utile subordinatamente all'onesto, allora essa dicesi *buona*. L'atto della volontà conforme all'ordine fa sì, che sieno eziandio oneste o buone le operazioni che, sotto l'impero di lei, si compiono dalle potenze inferiori: così onesto diviene il sentimento, l'affetto, la passione.

L'azione che non è secondo la retta ragione, dicesi *male morale*. Considerato in astratto il male

morale è la privazione del bene, in concreto non può verificarsi che in un soggetto capace di moralità, capace cioè di conoscere l'ordine e di effettuarlo in se stesso. Oggettivamente, cioè astrazione fatta da un soggetto, il male morale non esiste.

V'è una norma per distinguere il bene dal male morale, o piuttosto sulla quale l'uomo ha da ordinare le sue potenze affine di essere onesto, e questa è la *legge morale*, della quale a suo tempo.

Il bene onesto ha da effettuarsi, dicemmo, dall'uomo stesso colla sua libera volontà; ma a qual *fine*? E esso, a differenza del piacere e dell'utile, *conviene a tutti*, epperciò è un bene generale; tuttavia non è un bene finale o ultimo dell'attività umana. Si potrebbe diffatti sempre dimandare: *perchè* l'uomo ha da essere onesto?

L'onestà è per l'uomo null'altro che una condizione per la sua felicità: inseparabile da questa, il bene morale vi è ordinato come a *fine ultimo*.

Così l'*eudemonia* o felicità rappresenta lo scopo supremo di tutte le aspirazioni umane. Ma in che ella consiste? Si può realmente acquistare dall'uomo? Il problema fu posto dall'antica filosofia, la quale si affaticò indarno a risolverlo.

Platone ripose la felicità nella scienza ossia nella contemplazione delle idee, Zenone nell'apatia, Epicuro nel piacere duraturo. Aristotele distingue la felicità in *teoretica* e *politica*: la prima, vagheggiata da Platone, è propria dei cultori del sapere; la seconda si cerca dall'uomo nella società.

Nella società civile l'individuo cerca diffatti ciò che manca a se stesso e ciò che non può ottenere nella famiglia. Quando l'onestà fosse da tutti i

cittadini praticata non potrebbe mancare quella felicità che si può sperare su questa terra. La felicità politica sarebbe per l'appunto collocata nella somma di tutti i beni di anima e di corpo, nella partecipazione cioè de' piaceri, degli utili, del sapere, dell'onore mediante l'amicizia e la giustizia sociale. Tale è il concetto di Aristotele.

Se non che la felicità politica è bensì lo scopo o fine della società; ma non lo è del pari dell'individuo: la società ha per l'individuo ragione di mezzo, non di fine. Essa quindi è insufficiente all'uomo, le cui facoltà spirituali travalicano lo spazio ed il tempo.

Il bene ultimo per conseguenza deve essere *il-limitato*; affinchè la felicità, che consiste nel suo possesso, sia ancor essa tale ch'altra non si possa dare maggiore.

Altri Moralisti, come l'Ahrens e il Damiron, riposero il fine supremo dell'uomo nello svolgimento completo delle sue facoltà. Ma come può avverarsi che tutte le facoltà dell'uomo si perfezionino compiutamente in questa vita, mentre a ciò mancano e il tempo e le forze e l'opportunità? E per altro, qual sarebbe il principio finale, l'obiettivo cioè, di questo crescente svolgimento?

La filosofia cristiana finalmente dimostra Dio essere il bene sommo, accessibile all'anima umana, nel possesso del quale è la vera felicità. I principii sui quali si fonda cotesta conclusione sono l'assoluto della causa prima e la convertibilità del bene nell'ente «*ens et bonum convertuntur*». Dio come è sommo ente: così è pure il sommo bene; come poi nella creazione del mondo non poteva avere altro fine che se stesso: così l'uomo, cui la ragione rivela gli intenti del creato-

re, non poteva essere ragionevolmente ordinato che a Dio, siccome a fine ultimo.

CAPITOLO VIII.

Del carattere morale.

Discussa la *teleologia* dell'uomo, è d'uopo rintracciare in qual modo ei debba ordinare se stesso al fine.

Egli è evidente che l'uomo ha da fare il bene morale *sempre*, cioè vivere onestamente con costanza ed efficacia: nel che consiste la *virtù*.

Generalmente parlando, si dà il nome di virtù al perfezionamento inerente alle nostre facoltà; e di vizio alla degradazione dei nostri sentimenti: sì l'una che l'altro appartengono alla categoria delle *abitudini* ovvero delle *qualità* modificatrici del soggetto.

In forza dell'abitudine l'uomo è disposto ad agire piuttosto in questo che in quel determinato modo, e viene a pigliare un atteggiamento speciale rispetto al bene o al male morale, un modo cioè di aversi che dicesi *carattere morale*.

Il carattere di un individuo può benissimo esplicarsi in base a disposizioni psichiche naturali; però la moralità gli deriva dall'energia razionale soltanto in quanto questa conforma o non conforma tutto l'essere ad onestà. È necessario che la ragione e la libertà intervengano nella formazione del carattere, altrimenti esso non avrebbe valore etico.

Fra le disposizioni elementari psicologiche dobbiamo ricordare quelle che derivano dal *temperamento*.

Nell'organismo corporeo entrano varii elementi, come, ad esempio, il sangue, la linfa, la bile ecc.,

che pigliano nome di *umori*; i quali diversamente abbondando o prevalendo l'uno sull'altro, costituiscono il temperamento. Una tal prevalenza fa sì che l'individuo sia per questa parte più eccitabile, e che quindi i relativi sentimenti acquistino una maggiore intensità.

Il Kant distribuisce in due classi i temperamenti: altri diconsi di *sentimento*, e ci inclinano verso di noi stessi; altri di *attività*, e ci portano a rivolgerci fuori di noi. Ciascuno di questi è accentuato da eccitazione, oppure da atonia o depressione. Quindi i quattro tradizionali temperamenti vengono così distribuiti: due temperamenti di sentimento «il sanguigno ed il melanconico», il primo reca eccitazione, il secondo depressione; due temperamenti di attività «il collerico ed il flemmatico», il primo è dotato di eccitabilità, l'altro di depressione.

Ognuno di questi temperamenti ammette però gradazioni e combinazioni infinitamente varie, per cui nasce in ciascheduno un'*indole* diversa.

L'*indole* adunque non è che disposizione naturale, che risulta dal vario accordo di quegli elementi che costituiscono un cotal determinato temperamento.

La complessione organica è forse la causa del variare dell'*indole* o del temperamento? Rispondiamo: ben può esserne la causa; ma non sempre. Il più delle volte non è che temerario, vale a dire segno di ciò che si passa nell'anima. L'*indole* ed il temperamento sono di fatto modificabili sotto l'influenza dell'educazione, e possono anzi giungere a variarsi sotto la potenza della libera volontà. Ad ogni modo il temperamento non importa una ineluttabile necessità; ma piuttosto una disposizione psichica cui ben si può resistere.

Pertanto, sotto l'influenza delle abitudini, delle passioni, delle cognizioni, delle credenze, dei casi della vita, del corso dell'età, della convivenza sociale, l'indole viene a modificarsi e dà origine al carattere individuale.

Il carattere è adunque prodotto dall'ulteriore sviluppo dell'umana attività: è una modificazione acquisita dal soggetto e che si connette col fondo naturale dell'indole propria, superandola, dirò così, giacchè suppone l'esercizio della libertà e della volontà, la quale è più potente che il temperamento.

Però il carattere individuale, che per sè non è altro se non il risultato di disposizioni naturali e di elementi acquisiti, ottiene un nuovo valore e diventa *morale*, quando dinota l'abitudine di operare secondo una massima stabilita, quando cioè

l'azione dell'uomo è coerente ad un principio che professa.

Siccome il carattere morale implica una certa costanza nell'operare in una data maniera, ossia una certa coerenza nelle azioni amorali, è d'uopo che l'uomo acquisti l'abitudine. Per abito Aristotele intende «una prontezza ed una facilità di operare acquistata con l'esercizio della facoltà, ossia con atti ripetuti». Quindi si comprende come possa non esservi nell'individuo una disposizione naturale pronunciata; ma la frequente disposizione di atti la crei, ed induca nell'uomo un carattere suo proprio.

La virtù e il vizio sono le due *forme universali* del carattere morale: secondochè l'uomo ha l'abitudine di agire per dovere, oppure si prefigge un sentimento contrario alla legge morale a norma della sua vita.

Dissi essere la virtù ed il vizio le due forme universali del carattere morale; giacchè nelle circostanze speciali in cui si concreta la vita dell'individuo, il carattere riveste forme singolari, determinate e dalla natura di quella data virtù o di quel dato vizio e dalle circostanze stesse. Il romanzo psicologico coglie il carattere in questo secondo aspetto e lo descrive. Sono celebri nella repubblica letteraria i *Caratteri* di Teofrasto e di La Bruyère.

La virtù può essere definita «abitudine elettiva di operare rettamente» ossia «una buona qualità dell'animo, che in esso persiste, ed inclina le potenze a rettamente operare».

La chiamiamo abitudine *elettiva*, onde si scorga richiedersi esercizio di libera volontà nell'acquisto della virtù. Aristotele per provare che la virtù è un abito, dopo aver distinte tre cose attinenti all'azio-

ne, le *potenze*, le *passioni* e gli *abiti*, così argomenta. «Pare che la virtù, appartenendo all'azione debba essere una potenza, o una passione, o un abito; ma non è nè una potenza, nè una passione: dunque è un abito. Se la virtù fosse una potenza o una passione, ne seguirebbe che tutti gli uomini sarebbero virtuosi, perocchè tutti hanno le potenze e le passioni: eppure non tutti hanno virtù. Oltre che gli uomini si lodano per la virtù; nè alcuno viene lodato per avere la potenza di intendere o del volere, poichè tutti l'hanno: dunque la virtù non consiste in una potenza, e molto meno in una passione, poichè niuno si loda per essere iracondo o timido. Dunque è un abito».

La virtù esprime così una certa perfezione delle potenze, le quali essendo ordinate agli atti, allora sono perfette quando vi tenderanno con ordinata costanza.

Le virtù, secondo Aristotele, vanno distinte in *dianoetiche* o intellettuali, ed *etiche* o morali: le prime perfezionano l'intelletto speculativo nella cognizione del vero; le seconde l'intelletto pratico e le altre potenze concorrenti all'atto onesto.

Fra le virtù intellettuali va annoverata la *scienza*, abito mentale di dedurre dai principii le conclusioni, e la *sapienza*, che si confonde colla professione della filosofia teoretica.

Le virtù morali sono molte, ma quattro sono le *cardinali*, e sopra queste quattro si fermano le altre, come porte sui cardini. La distinzione delle virtù cardinali si appoggia su quella delle quattro facoltà che esse muovono a ben operare.

Queste quattro facoltà onde l'uomo è fornito per poter vivere bene, sono l'intelletto pratico, la volontà e l'appetito, distinto in concupiscibile, che ha per oggetto il bene in quanto è semplicemente

appetibile, ed in irascibile, che ha per oggetto il bene, in quanto è arduo a conseguirsi, causa gli ostacoli che lo involgono. Secondo questa distribuzione delle facoltà pratiche abbiamo le quattro virtù cardinali.

La buona qualità, che inclina l'*intelletto pratico* a ben giudicare dietro a superiori principii intorno a cosa da noi agibile, dicesi *prudenza*: virtù che aiuta tutte le altre virtù morali, anzi entra in esse a congiungerle e a darvi forma. Si distingue in *privata*, *economica* e *politica* o civile; secondochè dirige e governa l'azione dell'uomo in quanto o individuo, o membro della famiglia, o cittadino.

Alla prudenza spettano come parti integranti: la *memoria*, che ricordando le cose passate serve di maestra alle presenti; la *previdenza*, che porta a considerare il futuro, dal quale alle volte si prende norma di operare; la *circospezione*, che è

attenzione alle circostanze dell'azione: sono queste i tre occhi ond'è figurata la prudenza dall'Alighieri⁹. Vi si accoppiano anche: la *precauzione*, che consiste nel sapere quali sieno gli ostacoli all'azione da doversi rimuovere; la *docilità*, che fa tesoro de' buoni consigli; la *solerzia*, che coglie opportunatamente e prontamente i mezzi conducenti al fine proposto.

La buona qualità che inclina rettamente il *vole-re* dell'uomo rispetto agli altri enti ragionevoli, piglia il nome generale di giustizia. Quindi rientra nella giustizia qualsivoglia virtù segnata da rapporti fra enti morali, come ad esempio la religione, la pietà, l'amicizia, la beneficenza, la clemenza, ecc.

In particolare però la giustizia è quella virtù che ordina la volontà rispetto ai diritti altrui. Si suole

⁹Purg. XXIX, 132.

distinguere in *commutativa*, che si fonda sui rapporti di parte a parte sociale, e regola specialmente il commercio e i contratti di cambio; in *legale*, che basa sul rapporto delle parti al tutto, ossia ordina i privati a rendere allo Stato ciò che è di legge; in *distributiva*, che ordina il tutto alle parti, cioè induce il potere sociale a distribuire con proporzione e i pesi e i vantaggi, i premi e le pene fra i sudditi.

La buona qualità che trattiene l'appetito *concupiscibile* entro i limiti dell'onestà, acciò non esca in immoderate appetizioni del bene sensibile, piglia il nome di *temperanza*.

Si annoverano fra le specie di temperanza: la *sobrietà*, che modera l'uso dei cibi e delle bevande; la *castità* che infrena la libidine, e se si adopera a toglierle ogni precedente incentivo chiamasi *pudicizia*; la *mansuetudine*, abituale disposi-

zione a tener l'animo immune da ira; la *modestia*, che regola gli atti esteriori della persona, v. g. gli occhi, i detti, il portamento, ecc.; cui si avvicina l'*eutrapelia*, che tempera le giocondità ed il divertimento, acciò non vada in buffonerie ed eccessi.

La buona qualità che rinforza l'appetito *irascibile* acciò non venga meno dinanzi alle difficoltà impiedienti il bene ragionevole, dicesi *fortezza*. Intorno a lei si raccolgono quelle virtù che si distinguono tra loro dalle diverse difficoltà contro le quali dobbiamo armarci. Contro la gravezza degli infortunii, che contrastano l'acquisto del bene, sta la *pazienza*; alla loro diuturnità si oppone la *perseveranza*; contro gli ardui ostacoli sorge quella virtù che dicesi *magnanimità*; mentre la *magnificenza* spinge a grandi opere per mezzo di ingenti spese.

Aristotele collocò la virtù nel giusto mezzo che sta lontano egualmente dall'eccesso e dal difetto, dall'iperbole e dall'elissi. La virtù, così egli, è una ἔξις προαιρετικὴ ἐν μεσότητι δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ' ὑπερβολὴν τῆς δὲ κατ' ἔλλειψιν. Di qui il celebre effato «*in medio stat virtus*».

Con ciò non si intende che la virtù debba essere una mediocrità, quasi l'uomo ad essere, p. e., giusto, debba avere una giustizia mediocre. La *medietà* aristotelica non consiste nella virtù stessa ossia in un fatto soggettivo; ma in un che *oggettivo*, che si concepisce siccome *misura* comune degli atti umani e delle abitudini acquisite, e da cui dipende il valore etico dei sentimenti, degli affetti, delle abitudini.

Gli affetti e le abitudini, per sè, non meritano nè lode, nè biasimo: dalla retta ragione, dal rapporto loro alla legge naturale, rapporto scientemente

voluto dall'uomo, dipende l'estimazione morale dei medesimi. Entro certi limiti, in una certa misura, l'azione diventa virtuosa; al di là di questi limiti, di questa misura, l'azione diventa viziosa. Così, p. e., la prudenza s'allontana egualmente dalla stoltezza e dall'astuzia: però l'essere della prudenza, la ragione cioè per cui essa è una virtù, non si deriva tanto dal fatto *soggettivo*, in forza del quale l'azione umana si mantiene lungi dall'eccesso e dal difetto; quanto da un che *oggettivo* e razionale. Il fatto soggettivo è un fenomeno psicologico posto dalle facoltà umane, è un'abitudine che l'anima ha contratta, la quale, ottenuta una prima condizione per la moralità dalla libera elezione, riceve poi bontà o malizia dalla *legge morale*, cui si conforma o non si conforma la libera volontà. Laonde la legge morale è appunto quella misura comune degli atti umani e

delle abitudini, la quale limitando l'operazione umana, la mantiene nel giusto mezzo. Quando adunque si dice che la medietà (μεσότης) dà forma alla virtù, è quanto dire che la legge morale, misura comune degli atti umani, dà alle abitudini il valore etico di virtù.

NOMOLOGIA

Ciò che dà *forma* ad una operazione qualsivoglia dell'uomo e la solleva al valore di *atto umano* è la libera volontà: sono atti umani tutte le azioni libere dell'uomo. Però l'atto umano non rappresenta che l'elemento materiale della moralità, la cui cagione *formale* è la legge morale; per conseguenza è un'azione morale quella che è conforme o non conforme alla legge etica.

Noi pertanto svolgeremo il concetto della legge morale, le prove più comuni della sua esistenza, la questione del supremo principio etico, il processo della moralità nell'individuo, in altrettanti distinti capi.

CAPITOLO I.

Definizione della legge morale.

La legge morale è in generale una norma che somministra all'uomo i principii per discernere il bene dal male morale, ed alla quale dee conformarsi la sua volontà per essere *buona*.

La nozione della legge morale si può derivare per etimologia dai verbi latini *legere*, *eligere*, e *ligare*; ciascuno de' quali somministra un elemento di definizione.

La legge, *a legendo*, è una norma oggettiva che la mente percepisce, e, dirò così, legge per conoscere la direzione da dare alle azioni umane: è il tipo cioè da tradursi in azione; va quindi concepita come un che, ossia una ragione distinta dal soggetto. Essa, *ab eligendo*, è norma secondo la quale la libertà dee eleggere fra le varie

volizioni. Finalmente, *a ligando*, è norma obbligatoria, ossia atto di una volontà sovrana che si impone ai soggetti liberi in modo ragionevole.

Raccogliendo in una sola definizione men generica tutti gli elementi nozionali della legge morale, essa può esporsi così: «una norma pratica imposta da una ragione e volontà superiore ad enti ragionevoli e liberi per dirigerli al loro fine che è il bene comune.»

Dicemmo: 1° una *norma pratica*, vale a dire ordine da seguirsi nell'operare; 2° *imposta da una ragione e volontà superiore* ad un soggetto.

L'ordine infatti suppone per sua causa una intelligenza ordinatrice. Sotto tale rispetto la legge è una *concezione* che ha sede nella mente sia del legislatore che la dà, sia dell'ente ragionevole che la riceve.

La legge come atto di sovranità implica necessariamente un doppio termine, l'uno superiore, l'altro inferiore; perocchè è ordine di essere e di operare, il quale viene imposto a soggetto così fatto che non può essere di per sè, nè può operare entro a certe condizioni, se un ente superiore non gli dia e l'essere e non determini il modo intrinseco dell'operare e le condizioni estrinseche per le quali l'azione venga compresa sotto quella ragione specifica che si richiede rispetto a certe conseguenze. Il soggetto irragionevole realizza la legge per determinazione di natura, cioè in forza di attività necessitata a particolari effetti. Il soggetto ragionevole e libero conosce la legge e senza essere intrinsecamente necessitato a volerla, ha la coscienza di *doverla* ragionevolmente praticare.

Perciò diciamo: 3° *imposta ad enti ragionevoli e liberi*, esprimendo così la differenza fra la legge fisica e la morale. La prima è il modo costante con cui una causa opera l'effetto, e si traduce in un *fatto necessario*, ordinato al fine dalla mente creatrice, compreso dalla ragione umana per via dell'osservazione e quindi per via di induzione trasportato nel campo della scienza sotto forma di una proposizione generale: la seconda non è tanto il *fatto*, quanto il *da farsi* secondo ragione.

Colle parole finalmente *per dirigerli al loro fine* indichiamo l'effetto della legge morale. Essa per una parte collega gli uomini fra loro, determinando i loro doveri e i loro diritti; per l'altra li coordina al fine comune.

Il coordinamento al fine negli enti irragionevoli si fa per via di determinazione, che dicesi *necessità fisica* o *spontaneità*. Gli enti così fatti non sa-

prebbero mai fare altrimenti, e l'ordine dei loro atti ha termine all'economia particolare della loro esistenza e a quella generale della conservazione del Cosmo.

Invece negli agenti liberi, essendo il principio efficiente dell'azione affatto indifferente al fare o non fare in conformità della legge, la determinazione non si fa che per via di ragione: l'uomo cioè comprende la necessità di agire piuttosto in questa che in quell'altra maniera se vuol essere onesto. Cotesta necessità di conformarsi in qualche modo alla legge e che vincola la libertà secondo ragione, dicesi *morale*. La morale necessità è *assoluta* se la legge comanda e vieta incondizionatamente: è *ipotesica*, se la legge, non imponendo l'atto, sempre e ovunque, lo richiegga però rispetto a determinati effetti. Nel primo caso nasce l'*obbligazione*, nel secondo si ha la *permissione*:

l'una e l'altra si considerano siccome due distinti effetti della legge morale.

Ogni relazione che può avere un'azione colla legge dicesi *moralità*, la quale è di due specie, *bontà* o *onestà* e *malizia*; secondochè c'è relazione di convenienza o non conformità.

Tre sono le forme della bontà morale: il *lecito*, il *dovere*, e il *diritto*.

L'azione dicesi lecita se la sua relazione di convenienza col principio morale che l'informa non è stata ordinata in modo assoluto, se cioè la legge morale conceda alla libertà il potere di piegarsi ad una azione conforme alla legge stessa perchè da questa non vietata. Se poi l'azione è imposta come assolutamente necessaria al fine, allora diventa un dovere. Che se la legge morale guarentisca l'esercizio delle potenze umane rispetto a quelle azioni che vengono dichiarate obbligatorie

o lecite, in tal caso nasce il diritto o facoltà morale.

Il dovere ed il diritto implicano relazione fra enti ragionevoli e sono particolarmente i vincoli co' quali si mantiene la società.

Se si riguarda l'intenzione dell'agente la bontà morale piglia il nome di *rettitudine*; se si attende piuttosto all'elemento oggettivo ossia alla legge, in quanto estrinsecamente si manifesta nell'atto, abbiamo la *legittimità* e la *legalità*.

La legittimità ha luogo nelle azioni conformi alla legge *naturale*: la *legalità* in quelle conformi alla legge *positiva*; sebbene assai volte si voglia indicare con tali voci il differente carattere che un'azione presenta allorquando v'ha dissidio fra la legge naturale e la positiva, potendo benissimo un'azione *legale* essere destituita di onestà e le-

gittimità, perchè contraria ai principii immutabili della giustizia naturale.

La legge morale si distingue in *naturale* e *positiva*. Quella è superiore ad ogni volontà umana, si contiene in alcuni dettati universali ed immutabili risplendenti alla ragione dell'uomo, ed è la misura comune non solo di ogni operazione, ma di ogni disposizione emanata dall'autorità sociale.

La legge positiva umana è quella che viene stabilita dal potere pubblico della società vuoi religiosa vuoi civile: essa in tanto può denominarsi morale, in quanto riceve un valore etico dalla sua conformità colla legge naturale.

CAPITOLO II.

Della cognizione, esistenza e caratteri della legge naturale.

Un'adequata nozione della legge naturale è troppo necessaria, dappoichè essa si confonde facilmente con nozioni empiriche e astrazioni mentali. Coll'induzione l'uomo giunge a pigliar cognizione delle leggi fisiche e psicologiche: si osservano fatti e si generalizzano; ma la mente che ha fatta un'astrazione, è essa stessa autrice della legge? No. Il fatto è avvenuto e dee avvenire, indipendentemente da lei, in forza di cause ordinate a produrre certi determinati effetti da una ragione superiore.

Che se per opera del raziocinio io mi elevo alla conoscenza di una ragione superiore; prescindendo e dal raziocinio e dal fatto, io non ho che

una pura astrazione, un'idea generica, che esprime il rapporto percepito fra una causa e l'effetto in un fatto materiale e concreto. Quando la nozione della legge naturale si ottenesse con induzione di questo genere; quando per legge morale si intendesse un qualsivoglia modo di agire degli enti liberi, non si avrebbe che una semplice astrazione, incapace di diventare una norma direttrice ed obbligatoria. Tutto si ridurrebbe a spiegare come e perchè l'uomo abbia agito in tale o tal'altra maniera, o, se si vuole, a ricercare le cause psicologiche o biologiche del fatto stesso. Ma la questione è diversa: si dimanda, se l'uomo poteva moralmente o doveva agire in questa o quell'altra maniera.

Si generalizzi pure un fatto umano; dove sarebbe la legge morale? Egli è evidente che i fatti umani essendo liberi, epperò molteplici e varii,

non sono tali da esprimere nella loro ragione formale il principio oggettivo ed universale cui ha da conformarsi la libera volontà dell'uomo; che perciò si richiede una norma alla libera volontà stessa, la quale non potendo venir necessitata fisicamente è solo capace di un vincolo o di una obbligazione morale.

Quindi per legge morale non si intende la forma astratta di un fatto qualsivoglia materiale e concreto; chè altrimenti tornerebbe inutile il trattarne, giacchè i fatti sempre e ovunque si compiono in una data maniera e con una data proporzione fra la causa e l'effetto.

Il positivismo falsò appunto il concetto della legge morale, allorchè la considerò siccome espressione di un fatto umano, di un fenomeno psicologico, il cui valore etico si desume dall'eco-

nomia generale della vita o dal suo rapporto alla società nella quale si vive.

Se non che all'economia generale della vita, piuttosto che la legge morale, provvede l'igiene. La società poi co' suoi apprezzamenti e giudizi non dà la moralità ai fatti umani; ma piuttosto essa stessa ha da essere governata ne' suoi giudizi da principii indipendenti dalla propria ragione e volontà. Tutto il compito della ragione individuale e sociale rispetto alla legge dei costumi, del pari che per le leggi fisiche, è quello di scoprirla e formolarla.

La legge, dicemmo, è l'intento di un superiore manifestato ai sudditi per obbligarli, ossia per necessitarli secondo ragione ad operare rettamente. Essa quindi comincia dove vi ha un termine inferiore soggetto ad un termine superiore: quello dipendente, questo indipendente.

L'indipendenza assoluta non appartiene che a Dio solo, il quale non avendo ente superiore a sè, non riceve legge alcuna, ed è la sorgente di ogni dovere e di ogni diritto. L'universo invece attesta la sua dipendenza da una intelligenza suprema sia col fatto della sua esistenza, sia colla costanza dell'ordine. V'è dunque una legge prima, una applicazione di una ragione o di una volontà creatrice alla creatura. Come v'è nella natura fisica un ordinamento degli esseri, così vi è e vi dev'essere un *ordinamento delle menti e delle libertà umane*. L'unica differenza fra la legge fisica e la morale si deriva dalla diversa natura del soggetto, dovendo l'agente fisico necessariamente rispondere ai fini del creatore; l'agente ragionevole invece corrispondervi consapevolmente e liberamente, il che ove non faccia cade tosto sotto la legge della penalità.

Negare pertanto l'esistenza della legge morale è quanto affermare o che l'uomo non abbia destinazione alcuna, nè appartenenza all'ordine universale; oppure che il Creatore nelle opere sue non abbia avuto un intento.

Alla prima affermazione contraddice la coscienza; alla seconda, la ragione.

La coscienza di ognuno attesta l'esistenza di un ordine morale. Ciascuno infatti è consapevole dell'esistenza di talune verità le quali talmente si impongono al libero arbitrio che l'anima comprende la necessità di riconoscerle praticamente. Ove l'uomo nelle sue azioni sia coerente con tali verità o dettami di ragione, sperimenta entro sè una tranquillità ed una gioia, che non l'abbandona mai, nè anche in mezzo alle persecuzioni più crudeli ed ai rovesci ed ai dolori più gravi; mentre è obbligato suo malgrado a disapprovare ed a

sentire i perniciosi effetti della trasgressione di quell'ordine che egli poteva e doveva mantenere.

Nè solo la coscienza individuale, ma eziandio il consenso universale dei popoli conferma solennemente l'esistenza dell'ordine morale. Non havvi nazione, quantunque barbara e selvaggia, la quale non abbia resa o non renda colle sue leggi testimonianza ai principii universali della giustizia, e che non faccia distinzione fra bene e male morale. «Gettate lo sguardo, dice il Rousseau, sopra tutte le nazioni del mondo; svolgete tutte le storie: in mezzo a tanti culti crudeli e bizzarri, in mezzo tanta varietà di costumi e di caratteri, voi troverete per ogni dove le stesse idee di giustizia e di onestà, da per tutto le medesime nozioni del bene e del male. L'antico paganesimo imaginò e produsse degli déi abbominevoli, che si sarebbero puniti quaggiù come scellerati, e che altro non

presentavano, quale immagine della felicità suprema, fuorchè misfatti da commettere e passioni da soddisfare. Ma il vizio, armato di sacra autorità, indarno scendeva dal celeste soggiorno: l'istinto morale respingevalo dal cuore umano. Intanto che si celebravano le dissolutezze di Giove, ammiravasi la continenza di Senocrate; la casta Lucrezia adorava Venere impudica; l'intrepido Romano sacrificava alla paura; invocava il Dio che mutilò il proprio padre, e, senza muovere lamento, moriva per mano del suo. Le più spregevoli divinità ebbero ossequio dagli uomini più grandi: la santa voce della natura, più forte di quella degli Dei, facevasi rispettare sulla terra, e pareva confinasse nel cielo il delitto, insieme coi colpevoli.... V'ha dunque in fondo dell'anima un principio innato di giustizia e di virtù, sul quale, malgrado le nostre proprie massime, giudichiamo

le nostre azioni e le altrui come buone o malvagie.»

Che poi l'Autore della natura non abbia avuto un intento nell'opera sua è un'assurdità pari a quella della negazione dell'esistenza di Dio.

Cicerone così redarguisce coloro che nel mondo non sanno ravvisare una intenzione di arte e di pensiero, nè sanno sollevarsi alla cognizione dell'intelligenza suprema: *Quae natura mentis et rationis expers haec efficere potuit, quae non modo ut fierent ratione eguerunt, sed intelligi qualia sint sine summa ratione non possunt? Aut quis hunc hominem dixerit, qui ea casu fieri dicat, quae quanto consilio gerantur nullo consilio assequi possumus?*

L'argomento calza: noi onoriamo i genii del sapere; e nondimeno molte pagine ci restano ancora sconosciute della scienza del mondo, nè sen-

za lunghi ed ostinati studi, senza potenti sforzi di ingegno, possiamo giungere a spiegare i fenomeni più comuni e molto meno a percepire l'assieme armonico di tutto il creato. Se adunque celebriamo l'ingegno e riconosciamo la supremazia dello scienziato, vorremmo dire che alla evoluzione del Cosmo, all'ordine universale non soprassiede un'intelligenza suprema?

Chi poi ammette una intelligenza operante dee ammettere necessariamente un fine per cui operi. E la legge della finalità si ravvisa diffatti in tutti gli enti; dappertutto troviamo una proporzione dei mezzi al fine, proporzione determinata evidentemente da entità superiore, e che prova avere di fatto il Creatore avuto un intento nell'opera sua.

Or la notizia dell'intento del Creatore in due modi può aversi, come la notizia dell'intento di ogni altro ente ragionevole: cioè per una espres-

sa comunicazione o per mezzo della considerazione del suo operare. La notizia avuta nel primo modo sarebbe una *rivelazione*, e di questa da noi non si tratta. L'esistenza di una rivelazione divina dipende non tanto dalla sua possibilità, che è sempre ipotetica, quanto dalle prove o argomenti di fatto. Resta adunque che l'uomo considerando le opere del Creatore ne comprenda l'intento e ne deduca un pratico dettame.

Or conoscendo l'uomo, perchè ragionevole, l'ordine fisico, il principio e le conseguenze degli atti proprii, la posizione che secondo la natura esso occupa rispetto agli altri enti, non può a meno di comprendere eziandio la necessità di riconoscere col fatto ciò che la ragione gli dimostra. In tal guisa sull'ordine fisico si misura l'ordine morale e sulla notizia dell'intento del Creatore si appoggia quella del principio di obbligazione. Così

l'esistenza della legge morale, la sua efficacia, la sua universalità intimamente si connette coll'esistenza di Dio, siccome autore della natura.

Di qui si comprendono quali sieno le proprietà della legge naturale.

Essa è *universale*: in ogni tempo, in ogni luogo e per tutti è la stessa; perchè una sola è per tutti la Ragione suprema dell'ordine universale. È *immutabile*, perchè la volontà suprema conservando immutabili le essenze delle cose, vuole immutabili i rapporti e le relazioni di ordine che ne emergono. È *oggettiva ed indipendente* dall'umano arbitrio, perchè per una parte la ragione umana non produce quell'ordine naturale, in cui l'uomo si trova collocato: per l'altra, la libertà non può essere norma a se stessa; che anzi la *indeterminazione* del volere esige appunto la legge affinchè l'uomo secondo la propria natura ottenga

quel fine che gli è stato imposto dall'Ente supremo. Nè l'uomo può evitare l'idea di un supremo imperante; dappoichè la contingenza del proprio essere gli dimostra la dipendenza propria dall'assoluto. Per questo verso errava il Kant allorchando proclamava la ragione umana autonoma, ponendo la legge in una forma soggettiva, ossia in un modo qualsivoglia di pensare, cui l'uomo si renda coerente nell'agire. Così egli confondeva la legge colla massima, e la moralità colla coerenza del carattere individuale.

CAPITOLO III.

Del supremo principio morale.

Molti sono i precetti della legge morale, secondo la varietà dei rapporti dell'uomo e le circostanze di fatto, dalle quali emerge la necessità di

un'azione determinata. Ora siccome nelle verità pertinenti all'ordine speculativo v'ha un nesso logico, in virtù del quale tutte possono essere ricondotte ad un principio superiore; così pure le verità pratiche, espresse in proposizioni o giudizi, sono comprese sotto l'estensione di una proposizione universalissima, la quale ordinariamente viene così espressa: *fa il bene*.

Cotal proposizione piglia il nome di *imperativo categorico* se si presenta sotto forma imperativa, di *primo etico* se sotto la forma enunciativa «si dee fare il bene». Però questa distinzione non si fa da tutti i Moralisti, i quali col nome di *supremo principio morale* intendono, quando il principio o la ragione della moralità, quando quel giudizio primitivo ed universale sul quale si formano i giudizi morali particolari.

La questione del supremo principio è vitale nella filosofia morale; dappoichè si tratta di determinare qual sia il *criterio* della moralità. Tutti convergono nell'affermare che per le operazioni umane ha da esservi una norma; ma, ove si tratti di determinarla e di esprimerla in un principio, il dissidio tra i filosofi si manifesta siffattamente che da molti si distrugge persino ogni moralità.

Tale è il vizio comune di tutti quei sistemi che diconsi *soggettivi*, perchè desumono l'obbligazione morale dal soggetto umano.

Il Soggettivismo in morale piglia diverse forme secondo che ripone il principio originario della moralità e della obbligazione ora nel sentire, ora nell'intendere, ora nel volere dell'uomo.

Abbiamo pertanto tre classi di sistemi soggettivi corrispondenti agli elementi essenziali dell'ente umano, il sentire, l'intendere, il volere.

Classe 1^a. – I Sensisti, i Frenologi¹⁰ e in generale i Materialisti non riconoscono altro criterio di moralità che una cotal facoltà sensitiva, residente in certe fibre del cervello, e la chiamano *senso*

10I Frenologi suppongono che le facoltà umane e il loro sviluppo sieno fisicamente determinate dalle condizioni del sistema nervoso e da certe protuberanze e conformazioni del cervello; e siccome queste si rendono in qualche guisa sensibili nel cranio, così il Gall fece l'applicazione della Frenologia alla Craniologia. Dal semplice esame di un cranio si vorrebbero conoscere le capacità intellettuali e le condizioni morali di un individuo. Altri, come il Lombroso, annette molta importanza anche al peso del cervello. Siffatto genere di studi è coltivato particolarmente coll'intento di promuovere il Materialismo, cioè di abbattere la spiritualità dell'anima. Se non che le conclusioni

morale. Questo, siccome afferma il Robinet, varia secondo l'organismo cui è inerente, ha relazione col senso della vista e dell'udito, e dimostra all'uomo ciò che gli sia e quando conveniente, nella stessa guisa che il gusto dirige istintivamente l'animale nella scelta del cibo. Questo sistema, che possiamo chiamare *Sensismo morale*, riesce al fatalismo, toglie ogni moralità ponendo fra il bene una distinzione soltanto relativa, e racchiude l'assurdo di una facoltà organica che giudica e pensa.

del Materialismo fuorviano dal soggetto delle proprie ricerche, nè sono consentite dalla limitazione del metodo. I fatti, sui quali esso calcola, ben lungi dal provare l'identità dell'anima e del corpo, dello spirito e della materia, provano semplicemente l'unione sostanziale di entrambi nel composto umano.

Il Darwin, lo Spencer e tutto il Positivismo odierno accetta il senso morale siccome facoltà organica o sentimento indotto accidentalmente, rinnegandone l'origine *razionale*.

Meno irragionevoli dei precedenti, i filosofi *Sentimentalisti* posero un senso morale, ma spirituale, cui appartenga un discernimento istintivo del bene e del male. L'ipotesi del senso anzidetto, come facoltà distinta dalla ragione e direttrice dell'operazione umana, fu ideata dall'Hutcheson e raccolta dal Reid, dallo Steward e da tutta la scuola Scozzese. Altri poi, volendo spiegare la natura di cotal sentimento, lo identificarono or colla simpatia, come lo Smith, or colla benevolenza universale come il Cumberland. Tutti costoro respingono la ragione dalla morale, e, ponendo a quella vece cieche propensioni, distruggono il principio stesso dell'obbligazione; imperocchè

non essendovi sentimento, per quanto onesto, che non si possa attutire e perdere del tutto, la maggior parte de' malvagi non avrebbero norma alcuna di moralità. Il sentimento morale non precede, non è indipendente dalla ragione; ma la concomita e le segue.

Altri sistemi soggettivi mirarono a favorire lo sviluppo delle potenze sensitive, considerando particolarmente l'uomo ne' suoi rapporti sociali; e sono quelli che della forza, del piacere e dell'utile fanno la regola e la sorgente del giusto e dell'onesto.

Il principio della forza, così formolato: *id aequius quod validius*, fu professato teoricamente dall'Hobbes e dallo Spinoza. Ma la ragione segue a far distinzione fra la giustizia e la forza; si ribella alla forza destituita di dritto, nè riconosce in lei altro imperativo che quello del despota.

Il principio del piacere: *id honestum quod iucundum* diè corpo all'edonismo di Aristippo e di Epicuro. Nulla di più esiziale alle aspirazioni razionali dell'uomo, nulla di più egoistico.

Il principio dell'utilità: *id honestum quod utile* anima tutto il sistema sociale del Bentham, il più dispiegato patrocinatoro dell'*Utilitarismo*; sebbene nell'*Utilitarismo* si risolvano tutti i sistemi soggettivi di anzi accennati. Giacchè per tutti un solo è il criterio del *Diritto*, l'utile; quantunque diverso per gli uni e per gli altri sia il criterio della Morale.

Secondo il Bentham, l'utilità è la proprietà ossia l'attitudine di un'azione o di un oggetto ad aumentare la somma dei beni o a diminuire una somma di mali sia dell'individuo, sia dell'ente collettivo. Sono utili perciò quelle azioni che giusta un calcolo si comprendono atte a produrre la più grande somma possibile di felicità. Dall'esito poi

viene desunta la distinzione morale fra le azioni, dicendosi buone quelle che di fatto giovano secondo le circostanze, malvagie quelle che nuocono.

Egli è manifesto come in siffatto sistema la morale diventi un calcolo: quando il risultato finale è ben calcolato, havvi moralità; quando invece il calcolo è fallito, v'è immoralità. Come mai, si potrebbe dimandare, l'utilità può indurre obbligazione? Nella collisione degli interessi, quale dee, e con qual ragione, prevalere? Perchè debbo astenermi da talune azioni che per altro non sono punto contrarie al mio benessere personale? Se l'utile si identifica coll'onesto, in tal caso il più abietto egoista è il più virtuoso ed onest'uomo del mondo, mentre la vittima del dovere sarebbe da compiangersi, siccome l'uomo più irragionevole e più immorale.

Neppure l'utilitarismo sociale schiva le ree conseguenze dell'individuale: imperocchè se l'utile pubblico si cerca solo in una particolare nazione, si consacra il principio della forza a terminare le collisioni di tutti gli interessi; se poi per interesse generale s'intende quello dell'intera umanità, si impone all'individuo un sacrificio continuo per la specie senza un'evidente ragione oggettiva.

Classe 2^a. – A questa sono riducibili tutti i sistemi che posero a criterio della moralità vuoi la scienza, come Socrate; vuoi l'opinione o la probabilità, come l'Accademia di Arcesilao; vuoi la ragione trascendentale, come gli Idealisti della Germania. I principii morali relativi a siffatti sistemi sarebbero i seguenti: *opera consapevolmente; segui il tuo proprio parere; attua coll'assoluta indipendenza della ragione l'idea impersonale.* Imperativi cotesti che non possono fondare niuna

obbligazione per l'individuo, e molto meno costituire un vincolo sociale.

Classe 3^a. – In cotesta possono raccogliersi quei sistemi che elevarono a primo etico la volontà vuoi privata, vuoi pubblica.

Nella volontà individuale il Cousin considerava piuttosto la proprietà della libertà, allorchè proponeva questo principio: «sei libero, resta libero.» Il Kant invece, considerando la forza imperativa del volere, stabilisce questo imperativo categorico: *opera in guisa che la legge da cui fai reggere la tua volontà possa valere come norma generale di tutti gli uomini.* Concepisce poi la volontà come un'attività indipendente affatto da ogni altra cosa che non sia se stessa, di maniera che debba dirsi morale quell'azione che si compie *a priori*, nella quale cioè venga espressa l'autonomia del volere: ogni altra azione che si faccia per un motivo

empirico o che versi intorno ad un oggetto diverso da se stessa è dal Kant condannata come immorale.

Ma il filosofo tedesco rendeva perciò la Morale impossibile; imperocchè i motivi, i fini e le circostanze entrano sempre nelle determinazioni della volontà: questa non è siffattamente autonoma che non operi congiuntamente con altre potenze e non abbisogni di oggetto intorno a cui versi la volizione. Immaginando intorno alla volontà un vuoto assoluto, non è possibile pur un atto solo di lei: l'esperienza e il concetto della umana volontà lo dimostrano.

Neppure la volontà pubblica può costituire il criterio *supremo* della moralità. Essa può esprimersi o nella costituzione civile, o nel codice dello Stato, o nelle consuetudini nazionali, o nei plebisciti delle maggioranze; ma la coscienza non vi

attribuisce forza morale se non allorquando la pubblica volontà è ragionevole e giusta. Al di sopra della legge positiva sta la legge naturale; al di sopra della utilità comune, la giustizia.

Se la pubblica legislazione si informa al solo *arbitrio* del sovrano, abbiamo il despotismo e la negazione della personalità del cittadino; se alla sola volontà delle maggioranze, qualunque questa sia, si sostituisce alla ragione il numero e la forza; giacchè la maggioranza, per sè sola, è il numero, la quantità, la forza.

Quando poi il potere legislativo prendesse per norma il principio proclamato dalle XII Tavole: *Salus populi suprema lex esto*; non meno funesto sarebbe l'errore. Dappoichè, ove questo principio si interpreti nel senso che la salute della patria sia l'unica anzi suprema regola delle leggi e delle azioni umane, non vi sarebbe delitto il quale non

si possa e debba talvolta consigliare per l'esigenza del pubblico bene; mentre pure la coscienza comune afferma con Cicerone: *Sunt quaedam adeo foeda, adeo flagitiosa, ut ea, ne conservandae quidem patriae causa, sapiens facturum sit*¹¹.

Coloro, che non ammettono altra legge che la positiva ed il codice, debbono necessariamente ridurre ogni onestà alla civile ed esteriore, e rendere lecite per conseguenza quelle azioni che si nascondono nei penetranti della coscienza o che in qualsivoglia maniera sfuggono alla giustizia del potere costituito. E giacchè l'astuzia, può felicemente congegnarsi colla onestà civile; questa, coll'eludere la vigilanza del potere, si risolve ad un sistema comodo per ingannare e soppiantare gli onesti.

¹¹CICERO, *De Officiis*, I, 45.

La coscienza e il senso comune riconoscono la esistenza di una legge naturale distinta dalla positiva, i cui dettami sono anteriori alle disposizioni legislative: l'onestà e l'imperativo di queste non è che la conseguenza di principii superiori.

Dato un breve cenno dei sistemi soggettivi, ci resta dire alcuna, cosa de' sistemi oggettivi.

Chiamansi oggettivi quei sistemi di Morale che desumono l'obbligazione da un che distinto dal soggetto e stabiliscono per principio morale l'ordine universale della natura, formolando la massima: *conforma la tua libera volontà all'ordine universale degli esseri*, oppure: *segui l'ordine oggettivo della natura*.

A questa categoria appartengono i principii morali proposti dal Gerdil, dal Gioberti, dal Boncompagni, dal Jouffroy, dal Martini, dal Vico, dal Rosmini.

Certamente l'onestà consiste nell'eseguire il pensiero di Dio manifestato nell'ordine dell'universo; nell'effettuare e mantenere l'ordine voluto da Dio; nel riconoscere praticamente la propria superiorità rispetto agli enti irragionevoli, l'uguaglianza rispetto ai proprii simili, la dipendenza rispetto all'ente supremo. Tutto ciò, è vero, si richiede per la moralità; ma i sistemi oggettivi, qual più, qual meno, inciampano nella difficoltà di conciliare insieme l'ordine logico coll'ordine ontologico, assegnando un principio che li esprima entrambi. Se a norma dei giudizi pratici si propone soltanto un giudizio universalissimo, non si esprime sufficientemente il principio supremo dell'obbligazione che è la ragione e la volontà divina; se questa ancora si vuol compresa nel principio, allora nasce il difetto della semplicità e della immediata evidenza richiesta per un principio

logico, perocchè Dio non è immediatamente conosciuto.

Distinguiamo adunque l'ordine ontologico dall'ordine logico.

Nell'ordine ontologico la ragione ultima di ogni onestà ed obbligazione non può essere che l'ente supremo che vuole ogni ente nell'ordine in cui fu posto da lui ed operante secondo la propria natura. Così Dio è il primo imperativo; il primo etico è la ragione divina: non c'è legge ove non ci sia autorità personale.

Nell'ordine invece della scienza morale si ricerca qual sia il principio logico delle conclusioni pratiche, ossia la maggiore, costante ed universalissima del raziocinio, per mezzo della quale la ragione forma il giudizio pratico. Ora ogni giudizio morale si fonda sull'evidentissimo e comunissimo principio: «fa il bene;» il quale è per conseguenza

il primo nell'ordine della nostra scienza. L'Etica diffatti non è altro che la scienza del bene, deve perciò avere un principio che ne esprima l'oggetto proprio: la determinazione poi di quel bene che è l'oggetto proprio dell'Etica viene di per sè allorquando si sia distinta l'Etica dalle altre scienze, e dalle altre facoltà umane la volontà, cui essa mira a dirigere e perfezionare.

CAPITOLO IV.

Del raziocinio morale.

Il supremo principio morale «si deve fare il bene» non è che la premessa universalissima di una serie di giudizi, ossia di un raziocinio, la cui conclusione piglia il nome ora di *coscienza*, ora di *imputazione*, secondochè la premessa fu posta in modo imperativo o in modo indicativo.

Nel razziocinio della coscienza, supposta la libertà, si ha di mira la sola moralità; in quello dell'imputazione, supposta talvolta o trasmessa la moralità, si ha riguardo specialmente alla libertà.

Nella serie dei giudizi, che elementano il sillogismo accennato, quella proposizione, che è la premessa maggiore immediata del giudizio della coscienza, è dai Moralisti attribuita alla *sinderesi*. Questa non è altro che la ragione in quanto afferma i precetti generali della legge morale e giudica in astratto delle cose se o no sieno lecite. Appartengono pertanto alla sinderesi tutti i pronunziati della legge morale, emergenti dal primo principio *dee farsi il bene* applicato ad una *specie* di azione: p. es. onora i genitori, fa agli altri quello che ragionevolmente vorresti fosse fatto a te, ecc.

Dal giudizio astratto della sinderesi, che manifesta in modo generico la bontà o la reità di un'opera, si passa ad un giudizio concreto che nasce dall'applicazione del predetto giudizio astratto ad un'azione o fatto *singolare* e che determina all'uomo nella tal circostanza di tempo e di luogo un suo dovere individuale. La è questa la minore di quel sillogismo, che conclude praticamente l'obbligazione individuale di fare o non fare. Ad esempio: È dovere del soldato il combattere per la patria; ma io sono soldato e questa guerra è per la patria: dunque io debbo combattere adesso.

L'atto con cui si determina il dovere individuale (*io debbo*), ossia il giudicare che fa la ragione della moralità e dell'obbligazione di una azione singolare, dicesi *coscienza morale*. Essa adunque non è altro che la ragione pratica in quanto

determina concretamente, in questa o quell'altra circostanza, il da farsi.

La coscienza si distingue dalla sinderesi e dalla prudenza: essendochè non detta all'uomo in astratto i suoi doveri morali, come fa la sinderesi; nè consiste nel saper giudicare concretamente se una data azione, che lo riguarda, cada nella categoria di questi doveri, ciò che è proprio della prudenza; ma si manifesta mediante un giudizio conclusionale che nasce come effetto dell'uno e dell'altro dei precedenti giudizi, quasi *concludens scientia*.

La coscienza, quale fu da noi considerata, intima l'esecuzione dell'azione e piglia il nome di *antecedente*. Se il giudizio intorno alla moralità dell'azione si facesse dopo l'azione stessa, la coscienza direbbesi *conseguente*.

La sola coscienza antecedente è norma direttiva e pratica delle azioni umane singolari.

Se le premesse del raziocinio morale sieno vere, la coscienza sarà *retta*, sì circa il diritto che viene espresso dalla maggiore, sì circa il fatto espresso dalla minore. È *erronea* invece la coscienza: nel diritto, se l'errore cade nella premessa generale; nel fatto, se nella singolare. Così lo spadaccino che sfida a duello dicendo: «l'onore mi obbliga a battermi per lavarmi da questa ingiuria,» esprime un giudizio di coscienza erronea, conseguenza di queste due premesse «l'onore obbliga a lavar l'ingiuria col sangue:» «questa è un'ingiuria.» La prima certamente è falsa, perchè non si può affermare con evidenza oggettiva, ed è errore nel *jus*; la seconda molte volte è falsa anch'essa, ed allora c'è l'errore nel *fatto*.

Se poi dubbia e probabile sarà almeno una delle premesse, *dubbia* e *probabile* nascerà la coscienza; imperocchè la coscienza è giudizio conseguente, nè può aver maggior forza della più debole fra le due premesse.

L'uomo deve seguire la propria coscienza, dappoichè ei dee dirigersi secondo la legge morale, nè altrimenti la moralità delle azioni singolari gli si manifesta che per la propria coscienza. Ancorchè la coscienza sia erronea, ha da essere seguita, purchè non sia volontario l'errore. Ma la coscienza dubbia non è coscienza propriamente detta; nè può essere norma dell'azione: poichè l'uomo dee seguire ciò che certamente sa essere lecito, o che almeno ha probabilità di esserlo, quando non si può ottenere certezza.

Affine alla coscienza conseguente è l'*imputazione morale*.

Per imputazione morale si intende l'attribuzione che si fa dell'atto libero al soggetto che vi si determinò: essa piglia forma di un giudizio conseguente all'azione morale nostra o altrui.

Questo giudizio, che costituisce l'essenza dell'imputazione, può prescindere dalla moralità o includerla. Si può giudicare, per es., che Tizio è stato il libero autore di un'azione; oppure giudicare del valore morale dell'azione compiuta da Tizio e attribuire a Tizio la qualifica morale dell'azione stessa. Nel primo caso si afferma la *responsabilità* dell'agente, nel secondo la *imputabilità* dell'azione e le conseguenze morali della medesima¹². L'un giudizio è connesso coll'altro;

¹²Sono imputabili eziandio le azioni altrui, quando il loro merito o la colpa ricade su colui, che senza esserne direttamente l'autore, pure vi ha efficacemente cooperato.

per esempio: Tizio è responsabile, perchè libero: è colpevole e deve subire le conseguenze dell'azione sua, perchè questa fu posta liberamente e consapevolmente contro la legge.

L'imputazione veste essa pure, come la coscienza, la forma di un sillogismo, di cui la proposizione maggiore contiene la libertà o la legge, la minore contiene l'azione, la *conclusione* finalmente contiene il giudizio della responsabilità o della moralità.

Il giudizio della moralità dell'agente si specifica in *stima* o *disprezzo*: le parole con cui tal giudizio si esprime sono *lode* o *biasimo*, gli atti esterni

I modi della *cooperazione* sono ricordati nei versi:

lussio, consilium, consensus, palpo, recursus, Participans, mutus, non obstans, non manifestans.

onore o *disonore*; che se il giudizio si moltiplichi ed acquisti pubblicità, dicesi *gloria* o *infamia*.

Il giudizio dell'imputazione per le azioni proprie è accompagnato da un sentimento intimo di pace, di benessere, di speranza, effetto del bene morale; oppure da un turbamento interiore, dal rimorso, dal timore, effetto del disordine della volontà.

Ciò prova che la legge morale è dotata di *sanzione* e che la forza imperativa della legge ha tratto successivo.

Chiamasi sanzione «il bene o il male eudemonologico, ossia il *premio* e la *pena* annessa all'osservanza o alla violazione della legge.»

Chiamasi *premio* la retribuzione dovuta al *merito*; *pena*, la retribuzione dovuta al *demerito*: il merito perciò racchiude l'*esigenza* del premio, come il demerito quella della pena.

I concetti del merito e del demerito sono *relativi*, esprimono cioè l'azione in quanto ha la relazione morale rispetto alla ricompensa o alla punizione. Il giudizio intorno alla loro entità si fa in ragione composta della legge e del soggetto libero operante.

Da ciò si raccoglie come l'uomo, non solo dinanzi alla propria coscienza, ma eziandio dinanzi a Dio ed alla società sia responsabile delle proprie azioni e come queste acquistino un valore rispetto all'eudemonia presente o avvenire. Responsabile dinanzi a Dio, egli dovrà provare gli effetti della sanzione divina; dappoichè Dio non può essere indifferente alla osservanza e alla violazione della legge naturale e dobbiamo riconoscere eminentemente in lui quella giustizia distributiva che desideriamo nel governo delle società umane. Alla sapienza di Dio conviene la scelta

dei mezzi acconci a fare osservare gli eterni suoi decreti: ora i premi e le pene sono appunto quei mezzi efficaci, pei quali gli uomini si inducono ad operare. Dappoichè piuttosto che le ragioni metafisiche, entrano le eudemonologiche nelle deliberazioni della volontà. Nè basta il sapere che l'osservare la legge è bene e trasgredirla è male; conviene ancora che si sappia non potersi la legge trasgredire impunemente, ed un vantaggio non potersi ricavare dall'adempimento di quella. Così v'ha una sanzione divina della legge naturale, ed un merito o demerito dinanzi a Dio. I Teologi dai principii della sapienza, santità, giustizia e onnipotenza di Dio e dal fatto che nella vita presente la sanzione della legge è inadeguata e insufficiente, dappoichè il merito vi è troppo spesso o ignorato o misconosciuto, nè vi si può dare compenso adeguato alla virtù, argomentano la

necessità di una sanzione avvenire, e per conseguenza l'immortalità dell'anima umana.

Responsabile in faccia alla società, l'uomo deve rispondere di tutti gli effetti dell'azione sua, nè può ridiventare onesto se non riparando i danni cagionati e ristorando l'ordine col pentimento e col buon esempio.

Finalmente se si riguarda il soggetto dell'imputazione, ossia l'ente che forma il giudizio, questa si distingue in *semplice* ed *efficace*. La prima si limita al giudizio sulla moralità, o sul merito o demerito dell'operante: l'altra vi aggiunge eziandio e vi applica il premio o castigo meritato. Quella si può fare da tutti gli uomini, purchè abbiano la scienza necessaria: questa è propria del legislatore o del potere sovrano; di tal natura è l'imputazione che si fa per sentenza del giudice. L'imputazione efficace si può fare soltan-

to imperfettamente dagli uomini, perchè essi non possono nè tutte, nè a fondo conoscere le nostre azioni, nè tutte premiarle o punirle secondo il merito o demerito; quindi è che al solo Dio siccome ad autore della legge naturale, ed a vindice dell'ordine universale, spetta una imputazione efficace perfetta: il che è quanto dire che la legge naturale avrà per volontà di Dio una sanzione adeguata e completa.

SOCIOLOGIA

La Sociologia, o scienza dell'uomo sociale, studia la genesi, la costituzione, le condizioni dell'esistenza e dell'azione delle società umane.

Ciò che è, ciò che fu la società umana, ciò che *dovrebbe o potrebbe* essere; qual è la sua attività: sono queste le generali questioni, della cui soluzione si occupa la sociologia.

Contenendo l'estensione di questa scienza entro certi confini, andremo progressivamente svolgendo la teorica sociale con quella parsimonia che esigono i Programmi dell'insegnamento pubblico.

CAPITOLO I.

Della società umana.

I metafisici distinguono una unità e identità *numerica*, ed una unità e identità *specifica*: quella dicesi degli enti compiuti e per sè sussistenti, ad es., Socrate è numericamente uno ed identico a sè; questa dicesi di tutto ciò che è compreso sotto la medesima classe o specie. Tale è l'unità o identità che per natura si scorge in tutti gli uomini. Alla prima si oppone la distinzione numerica; alla seconda, la distinzione specifica.

Or bene gli uomini sono bensì numericamente distinti, siccome individui dotati ciascuno di vita propria; ma per natura non v'ha più distinzione, v'ha unità e identità: di guisa che ogni uomo colla sua intelligenza trova sè stesso ripetuto negli altri, e trovando in altri sè stesso, comprende dover

volere agli altri quel bene che vuole e desidera a sè.

