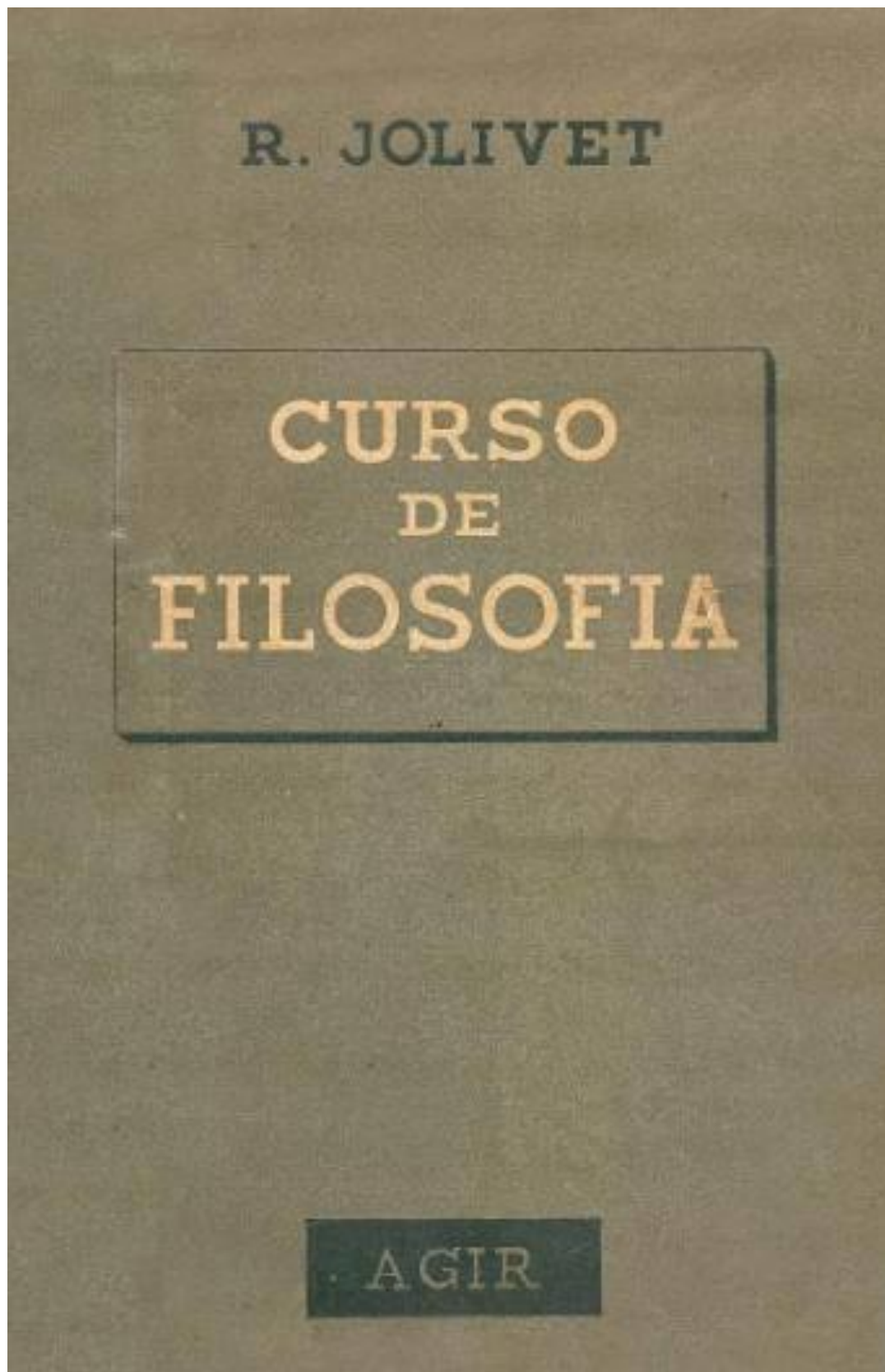


Edizione elettronica a cura di Totus Tuus Network - 2009



Régis Jolivet

Trattato di Filosofia

MORALE

Tomo 2 – MORALE SPECIALE

Titolo originale dell'opera:
Traité de philosophie

EMMANUEL VITIE - Éditeur - Lyon - Paris
Traduzione italiana di
F. Mattinelli e di A. Pellizzari
La revisione e l'adattamento della edizione italiana
e alcune note sono dovute al prof.
Giuseppe Mattai

Nihil obstat
Sac. Tullio Goffi
Brixiae, 13-VI-1960

Imprimatur
t G. Bosetti Ep. Hipp.,
Vie. Gen. Brixiae, 14- VI-1960

Piano dell'opera:

Vol. I	LOGICA
Vol. II	COSMOLOGIA
Vol. III	PSICOLOGIA
Vol. IV	METAFISICA (in 2 tomi)
Vol. V	MORALE (in 2 tomi)

INDICE ANALITICO

PARTE PRIMA MORALE PERSONALE

MORALE SPECIALE.....	7
CAP. I - PRINCIPI DELLA MORALE PERSONALE.....	8
ART. I - IL CONCETTO DI PERSONA. La persona umana - I valori personali - Individualità e personalità	
ART. II - IL DRAMMA DELLA PERSONA. La persona «nel mondo» - La comunione delle persone .	
ART. III - PERSONA E SOCIETÀ - La persona non può essere un semplice mezzo - Il personalismo esclude l'individualismo - La società ordinata alla per- sona - Lo spiritualismo e il destino della persona.	
CAP. II - I DOVERI RIGUARDANTI IL CORPO.....	15
ART. I - LA CONSERVAZIONE DELLA VITA. Il dovere di sostenere e di ri- stabilire la salute - Gli sport	
ART. II - LA TEMPERANZA. La misura nel bere e nel mangiare - La virtù dell'astinenza - Gli eccessi: alcoolismo e golosità - La castità - Natura della ca- stità - L'istinto sessuale - Valore sociale della castità - L'ascetismo - Natura dell'ascetismo - Senso e valore dell'ascetismo	
ART. III - LA PROIBIZIONE DEL SUICIDIO. La colpa contro Dio - Contro se stesso - Contro la società	
CAP. III - I DOVERI VERSO L'ANIMA.....	22
ART. I - FORMAZIONE CULTURALE DELL'INTELLIGENZA. La forma- zione del giudizio - L'educazione dello spirito - La formazione professionale	
ART. II - EDUCAZIONE DELLA VOLONTÀ' La formazione della volontà. Il carattere	
CAP. IV - I DOVERI VERSO DIO.....	28
ART. I - LA VIRTU DELLA RELIGIONE. L'omaggio dell'intelligenza - L'o- maggio del cuore - L'omaggio della volontà	

ART. II - IL MISTICISMO CRISTIANO. Natura del misticismo - La vita unitiva - Le purificazioni passive - Fenomeni mistici e contemplazione - Misticismo e religione - La religione dinamica - Osservazioni.

ART. III - LA PREGHIERA. Il problema psicologico della preghiera - I metodi a priori - I metodi oggettivi - L'esperienza della preghiera - I testi di preghiera - La preghiera vivente

PARTE SECONDA

MORALE SOCIALE

I - I RAPPORTI INTERPERSONALI..... 42

CAP. I - GIUSTIZIA E CARITÀ..... 42

ART. I - I DOVERI DI CARITÀ - Natura - Definizione. - Ambito della carità - Fondamenti dei doveri di carità - Gradi della carità

ART. II - I RAPPORTI DELLA GIUSTIZIA E DELLA CARITÀ. Struttura del problema - Requisitoria contro la carità - Tentativo di ridurre la carità alla giustizia. - Discussione. Funzioni reciproche della giustizia e della carità

CAP. II - DOVERI VERSO LA PERSONA ALTRUI..... 46

ART. I - DOVERI VERSO LA PERSONA FISICA ALTRUI - L'omicidio e la violenza - «Non ucciderai». - Il caso di legittima difesa. - L'aborto - Il duello - La mutilazione

ART. II - DOVERI VERSO LA PERSONA MORALE ALTRUI - Il rispetto della verità - Il dovere della veracità - Fondamento del dovere. - Definizione di menzogna. - Malizia della menzogna. - Il problema moderno della menzogna. - Struttura del problema. - Principio di soluzione. - Conclusione - La virtù della sincerità. - Il rispetto della libertà altrui. Limitazioni volontarie della libertà - Natura del contratto - Varie specie di contratto - Legittimità dei contratti - Il rispetto della libertà fisica - La schiavitù - Il servaggio Il rispetto della libertà di coscienza. - Tolleranza e intolleranza. - Il rispetto dell'onore altrui. - Il giudizio temerario. - Maldicenza e calunnia.

CAP. III - DOVERI VERSO LA PROPRIETÀ ALTRUI..... 61

ART. I - NATURA DEL DIRITTO DI PROPRIETÀ. Concetto - Definizione - Tre forme di proprietà - Forme storiche della proprietà - Regime pastorale e nomade - Regime patriarcale o familiare - Regime feudale e signorile - Regime individualista

ART. II - FONDAMENTO DEL DIRITTO DI PROPRIETÀ. Le teorie socialiste - Legittimità della proprietà privata - Proprietà privata e diritto naturale - Superiorità della proprietà privata - Funzione sociale della proprietà - Natura del diritto di proprietà - Il comune uso dei beni - Il concetto di economia politica - Fondamenti giuridici dell'appropriazione - L'occupazione - L'accessione - La prescrizione - La successione - Il contratto di vendita - Il contratto di prestito - I contratti aleatori .

ART. III - DOVERI RISULTANTI DALLA PROPRIETÀ. Il rispetto della proprietà altrui - Il furto - Il dovere della restituzione - I doveri del proprietario - L'amministrazione razionale e saggia - Il dovere della distribuzione

CAP. IV - DOVERI VERSO IL LAVORO ALTRUI.....110

ART. I - LE TAPPE DEL REGIME DI LAVORO. Il lavoro presso i primitivi - Le ragioni del lavoro - La remunerazione Divisione del lavoro - La schiavitù - L'influenza del cristianesimo - Colonato - Servaggio e manomorta - La organizzazione corporativa - Cause di decadenza - Il salariato - Il proletariato moderno - Il socialismo e la lotta di classe - Il sindacalismo

ART. II - IL CONTRATTO DI LAVORO. Natura del contratto di lavoro - Doveri degli operai - Doveri dei padroni.

ART. III - IL GIUSTO SALARIO. La questione di diritto - Il gioco dell'offerta e della domanda - Il valore naturale del lavoro - La questione di lotto - Il salario minimo vitale La remunerazione professionale - Supplementi diversi Supplemento familiare

ART. IV - L'ORGANIZZAZIONE PROFESSIONALE. Tentativo di soluzione della questione proletaria - I rimedi all'insicurezza - Il movimento corporativo - Tappe dell'organizzazione - La disciplina organizzativa italiana del lavoro .

**PARTE TERZA
MORALE SOCIALE**

II - L'ORDINE DOMESTICO E L'ORDINE POLITICO.....132

**CAP. I - LE NOZIONI DI SOCIETÀ, DI BENE COMUNE.....132
E DI AUTORITÀ**

ART. I - IL CONCETTO DI SOCIETÀ. Definizione - I tipi di società - L'istituzione - Concetto - Istituzione e contratto Senso delle teorie istituzionali.

ART. II - CONCETTO DI BENE COMUNE. Il bene del tutto in quanto tale - Natura del bene comune.

ART. III - L'AUTORITÀ. Essenza dell' autorità. Il principio dell'ordine - La virtù dell'obbedienza - Autorità e responsabilità - Iniziativa e responsabilità - La diffusione della responsabilità - La fonte prima dell'autorità - La delega dell'autorità - L'uguaglianza nell'obbedienza.

CAP. II - LA MORALE FAMILIARE.....140

ART. I - L'ORIGINE DELLA FAMIGLIA. Teoria della promiscuità primitiva - Il postulato evoluzionistico - L'argomento del matriarcato -. Teoria dell'origine dal clan - Esposizione Discussione - La famiglia, fatto di natura - La famiglia nella storia - La famiglia, istituzione di diritto naturale.

ART. II - LA SOCIETÀ CONIUGALE. Il contratto di matrimonio L'unità - L'indissolubilità - I diritti e i doveri degli sposi Destinazione complementare dei due sessi - Il femminismo - La crisi della natalità.

ART. III - LA SOCIETÀ PATERNA. Doveri e diritti dei genitori - Doveri reciproci dei figli .

CAP. III - LA MORALE CIVILE.....171

ART. I - ORIGINE DELLA SOCIETÀ E DELL' AUTORITÀ CIVILI. Le teorie contrattuali - Teorie di Hobbes e di Rousseau Origine naturale della società e del potere civili - La società civile in generale - Le società concrete

ART. II - NAZIONE. PATRIA. STATO. Definizioni - La nazione La Patria - Lo Stato - Patriotismo e nazionalismo Distinzione e opposizioni - Il nazionalismo.

ART. III - L'AUTORITÀ CIVILE. Il conferimento del potere politico - Due soluzioni - Osservazioni - Le forme del potere politico - I tre tipi di governo - Il miglior regime La rappresentanza - Le funzioni dello Stato - Funzione generale dello Stato - I poteri dello Stato - Il diritto di punire - Doveri e diritti reciproci dello Stato e dei cittadini - I doveri dello Stato - I doveri dei cittadini.

ART. IV - I DOVERI DELLA SOCIETÀ VERSO DIO. Necessità sociale della religione. - La società religiosa è naturale all'uomo - La società religiosa è una vera società. Indipendenza del potere religioso - Rapporti dei due poteri I principi - Laicismo e liberalismo .

CAP. IV - LA MORALE INTERNAZIONALE.....232

ART. I - L'ORGANIZZAZIONE INTERNAZIONALE. La cooperazione internazionale - Le relazioni culturali - Gli accordi economici - Regimi di accordo - L'ordine internazionale - I principi - I fatti - L'avvenire.

ART. II - IL DIRITTO DI GUERRA. La giusta dichiarazione di guerra - La giusta causa - La mancanza di soluzioni pacifiche - La giusta condotta della guerra - La violenza proporzionata - Le leggi dell'umanità - La giusta pace Il diritto alla riparazione - Il dovere di moderazione.

ART. III - IL DIRITTO DI COLONIZZAZIONE. Fondamenti del diritto di colonizzazione - Titoli non validi - Titoli legittimi - I doveri della colonizzazione - L'azione colonizzatrice

CONCLUSIONE - La civiltà e il progresso.....250

* * *

MORALE SPECIALE

186 - La morale speciale non è altro che *l'applicazione dei principi universali della moralità alle diverse situazioni dell'esistenza e ai rapporti che noi stabiliamo con il prossimo*. Donde le due parti della morale speciale: la morale individuale e la morale sociale.

La *morale individuale* tratta dei diritti e dei doveri degli individui come persone *private*, cioè considerate in se stesse, indipendentemente dai loro rapporti con i diversi gruppi sociali. Essa ha per oggetto la definizione *dei doveri e dei diritti delle persone* in quanto esseri intelligenti e liberi, obbligati al loro fine ultimo, in conformità alle esigenze della legge morale, con lo sviluppo integrale e armonioso di tutte le facoltà e con il rispetto dei doveri di giustizia e di carità che nascono dalle loro relazioni necessarie con gli altri individui, considerati non come membri di diverse società (il che compete alla morale sociale), ma come *persone private*. Sono questi due aspetti essenziali della morale individuale che costituiscono la materia della *morale personale* e della *morale interpersonale*. Quest'ultima tuttavia deve essere considerata a parte, in forza del carattere sociale che riveste a titolo accidentale, per il fatto che il più gran numero dei doveri e dei diritti interpersonali sono omologati, determinati e sanzionati dalla società.

L'altra parte della morale (che ARISTOTELE definiva in senso lato come costituente la politica) tratta *dei diritti e dei doveri dell'uomo, in quanto essere sociale*, e si suddivide a sua volta, secondo i diversi gradi della vita sociale, in *morale familiare*, in *morale civile* e in *morale internazionale*.

PARTE PRIMA MORALE PERSONALE

187 - Essendo una persona, cioè un individuo dotato di ragione, padrone dei propri atti e responsabile delle proprie iniziative, l'uomo ha il *dovere fondamentale di lavorare allo sviluppo più perfetto possibile della propria personalità*, in vista del perseguimento del fine ultimo, che consiste nella perfezione della sua natura. Per adempiere questo dovere l'individuo, persona umana, risultante dall'unione di un'anima e di un corpo, ha a disposizione dei mezzi nello stesso tempo corporali e psicologici (ai quali s'aggiungono nell'ordine soprannaturale gli aiuti gratuiti della grazia). Pertanto le diverse facoltà o, se si vuole, gli elementi della personalità, sono gli strumenti necessari della vocazione umana o del «mestiere di uomo» e servono a definire, contemporaneamente alle condizioni del suo progresso, i diversi doveri dell'uomo verso se stesso: *doveri relativi al corpo*, - *doveri relativi all'anima*, - e infine i *doveri verso Dio*.

Tale è il piano che noi dobbiamo seguire. Tuttavia prima di dare inizio a tale studio, dobbiamo trattare a fondo il *problema dei fondamenti della morale*

personale. La legittimità di una tale morale è stata effettivamente contestata dall'insieme dei teorici materialisti e positivisti i quali subordinano interamente l'individuo alla società e per ciò stesso, ammettono soltanto il dovere sociale.

CAPITOLO PRIMO

PRINCIPI DELLA MORALE PERSONALE (1)

188 - Gli studi che si sono consacrati alla morale generale hanno mostrato che *tutto il sistema dei diritti e dei doveri, in un certo senso, è centrato sulla persona umana*, considerata ad un tempo nella realtà assoluta di creatura intelligente e libera e nella condizione, ugualmente essenziale, di membro di società molteplici, con l'aiuto delle quali l'uomo è in grado di conseguire il suo fine ultimo personale. Questo punto di vista è stato tuttavia messo in discussione da parecchie teorie antiche e moderne, secondo le quali non più la persona individuale, ma *la società stessa*, e innanzi tutto lo Stato o la Nazione, è data come il centro da cui promanano l'insieme dei doveri e dei diritti. In tale concezione non si può più parlare di morale personale, poiché *la persona umana è concepita solo in funzione della società* e non come un assoluto, e per conseguenza non possiede, indipendentemente dalla società, né diritti né doveri.

A queste teorie si oppongono altre concezioni, nelle quali l'individualismo, cioè l'affermazione del primato dell'essere individuale nei confronti della società e dello Stato, va tanto oltre da misconoscere il carattere essenzialmente sociale dell'uomo e da professare che *l'uomo non ha realmente doveri che verso se stesso*. Sentiamo per istinto che queste due posizioni estreme sono

1) Cfr. S. TOMMASO, I, q. 75-83. «Semaines Sociales», Clermont - Ferrand. 1937, *La personne humaine en péril*, Parigi - Lione, 1937; Rouen, 1938, *La liberté et les libertés dans la vie sociale*, Parigi - Lione, 1938. - G. MARCEL, *Etre et Avoir*, Parigi, 1936. - N. BERDIAEFF, *Cinq Meditations sur l'existence*, Parigi, 1936. - LE SENNE, *Obstacle et valeur*, Parigi, 1935, tr. it. di A. e C. Guzzo, Brescia Morcelliana, 1950. - LOVELLE, *De l'acte*, Parigi, 1937, pp. 331-397; 511-536; *L'erreur de Narcisse*, Parigi, 1939. - G. JARLOT, DESQUEYRAT, ecc. *Etudes de Morale et de Droit* («Archives de Philosophie», XII, 1 quad.), Parigi, 1936. - DESCOQS, STOCKER, ecc., *Autour de la personne humaine* («Archives de Philosophie», XIV, 2° quaderno) Parigi, 1938. - M. BLONDEL, *L'Action*, Parigi, 1893 (1950. tr. it., Torino, 1950. - J. LACROIX, *Vocation personnelle et tradition nationale*, Parigi, 1942. - MOUNIER, *Le personnalisme*, 4a ed. Parigi, 1955, tr. it. Milano, 1952. D. A. HENNARD, *Morale sans péché*, Parigi, 1954. - JANKÉLÉVITCH, *L'austerité et la vie morale*, Parigi, 1956. - M. NEDONCELLE, *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, Parigi, 1957. - J. MOUROUX, *Senso cristiano dell'uomo*, Brescia, Morcelliana, 1948 (trad. it.). - AA. VARI, *Persona e società*, Atti del VI Conv. Di studi filosofici cristiani, Gallarate, 1950, Padova, 1951. - BUSSI, *La persone nella vita sociale*, Alba, 1945. - G. LA PIRA, *Il valore della persona umana*, Milano, 1947. - G. MATTAI, *Persona e società*, in «Enciclopedia sociale», Alba, 1958, pp. 925-943 (con app. bibliogr.).

ugualmente erronee e che in mezzo, fra lo «statalismo» e l'«individualismo», ci deve essere una giusta posizione, atta a conciliare le esigenze personali e le esigenze sociali. della natura umana. È questa soluzione, cui diamo il nome di *personalismo*, che dobbiamo ora esporre e giustificare.

Art. I - Il concetto di persona

189 - 1. LA PERSONA UMANA - In Psicologia (**III, 541-549**) e in Metafisica (**IV, 401**), abbiamo mostrato che il principio più profondo della personalità è lo spirito, poiché esso è la condizione ultima del «per sé» e del «sé», la forma più perfetta dell'«in sé». La personalità definisce dunque con lo spirito la propria ragione fondamentale, non nel senso che si identifichi formalmente con lo spirito, ma nel senso che *la spiritualità è la ragione ultima di ciò che noi chiamiamo una persona*, un essere padrone dei propri atti e del proprio destino. Lo spirito è infatti ciò che permette quel ritorno su di sé, quella concentrazione e riflessione (*reditio completa*), quell'identificazione del soggetto e dell'oggetto, che fonda la possibilità di un possesso di sé, mentre la materia, essendo esteriorità spaziale, aliena e disperde. Al limite, l'essere materiale non è che per l'altro, il quale sintetizza e unifica, conoscendolo, la molteplicità essenziale di esso.

Si vede così ciò che vi è di giusto e nello stesso tempo di insufficiente in certe concezioni della personalità, come quella di MAX SCHÉLER, per esempio, che definisce la persona come «unità dei nostri atti e insieme loro possibilità» (*Der Formalismus in der Ethik*, t. II, Halle, 1927, pp. 255-256; cfr. tr. it. parz., Milano, 1943). Ciò non basta. Bisogna andar più avanti, poiché «unità» e «possibilità» (cioè permanenza sotto il mutamento) non sono che conseguenze e soprattutto hanno un aspetto che non appartiene alla sola personalità, ma conviene anche alla individualità. Così pure, W. STERN definisce la persona come una «unità multipla» o come «una unità originale avente un valore» (*Person und Sache*): in altre parole, la persona è un tutto, non una somma. Ma, anche l'individuo è tale in un certo senso. Parimenti, il valore appartiene a tutto ciò che è, nella misura del suo essere, e non alla sola persona. La definizione di STERN è pertanto insufficiente. Altri hanno voluto caratterizzare la persona mediante la spontaneità: BERGSON, con la sua concezione della libertà (**III, 530**) si avvicina a questo punto di vista. Tuttavia *la spontaneità non è né l'autonomia autentica, né la riflessione che ne è il segno e la condizione*. Queste ultime la suppongono e la utilizzano, l'assumono e ne dirigono il corso; anzi sostituiscono alla spontaneità naturale, che è quella dell'istinto, una spontaneità spirituale, che è quella della volontà; al tutto, dato dalla natura, un tutto voluto e costruito dalla libertà. È su queste basi che si può fondare un'etica personalistica.

190 - 2. I VALORI PERSONALI

a) *Valore assoluto della persona umana*. Si comprende il valore della per-

sona quando se ne è ben definita l'essenza. Se la personalità consiste nel fatto d'essere *sui juris*, il suo valore la collocherà completamente al disopra dell'universo materiale e biologico, che le sarà ordinato come un mezzo al fine. *Come tale, essa costituisce, si dirà, una specie di assoluto, che esige un rispetto incondizionato.* Mai potrà venir trasformata in un puro mezzo, poiché, essendo autonoma, *sui juris*, non è fatta *ad alterum*. Essa subordina dunque a sé il resto dell'universo, restandole l'obbligo, da una parte, di rispettare le altre persone che sono fini come lei, e, d'altra parte, di usare rettamente esseri e cose, a lei inferiori.

b) *I doveri verso se stessi.* Vediamo ora come conviene rispondere all'obiezione spesso ripresa, *secondo cui l'uomo non può aver doveri verso se stesso.* Questa obiezione si appoggia su due ragioni. Da una parte, si dice, ogni dovere rappresenta un debito verso un creditore; se pertanto l'uomo avesse dei doveri verso se stesso, sarebbe suo proprio creditore e potrebbe rinunciare a tale suo diritto, fosse anche a suo detrimento. Comunque, i doveri verso se stessi sarebbero sprovvisi di forza obbligatoria in virtù del principio che «nessuno può obbligare se stesso». D'altra parte colui che viola i propri doveri personali non fa torto che a se stesso. Egli è pertanto giudice sovrano in una materia che concerne lui solo (*scienti et volenti non fit iniuria*), il che equivale a dire che, strettamente parlando, non ci sono *doveri personali*.

Questi due argomenti sono autentici *sofismi*. Difatti, quando si afferma che l'uomo ha dei doveri «verso se stesso» si vuol dire che egli è *oggetto* di doveri personali, ma non che è *principio* di questi doveri. Questi derivano dalla legge naturale e dalla legge divina, che impongono a ciascuno di tendere verso il proprio fine ultimo e conseguentemente di adoperarsi per la propria perfezione. Di più, *è falso che un individuo, violando i doveri personali, faccia torto soltanto a sé.* È questa una veduta individualistica, assolutamente in contraddizione con la giusta nozione di persona umana: la quale, implicata necessariamente, per il proprio bene, in molteplici relazioni sociali, deve, per la sua stessa perfezione, contribuire al bene di tutti, così come ha il diritto di attendere le condizioni del proprio progresso, dalla perfezione delle persone.

191 - 3. I VALORI SOPRA-PERSONALI - È pure fondamentale ben capire che i valori personali presuppongono l'esistenza di valori sopra-personali. È invero impossibile, come si è visto (**105**), giustificare a fondo il valore della persona umana, cioè passare dal fatto al diritto. se non si ammette l'esistenza di un Dio personale, creatore, legislatore e remuneratore supremo. Ciò che fonda il valore della persona ed anche la sua realtà di persona come tale è il fatto che essa partecipa più da vicino, che non gli altri esseri dell'universo, alla rassomiglianza con Dio, che è per eccellenza, e senza comune misura con le sue creature, l'Essere intelligente, libero, *sui juris*. *Nella persona umana noi pertanto rispettiamo l'immagine di Dio e ci conformiamo alla sua volontà creatrice rispettando l'autonomia della persona, quell'autonomia che Dio stesso salva-guarda e sanziona.*

Al contrario, appena si nega l'esistenza di un Dio personale, libero creatore dell'universo, non resta più nulla, almeno logicamente, della persona umana. Questa, frutto e termine di una evoluzione meccanica e fatale delle forze oscure che operano nel cosmo, rientra nell'universo come un semplice elemento del Tutto, si riassorbe nell'individuo. Senza dubbio, ragione e libertà restano dei fatti empirici, caratteristici di ciò che viene ancora chiamato persona umana. Ma non è più possibile dare un fondamento al rispetto assoluto, richiesto da questi valori e, per una tendenza logica, si arriva regolarmente (come ci ha mostrato lo studio del positivismo giuridico, **110-113**) a subordinare la persona alla specie o allo Stato. Né la ragione né la libertà sono ammesse a rivendicare la loro funzione legittima: in fin dei conti *la persona, ridotta all'individualità biologica, non è più che un elemento caduco e transitorio dell'ordine naturale*.

4. INDIVIDUALITÀ E PERSONALITÀ - Nulla di tutto ciò che abbiamo detto ora ci avvicina al *formalismo* (M. SCHELER). La preoccupazione di accentuare il valore della persona umana non giustifica le dottrine (**114-116**) che propongono di concepire la persona come una pura categoria assiologica, in cui l'individualità sarebbe come un corpo estraneo. Noi non possiamo nemmeno considerare la persona alla stregua di KANT (**III, 559**), cioè come tale da avere solo un'esistenza puramente formale, in quanto unità di ciò che è diverso nella coscienza. Al contrario, noi vediamo in essa contemporaneamente *essere e valore*, un *valore fondato su una realtà sostanziale, su un in sé stabile e permanente*. L'individualità è così la condizione stessa dell'esistenza della persona, e la personalità definisce la natura d'un essere individuale, capace di divenire, attraverso la conoscenza, la libertà e l'amore, l'artefice responsabile del proprio destino, che consiste nella rassomiglianza sempre più perfetta con Dio.

Art. II - Il dramma della persona

192 - 1. LA PERSONA «NEL MONDO» - Bisogna guardarsi dal fare della persona umana un'idea o una norma astratta. Essa è una *realtà vivente e concreta* che deve costituirsi e, in un certo senso, conquistarsi. Si diventa quello che si è, *sui juris*. Si diventa tali attraverso lo sforzo e la lotta. E solo attraverso lo sforzo e la lotta si resta ciò che si è divenuti.

È quanto dire che *il destino della persona umana ha un aspetto drammatico*. La vita non può essere semplice conservazione; essa è accrescimento o abdicazione. L'esistenza della persona implica anche un costante sacrificio per mantenere, con il rigetto dell'accessorio e dell'inutile, la sua unità e integrità. Se viene meno lo sforzo di formare in sé l'immagine di Dio, la persona umana si dissocia e si disperde in seno all'universo biologico. Ridiscende allora verso la pura individualità materiale. Abdica alla sua indipendenza e si nega in una specie di disintegrazione.

Tutto questo può definirsi come una «tragedia», la tragedia dell'«essere nel mondo» (*In der Welt sein*).

Così si esprime M. HEIDEGGER. Per il fatto stesso che è «nel mondo», impegnata nel temporale, per il fatto della individualità materiale, la persona è costantemente sollecitata a divenire passivamente un elemento di questo mondo, a darsi *ad alterum*; mentre è un tutto, una specie di assoluto e un fine, un microcosmo e non una parte del tutto. Psicologicamente, la persona si opporrà così all'anonimo «si», inafferrabile e irresponsabile. Difatti è proprio della persona mettersi di fronte, prender posizione, affermarsi come soggetto - ed anche, conseguentemente, *valutare* o, se si vuole, apprezzare rischi, alee, possibilità, conseguenze - e infine *assumere le conseguenze* dei propri atti. (Cfr. G. MARCEL, *Du refus à l'invocation*, Parigi, 1940, p. 147).

Si potrebbe dire, in una sola parola, che ciò è essere se stessi. Al contrario, ridiscendendo verso l'individualità materiale, la persona abdica diventando un semplice elemento statistico. Ma tutto questo significa sforzo e sofferenza ed è per questo che Sant'Agostino afferma con tanta forza, che salvo la grazia, la creatura ragionevole dovrebbe conoscere, anche senza peccato, «*poenam et difficultatem*» (Cfr. *De libero arbitrio*, III, 50 segg. in Migne, P. L., voll. 32-47, Parigi, 1945-49). Nello stesso senso, e dal punto di vista psicologico, MAINE DE BIRAN non si ingannava legando la personalità allo sforzo.

KIERKEGAARD, da parte sua, ha molto insistito su questo aspetto della persona umana, che definisce con la categoria del «serio» (Cfr. *Il concetto dell'angoscia*, tr. dal dan., Firenze, 1953). Ne deriva che l'angoscia è legata alla persona. *L'uomo sarà tanto più uomo quanto l'angoscia sarà più profonda*. Più ci si innalza nella scala delle persone, più l'angoscia ingigantisce. «L'estensione e la profondità dell'angoscia preannuncia l'estensione della perfezione». KIERKEGAARD enuncia tutto questo della persona in modo assoluto, il che è falso. Ma ciò vale per la persona *umana*, il cui destino è di conquistarsi e di difendersi contro le forze oscure che l'attirano verso l'impersonale, verso il meccanismo e la passività di ciò che è elementare. A questo titolo, l'angoscia è praticamente la stretta gola che avvia verso le altezze, la porta angusta che bisogna varcare. Essa è frutto e segno della libertà che scruta le profondità della propria possibilità, afferra il finito e il temporale per trovarvi un appoggio necessario, conscia del pericolo di dover impegnare in quello un destino che sfocia nell'eterno. È pertanto vero che l'angoscia rappresenta per l'uomo il salutare «pungolo nella carne», per avvertirlo della sua condizione precaria.

193 - 2. LA COMUNIONE DELLE PERSONE - Quanto sopra basterebbe a metter la persona umana al posto che le compete; essa è una specie di assoluto; non è l'Assoluto. Le condizioni concrete dell'esistenza sono già sufficienti a mostrare come essa non possa svilupparsi pienamente che nella comunione con le altre persone. Come il concetto di individuo dice relazione alla specie, così quello di persona è relativo a una società, il che non significa, ben inteso, che la persona umana sia fatta per la società, poiché è vero precisamente il contrario. L'idea di persona è relativa a una società, in quanto non è possibile concepire

intelligibilmente come solitario un essere dotato delle prerogative della conoscenza e dell'amore.

Se l'uomo è fatto ad immagine di Dio è perché partecipa allo spirito, ma certamente anche perché non trova compimento, perfezione e felicità che in una società di persone (e non c'è società propriamente detta, se non di persona). *La persona umana, pensiero ed amore, implica l'esistenza di altre persone e l'unione con esse mediante il pensiero e l'amore, e soprattutto implica il rapporto di comunione con Dio, sorgente e fine ultimo di ogni valore personale.*

La grazia perfeziona, al di là di ogni esigenza e più di quanto possiamo sospettare, la società delle persone umane, poiché queste persone, mediante la grazia di Cristo, sono chiamate figli di Dio e lo sono effettivamente cosicché la loro comunione è propriamente fraterna. La grazia, diciamo, *perfeziona*, poiché è nella vocazione essenziale della persona di uscire da sé, se così si può dire, di darsi per amore in una comunione intima e reciproca, a immagine delle tre Persone divine.

Art . III - Persona e società

- Da quanto abbiamo detto, possiamo dedurre la forma generale dei rapporti che legano la persona alla società e le persone tra loro.