Di qui spunta il concetto di società. Quella unità, quella relazione intima che si concepisce esistere fra gli esseri aventi caratteri comuni, e che allorquando si considera negli enti irragionevoli direbbesi genere, specie, classe, categoria, ecc., negli uomini, fra i quali i vicendevoli rapporti di natura sono conosciuti e ritenuti come norma della convivenza, un'unità siffatta dicesi *società*. Si può senza dubbio pensare la totalità degli uomini sotto un concetto metafisico o logico di unità, e cotal concetto assai bene si distingue da quello di società, come la località degli uomini e la loro coesistenza non si ha da confondere colla loro morale unione; ma trattandosi di attività intelligenti, la unione morale fra loro, quell'elemento cioè richiesto per l'idea di consociazione e di co-

mune cospirazione, non può mai mancare. Imperocchè, quantunque molti e varii sieno i fini particolari che liberamente gli uomini possono proporsi, il fine della natura, moltiplicata dirò così nei singoli individui, è un solo; una sola perciò è la direzione delle intelligenze e delle volontà rispetto al fine generale d'ogni attività umana; ed un solo essendo l'intento, non può mancare l'accordo, il volere comune.

Breve: la società in genere può definirsi «unione morale di uomini» o più esattamente «cospirazione di enti morali al conseguimento comune di un bene da tutti conosciuto e voluto.»

Così intesa la società, è una condizione, una necessità naturale dell'esistenza stessa dell'uomo. Quando pure gli uomini già non vivessero in società, tuttavia *naturalmente* la società si formerebbe, essendovi gli uomini ordinati sotto

pena, ove altrimenti fosse, di rinunciare alla vita. L'uomo, come essere fisico intellettuale e morale, non è possibile, se non alla condizione che egli *cooperi* con un altro uomo al fine umano della vita. In altre parole l'uomo è naturalmente *socievole*.

Il fondamento naturale ed originario della società si volle da alcuno riporre nella *convenzione* degli uomini, e sorse così la scuola del *Contratto sociale*, ossia del patto primitivo. La naturale ed eguale libertà dei singoli individui, si disse dai partigiani del patto sociale, non permette che alcuno possa essere costretto a cooperare con un suo simile al conseguimento di un fine comune. Perchè adunque la cooperazione effettiva di più individui sia legittima, è d'uopo che la loro libera e concorde volontà intervenga, e si stipuli un patto di *unione* con cui *deliberino* di associarsi insie-

me, e un patto di *costituzione* col quale si provveda all'organamento della società, alla determinazione del suo vero carattere, del suo fine e dei mezzi acconci a conseguirlo.

Questa teorica che informò la filosofia specie del secolo XVIII, e della quale si conservano ancora le traccie in molti scrittori de' nostri giorni, si fonda essenzialmente sopra un errore: essa cioè confonde la società in genere, originaria fra gli uomini, colle forme speciali che l'associazione potè rivestire nei tempi e nei luoghi diversi. Essa suppone che la libertà moralmente preceda il diritto, che senza lesione della libertà non si possa volere da tutti un fine comune: quasi che il fine comune consista solo nel bene altrui e non anzi nel proprio; quasi che il bene generale, ragione ultima di tutta l'attività umana e della società universale di tutti gli uomini talmente appartenga agli

uni, che volendolo, non lo si voglia eziandio per gli altri.

L'esistenza e la conservazione della società umana non dipende punto da un fatto contingente ed arbitrario¹³ dell'uomo; poichè questi è essenzialmente socievole.

Ed in verità, l'assoluto bisogno che l'uomo ha di vivere in società è provato dal fatto che egli non può senza aiuto e soccorso umano nè conservare la propria vita, nè portare a perfezione le proprie facoltà e potenze, e raggiungere così quella felicità cui del continuo aspira.

¹³Diciamo *arbitrario* o libero a scansare l'equivoco in cui cadrebbe chi affermasse che la società non è un fatto *volontario*. La società è volontaria non già nel senso che sia libero all'uomo l'esserne parte o no, ma nel senso che essa è conforme alle naturali tendenze della volontà.

Se lo riguardate nel fisico, egli ha avuto principio dal consenso di due enti intelligenti, uniti appunto da questo intento di dargli l'esistenza, e formanti la più naturale, la più elementare delle società. Nato appena, continua a vivere in famiglia e viene assistito ed alimentato crescendo fra i lari paterni. Debole e sprovveduto, egli non durerebbe a campare tre giorni, se dalla natura non fosse raccomandato alla società.

Senza la società l'uomo non potrebbe punto soddisfare a' suoi bisogni intellettuali e morali. Che sarebbe di lui senza l'educazione? Ora, che cosa è altro l'educazione che un'azione sociale, un rappresentarsi cioè della coscienza di uno alla coscienza dell'altro per informarla alla virtù, ed un cooperare di questa alla benigna influenza di quella? Quale sarebbe lo svolgimento della ragione umana, quale sarebbe la scienza, senza quel-

la trasmissione del sapere che si fa per via dell'insegnamento in seno della società? Il sapere è opera di innumerevoli generazioni, ciascuna delle quali ha lavorato sui trovati precedenti. Perciò la scienza, frutto di sforzi concordi, opera della società, non si riceve per ordinario che nella società stessa: questa trasmette all'individuo il retaggio scientifico de' secoli passati, comunicando alle speculazioni umane quella continuità per la quale si rende possibile il progresso e facile il perfezionamento intellettuale. Chi vuole adunque che l'uomo non sia sociabile per natura, o lo vuole nato alla ignoranza ed alla malvagità o lo mette nell'impossibilità di soddisfare a' suoi bisogni morali, di nutrire la mente col vero e il sentimento col bene.

Anche il linguaggio mostra necessaria all'uomo la società: fuori di questa la favella sarebbe affat-

to inutile; ed allora a che avrebbe egli avuto dalla natura la facoltà di parlare, a che fine sentirebbe il bisogno di manifestare i proprii pensieri e sentimenti; se non potesse comunicarli ad altri enti capaci di intenderlo, nè potesse congiungersi con loro in un solo intento?

Il bisogno costante che l'uomo prova dell'aiuto altrui per la sua conservazione e per il suo perfezionamento, l'orrore che sente per l'isolamento, la pena che gli cagiona il silenzio al quale sia condannato; nonchè il fatto accertato dalla storia, dalle tradizioni e dalle credenze di tutti i tempi della contemporanea esistenza dell'uomo e della società; la civiltà cui certamente l'uomo è ordinato, avuto riguardo alla perfettibilità delle sue potenze, provano che esso è naturalmente un essere sociale, ossia nato per lo stato di società.

Di diritto adunque la società deriva dalla natura e l'uomo non fa che sottostare ad una legge di natura, allorquando seguendo la spontaneità de' suoi sentimenti riconosce le relazioni sociali che esso ha con tutti indistintamente i suoi simili.

Non è dunque la socialità un mercato di servizi scambievoli come la considerano gli *utilitari*; ovvero una specie di transazione con cui si sacrifica il minimo per avere gli altrui sussidii, coll'intento di sempre far prevalere il proprio interesse. Nulla di più opposto al concetto di società che il porre l'egoismo dell'interesse a fattore della stessa. Neppure è il prodotto di un patto primitivo, di cui non si ha traccia presso le tradizioni dei popoli: un tal patto ad ogni modo sarebbe sempre un che *accidentale* e libero, e potrebbe sempre quando piaccia rescindersi; mentre la società è relazione necessaria, è un fatto costante ed indi-

pendente dall'arbitrio, dell'uomo, il quale non è libero di appartenere o no al genere umano. Ora fra tutti gli individui appartenenti al genere umano esiste precisamente quella relazione intima che è dovuta alla unità di natura, ed in forza della quale nasce dapprima il sentimento e poi la coscienza di *dover fare il bene degli altri* come il proprio, di cospirare cioè ad un bene comune.

Cotesta società originaria universale degli uomini è il fondamento razionale de' patti con cui gli individui vanno successivamente creando fra di loro speciali società, le quali sono, dirò così, altrettante figlie ed emanazioni della società primitiva.

CAPITOLO II.

Elementi analitici della Società.

Gli elementi analitici della società si derivano dalla definizione che ne demmo nel capitolo precedente. Essi sono quattro.

Per la società si richiede

1° Una moltitudine di uomini, il cui numero può essere illimitato o limitato secondo la natura ed il fine della società;

2° La loro morale congiunzione;

3° Il fine cui tendono;

4° I mezzi atti a conseguirlo.

Perciò non si dà società possibile senza enti intelligenti, che ne costituiscano la *materia*; senza un accordo, un vincolo morale che congiunga le loro volontà; senza un fine cui cospirare e la pos-

sibilità di ottenerlo con mezzi acconci: questi tre ultimi elementi ne costituiscono la *forma*.

L'elemento principale di ogni società è il fine; dappoichè i mezzi non hanno valore alcuno indipendentemente dal fine: essi non derivano il loro essere che dall'attitudine che hanno al fine; la co-operazione poi non è possibile ove si prescinda dal fine; la moltitudine non rappresenta che la materia ordinabile, ossia l'attività che si consocia dirigendosi ad un sol fine.

La natura, la specie di una società qualsivoglia, non si desume altrimenti che dal suo fine.

Infatti determinare l'essenza di una cosa è assegnare una nota, un carattere intrinseco ed immutabile che le sia esclusivamente proprio. Ora la pluralità degli individui e la loro unione morale è comune a tutte le società, i mezzi non hanno determinazione se si prescinda dal fine: questo

solo adunque è la nota intrinseca ed immutabile delle singole società. Per conseguenza il fine diverso fa sì che le società sieno diverse essenzialmente; laddove quelle che hanno lo stesso fine non si distinguono che per *numero*, cioè sono ripetizioni della stessa società.

Il fine, che rappresenta il principio di unione fra i soci, non può essere che un bene; giacchè l'attività umana non si spiega che in vista d'un bene. Siccome poi il solo bene onesto è ragione di un vincolo morale, così la società non è legittima, non è capace di valore etico, se non si fonda sull'onestà.

Fra i mezzi che la società deve avere per raggiungere il fine, principalissimo ed indispensabile è l'*autorità*, della quale a suo tempo.

CAPITOLO III.

Della società particolare e sua divisione.

Si è dimostrato essere la società una proprietà essenziale dell'umana natura. L'uomo è in società ogni qualvolta è in relazione cogli altri uomini: cotesta relazione gli è fisicamente e moralmente necessaria ed è anteriore ad ogni sua libera determinazione. Tuttavia, se da una qualche relazione non si può prescindere; questa piuttosto che quell'altra relazione non viene dalla natura individualmente determinata. Occorre pertanto un fatto umano che la determini.

Dal fatto umano nasce così la società in concreto, ossia una società particolare.

Il fatto umano si riduce ad una cognizione e ad una volizione di un fine: sia questo assolutamente obbligatorio, comechè imposto dalle esigenze

naturali; sia libero, cioè suggerito da ragioni di utilità. Quando adunque si ricerca l'origine di una società in concreto e la sua specie, si viene in ultima analisi a ricercare quali sieno quegli intenti per cui gli uomini si trovano uniti ovvero si uniscono fra di loro. E giacchè i fini, principii generatori e specifici delle società singole, vengono il più spesso o suggeriti o imposti dalle circostanze; nè essendo queste altro che gli *antecedenti* de' fatti umani, ovvero ragioni che li spiegano: così potremo stabilire come prima legge della società particolare «che ogni società è il risultamento di fatti antecedenti.»

Giusta queste considerazioni la divisione delle società particolari si potrà ripetere eziandio dagli antecedenti; nondimeno anche in tal caso si vuol considerare l'ordine necessario o accidentale ch'essi hanno al fine.

Pertanto, un fine specificativamente distinto fa una società specificativamente distinta dalle altre: se vi sono invece più società aventi lo stesso fine, queste si distingueranno solo numericamente. La cosa è manifesta: se il fine è diverso, diversi hanno da essere i mezzi, diverse le operazioni, diversa la missione che incombe ai singoli membri, diverso perciò il potere costituito nella società e a lei necessario. Chiamansi *pari* o simili le società che non si distinguono per il fine; *impari* o dissimili quelle che hanno fine diverso: ad es. lo Stato e la famiglia sono due società impari; due Stati invece, qualunque sia il numero dei soci, sono due società pari rispetto al fine, che è il bene pubblico nel tempo e nello spazio. Però due o più società pari potranno ancora distinguersi le une dalle altre vuoi per l'elemento materiale, vuoi per il modo diverso di ottenere lo scopo della conso-

ciazione: sotto il primo aspetto la società civile *italica* si distingue dalla *germanica*; sotto il secondo uno stato *monarchico* si distingue da uno stato *repubblicano*. Nondimeno appartiene solo alla Storia il distinguere le società numericamente; mentre la divisione logica vuole sempre ripetersi dal fine o dall'ordinamento dei mezzi al fine.

L'elemento materiale di una società può benissimo entrare come elemento materiale eziandio di altra società distinta di specie; giacchè non ripugna che lo stesso individuo abbia più fini a conseguire e concorra insieme con altri al loro conseguimento. Non è dunque un'offesa contro una società l'essere un individuo che le appartiene eziandio membro di un'altra, quando il fine non sia *opposto*, ma solo *diverso* e *disparato*: può il cittadino essere ad un tempo membro della società civile e della società religiosa o della

Chiesa, perchè il fine di questa non è il fine di quella e neppure le è opposto; nella stessa guisa che lo stesso cittadino è contemporaneamente membro della società domestica, il cui fine, benchè diverso, non esclude il fine politico.

Rispetto ai fatti anteriori all'associazione degli individui, se essi impongono agli individui una relazione reciproca, ossia se questi sono tali da ordinare gli enti morali al fine, indipendentemente dalla loro volontà, allora la società che ne nasce sarà *necessaria*: tale è la società paternale, giacchè non è libero al figlio di non trovarsi in relazione naturale col padre; la società religiosa, cioè quella che ha luogo fra gli uomini e Dio, dal quale l'uomo non è mai indipendente; la società politica che si richiede per la tutela dell'individuo e della famiglia. È *libera* invece ogni società in cui le circostanze esterne abbiano soltanto suggerita una

determinazione della volontà: tali sono quelle che si fondano sull'utile, ed ogni altra la quale non sia assolutamente imposta dal dovere, come la *coniugale*. Le società libere nel loro principio, strette che sieno, inducono il vincolo del dovere, ciascuna secondo la sua natura; giacchè una società senza vincoli morali non è concepibile. Per conseguenza più società compatibili di cui lo stesso individuo sia membro, rivestono per costui la natura di altrettante obbligazioni morali.

Una società la quale sia ordinata non a tutto un fine ma ad una parte soltanto del medesimo, dicesi imperfetta e piglia il nome di *associazione*, *collegio* o *consorzio*.

Propriamente parlando il consorzio è parte di una società maggiore ed avente un fine che è parte soltanto del fine che si propone la società maggiore. Il fine adunque della società maggiore

e quello del consorzio sono sotto il medesimo genere. Una società operaia, per es., è un consorzio dello Stato; un ordine religioso è un consorzio della Chiesa.

È proprio del consorzio il non potere condurre gli individui al fine inteso, senza entrare a far parte di una società maggiore e perfetta, di quella cioè al cui fine vien ricondotto il fine del consorzio. Laonde l'esistenza giuridica di un consorzio è affatto dipendente dalla volontà della società maggiore rispettiva. La società maggiore piglia il nome di *protarchia*, la minore, che ne è parte, dicesi *deutarchia*.

La società dicesi *perfetta* quando ha in sè tutto ciò che si richiede al conseguimento del fine. Essa può definirsi «è società perfetta quella che non è parte di un'altra e non ha un fine ordinato al fine di un'altra, essendo nel suo genere indi-

pendente e in sè completa.» Quindi la società perfetta ha da essere indipendente nell'essere e nell'operare, cioè *sui juris*, per tutto ciò che riguarda il suo proprio fine. Le società perfette sono tre: la famiglia, lo Stato e la società religiosa. Ciascuna di esse è determinata nella sua esistenza ed azione da un fine diverso, e deve avere un potere proprio. Benchè distinte ed in sè complete, benchè l'una non sia ordinata all'altra; tuttavia si prestano un aiuto scambievolmente a felicitare *tutto* l'uomo soddisfacendo a' suoi veri bisogni. Bisogni pochi ma continui rendono necessaria la prima; bisogni molti, ma rari, la seconda; bisogni di indole affatto spirituale, la terza.

Se si riguardino i mezzi di cui si valgono le società, ciascuna secondo la propria specie, esse si potrebbero distinguere in *materiali* e *spirituali*.

Secondo la quantità dei mezzi altre sono *eguali*, altre *disuguali*.

Dal fine inoltre nasce che alcune società sieno *oneste*, ed altre *ree*. Una società rea non ha diritto di sussistere, nè i suoi membri hanno il dovere di rimanervi ancorchè astretti da giuramento; imperocchè non si dà diritto nè dovere, senza moralità. Ogni società rea è un'offesa alla società universale, una guerra a tutti gli uomini, fra i quali le idee di onestà e di giustizia sociale sono costanti ed inalterabili.

Finalmente due società possono trovarsi in stato di *concordia* o in stato di *conflitto*: quest'ultimo ha luogo quando una società non può conseguire il proprio fine senza recare ostacolo alla libera operazione dell'altra. In tal caso prevale *qui fortior est jure*.

CAPITOLO IV.

Della autorità.

Fra le condizioni necessarie per l'esistenza della società ponemmo l'autorità, che la governa e la dirige verso il conseguimento del suo scopo.

L'autorità può definirsi «il diritto di obbligare i soci in ordine al conseguimento del fine sociale.» Essa quindi appartiene alla categoria dei diritti di cui è una specie; e si distingue dalla forza, destituita di efficacia morale, quando è scompagnata dal diritto.

Che in ogni società esista l'autorità ce lo dice il fatto. Un fenomeno accompagna costantemente lo stato sociale: l'esistenza cioè di una persona o di un'assemblea in cui è il *potere di obbligare*.

Senza un tal potere richiesto come mezzo necessario alla vita sociale, qualsivoglia consocia-

zione è impossibile. Diffatti la società è il concorde aspirare di molte libere intelligenze ad un fine comune; ma come possono queste acquistare un tal moto concorde? Hanno esse, è vero, nel fine comune un principio dell'unità sociale; ma questo fine non è sì strettamente legato a tale o tal altro mezzo, che tutti gli intelletti concordino sempre nel ravvisare necessario l'uno a preferenza di ogni altro; anzi la ragione non meno che l'esperienza ci dimostra difficilissimo riunire in tal materia i pareri. Ora la perfezione sociale esige per necessità coordinazione di mezzi, esige accordo di volontà: l'accordo poi è possibile soltanto a questa condizione, che le singole intelligenze, le singole volontà associate sieno obbligate ad uniformarsi ad una ragione e ad una volontà determinata, la quale abbia perciò il diritto di agire e come norma generale e come forza motrice.

L'autorità col suo imperativo essendo quella che connette i mezzi al fine, dirigendo le menti e legando moralmente le volontà nell'uso de' mezzi stessi, si concepisce come forza compaginatrice o formatrice della società: donde il significato del suo nome, quasi *auctrix societatis*.

Come esigenza della società, essa è anteriore ad ogni volere umano, ad ogni patto, ed esiste di diritto ovunque v'ha una associazione. Perocchè essa è, in ultima analisi, un ufficio sociale. Per rendere più chiaro il nostro pensiero, ci serviremo di un esempio, che togliamo al Gerdil.

Poniamo che alcuni naufraghi approdino ad una spiaggia deserta e che uno di essi vada travagliando i suoi compagni di sventura. Evidentemente tutti hanno il diritto di difendersi, di soccorsi scambievolmente e di resistere uniti al comune nemico. Se l'opera di qualcheduno è ne-

cessaria alla comune salvezza, gli altri hanno il diritto di obbligarlo a prestarla. Ecco dunque in quei naufraghi un *diritto sociale*, quello di obbligare esseri intelligenti a concorrere per un fine comune. Di qui si comprende che il diritto sociale, in altri termini l'autorità, è una condizione di ogni società, un mezzo costantemente necessario per la sua esistenza.

L'autorità richiede un *soggetto* in cui risieda o in cui si concreti, altrimenti non è che una pura astrazione, un diritto inattivo.

A lato quindi del concetto astratto di autorità sorge l'idea del *potere effettivo* e concreto che impera nelle varie società.

Affinchè una persona, vuoi individua, vuoi collettiva o morale, sia *idoneo soggetto* dell'autorità conviene che presenti tre condizioni: gli abbisogna il *sapere*, il *volere* e il *potere*: sapere ciò che

importa al fine della società, volerlo seguendo le norme dell'onestà e della giustizia, poter ottenere efficacemente il rispetto e l'obbedienza ossia la cooperazione de' soci. Tuttavia queste condizioni non danno ancora a tal persona il diritto di avere o esercitare l'autorità; la rendono tutt'al più abile ad acquistarla in determinanti contingenze. Essendo gli uomini per natura eguali, e per altra parte l'autorità importando una prevalenza, ciascun vede la determinazione del soggetto non potersi ripetere dalla natura, *a priori*; ma da qualche fatto contingente, che può riguardarsi come causa disponente o determinante il soggetto dell'autorità sociale.

Or qual sarà cotal fatto contingente?

In ogni società gli stessi soci risentono il bisogno di *determinare* il soggetto di quell'autorità che è richiesta dall'indole, dalla natura, dal fine

cioè della società stessa. Laonde riunitisi assieme parecchi amici per un viaggio, sorge spontanea la dimanda: chi ci farà da capo? e i suffragi si collocano sul più capace. Così l'*elezione* è l'unico mezzo di determinare il soggetto dell'autorità nelle società *libere*. Ma l'elezione è essa stessa atto di natura ragionevole; nè sarebbe tale se una ragione oggettiva non le prestasse un fondamento. Cotal ragione è sempre o dev'essere sempre la maggior capacità o abilità del soggetto; è insomma una superiorità relativa al fine sociale, una *superiorità di fatto* dell'individuo.

La *superiorità di diritto*, ossia l'autorità, naturalmente tende sempre a collocarsi ove si ha la superiorità di fatto più omogenea al fine proprio di una data società. Per conseguenza in una società *convulsa*, ossia in preda all'anarchia, la superiorità di fatto può determinare quella del diritto

ed esigere dai soci una cooperazione doverosa, può imporre cioè alle volontà associate il dovere di secondarla ogni qualvolta non si potrebbe altrimenti ottenere la salute pubblica. E in vero in una moltitudine, che aspira al bene comune, tutti hanno il dovere di impiegare ciascuno la propria attività a tale intento, in guisa che più *debba* colui che più *può*, nascendo per ciò stesso il dovere negli altri di secondarlo, di non impedirlo, e di seguirne la direzione saggia e giusta. Secondo questi principii le nazioni operano legittimamente allorché sotto la condotta di esperti capi escono dalla loro abbiezione e dall'anarchia per costituirsi giuridicamente.

Perciò ben diceva Aristotele: «Coloro che maggiormente conferiscono al bene della società hanno maggior diritto». E il Guizot trova naturale la prevalenza e l'ingerenza del clero nelle società

che andavano man mano formandosi nel Medio Evo: il clero in quei tempi era il più capace di dirigere la cosa pubblica ed a lui spontaneamente e liberamente si affidavano i popoli.

Del resto una *prevalenza secondo ragione* qual è quella che si ravvisa nel marito e nei genitori basta ad accordare a quello ed a questi una superiorità di diritto, o vogliam dire l'autorità, nella società coniugale e nella parentale. Nè la moglie, nè i figli potrebbero *ragionevolmente*, epperò *moralmente*, negare al marito o ai genitori quella riverenza e quella cooperazione che è richiesta e dalla prerogativa della superiorità di fatto e dalla condizione speciale del loro ufficio.

Se non che la superiorità di fatto, da cui si vuol condizionata la spontanea determinazione del soggetto dell'autorità, è l'antecedente soltanto in quelle società nelle quali nessuno è ancora en-

trato nella superiorità di diritto. A che voler determinare il soggetto del potere, dove esiste precisamente il soggetto determinato del potere? In tale condizione di cose un partito, che prevalga colla forza ed opprime, viene perciò stesso destituito di ogni diritto di fronte agli oppressi, presso i quali anzi sorge la superiorità di diritto e la forza morale, che legittima a sua volta l'uso della forza fisica per reagire.

Storicamente il fatto per il quale vien determinato il soggetto dell'autorità sociale nelle consociazioni politiche può essere anche un'*usurpazione*: in tal caso, se non suffraga al soggetto presunto del potere l'usurpazione di questo, gli torna però favorevole la *prescrizione*, la quale ha luogo quando non si può reintegrare lo spodestato nel suo diritto senza turbare gravemente l'ordine pubblico. L'autorità infatti al postutto è un *offi-*

cio sociale, nè ha altro fine che quello stesso della società: quando adunque c'è il buon governo, c'è la tranquillità, c'è l'ordine nella società, non si vede ragione perchè il pubblico potere debba trasferirsi ad altro soggetto. È vero che trattandosi di *proprietà*, l'usurpazione non può mai fornire al ladro un titolo di legittimo possesso, nè la sua *mala fede* induce *prescrizione* di sorta. La proprietà può sempre restituirsi al padrone, e giovare al padrone, essendo per l'appunto questo il fine naturale ossia la destinazione delle proprietà. Se uno si lascia rubare l'orologio, il giudice, potendo, glielo fa restituire, e se quel trascurato se lo lascia rubare una seconda, una terza volta, altrettante gli è restituito, se si può. E questo perchè l'orologio non ha diritto di sorte veruna: il solo che ne abbia è il proprietario per trascurato che sia. Ma sugli uomini la è potestà e non proprietà:

e la potestà è legata a condizioni di tutt'altro genere, delle quali una principalissima è questa che voglia efficacemente e possa effettivamente mantenersi. Se adunque anche lo spodestato ha il dovere di volere il bene pubblico, che ottimamente si ottiene senza di lui; evidentemente ha il dovere di non usare della forza o di altri mezzi immorali per la rivendicazione di un diritto che spetta piuttosto alla società, in favore della quale unicamente si richiede.

L'autorità come esigenza sociale è indipendente dal volere, vuoi de' soci, vuoi del soggetto in cui risiede; perchè sebbene sia libero all'uomo scegliere queste o quelle relazioni sociali, non può tuttavia far sì che costituita una società non siavi *chi ordini* e *chi sia tenuto* a secondare l'impulso regolatore. Per conseguenza colla *successione* e colla *abdicazione* non si trasmette

precisamente il potere; ma si compie un fatto che, secondo le fondamentali leggi di una nazione o scritte o tradizionali, determina il soggetto del potere. Coteste leggi hanno vigore di un patto, che, per la sua importanza, la giustizia e l'ordine vogliono mantenuto.

Concludendo, l'autorità è un diritto *immanente* della società: la natura della società esige assolutamente l'autorità. Errano pertanto coloro che ebbero a riporre la base razionale dell'autorità nella convenzione ossia nel *patto sociale*, considerandola come una cessione che gli individui associati fanno di tutti o di parte dei loro diritti al capo dell'associazione. Se il contratto fosse il fondamento razionale di tutte le autorità, come potrebbesi giustificare e spiegare la podestà dei genitori che presiedono alla società domestica? Neppure il potere di obbligare dipende da con-

venzione tacita, in questo senso che i cittadini liberamente consentono di obbedire; sia perchè molti obbediscono di mala voglia, molti ricusando l'obbedienza toglierebbero per ciò stesso il *potere di obbligare*, vale a dire l'autorità. Inoltre non dovrebbero esser tenuti tutti quelli che ignorano l'esistenza di quel contratto primitivo, che si presume, e cui non furono presenti. Questa, teoria del contratto sociale falsa il concetto di autorità.

Se si fa dipendere l'autorità *dall'uomo* si concalca la dignità del suddito; perchè lo si fa dipendere da un suo eguale: se la si fa dipendere solo da un *fatto contingente*, l'autorità sarebbe soltanto un che *avventizio* ed *accidentale* alla società, non richiesta però dalla sua essenza necessariamente.

Quale è adunque l'*origine* dell'autorità?

La questione fu diversamente risolta secondo i principii più o meno filosofici supposti a spiegare l'origine della società, specie della politica; colla quale origine intimamente si connette quella pure dell'autorità.

Noi avremo campo di ritornarvi a suo tempo: per ora ci basterà distinguere due modi diversi di porre la questione stessa, e che per non essere stati ben distinti, cagionarono confusione nel soggetto della nostra tesi.

Dimandando quale sia l'origine dell'autorità, si può egualmente intendere: 1° quale sia la ragione o piuttosto da chi venga fatto che una *data persona* sia capo della società; 2° da chi venga l'autorità formalmente presa, ossia qual sia quel principio supremo dal quale il potere piglia la sua forza imperativa.

Presa in questo ultimo significato, l'autorità non può venire che da Dio, quale supremo ordinatore degli esseri, e da cui viene che l'ordine sociale esiga un potere direttivo.

Che cosa è infatti il potere di cui si tratta, se non una superiorità? Dico una superiorità di diritto che si vuole appunto per circoscrivere gli effetti delle superiorità naturali o di fatto. E come mai trovare negli uomini il *principio* di questa superiorità? In alcuni? con che ragione? In tutti? è un assurdo.

Neppure l'autorità può derivare al soggetto del potere dalla volontà degli uomini stessi ai quali comanda, quasi possa essere costituita dalla somma di quelle porzioni di diritto e di autorità che ciascuno dei sudditi ha sopra se stesso e che cede al sovrano. Il diritto e la autorità propria

degli uomini sugli altri uomini è zero: ed un'infinità di zeri messi insieme non fanno che zero.

Se per la forza che dà al comando l'autorità si volesse intendere l'autorità della forza, la quale, intimorendo i deboli, li persuade a seguire per il loro minor male la volontà dei più forti, noi comprendiamo benissimo, come siffatta autorità possa ad uno venire dalla concorrenza di più uomini nel suo stesso volere; e come cresca in lui a proporzione del numero de' suoi aderenti. Ma la forza quantunque moltiplicata non è mai autorità. Nè l'efficacia ch'essa esercita sull'altrui volontà, piacesse pur dirla l'autorità della forza, può mai equivalere a quella che vi esercita il diritto, e che suol dirsi la forza dell'autorità. Questa produce il dovere propriamente detto; quella produce il timore: ed il timore varia e finisce, secondochè all'intimidito vien meno la circospezione, e cre-

sce, coll'aiuto altrui, l'astuzia o l'audacia. Se all'autorità morale si sostituisce il concetto della forza, la compagine sociale ruina; poichè la società è anzi tutto unione di uomini *ragionevoli*. L'autorità adunque, presa formalmente, non può aversi dall'uomo.

Ma appunto, si dice, appunto perchè non c'è negli uomini un principio di superiorità, c'è negli uomini il principio dell'uguaglianza, col mezzo e per opera della quale si crea poi una superiorità di diritto. Ma che! La superiorità e l'uguaglianza sono oggetti sì diversi ed opposti, che mettere negli uomini il *principio* tanto dell'una quanto dell'altra, è, in ultima analisi, un medesimo errore. Per concepire come gli uomini avessero in loro questo *principio* d'uguaglianza, bisognerebbe poter concepire che ogni uomo fosse l'autore di se medesimo. E non si potendo questo, bisogna

pur riconoscere che gli uomini non possono essere uguali, se non in quanto abbiano ugualmente ricevuto, se non dipendentemente da chi li abbia costituiti tali, e perchè e fin dove li abbia voluti e costituiti tali. Quindi, non che questa uguaglianza sia un *principio*, non può essa medesima avere la sua ragione di essere, che in un principio superiore, in ciò appunto di cui si vorrebbe far a meno.

Adunque l'ultimo principio dell'autorità non può essere che Dio, siccome ultima ragione di ogni legge; ed è per legge di natura veramente, non per umana convenzione, che sorge la necessità dell'autorità sociale.

Nè la nostra teoria ha nulla che fare con quella così detta del *Diritto divino* e colla quale si suole indicare l'inammissibilità del potere in una dinastia o in una forma speciale di governo: quasi

questa abbia ricevuto una consecrazione divina; e quella, una specie di *bolla* d'istituzione inviata dal cielo. Cotal dottrina si dovrebbe piuttosto chiamare *Cesarismo medioevale*, giacchè fu professata dai giuristi dei tempi di mezzo, appoggiati ad una falsa interpretazione del testo «*non est potestas nisi a Deo*»¹⁴. Essi insegnavano l'impero romano essere d'istituzione divina, uno ed indivisibile; i suoi diritti non potersi menomare; l'imperatore esser legge vivente e superiore ad ogni legge, chiamarsi *sempre Augusto* perchè è proprio dell'imperatore *augmentare* l'impero¹⁵. Dante

¹⁴*Ad Rom.* XIII, 1. S. Giovanni Crisostomo (*Hom. XIII in ep. ad Rom.*) commentando questo passo, fa vedere come la questione di principe o dinastia sia riservata.

¹⁵Così *Baldo di Perugia* e *Giovanni di Parigi*.

L'apoteosi del *sacro romano impero* e la teo-

nella sua *Monarchia* accettò le dottrine cesaree di quel tempo, ed abborracciando assieme argomenti filosofici e teologici mal digesti volle provare che l'umanità non dev'essere governata che crazia dell'imperatore veniva dai legisti di quel tempo formulata nei seguenti versi che risalgono al secolo XIII:

Caesar lex viva stat regibus imperativa.

Legeque sub viva sunt omnia jura dativa:

Lex ea castigat, solvit et ipsa ligat,
Conditor est legis, neque debet lego teneri;

Sed sibi complacuit sub lege libenter haberi:

Quidquid is placuit, juris ad instar erit.

Godfr. Viterb. Cron.

da un solo; che la pluralità de' principi espone i popoli a continui conflitti; che per conseguenza a mantenere l'ordine e la pace è necessario un superiore unico; che il solo impero romano ha il diritto alla dominazione universale. Sono curiosi gli argomenti che Dante reca a provare quest'ultimo assunto. Ei pretende che l'impero romano avesse avuto il diritto di conquistare il mondo, perchè difatti imprese a conquistarlo; ciò che non avrebbe potuto senza manifesta ordinazione divina. Anzi crede persino di dimostrare seriamente che se l'impero romano non è legittimo, il peccato di Adamo non è stato espiato da Cristo¹⁶. Nel seco-

Coerentemente a questi principii Federico faceva chiamare dal suo cancelliere tutti gli altri re del mondo, re provinciali, e se stesso legge vivente.

— V. Michaud. *Stor. d. Crociate*.

¹⁶Dante. *De Monarchia*, c. 1.

lo XVII cotesta autocrazia del sovrano, favorita dal preteso *Diritto divino*, veniva a rappresentarsi nel celebre detto di Luigi XIV «Lo Stato sono io.»

Allorquando adunque noi collochiamo in Dio il principio di autorità, intendiamo ripetere unicamente dalla divina ordinazione il principio della obbligazione morale che induce nei soci l'imperativo della legge ossia la volontà che governa secondo giustizia.

Se poi la questione si riguarda nell'altro aspetto: se ci dimandiamo cioè donde avvenga che una persona si trovi fornita di autorità; allora, diciamo più sopra, è d'uopo un fatto determinante il soggetto. Trattandosi di società civili, non si nega il valore della volontà nazionale sia quanto alla scelta delle forme di governo, sia quanto alla scelta del soggetto del potere richiesto dal l'indole di una forma determinata. In questo senso è

vero che il potere delle società politiche viene dal popolo.

Quindi si comprende come i sovrani possano intitolarsi: *Re per la grazia di Dio e per la volontà della nazione.*

CAPITOLO V.

Della famiglia, sua origine e sviluppo storico.

Varii rapporti della società domestica.

La famiglia o società domestica è l'unione di più persone sotto lo stesso capo, dirigente il lavoro, ed amministrante il guadagno di ognuno, avendo per fine il mantenimento, l'educazione, il perfezionamento e il benessere individuale di tutti quelli che vi appartengono.

Le specialità che distinguono la società domestica dalle altre società perfette di cui parleremo,

sono: che essa non consta propriamente parlando di altre società minori, ma si compone immediatamente di individui, sebbene ve ne possano essere fra essi di quelli che abbiano fra loro e col capo di famiglia relazioni speciali che altri non hanno; che in essa v'è una sola amministrazione della proprietà comune e del frutto sì di essa che delle fatiche di ognuno; che il governo domestico deve mirare al bene di tutti i membri, non solo nell'interesse generale della famiglia, ma direttamente nel bisogno di ciascuno individuo in particolare. Quindi la direzione più che per leggi comuni, v'è fatta per precetti.

La famiglia fu la prima forma del consorzio umano.

Risalendo alle origini del genere umano è facile comprendere come il bisogno della propagazione

della prole abbia costituita una *società coniugale*, resa duratura dalla necessità di educare la prole.

La natura pose la *materia* di questo primo consorzio in individui distinti per sesso: l'amore, il *bene della vita* cercato nella unione di entrambi, un reciproco consenso di due volontà, ne fu la *forma*. La procreazione e l'educazione dei figli consolidò in seguito questa società primitiva e le diede maggior sviluppo.

Nella genesi pertanto della famiglia si debbono considerare elementi materiali ed elementi formali.

Lo svolgimento incessante della vita e la conservazione della specie è ottenuta mediante la destinazione reciproca dei due sessi. L'uomo e la donna presentano caratteri fisiologici e psicologici speciali, che determinano la loro posizione rispettiva nel coniugio. V'è in loro un più e un me-

no rispettivo, dalla cui congiunzione risulta la combinazione armonica di entrambi e il complemento di ciascuno.

La forza espansiva predomina nell'uomo e si trova in tutti i modi della sua esistenza: egli ha bisogno di lavoro, di movimento, di esercizio, sia nell'ordine fisico che nell'ordine intellettuale. In confronto della donna, il suo corpo è più vigoroso, più vivace la sua intelligenza, più estese le sue cognizioni. Gli appartiene quindi il dominio esteriore: egli è per natura capo dell'associazione naturale. Ma in ragione della sua attività esteriore, l'uomo ha minore sensibilità, minore perseveranza nell'affetto. Se non che le asprezze del suo carattere vengono raddolcite dalla società colla donna. Così la forza morale dell'affetto e della bellezza domina la forza fisica, la disciplina, opponendovi per parte della donna una resistenza

passiva che man mano s'insinua nel cuore dell'uomo e lo modifica, lo migliora.

La forza attrattiva predomina invece nella donna e determina la sua maniera di essere, caratterizzando la sua persona. I suoi sentimenti sono più portati a concentrarsi, che ad espandersi; la sua volontà ha maggior intensità, che estensione; la sua ragione suole esercitarsi in cerchia più angusta. Ciò fa sì ch'essa sia più atta all'educazione del sentimento e alla direzione strettamente economica. Essa piega dinnanzi alla forza, ma non cede; e colla sua pazienza giunge a sottometterla, esercitando, ove non sia malvagia, una benigna influenza sul marito, persuadendolo cioè assai volte per via del sentimento a ciò ch'ei *deve* fare. Tuttavolta l'attrazione ha i suoi eccessi: donde quell'egoismo della donna depravata, che i francesi chiamano *coquetterie*. Allorchè essa è

malvagia, lo è sempre più dell'uomo; perchè essa attira ed assorbe più profondamente il male.

Mentre allorquando è buona, lo è eminentemente: perchè senza restrizione si dedica al bene e ne è lo strumento più efficace. Basta il ricordare la madre, la sorella, quali furono educate dal Cristianesimo, e l'eroismo della Suora di Carità e delle Piccole Suore de' poveri.

Tali sono i tratti più salienti della psicologia dell'uomo e della donna.

Però l'uomo e la donna non costituiscono che la materia del coniugio. Ma la loro condizione reciproca presta fondamento ad un sentimento di simpatia, ad un affetto che si sviluppa in seno de' due organismi. Essi tendono a completarsi a vicenda, a convenire insieme in un solo proposito, in un solo fine. Essi aspirano al bene della vita rappresentato nell'unione di entrambi: cotesta

aspirazione si appella *amore*; ed il consenso delle due volontà in questo fine comune è ciò che dicesi *matrimonio*.

Il matrimonio considerato come *atto* riveste la natura di un *contratto*; considerato come *stato* o condizione, è una vera *società per la vita*.

Esso fu assai bene definito dal Diritto romano «*conjunctio viri et mulieris individuum vitae consuetudinem retinens*». Perocchè è società che si fonda sul bene della vita e deve quindi durare quanto dura la vita. L'*indissolubilità* del matrimonio è pertanto richiesta, più che dalle leggi positive, dalla ragione stessa.

L'uomo e la donna si accordano con un patto solenne a vivere la stessa vita, a fare un solo intimo consorzio, a voler partecipare cioè la stessa *sorte*. Se questa unione è *morale*, se è *giusta*, perchè non *deve* essere mantenuta? Non si può

comprendere questa unità morale di due persone, se non s'intende la loro unione dotata di perennità. L'amore reciproco, che nello stato di natura pura ravvicina le due persone, è illimitato, incondizionato; nè lo spazio, nè il tempo entrano nelle determinazioni del consenso reciproco: il solo benessere di entrambi per l'intera vita è stato l'oggetto prossimo ed immediato del consenso. Nè l'una nè l'altra parte vorrebbero ammettere una sì intima comunione di affetti, una sì assoluta partecipazione della sorte e dei beni della vita, se l'una e l'altra parte non intendessero di doversi appartenere per sempre. Se il matrimonio potesse disciogliersi, sarebbe ingiusto l'atto col quale si inizia, mancando l'uguaglianza del contratto; giacchè la condizione o dell'uno o dell'altro si renderebbe peggiore. V'ha di più, nel concetto comune, la società coniugale fa sì che di due per-

sone ne risulti una sola, fa sì che l'una sussista nell'altra; e il concetto comune in tal caso risponde esattamente all'ordine della natura, meravigliosamente espresso in quella sentenza del Genesi: *Erunt duo in carne una*. Di qui si comprende che debba pensarsi del *divorzio* propriamente detto, che vuole lo scioglimento del matrimonio.

Sebbene il matrimonio sia dalla natura ordinato alla propagazione del genere umano, nella intenzione però della prima coppia non entrava per anco questo fine. La generazione consolidò l'unione contratta, rafforzandone ed imponendo nuovi motivi alla indissolubilità. Il figlio diventò così un nuovo vincolo di unione: la vita de' coniugi allora si rallegrò di nuove speranze, si svolse nell'armonia di novelli affetti, di cure e del lavoro comune.

L'uomo e la donna che si erano proposti, a vicenda, a fine della vita dell'uno la vita dell'altro, come modello della coscienza dell'uno la coscienza dell'altro, come guida della volontà dell'uno la volontà dell'altro, comprendono che questa unità di vita, di coscienza e di volontà allora più che mai si rende indispensabile quando è necessario informare la prole, imprimere cioè lo stampo del proprio spirito, della propria vitalità in colui che la generazione diede qual frutto della loro unione. Il concetto del *dovere* si va allora sempre più formando nella coscienza comune, e così nasce un vero organismo etico, la famiglia.

La famiglia pertanto piglia nel concetto comune una forma etica: la si riguarda cioè come uno stato, una condizione di essere, una società vincolata dal dovere. Il primo impulso è stato l'amore; il secondo momento fu un atto di libertà: l'essere

emergente è una unione personale in cui l'amore diventò un dovere e l'atto della libertà piglia una forma duratura.

Prima condizione adunque della moralità domestica, anzi della civiltà stessa, è la stabilità dei coniugi: nè stabilità ci può essere se il vago sentimento dell'amore non viene, mediante il consenso legittimo della volontà, sollevato alla necessità del dovere.

Tale è il concetto della famiglia nello svolgersi della civiltà. È vero che la società coniugale non è tutta la famiglia; ne è però l'origine e il fondamento. La famiglia intera, costituita di genitori e di figli, non ha più ragione di sussistere come organismo etico, ove vacilli il fondamento.

La famiglia si discioglie, non solo quando il divorzio la discerpa; ma anche allorquando manca

la moralità nell'unità fondamentale. E questa vien meno se la società coniugale non è *monogamica*.

La società coniugale pertanto vuol essere monogamica: l'uomo non deve avere più mogli; nè la donna più mariti. Il primo caso dicesi *poligamia*; il secondo *poliandria*.

Se la donna avesse più mariti, la prole non sarebbe certa; i figli non sarebbero quindi pegno di accordo, prodotto comune de' coniugi. La poligamia: non compromette la certezza della prole; ma neppure essa è moralmente sostenibile. Imperocchè, onde l'uguaglianza si osservi nel patto maritale, è mestieri che tutta una persona si dia a tutta un'altra: tanto vuole la legge della giustizia. Nella poliandria la donna non dà se stessa intera; nella poligamia l'uomo non dà intero se stesso: entrambe perciò queste istituzioni contraddicono

al concetto della giustizia, della persona e della libertà umana.

V'ha di più: la poliandria è seguita al più sovente da sterilità e si oppone perciò al fine naturale del coniugio. La poligamia, se non si oppone a questo fine, toglie però sempre la uguaglianza nel patto e la perfetta congiunzione di due personalità in lui sol tutto morale. Se essa moltiplica i figli, moltiplica eziandio le gelosie ed i rancori: quindi il germe della divisione nella famiglia, dove le unità passive si ribellano all'autorità paterna. Non può dunque la poligamia, avere un valore etico, non può essere vincolo morale.

Evidentemente nella poligamia simultanea non c'è vero coniugio: non vi si trovano gli elementi di un mutuo accordo, cioè due esseri ragionevoli in possesso della loro libertà e della loro persona, che si danno l'uno all'altro volontariamente e con

coscienza. La donna diventa una proprietà dell'uomo; e siccome questi non ha bisogno del suo consenso per possederla, così essa non è nè nella condizione, nè nella dignità dell'unione coniugale. Essa quindi, la poligamia, non è in uso che presso popoli degradati, che generano figli peggiori ancora. E poichè la nazione nasce dalla famiglia, così il dispotismo paterno si riproduce nel sovrano, che pretenderà parimente trattare i popoli come proprietà, con pieno diritto di vita e di morte, disponente ad arbitrio de' loro beni e persone, sedicente fonte unica del diritto e della giustizia. Perciò la poligamia sparisce a misura che predomina la vita intellettuale e morale ed a misura che va diffondendosi lo spirito di uguaglianza inculcato dal Vangelo, base oggimai del vivere sociale.

Alle leggi della monogamia e della indissolubilità, che riguardano il matrimonio come stato, se ne aggiungono due altre che si riferiscono all'atto con cui si inizia la società coniugale. Esso vuole essere *libero* e *pubblico*.

Dev'essere libero; perchè patto morale che ingaggia due enti ragionevoli con mutuo consenso. Pubblico, cioè, alla società deve rendersi noto il patto stipulato, affinchè la società vegli alla conservazione della famiglia ed all'osservanza de' mutui doveri. È infatti interesse generale che la famiglia si formi, si conservi, sia difesa ne' suoi diritti, e rimanga fedele all'adempimento di quegli ufficii che sono richiesti dal suo fine. La sanzione sociale può essere *religiosa*, che lo dichiara atto morale; o *civile*, se lo Stato lo pone sotto il patrocinio della legge positiva.

Nella famiglia v'ha un'altra relazione da considerare: quella che passa fra genitori e figli e dà luogo ad una società, che dicesi *parentale*.

La generazione ne è stata la cagione: i genitori e i figli ne sono la materia; il rapporto delle volontà la forma.

Nella società parentale la coscienza de' genitori si trasfonde per via della educazione nei figli, e la volontà di questi si modella, si uniforma sulla volontà di quelli. I genitori ritrovano la propria esistenza nella vita dei figli: questi trovano la loro volontà in quella dei genitori, e ridanno, dirò così, ai parenti la vita naturale che sta per mancare, dopo avere da loro ricevuta la vita del corpo e quella dello spirito, mediante la generazione e la educazione. Così i frutti della scienza e della esperienza dei coniugi hanno una finalità, del pari che la distinzione dei sessi: tutto è ordinato alla

continuazione della vita umana sulla terra sotto il triplice aspetto fisico, intellettuale e morale.

In virtù di quest'intima comunione di vita, il figlio riceve il nome paterno: un sentimento spontaneo di gratitudine si desta verso i genitori che pensano a lui, vi si congiunge il concetto di una naturale dipendenza; questo sentimento e questo concetto producono nella volontà movimenti analoghi che pigliano nome di *obbedienza*, *riverenza* e *affetto filiale*.

La proprietà riveste nella famiglia un carattere speciale, viene cioè ad avere una *destinazione* domestica. I genitori, che, in quanto tali, rappresentano se stessi nella prole, attendono all'acquisto di beni co' quali assicurare l'esistenza propria e quella de' figli. Quindi nella loro intenzione e nella loro volontà la proprietà acquistata o conservata viene ad essere *ordinata* alla figliuolanza.

L'analisi psicologica ci convince di questo fatto, appoggiati al quale non pochi Sociologi hanno opinato che la proprietà stabile si introducesse solo col nascere della famiglia, come esigenza non tanto dell'individuo quanto della famiglia. Se costoro hanno errato nello stabilire il principio ossia la ragione dello *stabile* dominio nella continuazione della famiglia, quasi che indipendentemente da questa non potesse aversi stabile proprietà; hanno però compreso in qual modo entrasse nella famiglia e quale destinazione ricevesse nella famiglia la proprietà.

In forza di cotale destinazione il figlio succede al padre nella proprietà paterna e l'*haeres* diventa una continuazione del *herus*.

Tale è l'origine ed il concetto primitivo della *eredità*: essa non è altro che la proprietà paterna considerata nella sua destinazione giusta l'inten-

zione e la volontà del padre. E giacchè non era *lecito* al padre il non provvedere alla famiglia, così l'eredità ha acquistato un valore etico, che legittima la successione dei figli. Il concetto comune conferma cotesta origine primitiva della eredità: il volgo infatti trova convenevole che il padre risparmi per la famiglia; mentre invece non sa concepire come abbia ragione di sempre capitalizzare chi ha rinunciato alla famiglia.

Ma siccome tutta la forza dell'eredità dipende dalla volontà e dalla intenzione del padre; prescindendo da questa, i figli non avrebbero diritto alla medesima per quanto abbia avuto il padre il dovere di provvedere alla famiglia. La proprietà infatti non dimanda per sè *di servire* piuttosto all'uno che all'altro: le sole facoltà umane ne spiegano, come vedremo, l'origine; esse sole per conseguenza *determinano* la sua *appartenenza*.

Il concetto perciò di proprietà, concretata di diritto e di fatto in un individuo, non è conciliabile col concetto di un diritto ch'altri possa avere sulla stessa. Per affermare che i figli abbiano un formale diritto sulla proprietà paterna dopo la morte del genitore, converrebbe poter dimostrare, che essi, indipendentemente dalla volontà paterna, prima ancora della morte, ne fossero stati investiti. Nondimeno, perchè il padre deve provvedere alla conservazione successiva della prole, e la pubblica moralità, il bene sociale lo esige; la legge *positiva* giustamente interviene nelle successioni ereditarie, disponendo che i figli abbiano o tutta o una parte almeno dell'asse paterno, ove fosse mancata una volontà *pubblica* manifestata per *testamento*, oppure questa volontà non sia stata *ragionevole*.

L'aumentarsi della proprietà, la necessità di dividere il lavoro, di rendere fruttifere le terre, cui non bastavano i membri della famiglia, introdusse in lei un nuovo elemento, i *servi*.

Quindi sorge nella famiglia una nuova relazione, che vien denominata società *erile*.

La società erile è in sostanza, o dovrebbe essere, una società di interesse volontaria. Non potendo l'uomo alienare o perdere in qualsiasi modo la propria personalità, non si può dire che la volontà del servo appartenga al padrone, nè che la sua persona sia ordinata a quella del padrone. Questi adunque sarà padrone, non della persona, ma dell'opera del servo, essendochè la sola opera è capace di *destinazione volontaria*.

La relazione fra padrone e servo non meriterebbe il nome di società, ove non ci fosse il reciproco riconoscimento della personalità e della li-

bertà; perchè ogni società è fra esseri ragionevoli e liberi. Perciò la *schiavitù*, che assoggetta al *solo vantaggio* del padrone e la persona e l'opera del servo, non ha valore etico.

Il padrone si giova dell'opera del servo mediante un compenso, che ridonda in vantaggio di costui; ma il bisogno può essere maggiore in chi paga che in chi opera: quindi nella società erile c'è una dipendenza reciproca ed una indipendenza che salva la dignità personale di entrambi.

È però da notarsi. come non ogni *servitù* riveste la forma di società erile propriamente detta. V'è la *servitù della gleba*, che si incontra, già s'intende, nella Russia; v'è il servo che dicesi *colono*, quello che dicesi *operaio*, e quello che dicesi particolarmente *famiglio*. La denominazione di società erile è riservata ad indicare le relazioni che si stabiliscono fra il capo di casa ed i famigli,

cioè quei servi che sono ammessi fra i membri della famiglia, come inquilini della stessa casa, e partecipi dello sesso consorzio. Quindi questa società può definirsi «un consorzio domestico che di libera volontà si stabilisce fra il capo di una famiglia ed un estraneo mediante un patto che versa intorno ad un ufficio domestico e una mercede giusta.»

Il patto col quale vien costituita una simile società va ad essere in sostanza un contratto oneroso della specie di quelli che dai Giuristi sono detti *innominati* e che vengono compresi in queste forme: *do ut des*, *facio ut facias*, *do ut facias*, *facio ut des*. La differenza però della società erile da un semplice contratto di detto genere è, che in essa non si affitta l'opera propria per un lavoro determinato; ma tutta l'abilità si mette a disposizione del conducente per tutti i servizi che a lui

piacesse esigere, o per tutto un servizio di un dato genere. Avuto riguardo alla natura del servizio, il famiglio viene ammesso nella famiglia, diventandone un membro.

Abbiamo pertanto incontrate nella famiglia tre distinte relazioni, tre specie di dipendenza che i membri di una famiglia hanno fra loro e col capo di casa. La società domestica considerata distintamente sotto alcuno degli aspetti anzidescritti piglia il nome o di società coniugale, o di società parentale, o di società erile: di ciascuna esamineremo in seguito le leggi ed i doveri.

Se non che, noi trattammo finora della famiglia sotto l'aspetto psicologico ed etico: diciamo ora alcunchè della sua storia.

La storia della famiglia si confonde con quella della umanità stessa e di ogni società civile, di cui essa pone la materia organizzabile. Non po-

trebbe quindi essere descritta *a priori* con ipotesi, o con studiate induzioni che facilmente si adattino poi ai fatti. I moderni sociologi hanno preso questo vezzo di generalizzare e di trasferire a tutta l'umanità quei fatti che tutt'al più non hanno riscontro che in società decadute: e quando si fa loro osservare l'errore di metodo, rispondono: la nostra, se non è storia, è *preistoria*. Il che vale a confessare che non sempre le loro conclusioni sono storicamente accettabili¹⁷.

17I Sociologi che si ispirano al Positivismo, sogliono fare della famiglia e la *storia* e la *preistoria*.

Nella storia distinguono il periodo *orientale*, il periodo *classico* ed il periodo *medioevale*, considerandoli però siccome altrettanti stadii di quella evoluzione, che condusse la famiglia alla forma giuridica attuale. Per noi la morale si distingue

Di tal genere sono le teorie evoluzionistiche dello Spencer, secondo il quale, negli esordii della società umana, propriamente non si incontra ancora la famiglia: questa sarebbe andata costituita dalla storia; un fatto storico non è sempre un fatto onesto: ecco tutto. Ammettiamo poi, ma a lato del concetto etico assoluto della famiglia, un concetto variabile presso i diversi popoli secondo le idee dominanti, le abitudini, le istituzioni civili e religiose. Per esempio: presso i Romani è sacra la legislazione, illimitato il rispetto alla legge; e la autorità del padre vi è assoluta. Presso i Germani è in onore la sola forza militare; e quivi la famiglia si riduce ad un ufficio di tutela degli inermi al *mundium* dell'uomo libero sulla sposa e sui figli. Presso gli Ebrei è assai accentuato lo spirito nazionale; e la famiglia è perciò da loro riguardata unicamente siccome un mezzo atto a perpetuare

tuendosi e svolgendosi man mano col tempo, sotto l'impero delle circostanze; sarebbe emersa cioè da semplici contingenze. Secondo l'Evoluzionismo positivo, l'umanità avrebbe esordito col-

sì la *razza*, che la *religione*: a questi pregiudizi hanno da servire gli individui. Presso i Cristiani sono elevati alla dignità del dovere i sentimenti di umanità; e presso di loro è sacro e reso duraturo, siccome vincolo dell'unione coniugale, l'amore.

Presso i varii popoli vi è un modo speciale di considerare or il matrimonio, or l'autorità paterna; come vi sono costumanze diverse. Di queste accidentalità non ci occupiamo, sebbene l'erudizione storica non sia disdicevole al moralista. I nostri lettori ricorderanno assai bene quali sieno state nei diversi momenti storici le condizioni della famiglia; senza che noi ci pigliamo la noiosa ed inutile briga di fare della storia.

la vita dell'*orda*. Gli uomini si presentano dapprima distribuiti in orde numerose, in cui i due sessi vivono promiscuamente: i figli appartengono all'*orda*, non agli individui. In seguito, gli uomini escono da questo stadio: i figli cominciano ad essere *riconosciuti* di certe madri, e la maternità diventa il primo nucleo della famiglia stabile. Più tardi il più forte de' sessi prevale colla violenza:

Quanto alla *preistoria*, narrata con singolare abilità dai Sociologi della scuola positiva, diciamo semplicemente che essa è un cattivo prodotto di una peggiore induzione. Essi trasportano ai tempi primitivi quei disordini morali, che sono proprii soltanto di epoche di decadenza: e ciò per il partito preso di voler ad ogni modo trovare alla culla della civiltà l'inconscienza e l'assenza di quelle idee morali, che vi concedono tutt'al più siccome il risultato di una lunga evoluzione.

allora la paternità diventa il principio dell'associazione di unità minori formate da più madri co' loro figli. Così lo Spencer trova un progresso ascendente dalla promiscuità alla poliandria, da questa alla poligamia; da cui finalmente si fa passaggio alla monogamia, ultima forma dell'evoluzione domestica, favorevole egualmente alla propagazione della specie e al benessere dell'individuo.

A questa teoria troppi sono i biasimi che si potrebbero infliggere. Non pare verosimile l'ipotesi della promiscuità primitiva: le leggi psicologiche vietano la possibilità di un tal fatto. Che se presso alcune società i figli furono considerati *dello* Stato, ciò non avvenne perchè lo Stato abbia ritratto alcune proprietà evolutive dell'orda; ma piuttosto pare essere ciò avvenuto vuoi per legge o convenzione positiva in alcune caste, vuoi per la continuità, o influenza di istituzioni, le quali ave-

vano la loro ragione di essere nel regime patriarcale. Diffatti mentre nel regime patriarcale le idee di famiglia e di diritto si presentano come se fossero un rapporto esclusivamente personale al capo; la casta ha questo di proprio, ch'essa tende a combattere l'individualità de' membri, convertendoli in rappresentanze e strumenti delle idee e de' voleri suoi: essa non può sussistere e durare che seguendo le leggi di una solidarietà compatta, trasferendo cioè nell'intera casta tutti i diritti di ciascuno i suoi membri. Così i Nairi del Malabar nei figli considerano i diritti della casta, piuttosto che quelli dei genitori; gli Spartani, ordinati a guisa di casta predominante i Laconi e gli Iloti, nelle mani dello Stato riposero il quasi dominio delle famiglie e dei patrimonii privati. Del pari il bisogno di dare un fondamento giuridico all'autorità civile, ha potuto far sì che questa si

considerasse come una emanazione od estensione dell'autorità paterna; così nacquero le prime società patriarcali, nelle quali va spegnendosi il concetto della famiglia come unità elementare, appunto perchè non se ne riconosce che una sola.

Non è nostro compito discutere largamente la evoluzione della famiglia: ci basti aver accennato il problema, la cui soluzione è oggidì tentata, non veggo con quale probabilità di esito e utilità di scopo, dal punto di vista puramente *sperimentale*.

Il concetto della famiglia ha potuto variare da popolo a popolo e sotto l'aspetto puramente soggettivo, o sotto l'aspetto etico; il concetto giuridico, cioè la famiglia considerata come associazione sotto il patrocinio di una legge o convenzione positiva, ha potuto trovarsi in opposizione col

concetto etico; possono essere stati presso alcune nazioni misconosciuti o calpestati i diritti della famiglia; ma questa ha sempre lottato per la sua esistenza ed indipendenza morale: i suoi membri hanno sempre tentato di disvincolarsi da quelle relazioni positive, introdotte cioè da convenzioni o leggi, che essi non riconobbero per ragionevoli. La Storia lo attesta e la ragione lo comprova. La costituzione della famiglia, come la esige la civiltà, non sarebbe stata possibile; ove non si fossero mantenuti immutabili, anche in epoche di decadenza morale, quei principî, che illuminando le coscienze dei singoli, condussero al trionfo della famiglia, in quanto organismo etico, quale cioè la ragione e la giustizia reclamano dover essere.

La gran mente del Vico apriva agli ingegni un ampio orizzonte, un vasto campo ove esercitarsi, allorquando nella Filologia, nella Mitologia, nella

Legislazione e nella Storia additava alla Critica le sorgenti donde attingere la conoscenza delle idee morali di un popolo. Seguendo questo metodo nei suoi *Principi di Scienza Nuova*, egli trova, col soccorso della Mitologia, la religione e la pudicizia nei primitivi matrimoni, da lui definiti «carnali congiungimenti pudichi fatti col timore di qualche Divinità»; siccome trova, col soccorso della Filologia, negli stessi la monogamia e la indissolubilità, venendo infatti il matrimonio ritenuto presso i Romani quale «*omnis vitae consortium*»¹⁸.

18«I matrimonii dovettero incominciare non solo *con una sola donna*, come fu serbato da' Romani; e Tacito ammira tal costume nei Germani antichi, che serbavano, come i Romani, *intiere le prime origini delle loro nazioni*, e ne danno luogo di congetturare lo stesso di *tutte le altre* ne' loro

Dal coniugio nascono i *figli*, che quasi frutto di amore reciproco così vengono denominati da φιλεω: collo svolgersi della famiglia si forma la tribù, φυλῆ. La necessità di salvare la vita dalle in-principi; ma anco *in perpetua compagnia di lor vita*, come restò in costume a moltissimi popoli; onde appo i Romani furono definite le *nozze* per questa proprietà, *individua vitae consuetudo*; e appo gli stessi assai tardi s'introdusse il *divorzio*». VICO. *Principi di Scienza Nuova* lib. II. Della. Morale poetica.

La pudicizia vegliava sui primitivi matrimonii come prova il costume di velare le donne, costume conservato presso tutte le nazioni, e che spiega il vocabolo *nozze*, *nuptiae*, *a nubendo*, che vuol dire *coprire*. VICO, *Ibid*. Ciò dimostra come le idee morali degli antichi non erano molto diverse dalle nostre, e come non sia punto storica la promi-

sidie dei violenti spinse i deboli a *rifuggirsi* presso tribù e capi più potenti, fra quali era in onore la virtù: questi ricevettero i rifuggiti sotto la loro protezione, servendo costoro ai capi nella coltivazione delle terre. Dalla *fama*, φήμη, e dalla gloria, κλέος, che godevano i potenti virtuosi presso i rifuggiti, vennero questi appellati *famuli* o *clienti*. Così il Vico.

Ci basti l'aver dato un saggio dei problemi che vengono oggidì tentati dalla filosofia e l'aver in pari tempo indicato sulla scorta del grande pensatore italiano il metodo vero da seguire nella ricerca storica della primitiva civiltà de' popoli.

CAPITOLO VI.

Della società civile.

Le prime necessità della vita spiegano il formarsi della società coniugale, parentale ed erile; ma la società domestica evidentemente non può bastare a se stessa. Sonvi bisogni, cui le famiglie non valgono a provvedere senza una cospirazione comune: di qui la necessità di formare associazioni di famiglie.

Se i bisogni in forza dei quali si è compiuta la nuova associazione sono *continui*, cotesta piglia il nome di società *civile* o *politica*.

La divisione del lavoro, lo scambio incessante de' prodotti per il vitto quotidiano, la difesa dei nemici, tutto ciò insomma che può assicurare e la formazione e l'esistenza e lo svolgimento pacifico della famiglia, entra fra i *motivi* di siffatta

unione. Naturalmente essa si compiè di preferenza fra coloro, che già per comunanza di origine, per unità di linguaggio, per vicinanza di territorio si trovavano disposti a cospirare insieme per i sopradetti fini. Per ciò che concerne l'attuazione dei mezzi ordinati a raggiungere i loro fini, gli uomini hanno dovuto sottomettersi alla direzione di un capo: questi poi potè essere una persona *individua* o una persona *collettiva*, cioè un'assemblea o un consiglio sapremo. Poterono venire riconosciuti per capi o per capo i padri o il padre di famiglia più anziano e i suoi discendenti; oppure l'elezione ha potuto determinare il soggetto del pubblico potere.

Di qui una società diversa dalla domestica, sebbene assai spesso ordinata a guisa di famiglia: società diversa quanto allo scopo e quanto

all'impiego dei mezzi; nella quale l'uomo contrae nuove relazioni morali e giuridiche.

Cotesta società venne detta *civile* o *politica*, perchè dapprincipio si limitava come a sua forma più perfetta alla *civitas* o πόλις e man mano si estese poi ad abbracciare più città ed un territorio più vasto. Essa si può definire in genere «unione di famiglie assieme cospiranti al conseguimento di quei beni che sono onestamente sufficienti alla felicità umana.»

La definizione data vale per ogni società nella quale la famiglia cerchi vuoi la tutela de' suoi diritti vuoi la somma di quei vantaggi morali e fisici che risultano dall'unanime concorso. Per conseguenza è società civile non solo lo Stato, che vuolsi considerare come il grado supremo e più perfetto dell'associazione politica; ma eziandio sono da chiamarsi civili le società che rispondono

a varii periodi di evoluzione, rappresentandone come altrettanti stadii.

Fra queste ultime va ricordata la *tribù nomade*, che noi incontriamo fra i popoli non ancora ridotti a civiltà: questi si uniscono a gruppi per la caccia, la pesca e la pastorizia; hanno i loro capi e i loro guerrieri per guarentire la loro indipendenza e difendersi dalle tribù nemiche. Presso questi popoli troviamo il potere esercitato da una federazione dei padri di famiglia, formando così una specie di aristocrazia; oppure da un solo capo supremo, dando così luogo al dominio reale. In alcune tribù indigene dell'America si suole eleggere per capo o *cacicco* chi ha preso maggior numero di capigliature ed ha ucciso più bisonti. A misura che viene apprezzato il merito morale, la scelta cade su coloro che si distinguono non solo per corag-

gio, ma anche per azioni generose e simili doti morali.

Altri popoli invece prendono stabile dimora in un territorio, sia per pascolarvi numerosi armenti, sia per rendere più ubertosa la terra costringendola col lavoro a somministrare più ampiamente i suoi frutti. Così sorsero i *borghi*: e man mano coll'accrescere del numero delle abitazioni e delle famiglie, col moltiplicarsi delle opere di pubblica utilità e degli ordinamenti e istituzioni capaci di rendere sempre più perfetta la comunione delle famiglie o più complicate le relazioni reciproche, si formarono le *città*, costituendosi sotto una direzione unica degli affari comuni.

Allorchè una città sia per il numero de' suoi abitanti, sia per l'ordinamento interno, sia per la sua forza rispetto agli estranei, giunge a bastare a sè completamente, talchè abbia e possa mantenere

l'indipendenza da un'altra, diventa uno *Stato*, che può definirsi «società politica perfetta ed indipendente.»

Nei primordii della civiltà, nell'epoca che immediatamente succede al periodo delle rivoluzioni etniche, il concetto di Stato non si distingue ancora da quello di città; ma a misura che una città potente acquista un predominio sulle sue vicine, i due concetti si vanno distinguendo. Le relazioni che si stabiliscono così fra molte città sono di indole diversa, per cui non possono bastare gli ordinamenti ed il potere ristretto ad una sola.

Quindi allato al potere ed agli ordinamenti proprii esclusivamente delle singole città e delle singole associazioni sorge un potere *unico* ed *indipendente* ed ordinamenti capaci di congiungere assieme le forze di quelle e farle convergere alla sicurezza, all'indipendenza, al benessere di tutta

l'intera associazione: sorge insomma lo Stato come società suprema avente per iscopo la tutela dei diritti e il benessere comune. Perciò il concetto dello Stato va separandosi dal concetto della *poli*; e nasce eziandio la distinzione fra istituzioni *civili* e istituzioni *politiche*: quelle sono proprie delle città; queste, dello Stato.

Nello Stato l'autorità piglia il nome di *sovranità*, e *sovrano* dicesi quella persona vuoi individua vuoi collettiva, che è investita del potere supremo.

In qualsivoglia società civile vuolsi distinguere la *materia* e la *forma*.

Materia è la moltitudine, in quanto *ordinabile*; ma questa moltitudine consta di un numero più o meno grande di famiglie fornite de' loro diritti, consta cioè di individui che o sono parti di famiglia o potrebbero quandochessia con pieno diritto

accedere ad una società vuoi naturale vuoi artificiale. Per conseguenza gli elementi materiali della società civile hanno un'attività loro propria, della quale non si spogliano contraendo relazioni politiche: essi continueranno a far uso delle proprie facoltà, che certamente non hanno ricevuto dalla città o dallo Stato, e potranno perciò mettere insieme le scambievoli loro forze per conseguire fini particolari, che non sieno in opposizione col fine generale. Laonde la moltitudine sociale non è *meccanica*, cioè tale da dover ricevere ogni ragione di operare, ogni impulso e moto, ogni direzione e diritto dallo Stato e dal potere politico; ma essa è eminentemente organica. Per conseguenza la vitalità sociale della moltitudine non dimanda di venir soggiogata, ma coordinata; non assorbita, ma riconosciuta.

Inoltre la moltitudine sociale nelle società civili ha da essere *dissimile*. Siccome l'individuo cerca nella poli l'*autarchia* (direbbe Aristotele), che non può ancora trovare nella famiglia, è necessario che questa sufficienza sorga dal concorso di molti, donde si abbia ciò che non può avere una sola famiglia. Si richiede perciò che gli elementi materiali del civile consorzio sieno dissimili per sesso, per beni di fortuna, per esercizio di arte.

A queste due condizioni della materia sociale si oppongono i riprovevoli sistemi del Centralismo e del Comunismo. Nel Centralismo le città vengono destituite di ogni forza spontanea, e non si concepiscono altrimenti che come ruote ed inerti strumenti per ricevere ed eseguire il moto impresso loro dal governo centrale. Nel Comunismo non si vorrebbe riconoscere differenza alcuna fra le condizioni sociali e si vorrebbe abolita la pro-

prietà e la famiglia: quella perchè produce la divisione degli interessi, questa perchè vi aggiunge la divisione de' sentimenti.

La forma poi della società civile si riduce all'ordine pubblico e consiste nelle relazioni di *giustizia* e di *amicizia* (o amor patrio) che mantengono il vincolo sociale. Ogni società civile si dissolve ove venga meno l'uno o l'altro di questi rapporti morali.

Siccome però i rapporti sociali sono oggetto immediato della *costituzione* e del *potere*; così tanto questo che quella vengono considerate a guisa di forme della civil società. Per *costituzione* infatti intendiamo il modo caratteristico con cui una società è organizzata o ordinata; per *potere* o *governo* la forza che la mantiene nel suo essere e la dirige nel suo operare secondo il fine.

Avuto riguardo a quest'ultimo elemento formale la società politica può definirsi: l'unione di fatto di famiglie e città governate dallo stesso potere supremo.

CAPITOLO VII.

Origine della società civile.

Coloro che per i primi posero il problema «come nacque la società?» non hanno ben distinto tutti gli aspetti sotto i quali la stessa questione può essere proposta. Si può infatti intendere per società, la domestica o la civile, la incivilita o la barbara. Si può inoltre dimandare quale sia il fatto che pone la materia, e quale quello che pone la forma. Si può dare una soluzione seguendo la storia o prescindendo da questa ricorrendo ai motivi psicologici di ragione o di sentimento. Fi-

nalmente si può portare la questione sul campo giuridico. Quindi si comprende quanto facilmente il problema si sia complicato, per non avere ben distinti tutti i soggetti cui esso si estende.

Noi abbiamo a suo tempo dimostrato essere la società uno stato naturale all'uomo, perchè questi vi trova la perfezione propria e vi è portato dalle sue condizioni psichiche. Ma la genesi dello Stato non fu perciò menomamente spiegata.

Or come nacque la società civile in generale e lo Stato in particolare?

Per spiegare l'origine dello Stato, anzi di qualsivoglia società, alcuni filosofi supposero uno *stato di natura* anteriore a quello di società¹⁹. Altri pro-

¹⁹Lo *stato di natura* è descritto come età dell'oro da Ovidio e da Virgilio, altrimenti presentato da Orazio e da Cicerone. Questi ha: «Fuit quoddam tempus cum in agris homines passim

pongono cotesto stato come un fatto reale, altri come una finzione scientificamente richiesta; altri affermano quello stato primitivo essere sotto tutti gli aspetti infelicissimo, altri invece lo reputano preferibile allo stato sociale. I patrocinatori dello *stato di natura*, negando addirittura la socialità primitiva dell'uomo, ritengono che la società umana in genere e lo Stato in ispecie (quantunque l'uno e l'altro concetto sia da loro confuso) sieno un avvenimento *accidentale*, uno stato *fattizio*. Così la pensano Hobbes e Rousseau.

La filosofia dell'Hobbes si riduce ad un grossolano sensismo, sul quale nondimeno egli costruisce la sua teoria giuridica e sociale. Principio di

bestiarum more vagabantur, et sibi victu ferino vitam propagabant: nec ratione animi quidquam, sed pleraque viribus corporis administrabant». (*De inv.* 1).

ogni attività umana è la *sensazione*, la quale è inseparabile da piacere o da dolore; questo poi rapporto al sentito diventa amore o odio, ed il sentito rispetto all'uno o all'altro di questi movimenti psichici si appella bene o male. La volontà non è che la prevalenza di un desiderio, cioè di un trasporto sensitivo verso il sensibile. Cotesti trasporti sono necessari: l'uomo non può a meno di provarli. Egli dunque seguendo l'impulso sensitivo agisce con ragione, con giustizia. Di guisa che, sempre secondo l'Hobbes, il diritto sarebbe riposto nell'inclinazione naturale di una facoltà.

Ciò posto, egli osserva che nell'uomo c'è piuttosto la tendenza a dominare che ad ubbidire, e che esso nello stato di natura dovette agire seguendo questo impulso. In tale stato di cose la società era impossibile; imperocchè doveva necessariamente imperversare una guerra vicende-

vole, la quale non poteva aver fine, attesa l'ineguaglianza delle forze nelle parti belligeranti. I violenti usavano della forza fisica; ma i meno validi supplivano coll'astuzia e con la frode alla loro nativa debolezza.

Ma la guerra è un tumulto, non c'è in lei sicurezza; quindi l'uomo provò il bisogno di escirne. E tanto fecero gli uomini primitivi, formando la società, un patto cioè limitante i loro diritti. Senza la società il diritto sarebbe negli uomini una potenza senza misura. Cedettero pertanto ciascuno i loro diritti sottomettendosi alla potenza, vale dire al diritto di una persona fisica o morale, diritto che, stando al concetto di Hobbes, non conosce limiti o riserva di sorta. Così nacque con la società la sovranità, indipendente da ogni legge, egoismo individuale che si impone ai cittadini ridotti alla condizione di semplici potenze passive, privi del

diritto persino di giudicare della moralità delle azioni; essendochè, se qualcosa essi possono, lo debbono all'autorità pubblica.

Dello stato naturale primitivo l'Hobbes vuole riconoscere alcune tracce nell'uso dei viandanti di portar seco armi difensive, dei cittadini di chiudere le porte delle case, della potestà civile di avere soldati e bargelli.

Noi non staremo a far rilevare tutte le assurdità e le pessime conseguenze della teoria hobbesiana. Non si comprende come possa darsi un diritto di tutti a tutto, vale a dire un diritto cui niuno è tenuto a rispettare, e che tutti senza danno della giustizia possono conculcare; non si comprende perchè l'Hobbes abbia tenuto conto soltanto di alcuni sentimenti egoistici alla dominazione, che possono trovarsi in pochi individui, e non abbia piuttosto riconosciuto la forza della simpatia e

dell'amore che egli avrebbe potuto facilmente scoprire nella psiche umana, e che gli avrebbe fornito l'elemento di una ben diversa teorica; non si comprende come possa perdurare costantemente il fatto della umana società, che al postutto sarebbe *innaturale*, perchè contrario allo stato primitivo di natura; non si comprende come egli abbia potuto misconoscere la dignità delle personalità umane, considerandole come un aggregato di atomi uniti per paura sotto un dispotismo che non ha legge.

Poco altrimenti il Rousseau descrive *lo stato di natura*. Gli uomini primitivi vivevano isolati, ma liberi: era quello uno stato di felicità assoluta, di innocenza e di benessere. Volontariamente essi se ne dipartirono mediante un *contratto sociale*. Ed ecco come. Gli uomini non possono alienare la loro libertà; allorchè adunque convennero in so-

cietà, questa non potè legittimamente costituirsi, se non mantenendo illesa la libertà. Or questa non poteva mantenersi tutta intera se non alla condizione, che l'uomo sottomettendosi alla società non si sottomettesse ad altri che a se stesso. A tal fine fu necessaria una cessione assoluta di tutti i diritti fatta all'intera società: in virtù di questa cessione ciascun socio essendo egual parte del corpo sociale, s'impadronisce di egual parte della somma formata dei diritti e del potere de' singoli, e colla sua cessione non perde nulla. In questa guisa nasce nella società l'eguaglianza e la *volontà generale* risultato di tutte le volontà particolari, e che ha ragione di sommo impero. Esso non può separarsi dalla collezione de' cittadini, e nella totalità di questi risiede perciò la *sovranità*. Il popolo sovrano delega l'esercizio del potere, che però sempre ritiene radicalmente, ad

un individuo o ad un'assemblea. Coloro per conseguenza che nella società esercitano l'autorità non sono che semplici *mandatari* del popolo sovrano.

La teoria del Rousseau è irragionevole sotto parecchi aspetti; sia perchè parte da un falso principio, quello cioè di uno stato primitivo *non sociale*; sia perchè non distingue fra la società originaria ed universale e le forme speciali che l'associazione potè rivestire nell'ordine politico; sia perchè conculca la libertà individuale mentre pure vorrebbe salvarla. Giacchè da una parte stabilisce come fondamento del patto sociale che la libertà individuale sia inalienabile; dall'altra vuole la cessione assoluta di questa medesima libertà al corpo morale, abbandonando le facoltà dei singoli all'assoluto potere della pluralità. In questa guisa Rousseau riesciva a risultati analoghi a

quelli dell'Hobbes: giacchè se per l'uno la sovranità è la conseguenza della cessione completa di tutti i diritti al corpo sociale, e per l'altro è la conseguenza di una rinunzia dei diritti naturali illimitati, rimanendo questi intatti ed assoluti in colui che quindi innanzi avrà la sovranità; nell'uno e nell'altro pari è l'assolutismo e il despotismo del potere. Hobbes consacra il despotismo della Monarchia e dell'Aristocrazia: Rousseau quello delle masse e della Democrazia pura²⁰.

²⁰Per despotismo intendiamo l'esercizio del potere che non riconosce limiti di sorta, professandosi teoricamente o praticamente indipendente dalla legge morale di giustizia. Laonde il despotismo non si dee confondere col governo monarchico, che dicesi *assoluto* per la mancanza di un temperamento che ne circoscriva le funzioni.

Rousseau svolse la teoria della sovranità popo-

Lo *stato di natura*, come negazione di ogni società o almeno di ogni civiltà, e la susseguente formazione dell'associazione politica per libera convenzione, è pure il punto di partenza delle te-lare nella sua operetta «Contratto sociale».

L'influenza di questo libro andò crescendo dal 1764 al 1789 in guisa che si può dire senza tema di esagerare, che è il *Contratto sociale* che ha determinato lo scoppio della rivoluzione francese. E ciò tanto è vero, che nei discorsi di Mirabeau e di Meunier si trovano affollati i pensieri, le parole stesse e le formole stesse di G. G. Rousseau. Che anzi, gli atti primitivi, gli atti solenni, i più essenziali ed irrevocabili della rivoluzione francese, quelli che separarono affatto il nuovo dall'antico ordine di cose, quali furono il giuramento del *Jeu de Paume*, la notte del 4 agosto 1789 e la dichiarazione dei diritti, sono applicazione di puro

292

orie sociali e giuridiche di Grozio, di Puffendorf e di Locke. Tutti costoro convengono nel detto «*nullum imperio sine pacto*» e suppongono perciò un patto originario da cui sia nata e la società e il potere che ne costituisce, dirò così, la forma.

Anche lo Spencer col suo *psicologismo*, tentò il problema della genesi della società. Lo Stato come la società è per lui un prodotto dell'evoluzione organica dell'uomo primitivo.

Le dottrine dello Spencer non meriterebbero un cenno speciale, se oggidì non fossero diventate così celebri, che non pochi scrittori si credono in

fatto particolare al senso delle dottrine dettate da Rousseau. L'opera quindi di lui, la sua dottrina, resa popolare da scrittori volgari e poco avvezzi a riflettere, è giudicata severamente da tutti gli onesti.

dovere di accettarle. Diciamone pertanto al-
chè.

Per il Positivismo, e per lo Spencer in particolare, l'uomo primitivo si trovava in uno stato non diverso da quello degli animali; anche sotto l'aspetto fisico esso era notabilmente inferiore all'uomo civilizzato. Soggiogato dai sentimenti i più opposti, alla mercè degli impulsi del momento, incapace di un desiderio costante, impaziente ed imprevidente, non poteva legarsi con una promessa. Sviluppo estremo de' sensi esterni, assenza di ogni riflessione, incapacità di libera scelta, indifferenza assoluta rispetto a qualsiasi investigazione delle cause, resistenza invincibile a tutto ciò che si allontana dalle credenze e dagli usi ereditarii: tali sono i tratti intellettuali dell'uomo primitivo. Gli uomini allora vivevano raggruppati in orde, in istato di società inconsciente, del pari

che certe specie di animali; ma i vincoli sociali erano minacciati del continuo da passioni subite ed irresistibili. Se non che la necessità di opporsi alle cause di distruzione, il bisogno che l'uomo ne sentiva, fè sorgere man mano la simpatia verso gli inoffensivi, accompagnata però dal timore rispetto ai violenti. Sotto l'impulso di questi due sentimenti si mantiene la società, la quale si riduce ad una funzione organica di adattamento all'ambiente. Passando essa dallo stato inconsciente al cosciente, diventa società civile. Quindi lo Stato non è che un prodotto dell'attività umana: esso ritrae tutte le funzioni degli organismi, e comincia ad apparire nel tempo, quando i rapporti fra gli individui pigliano forma di cooperazione intelligente. Così l'evoluzione dell'uomo sociale è relativa all'evoluzione organica, e la società ne ritiene tutte le forme, tutti gli acquisti. C'è il siste-

ma *nutritivo* rappresentato dalla produzione industriale: il sistema *distributivo*, analogo al sistema circolatorio degli animali, prodotto dalle vie di comunicazione: il sistema *regolatore* o *nervomotore* nelle istituzioni governative e militari. In tal modo la psicologia dell'individuo si riflette nella società. Siccome sonvi diversi tipi individuali; così sonvi diversi tipi di società. Lo Stato si organizza ora a seconda del tipo militare, ora sul tipo industriale. Nel primo caso la nazione diventa l'armata, e il potere è rigorosamente concentrato nelle mani di un solo; la religione persino diventa militante e prescrive le vendette. Prevalendo invece il tipo industriale, vien proclamata la libertà di opinione e di stampa pari al diritto di libero scambio.

Per fermo, le analogie che si scoprono fra le forme sociali e i caratteri psicologici dell'uomo possono accettarsi, purchè non si ammettano

quelle come fenomenità fatalmente determinate da questi. Non è certamente l'istinto che veglia alla formazione delle società civili, le quali sono eminentemente «cospirazioni di enti intelligenti»; tuttavia le facoltà rappresentative entrano senza dubbio a fornire gli elementi di quell'idea che si attua nell'organizzazione, vale a dire, nella costituzione di uno Stato. Lasciando in disparte le analogie testè ricordate, noi ci dimandiamo: l'evoluzione è essa capace di darci lo scioglimento finale della genesi dello Stato?

No: nella stessa guisa che essa è incapace di spiegarci l'origine del pensiero, della libera volontà, della religione, del senso morale: problemi tutti ch'essa ha vanamente tentati, per quanto le sue teorie sieno ingegnose ed assai divertenti.

L'Evoluzionismo positivo pretende seguire in tutte le fasi i movimenti che abbiano potuto gui-

dare i popoli dallo stato selvaggio alla civiltà, senza menomamente preoccuparsi della realtà dei dati che suppone come fatti certi: esso ha il grande ed imperdonabile difetto di trasportare alla realtà ciò che non è, al postutto, che il risultato di un'induzione erronea dall'individuo alla specie, dallo stato selvaggio allo stato civile; nè sempre la logica è da esso rispettata. Ecco a che si riduce il ragionamento dell'Evoluzionismo: L'uomo oggidì è civile; dunque in un tempo primitivo *dovette* esser stato selvaggio: la società oggidì è costituita in una determinata forma secondo ragione; dunque *dovette* precedere un lungo periodo, dirò così, di incubazione, donde nacque la società odierna. Ma perchè *dovette* esserci stato prima quel tempo, quello stato primiero? Per tutta risposta, essi non ricorrono alla storia, ma invocano la loro teorica stessa. Dovette precedere, ri-

spondono, quello stato e quel tempo, *affinchè fosse possibile l'evoluzione!* – Dunque, voi ammettete *a priori* l'evoluzione. – No, ci soggiungo, noi *induciamo* dalla presente civiltà che si svolse evidentemente da quello stato primitivo, il quale ha il suo riscontro nei fanciulli e nei selvaggi dell'Oceania, dell'Africa e dell'America.

Ebbene, se la cosa è così e se l'uomo primitivo si suppone privo di ogni elemento razionale come lo vogliono i Positivisti, non si comprende come possa aver avuto luogo l'evoluzione.

Come mai l'uomo primitivo, di sensibilità ottusissima, ha potuto provare il bisogno di rendere la propria condizione migliore? Il progresso non era punto possibile: Spencer stesso lo riconosce e formula in questi termini la legge di questa impotenza «quanto maggiori erano gli ostacoli, tanto minori erano i mezzi di cui l'uomo poteva di-

sporre per trionfarne: quanto più importava progredire, tanto meno possibile era l'esito del progresso.»

Adunque come si compie l'evoluzione che conducesse l'umanità allo stato attuale? Se lo Spencer ed i Positivisti ammettessero la ragione nell'uomo, non già come il risultato di evoluzioni precedenti, ma come facoltà essenziale ed originaria, il progresso è presto spiegato. Neppure in tal caso sono necessari dei secoli a questo lavoro perfezionatore dell'umanità: un uomo solo basta a dare l'impulso alla società e porla sulla via del progresso. Ma la difficoltà sta qui, che l'uomo primitivo, nel concetto positivo, non ha nè ragione nè libertà: esso dipende dalle circostanze esterne contro le quali ha solo qualche attività per reagire o alle quali conviene che adatti la propria attività: tutto è in lui determinato dall'esterno.

In qual modo adunque l'uomo primitivo, sì abbi-
bietto, potè, senza il soccorso di una specie su-
periore, senza esempio, senza ragione, salire
verso i cieli?

Ripetiamo: l'evoluzione non può spiegarlo: es-
sa non è una *causa*: essa è tutt'al più il *concetto*
di un fatto ipotetico, il fatto idealizzato, che rima-
ne a spiegare. Or bene un tal fatto suppone un
soggetto ed un *principio* di evoluzione. Lo Spen-
cer trova questo soggetto «l'uomo»; ma non ne
riconosce nell'intelligenza il principio. Egli perciò
non spiega il fatto. Anzi lo rende impossibile col-
locando il proprio soggetto in condizioni tali per
cui non si scorge come il soggetto potrà iniziare
la propria evoluzione, e neppure come potrà con-
servare fisicamente se stesso²¹.

²¹La storia, mitica se si vuole, ci addita alla
culla di ogni popolo gli Dei e gli Eroi. Il commer-

Concludendo: l'Evoluzionismo, incapace di darci la genesi dell'uomo come essere ragionevole e colto, non può neppure sciogliere il problema della genesi dello Stato.

Altri filosofi respingendo con forti ragioni la ipotesi dello *stato di natura* e del *contratto sociale*,

cio cogli Dei è sempre fra le prime tradizioni. Ciò indica, ci pare, un tempo di benessere e di civiltà, da cui gli uomini decadde, conservando però gli elementi capaci di rialzarli e il tipo ideale della perfezione da assequire. Inoltre la storia ci fa vedere che la civiltà di un popolo incolto o il progresso di un popolo civile, proviene costantemente dal contatto che questo ebbe con un altro più avanzato in civiltà. Cotesta legge a primo aspetto pare favorisca il determinismo dell'Evoluzione; pur tuttavia, trasportata agli uomini primitivi, aumenta le difficoltà del problema.

dimostrano che la natura dell'uomo richiede la vita sociale; ma trattandosi di spiegare la genesi dello Stato ricorsero al fatto della *propagazione delle famiglie* da uno stesso stipite, ed asserirono dover questo essere il fatto naturale dal quale prende origine in concreto la società civile.

Per certo se la società nasce tosto che più uomini trovansi uniti stabilmente per cospirare ad un fine, a trovar l'origine della società basta rinvenire il fatto primitivo che dovette riunire più uomini stabilmente in un intento. Ora non si può dare fatto più primitivo che l'esistenza di una prima famiglia, da cui sieno discesi quei più da associarsi.

Ma, se ben si avverte, dal fatto di essersi più famiglie propagate da un solo stipite non ne viene per conseguenza ch'esse *debbano* formare assieme una società civile, uno Stato. C'è diffe-

renza fra il fatto che pone la *materia* del civile consorzio e il fatto che ne pone la *forma*: le famiglie si vanno propagando, questo è il primo elemento; esse concertano di valersi di alcuni mezzi per provvedere ai bisogni comuni, difendere le proprie ragioni, godere scambievolmente e stabilmente di aiuto, ecco l'elemento formale. Colla propagazione, ossia colla generazione, non si pone che il primo.

Se si vuole che la società civile non risulti che dalla propagazione o moltiplicazione di una prima famiglia, converrebbe pur poter dimostrare che il padre sia di *diritto* sovrano, oppure che il potere civile non sia altro che una estensione o derivazione o trasformazione della potestà economica; mentre pure l'una e l'altra società, la domestica e

la politica, l'uno e l'altro potere, differiscono essenzialmente di specie²².

Nella genesi delle società politiche la Scuola giuridica distingue il *fatto* dal *diritto*. Riconosce che le origini di fatto delle società politiche poterono essere e furono veramente diverse nei vari tempi e nei vari luoghi. Là ove niun nuovo elemento venne a turbare il naturale svolgimento del principio di associazione, la società politica sorse per il successivo esplicarsi della famiglia, la quale andò gradatamente trasformandosi in tribù, in *gens* e quindi prese stabile assetto di politico consorzio. Però cotesto svolgimento poté venire alterato da avvenimenti di varia natura. Talora un individuo audace si fa centro di riunione di parec-

22Ex vi solius iuris naturae non est debitum progenitori ut etiam sit rex suae posteritatis.

(SUAREZ, *De Legibus*, 1. III. 2).

chi compagni e forma con essi di primo getto una società; talvolta le persecuzioni politiche o religiose inducono alcuni privati a riunirsi insieme ed a gettare le basi di un politico ordinamento; tal altra volta il successivo dilatarsi della proprietà di un privato rende a poco a poco dipendenti e soggetti i coltivatori ed i proprietari vicini; finalmente la colonizzazione di un territorio, una lega, una vittoria poterono essere cause dirette di origine di altrettante società politiche.

La conoscenza, l'indagine di questi fatti appartiene alla Storia. La Filosofia ricerca invece quale sia l'origine di *diritto*, cioè qual sia quell'elemento di ragione per cui questa o quella origine debba dirsi legittima.

La Scuola giuridica afferma il principio imprimeamente carattere di legittimità alla società politica

non essere altro che il *consenso espresso o tacito* degli associati.

E in vero l'idea di una particolare forma di società implica il concetto di un patto volontario. Se si eccettui la società universale, la quale proviene direttamente da una volontà superiore e provvidenziale che impresse nell'uomo il carattere di essere socievole, qualunque altra società particolare è un fatto volontario dell'uomo. Così la società coniugale nasce dal consenso de' coniugi; nella parentale si ha il consenso dapprima tacitamente presunto dei figli, poscia tacitamente emergente dal fatto della volontaria loro coabitazione coi genitori. La stessa società religiosa è informata allo stesso principio; il credente o direttamente o per mezzo de' suoi rappresentanti presta il suo consenso nell'atto in cui entra a far parte della società. Ora l'origine ed il fondamento

giuridico della società politica non possono essere diversi. Tutti gli uomini nascono ugualmente liberi: nessuno pertanto può costringer gli altri a formare con lui una particolare associazione per quanto legittimo ne sia il fine, ad assumere speciali doveri, a riconoscere una speciale autorità, senza ledere il principio di libertà e di giuridica eguaglianza de' suoi simili. Ma poichè nella società politica si verificano appunto questi particolari effetti, si tratta cioè di individui che, oltre il vincolo generale comune che collega tutti gli uomini, altro ne contraggono speciale, da cui derivano particolari diritti e doveri; perciò il fatto giuridico che vale a legittimare quest'associazione non può essere che il consenso, ossia la volontà di coloro che la compongono, siasi esso consenso manifestato con un patto espresso, ovvero incluso in una tacita adesione che gli uomini prestano

al naturale svolgimento della loro associazione. Così la ragiona la Scuola Giuridica²³ con Rosmini, Romagnosi, Albini, ecc.

Cotesta teoria differisce da quella del contratto sociale o patto primitivo, perchè ammette che l'uomo è essenzialmente socievole e che le origini storiche delle varie società politiche poterono essere e furono infatti diverse. Tuttavia noi non dobbiamo nascondere le ruinoso conseguenze cui essa darebbe luogo, ove si supponga affatto volontario e *libero* moralmente il sopradetto consenso.

Certamente il consenso delle volontà si richiede; senza di esso non si dà società che è *cospirazione di intelligenze e di volontà*. Il consenso si riduce ad un atto di libera volontà; ma l'uomo è esso *moralmente* libero di dare o non dare il suo

²³MATTIROLO, *Filosofia del Diritto*.

consenso? Non vi sono forse dei casi ne' quali l'uomo *deve volere* in concorso con altri, dando così origine ad una società in concreto? La libertà adunque, benchè richiesta, non basta per sè sola prescindendo dal *dovere*, a fornirci l'elemento giuridico che si desidera. Il diritto vuole essere fondato sul dovere.

Il Tapparelli propone una teoria che merita di venir esposta per il concetto morale che vi domina, e con questa noi concludiamo il presente capitolo²⁴.

Tutti gli uomini formano una società di uguali fondata sulla identità di natura. Tutti e ciascuno hanno *diritto* di valersi di quei mezzi che sono ordinati al bene dell'uomo, e la *ragione*, che concede all'uno il potere di adoperare a tal fine quante

²⁴TAPPARELLI, *Saggio teoretico di diritto naturale*, I, Diss. 2, c. XI.

forze ha, impone altrui il *dovere* di rispettare l'*uso ragionevole* di quelle forze. Questo *diritto* e questo *dovere* è in tutti eguale, giacchè nasce da natura eguale. Ma le forze non sono in tutti eguali, nè uguale è in tutti l'assiduità nell'adoperarle: è questo un dato di osservazione, da cui deriva una disuguaglianza indefinita, mantenuta dalla uguale *indipendenza*; la quale siccome mi dà diritto a valermi del mio, senza esserne da verun altro disturbato, così mi serba intatti tutti quegli acquisti che, usando lecitamente le mie forze, andrò facendo. Con tali acquisti può l'uomo accrescere e le terre e la famiglia e il credito, e divenire potente, saggio, valoroso sì che altri abbisogni del suo sussidio, e con lui si *associi* per ottenerlo. Questi ben potrà escludere dai suoi benefizi chi non si regola secondo gli ordini ragionevolmente da lui stabiliti. Così in lui la superiorità *di fatto*

produce una superiorità *di diritto*, ed egli diviene depositario di quell'autorità che in ogni società deve guidare gli individui al retto uso dei mezzi. Ciò che si dice di un individuo, si dica pure di parecchi, i quali sieno capaci di ordinare la moltitudine, di governarla e di difenderla.

Dopo avere così esplicita la genesi della società civile, siccome forma della società universale, e ad un tempo quella dell'autorità concreta, il Tapparelli fa notare darsi de' casi nei quali il *dovere* obbliga a legarsi in società e a rimanervi²⁵. Ogni qualvolta il non legarsi ad una determinata società o il non rimanervi è violazione dell'ordine, l'uomo è obbligato in questi casi a quella società.

Ora quest'ordine può nascere e dal sistema stesso di natura fisica, e dai diritti altrui, e dal no-

25TAPPARELLI I. c. Diss. 3. c. 1.

stro libero volere altrui manifestato. Sono questi tre *fatti*, che si possono chiamare *associanti*.

In altri termini, l'uomo è per natura legato da un general dovere di società che lo obbliga a cospirare cogli uomini tutti al bene *comune*; e ciò non solo *negativamente* col non opporvisi, ma anche *positivamente* quando le circostanze *per necessità* lo esigono. Questa necessità può nascere e in me e negli altri o dall'ordine fisico o dal morale, giacchè l'uomo è un composto di corpo e di spirito, ed ha doveri e bisogni rispetto all'uno e all'altro. Posso dunque essere obbligato ad entrare o rimanere in società *per bene* or mio or altrui, sì di ordine fisico come di ordine morale.

Coerentemente a questi principii, il Tapparelli dimostra poter un individuo essere membro di una società per necessità di ordine fisico: ad es., dal bisogno naturale del figlio il padre è obbligato

a vivere col figlio per dargli assistenza ed il figlio col padre per riceverla; da necessità pure di ordine fisico un individuo può essere obbligato a entrare nella società erile, fuor della quale non *possa assolutamente* campare la vita. Dal *diritto* un popolo vinto in guerra giusta viene ad essere legato in società col vincitore. Da *consenso libero* finalmente nasce la società coniugale e talvolta una determinata società civile.

Non si nega pertanto che la società civile possa nascere da consenso volontario, vale a dire da un patto; ma qual è quel principio che la rende permanente dandole un carattere morale? È sempre il duplice legame del *dovere* e del *diritto*. Le parti erano libere e nello stato di reciproca indipendenza naturale, eguali nelle forze come si suppone; talchè niuna delle due poteva senza ingiustizia legare la controparte. Ma dal momento

che reciprocamente assentirono alla stabile convivenza, non possono fallire al contratto senza violare il diritto altrui, e questo diritto nasce dal *dovere* della veracità, della lealtà. In questa guisa avviene che quelle società che originariamente furono volontarie, acquistino un carattere etico permanente; cotalchè a niuno sia lecito attentare alla loro esistenza, non ai primi concorrenti, e tanto meno agli individui posteriori, i quali per certo non *debbono* offendere il diritto che hanno gli associati di tendere concordemente al fine comune.

La soluzione del problema della genesi della società civile non può darsi sotto l'aspetto *morale* con maggior chiarezza e più scientificamente.

CAPITOLO VIII.

Fine dello Stato.

Se l'uomo possedesse tutto il bene, avrebbe già conseguito il fine cui aspira; nè più abbisognerebbe di società purchè non gli piacesse comunicarlo agli altri: in tal caso la società sarebbe *comunicazione di bene*.

Ma, siccome fe' notare Aristotele, è appunto il difetto del bene, e l'insufficienza individuale a conseguirlo, quella che spinge l'uomo alla società: egli cerca nella società l'*autarchia*.

Perciò la società non può trovarsi fra gli uomini che in stato di *tendenza* al bene, da tutti i singoli cercato con cooperazione concorde: essa non è *statica*, ma deve essere *dinamica*; ha un còmpito cioè da ottenere colle sue forze, col suo potere, colle sue leggi.

Or qual è il compito, il fine dello Stato? La questione non è indifferente, essendochè dal fine viene determinata la maniera di essere, la misura del potere, i doveri della società.

Presso i Romani il fine dello Stato veniva concretato in quella celebre formola che si leggeva nelle leggi delle XII Tavole: *salus populi suprema lex est*. Ma potendo avere questo principio due interpretazioni diverse, secondochè la salute pubblica viene proposta a norma dell'operazione sociale conformemente all'ordine morale o prescindendo da questo; perciò altre sentenze vennero professate dai filosofi.

Il Socialismo trasforma il governo politico in una specie di economia domestica, mentre vorrebbe che lo Stato debba provvedere a tutti i singoli cittadini, in guisa che ciascuno possa soddisfare tutto le sue potenze, in particolare le sensi-

tive; esso dice all'individuo: *hai diritto di godere mentre sei vivo: la società, quale oggidì è costituita, è una violazione permanente del tuo diritto; dappoichè essa non deve avere altro fine che quello di somministrare la maggior copia de' beni par la felicità del tempo e dello spazio.*

Presenta molta ambiguità la sentenza del Rosmini, il quale stabilì il fine della società nella quiete dell'animo soddisfatto: l'appagamento, egli dice, è il fine essenziale della società di diritto e di fatto. Come pure qualcosa di vago, che porge il destro a false interpretazioni, hanno le sentenze di coloro che ripongono il fine dello Stato o nella comune felicità o nella tutela de' diritti, o nella sicurezza interna ed esterna, o nel progresso dell'umanità o nella copia de' beni esterni.

Noi non neghiamo che tutti cotesti intenti diano difatto luogo a varie istituzioni sociali; nè che lo

Stato non debba tutelare le persone, i beni, i diritti de' cittadini: dare impulso a tutto ciò che pone l'umanità sulle vie del progresso: favorire il commercio e la ricchezza nazionale. Epperò tutte coteste opinioni si potranno agevolmente conciliare, a condizione che i sopradetti fini non sieno intesi dallo Stato l'uno esclusivamente dall'altro e sia posto in salvo l'ordine morale.

E dall'ordine morale non si può mai prescindere, essendochè la società deve essere associazione *morale*, e i vincoli sociali, quali sono il dovere ed il diritto, sono anzitutto vincoli morali.

Il Kant che di professso trattò la nostra questione, ripose il fine della società politica e il principio del diritto pubblico e privato in quello, che egli chiama *principio di coesistenza*, il quale può essere così dichiarato: «opera in modo che la tua libertà non sia in contrasto colla libertà degli altri.»

La teoria kantiana per la sua originalità merita un cenno speciale. La ragione dell'uomo, così il Kant, è assoluta e libera, ed assolutamente libera dev'essere la sua volontà: l'uomo non sarebbe *ragionevole* se nel volere e nell'operare ricevesse impulso dall'esperienza, nè veramente *libero* se la volontà non si dispiegasse con quella indipendenza che è propria della ragione. L'uomo adunque ha una piena libertà di volere, richiesta dalla libertà ed indipendenza della ragione. Ora gli impulsi sperimentali sono di due sorta: *interni* ed *esterni*; i primi sono gli incitamenti delle passioni e degli affetti, i secondi gli impedimenti che gli uomini pongono alle nostre azioni, e in forza de' quali l'azione non si può compiere o si compie altrimenti. Amendue queste specie di impulsi hanno da essere rimossi onde l'uomo operi liberamente. Le leggi hanno questo scopo: altre pro-

teggono la libertà interna ed importano coazione da esercitarsi dall'uomo sopra sè stesso; altre impongono coazione agli altri, affinchè non c'impediscono di operare con libertà. Le prime costituiscono l'ordine morale, le seconde l'ordine giuridico.

Però la libertà esterna non avrebbe limite, ed ove gli uomini agissero indipendentemente a seconda della libertà assoluta della ragione, il conflitto sarebbe inevitabile. A togliere il dissidio non c'è altro mezzo che restringere la libertà di ciascuno in modo che essa possa coesistere colla libertà degli altri. Di qui la necessità dello Stato, che si riduce ad un *postulato del principio di coesistenza*. Esso non ha altro compito, se non la limitazione armonica della libertà di ciascuno, in quanto è richiesto all'esercizio della libertà di tutti.

È facile scorgere i vizi che presenta la teoria metafisica di Kant.

Ei suppone che la volontà umana non abbia altra legge che la libertà del pensiero e che la ragione sia assolutamente indipendente; mentre pure l'uomo a voler essere ragionevole deve riconoscere la sua dipendenza dall'Ente Assoluto, ed a volere operare moralmente deve conformarsi alla legge naturale. Suppone che tutte le determinazioni e motivi sperimentali sieno privi di moralità: il che è quanto fare dell'uomo un essere astratto e tener conto soltanto dello spirito. Le conseguenze poi che derivano da siffatti supposti, per quanto logiche nel suo sistema, non cessano di essere dannevoli. Imperocchè se lo Stato e il potere politico non ha altro scopo che l'imporre per mezzo della coazione esterna limiti alla libertà sfrenata, deve per ciò stesso abbandonare

a se medesime le forze de' singoli, di coloro cioè alla cui libertà sono stati tolti quegli impedimenti che provenivano dalla malizia altrui, sicchè ciascuno opererà siccome esistenza separata senza alcuna meta comune. In tal caso manca quella cooperazione comune che nasce dall'intento di ottenere qualcosa di positivo. Se poi la ragione sociale vorrà affermare la propria indipendenza del pari che l'individuale, allora il despotismo è inevitabile. V'ha di più: quando tutti i cittadini fossero onesti, mancherebbe il fine della società politica; nè lo Stato avrebbe più diritto di sussistere, a meno che, per sostenersi, non volesse continuamente impedire il progresso de' cittadini nella onestà.

Escludendo pertanto l'idealismo del Kant, e raccogliendo in una formola il dovere e il diritto che compete alla società politica secondo la de-

terminazione del fine, diciamo che il fine dello Stato è quello di «agevolare agli individui associati coll'ordine esterno il conseguimento della felicità naturale».

Lo Stato perciò non propone esso stesso il fine agli individui: ciascuno di questi lo riceve dalla natura. La società è, direbbe il Romagnosi, una macchina di aiuto; ha ragione di mezzo rispetto al fine naturale.

Ora come potrà la società agevolare all'uomo il conseguimento della felicità naturale? Pretendere che lo Stato prescinda dall'ordine morale, è quanto dire che esso non debba avere riguardo alla giustizia, nè tener conto della condizione morale dell'uomo: pretendere che lo Stato debba somministrare all'individuo inerte il vitto, il vestito,

l'alloggio è ingiustizia pure, che il Socialismo ha elevato a teoria²⁶.

Per conseguenza lo Stato rispettando la moralità e lasciando che ogni individuo provveda a sè coll'uso delle proprie forze, interverrà ogni qualvolta il cittadino non può bastare a se stesso.

I mezzi per provvedere a molteplici bisogni dell'individuo ed alla tutela de' suoi diritti, della sua attività, sono vari e molteplici: c'è la legislazione, la giudicatura, l'esercito, l'istruzione, l'imposte.

²⁶Si noti l'equivoco delle frasi socialiste. Potendosi egualmente sotto nome di Stato intendersi e il *governo* e la *moltitudine*, si concede che nella società l'individuo trovi i mezzi per campare la vita, si nega che esso debba tutto aspettarsi dal governo.

Ora da chi debbono essere imposti in modo obbligatorio i mezzi? Qual sarà il principio che imprime unità al dinamismo sociale? Principio di unità sociale, si è detto, è l'autorità. Senza di questa la moltitudine non può operare *socialmente*; mancherebbe cioè quell'operazione concorde che proviene dal concentrarsi delle menti e delle volontà in una mente, in una volontà esprime il concetto e il desiderio di un bene comune.

L'autorità essa stessa non è che un'astrazione, se non si concepisce attuata in una persona, vuoi individua, vuoi collettiva. Tutto adunque il compito della tutela e della provvidenza sociale incombe al soggetto od ai soggetti dell'autorità: i quali, in quanto compiono quest'ufficio sociale appellansi il *Governo*.

Il Governo sarà tanto più saggio, quanto più terrà conto della natura degli uomini associati. Perciò sarà retto l'uso dell'autorità quando non solo avrà per oggetto il bene comune; ma per mezzo, oltre il comando che piega col diritto la volontà, anche il convincimento che piega l'intelletto, e il bene sensibile che colle sue impressioni muove gli appetiti. Così l'utilitarismo subordinato alla giustizia può benissimo somministrare al governo le norme dell'operare.

Tutte le leggi fondamentali dell'ottimo governo sono dal Romagnosi compendiate in questa formola «come le società sono fatte per gli uomini, così i governi per le società». Il che vuol dire che la *ragione di stato* deve servire come mezzo alla *ragione comune*. Questa formola può essere tradotta più chiaramente in quest'altra, che esprime quale sia il rapporto sociale fra il governo e la

moltitudine associata «l'essere e l'operare politico favorisca l'essere e l'operare civile». Quando uno Stato conserva e perfeziona la propria unità e forza, esso opera nell'*ordine politico*; quando della propria unità e forza si vale a formare il bene degli individui associati, opera nell'*ordine civile*.

Siccome l'essere e l'operare politico è ordinato alla onesta e felice convivenza civile: siccome lo Stato non per altro deve mantenersi in unità e perfezionarsi che per potere poi formare il bene sociale; in qual modo, si dimanda, potrà esso più efficacemente ottenere il suo scopo? Il fine dello Stato, e quanto all'essere politico e quanto all'essere civile, potrà conseguirsi più agevolmente quando il governo si concentri nelle mani di un solo, o quando esso risulti dalla compartecipazione molteplice? Qual è quella organizzazione, o vogliam dire ordinamento costituzionale,

dello Stato, nel quale il bene comune vien meglio assicurato avuto riguardo alle molteplici esigenze degli individui?

Questi problemi ci aprono la via a trattare degli organismi sociali e politici e delle forme di governo.

CAPITOLO IX.

Rapporti dello Stato cogli individui.

Opinioni su questi rapporti.

Quando si cercano i rapporti dello Stato coll'individuo, è quanto un dimandare quale sia o quale dovrebbe essere la condizione sociale degli individui, ossia quale il loro modo di aversi rispetto al governo.

La condizione sociale delle moltitudini varia a seconda della organizzazione ossia della costitu-

zione dello Stato; il loro modo di aversi rispetto all'autorità governativa dipende dalla forma del governo.

Le organizzazioni sociali si possono studiare nel *fatto*, e questa indagine appartiene alla Storia civile: oppure nella *idea* o *forma tipica*, che dovrebbe rivestire uno Stato affine di conseguire perfettamente il suo fine. La Sociologia e la Storia della Filosofia si occupano di questa seconda parte della questione.

I concetti o tipi di organizzazione sociale si sono moltiplicati a seconda dei metodi seguiti dai cultori della Sociologia, dei principii da loro dati alla società, dei fini impostile.

Per esempio, l'*Idealismo*, procedendo *a priori*, ai concetti della mente vorrebbe informare le istituzioni politiche: l'*Empirismo* invece, procedendo *a posteriori* per via di osservazione e di compara-

zione, cerca di adattarle al tempo e al luogo cui debbono servire. Il rappresentante della prima scuola è Platone, della seconda Aristotele.

L'Idealismo si traduce nel *Socialismo*, mentre nell'Empirismo domina l'*Individualismo*.

Chiamasi Individualismo quella dottrina giuridica e sociale in cui predomina il concetto dell'uomo in concreto, co' suoi diritti, co' suoi doveri, colla sua naturale attività. Il Socialismo invece considera la società come un ente astratto, prescrive alla medesima un intento ideale, ed in base a questo determina l'ufficio da attribuirsi agli individui ed alle classi diverse che entrano a costituirla. In questo ultimo sistema gli individui sono considerati per nulla o tutt'al più quali potenze passive che tutto ricevono dallo Stato: famiglia, proprietà, diritti, felicità. La professione teorica o pratica di questa dottrina piglia il nome di *statola-*

tria: la sua esecuzione è sempre una *tirannia*, anche allorquando i cittadini godono pace e sicurezza; perchè misconosce e vilipende l'individualità e la personalità umana. Allorquando un governo si ispira al Socialismo, riguardando praticamente come appartenenti allo Stato le persone e i beni dei cittadini; allora si va introducendo nelle masse l'idea di quel Socialismo distruttore, che in questi ultimi tempi ha avuto i suoi apologisti ed ha fatto i suoi tentativi.

Le istituzioni sociali possono ispirarsi or all'uno or all'altro de' sopradetti sistemi: per esempio, la *libertà d'insegnamento* trova fautori negli Individualisti; l'*istruzione obbligatoria* è un'applicazione del Socialismo. Nondimeno l'uno e l'altro elemento, l'individuale ed il sociale, possono a vicenda compenetrarsi e contemperarsi, salvando così la ragione civile e la ragione di Stato.

I rappresentanti dell'Individualismo *esagerato* appartengono alla *Scuola utilitaria*, di quella cioè che pone l'utile a motivo di ogni attività umana: tali sono *Epicuro*, *Hobbes*, *Bentham*, *Mill*, *Spencer*; ed in generale da tutti i *sensisti* e *materialisti*.

Nel sistema di *Hobbes* gli individui sono antisocievoli, ma vengono contenuti nell'unità dalla forza dispotica. Per contro *Geremia Bentham* ripudia il despotismo e vuole che i cittadini godano della maggior libertà, riponendo egli la felicità nella maggior copia dei diritti politici di cui goda la moltitudine. Così pure *Stuart Mill* ritiene che per il prosperamento della convivenza sociale sia mestieri lasciare alle individualità il maggior sviluppo possibile: per lui l'autorità ha lo scopo della difesa e non dell'iniziativa, essa deve intervenire solo quando gli individui sono in lotta fra di loro ed in-

terrompono l'armonia. Herbert Spencer è originale, come sempre, nelle teorie sociali: opina che l'autorità debba scemare a misura che gli individui si adattano alla convivenza sociale. Per conseguenza suppone che l'autorità sia un male, ma un male necessario, richiesto dalle condizioni degli individui ancora renitenti alla socialità; i doveri e i diritti del potere diminuiscono, o tutt' al più si riducono all'ufficio di difesa, tosto che gli individui si sono adattati a convivere insieme.

L'Individualismo esagerato non è meno dannevole in pratica che il Socialismo; dappoichè, ove si prescinda dall'ordine morale, l'utile non può fornire siffattamente una ragione oggettiva ed universale all'operazione comune, da favorire tutte indistintamente le classi sociali. Per conseguenza l'Individualismo esagerato è ben lontano da salvare la libertà e l'uguaglianza degli individui; deve

anzi aumentare i dissidii fra gli abbienti ed i non abbienti, impedendo che questi con qualche rivolgimento ottengano il loro intento e disturbino gli altri, affine di mantenere così lo *stato quo* della società. Questi principii penetrati nella legislazione inglese hanno informata l'istituzione del *pau-perismo legale*.

Le teorie sociali dianzi ricordate si ispirano al sensismo: il Socialismo per contro si abbandona di soverchio all'idealismo.

Gli inizi del Socialismo si trovano nella filosofia greca. Platone partendo dalla preminenza del sapere, proponendo per fine dello Stato la filosofia, portò alle ultime conseguenze il principio dell'assoluta autonomia dello Stato. La sua repubblica non è che una piccola aristocrazia di filosofi, perpetuata dalla promiscuità e depurata dall'infanticidio. Essi sono la *mente* dello Stato, i

guerrieri ne sono la *forza*: la classe de' mercenarii ossia il popolo industriale non fa che vivere sotto l'impulso delle due prime, e rappresenta il senso e l'appetito che va regolato dalla ragione e temperato dalla forza. Tutto in questa repubblica si compie per volere dello Stato: il matrimonio è rimpiazzato da unioni annuali concertate dai magistrati; i figli non conoscono i loro parenti, ma appartengono allo Stato, il quale dà loro un'educazione comune, servendosi all'uopo delle madri trasformate in nutrici pubbliche. Sono condannati alla morte tutti i figli, che incorreggibili o mal disposti fisicamente, non sono per tornare utili allo Stato. Tale è l'ideale che Platone svolge nella sua Πολιτεία²⁷.

Gli ideali platonici rivestiti di nuova forma furono caldeggiati da Tommaso Moro nella sua *Uto-*

²⁷Vedi la nostra *Storia della Filosofia*.

pia, da Domenico Campanella nella sua *Città del Sole*, da Harrington nell'*Oceana*, da Fénelon nella *Salento*, e da altri utopisti, i quali, confidando nell'onnipotenza del potere sovrano, credettero che col mettere in atto questo o quello ideale di organizzazione sociale si potesse effettivamente recare un rimedio ai mali che affliggono la società umana²⁸.

Il danno delle costituzioni ideali è grande se dal solitario gabinetto dello scienziato scendono nella strada e si vogliono applicare alla società. Ne fecero l'esperienza gli Stati Uniti, quando Locke dettò per la Carolina quella costituzione feudale che non vi potè durare un giorno, perchè in assoluta opposizione colla natura del paese, col numero, colle tradizioni, col carattere, colle idee, coi bisogni degli abitanti. Più terribile esperienza ne

²⁸SUDRE, *Hist. du Communisme*.

fece la Francia, quando la rivoluzione volle applicare le idee di Rousseau, ed ordinare lo Stato secondo i principii del *Contratto sociale*.