1. LA PERSONA NON PUÒ ESSERE SEMPLICE MEZZO - La persona umana *non dovrà mai diventare strumento e mezzo, né cercar di trasformare in mezzo e strumento le altre persone.* Inserita nella società, essa serve il bene comune che è, in fin dei conti, il bene delle persone, cioè un bene che, finalizzato, a titolo intermediario, dalla società, si distribuisce sulle persone, fine della società. Essa tiene conto delle persone fin nelle loro condizioni psico-fisiologiche e materiali, sollecita senza posa a creare e a promuovere le realtà materiali e le istituzioni temporali che permettono a tutti il pieno sviluppo della personalità morale.

La persona umana dovrà pertanto rispettare le altre persone come essa stessa vuol essere rispettata, non per semplice preoccupazione solidaristica e biologica (come nella pseudomorale della solidarietà, **64**), ma in quanto esse sono *portatrici di valori che sono beni assoluti e quasi altrettanti riflessi della divinità sul viso dell'uomo.* Tale rispetto implica in essa - ciò che è un altro aspetto del dramma della persona *limitazione* dei propri desideri, *restrizione* delle proprie esigenze, *sottomissione e abnegazione* dell'individuo che essa è nello stesso tempo.

195 - 2. IL PERSONALISMO ESCLUDE L'INDIVIDUALISMO Con ciò si vuol dire che la persona umana dovrà *guardarsi dall'individualismo che è precisamente il contrario del vero personalismo.* L'individuo umano non può, fino ad una età relativamente avanzata, staccarsi dalla protezione della specie. La persona non può mai isolarsi dalla società senza incorrere nella propria de-

cadenza, poiché i valori che la definiscono, pensiero e amore, non possono nutrirsi d'altro che della comunione con le altre persone. Se la persona ha da lottare per conquistarsi e affermarsi, non si tratta già della lotta biologica dell'individuo in seno alla specie (lotta per la vita, concorrenza vitale), ma d'un combattimento spirituale, per cui l'uomo, lungi dal chiudersi in sé in un egocentrismo voluto, cerca di *espandersi con l'amore*. Bisogna infatti faticare senza posa per vincere l'io reticente ed egoista dell'individuo, e a più forte ragione del peccato originale, il quale, consumando la vittoria del sensibile sullo spirituale, tende a ricondurre la persona sul piano dell'individuale e della specie.

Questo combattimento, invece di condurre la persona umana a diminuire o a spogliare gli altri, la conduce al contrario a lavorare alla salute e alla grandezza spirituale delle altre persone, *all'attuazione di una più perfetta comunione dei cuori*. Essa per questo deve soltanto svilupparsi nel senso della sua natura che è spirito, libertà ed amore, poiché instaura così tutto ciò che unisce e rinuncia a tutto quello che oppone e separa, all'egoismo dell'individuo, alle parzialità della tribù e del tempo. Essa toglie ciascuno dai suoi limiti e dilata il suo slancio alle proporzioni dell'universo spirituale, in cui ciascuno non si stanca mai di dare né di ricevere. L'individuo si richiude su se stesso e si particolarizza: la persona si apre e si universalizza.

196 - 3. LA SOCIETÀ ORDINATA ALLA PERSONA - La persona non è Dio. Essa è *sottomessa a Dio* per il proprio compimento e perfezione. Inoltre è posta in un sistema di relazioni che tornano a suo bene e che essa deve rispettare: *società e Stato*, poiché queste due realtà terrene sono le condizioni naturali, volute da Dio, per lo sviluppo dei valori spirituali. Deve pertanto *sottomettersi, non per abbassarsi e rinnegarsi, ma per innalzarsi e affermarsi*. Inoltre, ragione e libertà si manifestano veramente soltanto con il costante soccorso delle altre persone costituenti, al di là della società biologica e sul fondamento di essa, quella società spirituale quella comunione morale e, come sosteneva ARISTOTELE, quell'*amicizia* che è il vero clima della persona umana.

Si vede allora chiaramente qual è il rapporto della persona alla società. Vi sono una *comunanza* e un *universalismo* che sono non soltanto compatibili con la persona umana, ma necessari ad essa. *Questa comunanza è quella che si stabilisce e si perfeziona sul piano dei valori spirituali e morali*.

Ne segue che la società, che si porrebbe chiamare biologica, la società che riunisce gli individui, è soltanto un mezzo in vista dei fini della persona, cioè in vista dei valori propriamente spirituali. La persona non è in conflitto né in opposizione con questa società, poiché anzi vi si appoggia costantemente e vi trova, per massima parte, le condizioni del proprio progresso. In ragione tuttavia, dei valori sopratemporali che deve attuare, essa è posta su un altro piano, la supera e la mette al suo servizio (2).

Vanno respinte pertanto tutte le dottrine che sostengono che la persona è semplicemente una parte dell'organismo sociale (al contrario essa è un tutto), che l'uomo riceve integralmente dalla società la distinzione del bene e del male,

i valori morali, *tutte le dottrine*, per conseguenza, *che pretendono esigere dall'uomo la rinuncia alla indipendenza della propria coscienza e del proprio spirito*.

N. BERDIAEFF osserva assai giustamente che «K. MARX, A. COMTE, DURKHEIM hanno preso la coscienza morale dal «Clan primitivo» (che d'altra parte essi immaginano coi loro pregiudizi) «come culmine di quella dell'umanità». Di conseguenza hanno rigettato la persona e hanno conservato unicamente l'individuo, che è in correlazione con ciò che è collettivo.

In queste concezioni le persone formano un *numero*, cioè esse non sono più persone, essendo il numero la categoria della quantità e perciò di quanto è omogeneo. Solo gli individui formano un numero appunto perché parti di un tutto univoco, cioè della specie. Le persone non possono formare che una moltitudine *trascendentale* poiché ciascuna d'esse è un tutto (irriducibile come tale, ai «tutti», o totalità; costituiti dalle altre persone, **II, 45**).

Il mistero, luminoso per un'etica personalistica, inintelligibile alle concezioni materialistiche e positivistiche, è che vera società è soltanto quella formata da questi «tutti» e non dalla pluralità numerica. Infatti quest'ultima fonda non una società, ma un gregge.

197 - 4. LO SPIRITUALISMO E IL DESTINO DELLA PERSONA - In ultima analisi il destino delle persone umane è legato allo spiritualismo. *Non c'è, non ci può essere persona umana nel materialismo*.

In tale concezione l'uomo non può che trovarsi sottomesso senza limite alle potenze cosmi che, gregarie, collettive; deve ridiventare meno ancora che una individualità biologica, una cosa tra tutte quelle che costituiscono l'universo, dove l'anima, concepita come il frutto puro e semplice di un processo del genere, è ormai soltanto un fenomeno o un epifenomeno senza valore privilegiato (**III, 613-616**). Non si salverà pertanto la persona umana se non si professa che l'anima è creata da Dio e che ha un destino immortale, trascendente tutti i fini temporali della società e della *civitas* e di conseguenza un valore che sorpassa tutto l'universo. Tale è il senso dell'*umanesimo cristiano*, la cui sorte invero si identifica con quella della civiltà.

CAPITOLO SECONDO

I DOVERI RIGUARDANTI IL CORPO (3)

198 - L'uomo è tenuto a provvedere alla conservazione della vita che ha ricevuta da Dio. Tale dovere generale comporta l'obbligo di conservare la vita e

2) Cfr. s. TOMMASO, I.a II.ae. q. 21, art. 4, ad 3.º: «Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua».

di osservare le leggi della temperanza e proibisce il suicidio.

Art. I - La conservazione della vita

1. IL DOVERE DI CONSERVARE E RISTABILIRE LA SALUTE In ragione della dipendenza in cui si trova la vita intellettuale ed anche la vita morale dalla vita organica, vegetativa e sensibile, l'uomo, conformemente alle tendenze istintive, deve ricorrere *ai mezzi, per lo meno ordinari, che assicurano la conservazione o la restaurazione della sanità corporale*: nutrimento, igiene, esercizio, riposo, cura nelle malattie. In caso contrario sarebbe incapace di attendere in modo completo ai doveri del proprio stato. È ciò che la saggezza popolare vuol esprimere con l'adagio: *Mens sana in corpore sano*. Tuttavia il dovere di conservare e di proteggere la propria vita non è tale che possa imporre in modo assoluto all'uomo di ricorrere ai mezzi *straordinari* (se non in certi casi eccezionali). Così non c'è obbligo reale, in caso di malattia, di sottomettersi ad interventi chirurgici troppo dolorosi o troppo costosi.

2. GLI SPORT - È pertanto conveniente raccomandare alla gioventù la pratica degli sport che possono essere un mezzo eccellente per favorire uno *sviluppo fisico armonioso* e per dotare il corpo di forza, agilità e resistenza. *La formazione della volontà* può essa pure trovarvi un beneficio, per effetto dello sforzo continuo e perseverante, quale è richiesto dalla pratica degli sport di resistenza. Anzi, certi sport che mettono in gioco lo spirito di corpo, contribuiscono grandemente alla formazione del *senso di disciplina, di solidarietà, di devozione e di abnegazione* presupposti nel perseguire lo stesso scopo comune. Gli sport tuttavia possono avere anche il loro *aspetto negativo*. Alcuni tra loro, come il pugilato, praticato senza riguardo né misura, mantengono e fomentano gli *istinti della brutalità*. Anche i migliori sport possono essere praticati con eccesso, e contribuire, contrariamente alla loro finalità intrinseca, ad un *esaurimento fisico* o alla *svalutazione dei valori propriamente intellettuali e contemplativi* che trascendono in dignità e in fecondità tutti i valori corporali.

Queste osservazioni sono valide soprattutto per lo sport professionale, ma possono avere la loro applicazione anche nello sport da dilettante o, più esattamente, nello sport ricreativo e inteso alla formazione fisica. Qui, come in altri campi, l'uso è bene, e l'abuso comincia con l'eccesso: la regola deve essere

3) S. TOMMASO, IIa IIae, q. 64, a. 5; q. 141-170; - *De Malo*, q. 14-15. C. RUTTEN, *Le Suicide*, Liegi, 1922. - SERTILLANGES, *La Philosophie morale de saint Thomas*, Parigi, 1942, c. XIII-XV. - DURKHEIM, *Le Suicide*, Parigi 1897. M. HALBWACHS, *Les causes du suicide*, Parigi, 1930. - P. BUREAU, *L'indiscipline des mœurs*, Parigi, 1920. - FORSTER, *Sexualethik und Sexualpädagogik*, Kempten, 1909; tr. it., *Etica e pedagogia sessuale*, 3a ed., Torino, 1921. - GUITTON, *Essai sur l'amour humain*, Parigi, 1948; tr. it., *Saggio sull'amore umano*, Brescia, Morcelliana, 1954.

fornita dalla legge del giusto mezzo.

Art. II - La temperanza

199 - Le soddisfazioni, richieste dai bisogni corporali, restano morali solo se sono ordinate e moderate. Ciò significa etimologicamente la parola *temperanza* che equivale a *misura*, e designa la *virtù che distoglie e allontana da ogni soddisfazione disordinata*. Il disordine può in effetto introdursi qui in molti modi, sia nel consigliare un *eccesso* nelle cure corporali, sia spingendo a ricercare per se stesse come *fine*, mentre non sono che mezzi, le gioie sensibili e, in modo particolare i piaceri sessuali. Le due forme principali della virtù della temperanza concernono pertanto la misura nel bere e nel mangiare, e la castità.

§ 1 - La misura nel bere e nel mangiare

1. LA VIRTÙ DELL'ASTINENZA - L'uso degli alimenti, che provvede al mantenimento della salute, produce un piacere che è normale e legittimo. È evidente tuttavia che, se bisogna mangiare per vivere, è vizioso vivere per mangiare. Un vecchio proverbio assicura che la tavola ha ucciso più uomini che la guerra. È doveroso pertanto praticare una *saggia moderazione nell'uso dei piaceri della tavola*. Quando questa moderazione è osservata non solo in vista della salute corporale, ma anche in vista della salute dell'anima, si pratica la virtù dell'astinenza.

2. GLI ECCESSI: UBRIACHEZZA E GOLLA - La gola consiste in un *uso esagerato e volontario del cibo e delle bevande*. Si manifesta ora sotto forma di *ghiottoneria*, ora sotto forma di propensione all'ubriachezza e di alcoolismo. *L'ubriachezza* degrada l'uomo togliendogli l'uso di ragione. *L'alcoolismo*, accompagnato o no dall'ubriachezza, ha le più funeste conseguenze, non soltanto per colui che vi si abbandona e che vede progressivamente offuscarsi la propria intelligenza e diminuire le proprie energie morali fino al punto talvolta di affondare nella *folia*, ma anche per la discendenza, che va soggetta alle più gravi *tare fisiche e psichiche*.

La *gola*, che consiste nella ricerca di raffinatezze nella qualità degli alimenti, gode di una considerazione che non merita affatto, poiché è una *forma di sensualità* che, alla stessa stregua dell'intemperanza più grossolana, conduce, sia pure per vie più sottili, a deprezzare le gioie superiori, a ottundere la mente e a diminuire le energie dell'anima.

§ 2 - La castità

200 - 1. NATURA DELLA CASTITÀ - La castità è una delle forme capitali della temperanza. Ad essa spetta d'imporre una *saggia misura nella ricerca e nell'uso dei piaceri che si chiamano «i piaceri della carne»*. Ricercare questi

piaceri unicamente per il godimento che essi arrecano è sempre immorale, poiché *il piacere, che è soltanto un mezzo, non può essere trasformato in fine*. Per di più, anche a titolo di mezzo, *la voluttà deve essere ricercata secondo l'ordine e la misura che conviene al suo fine oggettivo, che è la propagazione della vita umana*. La misura in questo campo è particolarmente necessaria in ragione anche dell'importanza della funzione sessuale. La *castità* esige pertanto, *fuori dello stato matrimoniale, l'astensione da tutti i piaceri carnali* che per se stessi sono ordinati alla propagazione normale della razza umana e per conseguenza possono essere legittimi soltanto nella società coniugale. Questa astensione, per essere conforme alle esigenze della castità, non deve essere limitata agli atti propriamente detti, ma deve estendersi anche alle rappresentazioni, ai discorsi, alle letture, agli sguardi e desideri corrispondenti alle attività sessuali, che sono essi stessi quasi l'inizio degli atti stessi.

201 - 2. L'ISTINTO SESSUALE - L'istinto sessuale, tra tutti gli istinti dell'uomo, è quello soggetto alle maggiori perversioni. Per questo conviene segnare con esattezza i suoi fini e l'importanza capitale di un esercizio conforme alla legge naturale.

a) *L'istinto sessuale nell'animale*. Presso gli animali, l'istinto sessuale è esclusivamente istinto della riproduzione (**III, 285**).

b) *L'istinto sessuale nell'uomo*. Nella specie umana, l'istinto sessuale subisce delle modificazioni profonde. L'attrazione sessuale non dipende più dalle sensazioni elementari che determinano l'accoppiamento degli animali, ma acquista una specie di *indipendenza*, che è all'origine di molteplici deviazioni, in cui il piacere è ricercato per se stesso, fuori dalle condizioni che sole gli danno il suo vero senso e lo rendono legittimo. Tali condizioni sono quelle dello *stato coniugale* ordinato, a titolo principale, alla propagazione della specie, e, sempre entro tale stato, regolanti l'uso dei piaceri sessuali direttamente o indirettamente, *in funzione dei fini del matrimonio*. La castità, così intesa, non è che il *retto uso dell'istinto sessuale*.

La condizione psicologica della castità corporale consiste nella *castità cosciente, voluta e metodica dell'immaginazione* e quindi in un'esatta interpretazione del senso genesiaco. C'è infatti un equivoco nell'espressione corrente di «bisogno sessuale»: non si può parlare in questo caso di bisogno nel senso di necessità irresistibile, come si parla del bisogno di bere o di mangiare.

L'esercizio dell'attività sessuale non è, propriamente parlando, un bisogno, ma un'attitudine, che si manifesta in maniera più o meno attiva, ma che può essere regolata dalla ragione. Se c'è bisogno autentico questo deve risultare un bisogno *acquisito*, proveniente sia da un'immaginazione ostinatamente rivolta alle cose della sessualità, sia dagli effetti di una eccitazione anormale del senso genesiaco. Così inteso, il bisogno è una perversione della natura (4).

Tutto ciò che abbiamo detto intorno alle condizioni della castità resta tuttavia insufficiente, sono affermazioni vere, ma strettamente varrebbero solo nell'ipotesi di una natura pura (**22**). Infatti la realtà, che è quella di una natura

decaduta e riparata, ma ferita e diminuita nelle sue energie proprie, non permette un ottimismo così facile relativamente ai mezzi con cui regolare il senso genesiaco secondo la retta ragione.

Per effetto della concupiscenza l'attrattiva sensibile è difficile da dominarsi, e non può essere regolata perfettamente e continuamente senza il soccorso della grazia. Così si può sostenere che l'affermazione di BERGSON (*Les Sources*, ecc., p. 326) secondo cui si esaurirebbero presto le esigenze del senso genesiaco «se ci limitassimo alla natura», si fonda solo su una nozione puramente astratta e ipotetica della natura e vale solo imperfettamente nella situazione reale e concreta dell'umanità.

3. VALORE SOCIALE DELLA CASTITÀ - Non è il caso di soffermarsi a discutere un'opinione oggi abbandonata, ma fino a poco tempo fa molto diffusa, secondo cui la castità e la continenza sarebbero psicologicamente nocive (5). Al contrario converrebbe insistere sulle conseguenze nefaste della lussuria e del libertinaggio sessuale per la stessa società.

Per converso, quand'anche si prescinda dal valore ascetico della castità per il conseguimento d'una *rettitudine morale* della persona nell'uso delle sue facoltà fisiche, questa virtù viene apprezzata e raccomandata in quanto atta a garantire una *riserva intatta d'energie corporee e spirituali*: onde nel suo esercizio si vede un segno efficace, per così dire, di umanità integra e fattiva, pronta e alacre ai compiti cui è chiamata dal vivere sociale.

§ 3 - L'ascetismo

202 - 1. NATURA DELL'ASCETISMO - L'ascetismo (da una parola greca che significa esercizio: cfr. EPITTETO, *Enchiridion*, 47) è un *aspetto della temperanza che consiste nel privarsi volontariamente, non solo del superfluo, ma anche del necessario, e nell'imporsi delle sofferenze e dei lavori che ripugnano alla sensibilità, per conseguire un più perfetto dominio di sé*. L'ascetismo non mira pertanto unicamente all'acquisto e al mantenimento della castità,

4) BERGSON osserva (*Les Deux Sources de la Morale e de la Religion*, p. 326) che le esigenze del senso genesiaco sono diventate così imperiose solo per effetto di un appello costante ai sensi tramite l'immaginazione. «Tutta la nostra civiltà è afrodisiaca». Pertanto bisogna ammettere la perfetta legittimità ed anche la necessità delle leggi che, in molti paesi, proibiscono la stampa, l'immissione e la circolazione delle pubblicazioni pornografiche e stabiliscono un adeguato controllo dei libri, pellicole e opere teatrali.

5) Cfr. il voto adottato all'unanimità dalla *Conferenza di Profilassi sanitaria e morale* (Congresso di Bruxelles, 1902) e firmata da più di centocinquanta celebrità del mondo medico: «Bisogna insegnare alla gioventù maschile che non solo la castità e la continenza non sono nocive, ma anzi che queste virtù sono raccomandabilissime dal punto di vista puramente medico e igienico».

ma la virtù della continenza ne è uno dei fini principali.

2. SIGNIFICATO E VALORE DELL'ASCETISMO - C'è tutta una letteratura d'ispirazione edonistica e naturalistica consacrata a deprezzare l'ascetismo. Non si tratta qui evidentemente di difendere un ascetismo che sia fine a se stesso e che cerchi il dolore per il dolore, come si riscontra in certi stati patologici. Se tuttavia la virtù non può essere che il frutto di uno sforzo tenace e di una lotta perseverante contro i disordini ai quali la natura è di fatto incline se lasciata a se stessa, come potrebbe istituirsi e conservarsi una vita morale senza ascesi? *L'ascetismo è il mezzo più sicuro e pratico che noi abbiamo per fortificare la nostra volontà*, per prepararci a sacrificare le attrattive sensibili al dovere (6).

L'ascetismo, d'altra parte, come tutte le virtù morali, è sottoposto alla *regola del giusto mezzo* (che non è di ordine quantitativo, ma di ordine razionale, **180**). Essendo il suo scopo quello di assicurare la padronanza di sé e non di estenuare il corpo e di rovinare la salute, esso andrebbe direttamente contro il suo scopo se mettesse l'organismo in uno stato di debolezza tale che la vita dello spirito e il compimento dei doveri del proprio stato fossero gravemente compromessi. Pertanto non soltanto ammette ma anzi implica ed esige *misure variabili, secondo i temperamenti, gli ambienti, le età e gli stati*. Ordinato per essenza a far prevalere nella vita la legge della retta ragione, deve esso stesso regolarsi secondo le esigenze della ragione.

203 - La questione dei *rapporti tra l'arte e la morale* comporta due punti di vista distinti, cioè il punto di vista dell'opera d'arte (punto di vista oggettivo) e quello dell'amatore d'arte, - o in generale, del «pubblico» - (punto di vista soggettivo).

Dal primo punto di vista noi diciamo che l'arte è *indipendente dalla morale*, in quanto, essa non mira ad altro scopo immediato che a produrre un'opera bella. Tuttavia, se l'arte è indipendente dalla morale, *l'artista non è* e non può essere tale. L'opera d'arte che egli produce è una manifestazione di attività sottomessa alla regola suprema della legge morale, come ogni attività umana.

L'artista non può pertanto mettere le seduzioni dell'arte al servizio dell'immoralità, dell'errore e della menzogna.

Supponendo attuate le condizioni che fanno dell'opera d'arte una cosa in sé buona e bella dal punto di vista oggettivo, bisogna ammettere pure che *la*

6) Cfr. M. BLONDEL, nel «Vocabulaire technique et critique de la Philosophie» di LALANDE, t. I, alla parola *Ascétisme*: «Anche spinta all'estremo rigore, l'ascesi, nella morale religiosa e specialmente cristiana, non è la ricerca del dolore per il dolore; essa non è neppure essenzialmente espiazione penitenziale e mortificazione servile fondata sul timore, ma è liberazione e potenziamento delle facoltà superiori, prova d'amore per cui l'uomo si libera dell'egoismo, dei suoi limiti naturali per partecipare all'ordine della carità. La «vita purgativa» è condizione intrinseca della «vita illuminativa» e della «vita unitiva».

morale può intervenire, soggettivamente, per imporre restrizioni e limiti accidentali nel godimento dei capolavori d'arte. Senza dubbio, in sé, l'opera d'arte non può essere affetta d'immoralità senza trovarsi, per ciò stesso, fuori del dominio dell'arte, che è sfera di serenità anche nella rappresentazione delle passioni.

L'opera d'arte, tuttavia, anche perfettamente bella, può, accidentalmente, esercitare una cattiva influenza ed avere dei cattivi effetti quando verte su una materia tratta dal dominio delle passioni o del vizio e proposta ad uomini incapaci d'elevarsi fino alla pura emozione estetica per mancanza di cultura sufficiente o in conseguenza di un difetto di rettitudine morale. Ciò rende il nudo pericoloso nella scultura e nella pittura e conferisce un fascino di carattere tanto equivoco alla rappresentazione delle passioni dell'amore, nella poesia e nel teatro, come anche a certe forme di musica.

Pertanto conviene che l'artista e soprattutto gli educatori si ricordino che l'arte non si concreta in un mondo di puri spiriti, ma si offre ad uomini in cui le passioni disordinate si sovrappongono facilmente alle pure gioie del sentimento estetico. Ciascuno, in questo campo, deve sapere misurare lealmente le proprie forze e comportarsi di conseguenza (7).

Art. III - L'immoralità del suicidio

204 - Il suicidio è *l'atto con cui un uomo, di propria autorità, si dà direttamente la morte* (8). Il suicidio è stato considerato come cosa permessa ed anche lodevole, in certi casi, da parecchi moralisti pagani (EGESIA detto il «*peisithanatos*» o «persuasore di morte», 59), e in modo particolare dagli STOICI. Al contrario, se PLATONE lo scusa, senza consigliarlo, PITAGORA e SOCRATE lo condannano. Presso i moderni, riprovato dagli spiritualisti e da KANT, è considerato come legittimo dai moralisti pessimisti e in generale dai materialisti. Noi diciamo, al contrario, che il *suicidio è formalmente escluso dalla legge morale*, in quanto è un crimine contro Dio, contro se stessi e contro la società (9).

7) Per più ampi sviluppi su questo interessante problema, cfr. Atti del VII Conv. di studi filosofici cristiani, (Gallarate, 1951), Padova, 1952; *Estetica e Cristianesimo*, Assisi, 1953; Atti del III Congresso internazionale di Estetica (Venezia, 1956) Torino, 1957.

8) DURKHEIM (*Le suicide*, Parigi, 1897) definisce il suicidio: «Ogni caso di morte che risulta, direttamente o indirettamente, da un atto, positivo o negativo, compiuto dalla vittima stessa e che essa sapeva dover produrre questo risultato». Questa definizione ha l'inconveniente di non escludere in maniera abbastanza netta il caso in cui un uomo si uccide per l'effetto di un errore fatale (*incidente*) e il caso del demente, che non sa esattamente ciò che fa (*demenza*). In realtà una definizione esatta deve notare che il suicidio propriamente detto comporta la volontà o l'intenzione di darsi la morte (e non la semplice previsione del risultato).

1. CONTRO DIO - L'uomo non è l'autore né, per conseguenza, il padrone assoluto della propria vita. Su di essa egli ha solo un *potere d'uso*, sottoposto d'altra parte, anche quest'ultimo, alla legge morale. Non può pertanto a suo piacere rinunciare alla vita. Così, dandosi la morte, l'uomo si sottrae alla direzione della Provvidenza, anzi si rivolta contro di essa, rifiutando di conservare i suoi doni o di affrontare, le prove che gli sono inviate.

2. CONTRO SE STESSO - Dandosi la morte, l'uomo pecca anche contro se stesso, privandosi del primo bene di questo mondo, che è la vita. Senza dubbio questo bene può essere di peso per chi è disgraziato. Non bisogna però dimenticare che la presente vita è la preparazione di un'altra, e che la virtù praticata quaggiù, soprattutto nelle prove, deve avere un effetto eterno. *Uccidersi, per sfuggire a grandi sventure, è debolezza e tradimento*, poiché è abbandonare il posto che è stato assegnato da Dio. L'insuccesso non è una scusa, poiché, dal punto di vista morale, non c'è nulla di più bello della virtù alle prese con la sventura, ed il conservare la vita per soffrire, anche se ciò sembra inutile e senza scopo, equivale a vincere.

3. CONTRO LA SOCIETÀ - Il suicidio è una colpa contro la società a cui si fa perdere uno dei suoi membri proprio quando si dovrebbe darle l'*esempio della virtù e della pazienza nelle avversità* (10).

Tutto quanto abbiamo ora detto del suicidio si applica proporzionalmente alla conservazione integrale del corpo. Nessuna *mutilazione volontaria* propriamente detta è permessa, se non per salvare le altre membra dalla malattia o dalla morte (11).

CAPITOLO TERZO

I DOVERI VERSO L'ANIMA (12)

205 - Data la semplicità dell'anima, tutte le sue energie sono solidali e concorrono anche per il suo minimo atto. Di conseguenza lo sforzo per disciplinare o affinare l'una o l'altra facoltà dell'anima avrà un benefico influsso

9) Cfr. LE SENNE, *Traité de morale générale*, Parigi, 1947, p. 485: «Il suicidio è l'assassinio di se stesso, perpetrato per vantaggio personale, cioè un atto attraverso il quale l'io che lo decide e l'eseguisce, si considera come superiore ad ogni fine, regola o valore morale».

10) Cfr. G. DESHAIES, *Psychologie du suicide*, Parigi, 1947. - L. MESNARD, *Le suicide*, Parigi, 1954.

11) Per alcune interessanti osservazioni critiche agli argomenti tradizionali e sulla distinzione tra sacrificio passivo e attivo della vita, cfr. VANVYVE, *La mort volontaire*, in «Revue philos. de Louvain», 1951, 21.

12) Cfr. S. TOMMASO, I.a II.ae, q. 57-60; *IV Sent.*, dist. 15, q.4; *De virtutibus in communi*.

sull'insieme della vita spirituale e contribuirà ad accrescere nell'uomo le potenze dell'intelligenza e della libertà, che lo distinguono dal resto della natura.

Art. I - Formazione culturale dell'intelligenza

Per comodità noi intendiamo comprendere sotto il nome d'intelligenza tutte le attività conoscitive, sensitive e intellettuali: attenzione, sensazione e percezione, immaginazione e memoria, giudizio e raziocinio. Per ciascuna di queste attività, c'è una *tecnica di formazione* cui conviene talvolta ricorrere; i problemi di tecnica però hanno una dipendenza dalla pedagogia. Per attenerci alla questione propriamente morale dei doveri riguardanti l'anima, osserveremo che i nostri obblighi possono essere considerati, in ciò che hanno di essenziale, sotto un triplice aspetto, cioè: come *formazione del giudizio*, come *formazione culturale dello spirito*, e infine come *formazione professionale*.

1. LA FORMAZIONE DEL GIUDIZIO - Non si può mai insistere troppo sull'importanza di mettersi in stato di saper giudicare, cioè non, come si fa troppo comunemente, di poter enunciare a vanvera opinioni più o meno ingegnose, ma di provvedersi di spirito critico, che è *spirito di discernimento*, sempre *sollecito di sostituire alle opinioni spontanee e irriflesse*, imposte dal capriccio, dalla moda o dall'interesse, dai pregiudizi di classe o di ambiente, *credenze e giudizi fondati invece su precise ragioni*.

Questa formazione dello spirito critico non ha un metodo speciale. Tutto vi deve contribuire: gli studi più svariati cui ci si consacra, e in primo luogo quello della filosofia, i consigli delle persone sagge e l'esperienza della vita. Tutto ci deve servire per acquistare il gusto della prudenza nell'affermazione, della precisione nelle idee, dell'oggettività e del rigore nel ragionamento. *Esprit de géométrie et esprit de finesse* ad un tempo: così si definisce il giudizio meglio formato.

L'attitudine logica, il rigore nel concatenamento delle idee sono preziose qualità, a condizione che vi si aggiunga il *buon senso, l'attenzione all'esperienza, la previsione delle eccezioni, il vivo sentimento della complessità del reale*, che vieta di trattare le cose con la rigidità che conviene alla matematica e, secondo le parole di PASCAL, di prendere gli uomini per teoremi.

206 - 2. LA FORMAZIONE CULTURALE DELLO SPIRITO Per «formazione culturale dello spirito», bisogna intendere, come sembra, qualche cosa di molto diverso dall'educazione del giudizio pratico. Senza dubbio noi

- PAYOT, *L'éducation de la volonté*. - H. - D. NOBLE *La conscience morale*, Parigi, 1924.
- PEILLAUBE, *Le caractère*, Parigi, Téqui. - MARITAIN, *Humanisme et culture*, nelle «*Études Carmélitaines*», ottobre 1935, p. 94.

ammettiamo che effettivamente un «uomo formato culturalmente» (nel senso estetico della parola) possa avere il giudizio (pratico) completamente falso, e che un uomo dal retto giudizio possa essere di una mancanza di cultura sconcertante.

a) *I tipi di formazione culturale*. Che cosa è dunque uno «spirito formato culturalmente»? Se si dà credito ad una opinione molto diffusa, l'uomo formato culturalmente sarebbe per eccellenza colui che è stato iniziato alle «lettere» e particolarmente alle *lettere antiche, latine e greche*. Confessiamo tuttavia che è difficile ammettere che si possa fondatamente definire la formazione culturale con il possesso, sia pure esteso ed approfondito, di nozioni di grammatica, di filologia e di storia letteraria. storia,

La cultura, così intesa, nell'ignoranza dei vasti domini della scienza e delle arti, della storia del diritto e della filosofia, sarebbe solamente l'arte di infiorare i luoghi comuni con una retorica piacevole, ma abbastanza vana.

Nonostante le sue ambizioni, questo è solo un aspetto (e piuttosto secondario) della cultura.

Si tratterebbe, come esigevo nel XVII secolo l'ideale dell'«*honnête homme*» di posseder lumi su ogni cosa? Ma ne verrebbe fatalmente il rischio di non essere altro che un toccatutto superficiale e d'aggiungere a questa enciclopedica insufficienza una buona dose di sciocca vanità.

In realtà nessuna cultura particolare può lusingarsi di essere la cultura in sé e per eccellenza. Sembra anche che bisognerebbe distinguere *due tipi di cultura*, il tipo *estetico*, dedito al bello, e il tipo *intellettuale*, indirizzato al vero, così differenti tra loro, che si può certamente eccellere in un genere di cultura, e restare sprovvisti dell'altra.

b) *Gusto e tecnica*. Conviene ancora porre una differenza tra gusto e tecnica. Difatti, nell'ordine estetico, *le culture particolari si riducono, assai spesso, al possesso di tecniche* (tecniche delle arti: pittura, musica, architettura, arte letteraria, ecc.) *che non si possono assimilare puramente e semplicemente al gusto*. In pratica l'educazione *dello spirito* in questo campo si attua solo nella misura in cui la tecnica ha attinenza con il *gusto*, che è l'attitudine a giudicare. per una specie di sentimento, di intuizione o di connaturalità, del valore artistico delle opere (13).

ARISTOTELE fa su questo punto, nella sua *Politica* (III, c. II, 1282 a 4, in A. *Opera omnia*, 5 voll., Parigi, 1848-74; cfr. tr. it., Padova, 1949), un rilievo di grande portata allorché, comparando i tecnici (professionali) ai dilettanti afferma che questi ultimi non sono meno atti a giudicare dei primi Infatti da una parte *la tecnica non conferisce necessariamente il gusto*, e d'altra.

13) «Il gusto, scrive VOLTAIRE, (*Siècle de Louis XIV*, in *Oeuvres complètes de V.*, Parigi, 51 voll., 1878.85. c. XXV), consegue da un senso retto e dal sentimento pronto di uno spirito ben fatto»; cfr. tr. it., Milano, 1950.

parte *nessuna cultura particolare garantisce il possesso delle altre*.