Gli uomini non si appagano di enunciare ideali: quindi a lato del Socialismo che potrebbe nomarsi *metafisico* e che fu iniziato da Platone, ne troviamo un altro battagliero, che cerca di abbattere l'ordinamento attuale. È questo il socialismo pratico.

Il Socialismo attuale fu in singolare maniera diffuso dagli scritti del Saint-Simon, del Fourier, dell'Owen, del Blanc, del Leroux e del Proudhon. Dalla Francia esso passò nella Germania, dove assunse un carattere speciale e si organizzò a partito politico.

Proponendosi per fine recar rimedio ai mali che affliggono la società, quasi che questi mali sieno gli effetti delle istituzioni e non piuttosto delle

umane passioni, il Socialismo lavora alla distruzione dell'ordinamento presente della società, per ricostituirla su nuove basi. La *questione sociale* si presenta, a vero dire, oggidì più imperiosa che mai e dimanda una soluzione, la quale tanto più si rende malagevole ad ottenersi sul terreno della giustizia e della pubblica onestà; quanto più aumenta il Naturalismo in fatto di religione, l'Utilitarismo in fatto di morale, e quanto più le odierne libertà politiche favoriscono le democrazie.

Sotto nome di *questione sociale* si intende «il complesso dei problemi che presenta l'ordinamento sociale in un'epoca determinata». Presso ogni popolo, in ogni tempo, si levarono censure contro l'ordinamento sociale e si fecero progetti di riforma. La questione sociale perciò si presen-

ta sotto varii aspetti: per es., di questione *agraria*, in Roma antica; di *home rule*, nell'Irlanda; ecc.

Oggidì la condizione dell'operaio ha richiamata l'attenzione universale; e il Socialismo mira appunto a migliorarla, e pretende assicurare all'operaio l'esistenza e la dignità.

Avendo la Rivoluzione francese proclamata l'abolizione delle corporazioni di arti e mestieri e per conseguenza la *libertà del lavoro*, ne avvenne che una classe numerosissima di persone, la classe lavoratrice, prima dipendente da altre e sicura del pane, ora invece si trovi libera, abbandonata a se stessa ed incerta dell'avvenire. Nella nostra epoca presero incremento le industrie, si ingrossò la classe de' lavoratori e si iniziò una nuova lotta, quella che suolsi chiamare *lotta fra capitale e lavoro*. A farla cessare i Socialisti non trovano di meglio che concentrare tutti i beni nel-

le mani dello Stato, non però del presente, ma di quello da costituirsi secondo il loro concetto.

E varii furono i concetti socialisti da Saint-Simon in poi nel secolo XIX.

Enrico de Saint-Simon vuole che la società si organizzi sotto l'impero di una specie di gerarchia, incaricata di retribuire ciascun individuo secondo la sua capacità e le sue opere. In questa società fra i tre elementi in cui si sviluppa l'attività umana, e che sono, così egli, la scienza, l'industria e la religione, deve dominare il principio industriale, come quello che è più capace di migliorare materialmente la sorte della classe più numerosa e più povera. Sono aboliti tutti i privilegi di nascita e di fortuna; è soppressa l'ineguaglianza risultante dai servizi resi e dai diversi gradi delle intelligenze; non più successioni ereditarie; dissolubili i coniugi: tutto appartiene allo

Stato che distribuisce le funzioni secondo la capacità delle forze fisiche ed intellettuali. L'unità e l'eguaglianza sociale è mantenuta da un gran sacerdote, regolatore supremo: questi distribuisce le ricchezze e dirige l'educazione. La società è formata da sacerdoti, da scienziati e da industriali; e godrà di un triplice mezzo di progresso continuo: l'amore, l'intelligenza e la forza.

I progetti di riforma sociale sognati dal Saint-Simon, vennero adottati da noti pochi giornalisti, che ne diffusero le dottrine: si lavorò alacrememente: la setta guadagnò danaro e proseliti, finchè perdette il credito dinanzi alla Corte d'Assise nel 1832.

Carlo Fourier (1768-1837) propone la formazione di falangi o riunioni di circa due mila persone di ogni età e di ogni sesso, viventi in un vasto edificio, che chiama *falanstero*. Quivi si esercita-

no tutte le professioni utili alla società, e ciascuno partecipa ai benefici del prodotto in proporzione del suo capitale e del suo lavoro. Come principio di unione sociale e legge suprema del falanstero non vuole nè il dovere nè il codice: vi basta *l'attrazione delle passioni (attraction passionnée)*. Si renda, così egli, la libertà alle passioni, ed esse si svolgeranno spontanee ravvicinando gli individui: l'equilibrio nascerà di per sè; giacchè l'equilibrio e l'ordine allora soltanto si viola, quando le passioni impedito di manifestarsi reagiscono.

In questa guisa il Fourier invece di organizzare la società, organizzava il libertinaggio: ciò che fece dire al Proudhon: Il falanstero è l'ultimo sogno della crapula in delirio.

Roberto Owen ideò un piano di *Società cooperativa*. Base fondamentale della sua dottrina è

questa formola «l'uomo non è responsabile delle sue azioni»; perchè a suo avviso l'uomo non è libero, ma determinato ad agire e internamente dagli stati del proprio organismo e esternamente da circostanze cui non vale a modificare. Allato alla non responsabilità pone l'eguaglianza assoluta degli uomini: quella presta fondamento alla benevolenza universale, unica legge dell'associazione: questa è ottenuta coll'abolizione di ogni distinzione vuoi giuridica, vuoi morale.

Or che sarebbe di una società retta da principii tali quali il Fourier e l'Owen proclamano contenere il germe di ogni felicità? Non sono forse le passioni quelle che trasmodando sconvolgono la società e cagionano quei mali, a cui pure si vorrebbe recare rimedio? E come si potrebbero esse rattenere nei giusti limiti, come anzi è possibile uno spontaneo contemperamento delle stesse,

se per una parte l'uomo non è responsabile, e per l'altra le passioni non debbono ricevere quel governo, quel freno, quella direzione, che, per essere le medesime inconsapevoli del proprio moto e del proprio termine, hanno da ricevere dalla retta ragione?

Benchè irragionevole ne' suoi fondamenti, il Socialismo non cessò dal produrre sempre nuovi concetti e sistemi, facendoli sprigionare come per incanto dalle rovine di ogni religione, della morale, di tutto il passato. Nè mancarono gli esperimenti.

Stefano Cabet (1788-1857) col suo romanzo *Voyage en Icarie* rese popolari le ruinosi idee del Socialismo. Impaziente di affrettare l'avvenire, tenta realizzare la sua repubblica democratica nel Texas sulle rive del Fiume Rosso, poi nell'Illinois; ma i suoi tentativi fallirono miseramente.

Con Luigi Blanc si iniziò il Socialismo così detto *di Stato*, per il quale lo Stato sarebbe l'unico intraprenditore industriale e regolatore della produzione.

Più audace di tutti fu il Proudhon. Per questo scrittore la felicità non è che un'equazione: le passioni sono tante incognite che bisogna derivare e svolgere, ed ogni relazione sociale può venir determinata con formole matematiche. Respinge l'attuale sistema della proprietà, perchè si riduce a disparità di trattamento: respinge del pari il Comunismo che pone allo stesso livello il genio e la mediocrità, l'operosità e l'indolenza. E sulle rovine dei due sistemi va costituendo il suo, che consiste nel sostituire alla proprietà il *possesso* e nel fondare una *banca del popolo* che fornirebbe gratuitamente il necessario al possessore e al proletario. Quanto alla forma da darsi alla società

avvenire, il Prondhon si dichiara apertamente per l'anarchia, affermando senza ambagi: *je suis anarchiste*.

Pietro Leroux ritorna a' principii più o meno metafisici e concepisce un vasto sistema che abbraccia la filosofia, la religione, l'economia sociale e la politica. In filosofia, questo sistema si riduce alla negazione della distinzione dell'anima e del corpo e della personalità umana, assorbita dalla ragione e volontà generale: in religione, al panteismo ed alla metempsicosi: in economia sociale, al comunismo organizzato secondo le idee sansimoniane: finalmente in politica, all'egualianza assoluta ed alla democrazia spinta fino all'anarchia. Attraverso alle teorie bizzarre e fantastiche e ad una erudizione indigesta e fastidiosa si scopre di leggieri il vuoto e l'impotenza del pensiero, che il Leroux invano potè dissimulare, e

che prova ancora un'altra volta che il Socialismo non è che un'*utopia*.

Presso tutti i Socialisti si incontra sempre la stessa accusa mossa alla società odierna, di essere essa la causa dei vizi e della miseria: per loro la responsabilità non cade mai sugli individui ma sull'ordine sociale; se il cittadino imprevidente vive nella miseria, se l'uomo abusando della sua libertà si dà al delitto, la colpa è della società. Gli è perciò che cotale dottrine non possono trovare favore che presso coloro i quali, calpestando i doveri sociali, si argomentano di sfuggire alle pene, persuadendo a se stessi di non essere loro i colpevoli.

L'errore capitale delle dottrine socialiste consiste nel sacrificare la libertà all'eguaglianza, quasi che questa non sia la conseguenza di quella. Allorchè l'uomo, riflettendo sopra se stesso, ricono-

sce in sè un'innata energia, una forza spontanea ed autonoma, afferma la propria volontà libera. Libero pertanto agli occhi della psicologia e della morale, siccome gli attesta la propria coscienza, l'uomo vuole rimanere libero nell'ordine politico. Ecco pertanto un diritto che reclama una garanzia per parte della società. Ma questo diritto è simile per tutti; nessuno può venirne spogliato a profitto altrui. Di qui la nozione della eguaglianza politica essenzialmente subordinata a quella della libertà o piuttosto della personalità. Pertanto lo Stato, rispettando in tutti *egualmente* la libertà, deve lasciare a ciascuno il pieno ed intero esercizio delle sue facoltà, sempre che esse non offendano nè la giustizia nè la pubblica moralità. Tale è il vero concetto dell'eguaglianza politica. Il Socialismo vorrebbe sostituirvi il concetto della eguaglianza di fatto; ma questa eguaglianza as-

soluta non si trova, nè riesce possibile recarla in atto senza l'eccidio della libertà, senza annullare l'individuo o renderlo schiavo di una legge inflessibile, il cui dispotismo si risolve fatalmente nella dominazione tirannica di pochi. Ostili tutti all'autorità, dell'autorità nondimeno non possono liberarsi: noi troviamo diffatti in tutti i sistemi socialistici un capo o un centro dell'amministrazione.

Nell'ordine economico cotesti riformatori riconoscono la libertà del lavoro e dell'industria. Nell'ordine morale falsano il concetto della libertà, negandola alla volontà e trasferendola alle passioni. Nell'ordine filosofico, per loro non esiste lo spirito, il quale certamente, perchè immateriale, ha aspirazioni superiori ed un'esistenza che si prolunga al di là della tomba; per loro non esiste verità alcuna tradizionale, non esiste sanzione religiosa della legge morale, non la legge morale

stessa, da loro del continuo vilipesa. Nell'ordine religioso finalmente il Socialismo moderno è ateismo spudorato e cinico scetticismo.

Pertanto quale *deve* essere l'ente sociale, quale insomma, la condizione degli individui nella società, quale la forma organica di questa?

Non altra che quella, in cui la persona umana conserva la dignità inviolabile della sua natura, ed in cui è rispettata la legge morale. Una società, ove la personalità e i diritti dell'individuo sieno riconosciuti e rispettati, ed ove la morale informi i codici, si mantiene perciò stesso lungi dai due riprovevoli sistemi del Socialismo e dell'Individualismo smodato: de' quali, il primo converte l'individuo in un cieco strumento del meccanismo sociale; il secondo rompe ogni vincolo di società, sostituendo al vincolo del dovere l'egoismo.

CAPITOLO X.

Delle forme di governo.

Si dànno diverse forme di governo secondo la diversità del soggetto in cui risiede l'autorità, e la differenza del diritto che ad esso si attribuisce in ordine alla direzione sociale.

Qualunque sieno le differenze accidentali ed il carattere particolare da cui sono improntati presso i varii popoli, i governi si presentano universalmente sotto due tipi costanti, secondochè è uno o molteplice il soggetto del potere. Nel primo caso si ha la *monarchia*; nel secondo la *poliarchia* o *repubblica*, alla quale vanno ricondotte le due forme dell'*aristocrazia* e della *democrazia*.

Le suddette tre forme diconsi *semplici*, per distinguerle dalle composte o miste, le quali risultano dall'unione o di tutte o di due soltanto delle

semplici. A questa specie appartiene il governo *monarchico rappresentativo*, nel quale il re non possiede piena autorità di formare le leggi; ma si esige il concorso di una o due assemblee, rappresentanti la volontà della nazione.

Monarchia (μόνος solo, ἀρχή principato) dicesi quella forma di governo in cui la somma del potere risiede in un solo. Si distingue in *assoluta* e *temperata*, secondochè l'autorità del sovrano non è limitata da alcuna legge fondamentale o *statuto*, oppure venga circoscritta entro determinati limiti. La monarchia assoluta non si deve confondere colla dispotica: in quella la ragione, in questa domina la sola volontà del sovrano, mutando il governo in padronanza, e i cittadini in servi. Inoltre la monarchia è *ereditaria* o *elettiva*.

Aristocrazia (da ἄριστος *ottimo* e κράτος *potere*, governo degli ottimati) è quella forma di go-

verno poliardico, nel quale la somma del potere è affidata ad una sola classe di persone. Può essere *ereditaria* se il potere supremo è riservato ai membri od ai capi di alcune determinate famiglie, nelle quali il diritto politico si considera come un patrimonio trasmissibile ai discendenti: è *elettiva* invece quando i soggetti del potere vengono scelti (ma sempre fra quell'unica classe di persone eleggibili) o dall'assemblea stessa degli ottimati o dal popolo.

Se finalmente tutti indistintamente i cittadini abbiano gli stessi diritti politici di guisa che, o per Dritto Pubblico i capi di famiglia, o per suffragio comune i deputati del popolo godano del supremo potere adunati in assemblea; allora si ha la Democrazia (da δῆμος popolo e κράτος). Affinchè ci sia una vera democrazia è d'uopo che gli associati abbiano tutti almeno il diritto di suffra-

gio; altrimenti si avrà una più o meno ampia aristocrazia. Si distingue in democrazia diretta e in democrazia indiretta o rappresentativa: la prima può avere luogo soltanto nei piccoli Stati e si confonde col Comune, essendochè la sovranità vi si esercita da tutti i cittadini: la seconda affida la sovranità ad una rappresentanza nazionale.

La repubblica democratica si distingue dall'aristocratica per più capi.

Per quella la volontà della maggioranza è la volontà della nazione; questa bada piuttosto alla qualità delle persone e si risolve perciò in un governo di minoranza. Nella democrazia le funzioni e le dignità pubbliche sono accessibili a tutti; nell'aristocrazia solo ai più distinti. La democrazia ama ufficiali o magistrati mutabili, tratti a sorte o elettivi: l'aristocrazia li vuole autorevoli e stabili, a vita od ereditarii. La democrazia difende la libertà

di tutti; l'aristocrazia difende soprattutto l'onore e la libertà delle classi che sono al governo. Cotte tendenze diverse, temperate opportunamente nelle forme miste a monarchia, riescono feconde di benessere individuale e di progresso generale.

La storia ci ricorda quattro tipi di repubblica aristocratica nelle costituzioni sociali di Sparta, Roma, Venezia e Berna. Atene e i Comuni italiani del Medio-Evo ci forniscono esempi di democrazia pura e diretta. La repubblica rappresentativa si è sviluppata specialmente nelle colonie americane; mentre in Francia si presenta sotto un aspetto suo proprio e si mantiene con poco onore: la Svizzera prese ad imitare nella sua *federazione* gli Stati-Uniti di America.

Ciascuna delle tre forme principali si corrompe e degenera per l'abuso del potere. Platone osserva ogni governo mutarsi, quando più non si ac-

corda con sè stesso, cioè quando il soggetto dell'autorità non personifica più in sè quel concetto politico secondo il quale esso è chiamato a reggere la società. Così nelle Aristocrazie, dice egli, non si dà buon governo ogniqualvolta gli ottimati, educati all'ambizione, questa si prefiggano a ragione di Stato; se poi dal maggior censo si ripete il titolo al governo, la ricchezza sarà pure il termine de' desideri degli uomini governanti, e il rispetto alla virtù decrescerà in ragione del rispetto verso i ricchi. In cotal guisa si duplica la repubblica, e sorge la guerra civile.

Aristotele dopo aver distinte le forme di governo in *pure o legittime* ed in *degenerate*, rileva come proprio carattere delle prime il servire esse all'interesse generale sotto le norme di una rigorosa giustizia; delle seconde il mirare soltanto al benessere individuale de' governanti. Queste ulti-

me, così egli, tengono del potere dell'uomo sullo schiavo, mentre la *poli* è un'associazione di uomini liberi. Tra le forme pure Aristotele ricorda la βασιλεία, la ἀριστοκρατία e la πολιτεία; le deviazioni di cotesti governi sono: la tirannide (τυραννίς) per il regno, la oligarchia (ὀλιγαρχία) per l'aristocrazia o governo della minoranza, la democrazia, o piuttosto la *demagogia* nel senso moderno della parola, per il governo della maggioranza o repubblica.

Allorchè in una società politica viene a mancare il governo, essa si trova nello stato di *anarchia*.

L'anarchia suol essere accompagnata dalla *licenza* e dalla *oclocrazia*. Licenza si chiama quella sfrenata libertà di agire, per la quale perduto ogni rispetto alla legge ed ogni sentimento del dovere, tutto si fa ad arbitrio senza badare ai di-

ritti altrui. L'oclocrazia è la tirannide della plebe corrotta, che s'impone violentemente agli onesti e pretende dar loro la legge.

Se manca la forza pubblica che tenga in dovere i facinorosi, ogni governo si riduce in breve all'anarchia, e da questa passa alla tirannide dei violenti.

Che se un governo manchi di forza morale se le aspirazioni nazionali vi vengano del continuo represse, se i diritti dei cittadini non vi sieno saggiamente tutelati; allora la reazione, latente dapprima, prepara l'opinione pubblica e le masse battagliere, e quindi irrompe e si manifesta in vaste proporzioni formando ciò che dicesi *rivoluzione*.

Nondimeno il vocabolo rivoluzione si piglia in doppio senso: in quello di rivolta o sedizione preparata già in silenzio nelle congiure e perpetrata

poi con atti di violenza; ed in quello di pacifico o legale rivolgimento politico, promosso dagli onesti in bene della patria con perseveranza di intento e costanza nell'uso de' mezzi leciti.

Generalmente per rivoluzione si suole designare un periodo di tempo in cui la società scuote il giogo del governo, reso *intollerabile*. Ove manchi nella società convulsa una mente direttrice, un *potere costituente*, la rivoluzione si risolve in un'anarchia: altrimenti si può considerare come un'epoca di transizione, durante la quale i cittadini attendono o preparano un nuovo ordinamento della società.

La rivoluzione, nel significato di rivolta o tumulto sociale, è sempre illecita quanto ai mezzi che impiega. In qualsivoglia ipotesi essa è sempre un *pericolo* ed un *danno*. Un pericolo quanto all'esito, poichè può condurre egualmente al dispoti-

smo di un solo, o al trionfo della licenza: un danno, perchè durante la medesima la pace e la sicurezza pubblica corrono grande rischio. Dovere dei cittadini nelle rivoluzioni è quello di schierarsi fra gli uomini di ordine, ricevendo una saggia direzione dai potenti, amici della legittimità del potere convulso. E ciò nell'atto della sedizione.

Che se si tratti di regimi democratici, in tale caso ben possono gli onesti cittadini promuovere un rivolgimento sociale, purchè, siccome avverte San Tommaso, la *causa sia giusta* e sappiano e *possano* efficacemente dare alla società un ordinamento che favorisca il bene comune, impedito dalle prevalenti fazioni demagogiche. Anzi è dovere dei più potenti per ingegno ed aderenza sorgere a difesa dell'ordine: ma il dovere massimamente incombe ai capi militari, ai capi di famiglia, alla stampa, a tutti gli onesti.

I moralisti fanno questione se possa, legittimarsi l'uccisione dei tiranni: ne parleremo a suo tempo.

Ciascuna delle tre forme semplici di governo presenta incontestabilmente da una parte vantaggi non dubbi, per cui tutte e singole possono conferire al bene comune; dall'altra parte recano seco vizi organici che le rendono meno conformi al fine dello Stato. Cotali vizi nascono per fatto umano, è vero; ma è pur vero che essi sogliono manifestarsi in tale o tal altra forma per imperfezione del suo proprio organismo.

La monarchia pare più atta a mantenere l'unione sociale, giacchè il potere gode di maggior unità e forza quando si concentra nelle mani di un solo; però, se è ereditaria, c'è pericolo che gli inetti sieno chiamati all'impero e il sovrano diventi zimbello di pessimi consiglieri: se è elettiva, alla

morte del re, terranno dietro le dissensioni e i partiti, e lo Stato non avrà solida base.

L'aristocrazia vuole al governo le persone agiate e colte, come quelle dalle quali è da aspettarsi maggior senno e maggior disinteresse nella direzione dei pubblici affari; ma pare che si fondi sopra un privilegio, se è ereditaria: sopra un'eccezione, se è elettiva.

La democrazia pretende guarentire la società dalle rivoluzioni e dalla tirannide accordando a tutti la partecipazione al potere e tutti interessando per il bene comune; tuttavia bene spesso si risolve in un altercarsi e sostituirsi di partiti prevalenti, a vicenda oppressi e oppressori.

Ad impedire l'abuso del potere o il disordine sociale sonvi i temperamenti, dovuti alle costituzioni o leggi fondamentali dello Stato; ma le leggi per sè sole non governano. È d'uopo che lo Stato

si regga col concorso degli onesti, che l'accordo venga ispirato dal bene comune da tutti compreso, che il sentimento dei doveri reciproci porti il suo contributo alla felicità comune, che insomma sulla base del comune benessere vengano ad incontrarsi i varii interessi dei cittadini. Di qui le forme *miste*. «Quando si vuole che uno Stato duri, così Aristotele, fa mestieri interessare tutti alla sua conservazione e farla loro desiderare»²⁹.

Appartiene alle forme miste quella specie di governo che suolsi chiamare *rappresentativo*; e si distingue in monarchia costituzionale, adottata oggidì da tutte le nazioni Europee, eccetto la Russia, ed in *repubblica parlamentare*. Del regime costituzionale rappresentativo diremo in seguito.

²⁹Pol. II, 6, 9.

Di tutte le forme di governo qual è la migliore?
La questione è assai agitata presso i Politici, ha preoccupato la maggior parte dei pensatori, e fu cagione dei più grandi interni rivolgimenti per gli Stati.

Le risposte sono parecchie:

1° Di fronte all'anarchia, ed alla oclocrazia è migliore un governo di forma qualunque; perchè ad ogni modo un governo qualsivoglia è necessario.

2° È migliore quel governo nel quale si osserva la giustizia sociale e si sanciscono buone leggi.

3° È migliore quel governo che meglio risponde all'indole, alle abitudini, alle tradizioni di un popolo. «Il governo, così il Montesquieu, che risponde più alla natura, è quello che a preferenza

degli altri, si adatta meglio alle disposizioni del popolo, pel quale viene istituito»³⁰.

4° Per ordinario torna più utile quel governo, che ha più di diritto in suo appoggio, ed a cui il popolo si è più adattato. In questo senso disse il De Maistre «buono essere ogni governo allorchè è antico». La legittimità e l'antichità conciliano infatti al governo l'amore del popolo, il quale non cerca mutazione allorchè gode pace e prosperità.

5° Migliore è sempre quel governo che non si può mutare senza ingiustizia.

Il Tapparelli, trattando la questione col solito acume, pone questo principio: la miglior forma di governo è quella che meglio congiunge *unità* ed *efficacia*: unità di *fine*, di *autorità*, di *armonia*; efficacia di *spirito pubblico*, di *legislazione*, di *forza materiale*.

³⁰L'*esprit des lois*, I, 1 c. 3.

L'unità del fine, che consiste nell'intento di governare con giustizia, si può trovare in tutti i governi. L'unità di autorità senza dubbio è maggiore nella monarchia. L'armonia invece tra governanti e governati sembra maggiore nella poliarchia.

L'efficacia dello spirito pubblico deve essere necessariamente maggiore nelle Repubbliche, dove la coscienza dei doveri politici, moltiplicandosi, moltiplica le forze della nazione. L'efficacia delle leggi, quanto alla giustizia, può aversi in qualsivoglia governo. Però quanto alla esecuzione delle leggi è necessaria forza, attività e costanza: nelle monarchie abbiamo più forza, nelle poliarchie più attività: la costanza vien meno nelle monarchie, per la morte che tronca i disegni del sovrano; ma eziandio nelle poliarchie, ove il succedersi delle volontà arresta l'esecuzione delle leggi.

Il commercio prende sviluppo nelle repubbliche: le lettere e le scienze nelle monarchie: però questa legge non si avvera sempre matematicamente nella storia. Se non è precisamente la forma del governo nella quale si incontra il progresso della civiltà, quella che produce il progresso; tuttavia una forma può favorirlo meglio di un'altra.

Il Burlamacchi decide la questione a favore del governo misto, appoggiandone la soluzione a questo principio «ottimo è quel governo che bandisce la licenza senza dar luogo alla tirannia.» Concedendo le sue parti al monarca, si impedisce che ecceda l'arbitrio del popolo; ed affidando a questo parte del governo, si tiene a freno la volontà personale del sovrano.

Se non che l'equilibrio non è sempre durevole. Se la forza del governo si libera dal freno della coscienza e della pubblica onestà o della opinio-

ne pubblica, saremo nell'alternativa o di averla debole a reprimere la licenza, o tiranna ad opprimere la giustizia. Il gran mezzo di sociale sicurezza è dunque la coscienza, o almeno la sociale onestà.

Concludendo, l'importante per il buon andamento della cosa pubblica non è la forma di governo che un popolo sceglie; ma quell'educazione morale e civile che sola dispone a ben governare e ad essere ben governati.

CAPITOLO XI.

I Poteri dello Stato.

Qualunque sia la forma del governo o l'organizzazione dello Stato, l'autorità suprema vi deve esercitare funzioni diverse, come principio moto-

re del corpo sociale. Il diritto di esercitare cotali funzioni è quello che dicesi *Potere dello Stato*.

Ordinato al bene sociale, non avendo altro fine che il bene degli associati, lo Stato deve godere di quell'attività che è necessaria a conseguirlo. Cotesta attività applicata alla moltitudine associata si concreta, dicemmo, nel governo, che è la mente e la forza della società.

Ad ottenere il fine dell'autorità, vale a dire, affinché si abbia la pubblica tutela e la felicità da conseguirsi coll'incessante perfezionamento delle potenze umane nei limiti dell'ordine e della onestà, il governo deve avere quei diritti che sorgono necessariamente dalla misura de' suoi doveri.

Proporre in modo obbligatorio le norme dell'operare sociale, che è quanto dire stabilire le leggi; applicarle secondo il senso, dirimendo le questioni che tra i membri della società potessero

insorgere circa i diritti che le leggi dànno o guarentiscono a ciascuno; esigere la cooperazione de' cittadini alla ragione sociale, usando quando sia d'uopo la forza: tali sono le funzioni, i doveri e in pari tempo i diritti del governo.

Abbiamo pertanto nel governo un triplice compito, che dà al medesimo, indipendentemente da ogni volontà, un triplice potere. Dissi *indipendentemente dalla volontà* della moltitudine, perchè non è per volontà della stessa che nasce nel governo la necessità e quindi il diritto dell'autorità. In virtù di questa *indipendenza*, esso può imporsi alla ragione e alla volontà dei cittadini.

Ma essendo i cittadini persone umane, esseri cioè intelligenti e liberi, esso, il governo, nell'esercizio del suo potere dovrà tener conto della natura dell'uomo, per dargli quella direzione morale di

cui solo è capace e che non offende la sua dignità.

La direzione morale può essere proposta alle intelligenze associate vuoi mediante la pubblicazione o promulgazione delle leggi, vuoi mediante la loro interpretazione: donde il potere *legislativo* e il potere *giudiziario*. Essa stessa può ragionevolmente imporsi alle volontà associate, onde queste cooperino alla benefica azione del governo, vuoi mediante un organismo amministrativo, vuoi mediante una forza pubblica, colla quale vengano riconosciute le ragioni dell'ordine: di qui il potere *esecutivo*.

Ai tre poteri fondamentali dello Stato si suole aggiungere il potere *coattivo* e il potere *amministrativo*; ma questi non sono che forme diverse del potere esecutivo.

I tre accennati poteri sono tra loro logicamente connessi; ciò nondimeno il loro esercizio può commettersi a distinti soggetti, come difatto vengono distinti nelle forme rappresentative. Occorre però in tali casi mediante una costituzione guarentire al governo quella solidità e quella forza che risulta dalla loro armonia e dall'ordinata loro applicazione; altrimenti la compagine sociale sarebbe destituita di quell'elemento conservatore che ispira nei cittadini la fiducia rispetto al governo, e lascia loro campo di svolgere liberamente la propria attività colla sicurezza di venir tutelati nei loro interessi e nei loro diritti.

§ 1. – POTERE LEGISLATIVO.

Fra le prerogative del potere supremo di una società civile tiene il primo luogo la potestà legislativa. Tutto anzi si riduce ad essa; perchè gli at-

ti del potere esecutivo sarebbero meri atti di forza, e quelli del potere giudiziario semplici opina-
menti, se il potere legislativo non desse loro auto-
rità e non inducesse ne' sudditi l'obbligo di sotto-
starvi.

Il potere legislativo si può definire «facoltà di di-
rigere socialmente le intelligenze e le volontà as-
sociate»; ossia è la facoltà di produrre un atto di
ragione e di volontà in modo che leghi gli indivi-
dual associati e li guidi con morale impulso al loro
fine.

L'atto del potere legislativo chiamasi *legge*, che
può definirsi «proposizione di un mezzo condu-
cente al bene sociale, fatta dal potere supremo
con volontà espressa di obbligare i sudditi.»

Il potere legislativo non è già facoltà e diritto di
comandare qualunque cosa: neppure è una ra-
gione o volontà *personale* che si impone agli infe-

riori con intento privato. Essendo esso richiesto dal bene sociale, non avendo esso altro fine che quello della società stessa, non potrà perciò prescrivere che quanto ha necessaria attinenza al fine comune, e dovrà quindi rappresentare la volontà *generale*.

Oltre i limiti naturali che il potere legislativo riceve dalle leggi universali di giustizia, esso può ancora essere ristretto dalla costituzione dello Stato e dalle istituzioni tradizionali o consuetudini legittime. In tali casi vien sottratta la materia cui naturalmente dovrebbe estendersi il potere civile considerato in astratto. Pertanto il potere legislativo non può variare la costituzione di uno Stato e neppure trasgredire quei confini che gli furono dalla medesima assegnati.

Nella legge si suol distinguere la *materia* e la *forma*.

Materia di legge è tutto ciò che può venir proposto a norma dell'operare sociale. Essa poi riveste la forma di legge, quando venga di fatto proposta come ragione comune, ossia quando il potere legittimo la comunica ai membri della società esprimendo la volontà di obbligare.

Quanto alla materia si richiede che questa 1° sia *ragionevole*, cioè onesta e conforme all'ordine; 2° sia conducente al fine proprio della società. La prima condizione fa sì che *possa* crearsi la legge, la seconda che *debba* crearsi.

Una legge destituita di onestà, ossia ingiusta, non impone obbligazione alcuna; poichè l'uomo non può guidarsi che secondo ragione. Se poi una legge mancasse della seconda condizione, non sarebbe *utile* alla società. Una legge è nulla per difetto di materia quando non intervengono l'una e l'altra delle due sopradette condizioni. È

nulla poi per difetto di forma quando non sia stata sufficientemente promulgata ossia resa nota alla moltitudine, oppure se fu proposta per modo di consiglio, ovvero se venne emanata da chi non ne ha il diritto.

Una legge, la quale sia stata per un tempo ragionevole, in quelle circostanze, nelle quali cessa di essere onesta ed utile, non solo può ma deve abrogarsi o mutarsi.

Si *abroga* la legge quando vien revocata o annullata dal potere legislativo; si *deroga* quando vien dallo stesso potere diminuita la sua forza o in parte abolita; si *muta* quando vien sostituita da un'altra; *cessa* di per sè quando diventa evidentemente ingiusta. Quando poi interviene un atto del potere supremo a togliere in tutto o in parte il vincolo della legge per qualche caso singolare, cotal atto dicesi *dispensa* ed appartiene al potere

esecutivo. La ragionevole presunzione di un'eccezione, sempre che si tratti di caso particolare, dicesi *epicheja*.

L'abrogazione, la derogazione, la mutazione, la cessazione, la dispensa e l'*epicheia* sono ben spesso richieste dal bene generale. E difatto le condizioni di un popolo sono doppiamente mutabili: mutabili per il progresso di cui la ragione ordinatrice è capace; mutabili per le vicende cui vanno soggetti gli individui ordinati. Se la ragione ordinatrice è perfettibile potrà rinvenire ordinamenti migliori; se il popolo è soggetto a mille vicende alteratrici, i migliori ordinamenti potrebbero diventare o vani o nocivi. Perciò, quantunque la legge di per sè debba essere *costante* ed *universale*, costante per la sua onestà e universale per la sua utilità; relativamente però agli individui andrà soggetta a mutazione o eccezione. A mutazione

costante se altra legge apparisce più convenevole alla società; ad eccezione se è più convenevole all'individuo e alla società una sospensione momentanea. La mutazione essendo una direzione novella impressa alla società intera non può venire che dal potere costituito; laddove la momentanea sospensione può essere richiesta da caso sì urgente che non permetta di interpellarne la suprema autorità: in tal caso l'individuo ragionevolmente presume il consenso del legislatore e si sottrae dall'osservanza della legge per epicheia.

Ciò che dicemmo intorno all'opportunità ed alla variabilità delle leggi rende manifesto il vantaggio che presentano sopra le altre le forme rappresentative di governo. In queste, dalla libera discussione nelle Camere e dall'onesto esercizio della libertà politica emergono i criteri, a' quali deve

ispirarsi il potere legislativo onde giudicare dell'utilità comune delle sue ordinazioni. Dando campo alla libera manifestazione delle aspirazioni nazionali, alla rappresentazione de' bisogni eventuali per via della stampa e del giornalismo in particolare, non che delle petizioni al Parlamento, si ottiene che le leggi riescano più conformi ai bisogni del popolo, e in pari tempo viene assicurata la cooperazione dei cittadini all'autorità sociale.

E in vero le leggi sono il risultato dei bisogni sentiti dalla nazione; il bisogno è la potenza determinatrice della legge, e questa è l'espressione di quella maniera con cui il bisogno si soddisfa. Di qui avviene che ogni qualvolta manchi un provvedimento legislativo ad un bisogno sociale, la necessità stessa delle cose introduce fra gli onesti costanti maniere di operare in tali e tali al-

tre circostanze, le quali alla loro volta servono di norma non solo agli individui, ma anche al governo stesso per le deliberazioni sue. Così si forma e diventa legge la *consuetudine*. Essa si ribellerebbe ad ogni contrario provvedimento legislativo, che non troverebbe consentimento nelle moltitudini assuefatte a regolarsi onestamente ed utilmente in quelle circostanze che hanno fatto nascere la consuetudine stessa; perciò il potere col rispettarla e coll'ispirarsi alla stessa nelle determinazioni legislative dà alla medesima il valore di legge.

È in forza della consuetudine che alcuni principi di legislazione vengono considerati necessari per il vincolo obbligatorio o per la pubblicità delle leggi. Così presso tutti i popoli le leggi antiche si tengono in conto di obbligatorie anche per i posteri; e fra le nazioni civili si esige che la promul-

gazione delle leggi si faccia per iscritto e seguendo alcune formalità, che per altro ragionevolmente si richiedono a conciliar loro efficacia. Tali sono il premettere i motivi che ne consigliano la osservanza, e le ragioni che esprimono la prudenza e il maturo consiglio, con cui si regolò il legislatore. E con ragione, perocchè le nazioni formate di uomini liberi si meritano bene quel rispetto che è dovuto alla loro dignità.

Affinchè le leggi ottengano il loro scopo si rende necessaria nei legislatori non solo la onestà, l'imparzialità e il buon volere: ci vuole inoltre capacità e lumi. A tal fine la ragione esige che vengano conosciute le condizioni dei cittadini e che la *deliberazione* preceda la formazione delle leggi. La deliberazione poi esige il soccorso dei migliori e più illuminati cittadini, che dovrebbero sempre formare il consiglio di Stato de' sovrani

nelle monarchie, e l'eletta dei rappresentanti della nazione nelle poliarchie rappresentative³¹.

31Si fa questione se il sovrano o il legislatore sia tenuto alle proprie leggi. Evidentemente il compito del legislatore è quello di stabilire buone leggi: fuori di questo caso esso non è legislatore e cade sotto l'impero della legge. Poichè la legge è ordinamento sociale e per certo il sovrano non è posto fuori della società. Si può quindi affermare assolutamente che la legge obbliga tutti *nelle circostanze da lei contemplate*. Dal che si deduce darsi casi in cui il sovrano non sia tenuto alla propria legge, perchè o non trovasi nelle circostanze dalla legge contemplate, o trovasi in altre che farebbero lecita anche per un suddito la dispensa dalla legge.

§ 2. – POTERE GIUDIZIARIO.

La seconda funzione che dicemmo propria del potere supremo di una civile società è quella di dirimere le questioni che potrebbero insorgere fra i membri del corpo sociale intorno alle cose od ai diritti che ciascuno vuole a sè conservati. Ciò importa il potere di applicare la legge proposta dall'autorità legislativa con una dichiarazione ossia con giudizio che abbia forza di obbligare. Questa facoltà del potere supremo dicesi *giudiziaria*, perchè il suo esercizio si compie vuoi mediante un *giudizio* interpretativo della legge, vuoi mediante un giudizio che versa sulla conformità o dissonanza dell'azione particolare rispetto alla legge.

Ogni cittadino può giudicare delle proprie azioni se cioè sieno o no conformi alle leggi: ogni citta-

dino può svolgere la legge in tutti i casi possibili in cui essa troverebbe un'applicazione; ma i suoi giudizi sono del tutto *privati*, mancano cioè di quella forza e autorità per la quale possano accettarsi dagli altri. Perciò si rende necessario un potere sociale il quale formi giudizi e decisioni superiori, tali cioè che dichiarino non soltanto il diritto o il dovere particolare, ma lo impongano con forza obbligatoria. Senza una tale autorità le opinioni varierebbero intorno alle leggi a seconda degli interessi individuali, interminabili sarebbero le questioni e i dissidii.

È vero che fra gli onesti può bastare un semplice *arbitrato*, ossia un giudizio pronunziato da cittadini esperti e scelti con reciproco consenso; ma appunto perchè la sola libertà presiede alla scelta ed alla delegazione degli arbitri, il bene comune vuole che intervenga un potere pubblico ove

l'onestà e la giustizia rimarrebbero senza difesa e la libertà si ribellerebbe alle ragioni dell'ordine.

Ufficio del potere giudiziario non è solamente definire di chi sia il diritto; ma decidere altresì intorno al risarcimento del diritto violato. Di qui la distinzione del potere giudiziario in *civile* ed in *criminale*. Civile si dice in quanto dirime le questioni intorno ai diritti che sembrano essere in collisione fra loro. Criminale, quando dichiara la colpa commessa nella violazione di un diritto altrui, e condanna il reo alla pena meritata e determinata dalle leggi. Questa parte del potere giudiziario suole anche chiamarsi *diritto penale*.

Ogni operazione del potere giudiziario viene compiuta per tre atti distinti, che ne sono come le parti: il *processo*, la *sentenza* e l'*esecuzione*.

Il processo, che in materia civile chiamasi piuttosto *discussione*, serve ad informare il giudice

del vero stato delle cose su cui versa il giudizio. È un esame, che in materia civile serve a far conoscere i titoli o le ragioni che ciascuno adduce in suo favore; in materia criminale, a far conoscere la vera natura del reato, e chi ne sia veramente l'autore.

La sentenza, in materia civile definisce e denunzia al pubblico di chi sia il diritto contestato; nel criminale, dichiara se l'accusato sia reo e statuisce quanta sia stata la sua colpa giuridica nel fatto commesso contro la legge, e quale la pena che gli è dovuta.

L'esecuzione è il concorso o l'opera della forza pubblica, che mette colui che ha avuto ragione nel giudizio civile al possesso della cosa o all'uso del proprio diritto; oppure fa subire al reo, condannato nel giudizio criminale, la pena che gli è

stata inflitta. Quest'ultimo atto è piuttosto un esercizio del potere esecutivo.

La materia intorno a cui versa il giudizio chiamasi *causa*: essa è una *lite* in materia civile, una *accusa* in materia criminale. Il complesso delle leggi positive che danno ai giudici le norme per ben esercitare il loro potere suole denominarsi *codice di procedura*.

Per la formazione del processo il potere giudiziario ha il diritto di chiamare i cittadini a rendere testimonianza sulla verità dei fatti, de' quali esso deve prendere conoscenza. I *testimoni* compiono perciò un dovere sociale, allorchè prestano quella parte dell'opera loro che è richiesta dall'ordine della giustizia.

Non così pare debba dirsi dell'imputato: egli non è strettamente obbligato a confessare il suo delitto. Il giudice ha tutto il diritto di interrogarlo;

ma non segue che esso abbia l'obbligo di denunciarsi colpevole; perchè, se il pubblico bene richiede che sieno inquisiti i rei e condannati alla pena, affinchè l'impunità non moltiplichi i delitti, al pubblico bene non nuoce che resti impunito un delitto di cui non potè trovarsi l'autore.

Se il reo non confessa, perchè non vuole, il proprio delitto, sarà forse lecito ricorrere a mezzi coercitivi? Così si credette un tempo e la *tortura* fu considerata come una precauzione per assicurarsi della colpa prima di infliggere una condanna! È evidentemente ingiusto *punire* prima della condanna, ancorchè si abbia il fine di premunirsi contro il pericolo di condannare ad un'ingiusta pena.

Le ragioni che dimostrano la ingiustizia della tortura militano in qualche modo contro il *carcere preventivo*, contro l'imprigionamento cioè di alcu-

no, compiuto per il solo sospetto ch'egli possa essere l'autore di un misfatto. È sempre un punire prima di giudicare: chi non è provato colpevole deve supporre innocente e l'innocente non può punirsi; ora la cattura e la detenzione si riducono ad una punizione. Se non che può avvenire che militi contro un cittadino sospetto grave presunzione: vi possono essere indizi tali che la prudenza consigli il potere ad impadronirsi di lui, e il bene pubblico lo reclami; allora la cattura diventa un bene sociale, nè potrà essere un'offesa recata all'innocente, giacchè egli sarà posto sotto la protezione del potere giudiziario, che mira al trionfo di ogni diritto.

Affinchè il potere giudiziario nelle sue deliberazioni proceda col senno e colla prudenza richieste dalla delicatezza del suo compito, è d'uopo lasciar al cittadino la libertà di addurre le sue ra-

gioni in discolpa, qualora ne abbia. Quindi presso tutte le nazioni civili prima della sentenza si fa luogo alla *difesa*.

La difesa prima della sentenza, come l'*appello* a tribunale superiore prima dell'esecuzione, giovano non solo a tutelare la dignità del cittadino accusato; ma eziandio conferiscono al fine al quale dee ispirarsi il potere giudiziario. Il quale fine non è altrimenti che quello di far trionfare il diritto a chiunque appartenga.

§ 3. – POTERE ESECUTIVO.

Nello Stato tre elementi si trovano assieme congiunti per dare al medesimo esistenza e conservazione: la sovranità, l'amministrazione e la cittadinanza. La costituzione definisce il numero, la qualità e le attribuzioni delle persone investite della sovranità: l'amministrazione, affidata ai ma-

gistrati, eseguisce ed applica la legge: infine la cittadinanza si spiega obbediente e cooperatrice delle istituzioni. La forza pubblica assiste l'amministrazione secondo il volere del potere sovrano: senza di essa l'amministrazione sarebbe inefficace nell'uso dei mezzi.

Ora il potere motore delle azioni sociali, determinante la cooperazione de' cittadini, è quello che dicesi esecutivo, e può definirsi «autorità di applicare agli individui in concreto le generali disposizioni legislative». Esso per una parte è *amministrativo*; per l'altra *coattivo*.

Le leggi da sè sole non governano, nè danno vita alla società; se il potere esecutivo non vegli alla loro osservanza, mettendo in moto le forze sociali in armonia col fine comune.

Il potere esecutivo, considerato in tutta la sua estensione, comprende anche il potere giudi-

ziario, non essendo questo, a vero dire, che un modo speciale di applicare la legge. Considerato in concreto, non è che lo stesso governo nelle sue molteplici relazioni coi cittadini viventi già sotto una costituzione ed una legislazione determinata. Nelle forme rappresentative il governo è affidato a *ministri*, distinti di numero secondo i vari rami della pubblica amministrazione. Così verrebbe a distinguersi il *governo* dalla *sovranità*: quello si esercita da individui delegati dal sovrano; questa rappresenta la unità e il principio o fonte del governo stesso.

Le forme adunque del potere esecutivo vengono specificate dai diversi officii del governo rispetto ai cittadini: gli officii poi vengono determinati dal diverso stato o condizione dei cittadini stessi.

Gli officii del governo *civico* (così chiamiamo il governo considerato rispetto alla cittadinanza) si risolvono nella tutela e nella perfezione sociale. La tutela ha da esercitarsi vuoi rispetto alle persone, vuoi rispetto alle cose; vuoi nell'ordine fisico, vuoi nel morale. Così pure il perfezionamento sociale si ottiene moralmente, intellettualmente e fisicamente. Per conseguenza al potere esecutivo spettano atti diversi che danno origine a distinte istituzioni amministrative colle quali lo Stato esercita efficacemente la sua provvidenza.

Affinchè l'applicazione delle leggi venga assicurata, per quanto si può, è mestieri che le molteplici funzioni del potere esecutivo vengano distribuite non solo fra coloro che diconsi *ministri*, ma eziandio fra *impiegati* subalterni, i quali la ragione vuole sieno forniti dell'abilità necessaria al disimpegno delle loro funzioni. I meriti acquistati in fac-

cia alla nazione; la prova di sapere data in pubblico esperimento o concorso, congiunta ad una onestà civile di cui consti alla società oppure ad una garanzia: sono questi i criteri co' quali si dovrebbe procedere alla provvigione degli impieghi.

La società in pro della quale il pubblico funzionario spende il tempo e le fatiche, sottraendole ai proprii interessi, a lui deve un sostentamento e un compenso; che tale è lo *stipendio*.

Gli stipendi si traggono dalla *ricchezza sociale*: non dovrebbero dunque eccedere il merito delle funzioni e il bisogno e la ricchezza della società. Sarà più perfetto l'organismo della pubblica amministrazione; quanto più scarso, a parità di lavoro, il numero degli uffici e degli impiegati. Che dunque dovrà dirsi di quei governi che per sostenersi moltiplicano senza senno gli impieghi, ed attingono ad un partito i criterii per arrolarvi quan-

ti più possano i cittadini, i quali non esitino a rinunciare alle proprie convinzioni, alla propria indipendenza politica? Prestare un servizio alla società è un bene: ma la moltitudine degli uffici, quando non è evidentemente nè necessaria, nè utile alla società, diventa un flagello.

I doveri che incombono alla pubblica amministrazione rendono indispensabile la *ricchezza sociale*, la quale se da una parte è oggetto pure dell'amministrazione stessa, dall'altra ne è mezzo efficacissimo.

La ricchezza nazionale comprende beni stabili e mobili, cioè *territorio* e *finanze*. Il territorio diviso fra i cittadini ne costituisce la ricchezza privata, dalla quale il pubblico erario riceve alimento per via di *imposte*, giustificabili per la tutela del diritto di proprietà e del possesso che lo Stato garantisce al cittadino. Quindi massimamente giova al

bene dello Stato che il territorio produca e col lavoro e coll'industria le sue ricchezze: una protezione data alle derrate nazionali; uno sviluppo maggiore ed un appoggio da parte del governo accordato alle miniere ed agli opifici ne' quali la materia viene sottoposta all'industria; un favore speciale prestato all'agricoltura, con dazi protettori, aumenterebbe le sorgenti della privata ricchezza, nè lascierebbe pericolare la pubblica³².

Una scienza speciale si occupa della ricchezza e privata e pubblica: del capitale, del valore, dell'equilibrio fra produzione e consumo, fra spese e prezzo, ecc., ed è l'*Economia politica*. Que-

³²Il territorio o beni stabili appartenenti allo Stato in proprietà piglia il nome di *demanio*: lo Stato come corpo o persona morale vi gode quei diritti che competono a ciascun cittadino rispetto alla sua proprietà.

sta, in quanto è considerata come un ramo della scienza dell'uomo di Stato, si propone, secondo Adamo Smith, due oggetti distinti: di procurare al popolo una sussistenza abbondante, o, per dir meglio, di metterlo in istato di procurarsela esso stesso; di far sì che lo Stato abbia sufficienti risorse per le pubbliche cariche³³.

Il primo fine si ottiene negli Stati colla *tutela* o *protezione* e col *soccorso* dell'attività privata, giusta le condizioni impreteribili della civile associazione.

Dovendo pertanto lo Stato e colla voce delle leggi e colla forza del governo proteggere l'attività e la proprietà di tutti e ciascuno; deve perciò lasciare libero l'esercizio delle utili capacità, solo imponendo quei ritegni che la giustizia reclama.

³³ADAMO SMITH. *La ricchezza delle nazioni*, 1.

L'operare che fanno assieme le utili capacità è quella che dicesi *libera* ed *universale concorrenza*, il cui effetto è il pareggiamento rispettivo delle utilità, mediante l'inviolato esercizio della libertà comune. La libera concorrenza suppone: che i poteri legali sieno pareggiati, che cioè dinanzi alla legge non esistano parzialità; che il pareggiamento venga riconosciuto e dai privati e dall'amministrazione della giustizia; che si verifichi per parte della società il *soccorso* dato alla privata attività.

Il pubblico soccorso viene dato all'attività privata in due modi: *abilitandola* e *sussidiandola*. La si abilita somministrandole ciò che essa non può dare a sè nè deve ad altri: si sussidia accordandole ciò che essa è impotente ad ottenere senza colpa. Alla prima specie del pubblico soccorso appartengono le scuole primarie, la costruzione

di strade e di canali, la conservazione dei campioni di pesi, misure e monete, e le provvisioni sulla sanità e sicurezza pubblica: alla seconda, l'aprire ospedali, asili ai bambini esposti, provvedere nelle carestie, fondare case di lavoro, ecc.

Il secondo fine economico è quello che ha per oggetto il sistema delle *contribuzioni*. Esse affettano tutto l'ordine sociale delle cose godevoli, colpiscono la possidenza, l'industria, il commercio e l'uso. Si sogliono distinguere in *dirette* ed in *indirette*. Le prime si percepiscono immediatamente secondo le rendite, le seconde si percepiscono mediante il valore degli oggetti di cui i cittadini fanno uso.

Alla prima classe appartengono le imposte sulla rendita certa, e. g. l'imposta *prediale*; le imposte sulle rendite presunte, e. g. la tassa *personale-mobiliare*, che si valuta sui fitti, sui famigli,

sulle vetture, sugli animali di lusso, ecc. Alla seconda classe appartengono le tasse che si esigono or sulla *derrata* nell'atto o della produzione o del trasporto o della vendita; or sulla sua *qualità*; or sulla vendita o qualsivoglia mutamento della proprietà, mediante il *bollo*, l'*ipoteca*, il diritto di *successione*, ecc.; or sull'industria totale quando la società civile ne assuma l'esclusivo *monopolio* o per sè o per mezzo di appaltatori: tali sono le *gabelle* e i *dazi*.

Di qui si scorge quanto arduo sia il compito della scienza economica nell'assegnare la giusta proporzione fra l'imposta e la ricchezza dei cittadini, e com'essa debba assistere lo Stato nell'imposizione dei tributi. Dappoichè dovendo essi imporsi sulla ricchezza sociale, la loro gravanza soverchia scema il consumo, scema cioè lo spaccio della merce rincarita di prezzo, isterili-

sce le sorgenti della ricchezza stessa, e quel che è peggio pone i cittadini nel duro cimento di non secondare l'azione del governo e di diminuire notabilmente la loro stima alle istituzioni.

Supposta l'equità delle contribuzioni rispetto alla proporzione loro colla ricchezza e colla produzione, la loro giustizia si ripete dalla loro necessità rispetto all'efficacia del potere esecutivo, e dalla necessità di questo al bene comune. La pubblica autorità trae il diritto di imporre ed esigere tributi dall'obbligazione che hanno i cittadini di concorrere al bene comune. Quindi con ragione le imposte si denominano *contribuzioni*: sono queste diffatti una *cooperazione sociale*³⁴, avendo ra-

³⁴Se è giusto che tutti i cittadini sopportino i pesi dello Stato, è pur conveniente che le imposte sieno *proporzionali* agli averi di ciascuno. La proporzione dell'imposta sta in ciò che chiunque

gione di compenso o corrispettivo che i cittadini danno allo Stato per i vantaggi che ne ricevono. Sieno adunque i tributi proporzionali alle *giuste* necessità dello Stato.

Vi sono altri mezzi per alimentare le finanze dello Stato e fra questi va annoverato il *Debito Pubblico*. Questo giova non solo a sopperire, ha qualche provento, debba dare allo Stato una parte che stia in rapporto di un tanto col provento. A questo sistema dell'imposta proporzionale vorrebbe da alcuni sostituire l'imposta *progressiva*, la quale consiste nell'aumentare il grado del tributo in misura differente secondo l'aumento delle sostanze: e ciò perchè chi paga 5 su 100 sente il peso del tributo più di chi paga 500 su 100,000. Ma questo sistema non potrebbe adottarsi che secondo limitazione; poichè la progressione potrebbe salire fino alla spogliazione.

senza gravare positivamente alcuno, alle necessità finanziarie; ma eziandio a legare per affetto i creditori dello Stato alla politica esistenza del medesimo.

Dalla ricchezza sociale trae il potere esecutivo i mezzi di sussistenza; mentre colla *istruzione*, col rispetto alla religione, coll'applicazione delle leggi di sicurezza pubblica ossia colle disposizioni opportune a prevenire i delitti e gli infortunii, con pubbliche ricompense, e con altri mezzi morali coopera non solo al benessere, ma anche al perfezionamento dei cittadini.

Per sostegno dei diritti sociali contro e interni ed esterni aggressori, lo Stato deve poter disporre di mezzi coercitivi di ordine fisico. Tal è la forza pubblica, la quale si suole distinguere in *civica*, *politica* e *guerresca*. La prima è rappresentata presso di noi dalle guardie civiche a disposizione

dei Sindaci nei Comuni, la seconda da quelle così dette *di polizia* soggette ai Delegati della Pubblica Sicurezza, la terza dall'Esercito.

Del dovere del cittadino di cooperare al governo diremo a suo tempo.

Del diritto di punire appartenente al potere esecutivo diciamo nel capitolo seguente.

CAPITOLO XII.

Della legislazione e del diritto penale in particolare.

La legislazione, che per la filosofia della storia segna il grado di istruzione, di moralità e di civiltà di un popolo, per la Giurisprudenza è «il complesso delle leggi sociali positive, emanate cioè dal potere legislativo».

Consegnata alla pubblicità della stampa presso le nazioni civili, la legislazione viene compresa in *Codici o Raccolte di leggi*.

Tutte le leggi ed ordinamenti sociali possono distribuirsi in tre grandi categorie; secondochè riguardano o i rapporti giuridici dei privati fra loro, o l'organismo della pubblica amministrazione, o le pene da irrogarsi ai colpevoli di un qualche reato. Questa distribuzione delle leggi non è affatto logica; ma, purchè c'intendiamo, ci riesce comoda.

Nella prima classe si possono collocare tutte quelle disposizioni legislative che determinano i diritti dei privati e ne regolano l'uso, secondo la norma universale della *giustizia commutativa*. Esse riguardano l'individuo in quanto uomo, non in quanto cittadino, ed hanno per oggetto tanto l'essere quanto l'avere di lui. Cotali leggi diconsi *civili*, e il loro complesso *Codice Civile*: a questo

si vuole oggidì aggiungere il Codice di Commercio, che ha per oggetto speciali relazioni contratte dai cittadini nell'esercizio della loro attività rispetto alla mercatura e al traffico.

Le leggi civili, per ciò che spetta le *persone* mirano a tutelare la pubblica moralità della famiglia e ne danno lo svolgimento giuridico: per ciò che spetta agli *averi*, proteggono la proprietà e il possesso e descrivono i modi giuridici co' quali la proprietà e il possesso si acquistano e si trasmettono. Le leggi commerciali dirigono il movimento dei valori e lo sviluppo dell'industria.

Nella seconda classe si comprendono tutte quelle norme o regolamenti secondo cui i pubblici ufficiali agiscono a vantaggio comune, ossia tutte quelle disposizioni legislative che affettano il movimento o l'esercizio del potere esecutivo e giudi-

ziario. Di qui il *Diritto amministrativo* e i *Codici di procedura*.

Comprendendo sotto nome di *leggi amministrative* tutte quelle che rispondono all'ufficio della *giustizia distributiva*, in questa seconda categoria avrebbero pur luogo le norme prescritte per l'ammissione ai pubblici impieghi e quelle da tenersi dai funzionari nell'esercizio delle loro attribuzioni. Rispetto poi a ciò che si amministra, sono da annoverarsi fra le leggi amministrative quelle che riflettono la pubblica sicurezza, l'igiene, l'istruzione, ecc., tutto ciò insomma che può essere d'interesse generale, avuto riguardo al duplice fine della società politica che è la tutela e la perfezione degli associati.

Il potere esecutivo distinguesi, come notammo, in amministrativo e coattivo. Come adunque l'ordine esige che sia regolata la pubblica ammi-

nistrazione, così del pari vuole che sia disciplinata la forza pubblica con leggi *militari*, e determinati i *mezzi coercitivi* o repressivi da usare contro i perturbatori del bene pubblico e le pene da imporsi.

Le leggi che sanciscono pene ai delinquenti vengono chiamate *penali*. Di queste e del diritto di applicarle è d'uopo trattare più diffusamente.

Il *Diritto penale* in senso *oggettivo* (*ius poenale*) è per la filosofia il complesso dei principii di ragione, che giustificano il potere punitivo e determinano in quali modi o limiti debba esercitarsi; per la giurisprudenza è il complesso delle norme giuridiche positive in vigore intorno ai reati ed alle loro punizioni. Nel primo aspetto si considera il diritto naturale ed astratto; nel secondo il diritto po-

sitivo, in quanto vige in un dato tempo, presso un dato popolo³⁵.

In senso *soggettivo* (*ius punieudi*) è il potere esteriore umano che minaccia la pena e la infligge alle *colpe giuridiche*.

Chiamansi colpe giuridiche o *reati* le azioni contrarie alle leggi e riprovate formalmente dalle stesse, quando esse sieno commesse con volontà deliberata, e provate per tali in giudizio regolare.

Perciò non sarebbe un reato o colpa giuridica un'azione la quale, benchè immorale, non è con-

³⁵Fra il diritto naturale e il diritto positivo c'è questa differenza, che quello si fonda sull'ordine immutabile della ragione e della giustizia: questo proviene dall'autorità sociale per legge positiva. La forza morale del diritto positivo deriva dalla necessità del diritto naturale.

templata dal diritto penale positivo. Donde segue che la punizione, ossia l'esercizio del potere coattivo, viene giustificata dalla pubblica intimazione della pena e riprovazione del reato, e dall'azione del potere giudiziario che convince di reità l'accusato.

Giova notare che molte cose possono cadere sotto la legislazione penale, *possono* cioè essere riprovate con sanzione coattiva; senza che per ciò lo sieno di fatto con legge positiva, a seconda della quale si esercita il potere punitivo. Per esempio, la propagazione di dottrine, che tendono a ledere l'ordine sociale, è un vero delitto; ma quando come tale non fosse ritenuto dalla legge positiva, non si darebbe azione penale.

Quindi è mestieri determinare quale sia la materia del diritto penale, non tanto secondo le leggi

positive, che variano, quanto secondo il diritto naturale.

Adunque materia del diritto penale non è qualsivoglia colpa morale: questa il più spesso si mantiene nei recessi della coscienza, il più delle volte, benchè esternata, non lede i diritti altrui; sovente ancora, benchè lesiva dell'altrui diritto, non è tale da cagionare una perturbazione dell'ordine sociale. Sarebbe inconsulta cosa vietare con pena afflittiva tutti indistintamente i delitti: molti si potranno perciò permettere dal pubblico potere, salve le ragioni dell'ordine, e sotto quelle condizioni legali che valgano a preservare la società dal loro contagio e a delimitare la delinquenza. Coteste condizioni, è evidente, non suonano approvazione o guarentigia al delitto; ma protezione all'onestà pubblica, coll'immediata vigilanza della polizia sulle persone malvagie, che

altrimenti violerebbero l'ordine sociale. Quindi due condizioni richiedono i Moralisti affinché il delitto cada sotto la giurisdizione penale e diventi giuridico in seguito alla determinazione legislativa, due condizioni che si comprendono in questa definizione «chiamasi delitto un'azione imputabile lesiva di un diritto altrui e perturbatrice dell'ordine sociale»³⁶.

Come azione *imputabile* il delitto differisce da tutti quei fatti che sottostanno al potere coattivo, ma provengono da vizio naturale dell'agente. Così la società ha il diritto di segregare i pazzi furio-

³⁶I reati punibili si distinguevano un tempo in *delitti* o *crimini*, secondo che minori o maggiori erano le pene comminate dalla legge. Oggidì questa distinzione è scomparsa nel Codice penale italiano. Il conato esterno al delitto cade pure sotto la legislazione penale.

si, i malati di morbo contagioso, ecc., adoperando anche la forza; ma questo esercizio del potere coattivo non riveste il carattere di vera pena. Come azione *lesiva* del diritto altrui il delitto differisce da tutte le altre azioni altrimenti biasimevoli, perchè contrarie alla moralità. Come *perturbatrice della società*, la denominazione di delitto si riserva a quegli atti soltanto che rivestono un carattere sociale e sono veri attentati contro la sicurezza pubblica. In altri termini è d'uopo che il reato sia *ingiusto e dannoso*.

Se non si può togliere il *danno* sul quale si appoggia l'accusa, si può togliere o diminuire l'*ingiustizia* dell'atto incriminato colle cause di *giustificazione* o coi motivi di *scusa*. Il *tentativo*, la *complicità*, le *recidività* aumentano invece l'ingiustizia dell'atto provando l'imputabilità dell'accusato.

Uffizio di un buon governo sarebbe quello di *prevenire* i delitti, mettendo in opera i mezzi suggeriti dalla ragione e dall'esperienza; imperocchè l'esercizio del diritto punitivo va considerato come una necessità dolorosa. Il delitto si previene col favorire l'educazione e l'istruzione; col migliorare le condizioni economiche del paese; coll'equa amministrazione della giustizia, dando così ai cittadini una garanzia che tutti indistintamente i diritti vengono efficacemente tutelati; coll'esercitare un'attiva vigilanza, per guisa che vengano diminuite le possibilità di delinquere; e soprattutto col rispetto alla religione.

Ma quando i mezzi preventivi non bastano, allora è giuoco forza applicare i mezzi *repressivi* ossia le pene.

La pena non è che un mezzo necessario a conservare l'ordine sociale e può definirsi: «un male

fisico inflitto dalla pubblica potestà per cagione di un delitto a coloro che lo commisero, ancorchè si mostrino renitenti a subirlo, affinchè tutti si astengano dal perturbare l'ordine sociale».

Affinchè un male fisico, sia esso una passione o una privazione, rivesta la natura di pena, è necessario: 1° che sia inflitto dalla pubblica autorità; perciò un male irrogato da un privato, senza autorità, per quanto sia onesto il fine, è sempre un'offesa, perchè non si può riguardare come sanzione legittima: 2° che sia inflitto per una colpa o piuttosto per un reato propriamente detto. Perciò non è pena qualsivoglia danno imminente ad un membro della società per un'azione imperata dalla legge o dal potere.

La pena è un male sentito dal paziente e come tale riguardato dai consociati; ma non esclude

per questi e per quello la denominazione di *bene morale*.

La pena è un bene morale per un doppio titolo: 1° perchè azione del potere sociale: ma non basta; 2° perchè ordinata al bene della società, siccome esigenza sociale.

Pertanto il male sensibile si rende *onesto*, quando è un'esigenza sociale: in altri termini la pena in tanto è onesta, in quanto è necessaria. Or essendo l'onestà tutta *relativa* alla necessità, ne deriva che il diritto penale positivo può soffrire variazioni; poichè sono mutabili le condizioni intellettuali e morali dei popoli sulle quali ha da misurarsi la necessità. Per conseguenza la pena capitale ben si può riguardare oggidì siccome illecita, perchè non necessaria al bene delle società odierne. Avuto riguardo al progresso della cultura, ai costumi raddolciti, alla vigilanza pubblica, la

pena di morte non risponde più oggidì generalmente ai fini cui deve soddisfare la pena.

I fini della pena ossia i caratteri morali della stessa sono indicati assai bene da Seneca: *In vindicandis injuriis haec tria princeps sequi debet: ut aut cum quem punit emendet, aut repres- sis malis securiores caeteri vivant, aut poena ejus caeteros meliores reddat*. La pena adunque ha da essere un riordinamento del delinquente, un riordinamento della società, un riordinamento delle intelligenze associate; cioè: *medicinale*, *ri- paratrice* ed *esemplare*. Secondo questi tre fini sono da determinarsi le pene e in quanto alla loro materia e in quanto alla loro qualità.

La pena perciò sarà *medicinale* allorquando sarà eminentemente educativa, tale cioè da ispi- rare piuttosto orrore al delitto, che al castigo dato al delitto. Sono pertanto da riformarsi o abolirsi

quelle carceri dove i delinquenti ricevono il compimento alla loro perversione, oppure vengono abbandonati a se stessi in preda alla disperazione e al rimorso. Sieno adunque eliminati gl'incentivi del disordine: vengano i detenuti educati al lavoro ed alla moralità: si lasci alla Religione esercitare la sua benigna influenza; e le carceri diventeranno anch'esse scuole di onestà³⁷.

Siccome *riparatrice* dell'ordine sociale, la pena deve non tanto compensare il danno recato al cittadino, quanto quello che si è fatto all'intera so-

³⁷Altamente da commendarsi sono le *società di patrocinio* le quali pigliano cura di coloro che hanno scontato il carcere e cercano di occuparli onestamente. È un crudele pregiudizio quello della società che rigetta da sè colui che fu rigenerato dalla pena, fondandosi semplicemente sulla presunzione: *semel malus, semper malus*.

cietà colla violazione del diritto. La società abbisogna di venire assicurata che il colpevole non ricadrà nello stesso delitto, sia perchè il delinquente ne ha sperimentato danno per sè, sia perchè esso è stato posto fuori delle condizioni per potere nuovamente nuocere.

Ma il delitto è un disordine di fatto che induce a poco a poco disordine di giudizi nelle intelligenze associate. Affine di preservare queste dal contagio dell'esempio, la pena deve persuadere al pubblico non essere nè ragionevole nè utile il delitto, deve in altre parole essere *esemplare*. Egli è per questo titolo che la pena deve essere *vendicativa*; perchè la forza morale del dovere e dell'educazione viene presto attutita, se si osserva che l'operare con arbitrio non torna male a chi sel permette, nè viene *seriamente* riprovato dalla società. Or come potrebbe farsi una riprovazione

seria ed efficace altrimenti che castigando il delinquente?

Secondo il diritto naturale la pena sarà legittima *quando è necessaria ed efficace a conseguire i suoi fini.*

In virtù di questa legge può avvenire che sia stata in alcuni tempi e sia ancora lecita presso taluni popoli la pena di morte, necessaria ed efficace non già per l'emendazione del colpevole, perchè questa si rende impossibile per la morte del colpevole; neppure per la ristorazione dell'ordine violato, la quale non esige assolutamente la pena capitale; ma necessaria ed efficace in *talune circostanze* di luoghi e di tempi e di persone per il riordinamento delle intelligenze, quando il bene pubblico esiga di ricorrere ad un estremo rimedio.

La difesa o la riprovazione della pena capitale divise i filosofi in parecchie scuole e li spinse a

rintracciare le basi o fondamenti razionali del diritto punitivo.

I sistemi filosofici intorno a ciò si possono ridurre a tre grandi classi:

La prima classe comprende le dottrine che fondano il diritto di punire sul principio della sociale *difesa*: tali sono quelle del Bentham, del Beccaria, del Romagnosi, ecc. In questa sentenza non dovrebbe avere luogo la pena propriamente detta, ed il punire si ridurrebbe al *prevenire*. A scansare la conclusione si vuol riguardare il delitto come azione che può ripetersi da colui contro del quale milita la presunzione, e questa farebbe sì che diventi lecita la pena di un delitto passato.

I fautori del patto sociale suppongono che gli individui nel costituirsi in società abbiano conceduto alla stessa il diritto penale, che ciascuno avea sopra se stesso. Parrebbe che in questa

scuola si dovessero trovare gli abolizionisti della pena capitale; perocchè nessuno avendo il diritto di uccidere se stesso non può trasferirlo alla società. Ma il Rousseau è di contrario avviso e si schiera in favore della pena capitale. Ei suppone che l'uomo potendo talvolta mettere a rischio la propria vita senza essere ingiusto con se stesso, l'abbia veramente fatto col permettere alla pubblica autorità che lo ammazzi in caso di bisogno, per godere dei vantaggi sociali, che senza di questa permissione non si avrebbero.

La terza classe comprende le dottrine che fondano il diritto di punire sul principio di *giustizia* o sulle nozioni del merito e del demerito. Ma fra costoro altri, come il Kant, il Guizot e il Mamiani, considerano il punire come un semplice atto di *giustizia commutativa*; altri prendono a base la sola *emendazione* del colpevole.

Checchè sia, la ragionevolezza del diritto di punire è sufficientemente dimostrata dal fatto che il delitto incontra universale riprovazione e dalla persuasione che è un disordine il delitto prosperato: niuno diffatti vede la prosperità del delinquente se non con indegnazione.

CAPITOLO XIII.

Della Società internazionale.

Quantunque gli Stati sieno gli uni dagli altri indipendenti quanto alla sovranità ed esercizio della medesima, sono però vincolati gli uni cogli altri da leggi generali di giustizia e di benevolenza che la ragione esige fra popolo e popolo del pari che fra individuo e individuo.

La coesistenza, la conservazione, la pace degli Stati non sarebbe possibile senza il reciproco rispetto e scambio di amichevoli rapporti.

La società internazionale nasce appunto da questa unione fra gli Stati, unione imperata dalle leggi generali della morale e del diritto.

Il principio universale della giustizia «*quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris*» vuole che ogni ente morale o corpo sociale rispetti le appartenenze di altro ente o corpo sociale.

Ora quali sono le appartenenze naturali di un popolo, le quali costituiscono materia della giustizia internazionale?

Anzi tutto sono da distinguersi due momenti nella vita sociale dei popoli, determinati da due specie di unità. C'è una vita ed unità naturale dovuta a comunanza di origini, di idee, di consuetudini, di lingua, di tradizioni, di gloria, di rimpianti e

di speranze: questa unità costituisce la *Nazione*. C'è poi quell'unità che deriva dal fatto positivo della consociazione politica ed in forza della quale uno o più popoli costituiscono uno *Stato*, cioè una sola società politica retta da uno stesso capo.

L'unità nazionale è ben diversa dalla unità politica; perocchè un popolo ottiene indistintamente il nome di nazione tanto allorchè rimane privo della dignità di corpo politico, quanto allorchè la consegue. Nel primo caso Nazione e Stato sono fra loro diversi, nel secondo coincidono: nel primo caso la nazionalità si compone soltanto di sentimenti e di idee, nel secondo si manifesta anche coi fatti giuridici.

Nel duplice significato adopera la voce colui che dopo aver detto «la nazione polacca è tolta dal novero delle europee,» soggiunge «ma la na-

zionalità polacca non perirà.» Vuolsi con ciò significare, che, sebbene quel popolo abbia perduta l'indipendenza politica, conserva vivace l'attitudine, il desiderio, la tendenza a riprenderla; e frattanto distinguesi dagli altri per lingua, costumi, sentimenti, rimembranze ed idee.

Del pari si fa distinzione fra unità nazionale e unità politica, quando si afferma, p. e., che l'Austria manca di vera nazionalità, malgrado l'unità e potenza del suo impero; volendosi con ciò significare che molte sono le nazioni che vivono distinte sotto il medesimo governo.

Quantunque gli individui appartenenti ad una nazione possano esser membri di un diverso corpo politico, tuttavia l'unità nazionale prepara l'unità politica; nè questa può a lungo conservarsi se non si appoggi a quella: oppure se raccogliendo

nel suo seno nazionalità diverse, non le rispetti nel loro essere e nel loro modo di aversi.

Allorchè la nazione è mantenuta entro certi confini di territorio determinati da mari e da monti, i vincoli di particolare simpatia si moltiplicano, e nel seno di lei si manifesta una tendenza alla politica separazione da altri popoli: così pigliano risalto le aspirazioni nazionali alla indipendenza politica.

Or bene l'*indipendenza*, che è la prima ed essenziale proprietà o appartenenza di un popolo ordinato a società politica perfetta, è del pari una *appartenenza essenziale* della nazione?

Se per nazione si intenda lo Stato ossia la nazione costituita sotto una forma di politico reggimento, non c'è dubbio che le appartiene l'indipendenza. È quindi un'offesa contro la giustizia

internazionale qualsiasi attentato contro la sua politica indipendenza.

Nell'unità nazionale invece l'indipendenza non è ancora in atto, ma in potenza; non è ancora un fatto, ma un' aspirazione. Non si può quindi assolutamente affermare che l'indipendenza sia un'appartenenza essenziale della nazione e un diritto della medesima. Dal perchè i popoli si distinguono per nazionalità non si può legittimamente derivare che essi *debbano* ancora distinguersi politicamente.

Nondimeno, quantunque la nazione possa sussistere senza l'indipendenza politica, è però legittima la sua aspirazione all'indipendenza.

Cotesta aspirazione è un sentimento naturale che si svolge dall'ente nazione: se si tenta farlo cessare, succede una reazione contro quel principato che proteggendo gli interessi soltanto di

una nazione diversa, va diventando straniero alla nazione soggetta. Quindi è che Pio IX nella sua lettera all'imperatore d'Austria (3 maggio 1848) perorando la causa della nazione italiana, esortava «la nazione tedesca, onestamente altera della nazionalità sua propria, a convertire in utili relazioni di amichevole vicinato una dominazione che non sarebbe nobile, nè felice, quando sul ferro unicamente posasse, ed a riconoscere nobilmente la nazione italiana per sorella, riducendosi ad abitare ciascuna i loro naturali confini con onorevoli patti e con la benedizione del Signore.»

Quando l'autorità suprema, comune a più nazioni diverse, rispetti la nazionalità dei popoli dipendenti, allora l'aspirazione all'indipendenza politica si modifica e piglia forma di indipendenza nazionale. Questa, allo stato di semplice senti-

mento, ha luogo allorché la nazione è rispettata come corpo ed i suoi interessi vengano efficacemente protetti.

Pertanto la giustizia internazionale che vuole rispettate nei popoli le loro appartenenze, consacrando l'indipendenza degli Stati, vuole eziandio mantenute le *nazionalità*. Imporre ad un popolo lingua diversa; impedire la manifestazione dei sentimenti, delle idee, delle rimembranze comuni che si fa per mezzo della letteratura; asservire in qualsiasi guisa una nazione ad un'altra, è per conseguenza un attentato contro la giustizia internazionale. La quale imponendo il rispetto alle personalità morali giuridiche, che sono gli Stati, lo esige del pari verso le personalità morali naturali, che sono le nazioni. Si possono più nazioni riunire in una sola forma di politico reggimento: con ciò non viene tolta la distinzione che pose la na-

tura; ma fare servire una nazione ad un'altra, distrurre la nazionalità, come la Russia fa della Polonia e l'Inghilterra dell'Irlanda, è un vero delitto contro il diritto naturale.

Il diritto alla propria indipendenza è eguale tanto in uno Stato materialmente grande e forte, quanto in un piccolo e debole. La disuguaglianza materiale che fosse fra due Stati potrà mettere fra loro una preponderanza di forza dell'uno sull'altro; ma non può distruggere fra loro l'eguaglianza giuridica, nè per conseguenza la medesimezza dei diritti e dei doveri reciproci. L'eguaglianza giuridica si fonda sulla loro distinta personalità morale.

Ogni Stato, perchè indipendente, è *sui juris*: nessuna potenza estera quindi ha il diritto di impedire o menomare in esso la libertà di agire, quando questa non offenda i diritti di un altro Sta-

to. Sono perciò violazioni della giustizia internazionale l'intromettersi nell'interna costituzione di un popolo, il promuovere dissidi fra governati e governo, l'imporsi quanto alla direzione degli affari interni, il voler regolare la politica estera, l'impedire che si stringano alleanze speciali o trattati di navigazione e commercio e via dicendo.

La stessa inviolabilità che compete al diritto di uno Stato compete pure al suo territorio e alla sua ricchezza. Sarebbero quindi lesioni di giustizia il voler esercitare atti di giurisdizione nel territorio di un altro Stato, il farvi scorrerie per saccheggiare o depredare, quando non si trattasse di rappresaglia. È anche un'offesa alla proprietà di un popolo il favore che altro prestasse al contrabbando esercitato a danno suo o da qualche suo cittadino o da estranei.

L'onore sta esso pure fra le proprietà di un corpo morale, sebbene sieno sempre delle persone individue le azioni, dalle quali prende il suo fondamento la stima e la gloria. Un popolo pertanto ha diritto al rispetto ed all'onore degli altri popoli; e sono lesioni di giustizia le calunnie e le contumelie scagliate contro di esso, gli insulti alla sua bandiera e allo stemma nazionale, le offese fatte ai suoi rappresentanti ed anche solo ai semplici cittadini.

Le lesioni dell'onore danno diritto alla riparazione: che anzi lo Stato non solo ne ha il diritto, ma ben anche il dovere; giacchè l'onore è fra i beni che esso deve tutelare.

Finalmente la giustizia esige che vi sia lealtà nei trattati che la diplomazia conchiude fra potenza e potenza, e fedeltà nel mantenerli. E che? La violazione della pubblica promessa è forse con-

sentita dall'onestà e dal diritto allora soltanto, quando si tratta di politica?

A sorvegliare il mantenimento della giustizia ed a conservare le buone relazioni fra popolo e popolo, suole ogni nazione o potenza tenere presso governi esteri i suoi *rappresentanti*. Cotesta istituzione è altamente favorevole alla pace internazionale; non è però doverosa, potendosi la giustizia praticare egualmente dal governo senza mettere a parte delle risoluzioni proprie le rappresentanze estere.

Se però una potenza non ha il diritto di avere rappresentanti presso il Gabinetto di altra potenza, ha però il diritto di essere riconosciuta nella sua personalità, inviolabilità ed onore nella persona dei proprii legati o ambasciatori. Contro il diritto delle genti sarebbe perciò il respingerli senza volerli ascoltare e peggio ancora maltrattarli.

Quando i diritti di uno Stato vengono violati dallo straniero, esso ha ogni ragione di esigere riparazione e voler efficacemente la difesa del diritto conculcato; nè potendosi la giustizia ottenere per via di un potere superiore, giacchè gli Stati sono politicamente indipendenti ed eguali gli uni rispetto agli altri: allora per la difesa del diritto s'invoca la forza.

La difesa del diritto mediante la forza fra le società eguali perfette piglia il nome di *guerra*, che potrebbe pure definirsi in genere: stato di nazioni in conflitto.

Le leggi della guerra si derivano dalla definizione della stessa.

La guerra è «un lottare di società per la difesa di un diritto sociale»; dunque debb'essere *pubblica*; cioè atto sociale. Sarà tale quando sia decretata dal potere sovrano e miri al bene comune.

La guerra è «un conflitto fra uomini ragionevoli», sono dunque necessarie *ragioni* ossia un giusto titolo vuoi di *difesa*, vuoi di *offesa*: di difesa, quando si adopra la forza per opporsi all'invasione nemica; di *offesa*, quando si vuole punire il nemico dell'ingiuria ricevuta. Inoltre ad agire *ragionevolmente* è d'uopo che precedano rimostanze; perciò non si deve intimare la guerra, se prima non si propongono i titoli dei diritti contestati o vilipesi e le ingiurie sofferte, chiedendo in via diplomatica soddisfazione.

La guerra è difesa del diritto, dunque deve essere *giusta*, cioè si richiede un diritto certo sia per comminarla, sia per sostenerla. La guerra offensiva avendo ragione di pena internazionale inflitta ad un delitto, sarà giusta per quelle stesse ragioni che giustificano la pena. La pena serve a riparare l'ordine, a compensare il danno, ad assi-

curare in futuro la società. Del pari la guerra è giusta quando fu violato l'ordine, offesa la società e posta in ragionevole timore. Tre cose adunque suppone la guerra giusta, il *delitto*, il *danno*, il *pericolo*. Il delitto di una società contro di un'altra fa sì che questa goda di una superiorità di diritto e possa esigere colla forza la riparazione dell'ordine. Il danno ricevuto dà diritto al compenso. Il pericolo poi dà motivo di prevenire il rinforzo del nemico, cominciando le ostilità anche prima dell'intimazione di guerra, quando la potenza provocatrice ha dichiarato di voler la guerra.

Il pericolo si può avere non solo nelle morali disposizioni di due popoli, ma eziandio nelle materiali loro circostanze; però queste ultime non sono tali da fondare un diritto certo di guerra. Un popolo materialmente più forte non costituisce un pericolo pel vicino, se moralmente non sia proba-

bile che esso voglia opprimere i deboli. Erra quindi il Montesquieu che accorda il diritto di guerra contro un popolo vicino, perchè prospera ed ingrandisce. Neppure è un vero pericolo che legittimi la guerra con una nazione la sua *neutralità* durante il periodo delle ostilità. Lo Stato neutrale non *favorisce* il nemico, nè per conseguenza può essere attaccato come suo cooperatore; nè gli si possono impedire quei vantaggi che derivano dalle sue relazioni coll'offensore, finchè l'offeso non dimostra evidentemente che cotali relazioni sono in collisione con quei diritti per i quali la guerra si è intrapresa³⁸.

38Se in una società vengano socialmente sostenuti principii antisociali, in modo che diventi prossima la rovina della vicina; questa, ove altri mezzi non valgano, ha diritto a difendersi colla forza costringendo la pervertita a ristorare le basi

La guerra è «violenta difesa dell'ordine»; sia adunque *efficace*, cioè si adopri la forza necessaria al fine. Perciò una guerra impossibile a vincersi è illecita.

La guerra è «la difesa, non l'offesa del diritto»; deve dunque essere *moderata*. Tutto ciò quindi che non è richiesto al buon successo della guerra e che mira piuttosto alla distruzione del popolo che al trionfo del diritto, consistente nel pratico riconoscimento del medesimo, è contro la giustizia internazionale.

Per conseguenza è da cessare l'ostilità quando il nemico offre riparazione e dimanda la pace; perocchè, ottenuto il pratico riconoscimento del diritto, cessa ogni ragione di guerra.

dell'ordine sociale e ad impedirne i delirii desolatori.

Ottenuta la vittoria, non rimane al vincitore altro diritto se non quello di giudice fra l'uno e l'altro popolo, per dirimere la controversia secondo ragione. Dia adunque la nazione vinta, se così piace al vincitore, sode guarentigie di pace ed amicizia durevole; compensi i danni e le spese di guerra; e rientri nell'ordine della benevolenza internazionale.

La *beneficenza internazionale* dimanda la cooperazione di tutti gli Stati rispetto al perfezionamento e al benessere universale dell'umanità. Non deve pertanto una nazione negare all'altra i lumi della sua intelligenza, i consigli di sua prudenza, il sovrabbondante de' suoi averi. Le nazioni e gli Stati sono enti *morali*, dunque debbono scambievolmente amarsi.

Questo amore internazionale si manifesta nella libertà lasciata allo scambio delle cognizioni, me-

diante la scienza, e dei prodotti, mediante il commercio. Rispetto alla scienza non soffre uno Stato alcun danno nel permettere che lo straniero la riceva da lui; che anzi aumenta di stima e di onore. Rispetto al commercio, esso è una comunicazione di beni con vantaggio scambievole e conferisce allo sviluppo dell'industria, al raffinamento della civiltà, alla pace delle nazioni, al progresso delle scienze e delle arti. Va però il commercio assoggettato a quelle leggi che lo rendono vantaggioso o innocuo al pubblico bene di quel popolo che lo permette ai cittadini di altro Stato.

Oltre allo scambio delle idee e delle sostanze, l'amore internazionale vuole che una potenza, secondo le occorrenze e le forze sue, interponga la sua *mediazione* fra le altre, per istabilire o ricomporre fra loro quelle relazioni pacifiche che qualche incidente avesse potuto turbare. Il pre-

stare questo soccorso è un debito di amore internazionale, non un diritto di comando: è un procacciare la pace e il benessere delle nazioni in conflitto, non un'invasione. Che anzi è lecito pure il soccorso armato, quando una nazione debole è ingiustamente oppressa dalla potente. È dunque contrario all'amore internazionale il *non intervento*, quando trattisi di ingiusta aggressione di uno Stato; perchè altrimenti sarebbe socialmente sancita l'impunità e la licenza di assaltare ed usurpare violentemente gli altrui diritti e proprietà, ed offesa quella solidarietà che quanto alle ragioni supreme del diritto e della morale ci dev'essere non meno fra gli individui che fra le nazioni. Lo stesso si dica dell'intervento in aiuto di una parte del popolo oppressa da un prepotente partito che si fosse usurpato il potere e fatto despota sui concittadini. In tal caso però la potenza estera

non deve dettare costituzione e leggi alla nazione protetta; ma ristabilire l'ordine in base all'autorità legittima. Ogni altro intervento sarebbe usurpazione.

Finalmente la beneficenza internazionale consiglia l'unione fra gli Stati mediante le alleanze.

L'*alleanza* ha per iscopo la conservazione dei diritti rispettivi o la difesa comune: si dice difensiva, quando l'aiuto è promesso per guerra difensiva che l'alleato dovesse sostenere; offensiva, se per l'una e l'altra guerra. Nè perciò si offende la carità e la giustizia verso quei popoli che nell'alleanza non sono compresi: che anzi cotali alleanze conferiscono grandemente alla pace internazionale, intimorendo quegli Stati che sarebbero disposti violarla.

L'unione degli Stati emergente dai vincoli naturali della giustizia e della benevolenza si può

chiamare società internazionale o *etnarchia*. Però l'etnarchia non è per anco un fatto positivo e giuridico, tale cioè da presentare la forma giuridica di una società di Stati avente un'autorità suprema permanente in un individuo o in un'assemblea.

Il Medio Evo ci dà il saggio di una etnarchia nella Cristianità. Tutte le nazioni cristiane riconoscevano nel Sommo Pontefice il giudice supremo del diritto pubblico, ed ammettevano il suo arbitrato e sindacato nella politica, formando così la Cristianità, vasta società internazionale che si atteggiava sulla società religiosa.

Anche oggidì si ravvisa una tendenza all'Etnarchia; dappoichè le potenze comprendono la necessità di alleanze per la pace, di arbitrati internazionali, di congressi co' quali si mantenga l'equilibrio europeo. Le comunicazioni incessanti fra popolo e popolo, la civiltà crescente, le aspira-

zioni etniche o di razza che sottentrano alle aspirazioni nazionali preparano la società universale delle genti. Non manca che il consenso delle potenze e la determinazione del potere supremo per fondare quel fatto giuridico e positivo che deve dare sussistenza a siffatta società.

Se però la etnarchia non è ancora un fatto positivo, ciò non vieta che allato al Diritto internazionale naturale esista pur anco un Diritto internazionale positivo, alla cui osservanza ogni nazione è chiamata a vegliare. Questo risulta da tutte quelle leggi che la consuetudine o le convenzioni hanno introdotte nelle società multiple, e le quali debbonsi riguardare siccome applicazioni delle leggi universali della giustizia e della benevolenza. Tali sono le leggi oggidì ammesse da tutti gli Stati civili rispetto alla diplomazia, al diritto di

guerra, alla colonizzazione delle terre scoperte ed all'incivilimento dei popoli selvaggi.

CAPITOLO XIV.

Rapporti dello Stato con altre forme di società.

Lo Stato si trova in rapporto con altri Stati, con unità collettive ossia colle nazionalità comprese politicamente nella sua unità indipendente, colle famiglie, colle associazioni libere, colla Società religiosa. Tutte queste forme di società possono assieme coesistere, senza che punto venga distrutta la indipendenza politica.

Avendo delle altre relazioni già discorso, diciamo alcunchè delle relazioni fra lo Stato e le associazioni libere interne, fra lo Stato e la Chiesa.

Chiamasi *associazione* l'unione di più individui cospiranti insieme all'acquisto e alla produzione di un bene comune, utile sì, ma non assolutamente necessario al perfetto organamento del genere umano.

L'associazione varia secondo la natura di quel bene o di quel fine per il quale si è formata: deve poi essere ragionevole e giusta, altrimenti non risulterebbe nei soci mutua obbligazione.

Essa è bene spesso un bisogno; perocchè essendo l'individuo fornito di deboli forze, solo associando le sue colle forze altrui, perviene più d'una volta ad ottenere quei beni, vuoi materiali, vuoi intellettuali o morali, che necessari sono o utilissimi alla sua conservazione ed alla sua perfezione. Però non essendo assolutamente richiesta, rimangono gli individui affatto liberi di appartenervi o no.

Nondimeno la società politica deve riconoscere ai privati la libertà di associazione; sia perchè essa è un diritto connaturale degli individui umani, sia perchè è un complemento necessario della libertà e della eguaglianza giuridica. Lo Stato non potrebbe negare ai privati il diritto di associazione senza distruggere le fondamenta della sua stessa esistenza.

Lo Stato potrà invigilare che le associazioni non si facciano contro i diritti altrui o contro la sicurezza comune; sopprimerle non mai.

Altra questione sarebbe il dimandare se l'associazione debba dallo Stato essere riconosciuta come una personalità giuridica, cioè come avente ragione di un sol corpo e di una sola persona morale. Per l'esistenza giuridica di siffatti consorzi si vuole oggidì il formale riconoscimento per parte del potere politico, un atto cioè di approvazione

esplicita. La questione sarebbe così risolta nel fatto: ci pare però che lo Stato non potrebbe mutare le basi dell'associazione senza svincolare con ciò le volontà, e senza recare per ciò stesso un'offesa, al principio dell'associazione. Se il consorzio è dipendente dallo Stato, egli è solo perchè è società imperfetta, che dimanda per sè la doverosa tutela dello Stato, come quegli cui spetta la difesa di ogni diritto: se talvolta l'associazione deve sacrificare se stessa al bene dello Stato, egli è solo perchè il suo fine è subordinato al bene comune, siccome condizione richiesta per la moralità della sua esistenza.

Che se allo Stato si può accordare un'ingerenza nelle associazioni libere, avendo queste un fine compreso sotto l'estensione del fine che si propone la civile società perfetta; ogni ingerenza gli è però vietata nella società religiosa.

Avendo questa un fine diverso, e da quello dello Stato indipendente, dovrebbe dalla società civile rimanere distinta.

Dissi che la società religiosa *dovrebbe* essere distinta ed indipendente dalla civile; perchè cotale distinzione ed indipendenza *sociale* ed *esterna* si verificherebbe allora soltanto quando la società religiosa fosse *perfetta*, cioè avesse un organismo proprio e godesse di vita propria.

Or mentre tutte le altre società religiose ci paiono piuttosto forme particolari di associazione libera e sono imperfette nella loro costituzione, la sola Chiesa Cattolica si presenta con una forma giuridica ben delineata, colla sua autorità concreta, colla sua legislazione, coll'affermazione esplicita de' suoi diritti, con tutto ciò che si richiede giuridicamente per fondare il pubblico riconoscimento di una società perfetta.

Quindi la società civile ha un diverso modo di aversi rispetto alla Chiesa e rispetto ad ogni altra società religiosa, avuto riguardo alla diversa costituzione di quella e di queste. Per quanto però sia perfetta la società religiosa, la *destinazione* spirituale del suo potere, della sua legislazione, della sua proprietà, ecc., non impedisce la costituzione e lo svolgimento della società civile. Quindi errano, sia coloro che lo Stato vorrebbero sostituito alla Chiesa, sia coloro che la Chiesa vorrebbero sostituire allo Stato: i primi non tengono conto del sentimento religioso che si svolge nelle masse per la fede e per la coscienza dei doveri verso Dio; i secondi non comprendono quanto diversa sia la destinazione della Chiesa, allato alla quale rimane intatta la libertà civile.

DOVERI E DIRITTI

CAPITOLO I.

Dei doveri in generale.

Ogni determinazione pratica può risolversi in tre giudizi: l'uno generalissimo, l'altro meno universale, il terzo singolare. Così, per esempio, il guerriero che combatte per la patria non potrebbe dire «debbo combattere adesso,» se non giudicasse che «combattere per la patria è bene» e che «deve farsi il bene».

Sottoponiamo ad analisi questo principio universalissimo «deve farsi il bene», dal cui valore

pigliano tutta la forza loro le conclusioni morali. Due sono le idee principali che vi troviamo racchiuse, quella del bene e quella del dovere, oltre il verbo fare, il quale nei giudizi pratici tiene il luogo che ha il verbo è nei giudizi logici. L'idea del *bene* è generalissima ed applicabile ad ogni bene particolare; tuttavia nel caso nostro si toglie a significare il bene che è proprio dell'uomo, in quanto essere ragionevole, vo' dire l'*onesto*. Ma ciò che è onesto, ciò che è convenevole all'uomo, può convenirgli o come *necessario* o come non *disdicevole*: col primo si connette l'idea del *dovere*, col secondo quella del *lecito*. Il dovere non si ha da confondere coll'azione lecita; perocchè quello involge nel suo concetto l'*obbligazione*, questa la semplice *permissione*. Ad esempio, è lecito donare agli amici; ma non sempre c'è obbligo di farlo.

Il dovere si concepisce come un vincolo della volontà, come una necessità di agire in questo o quell'altro modo consentaneo alla ragione, all'ordine, al fine proprio dell'uomo: cui non possiamo altrimenti rinunciare che perdendo la felicità e ricevendo dalla coscienza amari rimproveri. Cotale necessità, per distinguerla dalla *fisica*, la quale è propria degli effetti posta una causa, si appella *morale*; poichè è tale che può combinarsi colla libera volontà.

L'uomo astretto dal dovere rimane nel fatto ossia fisicamente libero a traviare; ma non può non disapprovare il proprio traviamiento dimostratogli evidentemente dalla ragione come ostacolo alla vera felicità. Perciò il dovere lega la libertà per mezzo della ragione senza scemarne punto la forza naturale.

Considerato soggettivamente il dovere è un atto libero, ossia un'azione umana imposta dalla legge morale come *necessaria* al conseguimento del fine proprio dell'uomo. Ogni qualvolta adunque un'azione può bensì condurre al fine umano, ma non è mezzo talmente necessario che senza esso non vi possa giungere; allora quell'azione potrà bensì dirsi onesta in quanto non disdice all'uomo ragionevole, potrà dirsi lecita in quanto il dovere non me la vieta; ma non dovrà dirsi doverosa.

Dovere è termine relativo; giacchè nulla può *doversi* se non si deve *a qualcuno*, nè havvi *debitore* senza creditore. Pertanto i doveri dell'uomo sono relazioni ch'egli ha contratto o contrae verso enti dalla cui volontà riceve qualcosa. Dissi *dalla cui volontà riceve qualcosa*; poiché, quantunque molte sieno le relazioni che ha

l'uomo e da molti riceva, tuttavia non si appellano doveri che le relazioni morali, le relazioni cioè che esso ha rispetto ad enti intelligenti. Non si danno quindi doveri verso le bestie e verso la natura fisica; poichè l'uomo ha ragione di fine e non di *mezzo* rispetto agli enti inferiori a lui. Che se qualcosa da loro si riceve, ciò è per volontà del Creatore, cui si deve gratitudine ed ossequio.

Il numero dei doveri si può determinare dal numero di quelli enti da' quali l'uomo riceve e senza de' quali è impossibile la sua esistenza, il suo benessere, il suo fine. In altre parole, si può ripetere dal numero di quegli enti cui l'uomo è *ordinato* per l'esistenza o per la conservazione propria; oppure di quelli enti la cui volontà s'impone alla sua propria con ragione, vincolandone le azioni. Avuto perciò riguardo ai rapporti morali, tre sono i doveri principali dell'uomo. Esso è ordinato a Dio,

antecedente supremo di ogni creatura, senza del quale non è possibile la sua esistenza: donde i doveri verso Dio. L'uomo riceve dai parenti, secondo l'ordinamento divino, la materia del suo essere, dunque *deve* loro per l'organismo ricevuto: donde i doveri verso i genitori. L'uomo *deve* alla società che lo riceve e lo protegge fino dalla nascita, e senza della quale ei non potrebbe condurre a perfezione le proprie potenze ed asseguire molta parte del suo benessere: ha perciò doveri verso la patria.

Dal primo istante della sua esistenza l'uomo è unito a' suoi antecedenti *Dio, genitori, patria*, da un rapporto intimo, che la sua volontà non concorre a stabilire: i doveri perciò che ne derivano sono naturali e primitivi. In questo rapporto il termine col quale l'uomo comunica è superiore; ciò

che dà alle relazioni e obbligazioni che ne risultano qualcosa di sacro.

Le relazioni posteriori che l'uomo contrae coi suoi simili e nelle quali deve seguire quell'ordine che la natura prescrive, danno origine ad altri doveri più o meno stretti secondo l'indole di queste relazioni stesse. Tali sono i doveri di famiglia, che comprendono quelli dei coniugati e quelli dei genitori; i doveri di società dovuti ai vincoli di cittadinanza, di riconoscenza, di amicizia; i doveri di umanità, che riguardano tutti indistintamente i membri della famiglia umana. Cotesti doveri altri nascono da relazioni accidentali e volontarie: altri si possono riguardare, quanto alla pratica, siccome conseguenza dell'adempimento de' primitivi. Ad esempio, i doveri dei coniugati provengono da vicendevole consenso di due volontà; i doveri di paternità, di amicizia e simili fioriscono da relazio-

ni contingenti che secondo le circostanze e col volgere del tempo si rilassano notabilmente; i doveri di umanità finalmente sono conseguentemente adempiti da colui che osserva quei doveri che più da presso gli spettano. Lavora infatti al benessere ed al progresso del genere umano colui che coopera al bene della famiglia e della patria.

Può avvenire che sorga collisione fra i doveri; in tal caso la dignità dei rapporti fornirà alla ragione la misura dell'apprezzamento ed alla volontà la norma della scelta.

Da ciò che testè dicemmo si può rilevare come i doveri rispetto alla loro origine immediata, ossia rispetto a quel fatto o titolo dal quale immediatamente deriva l'obbligazione, si dividano in *primitivi* e *acquisiti*.

Sono primitivi o innati, connaturali, assoluti, quelli che sussistono, e si conoscono imposti pel fatto stesso dell'esistenza degli uomini e delle naturali loro relazioni, indipendentemente da ogni altro fatto o volere dell'uomo stesso.

Sono doveri acquisiti, derivati, ipotetici quelli che naturalmente sono e si conoscono essere dietro un fatto o titolo volontario. È la legge della natura bensì che induce il dovere in tale o tal altra condizione di cose; ma è l'uomo che volontariamente ha realizzato il fatto o la condizione. Perciò da un lato siffatti doveri sono naturali, dall'altro sono avventizi.

Finalmente in rapporto al diverso soggetto formale, ossia rispetto alla forma diversa nella quale è preso l'uomo, unico soggetto dei doveri, questi dividonsi in *individuali*, *sociali* ed *internazionali*. Sono doveri individuali quelli che ha l'uomo in

quanto uomo; sociali, quelli che appartengono all'uomo in quanto membro di una società relativamente alle altre parti di essa; internazionali, quelli che passano fra popolo e popolo, nazione e nazione.

Trasmesse tutte le divisioni che si possono dare del dovere, noi le ridurremo a tre soli membri. Tratteremo: 1° dei doveri religiosi; 2° dei doveri individuali; 3° dei doveri sociali.

CAPITOLO II.

Doveri religiosi.

Quanto all'essere ed all'esistere l'uomo è in relazione di dipendenza da Dio, siccome effetto da causa; è *legato, ordinato*, naturalmente a Dio. Il riconoscimento pratico di cotal relazione necessaria piglia il nome di *religione*, dal latino *re-ligo*.

Nel significato più generico della parola, per religione si suole indicare «una maniera di aversi della creatura intelligente e libera in ordine alla Divinità.» Sotto tale rispetto la religione ammette la distinzione in vera e falsa.

Nel comune linguaggio il vocabolo di religione viene preso anche in altri sensi: talvolta in senso *soggettivo*, nel qual caso essa è una virtù, forma speciale della giustizia; tal altra in senso *oggettivo*, ed esprime «il complesso delle verità che l'uomo crede intorno a Dio» o «il complesso dei doveri ch'egli ha verso Dio».

La pratica dei doveri religiosi costituisce ciò che dicesi *culto*: il quale si distingue in *interno*, *esterno* e *pubblico*. L'interno consiste negli atti dell'intelletto e della volontà; l'esterno è la professione e la dimostrazione del culto interno, il quale si manifesta con alcune azioni estrinseche e se-

gni visibili. Quest'ultimo piglia il nome di *pubblico* quando riveste un carattere sociale. Le forme del culto esterno pigliano il nome di *riti*.

Vi sono diverse maniere di culto secondo le varie religioni professate da' popoli della terra. La varietà di queste dipende dalla diversità dei *dogmi*, ossia di quelle verità o tradizioni che sono l'oggetto della *fede* ed influiscono potentemente sui costumi, creando una morale religiosa spesso volte variabile ed in contraddizione colla morale naturale. I riti poi si spiegano coi dogmi e servono a mantenerli.

Egli è evidente che tutte le specie di culto non sono indifferentemente accette alla Divinità; nè, per conseguenza sono egualmente buone tutte le religioni. Dappoichè essendo molte di queste contraddittorie nei dogmi, Dio, verità assoluta, non può compiacersene senza contraddirsi; es-

sendo poi molti culti riprovevoli per la loro immoralità, non possono neppure vantare la qualità di religione, la quale è inconcepibile senza la moralità.

Dal che segue eziandio non potersi dall'uomo, *prescindendo da una rivelazione divina*, conoscere con certezza quale sia quella forma di culto che a Dio piaccia, e quali que' dogmi particolari cui debbasi una fede religiosa; che se una religione sia *incontrastabilmente rivelata da Dio*, questa e non altra sarà la vera religione, in favore della quale milita il dovere morale di professarla³⁹. E giacchè nel fatto molte sono le religioni che di-

³⁹La necessita di una rivelazione per conoscere con certezza i doveri religiosi è ammessa da Platone in quel celebre passo dell'*Alcibiade II*, dove è manifestamente espressa la speranza nel venturo *Maestro* del genere umano.

consi rivelate, la prudenza consiglia di esaminare quale di esse presenti caratteri indubitabili di una rivelazione, onde non si neghi quella fede che si deve all'autorità assoluta della Divinità.

Alla Teologia, alla Critica, alla Polemica è riservato il compito di discutere la possibilità, il fatto, l'oggetto della rivelazione e dichiarare i doveri religiosi coi criteri tolti dalla stessa; mentre al filosofo spetta il trattare di quelli soltanto che la sola retta ragione suggerisce⁴⁰.

⁴⁰La vera religione non può essere che sola per la semplicissima ragione che Dio è *uno*, e perciò non dev'essere che *uno* il vincolo di intelligenza e di amore che tutti gli uomini lega a Dio. Quindi non si dà propriamente opposizione fra la religione naturale e la rivelata; ma quella disparità che corre fra l'imperfetto e il perfetto nello stesso genere. — Non accettano alcuna divina ri-

L'uomo non può comprendere i suoi doveri religiosi se prima non ha acquistata la convinzione dell'esistenza e degli attributi di Dio.

L'ignoranza volontaria e le passioni soltanto possono oscurare la nozione di Dio, così universale e costante presso tutti i popoli, così profondamente radicata nelle coscienze.

La conoscenza di Dio è logicamente necessaria ove l'uomo per poco rifletta e ragioni colla scorta de' principii più evidenti di ogni raziocinio. La coscienza gli attesta la contingenza dell'essere suo proprio e la sua dipendenza da una causa suprema, che si impone alla propria attività, alla velazione i *Razionalisti* e i *Deisti*; questi ultimi aggiungono la negazione della Provvidenza. Che cosa adunque dice loro il fatto eminentemente sociale, storico, e singolarissimo del Cristianesimo?

propria ragione colle leggi fisiche e morali, ch'esso non vale nè a creare, nè a mutare. Ora la relazione di dipendenza da Dio, che l'uomo a voler essere ragionevole è d'uopo riconosca, è la radice di tutti i suoi doveri religiosi.

Essi vengono compendiatì in questo principio: «dipendi da Dio per volontà come ne dipendi per natura.» Ora l'uomo per natura dipende da Dio come dal sommo Essere, cagione della sua esistenza; dipende dal sommo Vero e dal sommo Bene, *fine* supremo di una duplice *illimitata* tendenza: della intelligenza alla scienza, della volontà al bene ed alla felicità senza termine. Ed ecco per conseguenza tre relazioni che l'uomo deve coi liberi atti suoi volontariamente esprimere. L'esprimere volontariamente la nostra dipendenza nell'essere dicesi *adorazione*, nell'intelligenza *fede*, nella volontà *amore*.

Il dovere di adorazione non si deve mantenere nel solo interiore della coscienza, ma eziandio esprimere esternamente con segni sensibili. L'unità dell'uomo impone questa necessità; giacchè un affetto umano non può stare nell'interno sì chiuso che non trasparisca al di fuori. Gli sforzi di violenza e la perpetua vigilanza che si richiede per raffrenare la naturale propensione che abbiamo a manifestare i nostri sentimenti, provano che secondo l'ordine della natura ha da esserci armonia fra gli atti interiori e gli esteriori, ogni qualvolta una ragione speciale non imponga il segreto. Il culto esterno è dunque e naturale e morale ed anche doveroso; poichè il corpo, soggetto delle azioni esterne, che cosa è altro che parte essenziale dell'essere umano, di quell'essere appunto che *deve* a Dio per ciò che ricevette?

Il culto esterno e pubblico si rende poi necessario alla società religiosa che è «unione di persone che porgono a Dio un culto comune, vincolate da unità di dottrina». In una società religiosa si richiedono mezzi sensibili ed esteriori, affinché gli uomini sempre più si stringano insieme secondo lo spirito della società ed affinché veggano in che guisa ognuno dei membri intenda doversi adorar Dio.

Il che riceve conferma dalla storia, la quale ne apprende come presso i popoli tutti, in tutte le religioni siavi sempre stato un culto esterno costituito da certi riti determinati⁴¹.

⁴¹Presso tutte le religioni il culto esterno si compone di due parti: di simboli rappresentanti l'azione divina, quali sarebbero, ad esempio, presso i Cristiani i Sacramenti: e di azioni o segni esprimenti il sentimento religioso.

La società religiosa ha poi i suoi ministri e sacerdoti investiti del potere di dare alla divinità il culto pubblico, siccome rappresentanti del popolo ed intermediari fra gli uomini e Dio; distribuiti se-

Fra i simboli primitivi ritenuti da antico siccome forme sotto le quali la Divinità comunica cogli uomini, è singolare incontrare la *parola* ed il *soffio*. In tutti i tempi e presso tutti i popoli si è creduto alla manifestazione della Divinità per via della parola ispirata. Di qui l'autorità che si annetteva ai vaticinii ed agli oracoli nell'antichità pagana. Il soffio venne considerato come emanazione dello spirito, ed impiegato come mezzo a trasmetterlo o infonderlo. In tutte le lingue antiche lo stesso vocabolo designa egualmente il soffio e lo spirito: e. g. πνευμα, *spiritus*, *athem*. L'ispirazione divina si riceveva pertanto mediante un soffio misterioso. Altro simbolo sacramentale e che risale all'ori-

condo l'ordine di superiorità e di inferiorità formano una *gerarchia*. Dapprima ogni famiglia o complesso di famiglie discendenti dallo stesso stipite formava una determinata società religiosa sotto il

gine della famiglia è l'imposizione delle mani. Il padre, ministro di Dio, quanto alla propagazione della vita, ed investito da lui di un'autorità dirò così sacra e di un potere sacerdotale, trasmette ai figli nel benedirli qualcosa di divino, di cui la paternità lo rese depositario, assicurando loro le promesse fatte alla stirpe, e consacrando con atto solenne la loro eredità. A simboli rituali venne pure tolta l'*acqua*, il *fuoco*, il *sangue* delle vittime: il servirsene, in quelle determinate maniere e con riverenza, era quanto acquistare il *perdono*, il valore e la santità per una partecipazione intima della divina potenza.

La seconda parte di ogni culto esterno è costi-

proprio *patriarca*, investito ad un tempo dalla triplice autorità sacerdotale, paterna e civile. Man mano la società religiosa si confuse colla politica, ed il potere di questa rese dipendente il potere di tuita da riti esprimenti naturalmente il sentimento religioso, ossia da segni e forme sensibili nelle quali viene rappresentato il movimento della volontà cooperante all'azione divina. Le preghiere a voce alta o sommessa, le nenie, i canti sono favorevolissimi ad esprimere, destare e mantenere i sentimenti pii, i quali poi naturalmente si estrinsecano in certe azioni o movimenti corporei conformi alle rappresentazioni fantastiche che si producono nell'immaginazione contemporaneamente agli atti intellettivi. E ciò succede in forza di quelle leggi psicologiche delle quali a suo tempo trattammo, e che si possono compendiare in questi due pronunciati «ogni pensiero umano non è

quella. La religione diventò così un vincolo nazionale e talvolta decadde nella stima dei popoli per le arbitrarie del potere politico, che la riguardò come strumento di governo. Di qui presso gli an- mai senza rappresentazione fantastica – ogni rappresentazione si converte in azione». Tradisce perciò l'ignoranza delle più comuni leggi naturali chi avesse in conto di ridicole e vane le pratiche religiose, quali sarebbero chinare il capo, piegare il ginocchio, e simili. È proprio del filosofo dalla osservazione dei fenomeni procedere nell'indagine delle cause che li preparano, e, anziché rigettarli *a priori*, dimostrare tutta la virtù del simbolismo mediante la conoscenza profonda dell'uomo.

Fra gli atti di culto più universali va ricordato il *sacrificio*. Il solo Cattolismo illumina la storia dell'umanità spiegando un fatto universale e co-

tichi gli Dei nazionali, che talvolta vincevano la prova nelle lotte e nelle battaglie gli uni contro degli altri; di qui la nazionalità identificata colla religione presso gli Ebrei e i Maomettani; di qui il Papato degli Tzar e delle Regine d'Inghilterra. La sola Chiesa Cattolica è la società religiosa libera ed indipendente e dotata di una costituzione sociale così compatta da poterla durare da sè sola co' suoi dogmi, colla sua morale, col suo culto, col suo organismo gerarchico.

stante quale fu quello dei sacrifici in uso presso tutti i popoli. La Teologia cristiana li riguarda tutti siccome *figure* del sacrificio dell'Uomo-Dio: senza cotesta relazione di indole soprannaturale il sacrificio sarebbe un fatto storicamente ed umanamente inesplicabile. Perchè infatti un uso sì generale di sacrifici cruenti? perchè cessarono? come? quando?

Il secondo dovere dell'uomo verso Dio si ripete dalla tendenza della nostra intelligenza al vero, tendenza illimitata, che perciò è ordinata a quella Suprema Idea la quale è ragione di tutto lo scibile e le cui intenzioni di arte e di pensiero si ravvisano nell'universo. Questo dovere è di *conoscenza* e di *fede*.

Procurarsi un certo corredo di scienza teologica; acquistare un concetto, il più perfetto che da noi si possa, di Dio e dei suoi attributi; riflettere e meditare talvolta sulla natura dell'Ente Supremo, è quanto la ragione dimanda dall'uomo. Tutte le scuole filosofiche credettero di dover trattare della conoscenza di Dio e de' suoi attributi.

Il terzo dovere è quello di riconoscere praticamente Dio come sommo Bene. Esso si adempie colla gratitudine pei benefizi ricevuti, collo zelo per l'onor suo, colla speranza di ricevere da lui e

beni gratuiti e premi, coll'amore infine che ispira gli atti eroici della virtù. Nella storia dei benefattori dell'umanità stanno diffatti in prima linea i credenti.

Fra gli atti naturali di religione sono da ricordarsi la *preghiera*, il *voto* ed il *giuramento*. Colla preghiera si dimanda a Dio, siccome ente *ottimo* ed *onnipotente*, l'aiuto di che abbisogna la debolezza dell'uomo. Col voto si consacra a Dio un'opera buona. Col giuramento, lo si invoca come a testimonio della verità o a difesa della giustizia o in conferma della fatta promessa. Presso tutti i popoli lo spergiuro riceve la nota di infamia.

L'adorare altri fuorchè Dio è un male morale, espressione di un'assurdità metafisica, e dicesi *idolatria*. Il non adorarlo, espressione di un'altra assurdità, cioè dell'indipendenza assoluta di un essere contingente, è *empietà*.

Non poche dottrine sono oggidì in opposizione coi principii teologici che finora regolarono la vita morale di innumerevoli generazioni. I limiti del nostro studio non ci permette discuterle e vagliarle. Quella che oggidì si suol chiamare *scienza delle religioni* non è altro che una critica razionalistica che le attacca tutte per tutte rigettarle e riescire all'ateismo. L'Evoluzionismo recò eziandio le sue indagini sulla genesi del sentimento religioso; ma invece di fondarlo sul raziocinio che dall'ordine cosmico e dall'ordine morale assorbe all'esistenza dell'ente supremo, lo fa esordire da un fatto accidentale, non ancora ben indicato, e destituito di quella universalità che si vuole per spiegare l'esistenza universale e costante del sentimento religioso.

Lo Spencer fa nascere il sentimento religioso dal timore dei morti. Ogni uomo, così egli, ha il

suo *doppio*. Nelle epoche primitive della razza umana, un fatto psicologico, il fatto dei sogni, prestò fondamento ad una singolare credenza: gli uomini si abituarono a considerare quell'io, che è il protagonista dei sogni, siccome un ente agile, sottile, aereo. Esso ha la stessa fisionomia del corpo che abita, e che abbandona momentaneamente durante il sonno, e per sempre, vegnendo la morte. Cotesto essere vago riceve appunto il nome di *doppio*, quasi duplicazione dell'individuo. I doppi amano i luoghi ove un tempo abitarono congiunti al corpo, ed hanno le stesse abitudini che ebbero i viventi co' quali si identificarono un tempo. Era naturale che i doppi degli uomini potenti, dei capi delle tribù, dei violenti, fossero temuti anche dopo la morte del loro involucro corporeo. Di qui il sentimento di timore che siffatta credenza ingeriva negli animi e il bisogno di pla-

carli e conciliarseli con offerte, sacrifici ed onori: di qui le consultazioni, gli oracoli, e tutta la teurgia antica.

Lo Spencer non ci dà, come era da aspettarsi, l'origine razionale della religione; egli non fa altro che indicare uno fra i molti modi con cui ebbe origine l'idolatria e la superstizione.

E veramente alla genesi dell'idolatria sta sempre qualche fatto accidentale, che importa però sceverare da un elemento costante, dalla persuasione *razionale* cioè dell'esistenza di un ente supremo, che regge le sorti dell'uomo. Senza di quest'ultimo elemento, il fatto accidentale non avrebbe potuto dar corpo a veruna specie di culto.

Dall'esame delle religioni politeistiche ed idolatriche si scorge assai bene in mezzo alle aberrazioni della ragione ed alle assurdità dei culti l'idea

della divinità. Gli uomini si affaticarono ad affermare cotale idea, e concretarla in un che materiale, scambiando man mano la figura o la rappresentazione col figurato e il rappresentato. Circostanze speciali hanno poi indotto forme di dogmi e di culto differenti. Così nel Sabeismo gli astri furono dapprima considerati siccome *simboli* della divinità; nel Paganesimo classico troviamo la personificazione di varii concetti della divinità⁴²; nell'India infine è la divinità stessa che in una serie di *avatar*i o incarnazioni si individua in un uomo.