La cultura si «apre» solamente quando accede al gusto, che ha una specie di universalità; essa si «chiude» quando si riduce alla tecnica e al mestiere. Questo rilievo può valere d'altra parte per il campo propriamente intellettuale, dove la vera cultura si definisce come una *saggezza* che si oppone alle abilità tecniche come il gusto al mestiere.

207 - c) *La educazione intellettuale*. La formazione intellettuale propriamente detta, incentrata sul vero, si suddivide essa stessa in diversi tipi di formazione, di natura *scientifica e filosofica*. Tra queste saggezze diverse si potrà stabilire un ordine di valore partendo dall'osservazione di ARISTOTELE (*Ethica Eud.* I, c. VI, 1217 a 8 in *Opera Omnia*, 5 voll., Parigi, 1848-74) che l'educazione dello spirito si definisce, in generale e qualunque sia la sua applicazione, come una *capacità di giudicare delle cose di una scienza o di un'arte in riferimento ai loro specifici* **** cioè alle norme e ai principi, da cui dipendono. La formazione culturale, sarà pertanto, in questo campo, tanto più elevata e perfetta quanto più si avvicinerà all'universalità. Alla sommità, vi sarà la cultura veramente generale, consistente nella capacità di rapportare tutte le cose ai **** (o ragioni) supreme (cfr. ARISTOTELE, *Metaph.* I, c. II, 982 a 10, 21, cfr. tr. it. Carlini, 2a ed., Bari, 1950). Questa, che è la cultura per eccellenza, solo il vero umanesimo, la filosofia, e innanzitutto la *metafisica, saggezza suprema dell'ordine naturale*, la può dare.

L'ideale sarà pertanto di mirare alla doppia formazione, estetica e intellettuale dello spirito, e a questo scopo, cercare di possedere in modo approfondito qualche tecnica artistica (musica, disegno, pittura, ecc.) e di lavorare alla formazione dell'*intelligenza*, cioè, per quanto è possibile, per il possesso dell'una o dell'altra disciplina scientifica e per la formazione propriamente filosofica del pensiero.

In generale, la formazione perfetta dello spirito consisterà nel sapere associare armoniosamente la grazia alla forza, la finezza al rigore, l'ordine allo slancio e l'emozione alla ragione.

Le osservazioni che precedono possono aiutare a spiegare il privilegio che si attribuisce comunemente alla cultura letteraria, specialmente allo studio delle lingue e delle letterature classiche dell'antichità. Infatti la *formazione letteraria partecipa del tipo estetico e del tipo intellettuale*, poiché tende non soltanto a formare il gusto letterario che è di ordine estetico, ma anche a dare quelle *vedute generali sull'uomo e sul mondo* che sono quasi un primo abbozzo della saggezza filosofica. D'altra parte, anche la storia e il diritto potrebbero riuscire eccellentemente a tale scopo, ma senza avere la virtù formatrici delle belle lettere, quanto al gusto. Al contrario, queste apportano, *in virtù propria*, solo una cultura intellettuale un po' limitata, poiché ammettono la ignoranza quasi completa delle cose della scienza, e, d'altra parte, si attengono nella maggior parte dei casi a nozioni molto generali sul gioco delle passioni nella vita umana e nella società. Non senza ragione si designava una volta il dominio delle belle lettere col nome di *retorica*, perché di fatto le stesse sono più atte ad alimentare l'elo-

quenza (che vive dei luoghi comuni) che a procurare una formazione intellettuale solida e profonda.

d) *Lo spirito e il cuore*. Qualunque interesse si attribuisca legittimamente alla formazione artistica e intellettuale dello spirito, la formazione del cuore, cioè la pratica delle virtù morali e la dirittura del carattere, devono conservare il primo posto nella nostra stima, contrariamente all'opinione così spesso citata di GOETHE, che preferirebbe una ingiustizia a un disordine (come se l'ingiustizia non fosse il peggiore dei disordini), o a quella di VOLTAIRE, che dichiara (*Lettera a Cideville*, 8 marzo 1732 in *Oeuvres complètes de V.*, 52 voll., Parigi, 1878-85): «Preferisco ancora veder depravati i costumi del pubblico, piuttosto che il suo gusto» (come se il gusto, che implica pure una specie di ascesi, potesse fiorire durevolmente in una società depravata!).

In realtà *c'è un grado di perfezione morale che supplisce alla mancanza di cultura intellettuale per tutto quell'affinamento del buon senso e quella rettitudine del giudizio pratico, che ne sono comportati*; questi pure sono, per un verso, virtù dello spirito (173).

Se è vero, come voleva sostenere PASCAL, che la grandezza dell'uomo si raggiunge sul piano della volontà o del cuore e non su quello della carne e dello spirito (14), l'estetismo goethiano e volterriano non è, in fin dei conti, che una forma diversa di rozzezza.

3. LA FORMAZIONE PROFESSIONALE - Dal ceppo del dovere generalissimo di formare il proprio giudizio e di lavorare (nella misura del possibile) per diventare un uomo di cultura, derivano normalmente doveri più particolari, aventi attinenza alla formazione professionale. Difatti è chiaro che *è un dovere particolarmente urgente quello di diventare capaci di esercitare perfettamente quei compiti ai quali si è tenuti per professione* e che si chiamano «doveri di stato». Appunto in ciò consiste la coscienza professionale.

Art. II - Educazione della volontà

208 - Il compito della volontà è di eseguire l'azione conformemente ai lumi della retta ragione. Si tratta dunque di sforzarsi per accrescere la potenza e l'energia del volere e di conquistare la padronanza di sé. Ciò comporta *l'educazione delle diverse inclinazioni e delle affezioni di simpatia*, e il ricorso ai rimedi preventivi e curati vi, quali sono richiesti dal *combattimento contro le passioni malvagie*. Bisogna soprattutto ricordarsi che *l'immaginazione* è la alimentatrice principale delle passioni e che specialmente essa deve essere

14) PASCAL, *Pensées*, ed. Brunschvicg, n. 460: «Ci sono tre ordini di cose: la carne, lo spirito, la volontà. I carnali cioè i ricchi, i re, hanno per oggetto il corpo. I curiosi e gli scienziati hanno per oggetto lo spirito. I saggi hanno per oggetto la giustizia».

sorvegliata e governata.

1. LA FORMAZIONE DELLA VOLONTÀ - Ciò che costituisce l'uomo, che gli conferisce il suo più alto valore e la sua vera dignità, non è l'importanza del suo sapere: la scienza vale solo per l'impiego che se ne fa e MONTAIGNE ha ben detto «Scienza senza coscienza non è altro che rovina dell'anima». *Ciò che dà all'uomo il più alto valore è la rettitudine della volontà e la sottomissione ai principi del dovere.* Con ciò si dice tutta l'importanza di una educazione della volontà.

La natura umana è una e tutte le sue attività sono in mutuo rapporto tra loro: ciò che perfeziona una, ha automaticamente una ripercussione sulle altre. Non fa quindi meraviglia che la volontà possa beneficiare dell'educazione fisica e della educazione intellettuale. *L'educazione fisica* può essere talvolta di grande aiuto, come abbiamo detto in precedenza, parlando degli sport. Il senso comune lo riconosce attribuendo all'uomo di volontà del «nerbo». Gli esercizi fisici esigono un dispiegamento di energie e contribuiscono efficacemente a dare quelle qualità di resistenza, di forza; di sangue freddo, di coraggio e di ardimento che sono altrettante manifestazioni di volontà. Quanto all'*educazione intellettuale*, essa è d'importanza capitale per la formazione della volontà. La decisione, punto culminante dell'attività che la volontà deve esplicare, esige chiarezza e prontezza nel pensiero, e l'azione sarà tanto più energicamente perseguita quanto più essa sarà preparata da una ragione retta e da un giudizio sicuro. L'uomo di volontà è colui che vuole, ma è anche colui che vede, che ha misurato con precisione la portata dei propri atti e le loro conseguenze. D'altra parte, le *convinzioni intellettuali profonde* fanno normalmente le volontà forti. Le idee tendono per se stesse ad attuarsi, e la fede sincera e ardente nutre l'azione con la propria fiamma. All'origine di tutto ciò che si fa di grande e di bello quaggiù, ci sono sempre potenti passioni intellettuali, e PASCAL ha ragione di dire che «nulla di grande si fa senza passione».

209 - IL CARATTERE - Noi sappiamo dalla Psicologia (**III, 567-569**) che il carattere è formato da numerosi elementi fisiologici e psicologici, tra i quali la volontà ha la funzione principale, e che il carattere è suscettibile d'essere modificato e perfino trasformato da uno sforzo metodico e perseverante. Pertanto ciascuno ha il *dovere di sforzarsi a correggere i propri difetti di carattere*, acquistando quella costanza di umore, quella pazienza e serenità, in cui si scorgono i segni di un «buon carattere».

Soprattutto bisogna *mirare ad avere «del carattere»*. Il «carattere», in questo senso, non ha nulla di comune con l'ostinazione testarda, con l'attaccamento ai capricci del momento, ma designa la fermezza ragionata e la lucida energia del volere.

CAPITOLO QUARTO

I DOVERI VERSO DIO (15)

210 - I doveri dell'uomo verso Dio si riassumono nella *religione*, che è nello stesso tempo una virtù e una istituzione. La studieremo ora sotto il primo punto di vista, che è quello del *culto interiore*, dipendendo il secondo dalla morale, sociale, dove lo ritroveremo.

La soluzione da dare alla questione dei doveri religiosi dell'uomo dipende evidentemente dalla soluzione che si dà *ai problemi relativi all'origine e all'evoluzione della religione*. È chiaro infatti che il dovere di religione prenderà un aspetto del tutto diverso a seconda se si considererà la religione una forma evoluta di feticismo, animismo, manismo, di magismo o di totemismo, o se vi si scoprirà invece la espressione dell'omaggio interiore di adorazione, di confidenza e di amore, che l'uomo, con tutte le sue forze, intellettuali e affettive, si riconosce obbligato a rendere a Dio, suo principio e suo fine.

Tuttavia, le teorie che noi incontriamo a questo punto, sono le stesse che abbiamo esposte e discusse in Psicologia (**III, 617- 621**), in rapporto al problema dell'anima, e in teodicea (**IV, 286 - 289**) in relazione all'origine e alla natura dell'idea di Dio. Non dobbiamo pertanto ritornare su queste questioni, ma soltanto riassumere i risultati delle discussioni e delle analisi della psicologia e della teodicea, osservando che i dati più sicuri raccolti dalle civiltà primitive, autorizzano a concludere in favore *dell'esatta corrispondenza tra la religione e il culto ed il complesso dei bisogni umani* (16).

15) Cfr. S. TOMMASO, *Ila Ilae*, q. 80-100; *IV Sent.*, d. 15, q. 4. - GIOVANNI DI SAN TOMMASO, *Cursus theologicus*, 8 voll., Québec, Parigi, 1947-54, t. VII, disp. 19-21. - HUBY, *Christus, Manuel d'Histoire des Religions*, Parigi, 1911, c. XV. - P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, 4 voll., Parigi, 1918-1928. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, II voll., Munster, Vienna, 1912-55: cfr. trad. fr., Parigi, 1931. - PINARD DE LA BOULLAYE, *Étude comparée des religions*, Parigi, 1929. - P. DE LABRIOLLE, *La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du I au VI siècle*, Parigi, 1934. - J. CHANSOU, *Les sources et l'efficacité de la prière*, Parigi, 1927. - BERGSON, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Parigi, 1932. - H. BREMOND, *Introduction à la Philosophie de la prière*, Parigi, 1929; *Histoire du sentiment religieux en France*, t. I-V, Parigi, 1916-1920. - P. RENAUDIN, *Marie de l'Incarnation. Essai de Psychologie religieuse*, Parigi, 1935. - ROSMINI, *L'idée de la sagesse*, in R. JOLIVET, *De Rosmini à Lachelier*, Lione-Parigi, (Ed. Vitte), 1953.

16) BATIDE (*Éléments de Sociologie religieuse*, Parigi, 1935, p. 199) osserva giustamente che se la religione traduce le tendenze collettive essa esprime anche «i soliloqui intimi delle anime, i palpiti segreti dei cuori, le nostalgie degli spiriti in cerca dell'assoluto» e che per questo «si introducono in seno al determinismo imprevedibili inizi, germi misteriosi, di cui la sociologia può constatare la presenza, ma di cui non può dare la spiegazione». Si deve aggiungere che in questi movimenti l'anima, a contatto del Dio vivente, può anche ricevere una propria rivelazione e che l'intervento di Dio può manifestarsi ed esser constatato sperimentalmente.

Come fa notare W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, 12 voll. Munster - Vienna, 1912-55; cfr. *Origine et Évolution de la Religion, Les Théories et les Faits*, tr. fr., «il bisogno di spiegarsi l'esistenza delle cose appare soddisfatto con la credenza in un Essere Supremo, concepito come creatore del mondo e dell'uomo. Così i *bisogni sociali* trovano la loro giustificazione nella nozione di un Essere Supremo, fondatore della famiglia e, per conseguenza, delle relazioni reciproche tra sposo e sposa, tra genitori e figli, tra fratelli e fratelli, e in generale, delle relazioni che legano gli apparentati tra loro. Uguale soddisfazione è data ai *bisogni morali* con l'attribuire a questo Essere Supremo, la cui moralità personale è senza macchia, le qualità di legislatore, di giudice e di remuneratore del bene e del male. Anche le *tendenze affettive* alla confidenza, all'amore e alla gratitudine, trovano un oggetto degno di sé in questo Essere Supremo, che è un Padre, da cui l'uomo non riceve che bene e dal quale gli derivano tutti i beni. Infine il *bisogno di un protettore* al quale l'uomo possa affidarsi con sicurezza per ogni assistenza opportuna, trova di che soddisfarsi in questo Essere Supremo che per potenza e grandezza si eleva al di sopra di tutti gli altri. L'Essere Supremo assicura così all'umanità primitiva la capacità pratica di vivere e di amare, la fiducia di lavorare, la ferma speranza di assoggettarsi il mondo e di non esserne schiacciata, la generosa ambizione di raggiungere i fini posti al di là e al di sopra del mondo stesso».

Art. I - La virtù della religione

211 - La virtù della religione (religare = congiungere) è la *virtù morale che ci fa rendere a Dio, con il culto interiore, tutti gli omaggi che gli sono dovuti*. Così intesa, la religione dipende dalla virtù della giustizia e si identifica in un certo aspetto con la pietà e il sentimento religioso: i suoi molteplici atti (adorazione, rendimento di grazie, contrizione e penitenza, ecc.) possono riassumersi nella *preghiera*, con la quale rendiamo a Dio il triplice omaggio dell'intelligenza, del cuore e della volontà.

1. L'OMAGGIO DELL'INTELLIGENZA - I doveri che impone la virtù della religione all'attività intellettuale, consistono nel rivolgere il pensiero verso Dio, per meglio conoscerlo e per consacrargli tutte le forze del nostro spirito. Se infatti ci siamo sforzati di sviluppare la nostra intelligenza per farne uno strumento sempre più atto alla conquista della verità, come tale strumento non ci dovrebbe servire soprattutto quale mezzo che ci unisce a Dio con la conoscenza?

Si adempie a tale dovere con *l'attenzione perseverante alle cose di Dio*, destinate, in certo modo, a fissare il pensiero in una viva meditazione sui gravi problemi che concernono l'esistenza di Dio, gli attributi divini, la provvidenza, come pure sulle *verità soprannaturali della fede*, che è il dono supremo dell'intelligenza a Dio.

Così ci si dispone (escludendo ogni forma di idolatria e di superstizione) ad adorare Dio in ispirito e verità, come la perfezione infinita e il Supremo Signore di tutte le cose.

2. L'OMAGGIO DEL CUORE - La conoscenza e la meditazione delle perfezioni divine devono risvegliare l'amore. È qui soprattutto che la virtù della religione si adempie nella perfezione della sua essenza, poiché *con l'amore l'anima si unisce nel modo più perfetto a Dio*. Quaggiù, amare Dio vale più che conoscerlo (42), poiché la nostra conoscenza di Dio è miseramente deficiente, mentre l'amore attua il miracolo di fare che Dio sia un «Tu» per ciascuno di noi, *una persona o qualcuno che sta davanti all'anima*, così che tra questa e Dio si stabilisce un dialogo che è come il canto di una pura amicizia. Per questo noi diciamo che *la religione consiste innanzitutto nell'amare Dio al di sopra di ogni cosa*, e che tutti i nostri doveri verso Dio convergono verso quest'amore supremo.

3. L'OMAGGIO DELLA VOLONTÀ - L'uomo è tenuto a fare il bene e ad evitare il male: tale è la primitiva verità pratica che coglie il suo spirito, la legge fondamentale che è promulgata nella sua coscienza.

Ora, un bene che eccelle tra tutti è quell'ordine morale in virtù del quale ogni creatura ragionevole è sottomessa all'Autore, ne riconosce la perfezione infinita e l'imita secondo la propria natura e il proprio potere. *Attuare questo bene, evitare il male che costituisce la rottura di quest'ordine fondamentale, cioè il peccato, (166) tale è il dovere dell'uomo*.

Nel compimento di questo dovere, noi scopriamo le seguenti tappe o elementi: anzitutto, *l'elezione di Dio* come fine supremo di ogni nostra attività e di tutta la nostra vita, indi la *conformazione del nostro volere alla volontà divina*, con l'obbedienza generosa e perseverante a tutti i comandi divini che ci arrivano attraverso il canale della legge naturale e delle leggi positive, infine il *dono totale* della volontà al servizio di Dio, come richiede il terzo comandamento del Decalogo, ossia il più alto omaggio che l'uomo possa rendere a Dio.

Art. II - Il misticismo cristiano

212 - Lo studio della virtù della religione non sarebbe completo senza qualche *nozione delle forme mistiche della vita religiosa*. L'epoca contemporanea ha concesso un'attenzione speciale a queste forme mistiche e BERGSON, come si è visto più sopra, ha perfino voluto ridurre al misticismo la morale e la religione dinamiche, o propriamente dette (17).

17) Cfr. A. GARDEIL, *La structure de l'ame et l'expérience mystique*, Parigi, 1927. - R. GARRIGOU - LAGRANCE, *Perfection chrétienne et contemplation*, 8a ed., Parigi, 1952;

A. NATURA DEL MISTICISMO

«Misticismo» è una tra le parole che si usano con i significati più diversi e per ciò stesso senza la dovuta precisione. Se pertanto vogliamo evitare gli equivoci, dobbiamo prendere il termine «misticismo» nel suo *significato rigorosamente tecnico*, come è stato elaborato dai grandi teorici della vita mistica, Santa TERESA e San GIOVANNI DELLA CROCE, secondo *l'esperienza diretta* che essi hanno avuto di questi vertici della vita spirituale (18).

1. LA VITA UNITIVA - La vita mistica consiste essenzialmente nella *unione abituale e intima con Dio*, che comporta, dal punto di vista pratico, l'esercizio delle più alte virtù morali.

a) *La contemplazione infusa*. La contemplazione infusa, o orazione mistica propriamente detta, è uno sguardo semplice, affettuoso e prolungato in Dio e sulle cose divine, che si opera *sotto l'influsso dei doni dello Spirito Santo e di una grazia speciale*, in virtù della quale il mistico agisce più passivamente che attivamente. Donde il nome di stato *teopatico* dato a questa orazione (19).

b) *L'unione trasformante*. La contemplazione infusa comporta più gradi e culmina nell'unione estatica e nell'unione trasformante o *matrimonio spirituale*, che è un'unione sperimentale dell'anima con le stesse Persone della Santissima Trinità e che è caratterizzata dalla sua intimità, serenità e indissolubilità.

213 - 2. LE PURIFICAZIONI PASSIVE - San GIOVANNI DELLA CROCE fa una lunga descrizione di certe prove che Dio fa subire all'anima prima di elevarla ai gradi superiori della contemplazione infusa. Egli chiama

cfr. trad. it., Torino - Roma, 1933. - J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, Parigi, 1932, pp. 489-576. - «Études carmélitaines», ottobre 1938, *La question des nuits passives*. - W. JAMES, *The Varieties of Religious Experience*, Nuova York, 1902; cfr. tr. it. 2a ed., Torino, 1917, trad. Abauzit, Parigi, 1902. - DELACROIX, *Les grands mystiques chrétiens*, 2a ed., Parigi, 1908. - BASTIDE, *Les problèmes de la vie mystique*, Parigi, 1931. - JANET, *De l'angoisse à l'extase*, t. I, Parigi, 1926.

18) I testi essenziali sono (dopo il *De mystica Theologia*, dello PSEUDO - DIONIGI in M. DE GANDILLAC, *Oeuvres complètes du pseudo - Denys*, Parigi, 1943): di S. TERESA, nelle *Obras*, 9 voll., Burgos, 1915-25: *Libro de su vida*, *Camino de perfection*, *Castillo interior* e *Libro de las siete moradas*, (cfr. tr. it., 2a ed., Roma, 1950, in I vol.); di S. GIOVANNI DELLA CROCE, *Subida del Monte Carmelo*, *Noche obscura*, *Llama de amor viva*, *Cantico espiritual*, in *Obras*, 5 voll. Burgos, 1929-31; cfr. tr. it., Firenze, 1949. Sulla vita e sulle opere di S. TERESA, cfr. J. D. BERRUETA e J. CHEVALIER, *Sainte Thérèse et la vie mystique*, Parigi, 1934; sulla vita e l'opera di S. GIOVANNI DELLA CROCE, J. MARITAIN, *Les Degrés du Savoir*, Parigi, 1932, p. 615-765 e R. P. BRUNO DE J. - M. *Saint Jean de la Croix*, 2a ed., Parigi, 1929.

19) I doni dello Spirito Santo sono *abiti soprannaturali* che danno alle facoltà una tal docilità che esse obbediscono con una prontezza estrema alle ispirazioni della grazia. Tre di questi doni, cioè scienza, intelletto e sapienza, concorrono specialmente alla contemplazione e procurano una conoscenza sperimentale di Dio.

queste prove purificazioni passive (o Notti).

a) *Natura* - Le prove di queste specie sono chiamate passive per distinguerle dalle purificazioni attive, derivanti dallo sforzo umano aiutato dalla grazia comune, e costituenti l'*ascesi* (di cui abbiamo più sopra parlato).

Nello stato mistico questi sforzi umani non bastano più: è *Dio stesso che compie l'opera di purificazione* la quale tende a liberare colui che Egli chiama alla contemplazione sia dalla servitù dei sensi che dalle illusioni dello spirito. Donde il nome di purificazioni passive.

b) *Le Notti* - Secondo la dottrina di San GIOVANNI DELLA CROCE, l'anima, prima di arrivare alla divina luce dell'unione perfetta, deve attraversare due notti principali: la prima affligge le *facoltà sensibili* dell'anima; la seconda affligge le *facoltà spirituali*. Il nome «Notti» conviene per tre ragioni a questi stati: da una parte l'anima deve rinunciare a tutti i propri gusti, il che è una notte per i sensi e gli istinti; dall'altra, l'anima non deve agire che nell'oscurità della fede teologale; infine l'anima tende verso un termine che è infinitamente al di sopra delle facoltà intellettuali e di ogni modo di concepire umano: questo termine è la divina tenebra (Cfr. *La subida del monte Carmelo*, in *Obras de S. I. de la Cruz*, 5 voll., Burgos, 1929-31; c. II e III; cfr. tr. it., Firenze, 1949).

c) *La Notte dello spirito* - La notte dei sensi, dice San GIOVANNI DELLA CROCE (*Noche obscura*, n. c. II § 1 *ibidem*), (serve ad adattare il senso allo spirito, piuttosto che ad unire lo spirito a Dio).

Essa si estende non soltanto sui cinque sensi esterni, ma anche sui sensi interni, immaginazione e memoria. La notte dello spirito, che San GIOVANNI DELLA CROCE chiama «l'orribile notte della contemplazione» è fatta per disporre lo spirito creato all'azione dello Spirito Increato: Dio si ritira, per purificarla, dalla parte superiore dell'anima, intelligenza e volontà.

In questa notte, le misure umane non sono più valide: *una specie d'agonia dello spirito si radica nell'anima e le causa indicibili sofferenze*.

Abituata a respirare nell'ordine umano dei concetti e delle immagini, l'anima si trova improvvisamente immersa in questa specie di asfissia che significa la soppressione radicale dei modi umani di conoscere. (Cfr. J. MARITAIN, *Les Degrés du Savoir*, Parigi, 1932, p. 721). A questo punto l'orazione diviene sempre più difficile: l'anima sperimenta una sorte di dispersione psichica e di conflitto interiore, donde nasce un profondo esaurimento. Per ciò stesso si accresce ancora il terrore che Dio si sia ritirato. Nello stesso tempo l'anima conosce un sentimento di assenza, proveniente dal fatto che quanto è ormai sperimentato è il «vuoto» di Dio, che è, in questo caso, la forma stessa della contemplazione e dell'unione: *Dio avvertito e sperimentato al di là di ogni forma* («divina tenebra»). «In ciò, scrive San GIOVANNI DELLA CROCE, si trova il carattere proprio dello spirito purificato e annientato in tutte le affezioni e conoscenze particolari. Non gustando nulla, nulla comprendendo in particolare, tenendosi nel vuoto, nell'oscurità e nelle tenebre, esso si trova atto a tutto penetrare, in modo che verifica in sé la parola di San Paolo: «non avendo nulla e

possedendo tutto». Una tale beatitudine era dovuta a una simile povertà». (*Noche obscura*, II, c. VIII, § 5).

214 - 3. FENOMENI MISTICI E CONTEMPLAZIONE - È molto importante distinguere, dallo stato mistico propriamente detto, certi stati e certi fenomeni che non gli sono necessariamente connessi.

Di questo ordine sono innanzitutto le *visioni*, le *parole soprannaturali* e le *rivelazioni*. Non soltanto questi fenomeni non appartengono alla essenza dello stato mistico, ma i mistici sono d'accordo nell'osservare che in questo campo facilmente s'insinuano le *illusioni*, e che non bisogna né augurare, né accogliere volentieri le rivelazioni e le visioni. (Cfr. S. GIOVANNI DELLA CROCE, *La subìda del monte Carmelo*, II, c. XX).

A maggior ragione non si devono includere nella contemplazione mistica fenomeni come: dono delle lingue morte o straniere (glossolalia), stigmati sanguinanti, levitazioni, ecc. In realtà, *questi fatti non sono specificamente mistici, né necessariamente legati allo stato mistico*, anche se si rilevano abbastanza spesso, gli uni e gli altri, presso autentici mistici (20). Infine, secondo un rilievo di JAMES, che BERGSON ha utilmente ripreso nel *Les deux Sources*, etc., non è il caso di meravigliarsi se si riscontrano alcune volte, presso i grandi mistici, certe anomalie di ordine fisico (svenimenti, sincopi, danze, agitazioni, ecc.) *Queste turbe di apparenza nevropatica, non sono che un tributo pagato dallo organismo, troppo debole, all'intensità della vita spirituale*.

Anche i «geni» hanno spesso queste anomalie; sarebbe altrettanto assurdo dire che la malattia è un elemento costitutivo del misticismo, come ridurre il genio a quel certo numero d'eccentricità che ne sono sovente il prezzo troppo vistoso. D'altra parte i grandi mistici sentono bene e dichiarano che queste turbe organiche sono semplicemente manifestazioni d'infermità (21).

20) BASTIDE, *Les problèmes de la vie mystique*, p. 79 s., cita come «grazie mistiche»: la glossolalia, la glossopoiesi (fabbricazione di una nuova lingua), la scrittura automatica, la levitazione, il sentimento di presenza (sentimento di una presenza fisica), le stigmati sanguinanti. Ora *nessuno di questi fatti è realmente una «grazia» mistica*: sono tutti esteriori al misticismo in ciò che ha di essenziale, sebbene legati frequentemente allo stato mistico. Bisogna poi distinguere fra questi diversi fenomeni. Alcuni, come la glossopoiesi e la scrittura automatica (**III, 551**), si manifestano solo in «mistici» dubbi (BASTIDE, d'altronde, definisce come «scrittura automatica» dei fenomeni assai comuni e normali, cioè quelli in cui si scrive «sotto ispirazione» perché ricolmi del proprio oggetto. La Sig.ra GUYON non voleva dir nulla di più. Non c'è in questo caso né «grazia» né «misticità»). Il *sentimento di presenza* esiste spessissimo nei mistici. Ma lo stesso BASTIDE nota che lo si riscontra assai frequentemente «fra i non religiosi» e che «W. JAMES, MYERS, B. LEROY, DELACROIX e JANET hanno collezionato un grande numero di casi tipici». Restano i casi delle stigmati, della multilocalizzazione e della levitazione: essi sono frequentemente associati agli stati mistici, ma molto spesso mancano: restano pertanto *esterni alla vita mistica* e sono accidentali ad essa.

21) Cfr. PENIDO, *La conscience religieuse*, Parigi, 1936, pp. 133-158.

B. MISTICISMO E RELIGIONE

215 - Nel misticismo, quale ora noi abbiamo definito, BERGSON vuol appunto scoprire *l'essenza della religione dinamica* o propriamente detta.

La discussione di questo punto di vista ci aiuterà a meglio precisare la natura della religione.

1. LA RELIGIONE DINAMICA - La teoria bergsoniana della religione è parallela alla teoria morale che noi abbiamo esposto più sopra (**142-143**).

Come c'era motivo, secondo BERGSON, di distinguere una morale chiusa da una morale aperta, così si deve distinguere una *religione statica* da una *religione dinamica*. La prima può essere definita come «una reazione difensiva della natura contro quanto di deprimente per l'individuo e di dissolvente per la società potrebbe esservi nell'esercizio dell'intelligenza». (*Les deux Sources*, p. 219). Essa manifesta dunque *l'intenzione* della natura: magia, culto degli spiriti e degli animali sacri, adorazione degli dei, mitologie, superstizioni d'ogni genere: tutto ciò potrebbe sembrare molto complesso, se lo si prende, in un certo senso, dal di fuori. Ma si cerchi di ritrovare in sé, sotto lo strato di abitudini che la civiltà ha deposte, il fondo primitivo che sussiste sempre e che riappare d'altra parte così facilmente, e si riconoscerà in queste forme religiose inferiori qualche cosa di molto semplice: una precauzione della natura contro ciò che l'intelligenza comporta di dannoso per la struttura della società e per la sua stabilità. Questa precauzione si rivela, in pratica, con la *funzione «fabulatrice»*, che ha il ruolo di proiettare attorno all'uomo essere fantastici «che vivono una vita analoga alla sua, più alta della sua, solidale con la sua». (*Ibidem*, p. 237).

Tutt'altra cosa è la religione dinamica, perché tra essa e la religione statica, come tra le due morali, non c'è semplice differenza di grado, ma diversità di natura, e non si passa dall'una all'altra per via di continuità naturale. La religione dinamica è essenzialmente un balzo *fuori della natura*, mentre la religione statica rappresenta uno sforzo della natura per rinchiudere l'uomo nei suoi rigidi schemi. Essa pure è pertanto, per essenza, *aperta*, e, sotto la forma più elevata, è ciò che si chiama misticismo, cioè «una presa di contatto, e per conseguenza, una coincidenza parziale con lo sforzo creativo manifestato dalla vita» (*Ibidem*, p. 235).

Grazie al misticismo l'individualità oltrepassa «i limiti assegnati alla specie dalla sua materialità», gli uomini si sentono chiamati a una vita più perfetta e più alta, alla riforma della società e alla attuazione di una universale fraternità nell'amore.

216 - 2. OSSERVAZIONI - Tra le osservazioni richieste da questa dottrina, certamente molto bella, ci limiteremo a quelle che concernono, da una parte, la distinzione delle due religioni, e dall'altra il compito dell'intelligenza nella religione.

a) *Il duplice aspetto dell'unica religione.* - La distinzione delle due religioni, come pure la definizione della religione propriamente detta attraverso il misticismo, dipendono da un certo modo di intendere l'intelligenza e la sua funzione, proprio di BERGSON, da noi discusso nella Critica (IV, 93-98).

L'essere «sopraconcettuale» e intuitivo costituisce il carattere particolare del misticismo come lo concepisce BERGSON (e per conseguenza è carattere della religione dinamica), mentre la deficienza essenziale e irrimediabile della religione statica è di essere «fabulatrice», cioè intellettuale e dogmatica. Ora se, come abbiamo mostrato (IV, 139-143), l'intelligenza ha veramente come sua proprietà, per natura ed essenzialmente, una funzione speculativa, se essa è veramente la *facoltà dell'essere*, la religione che BERGSON nomina statica (o «fabulatrice») non potrà più apparire come una protezione della natura contro l'intelligenza, ma piuttosto come uno *sforzo dell'intelligenza per trascendere la natura*. Creare dei, fabbricare mitologie, questo, dopo tutto, non è che accidentale: all'inizio di queste creazioni mitiche c'è, come sembra, non una difesa della vita contro l'intelligenza, ma *una ricerca inquieta, soggetta in parte a smarrimento, che si vale dell'intelligenza stessa rivolta a stabilire le condizioni che possano rendere l'universo intelligibile, sia nella sua esistenza come nel suo corso*.

La religione dinamica si colloca proprio sulla stessa direttrice della religione statica, di cui essa è una conseguenza, poiché lo slancio d'amore per Dio e di dedizione per tutta l'umanità, che definisce la religione aperta, si appoggia necessariamente sulle nozioni (ragione e fede) che l'intelligenza propone.

Così *staticismo* (o dogmatismo) e *dinamismo* (vita e amore) sono in realtà soltanto due aspetti ugualmente necessari, perché costitutivi della religione, e non due religioni di natura differente. L'uno, propriamente intellettuale, concerne la natura della divinità, quale l'intelligenza razionale o la fede possono cogliere e concepire. L'altro, che è formalmente religioso, è l'aspetto che si potrebbe chiamare *affettivo*, e concerne gli slanci del cuore umano verso Colui che la ragione e la fede gli manifestano come Provvidenza universale, Padre delle anime, Amore infinito.

b) *Religione e ragione* - BERGSON resta fedele alla sua teoria della conoscenza escludendo che la sorgente della vita mistica (e conseguentemente, secondo lui, della religione), possa trovarsi nell'intelligenza (nozioni razionali e dommi della fede). Il principio del misticismo deve essere collocato, egli pensa, al di là dell'intelligenza discorsiva, in una specie di presa concreta e di assimilazione a Dio. Tuttavia, poiché BERGSON si riferisce al misticismo cristiano, *si tratterebbe di sapere in realtà se i mistici non facciano che restituire quanto hanno preso a prestito dalla ragione e dalla fede*. I mistici cristiani hanno definito la Divinità come Amore essenziale (*Deus Caritas est*, I Giov., II, 16): ora è dalla loro esperienza del divino che essi hanno originariamente tratto questa definizione, o non sarebbe piuttosto questa un'espressione, portata bensì sul piano mistico e arricchitasi via via di tutto l'apporto della rivelazione cristiana, ma accessibile anche alla speculazione razionale (IV, 402)?

Senza dubbio, la rivelazione arricchisce enormemente i lumi che la ragione naturale può fornire su Dio, sulla sua natura, e sull'amore di cui Egli ha colmato l'umanità. Se essa accresce la nostra conoscenza di Dio, non smentisce tuttavia nulla di quello che la ragione ci insegna: anzi dando un campo incomparabilmente più vasto al nostro amore e alla nostra fiducia, non fa che portare all'infinito, al di là di ciò che noi potremmo conoscere naturalmente, ma *nella direzione stessa della ragione*, ciò che questa, per se stessa, ci insegna. Se pertanto è proprio della ragione, nella sua caratteristica funzione, di condurci a un Dio che sia creatore e provvidenza, sorgente di luce e d'amore, come non ci orienterebbe essa verso l'adorazione, la fiducia e la preghiera? Così ritorniamo, per altra via, alla conclusione che enunciavamo più sopra: *il misticismo, che è l'aspetto affettivo, dinamico e religioso della vita interiore, si radica nell'intelligenza stessa*. Da essa procede e in essa continua ad alimentarsi, come alla propria sorgente più profonda (22)

Art . III - La preghiera

§ 1 - Il problema psicologico della preghiera

217 - La preghiera appare, secondo l'espressione di W. JAMES, come «l'essenza stessa dell'esperienza religiosa». In ogni religione essa è sempre presentata come *l'atto religioso per eccellenza*. Così, dal punto di vista psicologico, è particolarmente interessante studiarla con cura poiché, essendo l'attività interiore, che il credente dispiega per entrare in comunione con la divinità, il momento privilegiato della vita religiosa in cui il credente si avvicina a Dio, l'esperienza religiosa vi si attua nella sua forma più elevata e più pura e si può sperare di cogliere, per suo mezzo, la essenza del fatto religioso. Tuttavia si pongono delle questioni di metodo sulle quali è conveniente inizialmente soffermarsi.

1. I METODI A PRIORI - Dai primi lavori di MYERS e di JAMES, l'attenzione degli psicologi è stata attirata sui fenomeni dell'esperienza religiosa, sia comuni, sia mistici, e numerosi studi sono stati dedicati a definirli, classificarli e interpretarli.

Disgraziatamente in questo campo, più che in ogni altro, le ricerche psicologiche sono state spesso dirette, coscientemente o no, da *pregiudizi antimetafisici*. Psicologi come WUNDT, GUYAU, LEUBA, pretendevano infatti, per un singolare paradosso, di poter fare astrazione da ogni idea di valore religioso, nell'osservare e classificare i fatti. Ne risultava che questi fatti perdevano ogni carattere specifico e diventavano, al termine stesso della ricerca, fatti psichici

22) Cfr. J. DE TONQUÉDEC, *Sur la Philosophie bergsonienne*, Parigi, 1936, pp. 154-176.

ordinari, indeterminati, perfettamente neutri. Perciò era facile sentenziare che questi fatti rassomigliavano a tutti gli altri: eliminato il valore religioso dalle esperienze dell'anima credente, le emozioni, le estasi, le conversioni, i dubbi e gli slanci, che lo psicologo scopre nella coscienza religiosa, non differiscono più dai fenomeni analoghi che una passione qualsiasi può produrre.

Al contrario degli psicologi precedenti, FLOURNOY, RIBOT, JAMES, DURKHEIM, DELACROIX, ammettono che il fatto religioso ha un *valore oggettivo* per il quale si distingue da ogni altro. Escludendo tuttavia *a priori* ogni spiegazione trascendente, essi vogliono scoprire, coi soli metodi psicologici, le sorgenti profonde dell'esperienza religiosa e ricondurre questa a cause note e classificate: cenestesia, autosuggestione, affettività, influenze sociali, subcosciente, ecc (23). Metodo ugualmente fallace: *il fatto religioso ridotto violentemente a categorie che non gli si addicono, perde di nuovo ogni suo carattere specifico* e resta religioso solo accidentalmente.

218 - 2. I METODI OGGETTIVI - Noi pensiamo tuttavia che uno studio psicologico possa permettere di precisare la natura del fatto religioso, per lo meno nella misura in cui ci si limita a determinare elementi empirici. Tale studio però potrà essere fruttuoso solo se oggettivo, cioè solo se, abbandonando ogni pregiudizio, cercherà di scegliere, con la maggior aderenza possibile, attraverso i procedimenti dell'analisi e i metodi sperimentali, i *tratti essenziali del fatto religioso, così come si esprime nella preghiera*. Bisognerà anche, affinché le ricerche non si smarriscano su false piste, che lo psicologo prenda in considerazione autentiche preghiere e non vaghe effusioni sentimentali che non hanno nulla a che vedere con l'esperienza religiosa (24). D'altra parte, nello studio della psicologia religiosa, si è assegnato un posto troppo esclusivo alle esperienze mistiche, col rischio di non stabilire una distinzione sufficiente tra ciò che in esse è eccezionale e unico, e ciò che appartiene all'essenza stessa dell'esperienza religiosa e come tale, deve trovarsi nei più ordinari fatti di preghiera, quali ce li trasmettono i *testi religiosi* più usati nel corso delle epoche (Libri sacri, salmi, preghiere liturgiche, *Imitazione di Cristo*, ecc.) o quali li vivono, sotto i nostri occhi, i credenti contemporanei.

23) Questo apriorismo sistematico si esprime con perfetto candore nel seguente testo di DURKHEIM (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Parigi, 1912, p. 98): «Deve esser un principio per la scienza delle religioni che la religione non esprime nulla che non sia nella natura: poiché non c'è scienza se non dei fenomeni naturali».

24) W. JAMES, per esempio, nel suo libro su *The Varieties of Religious Experience*, Nuova York, 1902 (cfr. tr. il., 2a ed., Torino, 1917) accoglie con compiacenza testimonianze di squilibrio che, a rigore, dovrebbero essere riservate per il capitolo dei casi patologici.

§ 2 - L'esperienza della preghiera

A) I TESTI DI PREGHIERA

219 - 1. ANALISI - Se si osservano i testi della preghiera cristiana, si constata che essa è essenzialmente *un movimento interiore per cui l'anima si ripiega attivamente su se stessa, indi, attraverso il discorso mentale, si eleva verso Dio, e, nel sentimento della presenza divina, offre a Dio, con le proprie richieste personali, quelle di tutte le anime che compongono la comunità cristiana*.

La preghiera, così intesa, sgorga dalle sorgenti più varie: sentimento di timore, di tristezza o di gioia, slancio di volontà, emozioni e immaginazioni, desideri spontanei e credenze dogmatiche, tutti questi elementi si uniscono in una medesima esperienza religiosa e si sostengono reciprocamente. Impossibile isolarli mentalmente senza alterare la loro fisionomia concreta. Atto vitale, la preghiera unisce in una sintesi attiva la molteplicità varia delle energie interiori.

2. L'EFFICACIA DELLA PREGHIERA - La preghiera attua questa sintesi, secondo la legge della propria finalità, che si traduce nella *credenza alla realtà di una comunione tra Dio e l'anima e di una azione dell'anima su Dio*. Appunto questa credenza nell'efficacia della preghiera pone il vero problema religioso.

Troviamo qui le teorie che riducono la credenza nell'efficacia della preghiera a una *illusione* o a una *autosuggestione* (influenza dell'inconscio): tale è, tra le altre, la spiegazione di DELACROIX. Ma queste teorie semplicistiche equivalgono alla posizione, se la loro soluzione è vera, d'un problema altrettanto complicato di quello che esse pretendono risolvere, cioè quello della permanenza della preghiera individuale e collettiva. W. JAMES, con l'ipotesi della *coscienza subliminale*, suggerisce l'idea di un Universo spirituale, dove tutte le coscienze debbano compenetrarsi. Questa ipotesi tuttavia, di tipo panteistico, che noi abbiamo già discussa in Psicologia (**III, 598**), non è veramente chiara, perché non si riesce a capire come delle coscienze possano compenetrarsi, immergendosi in «un oceano di spiritualità».

Quanto alla teoria di DURKHEIM, che pretende spiegare la preghiera (e ogni fatto religioso) con il giuoco degli *influssi sociali*, essa ha ancora minor possibilità di risultare congruente coi fatti. Se l'Essere, con cui l'orante è in comunione tramite la preghiera, non è il Dio personale cui egli si rivolge, ma in realtà la società, della quale questo Dio sarebbe solo la personificazione, (**IV, 287**) (25) allora la credenza nell'efficacia della preghiera solitaria dell'anima

25) Cfr. DURKHEIM, «Bulletin de la Société française de Philosophie», aprile 1926, p.

diventa un problema insolubile: un Dio che non avesse mai risposto agli ardori dell'anima né alle sue richieste, avrebbe stancato la preghiera degli uomini. Tutti i fatti di preghiera, che manifestano ed esprimono la realtà del culto interiore, non sarebbero più che una *immensa illusione, inesplicabile e assurda*.

Come appare più semplice e chiara la *spiegazione trascendente e personalistica*: la preghiera presuppone la *duplice presenza, dell'anima a Dio, e di Dio all'anima*. Senza dubbio, la psicologia, abbandonata alle sole sue risorse, non può stabilire la verità di questa spiegazione, ma essa mostra che è la sola capace di rendere conto integralmente del fatto della preghiera (26).

B) LA PREGHIERA VIVENTE

220 - Per cogliere i tratti essenziali della preghiera vivente, sono state tentate delle esperienze, condotte seguendo il metodo dei test (**III, 31-33**). Tra queste esperienze, quelle di A. Canesi sono tra le più notevoli (27). Il loro principio consisteva nel far pronunciare diverse preghiere poco conosciute (invocazioni, elevazioni spirituali) a persone di una vita religiosa profonda, istruite e disposte a prestarsi lealmente all'esperienza. Si chiedeva loro di fare uno sforzo per assimilare il contenuto del testo di preghiere che era stato loro sottoposto, indi di notare accuratamente per iscritto ciò che esse avevano provato nel tempo stesso di questo sforzo. Si era d'altra parte convenuto che se la preghiera proposta supponeva uno stato d'animo o circostanze diverse da quelle del soggetto, così che non potesse pervenire a formularle come proprie, facendole scaturire dalla propria intimità, egli poteva modificarle liberamente. I risultati di queste esperienze, registrate in 280 processi verbali), concernono le fasi, gli elementi e gli effetti della preghiera.

1. LE FASI DELLA PREGHIERA - La preghiera vivente sembra comportare tre fasi distinte. La prima consiste in un *ripiegamento attivo del*

129: «Secondo la disposizione all'opinione comune, la morale non comincia che quando comincia il disinteresse, il sacrificio: ma il disinteresse ha senso solo se il soggetto al quale noi ci subordiniamo ha un valore più alto di noi, individui. Ora, nel mondo dell'esperienza io conosco solo un soggetto che possieda una realtà morale più ricca, più complessa della nostra ed è la collettività. Mi inganno, ce n'è un'altra che potrebbe aver la stessa funzione, è la divinità. Tra Dio e la società bisogna scegliere. Io non esaminerò qui le ragioni che possono militare in favore dell'una o dell'altra soluzione, che sono entrambe coerenti. Aggiungo che, dal mio punto di vista, questa scelta mi lascia abbastanza indifferente, poiché non vedo nella divinità che la società trasfigurata e pensata simbolicamente».

26) Cfr. CHANSOU, *Étude de psychologie religieuse sur les sources et l'efficacité de la prière dans l'expérience chrétienne*, Parigi, 1927. In un senso molto differente: SEGOND, *La Prière. Étude de psychologie religieuse*, 2a ed., Parigi, 1925.

27) A. CANESI, *Ricerche preliminari sulla psicologia della Preghiera*, nei «Contributi del Laboratorio di psicologia e biologia dell'Università cattolica del S. Cuore», Milano, 1925

soggetto su se stesso, cioè in uno sforzo di raccoglimento e di concentrazione, accompagnato da stati affettivi diversi, secondo la personalità del soggetto e il contenuto del testo proposto. Nella fase successiva, Dio diviene una realtà presente ed attiva. Il soggetto ha ritrovato se stesso e prova dei sentimenti di gioia, di timore, di dubbio, ecc. Egli si rivolge a Dio, che non è più per lui un puro concetto speculativo, ma un Essere personale, vivo e presente. Dio era pure già presente nella prima fase ma come elemento razionale, appena intravisto. Ora la sua presenza si consolida, non per se stessa, ma in quanto effetto dello sforzo del soggetto per avvicinarsi a Dio e unirsi a Lui. La terza fase è quella della formulazione della preghiera. Lo stato d'animo, provocato dalla lettura del testo proposto, si risolve in preghiera. Davanti a Dio, presente all'anima e al cuore, la preghiera si enuncia spontaneamente. Il testo proposto subisce nell'anima del soggetto una trasformazione profonda: non è più un estratto d'un libro di pietà, ma l'espressione stessa dei sentimenti personali del soggetto, che del testo fa una preghiera propria. Questi espone a Dio le proprie infermità spirituali e corporali e domanda di esserne liberato; supplica Dio perché gli dia la forza di lottare e di vincere; riconosce la propria debolezza e il proprio nulla. Parimenti, molte volte l'anima resta muta, invasa da un profondo sentimento di gioia e di stupore. Più raramente, la preghiera prende la forma di un dialogo in cui sembra che Dio stesso parli, e l'uomo risponda.

In generale i sentimenti più comuni sono quelli dell'abbandono e della fiducia.

221 - 2. GLI ELEMENTI DELLA PREGHIERA - Si tratta ora di scoprire quali sono gli elementi costitutivi della preghiera, per determinarne la natura. È essa il prodotto del gioco delle immagini, l'effetto di uno stato emozionale, o il risultato di un atto di volontà? Sorge essa dalla combinazione di questi diversi elementi? È forse il frutto di una attività *sui generis*? Abbiamo indicato più sopra la varietà delle soluzioni proposte: effetto del timore, superstizione, sentimentalismo vago, autosuggestione, calcolo utilitario, peso della coscienza sociale, ecc.

Lasciamo queste soluzioni, che sacrificano deliberatamente a principi a priori l'oggettività dei fatti. Questi, come risultano dai processi verbali, mostrano da una parte che la preghiera si compone dei *tre* seguenti elementi: *rappresentazioni, stati affettivi e attività volontaria*, ma d'altra parte, *né le rappresentazioni, né gli stati affettivi, né l'attività volontaria, presi isolatamente, possono spiegare come si attui la preghiera nell'anima del credente*. Tuttavia *i procedimenti intellettuali* sembrano adempiere la funzione di gran lunga più importante nella preghiera: solo la fede in Dio e nella sua Onnipotenza, solo il ricordo delle sue promesse sono capaci di far nascere quei sentimenti così caratteristici della preghiera, che sono la confidenza e l'abbandono. Si osserva ancora che le *immagini* hanno valore soltanto come simboli delle verità, di cui la preghiera si alimenta.

Quanto all'*attività volontaria*, essa sembra assolutamente inadatta a far nascere la preghiera se non è essa medesima messa in movimento da motivi di ordine intellettuale.

222 - 3. GLI EFFETTI DELLA PREGHIERA - I processi verbali suggeriscono su questo punto importanti osservazioni. Contrariamente all'opinione secondo la quale la preghiera produrrebbe una specie di annichilimento dei valori di vita personale e dell'autonomia individuale, i fatti impongono la conclusione che *nella preghiera l'io si stacca dalla dispersione abituale della vita quotidiana*; riprende coscienza di sé, dei propri limiti e possibilità; con un atto di energica volontà il credente che prega, si pone dinanzi a Dio. La sua personalità si trasforma, acquista maggior vitalità e, cosciente della presenza di Dio che l'ascolta e l'ama, sente le proprie forze irrobustirsi della forza divina. *La preghiera si presenta così come un aumento di vitalità e una trasformazione dell'orante.*

Questi i fatti. La psicologia descrittiva si ferma qui. Ma se il principio di ragione ha un valore, bisognerà ben riconoscere che *questi fatti così chiari si possono capire solo in ragione della realtà trascendente e personale dell'Esse-re, che è oggetto della preghiera*. In un senso più vero ancora di quello in cui, per ARISTOTELE, il movimento del cielo e della terra è sospeso al Primo Motore (*Met.* 1072 b 13), diciamo che gli slanci dell'anima religiosa sono intelligibili soltanto posta l'esistenza di Dio.

PARTE SECONDA

MORALE SOCIALE

I - I rapporti interpersonali

223 - La morale interpersonale è quella che concerne *doveri di giustizia e di carità che regolano i rapporti reciproci degli uomini in quanto persone morali e indipendentemente dalla società alla quale essi possono appartenere*. Abbiamo visto infatti che, contrariamente all'opinione del positivismo sociologico, i doveri degli uomini tra di loro non sono riducibili ai doveri sociali. Essi nascono innanzi tutto dal fatto che gli uomini sono *persone*, e nelle loro relazioni, devono rispettare reciprocamente la loro dignità morale. Tali doveri si impongono parimenti appena rapporti si stabiliscono tra *individui*, foss'anche fuori dalle condizioni o dalle situazioni previste dalla legge, o *tra membri di società diverse*. Tuttavia, siccome il maggior numero di questi doveri divengono di fatto obbligazioni sociali e legali per la conferma, la garanzia e la sanzione dell'autorità pubblica, si può considerarli a buon diritto come costituenti una parte della morale sociale, a condizione di ritenere che, *considerati in sé, essi non dipendono affatto dalla istituzione sociale e sono realmente anteriori alla società*.

Si possono raggruppare in tre categorie, secondo che concernono la *persona, la proprietà o il lavoro altrui*. Siccome d'altra parte questi doveri possono assumere ora la forma della stretta giustizia, ora la forma della carità. dobbiamo cominciare col precisare i rapporti di queste due specie di obbligazioni.

CAPITOLO PRIMO

GIUSTIZIA E CARITA' (28)

224 - Studiando il dovere (**100**) e il diritto (**118**), come pure studiando le virtù morali (**182**), abbiamo già definito il concetto di giustizia e determinato le sue forme principali. Resta pertanto ora, da una parte, da esporre la natura, il fondamento e i gradi dei doveri di carità, e dall'altra, da precisare i loro rapporti con i doveri di giustizia.

28) Cfr. S. TOMMASO, I.a II.ae., q. 56-59; II.a II.ae., q. 23-26, 117-120. - P. GAULTIER, *L'idéal moderne*, Parigi, 1908. - «Semaines SOCIALES», Parigi, 1928, *La loi de charité, principe de vie sociale*, Parigi - Lione, 1928. - G. BELUT, *Charité et sélection*, in *Études de morale positive*, Parigi, 1907.

Art. I - I doveri di carità

1. NATURA

a) Definizione. La carità è la virtù per mezzo della quale noi amiamo i nostri simili per se stessi, senza mirare a un tornaconto personale, e cerchiamo di procurar loro tutto il bene che è in nostro potere. Si potrebbe dire più brevemente, prendendo la parola amore nel suo pieno significato, affettivo ed effettivo, che la carità consiste nell'amore del prossimo.

La carità va dunque al di là della giustizia, presa nella sua accezione giuridica e stretta, perché la giustizia comanda soltanto di rispettare i diritti altrui, mentre la carità è essenzialmente il dono di sé e di ciò che ci appartiene, per l'effetto di un *amore di benevolenza* che ci spinge a volere e a fare del bene al prossimo.

b) *Ambito della carità*. Risulta dalla definizione della carità che il *suo ambito è illimitato*, e comprende tutte le categorie di bisogni del prossimo, corporali, intellettuali e morali. Infatti la carità obbliga a sovvenire ai *bisogni corporali* altrui con le diverse forme di assistenza materiale: elemosina, cure da somministrare in caso di malattia o di bisogno fisico, difesa contro ingiusti aggressori, ecc. Essa impone anche di provvedere agli altrui *bisogni intellettuali*, col dispensar loro i beni superiori che contribuiscono alla formazione dello spirito.

Infine la carità deve essere attenta ai *bisogni morali* del prossimo, che esigono da ciascuno di noi il buon esempio, la pazienza, la gentilezza dei modi e soprattutto la gentilezza del cuore, e in generale tutti i soccorsi che possiamo procurare al prossimo per aiutarlo a praticare la virtù e a raggiungere il suo fine ultimo.

225 - FONDAMENTO DEI DOVERI DI CARITÀ - I doveri di carità si fondano sull'*umanità*, cioè sull'amore naturale che gli uomini devono avere gli uni per gli altri, in quanto membri della stessa famiglia umana.

Con un termine ancora più preciso, diciamo che la carità si fonda sulla *fraternità* degli uomini tra di loro. Così vediamo che l'idea di carità ha progredito di pari passo con quella della fraternità umana: è il *cristianesimo* che, rivelando agli uomini la loro fraternità naturale e soprannaturale, ha preparato il trionfo storico della carità universale.

3. GRADI DELLA CARITÀ - Gli obblighi di carità comportano dei gradi, *secondo che i nostri simili sono a noi più o meno prossimi*. Così noi dobbiamo, a parità di altre condizioni, esercitare la carità verso i nostri parenti e verso i nostri amici, prima di esercitarla verso degli estranei. Parimenti, dobbiamo amare la nostra patria più degli altri paesi.

D'altra parte, un proverbio assicura che «la carità ben ordinata comincia da se stessi». Male inteso, questo proverbio potrebbe passare come il codice dell'egoismo. Tuttavia, ha un senso perfettamente plausibile, se si comprende

che *l'ordine naturale ci porta innanzitutto ad amare noi stessi*. Quest'amore, praticato secondo il dettame della ragione, ci deve condurre a sacrificare per il bene altrui, secondo le esigenze della carità, il nostro tempo, le nostre comodità, i nostri beni, e perfino la nostra vita. Ama perfettamente se stesso solo colui che sa dimenticare se stesso per il prossimo, poiché non seguendo i consigli dell'egoismo, egli va nel senso della vera grandezza umana, che è spirituale. Qui si applica per eccellenza la parola evangelica, secondo la quale: «Chiunque ama la propria vita la perde, e chiunque perde la propria vita la ritrova».

Art. II - Rapporti tra la giustizia e la carità

§ 1 - Struttura del problema

226 - 1. REQUISITORIA CONTRO LA CARITÀ - La carità, considerata sotto l'aspetto più corrente, che è quello dell'elemosina, è stata fatta bersaglio di numerose critiche che si possono ridurre a due principali. Le si rimprovera da una parte di *inceppare i progressi della giustizia sociale*, sia col permettere allo Stato di scaricare sui singoli doveri che ad esso incombono di fronte ai poveri, ai malati, agli inabili, sia col favorire l'imprevidenza e la pigrizia dei mendicanti di professione, a spese dei veri bisognosi, che dissimulano spesso la loro miseria e i loro bisogni. Si pensa, d'altra parte, che la carità contribuisca ad *avvilire colui che riceve l'elemosina*, rendendolo dipendente da altri ed inducendolo ad atteggiamenti mortificanti, incompatibili con la sollecitudine per la dignità personale.

2. TENTATIVO DI RIDURRE LA CARITÀ ALLA GIUSTIZIA.

a) *La carità, forma imperfetta della giustizia*. Per rendere ragione a quanto di giusto sembra vi sia in questa requisitoria, certi moralisti hanno preteso che bisognasse negare nettamente la realtà e l'originalità dei doveri di carità, e considerarla soltanto come una forma imperfetta e provvisoria della giustizia. La carità, così come è stata esercitata nel corso della storia, si dice, si è costantemente mutata in doveri di giustizia, seguendo il progresso delle idee morali: una volta, liberare uno schiavo era un atto di carità; oggi, la schiavitù è esclusa per giustizia. Così più recentemente, gli assegni speciali per famiglie numerose erano lasciati alle iniziative caritatevoli dei padroni: ora invece essi sono diventati doveri di stretta giustizia, sanciti dalla legge. La carità di oggi, in pratica, non è che una *giustizia parzialmente misconosciuta*, che tende a poco a poco ad attuarsi in una maniera sempre più completa, a misura che la società comprende meglio i propri doveri e si sforza di sostituire la propria provvidenza, più giusta e più chiaroveggente, meglio regolata e meno umiliante, ai procedimenti empirici, ciechi e capricciosi della carità privata (29).

29) Cfr. P. GAULTIER, *L'idéal moderne*, Parigi 1908.

b) *Discussione*. Tuttavia queste idee sono assai contestabili. Esse hanno innanzitutto il torto di riconoscere come unica forma di carità soltanto l'elemosina materiale, mentre vi sono anche i *doni del cuore*, sovente più preziosi: quale futura giustizia comanderà e regolerà questi doni del cuore? D'altra parte se è vero che alcuni doveri di carità si sono trasformati in doveri di giustizia, ciò implica una correzione di certi errori di valutazione morale, ma non affatto l'eliminazione della carità. Al contrario è *la carità che ha contribuito ad attuare maggior giustizia*, con la mitigazione e la soppressione della schiavitù, indi con l'eliminazione del servaggio e con il miglioramento delle condizioni di lavoro. La carità è dunque ben distinta dalla giustizia. Infine si deve ammettere che spesso lo Stato ha l'interesse e il dovere di entrare con un suo intervento regolare in certe iniziative in controllate e arrischiate della carità privata, per attuare una giustizia sociale che la carità non riesce ad assicurare.

Sarebbe però certamente una illusione credere che la carità pubblica (divenuta giustizia sociale), non abbia nessuno di quei difetti che si rimproverano alla carità libera. Il suo automatismo manca di discernimento, e favorisce spesso gli abili a scapito dei veri bisognosi; il suo carattere amministrativo la priva di quel calore e di quella amicizia che danno il fascino e la nobiltà alla vera carità. Così si può ritenere che, piuttosto di monopolizzare la carità, sotto pretesto di giustizia sociale, lo Stato, senza dimenticare i propri doveri, dovrebbe concedere aiuto e protezione alle opere di assistenza e di credito, ai ricoveri e agli ospedali, dove l'esercizio della carità conserverebbe le forme delicate e umane che ne costituiscono tutto il valore.

§ 2 - Funzioni reciproche della giustizia e della carità

227 - Ciò che abbiamo ora detto circa la distinzione della giustizia e della carità, mostra con evidenza che giustizia e carità hanno dei rapporti stretti, e che, lungi dall'escludersi, esse si sostengono mutualmente l'una l'altra.

1. LA CARITÀ IMPLICA IL RISPETTO DELLA GIUSTIZIA - *Chi ama il prossimo, comincia innanzitutto col rispettarne i diritti.* Un padrone che si esimesse dal pagare ai suoi operai il giusto salario, riservandosi di far l'elemosina ai più bisognosi, mancherebbe contemporaneamente alla giustizia e alla carità.

2. LA GIUSTIZIA È TEMPERATA DALLA CARITÀ - Bisogna distinguere accuratamente la *legalità* e l'*equità* (**100**). La legge civile permette, ad esempio, a un ricco proprietario di sfrattare un povero se non può pagare l'affitto della casa. Ciò tuttavia è contrario all'equità, ossia al diritto naturale. Lo spirito di carità qui dovrà pertanto intervenire per impedire la consumazione di una ingiustizia reale in nome della legalità. *Anteponendo la considerazione di persone viventi «in carne ed ossa» alla considerazione dei diritti astratti e im-*

personali, la carità modera costantemente le rivendicazioni della giustizia e coopera per ciò stesso alla pace e alla concordia sociale.

3. LA GIUSTIZIA È AUSILIARIA DELLA CARITÀ - La giustizia effettivamente contribuisce a rendere la pratica della carità ragionevole ed efficace. La carità, come l'amore da cui procede, è facilmente cieca e scivola talvolta nella debolezza: l'elemosina, distribuita a caso, rischia di incoraggiare la pigrizia; i genitori sono esitanti nel castigare i figli; un cuore troppo sensibile perdona senza una garanzia sufficiente, ecc. Bisogna pertanto che la sollecitudine per la giustizia accompagni costantemente l'esercizio della carità, poiché se la *giustizia deve essere caritatevole, bisogna anche che la carità sia giusta.*

4. LA CARITÀ È AUSILIARIA DELLA GIUSTIZIA - Come rilevammo più sopra, la *carità*, lungi dal far torto alla giustizia, come si dice troppo spesso, *non cessa di operare per far riconoscere e praticare i doveri di giustizia, misconosciuti o violati dagli individui e dalla società.* Essa marcia sempre in testa per tracciare le vie di una più perfetta giustizia. Senza di essa la giustizia resterebbe insufficiente e precaria, e il suo carattere essenzialmente litigioso, manterrebbe tra gli uomini uno stato di agitazione e di attrito che può essere placato solo dall'ufficio permanente di quella amicizia che è soltanto un nome diverso della carità.

Ne risulta *l'impossibilità di immaginare che la carità possa scomparire a vantaggio della giustizia.* Supponendo pure, per un'ipotesi assolutamente utopistica, che le esigenze della giustizia possano essere completamente soddisfatte, la carità avrebbe ancora una parte immensa da sostenere, per sollevare le miserie morali, per far regnare nelle relazioni umane, turbate senza posa dalle ineguaglianze naturali e sociali, quello spirito di dolcezza e di amicizia fraterna, senza il quale non c'è vera società umana.

CAPITOLO SECONDO

DOVERI VERSO LA PERSONA ALTRUI (30)

228 - I doveri verso la persona del prossimo possono suddividersi in doveri verso la *persona fisica* altrui e in doveri verso la *persona morale* altrui.

Art. I - Doveri verso la persona fisica altrui

Il rispetto che si deve avere per la vita del prossimo esclude l'omicidio e la violenza, il duello e la mutilazione.

30) Cfr. S. TOMMASO. *Ila Ilae*, q. 63-79, 101-112. - SERTILLANGES. *La Philosophie*

1. L'OMICIDIO E LA VIOLENZA

a) «*Non uccidere*». L'omicidio o *uccisione volontaria di un innocente* (S. TOMMASO, IIa IIae, q. 88, art. 6, ad 3.º), va evidentemente contro il dovere fondamentale che incombe ad ogni uomo, di rispettare il primo bene del prossimo, che è la vita. «*Non uccidere*». Tale proibizione dell'omicidio non è d'altra parte limitata all'uccidere propriamente detto, ma si estende anche a tutto ciò che porta un attentato grave alla vita e alla salute altrui, cioè, in generale, ad *ogni ingiusta violenza* che opprime il prossimo nella sua persona e nella sua libertà fisica.

b) *Il caso di legittima difesa*. La proibizione dell'omicidio e della violenza non concerne tuttavia il caso della *pena di morte* o dei *castighi corporali*, inflitti regolarmente dal potere giudiziario per punire un delitto, in nome del bene superiore della società, né il caso di *legittima difesa*. Colui che è ingiustamente aggredito, ha sempre il diritto, e il più delle volte il dovere di difendersi con tutti i mezzi in suo potere. Tuttavia *la legittima difesa, non può esercitarsi che nel limite, spesso difficile a precisarsi, del danno da evitare*: non si è autorizzati ad uccidere quando bastano percosse e lesioni, né ad infliggere percosse e lesioni per rispondere ad una semplice minaccia di violenza (31).

229 - c) *L'aborto* - Sull'*infanticidio* nessun dubbio è possibile: è un crimine, *occisio innocentis*. Sull'*aborto* sono utili alcune precisazioni. Si ammette oggi che il feto è suscettibile di ricevere un'anima umana tra i quaranta e gli ottanta giorni che seguono la concezione (32) e che è vitale dopo il settimo mese di gestazione. Si è d'accordo nel considerare legittima *l'espulsione artificiale del feto, dopo il settimo mese*, quando si fa in condizioni tali per cui si possa sperare di far vivere il bimbo e quando è *motivata da ragioni gravi*. Tale parto prematuro non può in alcun modo essere assimilato ad un aborto. Al contrario, *l'attentato contro lo sviluppo e la vita dell'embrione*, se avvenisse nella prima settimana che segue la concezione, è assimilabile ad un *omicidio diretto*. I genitori che hanno dato la vita, non hanno il diritto di riprenderla né di permettere che altri la riprenda.

Il caso più complicato è quello del conflitto che può sorgere al momento

morale de saint Thomas, Parigi, 1916, pp. 284-335. - M. MUCKERMAN. *Um das Leben der Ungeborenen*, 4a ed. Bonn. 1925. - E. JORDAN, *Eugénisme et Morale*, nei «Cahiers de la Nouvelle Journée», 1931. - M. Dr. SOBRADILLO, *La procréation et la stérilisation au point de vue du droit naturel*, Parigi, 1932. B. LAVAUD. *Le monde moderne et le mariage chrétien*. c.V., p. 121 s. - J. LECLERCQ, *Leçons de Droit naturel*. 5 voll. t. IV, I part. pp. 13-17, Namur - Lovanio, 1937 (2a-3a ed. 1946-50).

31) Al diritto di legittima difesa si può talvolta rinunciare per pura dedizione al bene superiore del prossimo. In questo caso la rinuncia alla legittima difesa non ha niente a che vedere, ben inteso, con la viltà ma non può nemmeno essere considerata come un'acquiescenza all'ingiustizia. È propriamente *l'esercizio di una carità eroica* verso un ingiusto aggressore.

32) Un'altra tesi ritiene anche che l'anima umana sia creata fin dalla concezione.

della nascita, *tra il diritto del figlio alla vita, e l'ugual diritto della madre alla vita*. La vita della donna può in effetti essere turbata e talvolta gravemente minacciata dalla gravidanza (gravidanza extra-uterina, vomiti incoercibili; caso in cui la gravidanza aggrava una tubercolosi polmonare o una lesione cardiaca preesistente, ecc.). Molti medici pensano, in casi di questo genere, di essere in diritto di interrompere la gestazione, cioè di dare la morte a un feto non ancora vitale, per salvare la vita della madre. Questa opinione tuttavia non può essere ammessa, perché porta a legittimare l'uccisione di un innocente. *Nessuno ha il diritto di attentare direttamente alla vita del bambino per salvare la vita della madre* (33).