Che il sentimento religioso si svolga dalla sola idea di Dio, nè già da quei fatti che poterono indurre o una forma speciale di culto o una superstiziosa credenza, è cosa evidentissima anche in mezzo a quei popoli, appo i quali quell'idea pare

⁴²Donde il celebre detto del Max Müller: *Nomina numina*.

più oscurata e direbbessi scomparsa. Nel *fetichismo*, per esempio, si ha una forma grossolana di culto, in cui, a tutta prima, mal si troverebbe l'idea di un Ente supremo. Eppure, dobbiamo dirlo ad onore della specie umana, il *feticcio* non è veramente dal selvaggio riputato per un Dio e riputato come tale. Il selvaggio crede che per intermedio dei feticci⁴³ può costringere la Divinità ad esaudirlo: il feticcio è nelle sue mani come un ostaggio, come una cambiale che Dio per l'onore suo è obbligato a non lasciar protestare. Perciò quando l'avvenimento non succede secondo i suoi desideri, il selvaggio maltratta il suo feticcio, lo getta via come inutile e ne sceglie un altro. La scelta di un feticcio è dovuta il più sovente a circostanze

43L'uso ha riservato il nome di *feticci* ad oggetti inanimati che i selvaggi portano ordinariamente addosso, attribuendovi un potere soprannaturale.

fortuite: il primo oggetto che il selvaggio, desideroso della protezione divina, incontra, gli serve indifferentemente. Il feticcio adunque non è un Dio nel concetto de' selvaggi. Una vaga nozione del carattere immateriale della divinità si nasconde sotto queste credenze grossolane: si direbbe che il selvaggio comprende assai bene che un potere misterioso l'attornia, che egli intravede nella sua ignoranza quell'idea, quell'ente, che i suoi occhi non possono scoprire. Inquieto, egli vorrebbe sottrarsi a questo essere arcano o conciliarsi con lui, e si ingegna a rinfermarlo in un luogo, a materializzarlo in un oggetto: i suoi sforzi vani e laboriosi, la sua collera contro l'idolo mentitore, attestano l'azione latente della grande idea che nel segreto della sua mente rimane.

CAPITOLO III.

Doveri individuali.

Secondo i principii dell'obbligazione morale non si dovrebbero ammettere doveri verso se stesso. E diffatti nel concetto del dovere entrando il concetto di giustizia e di obbligazione, non si comprende come l'uomo possa essere giusto e venir obbligato verso se medesimo. Affinchè esista obbligazione è necessario che un debito si contragga verso un essere morale distinto, oppure che una ragione ed una volontà superiore si imponga legittimamente ad una ragione e volontà inferiore. Ora nell'uomo nè l'uno nè l'altro è possibile: egli nulla dà a se stesso, perchè altrimenti avrebbe già ciò che darebbe; la sua volontà non può contrapporsi a se stessa come autorità, sia perchè *libera* ed incapace perciò di vincolare moralmente

se stessa, sia perchè *soggetto* essa stessa del dovere. Inoltre appartenendo il dovere alla categoria delle relazioni, non si comprende come l'uomo si trovi in relazione con sè; non compariscono infatti i termini della relazione.

Ciò non ostante dai Moralisti vengono descritti i doveri verso se stesso, riducibili a quello della propria conservazione e a quello del perfezionamento delle proprie facoltà. La ragione logica (non ontologica) della distinzione si ripete unicamente dal soggetto, ossia dal termine cui immediatamente si riferisce l'obbligazione, in quanto esso deve porre un'azione, la quale, benchè per altri titoli dovuta, concorre però al proprio perfezionamento ed esige la conservazione dell'ente morale.

La radice adunque di questi doveri individuali, la loro forza obbligatoria non è il soggetto umano;

nè la loro ragione metafisica è il benessere umano, cui giova a produrre il loro adempimento. Se questi motivi, se l'utilità e il piacere, fondassero il dovere, cesserebbe ogni obbligazione quando la coscienza non trova più in loro la direzione de' liberi suoi atti. Se, per es., a raffermare il dovere della propria conservazione, io non reco altra ragione obbligatoria che il benessere proprio, i vantaggi e le gioie che ci procura la vita, non veggio perchè debba conservare la vita colui al quale è diventata penosa e tessuta di dolorose vicende; costui troverà anzi il proprio benessere a privarsene. Lo stesso si dica del dovere di coltivare l'intelligenza quando solo si derivasse dai vantaggi, dalla gloria e dalla felicità del sapere.

Il principio adunque che dà la misura di ciò che l'uomo deve in quanto individuo, non può essere altro che la Ragione Suprema, la quale si impone

alla ragione dell'uomo con questo precetto universale: «fa il tuo bene.» Ma siccome la ragione umana è riflessiva, due termini logicamente distinti c'è dato scoprire nell'uomo: l'uomo che opera con riflessione sopra se stesso è un termine distinto dall'uomo considerato come oggetto diretto di questa operazione: quest'ultimo riceve una direzione dal primo. Di qui nascono ragionevoli e doverose relazioni che l'uomo ha verso di sè, cioè i doveri verso se medesimo.

Fare il nostro bene è quanto compire in noi l'intento della Ragione Suprema. Ora cotesto intento si scopre evidentemente nella natura dell'uomo e delle sue facoltà. Dipendente quanto all'esistere dalla volontà divina sarebbe un invertire l'ordine naturale il non curare di mantenere la propria esistenza; perfettibile nelle sue facoltà egli deve condurre all'atto le sue potenze razio-

nali, che sono dell'uomo il carattere proprio e specifico: in cotal guisa l'uomo si mantiene a quel grado di dignità e di ordine che deve avere nell'universo in forza della sua personalità. Perciò i doveri dell'uomo verso se stesso si possono ridurre a queste tre classi: 1° dovere negativo della conservazione propria; 2° doveri di perfezionamento; 3° doveri di conservazione della propria dignità personale.

1° Dovere della propria conservazione.

Questo dovere ha per oggetto la parte materiale del composto umano, cioè il corpo e la sua integrità: è, un dovere negativo; imperocchè anzi tutto obbliga a non toglierci direttamente la vita, e poi ci proibisce di abbreviarcela con qualsiasi attentato vuoi alla sanità, vuoi all'integrità del corpo. Se l'uomo avesse un precetto positivo di vive-

re, non dovrebbe morir mai: egli è obbligato unicamente a sottostare all'ordinazione divina, epper ciò a non porre volontariamente un'azione che in modo diretto o indiretto perverta l'ordine della natura quanto alla conservazione delle esistenze.

Pertanto altamente è riprovato il suicidio.

Il suicida facendo pessimo uso della sua libertà, della sua ragione, delle sue forze fisiche, commette un delitto che tutta la natura condanna.

Dappoichè in ogni essere è essenziale un principio che si opponga alla distruzione, altrimenti non resisterebbe un solo istante alla perpetua azione distruggitrice delle forze circostanti: l'esistenza perciò di un ente, si risolve in una reazione continua al non essere. Importa adunque una violenza irragionevole ed innaturale, epper ciò altamente immorale, volere il non essere e mutare il termine della reazione vitale.

Non meno che la natura, protesta contro il suicidio la società di cui l'uomo è naturalmente membro. Le si reca e ingiuria, violandone il diritto di conservazione col sottrarne la materia; e danno, privandola dell'opera a lei più o meno necessaria; e pericolo, scemando potere alla giustizia punitrice dei delitti.

Il suicidio è un'assurdità; giacchè un essere ragionevole non agisce mai senza motivo: v'è sempre un fine, un desiderio in fondo delle determinazioni della libertà. Ora il pensiero, il desiderio, il motivo di colui che si priva della vita, è quello di escire da una situazione che gli sembra intollerabile; è quello di fuggire un dolore, un male del momento: ciò che implica la speranza di uno stato migliore, o di un bene contrario al male che si vuole evitare. Vi sono adunque alcuni dati che giustificano questa speranza o motivano questo

desiderio? Sa egli il suicida ciò che attende il suo spirito immortale dopo la distruzione del suo corpo? Egli non può avere nessuna cognizione certa della vita avvenire che mediante la fede cristiana, e colui che ha fede non penserà mai a privarsi della vita; perocchè la fede è appunto quella che gli ispira il coraggio di sopportare la vita per quanto possa parer dura, e sovente rende dolce l'esistenza la più amara. Ma l'uomo senza fede spinge lo spirito suo nell'incertezza di un avvenire spaventevole.

V'ha di più. Le sofferenze, da cui pretende liberarsi il suicida, ben sovente non vengono dal corpo: esse hanno la loro sede nell'anima: sono disdettes di fortuna, di gloria o di amore che lo spirito solo comprende; sono disordini di intelligenza e di volontà. Or bene il suicida non può annientare la sua anima in un col corpo: essa perseve-

rerà malvagia, insoffribile a se stessa per la propria degradazione morale, senza aver modo di correggere i passati errori; perocchè secondo l'ordine di natura nel corpo e col corpo doveva lo spirito iniziare il proprio perfezionamento.

Il suicidio è pure un delitto contro la famiglia a cui si reca affanno, forse miseria ed in qualche maniera disonore. Il suicida dà prova di viltà. «Ho sempre creduto, diceva Napoleone, che un uomo mostri più coraggio nel sopportare la calamità e nel resistere alle sventure, che nel togliersi a' suoi mali coll'uccidersi. Abbandonarsi al dolore senza resistervi, uccidersi per sottrarsi ad esso, vale quanto abbandonare il campo di battaglia prima di aver vinto.»

Finalmente il suicida, si ribella all'ordinazione divina. L'argomento viene presentato da Socrate con questo esempio: «Noi siamo qui posti dagli

Dei quasi sentinelle; or la sentinella non può muoversi dal posto senza licenza del capitano»⁴⁴.

La proibizione del suicidio si estende pur ancora a quelle vie di fatto, violenze o disordini, che possono in qualunque guisa illecita affievolire l'esistenza, e distrurla. L'uomo può suicidarsi per l'esagerazione ne' suoi desideri, per l'intemperanza nel piacere, per la vivezza e il trasporto delle passioni, e talvolta coll'eccesso del lavoro e dell'attività. Molti abbreviano e debilitano la propria esistenza colla colpa, assumendo una grave responsabilità specialmente quando mutano in strumenti di piacere e di degradazione i mezzi naturali dello sviluppo dell'umanità.

Il dovere di conservarsi, come quello senza del quale non è possibile l'adempimento di altri dove-

⁴⁴PLATONE, *Fedone*.

ri, richiede l'impiego di alcuni mezzi acconci a dare sanità e vigoria al corpo e a porlo in grado di procacciarsi quel benessere che è indispensabile per il perfezionamento intellettuale, morale, economico e sociale. L'adoperare questi mezzi talvolta potrà essere consigliato dalla prudenza: tale altra da un dovere positivo, avuto riguardo alla situazione sociale dell'individuo; e giacchè essi hanno tratto successivo, sempre riesce pernicioso il trascurarli del tutto. La *nettezza*, l'*igiene*, la *ginnastica*, l'*ordine* e la *sobrietà* conservando il corpo sano, servono a renderlo docile strumento all'anima: l'*economia*, il *risparmio*, il *lavoro* ci mettono in grado di provvedere durevolmente ai nostri bisogni. Tali sono i mezzi suggeriti dalla ragione e dalla esperienza a chi voglia liberarsi da molti incomodi, che altrimenti dovrebbe lamentare senza prò.

La nettezza si usi nella persona e negli abiti e non solo per ragione di sanità, ma anche per decoro personale e per rispetto alle persone in mezzo alle quali viviamo. Si tenga in modo particolare pulita la pelle, sede di importantissime funzioni, quali sono la traspirazione, il sudore e l'assorbimento, per cui vengono eliminate ed assorbite molte sostanze. Non è mai abbastanza raccomandata la pulizia degli abiti e le abluzioni, affinché le funzioni epidermiche si compiano regolarmente.

L'igiene è quella parte metodica della Medicina che prescrive le regole necessarie per conservare la sanità. Essendo queste frutto della scienza e dell'esperienza, importa assai conoscerle: tanto più che si possono praticare con nessun dispendio.

Nulla diciamo della ginnastica così utile a dare agilità alle membra: l'agitarsi, lo sgranchirsi è spesso volte un vero bisogno.

Il lavoro manuale, alla ginnastica e tutti i vantaggi che questa ci procura, aggiunge quello di essere sorgente di guadagno e di ricchezza.

L'ordine concilia il lavoro colle distrazioni, la fatica col divertimento e fa che si senta meno il peso di quella e la noia di questo.

La longevità infine è dovuta alla sobrietà nei cibi e nelle bevande: intorno all'uso delle quali l'uomo deve pigliare per guida la ragione, che si appaga del necessario, e non il piacere, che cerca il solletico de' sensi.

L'economia e il risparmio sono la provvidenza dell'avvenire, in quei giorni nei quali non si avrà modo di lavorare, ovvero non basteranno più i consueti guadagni per sopportare spese straordi-

narie dalle quali non è possibile dispensarci. La società moderna per migliorare le condizioni dell'operaio moralmente ed economicamente, è feconda di *istituzioni di previdenza*, alcune delle quali preparano il capitale per provvedere ai futuri bisogni, altre assicurano i mezzi per riparare alle perdite. Appartengono alle prime le *casse di risparmio*, le *associazioni di mutuo soccorso*, le *assicurazioni per la vita*; appartengono alle seconde le *associazioni contro gli incendi*, *contro gli infortunii del lavoro*, le *assicurazioni marittime*, ecc. Colui, al quale preme guarentire sè e la famiglia contro le eventuali disgrazie, non ha che a valersene.

Ma nella cura del corpo è necessario impiegare quella prudente misura che si allontani egualmente dal difetto e dall'eccesso. Dappoichè l'uomo ha doveri di indole superiore, cui i ricordati

ufficii ad ottenere onestà debbono essere ordinati.

2° Doveri di perfezionamento.

Questi doveri hanno per materia le due facoltà specifiche dell'uomo: l'*intelligenza* e la *volontà*, dalle quali ricevono poi direzione e vengono moralizzate le facoltà inferiori.

La perfezione dell'intelligenza è riposta nella cognizione del vero.

Il rossore cagionato in noi dall'ignoranza, il quale tanto più cresce quanto più era alla volontà e possibile e doveroso il conoscere; l'orgoglio cagionato dal sapere; la gloria che la scienza acquista in cose ancor minime, se sia vanto esclusivo; il natural dispetto con cui detestiamo, sebbene in cose di niun momento, la menzogna: tutto ciò

prova che l'intelligenza dell'uomo aspira alla verità.

L'intelletto adunque si perfeziona entitativamente coll'acquisto della scienza, coll'uso e coll'esercizio ben ordinato de' mezzi conoscitivi. Però poco gioverebbe a migliorare tutto l'uomo la scienza, se l'uomo non si propone un fine morale, se non la subordina alla virtù, o al benessere della società. La rettitudine di intenzione nel procacciarsi la scienza, la lealtà nel rifonderla nelle masse sociali, sono i due doveri ipotetici cui è tenuto chiunque si applichi all'istruzione propria o altrui.

Ciascuno poi ha stretto dovere di procacciarsi la cognizione delle proprie obbligazioni e di tutto ciò che può servire a ben disimpegnare gli uffici del proprio stato. Tutto ciò che non è strettamente necessario conoscere per poter conveniente-

mente esercitare i proprii diritti, ed adempiere con coscienza i proprii doveri individuali e sociali, sarà bene sapere, sarà onesto; ma non si può dire doveroso.

La coltura perciò dell'intelligenza deve concorrere al miglioramento della volontà. I mezzi che concorrono al perfezionamento della volontà sono *l'educazione, l'esperienza e la virtù*.

L'educazione libera la volontà dalla cieca tendenza degli appetiti e dei sentimenti, la quale quanto è più potente, tanto più è terribile il pericolo delle conseguenze a cui si è trascinati. L'educazione fa sì che la volontà sia e si mantenga sovrana dominatrice degli affetti e delle conseguenze avvenire delle proprie azioni. Debbono per conseguenza gli educatori insegnare ai giovani a muoversi di propria volontà, a discernere da per

se stessi le difficoltà dei propositi, a vincerle ed a superarle con risoluzione propria e con costanza.

Quei giovani che non abbiano dalla educazione ricevuto l'attitudine di quell'accorgimento che spinge la volontà a chiedere il consiglio della ragione prima di risolversi ad agire; che per propria libera determinazione non sanno accendere questa luce nella propria memoria; che non appresero insomma che in questa sola attitudine sta veramente il principio attivo della vita; non riusciranno che ad essere o uomini imprudenti, o uomini irresoluti.

Alla fermezza della volontà va accoppiata la rettitudine. Questa è una conseguenza delle convinzioni profonde; importa cioè che l'individuo comprenda tutta la necessità dell'ordine, della legge e del dovere.

Così l'educazione e la coscienza de' proprii doveri, invigorisce e indirizza al bene la volontà; ma questa ha pure istanti in cui si trova apatica, abbattuta, sfiduciata. Se non manca il proposito, manca la perseveranza nel raggiungere col volere i fini, che la ragione ci addita, che o il bisogno o il dovere ci impongono. Allora l'uomo nella confessione umiliante della propria impotenza o inettitudine, si avvilisce, e non trova in sè la forza impellente di una determinazione risoluta, di un atto volitivo sì intenso da imprimere una direzione ferma e costante alle sue potenze.

In tal caso la volontà, o piuttosto la ragione che la illumina, trova un potente stimolo nell'esperienza e nell'esito dei conati che ci è dato ammirare e nell'esempio dei magnanimi e nel progresso incessante della società, la quale dagli arditi concepimenti, dai tentativi ripetuti, sorge e trionfa.

Ritemprata la volontà alla scuola dell'esperienza altrui ed alla propria, giunga ad assaggiare una parte almeno di quelle soddisfazioni incomparabili che ci apporta la vittoria ultima di ogni nostro volere, il *potere*. Le arti, le scienze, le costruzioni, le dominazioni di forze, i viaggi, le rappresentazioni, il disegno, la poesia, la musica, le arti plastiche, tutto riesce ad interessare a trionfi la volontà. Mentali o fisiche, ideali o reali, le operosità e gli studi sono le vie che conducono l'animo a provare il benefico sentimento della soddisfazione di *potere*.

Da ultimo la volontà si perfeziona coll'abito del bene, colla virtù: della quale dicemmo a suo luogo.

3° *Dovere di conservare la propria dignità personale.*

Attendendo al perfezionamento delle facoltà razionali l'uomo lavora alla propria dignità morale.

La persona umana possiede già di per sé un carattere sacro, augusto, inviolabile in faccia alla società, un valore intrinseco, una dignità di natura tale e tanta, che qualunque attentato si commetta contro di essa solleva un grido di indignazione e di rimprovero, una energica protesta. Ma essa, la persona umana, ove si mantenga in quella situazione cui è destinata nella scala degli esseri, riveste un nuovo carattere, una nuova dignità, quella del *merito*. Di guisa che se è colpa contro la giustizia attentare all'unità personale dell'uomo, è un delitto contro la stessa virtù at-

tentare alla sua dignità morale, al suo onore, alla sua reputazione.

L'uomo ha ad un tempo il dovere ed il diritto sia rispetto alla propria personalità, sia rispetto alla propria reputazione. Effetto dell'adempimento del dovere, questa rende l'uomo più fermo nel bene, gli concilia la confidenza e l'amicizia, lo pone in grado di cooperare coll'esempio al perfezionamento sociale: niuno vorrà negare che l'uomo abbia il dovere sì di procacciarsi sì di mantenersi un buon nome: questo dovere è compreso in quello del proprio perfezionamento.

Or bene può avvenire che l'uomo venga aggredito nell'unità della sua persona, insultato nel suo onore; potrebbe egli nel primo caso uccidere l'ingiusto aggressore, nel secondo riparare l'onore col duello? Rispondiamo distintamente all'una e all'altra questione.

E dapprima è ammesso giustamente dai Moralisti che ciascuno avendo il dovere di conservare la vita, ha per conseguenza il diritto di difenderla respingendo anche colla forza l'ingiusto aggressore. Chiamano poi ingiusto aggressore colui che non ha alcun diritto di offendere. Che se non si possa altrimenti salvare la vita che coll'uccisione dell'ingiusto aggressore, se ne ha il diritto; non però sempre il dovere. Doverosa potrà essere l'uccisione dell'aggressore in un padre la cui famiglia ridurrebbesi all'estremo o in una persona necessaria al bene pubblico. Affinchè convenientemente si sappia esercitare di questo diritto i Moralisti dànno certe norme, le quali tutte si compendiano nel *cum moderamine inculpatae tutelae*, e vuol dire che la difesa non si muti in assalto, nè si infligga all'aggressore che quel male soltanto che si rende necessario a salvare la vita. Di

guisa che il diritto di difesa micidiale nasce dal diritto di conservazione e dalla *impossibilità* di sostenerlo senza la uccisione di chi è *ingiusta* causa di tale impossibilità.

Il duello non entra nel caso della giusta difesa; che anzi non è nè *difesa*, nè *giusta*.

Il duello, che può definirsi «combattimento convenuto per causa privata», fu introdotto dapprima dai Longobardi come prova giudiziaria: ciò era un sostituire alla ragione la forza. Poscia dal foro passò a cavalieri, i quali nel Medio-Evo lo adoperarono come giudizio divino per difendere la verità e l'innocenza. Il *diritto del pugno* non fu che uno dei molti difetti che presentava la costituzione sociale dell'epoca feudale. La superstizione concorse a mantenerlo, giacchè stoltamente si credeva che Dio dovesse prodigiosamente dare

vittoria a quella parte, per la quale militasse la verità e la giustizia.

Oggidì il duello viene sostenuto come mezzo onorevole di riparazione dell'onore; nè mancano di quelli che si sforzano di spogliarlo di ogni criminalità sociale, affermando che esso giovi ad eccitare il valore militare.

Però il duello non è difesa, nè giusta. Non è *difesa*, perchè nel combattimento convenuto non si resiste, ma si va in cerca dell'aggressore colà appunto dove si è certo di rinvenirlo; ora qual cosa più contraria alla natura della difesa che esporsi al pericolo? Non basta: si danno al nemico armi eguali, si fa ogni sforzo perchè egli possa resistere: che potrebbe mai fare di più cotesto pazzo bramoso di difendersi se volesse farsi ammazzare? Non è difesa *giusta*, poichè manca quella

necessità che sola giustifica l'uccisione e il danno inflitto all'ingiusto aggressore.

Neppure è mezzo atto a difendere l'onore; dap-
poichè essendo l'onore l'esterna dimostrazione di
stima, converrebbe che esso potesse far sì che
altri ci mantenga internamente la stima e ce ne
esibisca esternamente i segni. Ora presso ogni
uomo che ragiona, il duello ben lungi dall'acqui-
stare stima a chi lo adopra, la fa perdere.

Infatti: nulla di più assurdo che commettere la
difesa di un diritto sulla punta di una spada o al
caso di un colpo di pistola. Che rapporto fra
un'arma o un esercizio di destrezza e la verità, la
giustizia, l'onore? Qual risarcimento all'onore of-
feso vi può dare colui che rimase spento sul cam-
po? Se vi fu data una smentita è questa una ra-
gione plausibile di uccidere un uomo o di restar-
ne ucciso? Se voi avete diffatti mentito, l'uccisio-

ne dell'avversario proverà che non siete un mentitore, e voi seppellirete la verità con lui? Se poi voi soccombete, ben lungi dal riparare il vostro onore l'avversario vi aggiunge una nuova offesa. Il pretendere che il duello sia mezzo atto a riparare l'onore è quanto un rovesciare colla morale il buon senso e la civilizzazione.

Neppure, quando il duello non fosse micidiale, sarebbe azione meno biasimevole. Esso è sempre un delitto di lesa società. Imperocchè tende direttamente a distrurla rovinando il principio su cui essa riposa. La prima condizione dello stato sociale essendo questa, che l'esistenza e i diritti di ciascuno sieno mantenuti dalla legge e dalla forza pubblica, qualsivoglia *partita di onore* indetta per risolvere una querela o vendicare un'ingiuria è una offesa verso l'autorità stabilita, verso le leggi e la dignità dello Stato; è contro la civiltà.

Concludiamo col Rousseau «il duello è uno sforzo senza virtù, un delitto senza piacere, un punto d'onore senza ragione».

CAPITOLO IV.

Doveri sociali.

Sono doveri sociali quelli che abbiamo verso i nostri simili e co' quali si mantengono i rapporti delle varie società.

Essi si possono distribuire in due grandi classi: dei doveri *universali* e dei doveri *particolari*. Questi ultimi sono o *domestici*, o *civili*, o *politici*.

I doveri universali, detti altrimenti *di umanità*, si fondano sul rispetto reciproco delle personalità umane e sui sentimenti di benevolenza che la natura pone negli animi. Essi si dividono in *negativi* ed in *positivi*. I primi vietano di ledere l'altrui drit-

to, obbligando in ogni luogo ed in ogni tempo, e vengono compresi nella legge universale di *giustizia* «non fare agli altri quello che ragionevolmente non vorresti fosse fatto a te.» I secondi importano certe determinate azioni in pro de' nostri simili e vengono enunciati colla formola «ama i tuoi simili quanto te stesso, e fa loro tutto quel bene che vorresti fatto a te.» Questi ultimi si distinguono in doveri di semplice benevolenza e in doveri di reale beneficenza. La benevolenza è virtù interiore; mentre la beneficenza si manifesta con atti esterni.

Fra i doveri di giustizia e quelli di benevolenza corre inoltre questo divario, che la violazione dei primi induce il dovere della *restituzione* o *riparazione*, corrispondendo essi ad un rigoroso diritto altrui. Essi perciò rientrano sotto la tutela della giustizia sociale e delle leggi positive che ne esi-

gono l'osservanza: mentre invece l'autorità sociale lascia che all'adempimento dei doveri di benevolenza vigili la coscienza morale.

I doveri di benevolenza ritengono il nome di *morali*: quelli di giustizia vengono chiamati *giuridici*, perchè rispondenti ad un *jus* o diritto altrui.

I doveri di giustizia si desumono dal numero e dalla qualità dei diritti altrui. Trattandosi di doveri universali, essi si possono ridurre a tre capi, secondo la trita distinzione dei beni di *anima*, di *corpo* e di *fortuna*. Sono beni di anima la scienza, la virtù, l'onore, ecc.; beni di corpo, la vita, l'integrità delle membra, le facoltà sensitive, ecc.; beni di fortuna, le proprietà ed i legittimi possessi. La violazione della giustizia piglia nomi diversi secondo l'offesa e il modo dell'offesa recata altrui in taluno de' sopradetti beni. La corruzione, la menzogna, lo spergiuro, lo scandalo, il cattivo consi-

glio traviano l'intelligenza e pongono ostacolo al perfezionamento morale dell'uomo: la maldicenza, la diffamazione, la calunnia, la contumelia, ledono l'onore e la riputazione: l'omicidio, le percosse, le ferite, ecc., sono attentati contro la vita; il furto, la rapina, le usure, i monopoli, i debiti non soddisfatti, ecc., sono danni recati alle sostanze altrui. Cotali offese reclamano altamente una riparazione, la quale consiste nel risarcimento dei danni, nell'ammenda, nella ritrattazione, nella restituzione. Sull'offensore pesa tutta la responsabilità e tutto il debito di fare ciò che in tali casi ragionevolmente vorrebbe fosse fatto a sè.

La beneficenza vuol essere disinteressata nel fine, cioè mirare al vantaggio del beneficiato; prudente nel suo esercizio, sicchè non traligni in prodigalità spensierata, nè alimenti l'indigenza maliziosa o simulata; ordinata in riguardo alle perso-

ne beneficate, in guisa da favorire il più bisognoso. Essa si pratica sotto diversi aspetti o forme, per esempio: col contribuire alle società di patrocinio, di mutuo soccorso, di gratuita istruzione; col sciogliere i dubbi, comporre discordie, impartire buoni consigli, correzioni o ammonizioni; col ispirare vivo amore alla verità, al giusto, all'onesto, ed odio all'errore, all'ingiustizia, al vizio.

Alla beneficenza deve corrispondere per parte del beneficiato la *gratitudine* schietta, verace, sincera, dignitosa e costante. La riconoscenza è il carattere degli animi nobili. L'ingrato è un orgoglioso che si crede avvilito per il beneficio ricevuto, un egoista che lo reputa dovuto a se stesso; fra poco diventerà un nemico del benefattore stesso, la cui presenza ed il cui ricordo è già per riescirgli insopportabile. Dappoichè l'ingratitude avvelena le sorgenti della beneficenza, disgu-

stando le anime più generose, queste abbisognano di motivi più elevati, che il solo Vangelo somministra creando gli eroi della carità cristiana.

Di fronte ai doveri di umanità non v'ha distinzione di razza e di nazione.

La coscienza di siffatti doveri oggidì va sempre più accentuandosi presso i popoli civili, e li spinge a rendersi fattori dell'incivilimento universale. Il progresso incessante delle scienze, delle arti, dell'industria, del commercio; i viaggi, le navigazioni, le colonie, le scoperte; le vie di comunicazione attraverso la terra, l'acqua e l'aria, hanno ravvicinato i popoli, malgrado lo spazio ed il tempo, hanno stabilito fra loro un commercio intellettuale e morale. Di qui la somma facilità che ha di espandersi tanto il bene che il male, tanto il vero che il falso. In tale stato di cose diventa utile all'umanità intera chi cerca migliorare in qualsiasi

guisa l'esistenza umana, chi annunzia colla parola o cogli scritti la verità.

Cooperare alla santa opera della civilizzazione universale, adoperandosi al trionfo del vero e dell'onesto, sempre e ovunque, è quanto l'umanità esige dai popoli che hanno acquistata la coscienza di ciò che debbono fare per mantenersi all'altezza della loro missione educatrice. L'esercizio eroico di cotesti doveri è la vita sacrificata del missionario cattolico, la gloria dell'apostolato presso i popoli selvaggi.

Dai doveri universali passiamo ai particolari, che sono modificazioni o complementi dei primi, una forma cioè particolare della giustizia e della benevolenza, relativa alle diverse condizioni sociali.

La socialità umana si attua nella famiglia e nella società politica: ciascuna di queste società ha

la sua natura e le sue leggi, sulla quale e sulle quali si fondano i doveri reciproci dei singoli membri.

Nella famiglia, secondochè a suo luogo avvertimmo, si comprendono altre società minori, che sono la coniugale, la parentale e la erile. Di qui tre classi di doveri domestici corrispondenti.

Quanto alla società coniugale è da notarsi come essa abbia un doppio fine: l'uno *morale* ed *eudemonologico*, che è il bene, la felicità, il perfezionamento, il vantaggio insomma materiale e morale dei coniugi; l'altro generale e sociale, che è la conservazione del genere umano e perciò l'allevamento e l'educazione della prole. La società coniugale deve dunque essere tale che valga a raggiungere questo doppio scopo.

Ed anzi tutto la società coniugale deve essere *libera* quanto alla sua origine; perchè esige vo-

lontario consenso. Non si può tuttavia affermare che sia assolutamente obbligatorio per tutti il contrarre matrimonio. Coloro che condannano il celibato argomentano dalla facoltà propagatrice al dovere di propagarsi: tanto varrebbe l'affermare che tutti hanno il dovere di essere calzalai, perchè tutti hanno la potenza di diventare tali e le attitudini richieste.

Se si riguarda il fine, la società coniugale è *necessaria*, non potendosi esso conseguire senza matrimonio e senza la permanenza dell'associazione matrimoniale. Dunque è un dovere contrarre matrimonio per chi vuole aver prole; è un dovere restare nell'associazione per chi ha prole alla cui esistenza e perfezionamento provvedere; è un dovere per l'uno e per l'altro de' coniugi tutto ciò che assicura in qualsiasi modo il conseguimento dei fini coniugali; è un dovere finalmente la

monogamia e la perpetuità del vincolo coniugale, perchè la prima è condizione senza della quale non si ottiene il bene reciproco morale ed eudemonologico, siccome l'indissolubilità è richiesta dall'esigenza del fine sociale. E giacchè il matrimonio ha un fine *sociale*, i coniugi devono sottoporsi a tutte quelle condizioni che le leggi positive per la pubblicità dell'atto e per la difesa della morale esigono e senza delle quali non si dà unione legittima o legale.

I coniugi debbonsi a vicenda amore, fedeltà ed aiuto. La somma di questi doveri naturali è contenuta negli articoli 130, 131 e 132 del Codice Civile italiano, de' quali il Sindaco, come ufficiale dello Stato, dà lettura agli sposi alla presenza di due testimoni allorchè si compie l'*atto civile* del matrimonio. Essi sono così concepiti:

«Il matrimonio impone ai coniugi l'obbligazione della coabitazione, della fedeltà e dell'assistenza.»

«Il marito è capo della famiglia, e la moglie segue la condizione civile di lui, ne assume il cognome, ed è obbligata ad accompagnarlo dovunque egli creda opportuno di fissare la sua residenza.»

«Il marito ha il dovere di proteggere la moglie, di tenerla presso di sé e somministrarle tutto ciò che è necessario ai bisogni della vita in proporzione delle sue sostanze. La moglie deve contribuire al mantenimento del marito, se questi non ha mezzi sufficienti.»

Soprattutto i coniugi non debbono dimenticare che un amore sincero e costante raddolcisce tutte le pene e allevia tutti i pesi del coniugio.

Complemento della società coniugale è la società parentale. In essa sonvi doveri relativi a tre differenti relazioni: dei genitori verso i figli, dei figli verso i genitori, dei fratelli tra loro.

I genitori debbono ai loro figli una tenerezza lontana da una riprovevole indulgenza e da una severità eccessiva, ed una educazione fisica, intellettuale e morale.

Educare è quanto aiutare le facoltà dell'uomo affinchè esse si svolgano in guisa ch'egli possa raggiungere la sua destinazione. Educare i figli è dar loro una seconda vita: è renderli *uomini* per davvero, cioè robusti di corpo, sani di mente, vigorosi di volontà, fermi di carattere, abili a governarsi da sè, a prendere un posto nella società ed a compierne i doveri.

L'educazione fisica esige che i genitori non lascino mancare ai figli il necessario sostentamen-

to, che si adoprinò a svolgere in essi e fortificare le potenze corporee, che veglino sulla loro sanità e sulla loro vita.

Il dovere dell'educazione intellettuale richiede che loro impartiscano un'istruzione proporzionata alla loro condizione sociale. I genitori possono sempre agevolmente insegnare qualche cosa ai loro figli. Le minime cognizioni, così il Tommaseo, sono quelle che talvolta più giovano e rendono efficaci le grandi. Raccogliete ogni briciolo di cognizione e a questa reverenza del vero abitate l'ingegno dei giovani.

L'educazione morale consiste nell'instillare per tempo negli animi infantili sodi principî morali e religiosi, che ispirino loro uno schietto ed operoso amore della virtù; nel correggerli amorevolmente dei loro falli e nell'informarli al bene coll'esemplarità del contegno. Il mezzo precipuo di incul-

care nell'animo dei figli il sentimento del dovere è certamente l'esempio: i genitori adunque sieno coerenti agli insegnamenti che dànno ai loro figli; poichè la logica di costoro è quanto semplice, altrettanto giusta.

Per l'educazione morale giova soprattutto tener conto dell'indole del fanciullo per sapere a suo tempo usare del rigore o della indulgenza, della punizione o della lode. Oggidì che venne introdotto nelle famiglie il *tutteggiare* e che i fanciulli troppo presto vengono ammessi alle relazioni estranee alla famiglia, il cómpito della educazione diventa assai più difficile. Converrebbe che i genitori, se non sono più onesti, fossero almeno più cauti e prudenti; specie per ciò che riflette le conversazioni, i divertimenti, le stampe ed i libri.

Nella educazione il padre e la madre hanno ciascuno le sue parti speciali. I giovani possono

agire o per sentimento o per ragione: alla madre appartiene l'educazione del sentimento, al padre quella della ragione; la madre ha maggior attitudine a far piegare la volontà, il padre a darle quell'energia che produce il carattere.

A mettere in istato i genitori di far educare ed istruire i figli sonvi ottimi Istituti, sonvi scuole pubbliche e private. La legge sull'Istruzione obbligatoria del 15 luglio 1877 provvede alla negligenza dei genitori, rendendo obbligatoria la prima istruzione elementare, indispensabile ad ogni cittadino.

La società politica, avendo la sua base nella famiglia, è altamente interessata a che i genitori educino convenientemente i loro figli. Perciò presso tutte le nazioni civili i codici pongono l'educazione domestica sotto la tutela delle leggi e la sorveglianza della pubblica autorità.

I figli deggiono ai genitori amore misto di riverenza e di rispetto, aiuto ne' loro bisogni, gratitudine pei benefizi ricevuti, sommissione ed obbedienza ristretta mai sempre entro i ragionevoli confini del lecito e dell'onesto.

Quella riverenza, quell'ossequio che i figliuoli professano verso i genitori, si deve avere con certa proporzione anche verso i maestri e verso i vecchi. «Onorate, così Silvio Pellico, l'immagine dei genitori e degli avi vostri in tutte le persone attempate. Rispettate più di ogni altro quelli che sopportarono le molestie della vostra puerizia e della vostra adolescenza, coloro che contribuirono quanto meglio poterono e seppero a formarvi l'ingegno ed il cuore. Abbiate indulgenza ai loro difetti, e valutate con generoso computo le pene che loro costaste, l'affezione che in voi posero, il dolce guiderdone che riesce per loro la continuità

del vostro amore: e ricordate che il grande Macedone dicevasi ugualmente obbligato ad Aristotile, suo maestro, che a Filippo, suo padre, perchè se questi gli avea data la vita, quegli avevagli insegnato a farne buon uso.»

Dalla coesistenza e convivenza dei figli di una stessa famiglia risulta la società fraterna. Silvio Pellico così descrive i doveri fraterni: «Coi vostri fratelli comportatevi in guisa che ciascuno di essi vegga che i suoi interessi vi sono cari quanto i vostri: siate indulgenti verso di loro quando cadano in mancamenti, rallegratevi delle loro virtù, imitatele, promuovetele anzi col vostro esempio: fate che abbiano a benedire la sorte di avervi per fratelli, nè la intimità domestica vi faccia mai preterire dall'essere cortesi verso di loro: e sappiate che coloro i quali contraggono tra fratelli abitudine di malignità e di ineleganza, rimangono mali-

gni ed ineleganti con chicchessia. Siate più gentili ancora con le sorelle: il loro sesso è dotato di una grazia potente, e si valgono ordinariamente di questo celeste mezzo per asserenare tutta la casa, bandirne i malumori, rammorbidire le correzioni paterne e materne che talvolta odono. Onorate in esse la soavità delle virtù femminili, gioite dell'influenza che hanno per raddolcire l'animo; e perchè la natura le ha fatte più deboli e più sensitive di voi, siate tanto più attenti in consolarle se afflitte, in non affliggerle voi medesimi, in mostrare loro costantemente rispetto ed amore.»

Il Codice civile italiano riconoscendo che un amore efficace deve guidare i fratelli ad aiutarsi ne' loro bisogni, prescrive che i fratelli e le sorelle hanno diritto alla somministrazione degli alimenti strettamente necessari, quando per un difetto di corpo o di mente o per qualsivoglia altra causa

non imputabile a loro colpa, non se li possono procacciare (art. 141). La legge dispone eziandio che le reciproche obbligazioni degli alimenti abbiano anche luogo tra suocero, suocera, genero e nuora. (V. art. 140 e 142).

Venendo per ultimo alla società erile, i servi devono rispetto, fedeltà e giusta obbedienza ai padroni: i quali alla loro volta sono tenuti a retribuirli della convenuta mercede, a rispettare sempre in essi la dignità umana, non mai abusando della loro superiorità.

Tali sono, per sommi capi, le condizioni reciproche di tutti i membri di una famiglia. In essa deve trovarsi un'intima comunanza di vita, di interesse e di onore, che rende solidali gli uni degli altri tutti quelli che ne fanno parte. La forza, la stabilità e la dignità delle famiglie dipende dalle tradizioni domestiche, dalle virtù che vi si onorano,

dall'assenza di quei dissidii che nella vita pubblica dividono gli animi sul campo delle opinioni e della politica. Importa assai che sia tenuto in onore lo spirito di famiglia, scevro però di quell'orgoglio esclusivo che produce il disprezzo delle famiglie altrui. Imperocchè, se la famiglia deve conservare l'uomo *onesto*, è ancora dalla famiglia che deve escire il *cittadino*.

L'uomo, per il fatto solo della nascita in mezzo ad una società politica, è divenuto l'oggetto di un soccorso perpetuo, di una protezione costante. Tutte le istituzioni sociali mirano alla conservazione ed al perfezionamento dell'individuo: le leggi, le scienze, le arti, tutti insomma i mezzi della civiltà concorrono al suo benessere, rendendogli continui servigi, non solo sotto il rapporto materiale, ma soprattutto per la formazione della sua esistenza intellettuale e morale.

L'uomo adunque è in dovere verso quella società politica, cui appartiene la famiglia nella quale ebbe i natali: donde i doveri verso la *patria*. Questi doveri altri sono *civili*, altri *politici*: i primi si fondano sulle attinenze singolari dei cittadini gli uni rispetto agli altri; i secondi riguardano l'intero corpo sociale.

I doveri politici sono in ragione diretta dei vantaggi e dei diritti che i cittadini godono in uno Stato: maggiori per conseguenza sono i doveri che loro incombono in un governo di forma rappresentativa; dappoichè cotal forma di governo esige dai cittadini per il benessere comune una cooperazione più diretta e più attiva al pubblico potere.

Primo fra i doveri del cittadino, anzi sintesi di tutti, è l'*amor di patria*.

Senza amor di patria la nazione trascina una vita languida ed angosciosa; imperocchè è dessa la patria carità che raccogliendo in un fascio le forze degli onesti, fa sì che lo Stato non sia preda dei violenti, e, conservando i vincoli sociali, ne centuplica la potenza ed impedisce che esso sia isolato e fiacco di fronte allo straniero.

L'amor di patria non è che una estensione degli affetti famigliari a tutta la società che protegge ed assiste la famiglia. Esso scende da tre fonti e prende tre forme: gli interessi materiali costringono il più restio a desiderare il bene del paese, in cui ne trova la soddisfazione; le abitudini, che compongono in certa guisa una seconda natura e simulano i caratteri dell'istinto, rendono cari i luoghi, le istituzioni e le cose; infine i nobili e ragionati sentimenti ci muovono ad amare moralmente

la società in mezzo alla quale viviamo, e vissero e vivranno i nostri propinqui.

A mantenere l'amor patrio giovano i sentimenti che ci destano i luoghi dove abbiamo ricevuto i natali e dove passammo i primi anni. La legge psicologica dell'associazione col luogo stringe sovente un popolo alle più povere e tristi regioni con vincoli indissolubili, a dispetto degli interessi che altrove lo chiamerebbero, e con influenza tanto più forte, quanto maggiori sono le particolarità regionali cui si connettono le rimembranze. Sono queste suscitate dai luoghi, dalle cose e dagli stessi fenomeni della natura, ed acquistano potenza siffatta, che tutta informano la esistenza dell'uomo: tanto più sono numerose ed energiche, quanto più distinte per caratteri apparenti sono le loro fonti. Preferiscono le alpi e le città alle pianure ed alle campagne coltivate, perchè là

piuttosto che qui trovano pascolo alla specialità del sentire. Da un lato il montanaro di Uri e di Unterwalden nelle sue ghiacciaie, nelle caccie pericolose, nelle bufere stesse, e nei precipizi fra i quali serpeggia la via degli armenti; e dall'altro lato il Parigino nei ponti della *Senne*, nei *Boulevards*, nelle *Tuilleries*, trovano la fonte delle prime forti sensazioni del fanciullo, l'alba delle reminiscenze e delle abitudini dell'adolescente, e la pienezza della vita esterna dell'uomo; mentre all'opposto la monotonia delle colte pianure e della vita agricola riduce a languore e sentimenti e rimembranze. Dove sono più copiose le rimembranze, il sentimento del patriottismo si risveglia, allorquando la patria è malmenata: dove mancano, ed il popolo non trova nella terra che abita i mezzi per trarre convenevole esistenza, questo popolo, privo di affetto verso il governo, senza le-

game alla terra natia, emigra. L'emigrazione succede diffatti su più grande scala fra le popolazioni agricole delle pianure.

Quando poi le rimembranze locali sono associate ai varii momenti della convivenza civile, allora diventano patrimonio comune e servono di vincolo all'intera società, rammentandole rapporti e vita, origini e scopo. I monumenti rispondono a questo fine rammentando e uomini ed istituzioni, personificando e concretando le idee, ponendo queste sotto la tutela delle Belle Arti, e rendendo tanto più forti e durevoli i sentimenti patrii quanto più belli e pregiati sono i monumenti. E chi non sa come la perfezione architettonica di una cattedrale accresce il sentimento religioso e cittadino tanto quanto suscita diletto ed ammirazione? Nei monumenti si concreta la storia popolare: essi sono un vincolo fra il passato ed il futuro della

Nazione, cui tramandano le idee scevre di elementi eterogenei suscitate da sviate passioni, cui dimostrano l'onore che la società rende a chi ne fu meritevole⁴⁵.

Le nazionali rimembranze, congiunte a certa maniera comune di sentire, di pensare e di vole-

⁴⁵Lo straniero che valica le Alpi per venire a gustare le magnificenze dell'arte italiana, non sospetta neppure qual tesoro inesausto di civiltà e di nazionalità si nasconde sotto i marmi e le tele: egli non sa che a conservare la nostra distinta esistenza ebbero non ultima parte le rimembranze, che, associate ai monumenti, erano divenute durevoli al pari di loro, e ci salvarono dallo scoraggiamento e dalla degenerazione completa, ritraendoci costantemente verso il passato, e insegnandoci a trovarvi l'ammaestramento e lo stimolo del futuro.

re, producono quello che dicesi *spirito nazionale*, che si caratterizza per la forma speciale del pensiero e del discorso e si manifesta particolarmente nella letteratura.

Diffatti l'uomo che fin dai più teneri anni pose se stesso in armonia coll'ambiente di una determinata società, difficilmente si adatta agli usi ed alle idee di un'altra società: in paese straniero per associazione di contrasto rimbalza più forte l'amore della patria.

La letteratura poi, che rappresenta ordinate le idee di un popolo, risente altresì la influenza di tutte le condizioni fisiche e geografiche, sociali e politiche, in cui vive e da cui prende norma e motivo di pensare, o sentire quel dato popolo. Mentre la letteratura in genere è fomite e specchio della civiltà, perchè conserva, propaga ed accresce il tesoro della sapienza; la letteratura nazio-

nale in ispecie rappresenta l'unità dei sentimenti e delle rimembranze, facendosi vincolo della nazionalità e perpetuando l'io della nazione. Così la letteratura nazionale rinvigorisce l'amore della patria facendola più conosciuta ed ornata.

La religione intanto, che si accoppia a tutto ciò che v'ha di profondo e di affettuoso nel cuore umano, consacra l'amor di patria. La patria ispira una riverenza che si confonde assai spesso colla venerazione religiosa: il rivoltarsi a lei, il minacciarla, il violentarla, apparisce così mostruoso e snaturato come alzare la mano contro la madre.

L'amor di patria salva la libertà politica di un popolo, e questa alla sua volta produce e corrobora quello. È d'uopo però che l'uno e l'altra si congiungano nella indissolubile alleanza con la Morale e nella guerra contro l'egoismo dell'individuo. L'obbedienza alle leggi morali e civili è la mi-

gliore salvaguardia della libertà, come la prova più bella dell'amor della patria.

Adunque primo dovere dell'uomo verso la società che lo protegge e lo aiuta nello svolgimento delle sue facoltà e nell'esercizio de' suoi diritti, è di rispettare la sua esistenza e di sottomettersi alla sua autorità. La salute della patria, la sua pace e prosperità è messa in pericolo, tanto dalla disobbedienza alle leggi, quanto dalla deficienza delle virtù morali e religiose nei cittadini.

Se l'obbedienza alle leggi può materialmente aversi coll'esercizio della forza pubblica, lo scadimento dei sentimenti religiosi e morali prepara nel seno della società una orribile reazione. Malnate passioni e sfrenate cupidigie spingono i cittadini a civili discordie e spengono nel loro seno le virtù sociali. Le severe lezioni dell'esperienza ed i consigli incessanti del bene pubblico addita-

no nel rispetto alla Religione la salvaguardia delle leggi, allorquando il potere pubblico è impotente ad impedire o a ritardare la rovina e il disordine che tiene dietro alla loro trasgressione. Ama dunque la patria chi ama la religione, e ne promuove il rispetto chi onora il paese colla propria condotta morale⁴⁶.

46Non può essere ispiratore di moralità un amor di patria il quale si riferisca ad una pura idea, o alla sola terra materiale o al solo organo del potere esecutivo che nelle forme rappresentative si compone del Ministero. La patria nostra non è un'Italia ideale, tanto meno una regione puramente terrestre, molto meno sono la patria i cittadini *responsabili* che sono chiamati a governarla: sì bene l'intera nazione italiana, di cui fa parte la famiglia, il Comune e la Provincia, dall'amore delle quali si svolge l'amore all'intera

Altro dovere del cittadino è la fedeltà alle istituzioni politiche determinate dalla costituzione dello Stato o inerenti alla forma organica del medesimo.

Può essere vizioso il governo per abuso del potere; tuttavia la rivolta aperta non è mai consentita dalla Morale. Lo Stato, anche il più male ordinato e governato, offre sempre minori inconvenienti che l'anarchia e lo stato selvaggio.

Non diciamo già che i cittadini debbano rimanere impassibili e neghittosi al comunque vada la cosa pubblica. È affare comune: ciascuno vi ha il suo interesse. Tutti dunque hanno diritto di occuparsene; ciascuno può conferire con chi meglio crede sul modo di provvedervi, cercando nelle vie legittime i desiderati miglioramenti. Ma prendere occasione dagli errori del governo, per rivolgersi

società politica.

alla plebe, per sollevarla e metterla in rivolta contro il potere, per farne strumento di violenza contro gli onesti e pacifici cittadini, è delitto per se stesso gravissimo, che non si sa quanto più grave possa ancor divenire per le perniciose sue conseguenze.

La colpa di queste perniciose conseguenze non è d'ordinario dei soli perturbatori o degli illusi: la colpa in gran parte ricade su coloro che lasciano fare, su coloro cui non sono ignote le trame dei malvagi e nulla fanno per la salute pubblica, mantenendosi in un freddo egoismo.

Ma quando la legge viene violata apertamente e l'abuso dell'autorità è evidente, è egli lecito ai cittadini l'insorgere contro il governo e rovesciarlo? Nelle forme rappresentative il caso è previsto e il pericolo del dispotismo governativo è scongiurato dalla Costituzione stessa. Ma se il potere

si concentra nelle mani di un solo come nelle monarchie assolute? È egli lecito in tal caso fare una mutazione radicale nel governo, escludere una dinastia dal potere, produrre la responsabilità del sovrano in faccia all'intera nazione? No: l'amore di patria non esige tanto; perchè non mancano mai agli onesti i mezzi per migliorare le condizioni del paese; perchè è meglio tollerare l'eccesso temporaneo del potere che esporre la società ad una terribile perturbazione; perchè finalmente una dignitosa resistenza passiva rende nullo l'abuso del potere⁴⁷.

⁴⁷Per altro non sono certamente gli abusi del governo la ordinaria sorgente delle ribellioni; ma le passioni sfrenate dei sudditi, le quali van cercando nella condotta del sovrano i pretesti per sottrarsi dal comando, e per aspirare ad un'altra sorta di autorità. È savissima osservazione di

La resistenza è *passiva*, quando i cittadini ricusano semplicemente di obbedire alle ingiuste volontà del despota; è *attiva*, quando insorgono direttamente contro il tiranno destituendolo, se fa di mestieri. La resistenza attiva, se per privato arbitrio non è coonestabile; se per sentenza collettiva (*plebiscito* o *senatusconsulto*) è lecita quando alla nazione nel patto fondamentale, ossia nella Costituzione, venga riconosciuto il diritto.

Ci siamo posti sullo scabro terreno di una questione, resasi oggidì quanto mai complicata per il predominio delle idee di libertà e delle teorie so-

Plutarco, che il popolo è sempre proclive a dolersi di chi lo governa. Tacito così scrisse di alcune fraudolenti esibizioni dei sediziosi, le quali terminano in durissima tirannia: *quanto majore libertalis imagine tegebantur, tanto eruptura ad inferius saevitium* (Annal. 1 in fine).

ciali del Rousseau, le quali, non riconoscendo nel sovrano che il *mandatario* dell'autorità del popolo, autorizzano questo a riprendersi il potere quando il sovrano ne abusi.

Presso alcuni scrittori la destituzione del tiranno, il regicidio, è atto di eroismo, una prova di profondo amor patrio. Lo Spedalieri si mostrò troppo indulgente a questi principî ruinosi, ed ingiustamente invoca a propria difesa l'autorità di San Tommaso.

San Tommaso tratta la questione nell'opuscolo *De regimine principum* (1. I, c. 6), ed ammette la destituzione del tiranno nel solo caso di una monarchia elettiva, temperata da un'assemblea rappresentante la nazione ed investita di sovranità permanente. Fa poi osservare che gli attentati alla vita dei sovrani si commettono ordinariamente

da quelli cui riesce fastidiosa l'autorità, *non minus Regum, quam tyrannorum*.

Altri pubblicisti esonerarono la società da qualsivoglia *sudditanza* al tiranno, affermando ch'esso perde *ipso facto* i suoi diritti politici, la sua autorità, per l'abuso che ne fa. È singolare che costoro si occupassero soltanto del caso di una monarchia, quasi che anche una poliarchia non sia capace di governare tirannicamente.

Noi faremo notare che quanto è facile la soluzione della questione specolativa, altrettanto è ardua la questione pratica. Da chi infatti si dovrà decidere che il sovrano comanda da tiranno? Il Rousseau dichiara la competenza di tutti e ciascuno a portarne sentenza; lo Spedalieri deferisce il giudizio ai più saggi; il Leibnitz propone l'istituzione di una specie di anfitrioni; De-Maistre col Medio-Evo vuole il ricorso all'autorità pontifi-

cia: mentre invece l'Hobbes e Bossuet, partendo da diversi principî, proclamano la inviolabilità del sovrano, ciò che sarebbe assicurare al tiranno l'impunità.

La disparità delle sentenze dimostra come si tratti di semplice opinione, la quale per conseguenza non può essere tolta a principio direttore della vita sociale. Ci pare anzi non potersi assolutamente affermare che il sovrano perda l'autorità per il solo fatto dell'abuso: esso non ha diritto di tiranneggiare, ma ha e conserva il diritto di imperare, essendo incontestabilmente in possesso del potere (*In dubio melior est conditio possidentis*). Perciò il dire che il tiranno perde l'autorità sovrana, sarebbe quanto affermare che il soggetto del pubblico potere perda ogni diritto di governare, cioè di provvedere al pubblico bene. Non ne ha egli il dovere? Sta quindi ai cittadini rimet-

tere il sovrano sulle vie dell'equità e della giustizia con quei mezzi pacifici, che bene adoperati, riescono più efficaci che non le violenti convulsioni sociali.

Concludiamo pertanto che l'amore della patria non comanda le rivolte, le violenze, l'assassinio politico.

Tutti nondimeno i cittadini debbono considerare come proprii l'onore, il bene, la gloria, gli interessi, i rovesci della patria. Membri di una sola famiglia politica, siamo obbligati a quella solidarietà, sì bene espressa dal motto nazionale dei Confederati Svizzeri: *einer für alle, alle für einer* «uno per tutti, e tutti per uno.»

Finalmente si serve la patria non soltanto cooperando all'amministrazione dello Stato colle contribuzioni di denaro imposte ai cittadini, non soltanto col servizio militare o col prendere parte

direttamente all'amministrazione della cosa pubblica; ma eziandio in qualsivoglia condizione sociale. Dappoichè niuna condizione è priva di importanza nell'organismo della società. Il capitalista, l'operaio, il contadino, che concorrono alla produzione della ricchezza sociale; lo scienziato che rende noti i suoi ritrovati; il letterato ed il poeta che sollevano le anime e addolciscono i costumi mediante le ispirazioni del bello e la brillante espressione del vero; il moralista che inculca il rispetto alla virtù; l'uomo di cuore che mette volentieri la propria opera nell'educazione della gioventù e nella direzione di istituti di beneficenza: tutti costoro sono benemeriti della patria.

CAPITOLO V.

Del Diritto.

Diritto, da *retto*, si dice di qualsivoglia azione fornita di rettitudine cioè conforme alla legge morale. Secondo la forza del vocabolo *jus*, quasi *jussum* da *jubere*, comandare, *diritto* diconsi e le azioni prescritte dalla legge, e la collezione delle leggi, e la legge stessa. Così in questo senso (oggettivo) vi è un Diritto naturale, un Diritto romano, civile, ecc.

Ma in senso speciale (*soggettivo*) il vocabolo diritto si adopera a denotare un effetto speciale della legge, cioè un potere dalla medesima comunicato o guarentito. La legge diffatti o impone una *necessità* o concede un *potere*, una *facoltà*: nel primo caso si ha il dovere, nel secondo il diritto.

Dovere e diritto sono due termini correlativi: chi è stretto dal dovere ha pure il diritto di fare o di procacciarsi ciò che si esige per l'esecuzione del medesimo. Al diritto poi corrisponde negli altri il dovere di non opporsi all'esercizio di quello.

La voce diritto è riserbata ai soli enti morali; nè mai si applica a denotare quella potenza di cui è fornito un ente irragionevole. Neppure la sola esistenza o l'uso della ragione costituisce il diritto: chi ha la ragione è capace di diritto; chi ha l'uso della ragione, può usare del diritto. Perciò il diritto è proporzionale alla ragione; ma non è la semplice facoltà intelligente e libera.

Avere diritto è quanto avere un *potere*. Ma quale? È un potere anche una facoltà o una forza fisica; e tuttavia questa, se è sola, ben lungi dall'essere un diritto, è anzi l'opposto del diritto. Senza moralità non si dà diritto, nè possono es-

sere materia o oggetto di diritto se non le azioni oneste, le quali servono appunto di mezzo per raggiungere uno scopo parimenti onesto. È adunque il diritto un *potere morale*: esso può esistere anche senza la forza.

Ma il potere per sè non esprimerebbe che la *liceità* di un'azione: il diritto esprime qualche cosa di più, esige cioè un termine morale il quale sia tenuto a rispettarlo.

Quindi nel diritto si deve distinguere un *soggetto attivo* ed un *soggetto passivo*. Dicesi soggetto attivo chi ha il diritto, *termine* o soggetto passivo chi ha il dovere di non opporsi al diritto altrui.

Benchè il diritto supponga da parte del soggetto una superiorità morale, questa però non è la stessa cosa che l'*autorità*, la quale appartiene bensì alla categoria del diritto, ma non ne è che

una specie. Tuttavia l'autorità ha questo di proprio, che è un diritto che produce diritti.

Radice del diritto è la legge morale. Esso non si appoggia altrimenti che sulla connessione di un atto coll'ordine morale, ed ha perciò il fondamento medesimo dell'obbligazione, di cui il diritto esprime il termine attivo *potere*. Donde avviene darsi diritti *inalienabili*. Se essi fossero una disposizione tutta in vantaggio individuale, potrebbero tutti alienarsi; ma siccome molti di essi, quelli cioè che sono indipendenti da un fatto concreto, si fondano sull'ordine universale, le ragioni di questo sono imprescrittibili⁴⁸.