Si osserva, è vero, che spesso l'atto di uccidere il bimbo, è solo un minor male, perché il non intervento porterà *contemporaneamente* la morte del figlio e la morte della madre. In ogni modo il figlio morirà; la madre può essere salvata solo se si uccide il figlio nel suo seno, o se si provoca l'espulsione del feto. Tuttavia la risposta è sempre la medesima: *l'omicidio diretto di un innocente è un atto intrinsecamente cattivo*, al quale nessuno ha diritto di ricorrere in vista di un bene presunto o anche certo. Si è voluto talvolta assimilare il figlio, nel caso in questione, ad un ingiusto aggressore, contro il quale la madre avrebbe il diritto di, legittima difesa. Questa assimilazione non può però essere ammessa, poiché come si potrebbe dare il nome di ingiusto aggressore a un bimbo innocente?

Sono state proposte altre giustificazioni, quelle che si ricavano, ad es. dal *jus gladii* o diritto di punire i colpevoli (ma è il fanciullo o la madre che è «colpevole», e quale applicazione si può qui fare della nozione di «colpevolezza?»), o ancora la giustificazione che fornirebbe il caso di «pericolo estremo» (ma nessun pericolo è valido a legittimare l'uccisione di un innocente). La regola morale è assoluta: «Non bisogna fare il male per procurare il bene». *Il fine non giustifica i mezzi*.

Totalmente diverso è il caso di un intervento urgente su un organo ammalato della madre, anche quando si prevede che esso comporti sicuramente la morte del feto, *conseguenza prevista ma non voluta direttamente*.

33) Il decreto-legge francese del 29 luglio 1939 (*Code de la famille*) dichiara (art. 87): «Quando la salvaguardia della vita della madre gravemente minacciata esige un intervento chirurgico o l'uso di una terapeutica suscettibile di comportare l'interruzione della gravidanza, il medico curante o il chirurgo dovranno obbligatoriamente prender consiglio da due medici consulenti, di cui uno preso dalla lista degli esperti presso il tribunale civile, i quali, dopo esame e discussione, attesteranno per iscritto che la vita della madre non può esser salvaguardata che mediante un tale intervento terapeutico...» Naturalmente non si intende di favorire l'aborto. Si può tuttavia giudicare che il Codice fa qui una concessione estremamente grave e dannosa a dottrine mediche moralmente ingiustificabili. (In Italia di questi problemi morali, tra numerosi altri tratta il «Codice di Deontologia medica», che è stato recentemente esaminato e approvato dall'Ordine Medico Italiano).

230 - 2. IL DUELLO - Si chiama duello *ogni combattimento individuale destinato a regolare una controversia privata e che mette in giuoco la vita degli avversari*. Una simile pratica è assolutamente ingiusta e irragionevole; è *ingiusta* perché nessuno ha il diritto di attentare alla propria vita o a quella del prossimo, e perché il duello riveste la *duplice malizia dell'omicidio e del suicidio*. È *irragionevole*, perché è assurdo far appello al *caso* o, ciò che fa lo stesso, alle forze brute, per risolvere una questione di diritto.

3. LA MUTILAZIONE - Si chiama mutilazione *l'asportazione volontaria di un membro o di qualche altra parte del corpo umano*. La mutilazione, come abbiamo già notato, è legittima e permessa quando si tratta di un'operazione chirurgica, destinata a procurare un bene fisico. Essa è *criminale* quando risulta da un'ingiusta violenza, cioè quando si esercita fuori del caso di legittima difesa. Quanto alle mutilazioni operate per eugenismo, non soltanto esse costituiscono una violenza ingiusta contro l'integrità di una persona umana, ma sono lontanissime dal raggiungere lo scopo che esse si propongono: esse hanno, al contrario conseguenze disastrose fisicamente, moralmente e socialmente. Nemmeno il consenso del soggetto può legittimare queste pratiche perché, come si è visto più sopra, (204), l'uomo non ha sul suo corpo un dominio maggiore di quello che ha sulla sua vita.

Art. II - Doveri verso la persona morale altrui

231 - Sotto l'espressione di «persona morale», intendiamo qui, in opposizione a «persona fisica», *tutti i beni spirituali che fanno la dignità propria della persona umana* e fondano il diritto alla *verità*, il diritto alla *libertà*, il diritto all'*onore*. Ogni violazione di questi diritti fondamentali porta un attentato, più o meno grave secondo i casi, ai beni più preziosi ed essenziali dell'uomo.

§ 1. Il rispetto della verità

A. IL DOVERE DELLA VERACITÀ

1. FONDAMENTO DEL DOVERE DI VERACITÀ - Gli uomini sono continuamente obbligati a comunicare tra di loro per i diversi bisogni della vita. L'ufficio essenziale della parola, parlata o scritta, è di essere lo strumento di questi rapporti necessari e reciproci. Ora *la prima condizione perché la parola raggiunga il suo scopo è che essa esprima la verità*. Poiché ciò che ci si attende dagli altri, quando si entra in rapporto con loro, è sempre la verità, così come si ritiene che essi la conoscano. Nessuna vita interpersonale sarebbe possibile senza questa fiducia nella verità altrui. Perciò la menzogna accumula la *triplice malizia di violare il rispetto che si deve al prossimo*, tradendo la sua fiducia, di turbare l'ordine sociale, andando contro una delle condizioni primordiali della pace pubblica e della mutua concordia degli uomini, di *degradare*

moralmente il mentitore che distoglie dal suo fine naturale uno strumento destinato all'espressione della verità.

2. DEFINIZIONE DELLA MENZOGNA - La menzogna può essere definita in generale come *l'atto di parlare contro il proprio pensiero (locutio contra mentem)* sia che si tratti di segni, o di parole propriamente dette. Il fatto di ingannare *involontariamente* il prossimo (per ignoranza o errore, e senza parlare contro il proprio pensiero) non è pertanto una menzogna. Perché ci sia *formalmente* menzogna, occorre ed è sufficiente che la parola espressa sia volontariamente in contraddizione con ciò che si sa o si pensa.

Come tale la menzogna può essere, seguendo una divisione corrente, o *giocosa* (a guisa di scherzo o giuoco), o *officiosa*, cioè proferita per interesse (si tratti dell'interesse proprio di colui che mente o dell'interesse di un terzo) o *dannosa*, cioè mirante espressamente a nuocere al prossimo (calunnia). (Cfr. S. TOMMASO, *Ila Ilae*, q. 110, art. 2.).

232 - 3. MALIZIA DELLA MENZOGNA - La menzogna è *intrinsecamente cattiva e per conseguenza assolutamente illecita*. Su questo punto la tradizione morale, dopo ARISTOTELE (*Etica ad Nicom.* VII, c. IX), fin verso il XVII secolo è a un dipresso unanime. I moralisti in generale pensano infatti che vi è nella menzogna una *malizia essenziale, consistente nel violare la finalità naturale della parola, finalità che costituisce un ordine di diritto necessario*. Tuttavia è evidente che la menzogna, benché sia un disordine essenziale, non è di *per sé* una mancanza grave, perché non distrugge tutte le finalità della parola (essendo queste nello stesso tempo strumento del *mio* bene, strumento del bene *altrui* e strumento del bene *comune*). La menzogna diventa peccato grave in ragione della *gravità delle conseguenze* che può avere per il prossimo o, qualunque sismo queste conseguenze, in ragione dell'*intenzione gravemente pernicioso* che l'ha dettata.

B. IL PROBLEMA MODERNO DELLA MENZOGNA

233 - Dal XVII secolo i moralisti hanno spesso pensato che ci sono dei casi in cui la menzogna può essere non soltanto legittima, ma obbligatoria.

1. ASPETTO DEL PROBLEMA - Il problema se non sia mai lecito mentire, è nato storicamente da un testo di Sant'AGOSTINO che, nel *Contra Mendacium*, definisce la menzogna come *l'atto di dire una cosa falsa con l'intenzione di ingannare* (34). Per comprendere il senso di questa definizione, biso

34) Cfr. S. AGOSTINO. *Contra Mendacium* c. XII: «Mendacium est quippe falsa significatio cum voluntate fallendi n. S. AGOSTINO riprende questa definizione nell'*Enchiridium*, c.

gna rifarsi al contesto agostiniano. Sant' Agostino infatti esamina un caso particolare. Un uomo viaggiando in un paese infestato dai briganti, dice egli, incontra ad un crocicchio altri viaggiatori che gli domandano quale sia la strada sicura. Quest'uomo, che conosce bene il paese, sa perfettamente quale è la strada sicura, ma sa anche che, in ragione della diffidenza che egli ispira, quelli che l'interrogano faranno esattamente il contrario di quello che consiglierà loro. Deve egli, in queste condizioni, dire la verità e lanciare i suoi interlocutori su una via pericolosa o piuttosto dar loro un'indicazione sbagliata che li metterà in pratica su un buon cammino? Sant'AGOSTINO lascia la questione senza risposta, osservando tuttavia che bisogna fare una distinzione tra il «falso enunciato» e la menzogna, che implicherebbe, nel caso immaginato, una intenzione di ingannare che in realtà non esiste. (*De Mendacio*, c. IV, n. 4 ed. Combès, pp. 241-246).

In seguito, soprattutto a partire dal XVII secolo, con GROZIO, indi con PUFFENDORF, si trascurò l'ipotesi esaminata da Sant'AGOSTINO e si credette necessario precisare la nozione di menzogna *come tale da implicare l'intenzione di ingannare*. Anzi, altri moralisti, distinguendo la materia e la forma della menzogna, affermano che ciò che dà alla menzogna il suo carattere formale e la rende illecita è solo il fatto di voler ingannare *colui al quale si deve la verità*. Ingannare colui che non ha diritto alla verità (per es. colui che pone una domanda gravemente indiscreta, o chi interroga per fare il male) è una menzogna legittima (e puramente materiale), per mancanza di diritto da parte dell'interrogante. *Il dovere della veracità risulta con ridotto a un obbligo di giustizia*, cioè la menzogna è condannata solo quando viola un dovere di giustizia.

234 - 2. PRINCIPI DI SOLUZIONE - La soluzione del problema della menzogna potrà risultare da due ordini di considerazioni; le une relative alle definizioni proposte (questione di diritto), le altre relative ai diversi casi esaminati dai moralisti (questione di fatto).

a) *Critica delle definizioni*. Le aggiunte fatte alla definizione di menzogna come atto di parlare contro il proprio pensiero (*locutio contra mentem*) sembrano le più discutibili. Da una parte infatti *non si vede che «l'intenzione di ingannare» aggiunga qualcosa di essenziale al fatto di «parlar contro il proprio pensiero»*: essa in realtà è soltanto una conseguenza della *locutio contra mentem* (cfr. S. TOMMASO IIa IIae, q. 101, a. 1, in 3. um) quanto colui, che parla contro il proprio pensiero, vuol introdurre qualche falsità nello spirito del suo

XXII. - La definizione è discussa nel *De Mendacio*, dove S. AGOSTINO esamina diverse ipotesi. Cfr. c. IV. n. 4: «Si mendacium est enunciatio cum voluntate falsum enuntiandi...». «Si mendacium est quaelibet enunciatio cum voluntate fallendi...» (Vedere per queste cit... in «Corpus Vienn.» Vienna, 1896 sgg.). «Si mendacium est enunciatio falsum enuntiare volentis ut fallat... ».

interlocutore.

D'altra parte si può pensare che è *pericoloso affermare* che «mentire è ingannare *ingiustamente*», cioè che non c'è *menzogna formale se non quando si inganna qualcuno che «ha diritto alla verità»*. Senza dubbio si vuol con ciò prevedere quei casi nei quali c'è diritto e dovere di salvaguardare un segreto (segreto professionale, segreto semplicemente naturale e umano). Ma si pone la questione, da una parte, se la soluzione del caso del segreto non possa essere fornita per altre vie, d'altra parte se l'addizione proposta non conduca a confondere il dovere negativo di non mentire, col dovere positivo della sincerità, e se essa non conduca praticamente a restringere la menzogna proibita alla menzogna perniciosa.

Ora queste conseguenze, che sembrano inevitabili, alterano gravemente la natura della menzogna, la prima trasportando la menzogna illecita nell'ambito della giustizia, mentre il dovere di non mentire supera largamente questo ambito, - la seconda aprendo la porta a tutti gli abusi ispirati dall'interesse, dall'egoismo e dal partito preso.

b) *Discussione dei casi allegati*. Le definizioni che discutiamo hanno per fine di risolvere parecchi casi imbarazzanti. In realtà la sola questione delicata è quella che pone *l'inviolabilità dei segreti*. Gli altri casi sono facili da risolvere. Si ammette infatti comunemente che non c'è bugia né nel fatto di ricorrere a certe *formule di gentilezza*, di cui ciascuno deve conoscere il vero significato («il signore non c'è»), né in certe affermazioni inesatte o false concernenti *casi in cui l'interlocutore deve sapere che non si usa dire la verità* (tale il caso del medico che dice parole di speranza ad un ammalato che egli sa perduto; tale anche il caso di colui che, interrogato da un malfattore, non può rendersi complice di costui) (35), né a più forte ragione, in certi *scherzi* che si presentano chiaramente come tali (nondimeno sarebbe illecito usare tali scherzi verso qualcuno, ragazzo o persona semplice, che fosse senza difesa di fronte ad essi).

Resta il caso del segreto da salvaguardare. Si tratta di sapere se non vi si può riuscire senza mentire. Sono state proposte a questo riguardo diverse soluzioni, in particolare ora il rifiuto puro e semplice di rispondere, ora la risposta ambigua o equivoca, ora la restrizione mentale.

I primi due procedimenti tuttavia non sono sempre applicabili, e la restrizione mentale è essa stessa molto discutibile. È meglio pertanto cercare di dare una soluzione il più possibile generale del caso del segreto. Per questo è il caso

35) Un bandito rincorre un uomo con una rivoltella in pugno. Avendolo perso di vista domanda a un passante di indicargli quale direzione ha preso colui ch' egli insegue: è ovvio che quel bandito non può aspettarsi di ricevere una risposta vera.

Quanto al caso immaginato da Sant' Agostino, sembra che non ci sia espressamente *locutio contra mentem*, ma semplice artificio per dare agli interlocutori l'informazione stessa che essi si aspettavano.

di esaminare due circostanze diverse. In una, l'interlocutore è perfettamente cosciente del carattere gravemente indiscreto della propria domanda. È evidente allora che si tratta di un'*ingiusta aggressione* e che l'interrogante (l'aggressore) non può ragionevolmente aspettarsi di ricevere altro che una risposta evasiva o inesatta. Ci mette, in un certo senso, nel caso di *legittima difesa*: la risposta non è tale in realtà, è, esattissimamente, una *forma di rifiuto a rispondere*.

L'altro caso può ricevere la stessa soluzione. È il caso in cui la domanda proviene da un interlocutore a cui sfugge assolutamente che essa sia gravemente indiscreta e che non la porrebbe, se ne conoscesse il carattere. Si può pensare, in questo caso, che la domanda è come non fatta, in quanto essa sarebbe riprovata dall'interlocutore avvertito, o che la domanda è involontariamente ingiusta e crea a questo titolo un diritto e un dovere di *legittima difesa* o di protezione: dai due punti di vista, e come nel primo caso, *la risposta inesatta o evasiva, non significa nulla; essa non è che una forma della decisione di non dir nulla*, e per conseguenza non costituisce una menzogna formale.

3. CONCLUSIONE - Nulla impedisce pertanto di affermare con rigore che la menzogna è intrinsecamente cattiva e che *non c'è alcun caso in cui sia lecito mentire*. I diversi casi che riportano talvolta i mora listi per legittimare la menzogna sono in effetti suscettibili di soluzioni che non portano nessuna attenuante al dovere della veracità. Senza dubbio queste soluzioni potranno sembrare un po' complesse; ma coloro che vogliono ammettere soltanto soluzioni semplici sono certamente più dotati per le matematiche che per la morale, senza contare che il fatto di autorizzare la menzogna, per risolvere casi difficili, costituisce certamente una soluzione semplice, ma moralmente pericolosa (36).

Quanto alle *restrizioni mentali*, consistenti nel completare mentalmente una risposta falsa con parole che ne correggono la falsità (Pietro, accusato di aver preso del danaro a un compagno, risponde: «Giuro che non ho preso proprio nulla», aggiungendo mentalmente: «oggi», poiché di fatto il furto è stato commesso ieri), queste restrizioni non sembrano giustificabili, nonostante le spiegazioni che sono state date talvolta per legittimarle qualora la restrizione apparisse esternamente all'interlocutore. Esse aprirebbero la porta ai più gravi abusi, e sopprimerebbero praticamente il dovere della veracità.

36) Un argomento comune consiste nel dire che poiché può esser permesso, in certi casi, di colpire ed anche di uccidere, a più forte ragione può essere permesso di mentire. Questo argomento tuttavia non vale, perché trascura la *differenza capitale* che c'è tra *l'omicidio e la menzogna*: l'omicidio è tale solo in quanto vi sia violazione del diritto altrui a conservare la vita, il quale diritto non è assoluto, mentre nella menzogna non soltanto si viola il diritto che altri hanno di conoscere la verità o almeno di non esser ingannati, ma si commette anche un *disordine morale* col mettere le parole o gli atti in disaccordo col proprio pensiero.

C. LA VIRTÙ DELLA SINCERITÀ

235 - Concetto. La sincerità dice qualcosa di più che la semplice veracità. Quest'ultima esclude la menzogna, ma non va al di là. La sincerità apporta alla virtù della veracità un complemento e una perfezione positiva, che consistono nella duplice lealtà verso se stessi, per riconoscere i propri difetti e i propri sbagli, e verso gli altri per manifestarli quando è necessario e secondo la misura richiesta e, in generale, per *essere esternamente, con le parole e gli atti, come si è internamente*.

La sincerità è dunque una specie di semplicità e di candore direttamente opposto alla doppiezza, alla dissimulazione e all'ipocrisia, che consigliano di fingere dei sentimenti, dei pensieri e delle intenzioni che non si hanno (37).

2. LA LEGGE DEL GIUSTO MEZZO - Se la proibizione di mentire, come tutti i precetti negativi (**91**) è assoluta, il dovere della sincerità ha dei limiti o, più esattamente, è soggetto alla legge specifica delle virtù morali che è quella del giusto mezzo (**180**); La sincerità è minacciata infatti di gravi alterazioni dagli eccessi che essa può comportare in un senso o in un altro. Essa può trasformarsi sia in *indiscrezione* quando, sotto pretesto di «franchezza», porta a ferire la giustizia, la carità e il candore altrui («non ogni verità è bene che sia detta»), sia in *rozzezza* e in *brutalità*, per mancanza di riguardo e di «forma». Inversamente, essa può, per un *eccesso di precauzione* e di «forma» o per una esasperazione d'*esattezza*, assumere le *apparenze della doppiezza*, oppure degenerare in *ingenuità* e in *sciocchezza*. Qui, come altrove, il giusto mezzo risulta proprio la perfezione della virtù, la quale non è tale se non per questa perfezione. Come tale essa ha davanti a sé uno svolgimento progressivo illimitato.

Da ciò si vede quanto sia bene diffidare delle *apologie della sincerità* che, da J. J. ROUSSEAU fino a GIDE, passando per la SAND e IBSEN, propongono un nuovo dovere morale che li riassume tutti, cioè il «dovere di dire tutto». A dire il vero queste apologie si confutano abbastanza di per sé, poiché mirano a giustificare una «sincerità» che il più delle volte confina con il *ciarlatanismo*, con l'*esibizionismo* e con l'*egotismo* meno raccomandabili. Nessun dovere di sincerità può obbligare un autore a sciorinare le proprie turpitudini agli occhi del pubblico, spesso in maniera tale che i rammarichi e le scuse dell'interessato servono solo ad aggiungere allo scandalo l'ipocrisia di una confessione senza pentimento.

37) Cfr. R. JOLIVET. *Essai sur le problème et les conditions de la sincérité*. Lione - Parigi, Vitte, 1951.

§ 2 - *Il rispetto della libertà altrui*

236 - La sola libertà a cui sia possibile portar pregiudizio negli altri, è la libertà *esteriore*, poiché il libero arbitrio che è una proprietà della volontà, ed è puramente interiore, non può ricevere dal di fuori nessun colpo. D'altra parte per «libertà esteriore» bisogna intendere qui tutte le forme dell'indipendenza nell'esercizio delle attività esterne, corporali (*libertà fisica*) e spirituali (*libertà di coscienza*). Questa libertà è un *diritto fondamentale della persona umana* che, essendo ragionevole e dotata di libero arbitrio, e come tale responsabile dei propri atti, *deve poter agire in totale indipendenza, nella misura in cui sono salvi tutti i diritti del prossimo, fisici e spirituali*. Vi sono infatti pochi beni ai quali gli uomini tengano come alla libertà: molti la preferiscono alla vita.

Tuttavia la libertà di agire e di manifestare il proprio pensiero è soggetta a molte *limitazioni* provenienti sia dalla nostra determinazione personale (contratti, voti), sia dal dovere che ci incombe di rispettare la libertà del prossimo quando essa entra in concorrenza con la nostra, sia infine dall'obbligo che abbiamo di sottometterci alle leggi della società in vista del bene comune. Questi sono i diversi punti che noi dobbiamo esaminare.

A. LIMITAZIONI VOLONTARIE DELLA LIBERTÀ

237 - L'uomo può limitare la propria libertà personale con il *contratto* e con il *voto*.

1. NATURA DEL CONTRATTO - Il contratto è come una legge particolare che i contraenti si impongono e con la quale essi acquistano o alienano certi diritti dei quali possono disporre liberamente. Si può pertanto definirlo come il *consenso espresso da due o più persone, di cui l'una almeno si obbliga a dare o a fare qualcosa*. Non c'è contratto senza mutuo consenso, ma non è necessario che l'obbligazione venga contratta dalle due parti: così le donazioni risultano veri contratti.

Per sé, il contratto si aggiunge al diritto naturale e alle leggi comuni: esso le determina, le applica, permette loro di meglio raggiungere il proprio scopo, riveste mille forme, entra in mille particolari per mezzo dei quali si adatta alle esigenze dello stato sociale e soddisfa ai bisogni e ai desideri legittimi dei contraenti. Di qui l'estrema varietà dei contratti, in tutti i tempi e presso tutti i popoli.

2. SPECIE DI CONTRATTI - Si distinguono i contratti *nominati* dagli *innominati*, a seconda che essi abbiano ricevuto o no un nome speciale nel diritto. I contratti di vendita, di affitto, il mandato, il deposito, il comodato, la società, ecc., sono dei contratti nominati. I *contratti innominati* si riducono a quattro tipi, espressi da queste quattro formule: «Io do perché tu dia» (*do ut*

des), «io do perché tu faccia» (*do ut facias*), «io faccio perché tu dia» (*facio ut des*), «io faccio perché tu faccia» (*facio ut facias*).

Si distinguono ancora i contratti *bilaterali* (chiamati anche sinallammatici) e *unilaterali*, cioè uguali e inuguali, a seconda che generino o no una obbligazione reciproca presso le due parti contraenti. Pressappoco, sotto lo stesso punto di vista, i contratti sono detti *a titolo oneroso* (vendita, affitto) o *a titolo gratuito* (promessa, donazione). I contratti sono aleatori quando per le parti c'è da correre qualche alea o rischio: così nell'assicurazione, nella scommessa, nel giuoco, nella rendita vitalizia.

238 - LEGITTIMITÀ DEI CONTRATTI - Ogni contratto limita la libertà di colui che contratta, poiché crea delle obbligazioni da cui non è più possibile dispensarsi a proprio piacimento. Non c'è nulla di immorale in questo modo di agire, poiché *ciascuno è padrone della propria libertà e può usarne come vuole, fosse anche per vincolarla*.

Il limite è segnato dall'*abuso*, cioè i contratti sono senza valore, dal punto di vista del diritto naturale, quando comportano l'abdicazione dei diritti inalienabili della persona umana, alla quale nessuno può acconsentire, o quando sono sottoscritti per effetto della violenza (sevizie o minacce) o alterati dall'astuzia e dalla malizia, che sono attentati alla libertà del prossimo.

Il voto può essere accostato al contratto. È, in generale, *la promessa liberamente fatta a Dio di compiere un atto o una serie di atti di virtù*, promessa che obbliga in nome della virtù di religione.

Si chiamano *voti di religione* i tre voti (temporanei o perpetui) di povertà, che consacra la rinuncia alla nuda proprietà o soltanto al libero uso dei beni esterni, *d'obbedienza*, che obbliga ad accettare gli ordini dei superiori legittimi (salvo il caso di ordini contrari alla coscienza), di *castità*, *che impone la vita verginale*.

Nonostante molte critiche provenienti dai fautori dell'individualismo liberale, *i voti di religione sono perfettamente compatibili con la dignità della persona umana*. Essi sono contratti liberamente e non hanno nulla di contrario né alla natura (**201**), né ai diritti dell'uomo, né all'esercizio delle facoltà naturali. L'esperienza ben mostra che essi sono la sorgente delle virtù più feconde per la società.

B. IL RISPETTO DELLA LIBERTÀ FISICA

239 - La libertà fisica del prossimo è soppressa, o ristretta, dalla schiavitù e dal servaggio.

1. LA SCHIAVITÙ - La schiavitù è lo *stato di una persona posseduta da un'altra, come una cosa o un animale, e dipendente in tutto dal suo proprietario*.

Questo stato è contrario al diritto naturale in quanto trasforma la persona umana in un puro *mezzo*, cioè in una cosa al servizio dei propri simili.

2. IL SERVAGGIO (o «servitù della gleba») - Il servaggio è *uno stato intermedio tra la schiavitù e la libertà*, poiché il servo, da una parte, è legato per sempre alla gleba (o terra del signore) alla quale appartengono ugualmente i figli dei servi ma d'altra parte, *gode dei diritti essenziali della persona umana*: a prescindere dalle corvè, egli resta padrone del proprio lavoro e della propria persona; egli esercita tutti i diritti dello sposo e del padre e, in generale, possiede legittimamente e pienamente tutti i beni che ha potuti acquistare.

Per tali ragioni il *servaggio non è contrario assolutamente alla legge naturale*. Costituisce però uno *stato inferiore* per l'uomo, poiché è poco favorevole al suo pieno sviluppo intellettuale e morale, per effetto della dipendenza in cui il servo si trova di fronte al signore.

Se è certo che ogni forma di schiavitù, anche la più addolcita, è contraria in qualche modo al diritto naturale, e per conseguenza esige che ci si impegni per renderla inutile ed abolirla, conviene guardarsi dalle *esagerazioni* che vanno in senso contrario. Bisogna infatti riconoscere, contro certe teorie che fanno della libertà un assoluto intangibile, che *una certa servitù non è contraria ai diritti essenziali della natura umana*.

Essa è stata giustamente tollerata nel passato, in casi in cui l'uomo era a tale punto degradato, o per lo meno così poco capace di reggersi da sé, che bisognava lasciarlo in tutela per tutta la vita, come un ragazzo o un incapace. *Vi possono essere delle giuste cause di servitù*: per es. la libera volontà di colui che aliena i propri servizi, od anche certi crimini che sono puniti con la privazione della libertà e con i lavori forzati. Si osservi per di più che lo stato di libertà, in una società d'altra parte incivilita, se non è sostenuto da qualche diritto di proprietà o dalla capacità di guadagnare un salario sufficiente (il che è la condizione propria del proletario), non vale molto di più (se non meno) della servitù. Che cos'è in pratica una libertà che si riduce a quella di morir di fame, o per eccesso di lavoro?

Resta che la *schiavitù, per principio, anche mitigata, è contraria alle più nette conclusioni del diritto naturale*. Essa conferisce al padrone dei diritti eccessivi, anche nei casi in cui sono più ristretti, e l'abuso ne è tanto enorme quanto facile poiché priva l'uomo d'un possesso di se stesso, che contribuisce efficacemente alla sua dignità morale.

C. IL RISPETTO DELLA LIBERTÀ DI COSCIENZA

240 - La libertà di coscienza evidentemente comprende la libertà di comunicare il proprio pensiero, oralmente o per iscritto (*libertà di pensiero*) o di agire conformemente alle proprie convinzioni, principalmente religiose (*libertà di coscienza propriamente detta*).

1. IL DOVERE - Vi è dovere certo e spesso grave di rispettare la libertà di coscienza altrui, poiché per la coscienza l'uomo si afferma come una persona morale, e per essa egli conosce e definisce i propri doveri. *Rispettare la libertà di coscienza significa rispettare ciò che vi è di più nobile nell'uomo.*

Tuttavia nessuna coscienza umana è un assoluto. La coscienza è fallibile, soggetta all'ignoranza, agli errori e a molteplici perversioni (163). La coscienza in sé, cioè la persona umana, è rispettabile perfino nei suoi errori e nelle sue illusioni, dovendo ciascuno agire secondo il dettame della propria coscienza (161). Tuttavia le illusioni e gli errori della coscienza non possono pretendere di ottenere, in quanto tali, il rispetto altrui e la protezione della società. Perciò *vi sono dei limiti, non nella libertà della stessa coscienza che, per definizione, è assoluta, ma nella manifestazione esteriore del pensiero e delle convinzioni personali.*

241 - 2. TOLLERANZA E INTOLLERANZA - Dal XVIII secolo si usa comunemente il termine *tolleranza* per designare il rispetto della libertà di coscienza.

La tolleranza, così intesa, è prima di tutto il *rispetto dei sentimenti e delle convinzioni altrui* e può costituire sia un dovere interpersonale, sia un dovere della società nei riguardi dei suoi membri.

a) *La tolleranza interpersonale.* Nella misura in cui nessuna questione di autorità legittima entra in giuoco, è evidente che si deve attribuire a ciascuno il diritto di avere e di esprimere liberamente le proprie opinioni personali, di qualunque natura esse siano, religiose, morali, filosofiche, artistiche, politiche, scientifiche, ecc. Ciò implica, nello *scambio delle idee*, sia scritto o parlato, la *cortesìa* e l'*affabilità*, che sono aspetti della carità.

Questo dovere è spesso violato, a causa della *passione*, per l'*attaccamento ostinato alle proprie particolari idee*, per la *parzialità* e la *mancaanza di spirito critico*. È abbastanza risaputo che le discussioni politiche prendono rapidamente un carattere burrascoso e che il metodo più efficace per avere ragione, nelle riunioni elettorali, consiste nell'impedire con tutti i mezzi al contraddittorio di parlare. È questa un'intolleranza con cui non si può conciliare il rispetto delle persone. L'intolleranza si manifesta tuttavia spesso in una maniera più sottile e più gravemente immorale allorquando, con l'*intrigo*, la *calunnia*, l'*ingiuria*, il *dileggio*, o il *ridicolo* un uomo, una cricca, una conventicola letteraria, una scuola artistica, o un partito, si sforzano di screditare coloro che rifiutano l'obbedienza pura e semplice. Questa intolleranza non è che un *aspetto della violenza* e manifesta assai più cattiva coscienza che ferma convinzione.

Bisogna tuttavia ammettere che il *dovere della tolleranza cessa quando rischia di trasformarsi in complicità con il male*. Certe opinioni, in materia morale per esempio, sono così evidentemente false e perniciose che vi può essere obbligo di opporsi alla loro diffusione. Presso gli individui questo obbligo si riduce talvolta, (ma non sempre), al dovere di protestare contro tesi assurde e odiose e di sciogliere la propria solidarietà da coloro che le tengono.

Per lo meno non bisogna stimarsi liberi da questo dovere troppo agevolmente e trasformare la tolleranza in debolezza e in vigliaccheria.

242 - b) *La tolleranza da parte della società.* Nel campo sociale (famiglia o Stato), la tolleranza può essere intesa in due sensi. Nel senso proprio della parola, la tolleranza in colui che detiene l'autorità consiste nel *tollerare l'espressione o la diffusione di dottrine contrarie alla legge morale o al bene pubblico*, con l'intento di evitare i mali più gravi che risulterebbero da un'opposizione aperta e dichiarata. In un altro senso, più largo ed anche più comune oggi, la tolleranza consiste, da parte dello Stato, nel *lasciare che si esprimano liberamente le idee e le credenze, e che si esercitino liberamente i culti religiosi che sono compatibili con il bene pubblico*.

È chiaro infatti che ogni opinione e ogni attività che compromettono il bene comune della società non possono essere tollerati dallo Stato. Questo, come ogni autorità, deve pertanto essere intollerante, si capisce intollerante per il male. È evidente però che nello stesso tempo deve esercitare il diritto di controllare e di restringere l'esercizio della libertà di pensiero, soltanto secondo le regole e le misure della *virtù della prudenza* e a questo titolo è spesso obbligato a permettere che si esprimano diverse opinioni che una stretta morale riprovrebbe.

c) *La libertà di stampa.* La libertà di stampa è stata spesso rivendicata in nome di principi insostenibili, come se colui che scrive avesse il diritto assoluto, in nome della libertà di coscienza, di esprimere qualsiasi opinione, salvo a dover egli rispondere delle conseguenze dei propri scritti (38). Vi è qui un abuso certo. *Colui che scrive compie un atto pubblico che come tale dipende dal controllo dello Stato, incaricato di assicurare la pace pubblica e il bene comune.* Lo Stato non soltanto è giustificato nell'esercitare questo controllo, ma non può dispensarsi dal farlo, perché è assurdo pensare che la verità e il bene trionferanno necessariamente per virtù propria, o pensare che la «sincerità» dello scrittore lo metta al riparo da ogni protesta. La libertà di stampa, così intesa, riesce soltanto la libertà di nuocere con la diffamazione, l'eccitazione al crimine, l'appello al disordine e lo sfruttamento del vizio. Lo Stato che tollera tali abusi, abdica al suo dovere e lavora per la propria rovina.

«Ogni individuo ha diritto alla libertà di opinione e di espressione, incluso il diritto di non essere molestato per la propria opinione e quello di cercare, ricevere e diffondere informazioni e idee attraverso ogni mezzo e senza riguardo a frontiere» (art. 19 della Dichiarazione universale dei Diritti dell'Uomo). La libertà di stampa è conseguenza ed integrazione del diritto alla libertà di co

38) Tale è il punto di vista della *Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo e del Cittadino* del 1791: «Art. 11. - La libera comunicazione delle idee e delle opinioni è uno dei diritti più preziosi dell'uomo; ogni cittadino può pertanto parlare, scrivere, stampare liberamente, salvo a rispondere dell'abuso di questa libertà nei casi determinati dalla legge».

scienza. Lo scritto tuttavia è un atto pubblico, e come tale può interferire sulla pace pubblica che lo Stato ha diritto - dovere di proteggere. Il controllo dello Stato sulla stampa è doveroso e limitato entro la sfera giuridica dell'ordine e moralità pubblica.

§ 3 - *Il rispetto dell'onore altrui*

243- L'onore o la buona reputazione è, dal punto di vista interpersonale e sociale, il primo bene spirituale dell'uomo. In pratica pone il fondamento per la fiducia reciproca degli uomini e aiuta potentemente, per l'estremo interesse che ciascuno gli attribuisce, ad astenersi dalle colpe e dalle mancanze pubbliche che gli recano detrimento.

Vi sono due maniere di violare il rispetto che si deve all'onore del prossimo, una interna (*giudizio temerario*), l'altra esterna (*maldicenza e calunnia*).

1. IL GIUDIZIO TEMERARIO - Il giudizio temerario consiste nel *pensar male del prossimo senza ragione sufficiente*. Deve essere distinto dal semplice sospetto non pienamente deliberato. Il giudizio temerario è evidentemente una mancanza, anche se rimane puramente interno, perché noi dobbiamo concedere agli altri, fintanto che non l'hanno demeritata, tutta la considerazione che reclamiamo per noi stessi, come il beneficio delle intenzioni migliori.

2. MALDICENZA E CALUNNIA - La maldicenza consiste nel *rivelare, senza una ragione seria, le mancanze e i difetti non pubblici del prossimo*. Ciò che è notoriamente pubblico non può, per definizione, essere oggetto di «rivelazione». Tuttavia la notorietà pubblica può risultare talvolta dalla maldicenza e non fonda mai un diritto di schernire il prossimo e di divulgare indefinitamente le mancanze che lo stesso ha potuto commettere.

La calunnia (o menzogna perniciosa), è *l'atto di attribuire ad altri mancanze che non hanno commesse o intenzioni cattive che non hanno avute*.

È evidente che *nei due casi vi è ingiustizia nei confronti del prossimo*, e che questa ingiustizia può essere grave, sia sotto forma di maldicenza, quando la materia è grave e suscettibile di compromettere l'onore del prossimo, sia sotto forma di calunnia. Tuttavia, per sé, la calunnia è peggiore della maldicenza, poiché costituisce una menzogna proferita con l'intenzione di nuocere al prossimo.

39) Cfr. S. TOMMASO. II.a II.ae., q. 63-79. - CAIETANO, *Opuscula oeconomicosocialia*, ed. Zammit, Roma, 1934. - Pio XI, Enciclica «*Quadragesimo anno*», 1931. - GARRIGUET,

CAPITOLO TERZO

DOVERI VERSO LA PROPRIETA' ALTRUI (39)

244 - Con la questione della proprietà noi entriamo in un campo che per eccellenza è quello della *giustizia commutativa* e dei *contratti* che regolano gli scambi dei beni. Nella maggior parte dei casi i doveri, in questo campo, sono definiti sotto forma giuridica, perché lo Stato, in ragione dell'importanza speciale delle attività economiche, interviene in moltissimi contratti per autenticarli, per determinare le condizioni della loro validità e garantire la loro stretta esecuzione. *Così la giustizia pubblica ricopre in certo modo una parte dell'ambito della giustizia privata*, aggiungendo alle obbligazioni morali, da questa sanzionate, le obbligazioni giuridiche formulate dai diversi codici (carta del lavoro, fissazione dei prezzi commerciali, costituzioni corporative, leggi regolanti le molteplici attività economiche). Per questo anche se noi restiamo nel dominio della morale interpersonale, cioè al punto di vista del diritto naturale, il nostro studio diventa nello stesso tempo uno studio di morale sociale. Le questioni, poste dal rispetto del diritto di proprietà, hanno la funzione di definire la *natura* e il *fondamento* di questo diritto, e di determinare i *doveri* che nascono dalla proprietà.

Art. I - Natura del diritto di proprietà

§ 1 - Concetto

245 – I. DEFINIZIONE - L'uomo ha sempre annoverato, tra la serie dei propri diritti, quello di appropriarsi certi beni. È questo diritto che i giuristi romani hanno definito con una formula celebre: «*ius utendi, fruendi et abutendi, exclusis aliis, quantum iuris ratio patitur*», cioè la proprietà è il *diritto* (per un individuo, un gruppo o una società) *di rivendicare e di custodire*

Le régime de la propriété privée, Parigi, 1907, *Questions sociales et écoles sociales*, Parigi, 1909. Cfr. anche PROUD'HON:, *Qu'est-ce que la propriété?* in *Oeuvres complètes de P.*, 26 voll., Parigi, 1867-70. - SCHWALM, *Leçons de Philosophie sociale*, Parigi, 1910, t. I, p. Z88-323. - DE LA TOUR Du PIN, *Vers un ordre social chrétien*, Parigi, 1909. - J. RAMBAUD, *Histoire des doctrines économiques*. - OLGIAI, *Carlo Marx*, Milano, 1922 - «*Semaines sociales de France*», Lilla, 1932, *La désordre de l'économie internationale*, Parigi-Lione, 1932. - J. HAESSLE, *Le travail* trad. franc., Parigi, 1933. - J. MARITAIN, *Du régime temporel des biens et de la liberté*, Parigi, 1933, pp. 719-255. - PERROUX, *Le Capitalisme*, Parigi, 1948. - E. MOUNIER, *Dalla proprietà capitalistica alla proprietà umana*, Brescia, 1947, (trad. it.); *La proprietà*, Nota del comitato teologico di Lione, in «*Questioni di Morale Sociale*», Milano, 1952. P. TIBERGHEN, *Sens chrétien et vie sociale*, Paris, 1954. - G. B. GUZZETTI, *La proprietà privata*, in «*La Scuola Cattolica*», 1954, II, pp. 81-110; III, pp. 201-226; id. *La proprietà privata*, in «*Encicl. Sociale*», Alba, 1958, pp. 1012-1048.

come proprio ciò che è stato legittimamente acquistato, di usarne, di goderne e disporre a volontà, con esclusione d'altri, nei limiti della legge. Così definita, la proprietà deve essere distinta dal semplice *possesso* che è un fatto, ma non è necessariamente un diritto: solo il *diritto di possedere* è il fondamento della proprietà reale.

2. TRE FORME DI PROPRIETÀ - Se si esamina il soggetto che possiede il diritto di proprietà, si distinguono tre forme di proprietà. Questa infatti può essere comune, pubblica o privata. La *proprietà comune* è un diritto di godimento diviso tra tutti (ad esempio, il caso dell'aria). - La *proprietà pubblica* è quella che appartiene alla società politica come tale (Stato, provincia o Comune). - La *proprietà privata* è quella che appartiene a persone private. - La proprietà privata comporta innumerevoli gradi. Le due forme tipiche sono: la *proprietà collettiva*, diritto o bene appartenente a più persone in un modo indiviso (proprietà familiare, corporativa) e la proprietà individuale, diritto riservato a una sola persona con l'esclusione di tutte le altre. - *Le forme essenziali della proprietà si riducono pertanto ai tipi: comune, collettiva e individuale.* In pratica si considerano generalmente come sinonimi proprietà comune e proprietà collettiva, proprietà privata e proprietà individuale.

3. OGGETTO DEL DIRITTO DI PROPRIETÀ - Oggi la proprietà esiste sotto forma di *diritto esclusivo, permanente ed ereditario*, che permette di operare, su tutti i beni suscettibili di appropriazione, tutti gli atti che non sono interdetti dalla legge naturale e dalle leggi positive.

In generale, *tutto ciò che può essere trasformato dal lavoro dell'uomo, può diventare sua proprietà.* Il diritto distingue tre grandi categorie di beni suscettibili di appropriazione. *I beni mobili e immobili*, a seconda che si possano o no trasportare, - *i beni fungibili e infungibili*, a seconda che possano o no essere consumati dall'uso e sostituiti con l'equivalente, - *i beni corruttibili e incorruttibili*, a seconda che siano o no soggetti a corrompersi.

246 - LIMITI DELLA PROPRIETÀ - La legge o i contratti possono limitare ciascuno dei tre diritti che conferisce la proprietà, e che sono i diritti di disposizione, di godimento e di esclusione.

a) *Diritto di disporre.* Questo diritto è legalmente limitato: dalla necessità di alienare per causa di utilità pubblica, - e anche per causa di utilità privata, - dal divieto di alienare, - da stipulazione contrattuale. Abbiamo notato (**124**) che l'equità può talvolta portare la cessazione del diritto di disporre del proprio bene.

b) *Diritto di godere.* Questo diritto può essere limitato dall'usufrutto o dall'uso. L'*usufrutto* è il diritto di godere delle cose di cui un altro ha la proprietà e di percepirne i frutti, con l'obbligo per l'usufruttuario di conservare la sostanza del bene di cui gode, di fare le riparazioni di manutenzione e di pagare gli oneri fiscali.

L'*uso*, chiamato diritto di abitazione quando si tratta dell'occupazione di una casa, è un piccolo usufrutto, regolato dal tenore dei contratti. Gli obblighi sono per esso minori di quelli dell'usufrutto ma, per contro, dà solo un diritto limitato sui frutti. D'altra parte non può essere affittato, e non è stabilito per legge.

c) *Diritto di escludere* - Questo diritto è limitato dalle servitù che possono o derivare dalla situazione dei luoghi, o essere stabilite per legge, o risultare da contratti privati.

§ 2 - *Forme storiche della proprietà*

La proprietà s'è presentata con aspetti assai vari, che si possono ridurre, schematizzando molto, a quattro principali: regime pastorale e nomade, - regime patriarcale o familiare, - regime feudale e signorile, - regime individualista e capitalista.

Noi dobbiamo insistere particolarmente sul regime pastorale e nomade che è, grosso modo, quello dei non inciviliti (o «primitivi») e sul regime capitalista che ha dominato il mondo moderno dalla Rivoluzione francese.

A. REGIME PASTORALE E NOMADE

247 - Sotto questo regime, che è quello della maggior parte dei non civili o «primitivi» (**I, 233**), *se la foresta o la terra sono comuni* ai cacciatori e ai pastori, si ammette in modo generale la *proprietà degli strumenti di lavoro e dei frutti del lavoro* (bottino di caccia o di guerra, prodotti della coltivazione della terra).

Lo studio delle forme della proprietà presso i primitivi ha rivestito una importanza particolare, in ragione delle discussioni cui ha dato luogo la questione dell'origine e del fondamento del diritto di proprietà individuale. Perciò entreremo qui in qualche particolare, riferendoci ai lavori dei sociologi contemporanei. Le loro conclusioni possono essere riassunte nel modo seguente in rapporto, da una parte, ai procedimenti primitivi di ripartizione dei beni e delle ricchezze e, dall'altra, alla natura della proprietà presso i non civili.

1. LA VITA ECONOMICA PRESSO I PRIMITIVI - Sembra che si sia autorizzati ad affermare *l'esistenza della proprietà privata presso tutti i primitivi*. Che questa proprietà sia estremamente limitata e minuziosamente regolata e, il più delle volte, sottomessa, nell'acquisto e mantenimento, a riti religiosi o magici, non muta nulla alla sua natura di possesso privato (40).

40) Cfr. R. THURNWALD, *L'Economie primitive*, Parigi, 1937, p. 235.

Per cogliere la natura di questa proprietà bisogna considerare il *regime economico dei primitivi*. Quel regime differisce molto dal nostro in quanto soprattutto l'economia dei non civili è diretta, mentre la nostra impiega mezzi indiretti: moneta, capitale, credito. Ne segue che le stesse ricchezze presso i primitivi rivestono una forma differente, adattata al loro genere di vita. Per noi la ricchezza è essenzialmente rappresentata dal possesso di beni che si possono valutare in funzione della *moneta*; presso i primitivi la ricchezza, dato il genere d'esistenza del clan e della tribù; consisterà in *oggetti* molto diversi: collane o braccialetti, ignami, pelli d'orso, stuoie, punte di lancia, semi di cacao. La ricchezza è dunque qui una ricchezza in natura. Risulta da ciò che il primitivo sembra ignorare l'accumulazione indefinita di ricchezze che invece è favorita dai valori monetari. Inoltre, l'uomo ricco è generalmente considerato una «specie di mandatario della comunità». *Il primitivo ammette comunemente l'aspetto sociale della proprietà*. Il guadagno per il guadagno gli è sconosciuto. Quando c'è accumulazione di ricchezze non si tratta mai dei beni di utilità comune (alimenti), ma soltanto di oggetti duraturi (utensili, recipienti) e soprattutto di oggetti di lusso (vetrame, collane, braccialetti di conchiglie, ecc.).

248 - L'APPROPRIAZIONE PRIVATA - Si è spesso sostenuto che i regimi di economia in comune (clan, tribù), fondati sul principio della distribuzione agli individui dei frutti del lavoro di tutti, escludessero la *proprietà privata*. Ora, proprio al contrario, si constata che *questa è in pieno vigore* per esempio presso gli indigeni delle Isole Samoa o presso i Maori, che hanno il regime di economia in comune. Tutti accumulano gli oggetti di valore (stuoie), ma non quelli di prima necessità.

I primitivi cacciatori, pastori o coltivatori, possiedono in comune vaste estensioni, da cui il clan, l'orda o il villaggio traggono la loro sussistenza. In generale gli individui non sono ammessi a rivendicare la proprietà personale ed esclusiva di una parte di questi terreni (41). A poco a poco, tuttavia, a misura

41) In ciò che concerne la *proprietà del suolo* i costumi sono i più svariati. Presso molti popoli primitivi, la terra è proprietà collettiva del clan o della tribù. Presso i BASUTO, per esempio (al nord-est della provincia africana del Capo), le vendite o altre alienazioni sono sconosciute: il paese lo si ritiene appartenere alla intera comunità e nessuno ha il diritto di disporre del suolo che lo nutre. I capi sovrani assegnano ai loro vassalli le parti che essi devono occupare e questi ultimi affittano a ciascun capofamiglia una porzione di terre coltivabili proporzionata ai suoi bisogni. Tuttavia quasi ovunque si constata una certa *appropriazione privata* (o almeno familiare) *dei prodotti delle terre coltivate*. I sentimenti di gelosia dei meno favoriti a riguardo di quelli che sovrabbondano dei prodotti della coltivazione ben testimoniano della realtà ed anche dell'intensità di una nozione della proprietà privata. E' così che la distribuzione del superfluo, correntemente praticata presso i LOANGO (costa occidentale dell'Africa), ha per scopo di placare l'invidia dei poveri ed anche di soddisfare la vanità personale dei donatori. THURNWALD (*op. cit.*, p. 242) nota giustamente che si potrebbero spiegare con ciò «i fenomeni collettivistici» che si è creduto constatare presso i primitivi.

che gli individui si installano, ciascuno a parte, su una data posizione del territorio comune, e lo fanno rendere esclusivamente, soprattutto quando vi si costruiscono capanne o case, essi finiscono col considerarsi e con l'essere riconosciuti come *proprietari esclusivi del terreno che hanno coltivato o sul quale hanno costruito*. (I Loango dicono: «Chi lavora la terra, tiene la terra»). Ciò in generale avviene quando i popoli cacciatori, pastori o coltivatori, rinunciano al nomadismo. Ma, anche anteriormente a questa appropriazione del terreno, esiste comunemente un «*diritto di bottino*» che è già realmente un diritto di proprietà privata. Tutto ciò che un uomo uccide o cattura passa subito in proprietà personale del cacciatore o di coloro che hanno partecipato alla caccia o alla cattura (42).

Si vede che, in generale, *ciò che costituisce il diritto di proprietà per i non civili, è il fatto di aver sostenuto una parte di creatore in rapporto ad un oggetto qualunque* (43). Conseguentemente, quando si parla di «individuazione della proprietà», bisogna intendere questa espressione come *progresso* della individuazione e non come sua nascita, perché non si conosce popolo in cui non sia esistita una certa proprietà individuale, cioè quella degli oggetti mobili di uso personale (vestiti, armi, utensili). Anzi questi oggetti sono sembrati sempre confondersi a tal punto con il loro possessore che venivano sepolti con lui (44). *A poco a poco il progresso dell'individuazione fa passare in proprietà privata il bestiame e la terra*. I clan (o i «septi» che sono suddivisioni dei clan) si fissano, e così si crea una proprietà privata o meno estesa.

C) CONSEGUENZE DELL'APPROPRIAZIONE

La fissazione al suolo, il lavoro di una terra determinata, l'isolamento individuale degli elementi antichi del clan o della tribù, favoriscono le

42) Gli Eschimesi considerano il bottino come proprietà comune in ragione dell'estrema difficoltà che essi incontrano nel procurarsi i viveri.

43) THURNWALD, che fa questa importante osservazione, aggiunge (*op. cit.*, p. 250): «Certamente non ci inganniamo ad associare questo riconoscimento del diritto all'idea che esistono dei rapporti d'ordine mistico o magico tra gli oggetti e i loro fabbricanti o i loro proprietari». Sembrerebbe piuttosto che i rapporti d'ordine mistico o magico si limitino a tradurre un sentimento più profondo, quello che gli oggetti fabbricati o trasformati sono come una emanazione del produttore o dell'operaio e, conseguentemente, come un altro lui stesso. I *tabù* così numerosi che presso i primitivi contraddistinguono la proprietà personale sono, non la sorgente, ma il *segno* del sentimento di proprietà e la sua consacrazione.

44) THURNWALD scrive, a riguardo di questo costume (*op. cit.*, p. 252): «Se questi oggetti sono così trattati [interrati], ciò non avviene in considerazione della loro funzione economica, ma in ragione dei concetti religiosi o magici che vi sono associati». Questa osservazione è giusta. Bisogna anche osservare che *concetti religiosi o magici sono associati agli oggetti posseduti dal defunto in ragione della forza con cui è sentito il diritto di proprietà individuale*, l'identificazione dell'oggetto col suo possessore.

differenziazioni sociali. Certe famiglie diventano più potenti e più ricche. Il *commercio* si organizza, e gli individui si specializzano nella vendita degli oggetti economici o di lusso. La ricerca dei beni più pregiati (greggi e terre), determina una *concorrenza*. Le grandi famiglie accumulano le ricchezze, indi *i segni della ricchezza*, e con questi ottengono il *potere politico* che, a sua volta, favorisce l'accrescimento delle ricchezze, inizio del *capitalismo familiare* (45)

. B) REGIME PATRIARCALE O FAMILIARE

249 - Tale regime è quello in cui *il padre di famiglia possiede, in nome di tutti, la proprietà che frutta per tutti e che egli non ha il diritto né di vendere né di donare*. La terra dove dormono i morti è inalienabile.

FUSTEL DE COULANGES ha ben mostrato nella *Cité antique* (Parigi, 1864, pp. 62-75) come, nel regime patriarcale delle antiche popolazioni della Grecia e dell'Italia, *la religione domestica, la famiglia e il diritto di proprietà erano in un rapporto manifesto e sembra siano stati inseparabili*.

«L'idea di proprietà era nella religione stessa: ciascuna famiglia aveva il suo focolare e i suoi antenati. Questi dei non potevano essere adorati che da essa, e ad essa sola andava la loro protezione; essi erano la sua proprietà. Ora tra questi dei e il suolo gli uomini delle antiche età vedevano un rapporto misterioso. Prendiamo innanzitutto il focolare: questo altare è il simbolo della vita sedentaria; il nome stesso lo indica. Esso deve essere posto sul suolo; una volta messo, non deve essere più cambiato di posto [...]. La famiglia, che per dovere e religione resta sempre raggruppata attorno al suo altare, si fissa al suolo come l'altare stesso. L'idea di domicilio viene naturalmente. La famiglia è stretta al focolare, il focolare è stretto al suolo; una relazione intima si stabilisce pertanto tra il suolo e la famiglia [...]. Passiamo ad un altro oggetto di culto, la tomba, e noi vedremo che le stesse idee vi si concatenano [...]. Per questa tomba, la regola era la medesima del focolare; non era più permesso unire due famiglie in una medesima sepoltura, così come non era permesso unire due focolari domestici in una sola casa [...]. Si pensa che l'idea della proprietà si sia facilmente estesa dalla piccola altura dove riposano i morti, al campo che circondava questa altura [...]. Questo campo dove c'è la tomba, dove vivono gli antenati divini, dove la famiglia deve per sempre esercitare un culto, non è la proprietà di un uomo solo, bensì di una famiglia. L'individuo non l'ha che in deposito; essa appartiene a quelli che sono morti e a quelli che devono nascere. Essa fa corpo con questa famiglia e non può più separarsene».

E. DE LAVELEYE sostenne nel 1874, nella sua opera *De la propriété et*

45) Cfr. R. LOWIE, *Traité de Sociologie primitive*, trad. fr., Parigi, 1935, C. IX, *La propriété*, pp. 106-159.

de ses formes primitives, una tesi opposta a quella che FUSTEL DE COULANGES aveva esposto nella *Cité antique* (1864). LAVELEYE infatti, che seguiva su questo punto MOMMSEN (*Romische Geschichte*, 1856, t. I, p. 171-173), affermava che «la piena proprietà applicata alle terre è una istituzione recente» e che «l'agricoltura ha avuto inizio e si è sviluppata sotto il regime della proprietà comunale con divisione periodica».

Questa tesi è stata artificiosamente costruita e non è più difesa oggi, almeno in ciò che concerne Roma e la Grecia (Cfr. GUIRAUD, *La propriété foncière en Grèce*. TOUTAIN, *L'Économie antique*, p. 21, 22, 56).

Il punto di vista di FUSTEL DE COULANGES è d'altra parte perfettamente conforme alle indicazioni fornite da ARISTOTELE nella sua *Politica*.

Risulta da queste che *alle origini della Grecia esisteva già la proprietà privata, ma sotto forma familiare e non sotto forma individuale*.

I membri della famiglia sono comproprietari; il padre regge il dominio in nome della comunità. Egli esercita sulla terra familiare e sul personale legato a questa terra una specie di autorità regale. I figli sposati non si separano da lui; essi restano sotto la sua soggezione. Al suo decesso il potere passa nelle mani del capo del ramo primogenito, al quale sono sottomessi i rami cadetti [...]. La proprietà familiare è ereditaria con continuità, - indivisibile, - inalienabile [...]. Tuttavia ciò che non è campo coltivato, né oggetto mobile, resta in un tutto indiviso. Tali sono: i pascoli, le miniere, le foreste (Cfr. GUIRAUD, *loc. cit.* p. 68.)» (46)

C. REGIME FEUDALE E SIGNORILE

250 - Con il regime feudale *proprietà e possesso del suolo vanno separandosi*. Al signore resta la proprietà; al servo, al villano, il possesso, gravato da obblighi più o meno pesanti.

Quando Roma conquista la Gallia, vi trova installato *un regime di grande proprietà*, che durerà senza modifiche fino alla Rivoluzione del 1789.

Le stesse invasioni barbariche, lungi dal rovinare questo regime, non fecero che rinforzarlo, trasformando il proprietario in signore (o sovrano), per effetto delle funzioni militari ch'egli dovette assumere.

Tuttavia, nel quadro della signoria si produsse, a poco a poco, una evoluzione importante della nozione di proprietà: si possono distinguere due tappe in questa evoluzione.

1. PRIMA DELLA GUERRA DEI CENTO ANNI - Nell'alto Medio Evo, la signoria si compone di due parti: la *riserva* (*mansus indominicatus*) o parte coltivata direttamente dal o per il signore (per mezzo di servi), e le *tenute*, affi

46) M. DEFOURNY. *Aristote. Études su, la «Politique»*, pp. 51-53, Parigi, 1931.

date a piccoli o medi coltivatori (contadini liberi, ma gravati di corvè).

Questo sistema, se dava al signore un potere e dei profitti estesi, aveva l'inconveniente di lasciarlo privo di manodopera, per il fatto che i servi erano legati ai campi ed era sempre più difficile fare eseguire regolarmente le corvè. Queste tendono d'altra parte a scomparire e sono talvolta abolite. Questo stato di cose porta i signori da una parte a rinunciare alla riserva, cioè alla coltivazione diretta delle loro terre, e dall'altra parte, e per compenso, a creare delle *piccole coltivazioni con canoni fissi*. Da allora lo *spirito di speculazione e di tesaurizzazione* si fa strada; per ottenere denaro liquido il signore moltiplica le affrancazioni dei servi (contro un prezzo di riscatto), cosicché in certe regioni, dove gli scambi commerciali sono molto attivi (regione parigina), la servitù della gleba fin dal XIII secolo è quasi completamente scomparsa.

2. Dopo LA GUERRA DEI CENTO ANNI - Tre cause influiscono profondamente sul regime della proprietà in Francia e accelerano l'evoluzione iniziata nei secoli precedenti: le *devastazioni* della Guerra dei Cento anni, - le *affrancazioni* numerosissime cui danno mano i signori per facilitare il ripopolamento e lo sviluppo della manodopera, - le *svalutazioni successive della moneta* che ebbero per effetto di impoverire sempre più, contemporaneamente, signori e salariati, deprezzando i canoni feudali ed i salari. Di contro, *la borghesia, dedicatasi agli affari, si arricchisce nelle industrie, nel commercio e soprattutto con la banca* e tende a far prevalere nella nobiltà, che essa invade, una *mentalità capitalista*. Il nobile infatti da coltivatore del suolo, quale era originariamente, è passato alla condizione di chi vive ormai della *rendita del suolo*.

Notevole importanza in Italia assumono le iniziative di affrancazioni collettive attuate da comuni (uno tra i primi Bologna, per es.), con l'intento bensì di contribuire ad abbattere la prepotenza signorile nelle campagne circostanti la città, ma pure per ideali di libertà che, nelle carte d'affrancazione, espressamente si dichiarano ispirati al Vangelo.

Un movimento per il raggruppamento delle terre e la loro coltivazione diretta avviene in realtà nel XVIII secolo tra la nobiltà ma senza modificare sensibilmente l'aspetto generale della proprietà terriera, passata ai contadini, e che si concentrerà ben presto nelle mani di ricchi borghesi, divenuti grandi coltivatori di tipo capitalistico (47).

251 - La proprietà di tipo capitalistico è caratteristica del regime individualistico, che esiste nella antichità romana sotto il nome di «regime quiritario» e che è divenuto, dalla Rivoluzione del 1789, il regime di tutta Europa (ad eccezione della Russia) e di tutta l'America.

. 1. IL CAPITALISMO A ROMA - Il capitalismo si sviluppa a Roma, a

47) Cfr. P. BERTOQUY, *Problèmes de Géographie humaine*, Parigi, 1939, pp. 196-201.

partire dalla fine del primo secolo della nostra era con l'afflusso della manodopera, provocato dall'accrescimento costante del numero degli schiavi e dall'aumento continuo dei capitali conseguenti al movimento degli affari. Da allora numerosi plebei, che non potevano accedere alle magistrature, approfittano delle circostanze per trasformare in danaro i loro averi immobili e si industriano di farli fruttare con tutti i mezzi. Così si forma una *classe capitalistica* (cavalieri o *negociatores*), che diventa rapidamente una *plutocrazia di rapina* e riesce a far affluire tutte le riserve metalliche dell'Oriente

D. REGIME INDIVIDUALISTICO

2. IL CAPITALISMO MODERNO - Nel mondo che segue la Rivoluzione francese, caratterizzato dall'individualismo, lo *sviluppo accelerato dell'industria*, legato all'esclusivo dominio del *liberalismo*, determina un movimento di proprietà capitalistica straordinariamente esteso e potente, che dominerà tutto il XIX secolo e l'inizio del XX. In questo regime, la proprietà si distingue per tre caratteri: l'*esclusività assoluta*, che comporta il diritto illimitato di usare o di non usare, di sprecare e di distruggere, di vendere e di trafficare, la *perpetuità*, in virtù della quale la proprietà si trasmette indefinitamente per il giuoco dell'eredità, senza che l'erede abbia altro titolo che quello di essere investito dal proprietario, la *possibilità indefinita d'accrescimento*, che ammette tutti i mezzi, sotto la sola condizione di rispettare la legge della libera concorrenza.

Il capitalismo infatti, con il giuoco dei trust, con l'ausilio delle società di credito e delle banche, e con la speculazione, è riuscito a mettere enormi fortune nelle mani di un piccolo numero di uomini, che dispongono così di una potenza ad un tempo formidabile e invisibile sugli organismi politici di un Paese e perfino sulle relazioni internazionali (48).

Il capitalismo è un *fatto storico* e non una dottrina; esso è risultato dalle circostanze dello sviluppo economico del XVIII e XIX secolo.

Il liberalismo, al contrario, è una *dottrina*, che noi studieremo più oltre.

Si può tuttavia dire che il liberalismo economico si è limitato ad erigere in teoria il fatto capitalistico, tale quale si è attuato e organizzato nella società moderna ed è caratterizzato dai seguenti principi: - fecondità propria dei titoli monetari, - fecondità economica del capitale denaro, - esclusione dei lavoratori dalla proprietà degli strumenti di produzione, - distinzione di classi sociali fondate sulla ineguale partecipazione alla proprietà dei capitali e alla distribuzione delle rendite.

Accennando al capitalismo come fatto storico, noi faremo due osservazioni. Da una parte esso ha rivestito e riveste ancora forme molto differenti

48) Cfr. H. GONNARD, *Histoires des doctrines économiques, de Platon à Quesnay*, Parigi, 1928.

che permettono di distinguere un *capitalismo delle piccole e medie imprese*, - un *capitalismo dei grandi monopoli privati* (trust e cartelli), - un *capitalismo di Stato*, risultante dalle nazionalizzazioni (e la Russia ne è il tipo più completo).

D'altra parte il capitalismo, per sé, non è legato al liberalismo al punto da non poter comportare delle correzioni e dei rimaneggiamenti che lo renderebbero meno contrario alle esigenze di un ordine sociale equilibrato e giusto. Infatti esso ha ricevuto, un po' dappertutto, dei ritocchi più o meno estesi e profondi. Resta tuttavia la questione se esso sia capace di trasformarsi al punto da sganciarsi dal liberalismo, che gli ha dato la sua forma storica, e da permetter l'avvento di un regime sociale che metterebbe fine alla piaga del proletariato (49).

Art. II - Fondamento del diritto di proprietà

252 - L'uomo non può evidentemente dispensarsi dall'appropriarsi le cose, piante o animali, che gli sono necessarie per il mantenimento della vita. Ma in qual modo e fino a qual punto può e deve fare queste appropriazioni? Si prospettano dei modi di proprietà molto diversi gli uni dagli altri: la proprietà può essere *collettiva o strettamente individuale*, e può comportare sotto l'uno o l'altro aspetto, *delle forme e dei gradi straordinariamente vari*. Vedremo che le soluzioni di questo problema sono state molto diverse.

Se l'accordo è notevolmente unanime in ciò che concerne la proprietà individuale dei *beni di consumo* (beni fungibili) al momento dell'uso, le opinioni si oppongono nel modo più netto relativamente ai *beni di produzione*, cioè ai beni che possono essere utilizzati dall'uomo solo mediante il lavoro della sua industria. Ora, infatti, si nega che vi sia qualche fondamento legittimo all'appropriazione individuale di questi beni (*socialismo*), ora, al contrario, si afferma che il diritto di appropriazione individuale è illimitato e può esercitarsi senza altro controllo che quello assicurante l'osservanza delle norme giuridiche d'acquisto (*liberalismo*). Tra queste dottrine opposte è possibile una posizione media, consistente nell'asserto che *se la proprietà privata è di diritto naturale per l'uomo, essa tuttavia può giustificarsi adeguatamente*, proprio come proprietà individuale, solo in virtù del suo valore sociale e che è, come tale, soggetta a condizioni e limiti imposti dal bene comune. Questa è la tesi che dovremo stabilire, dopo avere esposto il punto di vista collettivistico.

§ 1 - Le teorie socialistiche

253 - Limitando qui lo studio del socialismo a ciò che concerne il diritto

49) Cfr. A. FANFANI, *Le origini dello spirito capitalistico in Italia*, Milano, 1933; *Cattolicesimo e Protestantismo nella formazione storica del Capitalismo*, Milano, 1944; DAUPHIN-MEUNIER, *L'Église en face du Capitalisme*, Parigi 1955.

di proprietà, abbiamo da esporre da una parte la critica delle scuole socialistiche al regime della proprietà privata, e dall'altra, le concezioni socialistiche riguardanti le forme future (o ideali) della proprietà.

A. CRITICA DEL CAPITALISMO

1. LA DITTATURA DEL PROFITTO - Per il socialismo il regime della proprietà privata si identifica con il regime capitalista. Il vizio essenziale di questo, dicono i socialisti, è di fondar tutto sul profitto individuale e per ciò stesso di giustificare la concorrenza sfrenata che esige il mantenimento e l'estensione del proletariato, cioè la schiavitù di moltissimi e che conduce fatalmente, per l'anarchia della produzione, alla miseria universale. *Questo male fondamentale, evidentemente, scaturisce dall'essenza stessa della proprietà privata.* Non lo si sopprimerà pertanto se non sostituendo al regime capitalista, caratterizzato dalla proprietà individuale illimitata, un regime di proprietà collettiva. Questo nuovo regime, rinunciando alle seduzioni del profitto individuale, ormai privo di oggetto proprio, con l'organizzazione razionale della produzione, attuerà la giusta ripartizione dei prodotti dell'industria umana tra tutti i lavoratori, secondo i bisogni di ciascuno e per il bene di tutti.

Messe a parte le modalità di applicazione, tutti i socialisti sono d'accordo sul principio enunciato dal PROUD'HON (Cfr. *Qu'est-ce que la propriété?*, in *Oeuvres*, nuova ed., 21 voll., Parigi, 1923 segg.) che sopprimendo la proprietà e conservando il possesso, «voi cambierete tutto nelle leggi, nel governo, nell'economia, nelle istituzioni; voi cacerete il male dalla terra». Poiché, dice PROUD'HON «la proprietà è un furto». Cfr. Jules GUESDE, *Catéchisme socialiste*, p. 43: «La proprietà individuale non si può giustificare né per mezzo dell'occupazione, né per mezzo del lavoro». La proprietà, il desiderio di diventar proprietario è potuto essere, è stato ed è ancora una forza motrice della produzione in una società che faceva e fa ancora della proprietà la condizione - *sine qua non* - di ogni benessere e di ogni indipendenza.