⁴⁸Dicemmo radice ossia principio derivatore del diritto essere la legge morale vuoi naturale vuoi positiva; dappoichè non ci paiono probabili le varie sentenze che altrimenti ripetono l'origine del diritto.

L'analisi da noi fatta del diritto ci conduce a definirlo: un potere o facoltà morale inviolabile. Diceremmo un *potere o facoltà morale*, per indicarne il soggetto e distinguerlo egualmente dal dovere

Il Kant vuole che ogni diritto sia una applicazione della *libertà*, la quale è per conseguenza il supremo principio, il diritto fondamentale di tutti i diritti.

Altri invece col Romagnosi e col Rosmini fondano il diritto sulla *proprietà*, riguardando i diversi diritti come forme diverse dell'attività propria dell'uomo, come attinenze della sua persona.

Una terza scuola riduce tutti i diritti alla *propria difesa*, che riguarda siccome ragione suprema di ogni operazione sociale. È l'opinione dell'Hobbes.

Altri ancora comprendono tutti i diritti nel concetto di *eguaglianza*.

Queste diverse teorie hanno tutte qualche cosa

e dalla forza fisica; *inviolabile*, per restringere l'idea del potere morale che parrebbe estendersi a tutto ciò che è lecito, e per esprimere il vincolo che esso fa nascere nel termine passivo del medesimo.

Giova però notare che il vincolo del diritto può considerarsi o come *abituale* o come *attuale*. L'uomo è fornito di diritti e facoltà morali inerenti al suo essere di persona; tuttavia è d'uopo ch'egli ponga una condizione materiale affinché il diritto di vero; giacchè diffatti si può considerare il diritto come *libertà* morale, come forma della attività *propria* dell'uomo, come proporzione di eguaglianza, come difesa della morale onestà, ecc. Hanno però questo di falso che non fanno intervenire la morale a consacrare il diritto; quasichè la libertà o le proprietà naturali della persona non sieno soggette all'impero della legge morale.

si concreti, si attui, e così un dovere specifico risulti nell'altra parte in quelle determinate condizioni attuali. Ad es.: l'uomo ha il diritto di proprietà elargito dall'ordine morale; tuttavia è d'uopo un fatto materiale che lo concreti, affinché nasca negli altri il determinato dovere di non violare *questa* proprietà.

Quindi è capitale la divisione dei diritti in *assoluti e relativi*.

Sono assoluti o *primitivi* quei diritti che prestano fondamento a qualsivoglia fatto umano lecito: essi hanno per titolo le esigenze della natura umana, le sono necessari; perciò vengono anche chiamati originarii ed innati.

Sono *relativi* o *acquisiti* quelli che nascono da un fatto lecito e giuridico di una data persona.

I diritti assoluti sono il fondamento dei diritti relativi, e questi non sono altro che i diritti assoluti tradotti in pratica.

Un'altra divisione si suol dare dei diritti. Altri diconsi *naturali*, altri *positivi*. Quelli sono elargiti dalla legge naturale, questi sono guarentiti o concessi dalla legge positiva. Sono positivi i diritti *civili e politici*.

Sotto la generale denominazione di diritti *acquisiti* sogliono alcuni scrittori indicare i diritti positivi; ma ciò con poca esattezza. Sono infatti acquisiti i diritti conferiti dalle leggi positive, quando esse sono o interpreti del diritto naturale, o determinanti le condizioni in cui avrà luogo un diritto concreto e potrà esercitarsi un diritto naturale.

Quindi si comprende come non i soli diritti positivi hannosi da chiamare acquisiti. Ve ne ha di quelli che sono naturali, anteriori ad ogni disposi-

zione del Codice; nè le leggi civili senza ingiustizia potrebbero misconoscere: tali sono i diritti naturali di proprietà acquisita, i diritti acquisiti dalla famiglia, ecc.

Fra le altre divisioni va ricordata quella dei Giureconsulti, i quali distinguono il diritto *personale* dal diritto *reale*. Quello è inerente alla persona in quanto persona: p. es. il diritto di conservare la vita. Questo si concepisce inerente alla cosa, ed è il diritto che ha la persona sopra una data cosa: e. g. il diritto di possedere.

CAPITOLO VI.

Diritti naturali.

I diritti naturali si possono distribuire in due grandi classi, secondo che accennammo nel capitolo precedente. Gli uni sono primitivi o assoluti,

gli altri derivati o acquisiti: fra i primi ed i secondi passa una notevole differenza.

I diritti primitivi sono universali, perchè si posseggono per ciò solo che si è uomo: sono illimitati, inammissibili ed inalienabili; mentre i derivati sono particolari, importando essi un particolare esercizio della nostra attività, sono necessariamente limitati dai diritti altrui, e si possono perdere o trasmettere agli altri. Per esempio, ciascuno ha il diritto alla proprietà, ma dovendosi un tal diritto concretare col fatto dell'occupazione o del lavoro, ognun vede non potersi cotal fatto compiere che sopra un determinato oggetto per la limitazione delle nostre facoltà; nè, compiuta l'occupazione, poter altri vantare sul medesimo oggetto lo stesso diritto: il diritto anzi rispetto all'oggetto cessa nel secondo occupante. Dal che si deduce che il diritto di tenere come proprio l'oggetto e

d'impedire che altri se ne impadronisca, nacque dal fatto di aver egli, il primo occupante, fatto suo l'oggetto.

Laonde altro è da dirsi dei diritti naturali considerando 1° uomo in *astratto*; altro, consideratolo in *concreto*: sotto questo ultimo aspetto sonvi confini oltre i quali non è lecito esercitare il diritto. In tal caso dicesi che v'è *limitazione* nel diritto.

V'ha poi *collisione* di diritti, quando due opposti diritti versano sulla stessa materia. I Giureconsulti decidono la prevalenza di un diritto quando si ha collisione, appoggiati a taluni assiomi accettati universalmente: tali sono i principî: *qui prius est tempore, potius est jure; in dubio melior est conditio possidentis*; ecc.

Ne' diritti naturali si vuol distinguere il diritto dall'*uso* di questo. Anche ai bambini, p. es., con-

cedonsi diritti, quantunque essi non sappiano usarne.

L'uso dei diritti può talora essere un dovere, quando si rende necessario al fine. Che se essi non si collegano con alcun dovere, il loro uso sarà libero e potrà essere materia di convenzione o di limitazione.

CAPITOLO VII.
Della personalità umana
e diritti inerenti.

I Metafisici dànno il nome di *sostanza* a tutto ciò che *sussiste in sè*, cioè all'entità che non è in altra come in soggetto. Una sostanza individua di natura ragionevole piglia il nome di persona⁴⁹.

Come sostanza la persona umana è un essere sussistente in sè, nè bisognevole, per esistere, di altro essere, come di soggetto, cui aderisca. Come individuo la persona umana è un essere che

⁴⁹Quantunque *logicamente* dicansi sostanze le nozioni universali che sono predicabili, e *fisicamente* le parti singole costituenti un tutto; nondimeno una sostanza *completa* può definirsi: *quod neque est in alio, sive ut accidens in subiecto, sive ut pars in toto, neque est commune pluribus secundum praedicationem.*

possiede una sussistenza sua propria ed incomunicabile, per cui numericamente si distingue da qualsivoglia altro ente. Come natura razionale la persona umana si fa presente a se stessa ed afferma se stessa mediante la coscienza, colla ragione distinguendo se stessa da ogni altra entità.

In questa conoscenza di se stesso come di sostanza intelligente che non è *di altro*, che è cioè *sui juris*, ed al *bene* della quale vengono indirizzate le conoscenze esteriori ed i *motivi* dell'attività volontaria, si fonda la coscienza che ciascuno ha dei propri diritti.

Che anzi tutti i diritti o mirano alla tutela, o sono una conseguenza della personalità umana; dappoichè le leggi dell'operare giuridico tutte si compendiano in questo principio «riconoscere praticamente l'umana personalità nell'individuo e

nell'esplicamento ch'esso riceve nella famiglia e nella società.»

La persona umana presenta un carattere inviolabile e sacro; perchè è soggetto e termine del diritto; perchè ha ragione di fine e non di mezzo.

Di qui il diritto di libertà personale, e il dovere di non impedire le operazioni della persona quando essa sotto la direzione della legge morale le compie per asseguire la propria perfezione: il diritto alla felicità, e il dovere di rispettarne le naturali tendenze: il diritto di proprietà connaturale, e il dovere di non offendere le facoltà fisiche o le parti costitutive della sostanza personale: il diritto di difesa e di risarcimento, e il dovere di riconoscere la persona nell'esercizio de' suoi diritti.

La persona umana vuol essere rispettata nella sua *libertà*.

Il concetto di libertà si confonde spesso con quello di indipendenza. Conviene però distinguere l'indipendenza individuale dalla indipendenza politica.

L'indipendenza individuale vorrebbe che l'uomo viva franco dalla legge non meno che dal despotismo, dall'azione della società non meno che da quella dei membri: essa, se si intende così illimitata, è un assurdo nella Morale. L'indipendenza politica o dello Stato invece implica l'esclusione di un altro potere politico estraneo al medesimo: questa è indispensabile allo Stato affinché viva di vita sua propria.

L'indipendenza individuale tende a dissociare i cittadini e produce l'eccidio della libertà. Quando si proclama il *diritto di libertà* non si vuol intendere che l'uomo abbia il diritto dell'indipendenza individuale da qualsivoglia legge, non si vuol inten-

dere una libertà senza limiti. Se ognuno fosse libero a fare quanto vuole, niuno più potrebbe fare quanto vuole, ed uno stato di perpetua violenza scambievole porterebbe alla distruzione il genere umano. La smodata libertà non può in altro terminare che in una privata e pubblica servitù, dappoichè i violenti sarebbero quelli che, invocando il loro preteso diritto di libertà, la spegnerebbero negli altri.

Pertanto la libertà non consiste nell'essere *indipendente* dalla legge morale, neppure nella *insubordinazione* all'autorità; consiste piuttosto nella facoltà che ha l'uomo di adattarsi a quella ed a questa; nel diritto che ha di conseguire, conformandosi ai prescritti della legge e dell'autorità, il proprio perfezionamento; nel diritto che egli ha di vivere onestamente nell'ordine sociale. Così la libertà come *diritto* è la facoltà morale di fare il le-

cito e l'onesto, senza che altri possa legittimamente impedirlo.

È libero l'uomo di scegliere fra il bene ed il male; ma non ha il diritto di volgersi al male del pari che al bene; gli incombe piuttosto il dovere morale di eleggere il bene. La facoltà elettiva, che prende il nome di libertà naturale, altrimenti detta fisica o psicologica, è una condizione dell'atto umano, radice della sua imputabilità; ma non può fondare un principio oggettivo di moralità, non può essere norma dell'operazione. Se fosse vero che l'uomo, perchè naturalmente libero, deve andare esente da legge, ne seguirebbe che per essere liberi, dovremmo essere irragionevoli.

Giacchè dalla legge naturale e divina la volontà, vuoi individuale, vuoi collettiva, non può mai sottrarsi lecitamente; giova notare l'equivoco, cui facilmente potrebbero prestare fondamento le li-

bertà di *culto*, di *parola*, di *stampa*, di *insegnamento*, di *coscienza* che la moderna civiltà concede al cittadino.

Coteste libertà sotto un certo aspetto sono diritti sacrosanti; sotto altro aspetto sono abusi della libertà. Sono diritti quando hanno per iscopo il vero, la giustizia, l'ordine: sono abusi quando non si fondano sull'Indifferentismo vuoi religioso, vuoi morale; benchè dalla società vengano tollerati, richiedendolo giuste cause.

E invero non è libero l'uomo di professare la religione che gli piace, ed anco di non professarne alcuna; perchè la religione è un dovere. Non è libero di propagare indifferentemente il bene ed il male, colla parola o colla stampa; perchè l'abuso della forza dell'ingegno, che torna ad oppressione morale degli ignoranti, va legalmente represso con non minore fermezza, che l'abuso della forza

materiale a danno dei deboli. Non è libero di insegnare quello che più talenta: fine dell'insegnamento è la verità, dalla quale hanno diritto di non essere distolte le intelligenze dei discenti. Finalmente la libertà di pensiero e di coscienza, se illimitata, è un Soggettivismo irragionevole in Logica, una negazione del dovere in Morale.

E nondimeno la *libertà del culto e di coscienza* è una guarentigia talvolta della libertà e naturale e morale, quando lo Stato permettendo cotali libertà si obbliga a non usare la violenza per imporre una religione, e, permettendo il dissentimento manifestato da alcuni suoi membri in materia di religione, non intendesse già consecrare l'Indifferentismo ed accordare eguali diritti al vero ed al falso; ma unicamente mirasse a salvare una di quelle condizioni senza delle quali la vera fede è impossibile. In tal caso lo Stato non fa che

riconoscere il diritto che l'uomo ha di aderire *volontariamente*, e non forzatamente, al vero⁵⁰.

Del pari la libertà di parola e di stampa è un diritto in favore della verità e della moralità. Essa può essere inoltre una necessità politica, quando ha per oggetto la manifestazione di opinioni attinenti all'ordine governativo: sotto tal rispetto la libertà di stampa è elargita al cittadino italiano dalla Costituzione.

⁵⁰Siccome la diversità del credere importa diversità nell'operare; ogni qualvolta questa arriva ad un certo grado da recar danno e ruina alla società, la politica autorità non può essere indifferente al pervertimento della pubblica morale. In tali contingenze la tutela della pubblica moralità esige che le dottrine e pratiche ruinosi, non ostante il carattere religioso cui pretendono, cadano sotto le leggi della pubblica sicurezza.

Finalmente la libertà di insegnamento viene lecitamente propugnata, allorchè per essa si intenda il diritto, che si dovrebbe riconoscere in chi provveduto di solide cognizioni e di attitudine didascalica non può tuttavia dedicarsi al nobile ufficio unicamente perchè non ha compiuto il corso universitario, o non ha asseguito un titolo legale. Uno Stato il quale proclamasse illimitata libertà di stampa, sarebbe incoerente; se del pari non accordasse libertà d'insegnamento⁵¹.

⁵¹È certo che il pubblico insegnamento non dee sfuggire alla vigilanza dello Stato; non so però comprendere, come un titolo, comunque conseguito, *faciat doctorem et doctum* tutt'alla volta. Non è forse il possesso della dottrina, possesso reso di pubblica ragione, quello che offre tutte le guarentigie intorno alla capacità del docente?

Dicemmo non esservi pari libertà morale rispetto alla verità ed all'errore, al bene e al male; poichè, quando così fosse, il preteso diritto di libertà verrebbe in collisione col diritto che ciascuno ha alla verità, alla scienza, alla virtù. Cotal diritto importa che niuno venga lesa in coteste nobili tendenze.

Il diritto alla verità impone negli altri il dovere della *veracità*. La è questa base e vincolo della società; giacchè essendo questa una cospirazione, una unione di enti intelligenti, non può sussistere senza reciproca comunicazione di pensieri, senza conformità dei segni e delle idee. Nel perpetuo incrociarsi degli interessi, degli intenti, degli affari, donde avrà lume la prudenza a guidarsi, onde raggiungere lo scopo, se la favella non è conforme al pensiero? La menzogna è pertanto un'offesa non solo all'individuo, ma eziandio

all'intera società. Niuno individuo, niuna associazione particolare, può rinunciare alla veracità, perchè essa ridonda in bene comune⁵².

Tutti gli uomini poi hanno eguali i diritti naturali primitivi: tutti sono eguali di fronte alla legge natu-

⁵²Se non è mai lecita la menzogna, è però lecito *tacere* il proprio pensiero, ove dal silenzio non avvenga altrui un danno, che sia dovere l'impedire. E che! saremo noi sempre obbligati a manifestare i proprii pensieri? Passa gran differenza fra l'*equivoco* e la menzogna: nell'*equivoco* si dice il vero ma non chiaramente; nella menzogna si dice apertamente il falso. L'*equivoco* è illecito quando è dannoso: altrimenti può essere talvolta consigliato dalla prudenza. Ad equivoci si riducono le celebri *restrizioni mentali*, delle quali da molti or lepidamente, or malignamente si favella.

rale. Tal è l'eguaglianza di natura che presta fondamento all'eguaglianza giuridica.

L'eguaglianza giuridica o legale è il pubblico razionale riconoscimento per parte dello Stato dei naturali diritti di libertà, di morale benessere, di natia proprietà in tutti e singoli i cittadini. Essa ha luogo quando i cittadini sono tutti del pari soggetti alle medesime leggi, tutti del pari punibili, se le trasgrediscono. Quando la costituzione di uno Stato non riconosce privilegi politici e distinzioni di caste o condizioni permanenti, in tal caso l'uguaglianza piglia il nome di politica o sociale. Nell'antica Roma, per es., ai tempi della repubblica, dopo le leggi Licinie-Sestie v'era eguaglianza politica fra i cittadini; mancava però l'eguaglianza sociale, giacchè l'intera popolazione dello Stato rimaneva tuttavia socialmente divisa fra padroni e schiavi.

Per il benessere dell'uomo in seno alla società è sufficiente l'eguaglianza politica e sociale. Mediante la prima i cittadini partecipano egualmente del diritto; mediante la seconda partecipano egualmente dei vantaggi prodotti dalla società. Una perfetta eguaglianza individuale, qual è quella sognata dal Socialismo, è impossibile⁵³.

53La disuguaglianza delle condizioni sociali è conseguenza necessaria della libertà umana. Fra gli uomini alcuni impiegano bene le loro facoltà: sono attivi, economi, intelligenti; altri fanno cattivo uso delle medesime e si mostrano pigri, dissipatori ed inetti. Generalmente i primi riescono con vantaggio della famiglia; i secondi vanno di male in peggio con danno della loro posterità. Or fate che si abolisca il principio della proprietà, o per lo meno si proibisca di trasmettere la eredità, lasciando a ciascuno il godimento de' suoi rispar-

La libertà individuale e l'eguaglianza sociale è manomessa dalla schiavitù, la maggior offesa che possa subire la persona umana.

mi e del suo lavoro; non si riuscirebbe giammai a distruggere la legge della disuguaglianza, come spera il Socialismo. Per ottenerla converrebbe ogni giorno dividere i beni, porre impedimenti all'esercizio delle esuberanti attività, favorire persino l'indolenza e l'ignavia, ed in ossequio all'eguaglianza proscrivere la libertà.

Come mai, domandava Socrate, gli uni vivono nell'abbondanza e posseggono il superfluo, mentre altri non possono acquistare il necessario e fanno debiti? E Isimaco rispondeva: Perchè gli uni si occupano dei loro affari e gli altri li trascurano.

Valga ancora l'osservare non essere soltanto la

La schiavitù è contraria al diritto naturale, perchè la libertà è inalienabile; perchè la persona umana è tale che non può mai essere oggetto di proprietà. L'uomo non appartiene ad altri che a se stesso; non può essere quindi oggetto nè di una donazione, nè di una vendita, nè di un acquisto, nè di un possesso. Da una parte la libertà sfugge al dominio altrui; dall'altra parte l'uomo, donando la sua libertà, vien reso inabile a ricevere qualche cosa, mentre pure non v'è equivalente

proprietà il principio della disuguaglianza di fatto: innumerevoli altre cause vi concorrono, senza che il Socialismo possa evitarle. Per fare escire gli individui e le masse dalla disuguaglianza di fatto, il Socialismo deve lanciarle incontro alla tirannia, ricomponendo i popoli in un sistema incomparabilmente più ingiusto e più spiacevole dell'antico.

che esso possa ricevere in contraccambio. Che se l'utilità viene posta a ragione del dominio di proprietà che l'uomo avrebbe sopra l'uomo, la stessa ragione milita parimente pro e contro l'uomo proprietà e l'uomo proprietario.

Il preteso diritto di schiavitù introdotto dalla vittoria o dalla conquista è un abuso della forza; nè altrimenti può essere mantenuto che dalla forza. Ma siccome l'uomo non può rassegnarsi senza speranza ad uno stato che è contrario alla propria natura, cercherà perciò di scuotere il giogo appena gli si presenti l'occasione. Per questo noi vediamo le antiche Repubbliche, quelle che fondavano l'eguaglianza politica di pochi cittadini sulla oppressione di innumerevoli schiavi, da questi essere incessantemente minacciate; siccome del pari la storia ricorda la reazione diutur-

na e talvolta orribile delle classi sociali contro delle quali militarono un tempo odiosi privilegi.

Il Cristianesimo, insegnando l'eguaglianza di tutti gli uomini dinanzi a Dio, condannò la schiavitù. Non potendo l'abolizione di questa compiersi d'un tratto senza gravi disordini, il Cristianesimo preparò man mano la ristorazione della società ispirando nuove idee e nuovi sentimenti. Lo schiavo viene mutato in servo, il servo in familiare (*famulus*) colla facoltà di possedere e di risparmiare; finalmente il servizio si riduce ad una prestazione di opera stipulata liberamente sulle basi della giustizia e dell'utilità di entrambi i concorrenti⁵⁴.

⁵⁴La Chiesa preparò la liberazione degli schiavi formando man mano in loro favore l'opinione pubblica e rassodando per altra parte i vincoli di affetto tra padroni e servi. Fondando piuttosto il

Se un individuo non può essere posseduto e sfruttato come una cosa, senza oltraggiare l'umanità, a più forte ragione un popolo. Il despotismo, che subordina il bene generale all'interesse pro-diritto sul dovere, che il dovere sul diritto, la Chiesa non lanciò nella società la perentoria intimazione «la schiavitù è abolita»; ma inculcando severamente al padrone i suoi doveri, promosse nel campo giuridico quell'eguaglianza sociale che aveva già proclamata nel campo religioso colla dottrina del Cristo e colle parole degli Apostoli «non vi essere nel mondo nè giudeo, nè greco, nè barbaro, nè scita; ma tutti fratelli in Gesù Cristo.»

Parecchi ordini religiosi ricorda la storia istituiti nella Chiesa per la redenzione degli schiavi. Oggi il Cardinale Lavigerie destava l'Europa civile e l'animava a far cessare l'infame mercato che i

prio dei governanti e ripone in questo, oppure nel trionfo di un solo partito, la ragione di Stato, è dunque un attentato contro l'esistenza morale della società, del pari che contro la libertà de' suoi membri. Quale mostruoso despotismo sarebbe poi quello che attentasse alla coscienza religiosa?

Finalmente, per tacere di altri, il *diritto di difesa* è la facoltà di adoperare la forza fisica per difendere il diritto e ribattere gli ostacoli che per avventura si oppongono al suo esercizio. Questa forza non costituisce il diritto, nè sempre lo accompagna; pure, quando si ha, giuridicamente si può adoperare. Cotal diritto coattivo, quando non avesse per iscopo di tenere i nostri diritti immuni

mussulmani esercitano tuttora in talune contrade dell'Africa.

dalle offese minacciate o tentate, ma di riparare le offese consumate, dicesi *diritto di risarcimento*.

Fuori del civile consorzio il diritto coattivo si esercita personalmente da ciascuno individuo. Ma nello stato di società civile ad impedire gli abusi e a non turbare l'ordine, l'esercizio dell'accennato diritto è riserbato alla forza pubblica ed al potere costituito. Esso rinasce però ogni qualvolta la necessità esige una pronta ed efficace tutela de' proprii diritti.

CAPITOLO VIII.

Diritti domestici.

Vi sono diritti naturali che l'uomo possiede in ordine alla famiglia. Essi riduconsi alla *libertà* di contrarre matrimonio, al *diritto della eguaglianza*

coniugale, alla patria podestà, alla libertà di educazione.

Chiunque è atto a contrarre matrimonio colla coscienza dei doveri che impone cotale stato, non può esserne impedito da veruna autorità umana vuoi paterna, vuoi civile. Ognuno ha diritto alla felicità che si ripromette da una condizione di vita, la quale mentre concorre alla propagazione della specie umana, altamente favorisce il benessere materiale e morale dell'individuo. Per conseguenza sarebbe valido, stando alla legge naturale, il matrimonio contratto dai figli di famiglia anche prima dell'età richiesta dalle leggi positive⁵⁵.

⁵⁵Oggidì sono considerate come illegittime, al punto di vista civile, le unioni dei figli fatte senza il consenso dei loro parenti, dei militari senza il consenso dei loro capi, e le unioni di quelli che non hanno ancora toccata l'età prescritta dalla

Neppure può essere l'uomo positivamente obbligato a contrarre matrimonio, perchè esso è di libera elezione; eccetto nel caso singolarissimo che la pubblica salute lo richiedesse.

Non sono tuttavia violazioni della libertà gli impedimenti dirimenti riconosciuti dalla coscienza religiosa, e le condizioni richieste dalla legge civile rispetto agli effetti civili: la ragione e l'esperienza, il bene generale e il bene particolare della famiglia, l'ordine fisico e l'ordine morale consigliano un *ordinamento* della libertà rispetto ad un atto di tanta rilevanza per l'individuo e per la società.

legge. Per il matrimonio religioso cotesti impedimenti non esistono. Il concilio di Trento, in omaggio alla libertà individuale, non ammise fra gli impedimenti dirimenti il dissenso dei genitori, malgrado le istanze degli ambasciatori francesi.

Il diritto di eguaglianza importa, come a suo luogo dimostrammo, la monogamia e la indissolubilità. Pari nei diritti reciproci, i coniugi sono entrambi obbligati l'uno rispetto all'altro, ed alle medesime condizioni.

La peggiore offesa che si possa fare al diritto di eguaglianza è il *divorzio*: esso consacra la prepotenza e l'inganno, impedisce il progresso della vita comune, viola i diritti dei figli, produce la dispersione della famiglia, ne scalza il potere, fa cadere la donna dalla sua dignità; e mentre un solo matrimonio unendo due sposi, avvicina i parenti e gli amici; mentre il matrimonio rassoda le fortune, confondendo gli interessi: il divorzio moltiplica i nemici, solleva discussioni, suscita processi e rovescia le fortune.

La patria podestà è il diritto che il padre, o in sua mancanza la madre, ha di dirigere e gover-

nare la famiglia. Nel padre si personificano i diritti che sono comuni a tutta la famiglia: esso ne regola le azioni, ne amministra il patrimonio, decide le interne questioni, provvedendo al bene domestico.

In omaggio al potere paterno, il Codice Civile stabilisce:

«Art. 220. Il figlio è soggetto alla podestà dei genitori fino all'età maggiore od all'emancipazione.

«Art. 221. Il figlio minore non può abbandonare la casa paterna o quella che il padre gli ha destinata senza permissione del medesimo, salvo per causa di volontario arruolamento nell'esercito nazionale. Ove se ne allontani senza permissione, il padre ha diritto di richiamarvelo, ricorrendo, ove sia d'uopo, al presidente del tribunale civile. Qualora giuste cause rendessero necessario l'allonta-

namento del figlio dalla casa paterna, il presidente, sull'istanza dei parenti od anche del Pubblico ministero, prese informazioni senza formalità giudiziarie, provvede nel modo più conveniente senza esprimere nel decreto alcun motivo. Se vi sia pericolo nel ritardo, provvede il pretore.

«Art. 222. Il padre che non riesca a frenare i travimenti del figlio, può allontanarlo dalla famiglia, assegnandogli secondo i propri mezzi gli alimenti strettamente necessari, e ricorrendo, ove sia d'uopo, al presidente del tribunale, collocarlo in quella casa o in quell'istituto di educazione o di correzione, che reputi più conveniente a correggerlo e migliorarlo.»

Al genitore spetta pure il diritto di amministrare i beni che il figlio avesse avuti per donazione o per eredità.

Finalmente la libertà di educazione consiste nel diritto che il padre o la madre hanno di mantenersi indipendenti dal potere civile esterno per ciò che spetta alla educazione de' figliuoli. Non già che essi abbiano diritto di educarli come loro pare e piace; poichè l'educazione deve rispondere al fine suo proprio che è lo svolgimento delle facoltà del fanciullo secondo moralità. Non si dà perciò libertà di educazione in questo senso: il falso ed il male non ha diritto alcuno. Coll'anzidetta libertà si suole intendere il niun diritto che compete allo Stato di togliere i figli ai genitori e di affidarli ad educatori che non rispondono alle oneste esigenze della famiglia. Uno Stato, il quale volesse in ciò adottare i costumi di quel popolo eccezionale che fu lo Spartano, correrebbe pericolo di diventare tirannico rispetto all'individuo e micidiale rispetto alla famiglia.

Siccome però l'educazione non è solo un diritto paterno, ma anzi tutto un dovere; lo Stato ha il diritto di vegliare sull'educazione impartita ai figli, chiamando responsabili i genitori della pessima loro condotta.

CAPITOLO IX.

Del diritto di proprietà.

Secondo l'etimologia, dicesi *proprietà* tutto ciò che è *di alcuno* per guisa che non possa essere più di altri.

Per conseguenza la proprietà implica il concetto di un'appartenenza ad un soggetto, ad un che principale, e di una inferiorità o soggezione rispetto all'ente cui si riferisce. In altri termini la proprietà è ordinata ad un ente come a fine, oppure si considera siccome accidente rispetto a

sostanza. Aristotele la avrebbe posta sotto la categoria del πρὸς τι, *ad aliud*.

In questo senso generale sono *proprietà dell'uomo* tutte le sue parti fisiche, gli atti delle sue potenze; tutto ciò insomma che senza essere *lui*, è nondimeno *di lui*, tutto ciò che l'uomo può chiamar *mio*. Quindi in questo senso la proprietà può essere *interna* od *esterna*. La prima dicesi di tutto ciò che riflette immediatamente l'uomo, o meglio, a lui appartiene, vuoi come soggetto vuoi come attività. La seconda dicesi delle cose materiali, ossia distinte realmente dall'uomo, ma appartenenti a lui per qualche titolo.

La proprietà, vuoi interna, vuoi esterna, si distingue in *naturale* ed *acquisita*; secondochè è indotta immediatamente dalla natura, oppure in forza di qualche fatto o *atto umano* giusta l'ordine di natura.

Tutto ciò che è proprietà, vuoi interna, vuoi esterna; vuoi naturale, vuoi acquisita, è sotto la tutela della legge morale e diventa *materia* od oggetto di un diritto, ossia di un potere morale rispetto al proprio, cui corrisponda negli altri il dovere giuridico di riconoscerlo.

Avuto riguardo all'origine il diritto di proprietà può essere *originario* o *natio* oppure *derivato* o *acquisito*. Si noti però che l'uno e l'altro è *naturale*, il primo per sè, il secondo perchè conseguenza del primo. Per esempio, c'è un diritto naturale originario o *natio* di proprietà interna, il quale consiste nella facoltà di adoperare l'attività personale conformemente alla legge morale: gli è questo anzi tutto un dovere, ma un dovere che si trasforma in diritto rispetto altrui; e c'è un diritto naturale acquisito di proprietà interna, il quale ha per og-

getto le qualità vuoi fisiche vuoi morali che acquistammo coll'opera nostra.

Avuto riguardo alla materia il diritto si specifica in quello di proprietà interna ed in quello di proprietà esterna. Ma giova fare una distinzione. Il diritto di proprietà esterna essendo acquisito e materiato da un fatto contingente, è d'uopo supporre in precedenza un *diritto alla proprietà esterna*, un diritto natio cioè, dal quale si renda legittimo il fatto, per cui sorga il diritto di una proprietà determinata dal fatto stesso.

Il diritto alla proprietà, altrimenti detto *diritto al dominio*, è assoluto ed inalienabile. Esso nasce dal dovere della propria conservazione e perfezionamento, cui sarebbe impossibile di adempiere ove ci fosse negato ogni diritto ai mezzi necessari, fra quali quello di acquistare la proprietà di quanto abbisogniamo.

Essendo poi cotali mezzi distinti dall'uomo, è necessario un fatto per cui le cose, *alle quali* si aveva un diritto, diventino dell'uomo: di qui il *diritto di proprietà*.

Viola il diritto alla proprietà chi impedisce la occupazione di cose le quali sono di nessuno e l'uso delle cose più indispensabili alla vita. È una violazione di cotesto diritto la *schiavitù*, che rende l'uomo *incapace* di acquistare e possedere in proprio alcuna cosa.

Molti giuristi non distinguono fra il diritto *alla* e *di* proprietà, e quella comprendono in questa. Essi però fanno distinzione fra l'astratto ed il concreto e definiscono in generale il diritto di proprietà «facoltà morale di disporre liberamente ed esclusivamente di una cosa.» La qual definizione può egualmente estendersi all'una e all'altra forma di diritto da noi ricordata.

Dicemmo: podestà *morale*, non *fisica*; perchè la forza per se non è mai diritto; *di disporre*, vale a dire prendere, possedere, usare, alienare, ritenere, conservare, ecc.; *con piena libertà*, perchè non si lede alcun diritto col disporre della cosa a talento; *ad esclusione degli altri*, perchè il diritto di *avere* è congiunto con quello di *escludere* gli altri dal parteciparne. Cotesto diritto di escludere altri lo derivano dalla *personalità* dell'uomo; altri dalla *limitazione* della cosa, in quanto essa è tale che non può servire a molti, ma necessariamente se serve ad uno ricusa gli altri. Dal diritto di escludere emerge il diritto di *rivendicare* la cosa, se altri ingiustamente l'avesse usurpata. Dicemmo finalmente *una cosa*, non una persona; poichè l'uomo non può essere oggetto di proprietà. In virtù della sua libertà l'uomo è di natura tale che sfugge al dominio; in virtù della sua destina-

zione esso non può servire di mezzo per la felicità soltanto di un altro; in virtù del principio di eguaglianza la proprietà dell'uomo è una contraddizione.

La proprietà si distingue dal *possesso* ossia dal semplice avere e ritenere. Questo è *legittimo* o *illegittimo*; secondochè il possesso si fonda sopra il diritto di proprietà o venne elargito da chi ne ha il diritto, oppure è sfornito di giusto titolo.

La proprietà si distingue ancora in *transitoria* ed in *stabile*. Quella non si diversifica dall'*uso*, anzi si riduce all'uso delle cose secondo il bisogno. Questa, la stabile, dicesi di tutto ciò che è cagione permanente di quegli utili che sono oggetto dell'uso. Finalmente si specifica in *individuale* e *collettiva*: quella è dell'individuo, questa dell'intera società, p. es., del Comune, della Nazione.

Il diritto di proprietà stabile ed individuale, è assalito dai Comunisti e dai Socialisti. Fra gli uni e gli altri corre questa differenza, che i primi vogliono la comunione dei beni, fondando in questa l'eudemonia sociale; i secondi vi aggiungono la guerra all'autorità sociale come quella che inducendo la disuguaglianza nei diritti, pone la disuguaglianza nei beni. I Comunisti combattono la proprietà come istituto di natura e vogliono ristabilito l'ordine naturale, nel quale, dicono, tutti hanno diritto a tutto. I Socialisti combattono la proprietà come istituzione sociale e la vogliono altrimenti organizzata, affinché riescano migliorate le condizioni economiche e civili della società.

Converrà pertanto porre in luce il fondamento razionale del diritto di proprietà. Procederemo per eliminazione, togliendo ad esame le principali

sentenze o sistemi, che furono posti in campo per spiegare la genesi del contestato diritto.

Dalle *leggi positive* derivano il diritto di proprietà l'Hobbes ed il Montesquieu. Nello *stato di natura*, a loro avviso, tutti hanno diritto a tutte le cose, epperò niuno può possedere in modo esclusivo alcuna cosa legittimamente. Cotale illimitazione del diritto doveva provocare una lotta scambievole, durante la quale la proprietà individuale era impossibile. Ma la lotta di tutti contro di tutti cessò un bel dì colla istituzione della società, la quale imponendosi colla forza ai singoli individui creò la proprietà privata coll'assegnare per legge a ciascuno una porzione dei beni. Altrimenti spiega la cosa il Montesquieu. Dapprima tutte le cose erano comuni; ma gli uomini rinunziarono alla naturale comunione primitiva affine di vivere sotto le

leggi civili ed acquistare per esse il diritto di possedere stabilmente e pacificamente.

Tale teoria confina alquanto con quella del famigerato autore del *contratto sociale*. Egli stabilì la base della proprietà in una specie di tacito consenso per cui si venne alla distinzione del *mio* e del *tuo*. Altri col Grozio fanno pure sorgere la proprietà individuale dalla supposta comunione primitiva per effetto di *convenzione* espressa o tacita, colla quale si stabilì che ciascuno si ritenesse il frutto del suo lavoro e delle sue fatiche.

Altri giunsero allo stesso risultato sulla considerazione che solo la legge positiva valga a dare una sanzione efficace alla proprietà. Fra questi v'è il Beccaria ed il Bentham. Questi opinano che la proprietà stabile si fondi sulla sicurezza del proprietario di poter godere in pace della proprietà sua. Ora chi dà tale sicurezza è lo Stato, è la

pubblica autorità, che impedisce che uno usurpi la proprietà di un altro. Perciò la proprietà è una istituzione acquisita, creata dalla legge stessa che ne assume la tutela.

Questa prima classe di sistemi poggia sopra principii erronei e conduce a fatali conseguenze.

Trasmessa l'ipotesi irrazionale di uno stato primitivo selvaggio anteriore allo stato di società, basti osservare che tanto le leggi positive quanto le convenzioni degli uomini sono fatti arbitrari, che non possono costituire la base prima, il fondamento razionale di un diritto. Quella istituzione, che dalle medesime trasse origine, dovrebbe per logica conseguenza cedere e scomparire colla contraria volontà di chi ispira la legge e forma o scioglie la convenzione. Siccome le leggi positive possono abolirsi, il Comunismo sarà giusto in quel dì in cui si impadronirà del potere legislativo.

E giacchè i non abbienti non si possono supporre aver dato neppure tacitamente e presuntivamente il loro consenso a che i ricchi si ritengano i vasti domini, lasciando ai poveri la miseria; il furto, anzichè un delitto, sarebbe una reintegrazione, disordinata se si vuole, ma non iniqua, di un conculcato diritto.

Peccano poi tutti gli accennati sistemi in quella che stabiliscono la comunione primitiva siccome propria dello stato di natura. Non avrebbe dunque ragione il Comunismo di voler distrutta l'artificiale istituzione della proprietà per ricondurre la società al suo stato primitivo, all'ordine naturale?⁵⁶.

⁵⁶La proprietà è essenzialmente nella sua origine individuale, nè può ammettersi che sia una derivazione della comunione o del dominio collettivo di tutti gli uomini. Certamente le cose furono

V'ha un'altra classe di sistemi che convengono fra di loro nell'assegnare a fondamento del diritto di proprietà un principio distinto dalle leggi e dalle

create per soddisfare ai bisogni di tutti, e gli uomini hanno tutti il diritto di valersene per il conseguimento dei loro fini. Ma altro è il dire che le cose sono destinate all'uso di tutti, altro è il dire che sono proprie di tutti. Senza un fatto positivo di appropriazione nessuno può dire «questo è mio.»

Se si vuole ammettere una comunione primitiva, si faccia però una distinzione fra comunione *positiva* e comunione *negativa*. Quest'ultima, ben intesa, è ragionevole, poichè le cose create erano *di nessuno*, non di tutti. La comunione primitiva invece è un assurdo: con qual diritto infatti avrebbe potuto Tizio impossessarsi od usare di una cosa alla quale tutti hanno diritto?

istituzioni positive, ma differiscono gli uni dagli altri quando si tratta di precisare questo principio.

Secondo l'Ahrens il fondamento razionale della proprietà sta nei bisogni dell'uomo. Ma, confondendo egli il diritto *alla* proprietà col diritto *di* proprietà, stabilisce che ogni uomo nasce proprietario, che la proprietà esterna è connaturale anzichè acquisita; lamenta che le leggi positive in ordine alla proprietà non sieno in armonia coi principii razionali, dappoichè la proprietà dovrebbe essere *tanta quanti* i bisogni; vorrebbe poi che la società sia obbligata a fornire almeno tanto lavoro quanto basti ai bisogni dei non abbienti. E con qual criterio vengono determinati i bisogni?

Ognun vede che la teoria dell'Ahrens conduce diritto al Comunismo ed al Socialismo.

Il Kant distinguendo il dominio *provvisorio* dal dominio di stabile proprietà, questo ripete dalla

volontà generale della società ossia dal potere (nel che conviene colle opinioni sopra accennate), quello poi ripete dalla *occupazione*.

Ma l'occupazione è piuttosto un *mezzo*, un modo con cui si attua il diritto di proprietà, è il fatto che lo determina quanto alla materia: non il *fondamento razionale*. Un fatto umano qual è quello dell'occupazione non può rendere lecita ed onesta la proprietà, se esso stesso non è lecito ed onesto. Il fatto dell'occupazione allora soltanto sarà giuridico e morale quando sarà giustificato dal diritto a *porre* questo medesimo fatto. Dunque l'occupazione, per sè, indipendentemente dal diritto alla proprietà, non crea un diritto: essa non è che esercizio di forza che si riscontra tanto nell'appropriazione legittima, quanto nella rapina e nel furto.

Neppure il fatto dell'occupazione è giustificato dall'ipotesi della primitiva comunione de' beni; che anzi sarebbe dalla medesima reso illecito ed ingiusto. Poichè l'occupante non avrebbe diritto di escludere quelli che per diritto naturale non vengono esclusi dall'occupare il medesimo oggetto, essendo questo di proprietà comune: costoro anzi ben potrebbero colla forza rivendicare i loro primitivi diritti. Con queste premesse è impossibile giustificare la proprietà individuale, stabile e giuridica.

Gli Economisti svolsero una teoria, che dà come fondamento alla proprietà il lavoro. L'uomo, essi dicono, col dissodare la terra, col coltivarla, coll'edificare una casa, col soggiogare un animale, sottrae legittimamente una cosa dalla comunione universale, le imprime il sigillo della sua personalità, ne è un secondo creatore. I suoi si-

mili rispettando la proprietà non fanno che rispettare l'operato della sua persona.

Se non che il lavoro non può essere il primo fondamento della proprietà, quantunque sia un modo di acquistarla. Il lavoro crea bensì il diritto di proprietà dei frutti o del valore che il lavoro comunica alla cosa; ma presuppone evidentemente la proprietà vuoi della cosa attorno a cui si lavora, vuoi degli strumenti del lavoro.

Altre sentenze spiegano altrimenti l'origine della proprietà stabile ed individuale.

Il Suarez ricorse alla *divisione primitiva*, e da questa si argomenta di ripetere il diritto di escludere. Mediante la divisione le cose vengono sottratte dal dominio altrui e diventano proprie: di qui la proprietà individuale, la quale poi va modificandosi in mille guise, trasmettendosi, alterandosi, estinguendosi.

Altri filosofi, più o meno Scolastici, supposero dapprima che la proprietà stabile *di tutto ciò* che può essere materia di dominio risiedesse di diritto nella prima famiglia umana, quasi supponendo la proprietà coëva dell'umanità e trasferendo di fatto nella prima famiglia la proprietà dell'intero globo terracqueo. Moltiplicandosi le famiglie, le proprietà man mano si dividono; e le varie vicende della vita vanno a complicare la distribuzione dei beni, introducendo la disuguaglianza.

Questa sentenza che non sa spiegare l'origine della proprietà *individuale* altrimenti che ponendo prima una proprietà collettiva pertinente alla famiglia, ci pare poco razionale. L'individuo umano ha in sè tutto ciò che si richiede per essere proprietario, senza che tal qualità gli sia per sopraggiungere dalla famiglia cui appartiene.

La proprietà individuale non nasce dalla famiglia: essa è una conseguenza dell'esercizio delle facoltà umane, ed il diritto di proprietà non esige altro che un soggetto ragionevole. Ben potè nondimeno la conservazione della famiglia aver suggeriti o moltiplicato i motivi dell'occupazione e del possesso ed aver concorso a rendere permanente la proprietà.

Altri fra i moderni descrissero l'evoluzione storica della proprietà, considerando l'idea di proprietà individuale siccome il risultato di una lunga elaborazione. Ma delle opinioni altrui abbiamo detto abbastanza: passiamo ad esporre i principii che professa la sana filosofia.

Il titolo *remoto* del diritto di proprietà è il dovere della propria conservazione. Cotal dovere dà *diritto ai mezzi* atti a conservarla.

Ora, dei mezzi, altri sono tali che non vengono mai meno per l'uso: p. e., l'aria, la luce, ecc.; altri sono di tal natura che impiegati dall'uno non possono servire ad un altro, p. e., il vestito e l'alimento. Questi ultimi mezzi, poichè son tali da poter essere usati soltanto da un solo, diventano *proprietà* dell'utente. L'uso di essi è per l'uomo una *necessità* di natura, un vero bisogno.

Da cotal necessità di dover usare delle cose che ci sono indispensabili per la conservazione della vita, nasce il diritto di usarne, cioè di prenderle, trasformarle, consumarle.

Ma il dovere della propria conservazione ha un tratto successivo, per cui deve l'uomo avere un diritto permanente, del quale non può spogliarsi coll'uso transitorio. Questo diritto permanente è il fondamento della proprietà stabile per parte del soggetto: consuntibile o stabile sia l'oggetto della

proprietà, esso acquista una *relazione* permanente, una relazione giuridica, durevole quanto il soggetto umano. L'oggetto inoltre può essere tale da fornire ragione ad una detenzione stabile, quando cioè sia necessario ritenerlo per averne a suo tempo i frutti, onde si guarentisca e la conservazione dell'individuo e l'impiego del lavoro adoperato a rendere fruttifero l'oggetto: in tal caso abbiamo entità stabili e permanenti che prestano fondamento ad un diritto permanente.

Così il *fondamento* del diritto di proprietà è lo stesso ordine naturale, indipendente da ogni legge positiva, da ogni convenzione umana, dallo stato sociale, e da qualsivoglia altro fatto umano.

Però noi abbiamo dimostrato piuttosto il diritto che l'uomo ha *alla proprietà*, vale a dire ad acquistarla e ritenerla stabilmente: abbiamo parlato del diritto in astratto, prescindendo da quel fatto

umano che lo concreta. Ci conviene pertanto determinare il fatto legittimo col quale si induce la proprietà di diritto, vogliam dire il *titolo prossimo*.

Or bene la determinazione concreta delle proprietà cui si estende il diritto naturale non può aversi che per un fatto umano; tutte infatti le cose sono egualmente fruibili ed appropriabili, nè dimandano di essere piuttosto dell'uno che dell'altro.

Il fatto ha da essere *umano*, cioè con intelligenza e libera volontà; *esternato*, perchè deve designare la materia o l'oggetto del diritto di proprietà esterna. È d'uopo inoltre che la materia non abbia ancora ricevuta la forma giuridica di proprietà. Posta questa condizione il fatto umano diventa lecito.

Or bene il fatto primitivo che presta la materia al diritto di proprietà è l'*occupazione*, che qui si

piglia per qualsivoglia atto esterno col quale l'uomo si impossessa di una cosa che non è di alcuno con animo di farla sua.

L'occupazione primitiva è legittima: 1° perchè il diritto naturale la autorizza, concedendo il diritto alla proprietà e conseguentemente al modo di esercitarlo; 2° perchè nell'ipotesi che la materia dell'occupazione sia *di nessuno*, non si viola altro diritto.

Che poi la materia capace a rivestire la forma di proprietà non sia stata di alcuno, non è solo un'ipotesi; ma una realtà. Diffatti *proprietà* dice attinenza, pertinenza, aggiunto di cosa a persona; ma questo aggiunto non è nato colla persona, essendo un che distinto da lei. Neppure per parte della materia fuvvi dapprincipio proprietà; perchè quantunque la materia sia ordinata a servire l'uomo, tuttavia troviamo in lei l'*indifferenza* la più

completa, dovuta alla possibilità della stessa a servire a chiunque.

Dapprincipio adunque non vi fu proprietà: non di uno in particolare, perchè non v'è ragione di accordare ad alcuno ciò che si nega a tutti gli altri: non di tutti, perchè se tutti fossero escludenti, non ci sarebbero stati gli esclusi, mentre pure la proprietà dimanda l'esclusione.

In questo stato di cose è resa moralmente possibile l'*occupazione*, la quale crea la *proprietà*, rimanendo nell'uomo il diritto della stessa, non in forza dell'occupazione; ma in forza della ragione superiore che la rende legittima, la quale è il prescritto dell'ordine naturale che elargisce all'uomo il diritto sui mezzi necessari per la conservazione della vita.

Tale è la plausibile soluzione del problema che ci siamo proposto, della genesi cioè della proprietà e del diritto di proprietà.

In tutti i tempi la proprietà individuale ebbe numerosi ed arditi oppositori.

I Socialisti vogliono vedere nella proprietà la negazione del principio di eguaglianza ed una violazione della giustizia, una usurpazione.

Sì, tutti gli uomini sono e debbono essere eguali nella personalità e nei diritti naturali primitivi. Non sono però eguali le attitudini sia fisiche sia morali degli uomini. Esistono fra gli uomini differenze di indole e di attività, che inducono diversità di condizione e di benessere economico. Cause diverse producono effetti diversi. Come impedire l'azione di queste cause? E poi, dato pure che oggi si potesse introdurre l'eguaglianza, domani la libertà la distruggerebbe, poichè ancor

questa importa fatti umani diversi ed opposti che variano le condizioni e diversamente determinano i diritti. Finalmente l'ordine sociale, che esige diversità di uffizi, non sarebbe compatibile colla eguaglianza perfetta. Non è dunque la proprietà quella che distrugge l'eguaglianza. È una usurpazione? Rispondiamo: è evidente l'equivoco che si nasconde in questa obbiezione. Si parte dall'idea, dall'ipotesi, di una prima comunione *positiva*, oppure di una prima proprietà collettiva; ma quell'idea, quell'ipotesi è affatto gratuita.

E nondimeno il collettivismo e la nazionalizzazione della proprietà è oggidì altamente invocata dai Socialisti della Germania⁵⁷.

⁵⁷Il moderno Socialismo riconosce per suoi capi Ferdinando Lassalle (n. 1825) e Carlo Marx (n. 1818). Il primo fondò una lega delle classi lavoratrici; il secondo istituì e diresse giornali propaga-

Organizzatisi a partito politico e di azione essi prendono a discutere l'attuale ordinamento economico, e, quasi che l'interesse illimitato di una classe limitata di cittadini sia l'interesse stesso nazionale, non riconoscono altro fine sociale, cui debba intendimento lo Stato, che il miglioramento dell'operaio.

A provare l'ingiustizia dell'attuale ordinamento economico il Lassalle ed il Marx muovono da due dati stabiliti dall'economista Ricard: la legge del *valore* e la legge del *salario*.

tori di idee rivoluzionarie. La principale opera del Marx «Il Capitale» è ritenuta dai Socialisti per codice e simbolo della loro fede ed agitazione. Col prestigio di certe formole matematiche il Marx ha concorso grandemente a rendere accetto un sistema, che in Germania non avrebbe incontrato favore, se fosse parso più oratorio che scientifico.

Il Ricard aveva detto che il valore si risolve in una data quantità di lavoro incorporata in una data materia. Or bene, soggiungono i Socialisti, perchè l'operaio, il quale pure dà tutto il valore all'oggetto impiegandovi il proprio lavoro, non riceve per mercede che una parte del valore corrispondente ad una parte soltanto del suo lavoro?

Il Ricard aveva affermato che il salario si misura sulla necessità di dare all'operaio la sussistenza ed è proporzionale alla esigenza di questa. Dunque, concludono i Socialisti, voi condannate l'operaio ad una perpetua miseria, imperocchè la *ferrea legge del salario*, fermando le mercedi nel puro necessario ad una misera vita, toglie all'operaio ogni speranza di miglioramento o di più ampia partecipazione ai frutti del suo lavoro.

Così i Socialisti moderni, imputando all'intera società, a tutti i capitalisti l'ingiustizia di una teoria

che in realtà appartiene al Ricard e ad alcuni economisti, vogliono abolito il salario e la privata proprietà, e propugnano il collettivismo.

Le conclusioni socialistiche derivano logicamente dalle premesse stabilite dal Ricard; ma, per l'appunto, non hanno altra forza se non quella che proviene dall'accettazione delle premesse.

Or bene è falso che del valore sia misura il lavoro od il tempo che in esso si spende. Il valore o prezzo corrente segue piuttosto la legge della domanda e dell'offerta: cresce il valore se aumenta la domanda dell'oggetto; diminuisce, se cresce l'offerta. La domanda della merce sta in ragione della utilità: l'offerta per parte dei venditori è in ragione diretta colla produzione.

Tale è la vera legge del valore. Che direbbe l'operaio socialista se andasse del paro con quella la legge della mercede? Il capitalista, il produt-

tore, ben soventi si espone alla sorte: l'operaio è certo sempre di ricevere la pattuita mercede. Senza violazione poi della giustizia non potrebbe l'operaio pretendere per sè *tutto* il valore della merce; giacchè il prodotto non è solo frutto del lavoro, ma altresì del capitale cioè del materiale e degli strumenti del lavoro. Come il capitale senza il lavoro, così il lavoro senza il capitale è sterile.

È falso inoltre senza dubbio, è ingiusto l'altro principio, stabilito dal Ricard, che il salario debba essere soltanto un compenso dovuto all'operaio in rapporto proporzionale alla sua sussistenza; ma è del pari ingiusto che il salario debba rappresentare *tutto* il valore relativo all'utilità della merce.

Se non che la questione più vitale è questa: Come stabilire l'equa misura del salario. Quale criterio va assunto per dare all'operaio un com-

penso il quale sia proporzionale non solo alla sussistenza propria e *della sua famiglia*; ma eziandio al profitto che il capitalista ricava dall'oggetto, cui il lavoro dell'operaio diede la parte principale del valore?

Non si nega la difficoltà di conciliare insieme tutti gli interessi, non si nega che la questione operaia e sociale debba ancora essere meditata prima di condurla ad una plausibile soluzione; ma le pretese dei Socialisti sono vere esorbitanze.

Non mancano i mezzi oggidì per migliorare la condizione degli operai. Le *società cooperative*, strette da operai che col frutto dei loro risparmi si adoperano a porre il capitale e gli strumenti di lavoro, raggiungerebbero assai bene lo scopo, cui non potrà giammai pervenire il Socialismo coll'abolizione della proprietà individuale.

Se qualche cosa s'ha da fare, è questa di facilitare a tutti l'acquisto della proprietà senza offendere la giustizia, ed allora la proprietà sarà per tutti, come è veramente, la base della libertà civile e politica.

CAPITOLO X.

Diritti positivi.

Chiamo diritti positivi quelli che si acquistano dall'uomo col fatto della convivenza sociale e che vengono dalla società giuridicamente o con sanzione positiva riconosciuti.

Essi si dividono in *civili* e *politici*.

Chiamansi diritti civili quelli che competono nell'ordine privato, ossia quelli che spettano all'uomo in quanto esplica direttamente la propria attività in rapporto co' suoi simili. Diconsi politici i

diritti che spettano al cittadino nell'ordine pubblico; o, secondo altri, quelli che spettano all'uomo come membro del civile consorzio, per influire, entro i limiti della sua capacità, al governo della cosa pubblica.

Nell'antichità vi era confusione tra queste due specie di diritto. Oggidì la civiltà ha reclamata una distinzione non indifferente al principio della libertà individuale: è in omaggio della libertà che oggidì i diritti civili vengono riconosciuti eziandio negli stranieri.

I diritti civili e politici non sono semplici elargizioni dello Stato: essi sono il risultato necessario, i primi della umana convivenza; i secondi della forma speciale di politico reggimento: sono necessità senza delle quali non potrebbe mantenersi il vincolo sociale o la forma politica.

I diritti civili diconsi positivi unicamente perchè il modo del loro esercizio è determinato dalla legge positiva ossia dal *Codice Civile*; mentre i diritti politici vengono anch'essi sanciti da una *Costituzione*.

Degli uni e degli altri diremo distintamente.

CAPITOLO XI.

Diritti civili.

Cenno sul Codice Civile Italiano.

I diritti civili sono quelli che l'uomo ha nell'ordine privato della convivenza sociale.

I Codici civili riconoscono questi diritti, li mettono sotto la protezione del potere esecutivo e giudiziario e determinano il *modo* del loro esercizio.

Il fonte massimo del Diritto civile per gli Italiani è il *Codice Civile del Regno d'Italia*. Esso fu pub-

blicato con R. Decreto del 25 giugno 1865, ed ebbe esecuzione dal 1° gennaio 1866 in tutte le provincie, che allora già formavano parte del Regno. Il 27 novembre 1870 fu pubblicato nella Provincia di Roma, e con legge del 26 marzo 1871 fu esteso alle provincie di Venezia e di Mantova.

Esso è preceduto da 12 articoli contenenti disposizioni sulla pubblicazione, interpretazione ed applicazione delle leggi in generale. Essendo questo il più importante forse dei Codici, e tale da lo si dover mettere a capo di tutta la legislazione patria, si stimò conveniente di farlo precedere, a preferenza degli altri Codici, da queste disposizioni di ordine generale.

Appresso viene il Codice civile propriamente detto, il quale è ripartito in 2147 articoli, i quali con numerazione nuova cominciano dall'art. 1 e procedono senza interruzione fino all'ultimo. Il

Codice però è diviso in tre libri. Ciascun libro è suddiviso in titoli; i titoli per lo più sono suddivisi in capi; taluni di questi suddivisi in sezioni.

Il libro I tratta delle *persone*, dichiarando i diversi stati inducenti in esse una differente condizione giuridica.

Il libro II tratta dei *beni*, della *proprietà* e delle *sue modificazioni*.

I beni vengono distinti sotto un doppio aspetto cioè: 1° in quanto sono *immobili* o *mobili*; 2° avuto riguardo alle persone cui appartengono, che sono o i privati, lo Stato, le Provincie, o i Comuni, e altri corpi morali. Lo stesso libro regola la proprietà, ossia il diritto di godere e disporre delle cose nella maniera più assoluta, purchè non se ne faccia un uso vietato dalle leggi; regola le modificazioni della proprietà determinate o dalle *servitù personali* (uso, usufrutto, abitazione) o dalle

*servitù prediali*⁵⁸; regola la *comunione*, la quale ha luogo quando una cosa spetta *pro indiviso* a più persone; infine regola il *possesso*.

Il libro III premette la dichiarazione che la proprietà si acquista coll'*occupazione*; che la proprietà e gli altri diritti sulle cose si acquistano e si trasmettono per *successione*, per *donazione*, per effetto di *convenzioni* o *contratti*, e possono anche acquistarsi col mezzo della *prescrizione* (art. 710).

⁵⁸Chiamansi servitù le limitazioni legali imposte al libero esercizio del diritto di proprietà per pubblica o privata utilità, come quelle che si riferiscono al taglio dei boschi, al corso delle acque, alla distanza richiesta per alcune costruzioni, scavamenti, piantagioni, al diritto di passaggio, ecc.