Ma a prescindere dal fatto che, sotto questa forma, l'interesse privato è suscettibile di servire alla produzione unicamente per quelli che hanno l'esperienza e i mezzi di diventar proprietari, cioè per un'infima parte degli uomini, la storia testimonia che, anche nel limite di questa minoranza, la proprietà ha spinto l'attività umana meno spesso alla produzione che all'«asservimento e allo sfruttamento dei lavoratori».

2. TEORIE DEL «VALORE ECONOMICO» - L'argomento più frequentemente ripreso dopo K. MARX che l'ha lungamente esposto nel *Das Kapital* (in *Historischkritische Gesamtausgabe* delle op. di M. ENGELS, Berlino, 1933; *Il capitale*, trad. it., Torino, 1950) sotto il titolo di «teoria del valore economico» per condannare il profitto e la proprietà privata che ne deriva, è che il *valore dei prodotti fabbricati dipende unicamente dal lavoro che vi è incorporato e per conseguenza questo valore dovrebbe tornare integralmente all'ope-*

raio. Il beneficio che il capitalista (il quale non fa niente) ritrae dai prodotti fabbricati dagli operai, è pertanto formato esclusivamente da una parte del salario ingiustamente trattenuto al lavoratore.

Fondamentalmente la proprietà capitalistica risulta pertanto dal furto, e deve essere soppressa a beneficio di un regime di proprietà collettiva, fondata sull'interesse generale. (Cfr. G. JARLOT, Valeur et plus-value, in La Philosophie du communisme, Parigi, 1939).

B. FORME PRINCIPALI DI SOCIALISMO

254 - Si possono distinguere tre forme principali di socialismo, secondo i tre modi di concepire l'ordinamento e l'estensione della proprietà collettiva.

1. IL COLLETTIVISMO - Il collettivismo o comunismo, come è stato preconizzato da K. MARX, sostiene l'illegittimità della proprietà privata e ammette solo la *proprietà comune di tutti i beni di produzione, di tutti i mezzi di trasporto e di scambio, la nazionalizzazione di tutte le terre e lo sfruttamento comune dell'agricoltura, dell'industria e del commercio*.

Il lavoro di ciascuno, in questo sistema, sarebbe pagato con beni di consumo, secondo la sua durata media sociale (50).

Tale fu la riforma che LENIN si sforzò di realizzare in Russia, dopo la Rivoluzione dell'ottobre 1917. Le condizioni in cui questa collettivizzazione si compiva erano particolarmente favorevoli, in ragione del vigore del principio del *Mir*, familiare alle masse russe (51). Questo regime comunitario era già, per

50) Il *comunismo assoluto* che dovrebbe estendersi anche ai beni di consumo *prima del loro uso*, facendoli entrare anch'essi nella proprietà comune, è stato difeso da PLATONE nella Repubblica. Oggi nessuno sostiene questa opinione e, di fatto, nessuna società ha mai potuto tentare di attuare questa forma di comunismo, che condurrebbe rapidamente alla miseria generale e al dispotismo dei più forti. Che questo genere di comunismo tuttavia possa esser praticato negli Ordini religiosi, dipende innanzitutto dalla rinuncia di ciascun membro ai beni di questo mondo. È presupposto pertanto un disinteresse individuale completo e definitivo.

51) Cfr. Hélène ISWOLSKY, *L'homme 1936 en Russie soviétique*, Parigi, 1936. p. 96: «Il popolo russo aveva un'esperienza molto limitata della «proprietà» nel senso occidentale della parola. Sottomesso per secoli al regime del *Mir*, esso non conosceva che un diritto di godimento sulla terra (terra di Dio, terra dello Czar), di modo che la nazionalizzazione e la ripartizione delle terre non hanno nulla che possa opporsi profondamente alle sue concezioni tradizionali. Ma questo diritto di godimento è fissato in modo estremamente chiaro, e riposa interamente sul lavoro. Il coltivatore prende possesso della terra per il lavoro che vi immette, cosicché il diritto ordinario del *Mir* conferiva a ciascun uomo la terra «dove erano arrivati la sua ascia, la sua falce e il suo aratro». Questa presa di possesso *tramite il lavoro* era l'unica sanzione del diritto di godimento sotto il regime comunitario del *Mir*, non potendo la terra esser né comperata, né venduta, né lasciata per testamento; essa era *ripartita* tra i contadini

se stesso, straordinariamente mediocre dal punto di vista economico.

Tuttavia i risultati economici della collettivizzazione integrale, tentata dal comunismo trionfante, furono così deplorabili, che costrinsero LENIN, fin dal 1921, a far macchina indietro e ad inaugurare una nuova politica economica (NEP) che reintroduceva parecchie forme di proprietà individuale nel sistema russo. Da allora lo sforzo del partito comunista ha mirato principalmente alla collettivizzazione delle imprese agricole con il regime dei *sovkoz* e con il regime meno collettivizzato dei *kolkhoz*.

L'esperienza non sembra aver dato dei brillanti risultati; la politica agraria dei Sovieti ha suscitato nel 1932 un vero sciopero generale dei contadini, che fu seguito nel 1933 da una carestia estremamente micidiale (52). Il sistema ha potuto essere mantenuto (con molte attenuazioni) solo a prezzo di misure di costrizione, senza cui la produzione agricola sarebbe precipitata in una rovina completa e irreparabile.

255 - 2. IL SOCIALISMO DI STATO - Si chiama con questo nome la concezione sociale che *attribuisce allo Stato la proprietà e il controllo diretto delle grandi imprese di interesse pubblico* (poste, trasporti, strade, armamenti, ecc.), *delle grandi industrie e degli organismi di credito e di assicurazione*. In generale questa forma di socialismo riconosce la legittimità e la necessità di una certa proprietà privata, ma vuole regolare strettamente le modalità, in maniera da *impedire il costituirsi di grosse fortune*, con la soppressione della eredità, per lo meno in linea collaterale, e la limitazione della eredità in linea diretta con imposte progressive sulla fortuna acquisita, ecc. e poi in maniera da *estendere a tutti il beneficio della proprietà privata*, fondato unicamente sul lavoro.

3. IL SOCIALISMO AGRARIO - Questa concezione si limita a condannare la proprietà privata della terra. Secondo essa *il suolo è il patrimonio comune di tutti*, senza che alcun individuo sia autorizzato a far valere dei titoli speciali ed esclusivi di possesso. Tuttavia i fautori di questo sistema (che è stato difeso dall'economista americano H. GEORGE e ha incontrato favore soprattutto presso gli Anglo-Sassoni), ammettono che il coltivatore conservi un certo diritto di stabilità sui campi che egli coltiva, a condizione di rimettere allo Stato una rendita fondiaria, definita dalla differenza esistente tra il rendimento delle sue terre e i rendimenti delle terre meno fertili.

che vi mettevano, per così dire, il loro sigillo individuale. Se uno di loro cessava di lavorare e abbandonava la sua terra, questa rientrava nel fondo del *Mir*, ed era ridistribuita ai membri laboriosi della comunità».

§ 2 - Legittimità della proprietà privata

256 - Contrariamente alle teorie socialistiche, noi pensiamo che *la proprietà privata è di diritto naturale*, perché la natura vuole evidentemente che l'uomo possieda certe cose in proprio, ed essa ha tali vantaggi che bisogna preferirla alla proprietà collettiva.

A. LA PROPRIETÀ PRIVATA E IL DIRITTO NATURALE

Che la proprietà privata sia conforme alla legge naturale risulta sia dalle

1. LE TENDENZE DELLA NATURA UMANA.

a) *Il bisogno di appropriazione*. C'è in ogni uomo una *tendenza viva alla appropriazione durevole che agisce come un istinto (III, 284)*. Il fanciullo vuole, prende e conserva ciò che gli piace. L'uomo acquista e conserva il patrimonio. Per tutti e dappertutto, vivere è un perpetuo sforzo per acquistare beni sempre più numerosi. Questa tendenza che si manifesta in parecchie specie di animali (formiche, cani, gazze ladre, ecc.) è soggetta presso l'uomo a esagerazioni patologiche che denotano bene la sua natura quasi istintiva. Essa è la *manifestazione di un bisogno fondamentale dell'uomo*, un mezzo per raggiungere i suoi fini e una legge della sua attività.

b) *Proprietà privata e lavoro*. L'uomo è una persona morale: egli è padrone di sé e dei propri atti ed è con l'uso della libertà che egli attua il suo destino.

Ora, padrone dei propri atti, l'uomo lo deve essere anche dei beni che ha acquistati o trasformati con la sua attività. Egli *ha diritto di appropriarsi ciò che costituisce e integra la sua personalità o ne emana*. Sarebbe quindi un'ingiustizia impossessarsi di questi oggetti così penetrati dalla vita propria del lavoratore e divenuti una specie di prolungamento del suo proprio organismo, quasi un altro corpo.

Quindi il lavoro basta a costituire il fondamento della appropriazione privata (Cfr. S. TOMMASO, *De Veritate*, q. 27, a. 7).

La maggior parte dei socialisti, in particolare K. MARX e PROUD'HON, come anche parecchi economisti liberali, ad es. RICARDO, affermano che il lavoro è il *solo fondamento legittimo* della proprietà. Questa sarebbe, secondo la formula del THIERS, soltanto «lavoro cristallizzato». Tuttavia in questa opinione vi è certamente dell'esagerazione. Poiché *è un fatto che una parte importante della proprietà privata non viene dal lavoro personale* (beni ereditati, interesse del prestito, tesori scoperti, rendite e dividendi, accrescimento di valore

52) Cfr. W. GURIAN. *Le Bolchévisme*, Parigi, 1933, pp. 111-152.

tendenze più profonde e più costanti della natura umana, sia dalle esigenze morali della persona umana.

dei beni posseduti, guadagni del giuoco e dell'alea ecc.).

È vero che il socialismo condanna come impure queste sorgenti di proprietà. Resta però che numerosi beni posseduti legittimamente, non provengono da alcuna specie di lavoro: *così è del suolo e delle ricchezze naturali*. Si può certamente dire che i beni naturali o ereditati ricevono un plusvalore dal lavoro degli uomini: comunque la materia su cui si esercita questa attività non è frutto del lavoro. Se pertanto il lavoro fonda realmente, e a titolo principale, un diritto di proprietà sul prodotto del lavoro, non è il fondamento universale di tutta la proprietà. La teoria di MARX e di PROUD'HON è d'altra parte erronea sotto un altro aspetto. Essa conduce in effetti alla conclusione che il lavoratore ha diritto a *tutto il prodotto* del suo lavoro, e che tutto quanto gli è trattenuto su questo prodotto, è furto. Tale è la teoria marxistica del valore economico. Ma ciò equivale a dimenticare un fatto importante, che *l'operaio non è assolutamente solo a lavorare*; egli è sempre aiutato da molteplici collaboratori, visibili e invisibili, senza i quali egli non potrebbe spesso far nulla: l'inventore e il costruttore degli utensili di cui egli si serve, l'ingegnere che ha concepito il prodotto che egli fabbrica, lo Stato che assicura la pace pubblica e la protezione dei suoi diritti, ecc.

Non si può quindi ammettere che il lavoro sia l'unico fondamento della proprietà.

257 - 2. LA DIGNITÀ DELLA PERSONA UMANA

a) *Proprietà privata e libertà*. Libero dei suoi atti, *l'uomo ha bisogno di poter appropriarsi, per sé solo, certi beni, per agire in indipendenza integrale*. Per ciò soltanto egli può orientare la propria attività nel senso che sceglie lui stesso, secondo le proprie aspirazioni e gusti, e lavorare senza costrizione esterna allo sviluppo della propria personalità. *La dipendenza materiale, al contrario, tende a creare una dipendenza spirituale e una soggezione morale*, come bene dimostrano tutti i tentativi di organizzazione collettivistica, dove le libertà essenziali alla dignità della persona umana scompaiono praticamente con il diritto di proprietà (53).

b) *Proprietà privata e previdenza*. Infine l'uomo è previdente. Il diritto di

53) Cfr. GOETZ BRIEFS, *Le Prolétariat industriel*, Parigi, s.d., prefazione (J. MARITAIN), p. XII: «La fisionomia sociale del proletario ci appare come determinata dalla separazione - storicamente prodigiosa - della libertà e della proprietà. Il proletario gode di una libertà non sostenuta da alcuna proprietà. La libertà va normalmente di pari passo con la proprietà: è questa alleanza naturale che il capitalismo liberale ha infranta, ed è questa che egli tenta di restaurare sotto forme e modalità nuove. I regimi che si accaniscono contemporaneamente contro la libertà e la proprietà personale, sia che essi perseguiscano l'abolizione della proprietà privata, sia che si propongano di limitarla a tal punto che non possa più far da sostegno alla libertà, rendono testimonianza a loro modo alla connessione che esiste tra questi due termini».

vivere, da cui promana per lui il diritto di possedere gli oggetti di consumo, è un diritto permanente; domani egli esisterà come oggi. Ma domani un accidente, una malattia, una incapacità qualsiasi e la vecchiaia, gli renderanno difficile il compito di procurarsi il necessario. *Così l'uomo deve poter riservare per l'avvenire i beni materiali che lo metteranno al riparo dal bisogno*, e i beni produttivi più ancora che i beni di consumo, che si alterano facilmente e sono difficilmente conservabili. Ciò è semplice buon senso. Pertanto *la permanenza dei bisogni autorizza e perfino reclama la permanenza del possesso*.

258 - Di contro, i teorici socialisti obiettano che la società, nell'ipotesi collettivistica, sarà organizzata in modo da mettere tutti i lavoratori al riparo dal bisogno, in tutti i casi nei quali essi possano essere scusati di non più lavorare (malattie, incidenti, vecchiaia). A questo bastano le casse di assicurazione, i soccorsi temporanei d'invalidità, le trattenute per la vecchiaia che compensano, e di molto, i pretesi vantaggi della proprietà privata. Questo argomento è ben lungi dall'essere decisivo. Certo non contesteremo l'utilità ed anche la necessità degli interventi dello Stato o delle organizzazioni collettive per mettere i lavoratori al riparo dal bisogno. Tuttavia da una parte, *la società non è in grado assolutamente di poter colmare tutti i bisogni dei suoi membri in necessità* (per disgrazia, malattia o vecchiaia), e supponendo, per assurdo, che essa vi possa riuscire, *potrebbe farlo solamente rovinando lo spirito di previdenza*, il cui beneficio materiale e morale è così grande tanto per l'individuo come per la famiglia e la società intera. D'altra parte *la sicurezza permanente dell'esistenza, e per conseguenza la dignità morale dell'uomo, sarà sempre molto meglio assicurata con la costituzione e il possesso di un patrimonio familiare e particolarmente di una casa di famiglia, che con la previdenza esclusiva dello Stato*. Al patrimonio familiare potranno, o dovranno aggiungersi secondo il caso, come mezzi procuranti una sicurezza supplementare, i vari assegni dello Stato; né la misura, però, né la natura di essi possono rispondere a tutte le esigenze della dignità umana.

Questo punto di vista, d'altronde, non equivale in alcun modo ad affermare che *il risparmio è il solo fondamento legittimo* della proprietà privata, come fanno spesso i fautori del liberalismo economico.

Colui che si astiene dal consumare o dallo sperperare una parte dei beni che gli spettano legittimamente, chi li conserva in vista di costituirne un capitale destinato a far fronte alle difficoltà impreviste della vita e a facilitare l'educazione dei propri figli e l'elevazione sociale della propria famiglia, costui è autorizzato a rivendicare come propri quei beni che a lui stesso devono la propria esistenza. *Il risparmio quindi è certamente una delle sorgenti legittime della proprietà privata*. Ma innanzitutto esso non basta a costituire tutta la proprietà, poiché i beni non vengono tutti dal risparmio, e inoltre *il risparmio non basta sempre da solo a creare un diritto di proprietà*: i beni risparmiati non si conservano «da soli», ma con lo sforzo ed il lavoro del possessore e con il concorso di molteplici fattori, soprattutto sociali, distinti dallo stesso risparmio. C'è tutta una serie di beni capitalizzati la cui proprietà non si può legittimare ade-

guatamente con il solo non-consumo (risparmio) e che richiede un'altra giustificazione.

B. SUPERIORITÀ DELLA PROPRIETÀ PRIVATA

259 - Contro tutte le osservazioni precedenti si potrebbe sostenere che la proprietà collettiva può comportare tutti i vantaggi dell'appropriazione privata senza averne gli inconvenienti. Tale è la tesi socialista. Essa è tuttavia erranea e di fatto smentita dall'esperienza, comprovante che la proprietà privata è molto più proficua della proprietà collettiva, sia per l'individuo che per la famiglia e la società.

1. VANTAGGI INDIVIDUALI - È certo che *la proprietà privata è il miglior stimolante dell'attività dell'uomo*. Ognuno lavora meglio per la produzione e l'accrescimento di quanto gli deve appartenere in proprio, che non per quanto è di tutti. Sapere di essere l'artefice del proprio destino, che si può, lavorando più e meglio, migliorare il proprio stato presente, arrivare a possedere campi e casa, ingrandire a poco a poco i propri beni, assicurare l'avvenire, è un potente stimolo all'azione, al progresso, alle invenzioni feconde, in una parola, a tutto ciò che dà alle facoltà umane il loro pieno sviluppo. Al contrario, quando ogni proprietà è collettiva, il lavoro non è più che una corvè, imposta da un potere senza volto e senza nome, al quale si tenterà il più possibile di sottrarsi o, comunque, si lavorerà senza amore. *La proprietà collettiva condanna l'attività umana alla mediocrità*.

260 - 2. VANTAGGI FAMILIARI - La famiglia ha tutto da guadagnare in un regime di proprietà privata. Gli *sposi*, per primi, lavorando di comune accordo, per acquistare, amministrare e accrescere il loro avere, hanno una base e uno scopo per la loro attività comune. In questa *comunità di interessi e di speranze*, gli sposi trovano un perenne sostegno anche per il loro mutuo affetto.

Sono però soprattutto le relazioni dei genitori coi figli che richiedono la proprietà privata, poiché questa risponde ai voti dell'amore che i genitori hanno per i loro figli; essa facilita l'educazione dei figli e accresce i benefici che risultano per questi ultimi dall'influenza durevole dei genitori. Infatti, da una parte i genitori considerano i loro figli come un prolungamento della loro personalità; per questo essi sono inclini a preparar loro un avvenire, soprattutto con la costituzione di un patrimonio, che assicuri loro l'indipendenza e la sicurezza, e che sia come il punto di partenza per una nuova ascensione sociale.

In una società collettivistica, al contrario, mancando un oggetto concreto in cui prenda corpo l'amore dei genitori, esso risulta profondamente contrariato: le sue speranze e le sue ambizioni restano senza oggetto, sembrando inutile lo sforzo personale dei genitori per assicurare un avvenire di cui la società pretende avere l'incarico. *L'educazione stessa, d'altra parte, beneficia grandemente della proprietà privata*, perché con l'aiuto dei beni acquistati i genitori provve-

dono alla formazione del ragazzo, lo preparano e lo fortificano per la vita. Spese e sacrifici sono altrettanti beni che si aggiungono a quello del sangue e rinsaldano l'unità familiare. In luogo di fortificare questo legame, l'educazione impartita dallo Stato non avrebbe per effetto di allentare gravemente i legami familiari? Infine, perché si possa esercitare l'influenza benefica dei genitori; nulla vale quanto la *casa familiare*, dove i figli possono sempre trovare riposo e soccorso. Per principio, l'amore familiare dovrebbe essere indipendente dai beni temporali: tuttavia, come molti altri sentimenti, per sostenersi e ravvivarsi, esso ha bisogno di oggetti materiali, soprattutto di quelli che si sono arricchiti d'ogni ricordo del passato. *Vi sarebbero meno spostati se le tradizioni familiari fossero più forti, e queste tradizioni sarebbero più forti se avessero una base patrimoniale più estesa.*

261 - 3. VANTAGGI SOCIALI - La proprietà privata ha dei grandi vantaggi per il bene comune della società. Essa è innanzitutto *favorevole all'accrescimento della ricchezza pubblica* in quanto eccita l'ingegnosità personale e stimola la produzione e la concorrenza, che è utilissima alla società, nella misura in cui è mantenuta nei giusti limiti. Inoltre, il regime della proprietà privata *favorisce la pace sociale*, che si consegue molto meglio con la divisione dei beni che con il possesso comune: l'esperienza mostra di fatto che l'indivisione dei beni fa nascere numerosi conflitti tra parenti e tra vicini. Infine la pace risulta pure dalla *buona organizzazione sociale*, in cui le esigenze del potere e quelle della libertà si bilanciano e si rispettano scambievolmente (Cfr. S. TOMMASO, II.a II.ae, q. 66, a. 2). Ora nel sistema collettivistico il potere non si accontenta di proteggere e di sostenere i diritti; esso si sostituisce all'individuo e comprime la sua libertà nel modo più tirannico per prevenire perpetue rivolte.

L'esperienza dell'Unione Sovietica, tra il 1917 e il 1922, mostra a quali disastri, materiali e morali, conducano i metodi collettivistici. Senza dubbio in Russia entravano in azione altri elementi, spaventosamente deleteri, in particolare l'ateismo sistematico e la decomposizione della famiglia per il libero amore (agli esordi del regime).

Tuttavia questi stessi fattori di dissoluzione sociale erano presentati come *conseguenza* del principio collettivistico o come mezzi della sua instaurazione. È vero infatti che lo spirito familiare favorisce potentemente l'interesse per la proprietà privata e che la religione è incompatibile con un sovvertimento che non lascia all'uomo alcuna dignità personale e lo riduce a non essere altro che una ruota anonima di un immenso macchinario.

In verità questi esperimenti tragici erano inutili. *L'esperienza del genere umano, i motivi più impellenti consigliavano non di tentare la soppressione della proprietà privata ma, al contrario, di estenderla al più gran numero possibile*, pur prendendo tutte le misure richieste contro il capitalismo che, lungi dal confondersi con il regime della proprietà privata, ne è il peggior nemico, attuandone una totale degenerazione. In realtà non vi sarà soluzione al problema

del proletariato se le leggi non favoriranno, con tutti i mezzi, la costituzione del patrimonio familiare, il cui nucleo fondamentale deve essere costituito dalla casa che dà il senso della vera proprietà (54).

C. SITUAZIONI CHE GIUSTIFICANO LA PROPRIETÀ COLLETTIVA

Le osservazioni che precedono non significano che la proprietà collettiva debba essere condannata in tutti i casi e sotto ogni aspetto. Difatti la proprietà pubblica è estremamente estesa (foreste demaniali, terreni comunali, edifici pubblici, ecc.); sotto molti riguardi, essa è una necessità e, come tale, favorisce il bene comune. Ci si è chiesti però se non sarebbe vantaggioso darle una nuova estensione - e se non converrebbe anche di favorire lo sviluppo della proprietà collettiva privata.

1. STATIZZAZIONE E SOCIALIZZAZIONE - Sembra normale che lo Stato si riservi il *controllo delle industrie - chiave e dei grandi mezzi di produzione e di credito* (metallurgia, miniere, - trasporti, - trasmissioni, - banche), i quali conferiscono una potenza economica così estesa che potrebbero diventare un danno per il bene pubblico lasciati senza condizioni né limiti in mani di persone private.

Resta la questione sotto quale forma debba esercitarsi il controllo dello Stato. Molti gradi sono concepibili, dalla proprietà pura e semplice e dalla gestione diretta (*statizzazione*), fino a un regime di società d'economia *mista* e di imprese controllate dallo Stato (*socializzazione*). Sembra che quest'ultimo sistema sia da preferire e che la proprietà collettiva *pubblica* debba restare l'eccezione, se si vuole almeno evitare la dittatura che porterebbe fatalmente a una collettivizzazione estesa dell'economia.

2. PROPRIETÀ E GESTIONE COLLETTIVA DELLE IMPRESE Dovremo sottolineare più avanti, nello studio delle forme moderne del lavoro, che la partecipazione degli operai alla gestione delle imprese, se diventasse effettiva sotto forma di contratto di società, implicherebbe un *regime di proprietà collettiva privata delle imprese* che sarebbe, sotto molti riguardi, favorevole alla proprietà e alla pace pubblica. Infatti l'inferiorità certa della proprietà collettiva potrebbe essere largamente attenuata ed anche soppressa nelle piccole imprese, dove il bene comune è sentito da tutti quasi come il bene di ciascuno, e nelle imprese più importanti essa sarebbe compensata dall'accrescimento del valore umano del lavoro e conseguentemente dalla dignità del lavoratore,

54) Queste argomentazioni sono state spesso richiamate nel Magistero Pontificio, cfr. Specialmente: *Rerum Novarum* (1891); *Quadragesimo Anno* (1931); *Messaggio per il cinquantenario della Rerum Novarum* (1941), ecc.

sottratto ormai ai resti di servitù che i grandi sfruttamenti capitalistici continuavano a far pesare su di lui.

§ 3. - *Funzione sociale della proprietà*

262 - Siamo ora in grado di farci un'idea esatta della proprietà e di concludere una discussione, sempre aperta in morale sociale, sull'estensione dei diritti conferiti dalla proprietà. *Questi diritti sono reali*, contrariamente a ciò che affermano le scuole socialistiche, *ma non sono assoluti e illimitati*, come pretendono le teorie del liberalismo economico.

A. NATURA DEL DIRITTO DI PROPRIETÀ.

1. CARATTERE SOCIALE DELLA PROPRIETÀ - Il liberalismo economico definisce la proprietà come faceva il Diritto romano: *ius utendi et abutendi*, o come fa il Codice civile: «il diritto di godere e di disporre le cose *nella maniera più assoluta*, purché non se ne faccia un uso proibito dalle leggi e dai regolamenti». Secondo queste concezioni il proprietario può usare del proprio bene come gli detta la fantasia, farne cattivo uso, distruggerlo, lasciarlo improduttivo, sciuparlo senza alcuna ragione, senza preoccuparsi d'altro che dei propri interessi individuali. e del proprio capriccio. Certi moralisti pensano che ci si potrebbe accontentare di queste definizioni che hanno il vantaggio, secondo loro, di mettere in evidenza l'aspetto costitutivo del diritto di proprietà, a condizione di specificarne i limiti nel capitolo dei doveri circa la proprietà. Noi crediamo piuttosto che una *definizione completa della proprietà debba menzionare sia il diritto che essa conferisce all'individuo, sia i limiti che gli impone il suo carattere sociale*.

Le costituzioni di questo ultimo dopoguerra si rivelano più aperte ad una concezione non rigidamente *esclusivistica* del diritto di proprietà. Ad es. l'art. 42 della Costituzione Italiana così si esprime: «La proprietà privata è riconosciuta e garantita dalla legge che ne determina i modi di acquisto, di godimento e *i limiti allo scopo di assicurarne la funzione sociale e di renderla accessibile a tutti*» .

a) *Definizione*. Dio, che tutto ha creato, possiede un diritto esclusivo su tutte le cose (**126**). L'uomo pertanto non è e non può essere che un *usufruttuario*, obbligato ad usare le cose conformemente alla volontà divina. Ora, questa volontà innanzitutto è che l'uomo possa appropriarsi le cose, terre e beni naturali, e poi che egli le consideri, *quanto al loro uso*, come dei beni *comuni*. Così si potrebbe definire il diritto di proprietà: *il diritto di godere e di disporre delle cose, come di un bene proprio, in vista del bene comune (ius utendi atque abutendi re tanquam sua, in proprium et aliorum commodum)*.

263 - b) *Analisi*. La proprietà privata non è stata istituita per favorire l'egoismo dell'uomo: essa ha una *funzione sociale*, poiché ogni uomo deve vivere della terra e dei suoi frutti, e *nessuno può essere escluso dal godimento di ciò*

che è stato predisposto per tutti da Dio e senza di che sarebbe impossibile vivere ed attuare il proprio destino. Tale è il fine della proprietà. Ma come vuole la natura che si ottenga questo fine? Forse dando tutto a tutti? No, perché l'indivisione, come abbiamo già visto, genera la guerra, l'ingiustizia e l'infertilità. Forse dando una parte uguale a ciascuno? Neppure: una tal divisione, oltre che essere praticamente inattuabile, sarebbe sì l'eguaglianza (che è, in fondo, l'idea maestra delle teorie socialistiche), ma un'eguaglianza materiale, meccanica, che sarebbe di fatto la peggiore delle ineguaglianze, poiché non rispetterebbe la proporzione che deve esistere tra i mezzi fisici e intellettuali e il possesso.

In realtà proprio *dalla proprietà privata deve risultare la ricchezza per tutti, a condizione che, proporzionata ai mezzi del proprietario, essa assicuri nello stesso tempo agli altri la più grande somma di beni possibili.* La proprietà privata non deve essere un esproprio degli altri. Essa dev'essere la forma nella quale si attua il godimento comune dei beni di quaggiù, cioè il diritto di possesso naturale di ciascun uomo su tutte le cose, e di tutti gli uomini su ciascuna cosa. Essa è fatta solo per assicurare meglio i benefici del possesso in quanto è la forma del possesso dei beni più giovevole alla società, e per conseguenza agli individui che la compongono. È quindi propriamente la sua funzione sociale che la giustifica (55).

Ne risulta evidente per quale titolo la proprietà privata si riallaccia al diritto naturale. Essa non può essere considerata come un *principio primo* del diritto naturale, ma partecipa alle applicazioni di questo diritto; a titolo di *conseguenza immediata*, costituisce ciò che si chiama un *diritto naturale secondario*, in quanto è conforme all'inclinazione della natura umana (79). Ciò che stabilisce il diritto di proprietà è dunque un ragionamento di questo genere: «La vita in società è naturale e necessaria all'uomo. Bisogna allora considerare come naturali e necessarie le condizioni senza le quali la vita in società sarebbe impossibile o meno perfetta. Ora la proprietà privata appare come la più atta a procurare l'ordine e la pace, il bene generale ed il progresso dell'uomo.

Si deve pertanto considerarla come necessaria alla vita umana». (S. TOMMASO, *Ila Ilae* q. 66, a. 2).

2. LE MODALITÀ DELLA PROPRIETÀ PRIVATA - Il *principio* della proprietà è quindi al di sopra di ogni discussione; così non avviene delle *modalità di applicazione*, che dipendono dall'esperienza, dalle situazioni concrete,

55) Cfr. sul punto di vista aristotelico, M. DEFOURNY, *Études sur la «Politique» d'Aristote*, Parigi, 1932, p. 114 seg.: «La proprietà deve essere comune pur restando particolare (*Politica*, II c. II, 1263 a 26-27): ecco il grande principio di Aristotele. I possessi saranno esclusivi. I fondi apparterranno in proprio ai cittadini. Le colture, così separate, saranno meglio dirette, meno turbate e più prospere, poiché le responsabilità saranno individualizzate».

dall'evoluzione economica e sociale. Bisogna pertanto tener sempre conto di questo *elemento di relatività* nell'apprezzamento dei differenti regimi della proprietà, che possono e devono variare secondo le esigenze del bene comune, esse stesse sottomesse a condizioni straordinariamente molteplici e diverse, secondo i tempi e i luoghi, le razze e i climi, le usanze e le tradizioni.

B. IL COMUNE USO DEI BENI

264 - La concezione sociale della proprietà non può evidentemente accordarsi col punto di vista individualistico e liberale (come è espresso per es. tipicamente nel Codice napoleonico, art. 544) che non concepisce limiti alla proprietà privata se non quelli imposti dalle «leggi e regolamenti». Noi pensiamo al contrario che *il valore morale della proprietà è funzione della finalità dei beni posseduti*. Quanto all'uso, l'uomo non deve possedere i beni esterni come se gli fossero propri, ma come se fossero di tutti. (S. TOMMASO, II.a II.ae, q. 66, a. 2). In altri termini, se la proprietà è particolare e personale, l'uso ne deve essere comune.

Il termine «uso comune» (*usus communis*) comporta alcune difficoltà. PAUL JANET (*Histoire de la science politique, dans ses rapports avec la morale*, t. I, p. 476. Parigi, 1872) le sottolinea chiaramente: «L'espressione *usus*, scrive egli, è molto vaga ed è difficile sapere qual senso bisogna assegnarle.

Infatti se la si prende in tutto il suo rigore, bisognerebbe ammettere che ciascuno ha la proprietà soltanto del fondo, ma che i frutti sono comuni, il che sarebbe l'annientamento dell'idea stessa di proprietà. Se la si intende nel senso più naturale, cioè che gli uni devono provvedere ai bisogni degli altri, allora non è l'uso di tutti i beni che è comune ma soltanto di una certa parte, di quella che ciascuno, secondo la propria liberalità, mette a disposizione di quelli che soffrono. Ma allora l'idea di comune uso delle cose non deve entrare nella definizione del diritto di proprietà, che è necessariamente esclusivo, sia nel possesso, sia nell'uso, per quanto possa essere temperato dalla benevolenza. Senza dubbio vi sono cose il cui uso è comune, sebbene la proprietà non sia comune: ma ciò è l'oggetto di una convenzione particolare e non esce dall'idea stessa della proprietà individuale». Queste difficoltà nascono solo dal termine *usus communis*, che richiede una spiegazione. Il suo significato più essenziale è che *l'uomo può appropriarsi i beni unicamente sotto la condizione di salvaguardare la loro finalità*. Così, per evitare gli equivoci segnalati da P. JANET, converrebbe tradurre la parola *usus* con *godimento* per distinguere l'aspetto *morale* della proprietà dal suo aspetto *giuridico ed economico* (al quale è riservato il termine uso). (Cfr. C. SPICQ, *Notes sur la Somme Théologique de saint Thomas*, II.a II.ae, q. 63-66, Parigi, 1934, p. 329 s.).