L'*occupazione* ha luogo quando un individuo trova e si appropria un oggetto qualunque il quale non appartenga ad alcuno. Per essa il cacciatore resta padrone della sua cacciagione, il pescatore della sua pesca, l'inventore della cosa trovata, quando non se ne possa scoprire il padrone; chè quando il padrone venisse a scoprirsi l'inventore ha solo diritto al decimo del valore della cosa trovata, se questo non eccede le lire 2000 (Cod. civ. dall'art. 711 all' art. 719). La *donazione* è un atto di spontanea liberalità col quale il proprietario di una cosa se ne spoglia attualmente ed irrevocabilmente in favore di altra persona che la accetta. La donazione può revocarsi per effetto di una condizione risolutiva, per causa di ingratitudine, e per sopravvenienza di figli al donante (Cod. civ. dall'art. 1050 all'art. 1096). La *successione* è il fatto per cui una persona viene sostituita ad

un'altra ne' diritti di proprietà di una cosa qualunque e devolvesi o per legge o per testamento (Cod. civ. dall' art. 720 all'art. 1409). Il *testamento* è un atto revocabile, col quale taluno, secondo le regole stabilite dalla legge, dispone per il tempo che avrà cessato di vivere, di tutte le proprie sostanze, o di parte di esse, in favore di una o più persone. Il testamento ordinario è o *pubblico*, o *segreto*, o *olografo*. Ciascuno può fare testamento olografo: basta manifestare la propria volontà, scrivendo di proprio pugno su qualsivoglia carta, apponendo il proprio nome e cognome dopo la data. Intorno alla materia testamentaria è assolutamente necessario leggere il Codice civile dall'art. 759 all'art. 980. L'*accessione* è quel fatto per cui chi possiede una cosa si considera proprietario eziandio delle altre cose che da quella dipendono, o a quella vengano ad unirsi (Cod.

civ. a. 440-475). Il *contratto* è l'accordo di due o più persone per costituire, regolare o sciogliere fra loro un vincolo giuridico (art. 1908). Il più usuale dei contratti è la *vendita*, per cui uno si obbliga a dare una cosa, e l'altro a pagarne il prezzo. La *prescrizione* è un mezzo con cui, nel decorso di un certo tempo e sotto determinate condizioni, taluno acquista un diritto: od è liberato da un'obbligazione (art. 2105): per es. dopo 30 anni di pubblico e pacifico possesso di una cosa con titolo di proprietario, si resta vero padrone della cosa, quantunque manchi un titolo legittimo di proprietà (Cod. civ. art. 2105-2147).

Allato al Codice Civile vi è il *Codice di Commercio*.

Il Commercio, dalle voci *commutatio mercium*, sotto l'aspetto in cui può la giurisprudenza considerarlo, consiste nelle diverse negoziazioni aven-

ti per oggetto di operare o facilitare gli scambi dei prodotti della natura o dell'industria allo scopo di trarne qualche profitto. Il Diritto commerciale comprende tutte le regole concernenti la validità e gli effetti di tali negoziazioni.

Il Codice di Commercio del Regno d'Italia fu pubblicato il 31 di ottobre 1882, ed entrò in osservanza il 1° di gennaio 1883. Esso è diviso in quattro libri, e 926 articoli.

Il I Libro tratta del Commercio in generale. Vi si dichiara quali sieno gli atti di commercio; si regola la condizione giuridica dei commercianti; si tratta degli agenti intermediari (mediatori) del commercio; si regolano i contratti speciali.

Il II Libro tratta del commercio marittimo e della navigazione.

Il III Libro tratta del fallimento, ossia dello stato del commerciante, che cessa di fare i suoi paga-

menti per obbligazioni commerciali. Il fallimento chiamasi *bancarotta semplice*, se nella cessazione dei pagamenti sia occorsa qualche colpa da parte del commerciante; chiamasi *bancarotta fraudolenta*, se il commerciante sia in dolo.

Il IV Libro tratta dell'esercizio delle azioni commerciali e della loro durata.

Nei paesi, dove non v'ha Codice di commercio, si osservano gli usi mercantili, prevalendo gli usi locali agli usi generali. Mancando leggi commerciali e consuetudini mercantili, si applica il Diritto civile.

CAPITOLO XII.

Diritti politici.

Che i cittadini di qualsivoglia Stato abbiano veri diritti verso il governo, apparisce da questo, che

essi sono persone libere, e non automi o cose; e che il governo medesimo non è fatto per sè, ma istituito in servizio de' cittadini.

I diritti politici presi in ampio senso consistono nella podestà che hanno i cittadini di esigere che il governo rispetti e protegga l'esercizio della loro libertà, promulghi leggi utili e giuste ad un tempo, favorisca con opportuni provvedimenti il loro benessere; nè invada con eccessivo ingerimento la sfera della loro attività individuale e collettiva.

In senso stretto diritti politici sono quelli, in virtù dei quali i cittadini partecipano o direttamente o indirettamente al potere sociale, e sotto questo riguardo variano secondo le varie forme di governo, e tanto più si estendono quanto più un reggimento politico informasi a libertà.

Quando uno Stato sia così costituito che tutti i cittadini partecipino alla sovranità, prendendo

parte direttamente o indirettamente ai tre poteri esecutivo, legislativo e giudiziario; allora dicesi che in cotale Stato sonvi istituzioni libere, che vi si gode la *libertà politica*.

A comprendere bene la natura e l'esercizio dei diritti politici degli Italiani occorre anzi tutto porre in rilievo l'idea di uno Stato libero, considerandola dappoi in quel tipo di monarchia rappresentativa sul quale l'Italia venne costituita.

CAPITOLO XIII.

Idea dello Stato libero.

Diritto costituzionale.

Si possono distinguere, sotto il rapporto della loro formazione, due specie di società politiche: quelle che si trovano in stato di infanzia e quelle che si son fatte adulte. Il passaggio dal primo al

secondo stato muta completamente la costituzione di un popolo e la sua maniera di essere. Cote-sto rinnovamento si può compiere gradatamente per *evoluzione*, o bruscamente per *rivoluzione*.

Nella infanzia delle società, il loro governo rassomiglia al regime paterno: è potente e sollecito, ma talvolta arbitrario; è eccellente quando è buono, detestabile se è malvagio. Quivi l'autorità non ha alcun controllo o almeno non ha alcun limite *esteriore*, quantunque grande sia l'efficacia della ragione e della coscienza individuale ad impedire che il principe trasmodi nell'esercizio del potere.

Quando poi un popolo si fa adulto ed acquista la coscienza della propria ragione e della propria dignità, allora si rende necessaria una riforma nel senso della libertà. Talvolta anzi, per condizioni di indole tutt'affatto singolare, per circostanze storiche o geografiche, per un crescendo continuo

della molteplice attività sociale, il bene di un popolo esige ordinamenti ed istituzioni nelle quali si goda la maggiore libertà allato alla maggiore sicurezza civile. Valga ad esempio la formazione degli Stati Uniti dell'America del Nord.

Noi però prescindiamo da qualsivoglia questione di fatto, prescindiamo da quei principî secondo i quali la formazione di uno Stato libero sarebbe in *particolari circostanze* un'offesa all'autorità legittima, e accenniamo alle condizioni giuridiche richieste per l'esistenza di uno Stato così fatto.

Uno Stato libero sarebbe la società politica sorta con volontario ed intelligente concorso degli individui; perciò si rende necessario dapprima una convenzione fra le parti contraenti, colla quale vengano determinati i doveri e i diritti di ciascuno in ciò che concerne il regime dell'associazione. La convenzione riveste la natura di un *patto na-*

zionale⁵⁹ liberamente consentito dalle parti vuoi col suffragio universale o plebiscito, vuoi col mezzo di rappresentanti.

La convenzione stabilisce la forma del governo e i mezzi dell'amministrazione, regola i rapporti fra governati e governanti, organizza le istituzioni mediante le quali siffatti rapporti si esercitano e si rafforzano.

La convenzione liberamente votata e giurata dall'assemblea costituente diventa una legge fondamentale dello Stato e piglia il nome di *Statuto* o Carta Costituzionale⁶⁰.

59Questo patto è tutt'altro che il preteso patto di Rousseau, giacchè è semplicemente determinare la maniera di esercitare i diritti e i doveri sociali già dalla natura a noi prescritti.

60Quantunque anche la monarchia semplice venga temperata da Statuti che limitano l'eserci-

La seconda condizione per l'associazione libera è questa, che il fine dello Stato ossia il bene comune venga costantemente e pubblicamente voluto; per conseguenza che tutti gli associati possano, nella sfera dell'onesto, sempre liberamente manifestare i loro desideri e legittimi bisogni, onde vi possano provvedere coloro che stanno alla direzione della cosa pubblica.

La terza condizione è che la legge esprimente l'interesse generale si applichi a tutti senza eccezione, in guisa che siavi l'eguaglianza di tutti di fronte alla legge. Lo Stato libero non ammette privilegi di corporazioni o di famiglie in questo senso che tutti debbano sopportare i carichi dell'associazione secondo la loro posizione, come profittono de' suoi benefizi nella misura della loro capacità del potere, tuttavia l'uso riserva il nome di Statuti alle leggi fondamentali degli Stati liberi.

cià e della loro opera. Ciò però non impedisce che vengano riconosciuti i diritti inerenti a condizioni speciali di cittadini: lo Stato anzi deve tutelarli quando sono *veri diritti*; nè ciò osta all'egualianza, la quale è mantenuta dalla *universalità* e dalla efficacia delle leggi.

Infine per uno Stato libero si ricerca che i cittadini sieno guarentiti contro gli arbitrî e le violenze degli agenti del potere. Tutto deve dai governanti operarsi in nome della legge soltanto; cotalchè sia reso, se non impossibile, almeno notato e punito l'arbitrio.

V'ha una scienza che determina i principî direttivi degli Stati liberi, conforme alla ragione politica ed alla storia: essa nell'enciclopedia giuridica piglia il nome di *Diritto costituzionale*.

Nel Diritto costituzionale occupa grande campo la questione del governo *rappresentativo*, che si

vuol riguardare siccome la miglior forma di governo nello stato presente della civiltà.

Suol dirsi *rappresentativo* un governo il cui organismo sia tale che tutti i cittadini possano rappresentare da deputati i loro bisogni e voleri.

Affinchè sia possibile una tal forma di governo converrebbe che tutti i cittadini fossero elettori ed eleggibili, o almeno elettori: però l'universalità della reale rappresentanza non ha mai luogo; giacchè ogni costituzione limita or più or meno il numero degli elettori colle condizioni ch'essa richiede.

Ma siccome il governo rappresentativo ammette per principio la eguaglianza politica di tutti indistintamente i cittadini, e per conseguenza il diritto loro a potersi fare ascoltare; perciò al difetto di universalità nella reale rappresentanza si supplisce colle libertà di stampa, di petizione e di asso-

ciazione elargite a tutti i cittadini. Coteste ed altre simili libertà non sono che logiche necessità della forma rappresentativa.

Quindi ogni cittadino può pubblicare le sue opinioni intorno ad argomenti di pubblico interesse; manifestare i propri pensieri, la sua maniera di vedere e di sentire, in materia amministrativa o politica; censurare gli atti di coloro che amministrano la cosa pubblica; suggerire e consigliare quei provvedimenti che gli paressero più acconci. Nel che consiste la libertà di stampa. Parimente ad ogni cittadino è rilasciato il diritto di presentare petizioni, ovverossia dimande e richiami alle assemblee legislative vuoi per ottenere l'approvazione o la reiezione di una legge, vuoi per far notare gli abusi di qualche pubblico funzionario, vuoi per chiedere giustizia in qualsiasi altro caso. È questa una delle migliori guarentigie pei cittadi-

ni i quali hanno così un mezzo per ottenere una riparazione di giustizia quando fossero offesi nei loro diritti, ed è ancora una guarentigia pel governo, che può per questo stesso mezzo sempre essere informato dei bisogni del paese. Nella forma rappresentativa si consacra il principio di libera associazione: quindi il diritto di formare società particolari e di riunirsi in luoghi pubblici e privati per discutere intorno ad interessi civili e politici. Importa però osservare che le associazioni debbono essere libere, oneste quanto al fine, e pubbliche. Le società segrete non hanno diritto di sussistere, molto meno in un governo rappresentativo, nel quale ciascuno può o colla parola o colla stampa manifestare le proprie opinioni. Ogni società segreta, appunto perchè tale, è un attentato contro la pubblica sicurezza; dappoichè non dovrebbe mai essere *segreta* una società di one-

sti in paesi dove regna la civiltà, e la virtù è avuta in onore.

Nel governo rappresentativo si fa gran conto della pubblica opinione liberamente manifestata dai cittadini, e si vuole che la proposizione delle leggi, la discussione, la deliberazione, a quella si ispiri. Affinchè la pubblica opinione si possa formare ed il potere legislativo da quella attinga i criteri per la discussione o la approvazione delle leggi, si vuole la pubblicità degli atti da parte del governo. Questa pubblicità giova a rassicurare eziandio il cittadino intorno alla lealtà dell'esercizio del potere: egli potrà esaminare l'operato del governo per sottometterlo al sindacato della pubblica opinione; la quale a sua volta ha da reggere moralmente la pubblica amministrazione. Così nel governo rappresentativo, la opinione pubblica regna sovrana, e domina i rappresentanti del po-

polo, guidando per mezzo di questi la persona stessa investita del potere esecutivo.

Oltre le tre anzi dette libertà e il controllo che per esse si può esercitare, specie colla stampa, sulle azioni del governo, lo Stato libero rappresentativo ammette la partecipazione diretta o indiretta dei cittadini ai tre poteri legislativo, esecutivo e giudiziario. Cotal partecipazione si può ottenere, per esempio, al potere legislativo col diritto elettorale: al potere esecutivo, coll'ammissibilità alle pubbliche cariche: al potere giudiziario, col diritto di far parte della giuria.

Un altro principio del governo rappresentativo è la divisione dei tre poteri: si vuole cioè che i diversi elementi sociali dello Stato rappresentino rispettivamente un ufficio del potere, e che ogni rappresentanza di un potere operi indipendentemente dall'altra. Pertanto i tre poteri legislativo,

giudiziario ed esecutivo vengono distribuiti in vario grado a distinte persone, sperando così che nessuno dei soggetti che ne sono investiti abusi dell'autorità e spadroneggi lo Stato. In questa guisa i poteri si temperano a vicenda, pur mantenendosi indipendenti nella propria sfera.

Il potere legislativo fa le leggi, ma toccherà al potere esecutivo curarne l'osservanza ed al giudiziario punirne le infrazioni; il potere giudiziario a sua volta non può allontanarsi dalla legge, ossia dalla volontà manifestata dal potere legislativo: finalmente il potere esecutivo è costretto a regularsi e secondo la volontà del potere legislativo e secondo le sentenze del potere giudiziario.

La Costituzione, ossia lo Statuto, determina e sancisce le attribuzioni di ciascuna rappresentanza; per il che, qualsivoglia sia la forma speciale del governo rappresentativo, esso piglia pure

semplicemente il nome di governo *costituzionale*. Chiamasi anche governo *parlamentare* perchè l'influenza morale sul potere esecutivo ed amministrativo vi è esercitata dal Parlamento; *popolare* perchè predomina l'elemento democratico, benchè temperato da altri elementi; *libero* perchè proclama la libertà giuridica di tutti i cittadini.

Le condizioni necessarie allo stabilimento ed allo sviluppo del governo costituzionale non possono essere studiate soltanto in generale, nè la scienza del Diritto costituzionale può farlo senza il sussidio della storia, della politica e della morale. Alcune di queste condizioni dipendono dalla storia; altre dalle condizioni economiche del popolo, e molto più dal suo carattere e da' suoi sentimenti morali.

È inetto al governo rappresentativo il popolo che non ha la capacità o la *volontà* di compiere i

doveri e disimpegnare le funzioni che questa forma di governo gli impone. Se la maggioranza di un paese coll'astenersi di usare del diritto di elettorato politico manifesta la sua sfiducia, il suo disgusto per le istituzioni rappresentative, o la non volontà di parteciparvi, il governo costituzionale sarebbe evidentemente contro le aspirazioni di cotal popolo.

La passione esagerata dell'eguaglianza, la ribellione sistematica contro ogni principio di autorità, la pecorina passività del carattere, ed altri simili difetti sono ostacoli più o meno gravi, che rendono impossibile il governo costituzionale.

I vantaggi che procura cotesta forma di governo sono *relativi* più che altro.

Si vuol vedere ne' popoli ordinati politicamente col regime costituzionale maggior solidarietà ed un aumento crescente di spirito nazionale. La

legge è più osservata, perchè si ha la certezza che essa sia in armonia colla pubblica opinione, ed espressione sincera di quello che la nazione riconosce necessario e giusto. La vita dello Stato può essere esaminata in tutti i suoi molteplici aspetti; può essere controllata sempre l'azione del governo, il quale perciò è costretto ad una severa moralità.

Ma insieme ai vantaggi vanno pure notati i seguenti difetti, cui giova conoscere per vedere quali sieno sanabili ed in qual modo, e per portare un giudizio spassionato su una forma di governo che può essere migliore di un'altra, sempre quando non sia stata imposta colla violenza.

Il governo costituzionale è governo di maggioranza: la sola pluralità del numero decide l'approvazione o la riprovazione delle leggi secondo le quali ricevono norma gli altri poteri dello Stato.

Ma che cosa è altro il numero che la forza? Inoltre il governo costituzionale costa più degli altri, per le insufficienti cognizioni finanziarie ed economiche di una gran parte dei rappresentanti; per la responsabilità politica dei ministri, che li spinge ad essere molto compiacenti coi rappresentanti del popolo in fatto di spese, onde conservarne il favore; per le maggiori spese necessarie al controllo ed alla divisione delle pubbliche amministrazioni. Nel regime costituzionale troppo spesso il meccanismo parlamentare incaglia l'azione del governo. L'azione parlamentare inoltre esagera il diritto di creare il governo, di mutarlo, di avvilirlo: di qui l'instabilità da parte del governo, che muta a seconda del partito prevalente, e la mancanza di un concetto ben definito da attuarsi nella politica. La continua mutazione dei programmi del pubblico insegnamento dovuta alla

mobilità del ministro della P. Istruzione perturba il movimento delle intelligenze ed abitua gli animi a non aver solide convinzioni. La politica estera riesce più difficile ed impacciata, specialmente di fronte agli Stati dove domina legalmente o di fatto la volontà di un solo. Nel regime costituzionale è facile si insinui la dottrina dell'opportunismo e dell'utilità a danno dei principî e delle tradizioni. Finalmente si osserva che la pubblica opinione è presto formata in favore di un'oligarchia prevalente e sgobernante mediante i fondi segreti di cui, senza risponderne, dispone il Governo, e mediante il giornalismo venduto, e mediante il numero e la parola de' deputati che pigliano il nome di *ministeriali*. Intanto affievolendosi la fiducia nelle istituzioni costituzionali, la classe poco numerosa, che in questo stato del sentimento pubblico ottiene la direzione del corpo rappresentativo,

l'adopera per lo più come un mezzo per fare fortuna.

Sugli abusi, sui difetti del governo costituzionale sono chiamati a studiare tutti gli onesti, per veder modo di sanarne le piaghe e renderlo migliore.

CAPITOLO XIV.

Costruzioni rappresentative.

La monarchia costituzionale italiana.

Il governo rappresentativo esiste in due forme tipiche: monarchia costituzionale e repubblica parlamentare.

La monarchia costituzionale si è sviluppata in Inghilterra, e di là appunto gli altri Stati ne tolsero i principali istituti, che cercarono adattare al proprio carattere, alle proprie tradizioni nazionali ed

alle istituzioni esistenti. Quindi accanto al modello inglese abbiamo le imitazioni, tendenti più o meno ad una originalità secondaria: tra queste la *belga* e la *italiana* si reputano le meglio riuscite.

La repubblica parlamentare si è sviluppata nelle colonie americane, prendendo assetto negli Stati Uniti del Nord America (a. 1776). Anche questa forma servì di modello ad altri Stati, nei quali per ragioni storiche od organiche, non si potè stabilire la monarchia costituzionale, ovvero era già fondata la repubblica: così si ebbero le due principali imitazioni, la *svizzera* (a 1874) e la *francese* (a. 1873-75).

Il sistema rappresentativo vuol essere studiato in questi tipi principali, originarii e derivati. L'Italiano poi dee conoscere lo Statuto nel quale è sancito l'organismo politico del regno italico. Basterà porlo sotto gli occhi dei nostri lettori, affinchè essi

comprendano tosto come si concreti in qualche modo la forma rappresentativa, le cui condizioni generali accennammo nel capitolo precedente.

Nella monarchia costituzionale il governo è costituito in equa misura dei tre elementi sociali, cioè il monarchico, l'aristocratico ed il democratico. Il re rappresenta l'elemento monarchico: un'assemblea scelta fra le persone più ragguardevoli per dottrina, uffici sociali e ricchezze rappresenta l'elemento aristocratico; un'altra assemblea eletta dal popolo rappresenta l'elemento democratico. Il potere legislativo è esercitato dal Re e dai rappresentanti della nazione: il potere esecutivo risiede nel Re che lo esercita mediante ministri responsabili innanzi alla nazione; il potere giudiziario è affidato alla magistratura inamovibile, che vive fuori delle influenze degli altri due poteri.

La monarchia costituzionale si potrebbe così descrivere: quella forma di governo in cui il potere supremo è esercitato collettivamente dal Sovrano e dai rappresentanti della nazione, ed il Re governa per mezzo di ministri responsabili.

La più antica monarchia costituzionale in Europa è quella di Inghilterra, ove nel 1215 il re Giovanni *Senza Terra* concedeva quel celebre diploma conosciuto sotto il nome di *Magna Charta libertatum*, che fu la base del diritto costituzionale dell'Inghilterra⁶¹. Esso andò man mano svolgendosi o perfezionandosi finchè nel 1832 e nel 1867 subì una riforma elettorale atta ad assicurare la rappresentanza delle minoranze.

Nella seconda metà del secolo passato sorse l'idea di imitare il sistema costituzionale e rappre-

⁶¹Si può leggere cotesto documento nella *Storia Universale* del Cantù.

sentativo dell'Inghilterra; e la Francia per la prima convertì il governo in regime costituzionale, quando con la famosa rivoluzione del 1789 trasformò i così detti *Stati generali* in un parlamento diviso in due assemblee. Fu però quello un tentativo che riescì pericoloso; siccome pure dalla rivoluzione furono seguite le monarchie costituzionali instaurate nel 1814 e nel 1830.

In Italia si fece qualche esperimento nel 1821 allorquando si adottò la costituzione spagnuola; ma questa aveva il difetto di mettere il re in urto coll'assemblea.

Nel 1848 alcuni principi inaugurarono il governo parlamentare: fra gli altri Pio IX e Carlo Alberto. Questi col 4 marzo, anno 18° del suo regno, proclamava lo Statuto.

Nel 1859 la Lombardia annessa al Piemonte accettava lo Statuto: nel 1860 la Toscana, le Ro-

magne, i ducati di Modena e di Parma, le Marche e l'Umbria venivano pure annesse allo Stato Sardo. Nell'ottobre dello stesso anno cessava il regno delle Due Sicilie. Sciolto il Parlamento subalpino il dì 17 dicembre 1860, si convocava il 18 febbraio 1861 il primo *Parlamento* italiano, che il giorno 14 marzo votava la legge, con la quale Vittorio Emanuele II assumeva per sè e pei suoi successori il titolo di *Re di Italia*. Il 4 novembre 1866 il Veneto veniva restituito all'Italia e nel 1870 lo Statuto veniva dato anche ai Romani. Così lo Statuto sardo diventava successivamente lo Statuto del Regno di Italia.

Ecco il testo dell'importante documento:

CARLO ALBERTO

PER LA GRAZIA DI DIO

RE DI SARDEGNA, DI CIPRO E DI GERUSA-

LEMME

ECC., ECC., ECC.

Con lealtà di Re e con affetto di Padre Noi veniamo oggi a compiere quanto avevamo annunciato ai Nostri amatissimi sudditi col nostro proclama dell'8 dell'ultimo scorso febbraio, con cui abbiamo voluto dimostrare, in mezzo agli eventi straordinarii che circondavano il paese, come la Nostra confidenza in loro crescesse colla gravità delle circostanze, e come prendendo unicamente consiglio dagli impulsi del Nostro cuore fosse ferma Nostra intenzione di conformare le loro sorti alla ragione dei tempi, agli interessi ed alla dignità della Nazione.

Considerando Noi le larghe e forti istituzioni rappresentative contenute nel presente Statuto fondamentale come un mezzo il più sicuro di rad-

doppiare quei vincoli di indissolubile affetto che stringono all'Itala Nostra Corona un popolo, che tante prove ci ha dato di fede, di obbedienza e d'amore, abbiamo determinato di sancirlo e promulgarlo, nella fiducia che Iddio benedirà le pure nostre intenzioni, e che la nazione libera, forte e felice, si mostrerà sempre più degna dell'antica fama, e saprà meritarsi un glorioso avvenire.

Perciò di Nostra certa scienza, Regia autorità, avuto il parere del Nostro Consiglio, abbiamo ordinato ed ordiniamo in forza di Statuto e Legge fondamentale perpetua ed irrevocabile della Monarchia quanto segue:

Art. 1. La Religione Cattolica Apostolica e Romana è la sola religione dello Stato. Gli altri culti ora esistenti sono tollerati conformemente alle Leggi.

Art. 2. Lo Stato è retto da un governo monarchico rappresentativo. Il Trono è ereditario secondo la legge salica.

Art. 3. Il potere legislativo sarà collettivamente esercitato dal Re e da due Camere, il Senato e quella dei Deputati.

Art. 4. La persona del Re è sacra ed inviolabile.

Art. 5. Al Re solo appartiene il potere esecutivo. Egli è il Capo supremo dello Stato: comanda tutte le forze di terra e di mare: dichiara la guerra: fa i trattati di pace, d'alleanza, di commercio ed altri, dandone notizia alle Camere tosto che l'interesse e la sicurezza dello Stato il permettano ed unendovi le comunicazioni opportune. I trattati che importassero un onere alle finanze o variazioni di territorio dello Stato, non avranno effetto se non dopo ottenuto l'assenso delle Camere.

Art. 6. Il Re nomina a tutte le cariche dello Stato: e fa i decreti e regolamenti necessarii per l'esecuzione delle leggi, senza sospenderne l'osservanza, o dispensarne.

Art. 7. Il Re solo sanziona le leggi e le promulga.

Art. 8. Il Re può far grazia e commutare le pene.

Art. 9. Il Re convoca in ogni anno le due Camere: può prorogarne le sezioni, e disciogliere quella dei Deputati: ma in quest'ultimo caso ne convoca un'altra nel termine di 4 mesi.

Art. 10. La proposizione delle leggi apparterrà al Re ed a ciascuna delle due Camere. Però ogni legge d'imposizione di tributi o di approvazione dei bilanci e dei conti dello Stato sarà presentata prima alla Camera dei Deputati.

Art. 11. Il Re è maggiore all'età di diciotto anni compiuti.

Art. 12. Durante la minorità del Re, il principe suo più prossimo parente nell'ordine della successione al Trono sarà Reggente del Regno, se ha compiuto gli anni ventuno.

Art. 13. Se per la minorità del principe chiamato alla Reggenza, questa è devoluta ad un parente più lontano, il reggente che sarà entrato in esercizio conserverà la reggenza sino alla maggioranza del re.

Art. 14. In mancanza di parenti maschi, la reggenza apparterrà alla Regina Madre.

Art. 15. Se manca anche la madre, le Camere convocate fra dieci giorni dai ministri, nomineranno il Reggente.

Art. 16. Le disposizioni precedenti relative alla reggenza sono applicabili al caso, in cui il Re

maggiore si trovi nella fisica impossibilità di regnare. Però se l'erede presuntivo del Trono ha compiuti diciotto anni, egli sarà in tal caso di pien diritto il reggente.

Art. 17. La Regina Madre è tutrice del Re finchè egli abbia compiuta l'età di sette anni, da questo punto la tutela passa al reggente.

Art. 18. I diritti spettanti alla podestà civile in materia beneficiaria, o concernenti all'esecuzione delle provvisioni di ogni natura provenienti dall'estero, saranno esercitati dal Re.

Art. 19. La dotazione della Corona è conservata durante il regno attuale quale risulterà dalla media degli ultimi dieci anni.

Il Re continuerà ad avere l'uso dei reali palazzi, ville, giardini e dipendenze, non che di tutti indistintamente i beni mobili spettanti la Corona,

di cui sarà fatto inventario a diligenza di un ministro responsabile.

Per l'avvenire la dotazione predetta verrà stabilita per la durata di ogni regno dalla prima legislatura dopo l'avvenimento del Re al trono.

Art. 20. Oltre i beni che il Re attualmente possiede in proprio, formeranno il privato suo patrimonio ancor quelli che potesse in seguito acquistare a titolo oneroso o gratuito, durante il suo regno.

Il Re può disporre del suo patrimonio privato sia per atti fra vivi, sia per testamento, senza essere tenuto alle regole delle leggi civili che limitano la quantità disponibile. Nel rimanente il patrimonio del Re è soggetto alle leggi che reggono le altre proprietà.

Art 21. Sarà provveduto per legge ad un assegnamento annuo del principe ereditario giunto al-

la maggioranza, od anche prima in occasione di matrimonio; all'appanaggio dei principi della Famiglia e del sangue reale nelle condizioni predette; alle doti delle Principesse ed al vedovario delle regine.

Art. 22. Il Re salendo al trono, presta in presenza delle Camere riunite il giuramento di osservare lealmente il presente Statuto.

Art. 23. Il reggente prima d'entrare in funzioni, presta il giuramento di essere fedele al Re, e di osservare lealmente lo Statuto e le leggi dello Stato.

Dei diritti e dei doveri dei cittadini.

Art. 24. Tutti i regnicoli, qualunque sia il loro titolo o grado, sono eguali dinanzi alla legge.

Tutti godono egualmente i diritti civili e politici, e sono ammessibili alle cariche civili e militari, salve le eccezioni determinate dalle leggi.

Art. 25. Essi contribuiscono indistintamente, nella proporzione dei loro averi, ai carichi dello Stato.

Art. 26. La libertà individuale è guarentita.

Niuno può essere arrestato o tradotto in giudizio, se non nei casi previsti dalla legge, e nelle forme ch'essa prescrive.

Art. 27. Il domicilio è inviolabile. Niuna visita domiciliare può aver luogo se non in forza della legge, e nelle forme che essa prescrive.

Art. 28. La stampa sarà libera, ma una legge ne reprime gli abusi.

Tuttavia le bibbie, i catechismi, i libri liturgici e di preghiere non potranno essere stampati senza il preventivo permesso del Vescovo.

Art. 29. Tutte le proprietà, senza alcuna eccezione, sono inviolabili.

Tuttavia quando l'interesse pubblico legalmente accertato lo esiga, si può essere tenuti a cederle in tutto o in parte, mediante una giusta indennità conformemente alle leggi.

Art. 30. Nessun tributo può essere imposto o riscosso se non è stato consentito dalle Camere e sanzionato dal Re.

Art. 31. Il debito pubblico è guarentito.

Ogni impegno dello Stato verso i suoi creditori è inviolabile.

Art. 32. È riconosciuto il diritto di adunarsi pacificamente e senz'armi, uniformandosi alle leggi che possono regolarne l'esercizio nell'interesse della cosa pubblica.

Questa disposizione non è applicabile alle adunanze in luoghi pubblici o aperti al pubblico, i

quali rimangono intieramente soggetti alle leggi di polizia.

Del Senato.

Art. 33. Il Senato è composto di Membri nominati a vita dal Re, in numero non limitato, aventi l'età di quarant'anni compiuti e scelti nelle categorie seguenti:

1. Gli arcivescovi e vescovi dello Stato;
2. Il presidente della Camera dei deputati;
3. I deputati dopo tre legislature e sei anni di esercizio;
4. I ministri di Stato;
5. I ministri segretari di Stato;
6. Gli Ambasciatori;
7. Gli inviati straordinari, dopo tre anni di tali funzioni;

8. I primi presidenti e presidenti del Magistrato di Cassazione e della Camera dei Conti;

9. I primi presidenti del Magistrato d'appello;

10. L'avvocato generale presso il magistrato di Cassazione ed il procuratore generale dopo cinque anni di funzioni;

11. I presidenti di classe dei magistrati d'appello dopo tre anni di funzioni;

12. I consiglieri del Magistrato di Cassazione e della Camera dei conti, con cinque anni di funzioni.

13. Gli avvocati generali o fiscali generali presso i magistrati d'appello, dopo cinque anni di funzioni;

14. Gli ufficiali generali di terra e di mare;

Tuttavia i maggiori generali e i contr'ammiragli dovranno avere da cinque anni quel grado in attività;

15. I consiglieri di Stato, dopo cinque anni di funzioni;

16. I membri dei Consigli di divisione, dopo tre elezioni alla loro presidenza;

17. Gli intendenti generali, dopo sette anni di esercizio;

18. I membri della regia accademia delle scienze, dopo sette anni di nomina;

19. I membri ordinarii del Consiglio superiore d'istruzione pubblica dopo sette anni di esercizio;

20. Coloro che con servizio o meriti eminenti avranno illustrata la Patria;

21. Le persone che da tre anni pagano tre mila lire d'imposizione diretta in ragione de' loro beni, o della loro industria.

Art. 34. I prìncipi della famiglia reale fanno di pien diritto parte del Senato. Essi seggono imme-

diatamente dopo il presidente. Entrano in Senato a vent'un anno, ed hanno voto a venticinque.

Art. 35. Il presidente e i vice-presidenti del Senato sono nominati dal Re.

Il Senato nomina nel proprio seno i suoi segretari.

Art. 36. Il Senato è costituito in Alta Corte di Giustizia con decreto del Re per giudicare dei criminali di alto tradimento, e di attentato alla sicurezza dello Stato, e per giudicare i ministri accusati dalla Camera dei Deputati.

In questi casi il Senato non è corpo politico. Esso non può occuparsi se non degli affari giudiziarii, per cui fu convocato, sotto pena di nullità.

Art. 37. Fuori del caso di flagrante delitto, niun senatore può essere arrestato se non in forza di un ordine del Senato. Esso è solo competente per giudicare dei reati imputati ai suoi membri.

Art. 38. Gli atti coi quali si accertano legalmente le nascite, i matrimoni e le morti dei membri della Famiglia reale, sono presentati al Senato, che ne ordina il deposito ne' suoi archivii.

Della Camera dei Deputati.

Art. 39. La Camera elettiva è composta di deputati scelti dai collegi elettorali conformemente alla legge.

Art. 40. Nessun deputato può essere ammesso alla Camera se non è suddito del Re, non ha compiuta l'età di trent'anni, non gode i diritti civili e politici, e non riunisce in se gli altri requisiti voluti dalla legge.

Art. 41. I deputati rappresentano la nazione in generale, e non le sole provincie in cui furono eletti.

Nessun mandato imperativo può loro darsi dagli elettori.

Art. 42. I deputati sono eletti per cinque anni: il loro mandato cessa di pien diritto alla spirazione di questo termine.

Art. 43. Il presidente, i vice-presidenti, i segretari della Camera dei deputati sono da essa stessa nominati nel proprio seno al principio d'ogni sessione per tutta la sua durata.

Art. 44. Se un deputato cessa, per qualunque motivo, dalle sue funzioni, il Collegio che l'avea eletto sarà tosto convocato per fare una nuova elezione.

Art. 45. Nessun deputato può essere arrestato, fuori del caso di flagrante delitto, nel tempo della sessione, nè tradotto in giudizio in materia criminale, senza il previo consenso della Camera.

Art. 46. Non può eseguirsi alcun mandato di cattura per debiti contro di un deputato durante la sessione della Camera, come neppure nelle tre settimane precedenti e susseguenti alla medesima.

Art. 47. La Camera dei deputati ha il diritto di accusare i ministri del Re, e di tradurli dinanzi all'Alta Corte di Giustizia.

Disposizioni comuni alle due Camere.

Art. 48. Le sessioni del Senato e della Camera dei deputati cominciano e finiscono nello stesso tempo.

Ogni riunione di una Camera fuori di tempo della sessione dell'altra è illegale, e gli atti ne sono intieramente nulli.

Art. 49. I Senatori ed i deputati prima di essere ammessi all'esercizio delle loro funzioni prestano

il giuramento di essere fedeli al Re, di osservare lealmente lo Statuto e le leggi dello Stato, e di esercitare le loro funzioni col solo scopo del bene inseparabile del Re e della patria.

Art. 50. Le funzioni di Senatore e di deputato non danno luogo ad alcuna indennità.

Art. 51. I senatori ed i deputati non sono sindacabili per ragione delle opinioni da loro emesse e dei voti dati nelle Camere.

Art. 52. Le sedute delle Camere sono pubbliche.

Ma, quando dieci membri ne facciano per iscritto la domanda, esse possono deliberare in segreto.

Art. 53. Le sedute e le deliberazioni delle Camere non sono legali, nè valide se la maggioranza assoluta dei loro membri non è presente.

Art. 54. Le deliberazioni non possono essere prese se non alla maggioranza dei voti.

Art. 55. Ogni proposta di legge debb'essere dapprima esaminata dalle Giunte che saranno da ciascuna Camera nominate per i lavori preparatori. Discussa ed approvata da una Camera, la proposta sarà trasmessa all'altra per la discussione ed approvazione; e poi presentata alla sanzione del Re.

Le discussioni si faranno articolo per articolo.

Art. 56. Se un progetto di legge è stato rigettato da uno dei tre poteri legislativi, non potrà più essere riprodotto nella stessa sessione.

Art. 57. Ognuno che sia maggiore di età ha diritto di mandare petizioni alle Camere, le quali debbono farle esaminare da una Giunta, e, dopo la relazione della medesima, deliberare se debbano essere prese in considerazione, ed in caso

affermativo, mandarsi al ministro competente, o depositarsi negli uffizi per gli opportuni riguardi.

Art. 58. Nissuna petizione può essere presentata personalmente alle Camere.

Le autorità costituite hanno solo il diritto di indirizzar petizioni in nome collettivo.

Art. 59. Le Camere non possono ricevere alcuna deputazione, nè sentire altri, fuori dei proprii membri, dei ministri e dei commissari del governo.

Art. 60. Ognuna delle Camere è sola competente per giudicare della validità dei titoli di ammissione dei proprii membri.

Art. 61. Così il Senato, come la Camera dei deputati determina, per mezzo d'un suo regolamento interno, il modo secondo il quale abbia da esercitare le proprie attribuzioni.

Art. 62. La lingua italiana è la lingua ufficiale delle Camere.

È però facoltativo di servirsi della francese ai membri che appartengono ai paesi, in cui questa è in uso, od in risposta ai medesimi.

Art. 63. Le votazioni si fanno per alzata e seduta, per divisione, e per isquittinio segreto. Quest'ultimo mezzo sarà sempre impiegato per la votazione del complesso di una legge, e per ciò che concerne al personale.

Art. 64. Nessuno può essere ad un tempo senatore e deputato.

De' Ministri.

Art. 65. Il Re nomina e revoca i suoi ministri.

Art. 66. I ministri non hanno voto deliberativo nell'una o nell'altra Camera se non quando ne sono membri.

Essi vi hanno sempre l'ingresso, e debbono essere sentiti sempre che lo richieggano.

Art. 67. I ministri sono responsabili.

Le leggi e gli atti del governo non hanno vigore, se non sono muniti della firma di un ministro.

Dell'ordine giudiziario.

Art. 68. La giustizia emana dal Re, ed è amministrata in suo nome dai giudici ch'egli istituisce.

Art. 69. I giudici nominati dal Re, ad eccezione di quelli di mandamento, sono inamovibili dopo tre anni di esercizio.

Art. 70. I Magistrati, i Tribunali e giudici attualmente esistenti sono conservati. Non si potrà derogare all'organizzazione giudiziaria se non in forza di una legge.

Art. 71. Niuno può essere distolto dai suoi giudici naturali.

Non potranno perciò essere creati Tribunali o Commissioni straordinarie.

Art. 72. Le udienze dei Tribunali in materia civile, ed i dibattimenti in materia criminale saranno pubblici conformemente alle leggi.

Art. 73. L'interpretazione delle leggi, in modo per tutti obbligatorio, spetta esclusivamente al potere legislativo.

Disposizioni generali.

Art. 74. Le istituzioni comunali e provinciali, e la circoscrizione dei comuni e delle provincie sono regolate dalla legge.

Art. 75. La leva militare è regolata dalla legge.

Art. 76. È istituita una milizia comunale sovra basi fissate dalla legge.

Art. 77. Lo Stato conserva la sua bandiera: e la coccarda azzurra è la sola nazionale⁶².

⁶²Carlo Alberto con suo proclama del 23 mar-
677

Art. 78. Gli ordini cavallereschi ora esistenti sono mantenuti con le loro dotazioni. Queste non possono essere impiegate in altro uso fuorchè in quello prefisso dalla propria istituzione.

Il Re può creare gli Ordini, e prescriverne gli Statuti.

Art. 79. I titoli di nobiltà sono mantenuti a coloro, che vi hanno diritto. Il Re può conferirne dei nuovi.

Art. 80. Niuno può ricevere decorazioni, titoli o pensioni da una potenza estera senza l'autorizzazione del Re.

Art. 81. Ogni legge contraria al presente Statuto è abrogata.

Disposizioni transitorie.

zo 1848 statuiva che la bandiera fosse la tricolore italiana, collo scudo di Savoia sovrapposto.

Art. 82. Il presente Statuto avrà il pieno suo effetto dal giorno della prima riunione delle due Camere, la quale avrà luogo appena compiute le elezioni. Fino a quel punto sarà provveduto al pubblico servizio con sovrane disposizioni, secondo i modi e le forme sin qui seguite, ommesse tuttavia le interinazioni e registrazioni dei magistrati, che sono fin d'ora abolite.

Art. 83. Per l'esecuzione del presente Statuto il Re si riserva di fare leggi sulla stampa, sulle elezioni, sulla milizia comunale, e sul riordinamento del Consiglio di Stato.

Sino alla pubblicazione della legge sulla stampa rimarranno in vigore gli ordini vigenti a quella relativi.

Art. 84. I ministri sono incaricati e responsabili della esecuzione e della piena osservanza delle presenti disposizioni transitorie.

Dato in Torino addì quattro del mese di marzo l'anno del Signore mille ottocento quarantotto, e del regno nostro il decimottavo.

CARLO ALBERTO.

Dall'esame dello Statuto si comprende qual sia la forma politica del regno italiano.

Il re partecipa al potere legislativo vuoi direttamente coll'iniziativa e colla sanzione delle leggi, vuoi indirettamente col diritto di convocare il Parlamento (costituito dalle due Camere), di prorogarne le sessioni, di sciogliere quella dei Deputati, di nominare i senatori, di convocare i collegi elettorali. Quando il sovrano sappia ben usare di questi diritti può vincere qualsivoglia opposizione sistematica ed ingiusta. Il potere esecutivo è tutto concentrato nelle mani del monarca; giacchè un tal potere abbisogna nel suo esercizio di unità, di

forza e di autorità. Così pure il potere giudiziario è esercitato in nome del re, che rappresenta il diritto della nazione. Per guarentire però i cittadini dagli abusi del potere esecutivo, siccome è statuito che il re non sia sindacabile nè *giuridicamente* responsabile, si fa cadere la responsabilità sui ministri. Per conseguenza tutti gli atti del governo non hanno vigore se non sono muniti della firma di un ministro. Questa responsabilità si esplica di fronte al Parlamento in due modi: col voto di sfiducia dato al Ministero o ad un ministro e che lo obbliga moralmente a dimettersi; coll'accusa portata dalla Camera dei deputati al Senato costituito all'uopo con regio decreto in Alta Corte di giustizia. A rendere poi indipendente l'ordine giudiziario da ogni influenza politica, è stabilita saggiamente l'inalterabilità dei giudici.

Gli articoli 10, 37, 45 e 51 mirano ad assicurare l'indipendenza, la libertà e l'inviolabilità di coloro che partecipano al potere legislativo.

Finalmente lo Statuto guarentisce ai cittadini la libertà negli articoli 26, 28, 57 e 71; la proprietà negli articoli 27 e 29; il diritto di associazione nell'articolo 32. Dovendo poi i cittadini contribuire equamente ai carichi dello Stato, l'articolo 30 mira a far sì che le contribuzioni riescano secondo giustizia e non gravino a detrimento de' cittadini.

CAPITOLO XV.

Organismo politico ed amministrativo del regno italiano.

Reputiamo pregio dell'opera dare un cenno per sommi capi di tutto l'organismo politico ed amministrativo del regno italiano.

Capo dello Stato è il re, dell'augusta e gloriosa dinastia di Casa Savoia.

La rappresentanza nazionale nel regno di Italia consiste nel *Parlamento*, che è l'insieme della Camera dei Senatori, nominati dal re, e della Camera dei Deputati, eletti dal popolo.

Il Parlamento si convoca ogni anno e si proroga con decreti reali. Si chiama *sessione* il periodo di tempo che corre dalla convocazione alla prorogazione del Parlamento, e si chiama *legislatura* il tempo che passa dalla prima convocazione dei Deputati sino allo scioglimento ordinario o straordinario della Camera elettiva.

Il re esercita il potere esecutivo col mezzo di *ministri*. L'uso vuole che essi vengano scelti fra gli uomini eminenti della maggioranza parlamentare. Il numero dei ministri, secondo la legge 12 febbraio 1888, è determinato per decreto reale.

Attualmente i Ministeri sono dodici: 1° *degli Interni*, 2° *di Grazia e Giustizia*, 3° *del Tesoro*, i quali provvedono alla conservazione dello Stato; 4° *della Pubblica Istruzione*, 5° *di Agricoltura, Industria e Commercio*, 6° *dei Lavori Pubblici*, 7° *delle Poste e Telegrafi*, i quali provvedono al perfezionamento intellettuale, morale e materiale dei cittadini; 8° *degli Esteri*, 9° *della Guerra*, 10° *della Marina*, i quali provvedono alle relazioni internazionali ed alla conservazione e difesa del territorio; 11° *delle Finanze*, che provvede i fondi necessari a tutti gli altri; da ultimo 12° *della Presidenza*, che convoca il Consiglio dei Ministri e rappresenta l'intero *Gabinetto*. Il *Consiglio dei Ministri* è la riunione di questi in corpo collegiale per deliberare sugli affari che riguardano l'intera amministrazione. Ciascun ministro disimpegna il proprio ufficio per mezzo di agenti ausiliari, il più

importante dei quali è il *Segretario Generale*.

L'intervallo tra la cessazione di un Ministero e la composizione di un altro dicesi *crisi ministeriale*, e può essere totale o parziale.

Oltre il Consiglio dei Ministri è da ricordarsi il *Consiglio di Stato* e la *Corte dei Conti*. Quello consiglia ed illumina i ministri stessi negli affari più importanti per ciascun ramo dell'amministrazione, e talvolta è chiamato a decidere su controversie di indole superiore, p. es., nei conflitti che insorgono tra l'autorità amministrativa e la giudiziaria. La Corte dei Conti poi esercita un controllo sugli atti dei ministri, ed un sindacato sulla contabilità del pubblico denaro.

Amministrativamente il Regno di Italia divideasi in 69 *Province*, ed in ognuna di esse un *Prefetto* rappresenta il potere esecutivo e vien riputato il naturale intermediario fra il governo e gli ammini-

strati. Esso è assistito e coadiuvato nelle sue funzioni da un *Consiglio di Prefettura*. In ciascuna provincia si aduna pure il *Consiglio Provinciale*, che viene rappresentato, nell'intervallo fra una sessione ordinaria e l'altra, da una *Deputazione provinciale*. Il Consiglio e la Deputazione provinciale curano gli interessi della Provincia, la quale ha un'entità ed un bilancio suo proprio.

Le provincie si suddividono in *Circondari* o *Distretti* con a capo un *Sotto-Prefetto*; i Circondari in *Mandamenti*; i Mandamenti in *Comuni*.

Il mandamento non è che una circoscrizione giudiziaria e militare, e non entra nella divisione amministrativa, se non in quanto i Consiglieri provinciali sono distribuiti per mandamenti.

Suddivisione veramente essenziale ed importante della provincia è quella che si fa nei *Comuni*. Ogni Comune, come ogni provincia, vive di vi-

ta sua propria, ed ha il suo bilancio il cui attivo si forma coi decimi che appositamente si aggiungono ai tributi che si pagano allo Stato, coi redditi delle proprietà comunali e coi proventi di quelle tasse che la legge permette ai Comuni di imporre, quali sarebbero i dazi sul vino, sulle legna, sui generi alimentari e coloniali, i diritti di piazza, le tasse sui domestici, sui cani, sulle vetture, sul fuocatico, ecc. Col denaro che per siffatti modi il Comune viene a percepire si stipendiano gli impiegati comunali, si provvede all'istruzione primaria od elementare ed anche alla secondaria occorrendo, si mantengono le strade comunali, ecc. Il Comune è amministrato dal *Consiglio Comunale*, che si aduna in *sessioni ordinarie o straordinarie*. I Consiglieri comunali, come i provinciali, si eleggono a norma della legge 10 febbraio 1890. Capo dell'amministrazione comunale

ed ufficiale del Governo è il Sindaco, al quale è demandata eziandio la pubblica sicurezza in quei Comuni ove manchi un ufficiale proprio. A coadiuvare il Sindaco nell'esercizio delle sue funzioni ed a rappresentare il Consiglio comunale, quando non ha luogo la convocazione di questo, fra i Consiglieri comunali si elegge una *Giunta municipale*, i cui membri chiamansi *assessori*.

Per l'amministrazione della giustizia vi è un *Conciliatore* in ogni comune del regno, il quale giudica in materia civile delle cause non eccedenti le lire 30, e le sue sentenze sono inappellabili. Vi è un *Pretore* in ognuno dei 1793 mandamenti, il quale giudica in materia civile delle cause che non eccedono le lire 1500, ed in materia penale delle colpe punibili con pene di polizia e correzionali: le sue sentenze sono appellabili. Vi sono *Tribunali di Circondario*, che trattano in pri-

ma istanza di tutte le cause in materia civile il cui valore ecceda L. 1500, ed in grado di appello di tutte le cause in materia civile decise in prima istanza dai pretori o dagli arbitri. Giudicano pure in materia penale dei reati punibili con pene correzionali. I tribunali di Circondario vengono anche chiamati *civili e correzionali*. Le *Corti di appello*, i cui giudici si chiamano Consiglieri, giudicano delle cause prodotte in appello dai tribunali civili e correzionali. Le *Corti di assise* giudicano gli imputati dei reati più gravi. Finalmente le *Corti Supreme*, dette *di Cassazione*, giudicano sui ricorsi per annullamento delle sentenze sia in linea penale, sia in linea civile. Si può ricorrere contro le sentenze dei conciliatori, delle Corti di appello e delle Corti di Assise.

Nei tribunali chiamasi *Pubblico ministero*, colui che rappresenta l'accusa, in qualità di manda-

tario della giustizia sociale. Questo ufficio viene esercitato presso le Corti di Cassazione e le Corti d'Appello dai *Procuratori generali* e loro *Sostituiti*: presso i Tribunali di Circondario, dai *Procuratori del Re*: presso i Pretori, degli aggiunti giudiziarii, dai delegati di pubblica sicurezza, dai sindaci, consiglieri e segretari comunali.

Sono tribunali speciali i tribunali *di commercio* ed i tribunali *militari*.

Si adopera il vocabolo *giurisdizione* per indicare la podestà spiegata da ciascuna autorità giudiziaria nell'esercizio delle sue funzioni. Si usa il vocabolo *competenza* per designare la misura con cui questa podestà viene distribuita fra le diverse autorità giudiziarie.

CAPITOLO XVI.

Diritti politici dell'Italiano.

In conseguenza della organizzazione politica ed amministrativa del regno d'Italia, il cittadino viene a partecipare ai tre poteri dello Stato.

Partecipa al potere legislativo mediante il diritto *elettorale politico*, il diritto di *eligibilità*, il diritto di *petizione*.

Mediante il diritto elettorale politico il cittadino concorre indirettamente alla formazione delle leggi eleggendo i deputati, il cui ufficio è appunto proporre, discutere ed approvare le leggi. Se tutti i cittadini fossero capaci di esercitare questo importantissimo diritto politico, tutti dovrebbero essere elettori, ed il *suffragio universale* potrebbe attuarsi senza pericolo alcuno. Ma giacchè non

tutti hanno coscienza del proprio voto, si richiegono alcune condizioni ragionevolissime.

Con R. Decreto (24 settembre 1882) fu pubblicato il *Testo unico della Legge elettorale politica*.
Dove si rileva che le principali condizioni per essere elettore sono: 1° goder per nascita o per origine dei diritti civili e politici del Regno; 2° avere compiuto il ventunesimo anno di età; 3° saper leggere e scrivere; 4° avere uno degli altri requisiti determinati dagli articoli 2 e 3 della legge o almeno trovarsi nelle condizioni contenute nel T. VI della legge predetta.

La condizione richiesta dall'art. 2° è che il cittadino deve provare di aver sostenuto con buon esito l'esperimento prescritto dalla legge e dal regolamento sulle materie comprese nel corso elementare obbligatorio.

La legge predetta distribuisce gli elettori in due categorie: altri hanno il diritto politico per titolo di ufficio, altri per titolo del censo.

Le liste elettorali si formano in ciascun comune: il tempo utile per farvisi iscrivere è il mese di gennaio.

Il numero dei deputati per tutto il Regno è di 508. La loro elezione è fatta a scrutinio di lista in 135 collegi, di cui ciascuno elegge il numero di deputati che gli è attribuito. Ogni collegio è diviso in sezioni per Comuni in maniera che il numero degli elettori non sia nè superiore a 400, nè inferiore a 100.

I collegi elettorali sono convocati dal Re. Le norme con cui si procede alla elezione nelle singole sezioni sono indicate dagli articoli 52-68 della legge elettorale.

Sono proclamati eletti, nei limiti dei deputati assegnati al collegio, coloro che hanno ottenuto il maggior numero di voti, purchè oltrepassino l'ottavo del numero degli elettori iscritti. Nel caso contrario avrà luogo la elezione di ballottaggio.

Chiunque può essere eletto deputato purchè abbia i requisiti voluti dall'art. 40 dello Statuto e salve le eccezioni indicate dagli art. 82 e 83 della Legge elettorale.

Quanto al diritto di petizione, esso è garantito dall'art. 57 dello Statuto. Le petizioni possono avere per oggetto: 1° suggerire al Parlamento idee utili riguardanti le leggi e gli interessi della nazione; 2° appellarsi al Parlamento contro atti del potere esecutivo; 3° chiedere la cooperazione del Parlamento per interesse di un paese o di alcune persone.

Il cittadino italiano partecipa al potere esecutivo-amministrativo sia col diritto di *eleggere* i consiglieri comunali e provinciali, sia coll'essere egli medesimo *eletto* a questi uffici, sia col venire *ammesso alle cariche dello Stato*.

Le elezioni amministrative sono regolate dalla legge sulla amministrazione comunale e provinciale del 10 febbraio 1890, il cui testo giova ben conoscere per essere in grado di prendere parte ad un'istituzione dalla quale dipende massimamente il benessere del proprio comune e della propria provincia.

L'articolo 24 dello Statuto dichiara tutti i regnicoli egualmente ammissibili alle cariche civili e militari dello Stato. Ammessa la capacità necessaria, l'infimo dei cittadini può diventare Ministro dello Stato. Così nelle forme rappresentative tro-

va luogo di esplicarsi quella che appellasi *aristocrazia del merito*.

Finalmente il cittadino italiano in più maniere partecipa al potere giudiziario.

Le udienze sono pubbliche e la stampa ne può rendere conto; perciò il cittadino può sempre esprimere pubblicamente il suo parere sul merito di una sentenza.

L'istituzione del *giurì* chiama l'opinione popolare a pronunziarsi sull'esistenza del reato e sulla colpeabilità dell'accusato: ciò che influisce sulla sentenza.

I membri del *giurì* (parola di origine inglese, la quale però è derivata dal latino *giurare*) si dicono *giurati* perchè danno giuramento di pronunziare il loro giudizio secondo coscienza, ed anche *giudici del fatto*, perchè non devono discutere sulla pena meritata dal reo, ma solamente dichiarare

se il fatto sia vero o no, giusto o ingiusto, imputabile o no. Il giudizio pronunciato dai giurati si chiama *verdetto*, dall'inglese *verdict*, detto vero.

Se il giurì si considera come magistratura popolare in cui appunto prende parte il popolo, esso è istituzione antichissima. Presso i Greci eranvi i *dicasti*, cittadini eletti a sorte a sedere nei tribunali per un anno. In Roma eranvi i *centumviri*, che scelti fra i diversi ordini della cittadinanza, venivano dal pretore assegnati ai litiganti nelle cause civili. Presso i Germani tutti i cittadini erano giudici: presso i Franchi ed i Galli si tenevano assemblee per giudicare i reati.

Ma prendendo il giurì nel senso speciale di giudici del fatto, che assieme ai giudici del diritto prendono parte ai giudizi, la sua origine è nell'Inghilterra, la quale adattò man mano ai tempi l'antico giudizio *dei Pari* dei Sassoni e degli An-

glo-Sassoni. Cotale istituzione sorse colà fra l'anno 1180 e l'anno 1216, fu perfezionata da Odoardo III e resa indipendente da Carlo II. Presso gli Inglesi havvi un doppio giurì, uno di accusa, che dichiara essere l'accusa fondata; l'altro di decisione, il quale pronunzia il suo verdetto dopo che l'accusa fu dichiarata fondata.

Presso di noi il giurì è ammesso nelle sole cause *criminali*. Fu introdotto negli Stati Sardi colla legge 26 marzo 1848 per i reati di stampa, e poi esteso a tutti i crimini col decreto 4 dicembre 1865.

Il fine della giuria sarebbe quello di meglio guarentire la libertà dei cittadini, e salvare talvolta l'innocenza, coll'impedire la precipitazione delle sentenze allorchè la legge decreta gravissime pene. In molti casi la giuria può educare la coscienza pubblica ed infondere nei colpevoli sa-

lutare vergogna del delitto commesso. Ma non sempre i giurati rispondono allo scopo della istituzione.

La legge dell'8 giugno 1874 prescrive le condizioni per l'ufficio di giurato.

Tali sono in complesso i diritti che l'Italiano è chiamato ad esercitare. Rammenti però l'Italiano che non tanto dall'esercizio dei diritti politici dipende il benessere e la gloria della patria, quanto dalla concordia civile e dal pregio in cui sono tenuti i caratteri morali.

FINE.