265 - 1. USO E GODIMENTO - Per cogliere con esattezza il senso di uso comune, bisogna distinguere l'uso (*usus*) e il godimento (*fruitio*). L'uso dice rapporto ai mezzi (o cose utili), mentre il godimento ha ragione di *fine*. È così

che il denaro è utile solo all'uomo virtuoso, mentre esso è un godimento (fine) per l'avaro. Ne segue che parlando di «uso comune delle ricchezze», si vuol dire da una parte che non *si possiedono le ricchezze a titolo di fine ultimo, ma solo a titolo di mezzo* e dall'altra parte, che *queste ricchezze devono essere al servizio dell'utilità comune* sotto le sue differenti forme.

È importante notare che *questo rapporto di mezzo a fine non è un rapporto accidentale ma essenziale*. L'uso dei beni pertanto è legittimo solo nella misura in cui rispetta il fine della proprietà che è un fine sociale. «Dovunque il bene consista in una misura determinata, scrive S. TOMMASO (II.a II.ae, q. 118, a. 1), l'eccesso o il difetto costituisce un male. Inoltre, in tutto ciò che è relativo a un fine, il bene consiste in una certa misura, determinata da questo fine come, per esempio, un rimedio relativamente alla guarigione. Ora i beni esterni hanno il carattere di mezzi relativi a un fine. Il loro uso sarà quindi buono se sarà proporzionato; cioè se l'uomo ricercherà la ricchezza nella misura in cui è necessaria alla sua vita e alla sua condizione. Sorpassare questa misura, voler acquistare ed accumulare più di quanto è ragionevole, è peccare».

2. ATTUAZIONE DELL'USO COMUNE - Come concreta re l'uso comune? Fin tanto che ci si attiene ai principi non vi sono difficoltà molto grosse. Appena però si tratta di precisare il modo d'esercizio dei doveri della proprietà (cioè dell'*uso comune*), le difficoltà abbondano.

I principi enunciati sembrerebbero implicare l'obbligo di procedere a un certo livellamento delle ricchezze, poiché *la sproporzione troppo grande delle fortune è un male*. Come riuscirvi tuttavia? Ridistribuire le ricchezze secondo una legge di uguaglianza? Ciò non sembra attuabile, anzi atto a provocare dei grandi mali nella società. È meglio senza dubbio, come pensava ARISTOTELE (56), *favorire la formazione di una classe media molto numerosa*. È uno dei mezzi più efficaci per procurare il bene dei cittadini e delle famiglie, e quindi per assicurare la pace dello Stato e il bene comune dei cittadini. Insomma in materia di proprietà vi sono *due eccessi da evitare*: da una parte, come fanno i socialisti, *la ricerca di una uguaglianza che è chimerica* e che sarebbe dannosa a tutta quanta la società, dall'altra parte, come fa il capitalismo liberale, *l'ineguaglianza eccessiva*, che ostacola, in coloro che ne beneficiano, la pratica delle virtù, priva la massa degli uomini dei beni che sono loro necessari e con ciò turba la pace sociale. Conviene quindi lavorare per moltiplicare la proprietà, poiché questa moltiplicazione tende a creare una certa ricchezza media che

56) ARISTOTELE aveva propugnato questo rimedio a proposito di Sparta e di Turi dove la proprietà fondiaria era concentrata in pochissime mani. Ma questo espediente, come fa osservare M. DEFOURNY (*l.c.*, pp. 119-120), deve esser apprezzato in funzione delle preferenze politiche di ARISTOTELE per la democrazia rurale. ARISTOTELE pensa infatti che la concentrazione fondiaria nelle mani di qualche proprietario porti necessariamente a creare grossi conflitti tra i proprietari e la massa enorme dei proletari.

costituisce quanto vi è di più favorevole al benessere dell'uomo.

La difesa, compiuta da ARISTOTELE, della costituzione di una larga classe media e dell'estensione più grande possibile della media e piccola proprietà non ha perduto nulla del suo valore, perché si fonda sulle condizioni permanenti della pace e della prosperità pubblica.

«Terre demaniali da una parte e terre private dall'altra; nel possesso di queste ultime, né ineguaglianze eccessive, né spezzettamento esagerato; divisione dei grandi domini, preservazione dei piccoli; ogni cittadino proprietario ecco quale sembra essere l'ideale dello STAGIRITA. Questo ideale si accorda a meraviglia con la politica delle classi medie, che egli considera come la migliore garanzia della sicurezza dello Stato. *È un grande beneficio per una nazione possedere una classe media numerosa.* Questa classe media infatti non brama, come le classi povere, gli averi dei ricchi. D'altra parte il suo patrimonio non è desiderato dagli indigenti, come quello dei ricchi. La sua condizione è stabile e sicura, e quindi essa è ostile al cambiamento. Numerosa, essa è per lo Stato un elemento di conservazione; può impedire le rivoluzioni». (M. DEFOURNY, *lc. cit.* pp. 129-130).

C. LA NOZIONE DI ECONOMIA POLITICA

266 -Le precedenti discussioni ci conducono a proporre una nozione dell'economia politica molto diversa da quella che è stata volgarizzata dal liberalismo dei due ultimi secoli e utilizzata dal capitalismo contemporaneo.

1. I RAPPORTI ECONOMICI - L'idea di economia (etimologicamente scienza dell'ordine da stabilirsi nella casa umana) è legata a quella di ricchezza, cioè all'*idea di tutte le risorse naturali che l'uomo utilizza per i suoi fini*. Essa pertanto fa corpo, in qualche modo, con l'idea di materia. Se i beni che l'uomo fa servire ai propri fini fossero puramente immateriali, non ci sarebbe scienza economica. Senza dubbio i beni spirituali (scienze ed arti) costituiscono una parte dell'oggetto dell'economia, ma ciò avviene solo in quanto e nella misura in cui possano tradursi in effetti materiali e sensibili.

D'altra parte i problemi economici risultano dal fatto che le ricchezze materiali sono oggetto di appropriazione, di conservazione, di consumo e di scambio tra i membri della specie umana e sollevano, per questo rispetto, innumerevoli questioni intorno a diritti e doveri reciproci. Ad un livello ancora più profondo, i problemi economici nascono dal fatto che l'uso dei valori materiali interessa direttamente i fini della persona umana e sotto questo aspetto, deve essere subordinato alle leggi morali che regolano universalmente l'attività dell'uomo.

267 - 2. NATURA DELL'ORDINE ECONOMICO

a) *Definizione dell'economia* - Se, come risulta dalla nozione di economia, l'ordine economico implica un duplice rapporto: da una parte con le ricchezze

materiali, dall'altra parte con i fini dell'attività umana e con l'insieme delle persone umane, l'oggetto proprio dell'economia sarà certo non semplicemente la produzione e la distribuzione delle ricchezze, ma «l'uomo che agisce, che stabilisce, che mette in circolazione l'oggetto della propria attività». (H. LORIN in «Semaine sociale de Rouen», 1910, p. 72). Quindi l'economia, nella sua nozione completa, esige d'essere definita come la *scienza delle relazioni umane che derivano dai bisogni dell'uomo e dall'uso che egli deve fare delle ricchezze* (57).

b) *Fisica ed economia*. Nulla è meno fondato della pretesa dei teorici del liberalismo di ridurre l'economia a una fisica. L'economia suppone evidentemente la conoscenza delle leggi della natura e dei metodi atti ad assicurarne il dominio per il bene dell'uomo; ma essa non si può ridurre a questa scienza e a queste tecniche perché si fonda essenzialmente sui *rapporti economici*, che sono rapporti *tra persone umane*. Le questioni intorno a qual rendimento ci si possa attendere da una macchina, quali concimi debbano essere utilizzati per accrescere la fecondità del suolo, quali vantaggi materiali siano da aspettarsi dalla sostituzione del carbone bianco al carbone nero, ecc., costituiscono problemi tecnici (meccanici, fisici e chimici): diventano problemi propriamente economici solo nella misura in cui interessano gli agenti umani nelle loro condizioni morali e nelle loro mutue relazioni, cioè nella misura in cui fondano dei giudizi di valore relativamente alle persone umane. *L'economia dice dunque essenzialmente ordine all'uomo, ed è necessariamente subordinata, in quanto tale, alla retta nozione delle leggi morali e dei fini umani*.

Una obiezione corrente consiste nel dire che nell'uomo bisogna distinguere due sorta di attività: l'attività corporale e l'attività spirituale. La prima sarebbe sottomessa unicamente all'economia, la seconda unicamente alla morale. Con ciò si dimentica tuttavia che, se la *distinzione* delle due specie di attività è fondata, la loro *separazione* non lo è affatto. *L'uomo è uno, e i suoi bisogni corporali e sensibili sono in relazione stretta e costante con i suoi bisogni morali e spirituali*. L'uomo non è un corpo più un'anima, ma un'anima incarnata, o un corpo animato da un'anima spirituale. Ecco perché la concezione, familiare alla scuola liberale, di un *homo oeconomicus*, cioè di un essere umano che si possa ridurre a funzioni puramente corporali e dominato dalla legge del minor sforzo, è una concezione assolutamente mitica, che obbliga a relegare nel limbo delle finzioni quella nozione di una economia autonoma che si pretende fondarvi sopra (58)

57) Cfr. F. VITO, *Introduzione all'economia politica*, Milano, 1950; *Economia a servizio dell'uomo*, Milano, 1954.

58) STUART MILL propone con tutta la chiarezza desiderabile nella sua *Logica* (*System of Logic Ratiocinative and Inductive*, 2 voll., 9a ed., Londra, 1875), t. II, p. 496, questo mito dell'*homo oeconomicus*: «L'economia politica, dice egli, fa astrazione da ogni passione e da

268 - c) *Economia e morale* - Il principio di ordine economico che deve regolare la produzione e la distribuzione delle ricchezze, deve essere quindi, un principio morale e politico. Per il fatto stesso che quest'ordine concerne le ricchezze materiali, fa intervenire necessariamente la nozione delle condizioni materiali della vita umana e delle leggi che reggono il campo delle realtà naturali: la politica economica deve fondarsi costantemente *sull'esatta valutazione e la misura precisa di questi dati meccanici e fisici* che sono la *materia dell'economia*. Questi sono tuttavia soltanto mezzi, il cui uso richiede assolutamente la *considerazione dei fini dell'attività umana e delle regole morali che la comandano*, poiché si tratta dell'uomo, persona morale. Ecco perché l'economia rientra nel diritto comune delle scienze morali per la sua stessa essenza e perché anche, in ragione del carattere sociale delle relazioni economiche, l'economia, come indica il nome che le si dà di *economia politica*, dipende soprattutto dalla politica e dal diritto, senza uscire, ben inteso, dall'ordine morale.

Si può così risolvere la *questione delle «leggi economiche»*, il cui tipo è fornito dalla famosa legge della domanda e dell'offerta. Questa legge, secondo gli economisti liberali, è una vera *legge naturale*, alla quale si è assolutamente necessitati a ubbidire, come si ubbidisce alla legge della gravità. Ma c'è qui un grave equivoco. Infatti le «leggi economiche» si riducono a leggi statistiche e medie, che esprimono *fatti*. Ora questi fatti non sono precisamente nient'altro che *materia* dell'economia e, a questo titolo, sono suscettibili di essere governati, modificati, trasformati o inibiti dallo sforzo dell'uomo, allo stesso modo che le leggi e i fatti fisici sono la materia di tutte le tecniche che si impiegano per asservire la natura ai fini dell'uomo. *L'errore consiste dunque nell'identificare due accezioni totalmente differenti dalla parola «legge»*: l'una, mutuata dall'ordine fisico in cui la legge non è nulla di più che un fatto generale e costante (**I, 182**); l'altra, mutuata dal dominio della moralità, in cui la legge designa un ordine della ragione (**69**). A parlar con rigore, c'è legge solo in quest'ultimo senso e per conseguenza, *è legge autentica, in economia come in politica, solamente quella che esprime una esigenza morale*.

Dalla nozione erronea appunto delle «leggi economiche», la cui scienza dovrebbe costituire l'essenziale dell'economia politica e basterebbe a generare automaticamente la prosperità pubblica, quando ci si sottomettesse, deriva l'assioma liberale del *laissez faire et laissez passer*. *La libertà di fare e di agire*,

ogni impulso ma non dalle passioni e dagli impulsi che si possono considerare come i principi perpetuamente in lotta con il desiderio della ricchezza, vale a dire l'avversione per il lavoro e il desiderio del godimento immediato di piaceri costosi [...]. L'economia politica considera il genere umano come occupato unicamente nell'acquisto e nel consumo della ricchezza. Suo scopo è di mostrare quale sarebbe la condotta degli uomini viventi in stato di società, se questo impulso, astrazione fatta dai due moventi indicati più sopra, fosse la regola assoluta di tutte le loro azioni. Essa mostra il genere umano mosso da questo desiderio, accumulare la ricchezza e usarla per la produzione di nuove ricchezze».

così intesa, equivale esattissimamente ad un consiglio di sottomissione a tutte le forze d'oppressione e di ingiustizia. È ben chiaro ora, dopo i fallimenti contemporanei del liberalismo economico, che, lasciata a sé stessa, senza controllo né contrappeso, la «libertà» (cioè la sottomissione alle pretese «leggi economiche») deve riuscire a generare solo l'anarchia e l'iniquità.

Il diritto del più debole risulta costantemente Oppresso e il regno della libertà diviene quello dell'arbitrio e della forza (59).

§ 4 - I fondamenti giuridici dell'appropriazione

269 - Abbiamo visto che originariamente i beni materiali, essendo fatti per il godimento comune di tutti gli uomini, non sono ancora di nessuno, cioè *il diritto di proprietà naturale che ogni uomo porta con la nascita è indeterminato*. Soltanto con *fatti giuridici* questo diritto astratto di proprietà risulterà definito sotto la forma di un diritto di appropriazione su questi o quei beni concreti, conferito al tal individuo o al tal gruppo di individui.

Questi fatti giuridici o *titoli di proprietà*, sono numerosissimi; ma si possono ridurre alle cinque categorie seguenti: l'occupazione, l'accessione, la prescrizione, la successione e il contratto.

Il Codice Civile Italiano tratta dei modi di acquisto delle proprietà dall'art. 922 all'art. 1167.

A. L'OCCUPAZIONE

1. CONCETTO - L'occupazione è *la presa di possesso di una cosa che non appartiene a nessuno, con l'intenzione esteriormente manifestata di divenirne proprietario*.

Per principio, l'occupazione conferisce un vero diritto di proprietà quando sono concretate le quattro condizioni precisate dalla sua definizione. Infatti essa non viola nessun diritto, né quello che potrebbero avere altri individui poiché, per ipotesi, la cosa è *res nullius*, né quello della società, poiché essa ha tutto da guadagnare dalla proprietà privata, come si è visto.

D'altra parte questa presa di possesso precisa bene il diritto naturale che ciascuno ha di possedere la cosa che vuole, trasformare e fecondare col lavoro. Infine, storicamente, l'occupazione è stata la prima maniera possibile di appropriazione.

59) Cfr. su tutta questa questione J. VIALATOUX, *Philosophie économique Etudes critiques sur le Naturalisme*, Parigi, 1933, pp. 13-19 e 69-116. J. FOLLIET *Initiation économique et sociale*, Lione, 1954. - DAPHINE-MEUNIER, *La doctrine économique de l'Église*, Parigi, 1950 - M. CLEMENT, *L'économie sociale selon Pie XII*, Parigi, 1953; *Economia e Morale*, «Atti della XXIX Settimana sociale dei Cattolici Italiani», Roma, 1957.

2. OGGETTI SUSCETTIBILI DI OCCUPAZIONE - Oggi, almeno in Occidente gli Stati riservano a se stessi le terre non occupate. L'occupazione non può più pertanto esercitarsi che su certi beni mobili, cioè i *frutti della caccia e della pesca, i tesori, le cose smarrite, gli oggetti abbandonati*. Il diritto civile regola d'altronde in maniera precisa le condizioni di occupazione di questi differenti oggetti e definisce i diritti e i doveri degli occupanti che entrano in concorrenza per un medesimo oggetto.

B. L'ACCESSIONE

270 - 1. CONCETTO - L'accessione è *l'estensione del diritto di proprietà agli accessori della cosa*, cioè a ciò che ne proviene o a ciò che vi si aggiunge. Vi sono pertanto due sorta di accessioni: l'accessione per produzione e l'accessione per unione. Che questo sia un vero titolo di proprietà lo si spiega coi seguenti due assiomi: *res fructificat domino, accessorium sequitur principale*.

2. L'ACCESSIONE PER UNIONE - L'accessione per produzione può effettuarsi sulle tre specie di frutti distinti dal diritto: frutti naturali, frutti industriali e frutti civili (questi ultimi costituiti da una somma di denaro che procura periodicamente un bene in virtù di un contratto).

Nell'*accessione per unione* bisogna distinguere il caso dei beni mobili e il caso dei beni immobili.

a) *Beni mobili*. Qualsiasi specie di possesso gode della legge, sino a che non sia assodato che il possessore non è titolare. L'efficacia del possesso è quindi provvisoria ed è destinata a cedere di fronte al diritto del titolare. Senza questa protezione giuridica ne sarebbe facilmente turbata la pacifica convivenza sociale. Qualora intervenga un provvedimento del giudice il possessore non titolare è tenuto a restituire il bene, ma ha diritto a una congrua indennità per le addizioni che costituiscono anche miglioramento, e se il possesso è di buona fede ha diritto ai frutti naturali e civili percepiti.

b) *Beni immobili*. L'accessione può risultare qui sia dal *lavoro* dell'uomo, sia dalla natura. Quanto al *suolo*, il proprietario di questo, essendo anche proprietario di tutto ciò che è sopra e sotto, può considerarsi proprietario delle costruzioni, piantagioni o lavori che un altro vi avesse fatto. Il Codice regola i casi che danno luogo a indennità in favore dell'autore dei lavori. I *fatti naturali* sono principalmente quelli che risultano dalla vicinanza di un corso d'acqua.

C. LA PRESCRIZIONE

271 - CONCETTO - La prescrizione è un *mezzo di acquistare una proprietà (prescrizione acquisitiva) o di liberarsi da una obbligazione o da un debito (prescrizione liberatoria) per il trascorrere d'un certo lasso di tempo e sotto condizioni determinate dalla legge o dal costume*.

2. LEGITTIMITÀ

a) *Dal punto di vista legale.* A prima vista la prescrizione sembra illegittima perché sembra consacrare una vera spogliazione, facendo prevalere il diritto del possessore su quello del proprietario, sotto la sola condizione di un certo lasso di tempo, come se il tempo per lui solo potesse bastare per creare o sopprimere il diritto. Tuttavia questa obiezione è solo speciosa. *La prescrizione* infatti è *la salvaguardia essenziale della proprietà*, perché senza di essa un proprietario non sarebbe mai sicuro di conservare il proprio bene. Non gli basterebbe mostrare i titoli traslativi con i quali egli ha acquistato il bene; dovrebbe in più mostrare quelli del suo venditore, il quale non ha potuto trasferirglielo che a condizione di essere lui stesso proprietario e mostrare anche i titoli dei venditori precedenti. Nessuna proprietà sarebbe sicura. Per questo il Codice italiano precisa che, in caso di contestazione, basta stabilire che il fatto della proprietà rimonta a *dieci anni* (salvi i casi in cui la legge disponga diversamente). Il caso del debitore è dello stesso genere: senza la prescrizione il debitore che ha perduto o distrutto la quietanza non potrebbe stabilire la propria liberazione nei confronti di un creditore disordinato o disonesto.

Così *la prescrizione consolida la proprietà e supplisce ai titoli*. Essa rassicura gli individui e le famiglie proteggendo i patrimoni contro ingiusti reclami ed eterni processi; alla società essa procura l'ordine e la tranquillità; al commercio dà la sicurezza necessaria per far valere i beni e per consentire transazioni stabili.

b) *Dal punto di vista della coscienza.* La prescrizione può valere in coscienza *quando riveste le condizioni giuridiche richieste e inoltre è decorsa in buona fede*. Perciò in coscienza colui che si conosce ingiusto detentore non può usare della prescrizione. Se la legge, nel caso di malafede, accetta ugualmente la prescrizione decennale non è per la ragione che voglia legittimare il furto, ma unicamente perché, trovandosi di fronte due diritti, quello del proprietario leso e quello della società di cui essa ha garantito la tranquillità, fa prevalere il diritto di questa su quello del proprietario. Così la prescrizione liberatoria, di corta durata, (da sei mesi a due anni), non vale in coscienza, supponendo la legge che il pagamento abbia avuto luogo. Trascorse le dilazioni previste, la legge imporrebbe ancora il pagamento se si fosse provato che il debito non è stato pagato.

D. LA SUCCESSIONE

272 - La successione rientra nella categoria dei contratti gratuiti (**237**). Si può tuttavia trattarne a parte, in ragione di tutto ciò che essa comporta di speciale e di unico dal punto di vista contrattuale. Si distingue la successione testamentaria e la successione *legittima (o ab intestato)*. La prima (*testamento*) *consiste nel disporre, per quando non si esisterà più, di tutta o parte della propria fortuna, in favore di una persona (fisica o morale) determinata*. La *successione legittima è la trasmissione all'erede naturale dei beni di una persona*

che muore senza aver espresso legalmente le sue ultime volontà. Essa è pertanto, di fatto, un testamento presunto. Testamento e successione mettono in questione il *diritto di eredità*.

Per legge sono successibili: discendenti legittimi, ascendenti legittimi, parenti collaterali, parenti naturali, coniuge superstite, (patrimonio dello Stato). La successione legittima è congegnata sulla base di due principi fondamentali, i quali operano alternativamente: il principio dell'esclusione (= talune categorie succedono, subordinatamente alla non-esistenza o alla non-accettazione di altre categorie di successibili) e quello del concorso (= in dati casi più categorie succedono senza escludersi a vicenda).

I discendenti legittimi (figli legittimi, legittimati, adottivi e rispettivi discendenti) costituiscono la prima categoria di successibili: questi, mentre escludono dalla successione gli ascendenti e gli altri parenti legittimi, sono esposti a subire il concorso dei figli naturali (e loro discendenti legittimi) e del coniuge superstite del *de cuius*. In assenza di discendenti legittimi è previsto il concorso di genitori con parenti collaterali (fratelli e sorelle del *de cuius*); in assenza di questi, succedono i parenti collaterali meno remoti non oltre il sesto grado (notando che il collaterale più vicino esclude il meno vicino).

1. IL PROBLEMA DELL'EREDITÀ - I socialisti sono d'accordo nel biasimare come immorale il diritto di testare. L'eredità, dicono essi, fa del figlio ricco o del privilegiato un pigro e conserva le ineguaglianze sociali. D'altronde un morto, non potendo più far nulla, non dovrebbe poter dare i propri beni. Di contro, sopprimendo o, in ogni caso, restringendo considerevolmente il diritto di eredità, si farebbero rientrare nella collettività beni che sono stati sottratti al godimento comune e sono stati accumulati solo a profitto di alcuni. Vi sarebbe qui un mezzo potente di progresso sociale.

273 -2. LEGITTIMITÀ DELL'EREDITÀ - Tali argomenti non sono decisivi. Lo si può provare da una parte mostrando che l'eredità è legittima sulla stessa base del diritto naturale; e poi provando che il diritto di testare ha grandi vantaggi tanto per l'individuo quanto per la famiglia e quindi in definitiva per tutta la società.

a) *L'eredità e il diritto naturale.* Il diritto di testare è un diritto naturale che la legge umana può e deve regolare, ma che non potrebbe proscrivere. Esso *deriva infatti direttamente dal diritto di proprietà e di donazione*: il proprietario di un bene può fare di questo ogni uso che la morale non vieta. Egli può pertanto farlo passare a eredi, poiché il *testamento non è altro che un dono fatto nel momento della morte perché produca i suoi effetti dopo la morte del donatore*. Nessuno contesta che si possa dare a termine e dare condizionatamente. Il diritto di testare risulta quindi, come il diritto di donazione, dalla proprietà e conseguentemente dalla natura e non dalla legge.

b) *Vantaggi dell'eredità.* - L'eredità risponde a un *sentimento naturale dell'uomo, che è incline per istinto a prolungare oltre la corta durata della*

propria vita tutto ciò che egli ha segnato con l'impronta della propria personalità, cioè non soltanto tutti i tesori spirituali e morali che egli ha accumulati, ma anche tutti gli oggetti materiali che sono come il supporto di questi tesori spirituali, e i prodotti della sua fatica. Mancando la certezza di poter trasmettere questi beni a quelli che verranno dopo di lui e che gli appaiono i continuatori della sua opera, l'uomo si lascerebbe tentare dall'inerzia e dalla mediocrità. Contento di soddisfare giorno per giorno i propri bisogni maggiori, egli lavorerebbe solo quel tanto necessario per conservare una vita che sarebbe senza un domani.

Si intende così come *la famiglia*, cellula della società, venga *potentemente fortificata dal diritto d'eredità*. Per un uomo non c'è miglior stimolo di quello di dover preparare l'avvenire dei propri figli. Non gli basta di averli aiutati durante la propria vita; egli vuole mantenere loro protezione e soccorso, anche dopo morte, lasciando qualcosa di se stesso che permetta loro, a loro volta, di fondare dei focolari felici e prosperi.

274 - 3. I REGIMI SUCCESSORI - Si possono distinguere tre tipi di regimi successori: quello della libertà assoluta, quello della conservazione forzata, quello della riserva ereditaria.

a) *Regime della libertà assoluta*. In questo regime *il padre dispone dei propri beni come vuole*. Egli dà tutto ciò che vuole a chi vuole, e può anche diseredare la propria parentela. È il regime attuale dell'Inghilterra e degli Stati Uniti.

A questo sistema si possono riconoscere i tre seguenti vantaggi. Innanzitutto *il padre ha interesse a disporre interamente dei propri beni*. Se si deve temer l'ingiustizia, si deve anche pensare che, nella maggior parte dei casi, la natura basta ad allontanarla per l'inclinazione che ha messo nel cuore dei padri con cui li spinge a lasciare i propri beni ai figli e agli eredi naturali. Questo sistema permette anche di fare *opera duratura*. Se il testatore è sicuro di poter affidare la continuazione della propria opera a colui che è il più atto a prendere il suo posto, egli si impegna maggiormente a farla prosperare. Infine la libertà di testare *fortifica l'autorità del padre e stimola l'ingegnosità dei figli*. Il padre può favorire i figli che lo meritano e diseredare gli indegni. Il figlio, mancando la sicurezza di essere erede di una situazione completamente consolidata, deve contare sui propri sforzi per far carriera.

Questo sistema è tuttavia in opposizione alle idee italiane che, al pari di quelle francesi, sono egualitarie. Difficilmente possiamo concepire che in una famiglia un figlio erediti una situazione brillante o favorevole dal padre, mentre gli altri fratelli debbano vivere oscuramente del proprio lavoro, noi temiamo anche che questa differenza di situazioni ingeneri discussioni, odi, gelosia. Infine si temono da parte del padre gli abusi di autorità. Di tutti questi danni il solo realmente serio si ricava dalla *passione egualitaria*: essa è così forte che i genitori italiani, nella maggior parte dei casi, rinunciano alla loro disponibilità. Bisogna evidentemente tener conto di questo sentimento. È però esso del tutto

ragionevole? L'ineguaglianza è dappertutto. Essa non deve riuscire più spiacevole in materia ereditaria che non negli altri campi. Quanto alle conseguenze del sistema, (gelosie, intrighi, abusi d'autorità), esse non sono necessarie: si sa dai processi di successione che le stesse si manifestano meno in Inghilterra che in Francia.

275 - b) Conservazione forzata. Il padre non può *né testare, né dare tra vivi*, e nemmeno aggravare i suoi beni con debiti tali da renderli sequestrabili. *Con pieno diritto la famiglia eredita la totalità dei beni e questo con o senza divisione forzata.* La *divisione forzata*, in vigore presso gli antichi Germani, fu ripresa in Francia dalla Convenzione che riduceva a un decimo la quota disponibile. Il regime *senza divisione forzata*, cioè con la facoltà per il padre di attribuire i propri beni a uno o a due figli, con l'esclusione degli altri, fu conosciuto da Roma e dalla feudalità. In questo regime familiare e patriarcale «la fortuna, si diceva a Roma, è immobile come il focolare e la tomba».

Questo sistema sarebbe oggi inaccettabile. Essa disarmava completamente il padre di fronte ai figli indegni e implica un *misconoscimento delle esigenze del diritto naturale* da cui deriva il diritto di proprietà. Tuttavia quando la conservazione forzata non si accompagna alla divisione forzata, gli inconvenienti si presentano attenuati; ma la libertà resta ancora molto ristretta. Così questo sistema è diventato assolutamente estraneo ai nostri costumi.

c) Regime della riserva ereditaria. Mentre i regimi precedenti tengono conto rispettivamente soltanto di uno di questi due elementi: diritto di proprietà e dovere familiare e sociale della proprietà, il regime della riserva cerca di conciliare il diritto e il dovere. *Il de cuius può disporre liberamente di una parte del suo avere, andando l'altra con pieno diritto agli eredi in linea retta con divisione forzata.* Eccettuata l'Inghilterra, è il regime di tutta Europa, ma la quota della riserva varia da una nazione all'altra.

I vantaggi di questo sistema sono di salvaguardare l'uguaglianza dei figli, di accrescere il numero dei proprietari e con ciò di rispondere a una delle condizioni della pace e della prosperità pubblica.

Questo regime ha tuttavia *numerosi inconvenienti*; oltre a inferire un colpo al diritto di proprietà, indebolisce l'autorità paterna, favorendo l'indipendenza dei figli, sicuri della loro riserva. Di più, esso *spinge al matrimonio d'interesse*, soprattutto nelle campagne poiché, per disinteressare i propri coeredi, occorre sovente che colui che conserva gli immobili sposi una donna che gli porti una grossa dote. Ma l'appunto più grave che si possa fare a questo regime è che *esso è una delle cause maggiori della denatalità*. I genitori non vogliono che i figli siano meno agiati d'essi stessi; essi non vogliono che si divida il loro patrimonio. Questo sentimento, molto forte, ha agito soprattutto nelle campagne; per evitare ad ogni costo la divisione dei possedimenti molte famiglie terriere sono divenute sistematicamente famiglie di un unico figlio o di due figli.

Questi inconvenienti del regime della riserva sono così notevoli che si dovrebbe mirare, se non alla soppressione, per lo meno alla sua *riforma*. Questa potrebbe essere attuata sotto due aspetti: da una parte sarebbe il caso di esami-

nare un *aumento della disponibilità*, che in Italia giunge al paradosso d'essere ristretta sempre più a misura che i genitori hanno più figli (art. 537 e seg. cod. civ. ital.). Senza dubbio converrebbe pure che la disponibilità comprendesse i beni professionali ed anche la casa paterna, il negozio, lo studio ecc. (Va già in questa direzione la legge, che dichiara inalienabile il bene di famiglia). Dall'altra parte sarebbe il caso di *sopprimere il diritto concesso agli eredi di esigere la divisione di tutti gli elementi della successione*. Si tratterebbe insomma di favorire gli accomodamenti di famiglia. Così si eviterebbero in parte gli inconvenienti del sistema della riserva (molto diffusa in Italia e in Francia) e si assicurerebbero in parte i vantaggi del sistema della libertà (60).

E. IL CONTRATTO DI VENDITA.

276 - La vendita si definisce un *contratto per mezzo del quale si trasferisce a qualcuno la proprietà di una cosa tramite un prezzo determinato*. La vendita è un perfezionamento e una semplificazione dello scambio. Difatti nello scambio (o baratto) vi sono due cose che si servono mutuamente di prezzo, mentre nella vendita c'è *una cosa la cui proprietà è trasferita, e un prezzo che è l'equivalente della cosa*, e deve permettere l'acquisto di qualsiasi cosa nel momento del bisogno. Il principale problema posto dal contratto di vendita è quello del giusto prezzo.

1. TRE SPECIE DI PREZZO - Si distingue un *prezzo legale*, un prezzo corrente e un prezzo convenzionale. Il prezzo legale è quello che è *fissato dalla legge* per certe merci di prima necessità (pane, carne, trasporti, ecc.), o per le merci la cui vendita è monopolizzata dallo Stato (tabacchi, polveri, ecc.). Il *prezzo volgare* o corrente è quello che è fissato dalla *valutazione comune*. Esso è soggetto, di conseguenza, a oscillazioni più o meno ampie, andando dal prezzo inferiore al prezzo medio e al prezzo superiore, e che sono determinate dall'effetto della concorrenza (legge della domanda e dell'offerta): «quando due compratori corrono dietro a un venditore, il prezzo sale; quando due venditori corrono dietro a un compratore, il prezzo scende». Il *prezzo convenzionale* è quello che è fissato dal *mutuo accordo dei due contraenti*.

Si pone il problema del come e da chi sarà determinato il giusto prezzo delle merci. Due soluzioni stanno di fronte: quella che ammette solo il prezzo convenzionale, e quella che pensa che ci sia un prezzo naturale delle cose.

277 - 2. TEORIA DEL PREZZO CONVENZIONALE - Questa teoria è

60) Un decreto-legge francese (del 17 giugno 1938) permette il mantenimento dell'indivisione, l'attribuzione dell'intera proprietà a un coerede, mediante pagamento perequativo agli altri coeredi fino alla concorrenza di un valore inferiore ai 200.000 franchi. (Questo valore è stato portato a 400.000 franchi da una legge del 20 luglio 1941).

quella del *liberalismo economico*. Gli interessati, si dice, sono i migliori giudici del valore dell'oggetto in giuoco e per conseguenza il giusto prezzo sarà quello su cui essi convengono. Il venditore offre; il compratore domanda: ciascuno ha interesse a ricevere il più possibile e a sborsare il meno possibile. Essi finiscono nell'accordarsi tutti e due su un prezzo, che è per essi il giusto prezzo. Così *il problema si risolve con la legge dell'offerta e della domanda*; o più esattamente, esso neppure si pone.

Questa teoria è semplice. Essa fa valere in suo favore il fatto che rispetta pienamente il diritto di proprietà e che è molto utile al bene generale, perché la concorrenza è l'anima del commercio: essa stimola le transazioni, incita i produttori a diminuire i prezzi di fabbrica, aumenta il mercato e fa abbassare i prezzi a beneficio dei consumatori. In realtà *questa teoria* non può essere accettata in morale perché *conduce all'ingiustizia su due punti essenziali*.

Innanzitutto snatura il contratto di vendita. I contraenti che scambiano una merce hanno l'intenzione di ottenere lo equivalente di ciò che si cedono l'un l'altro e non affatto di offrirsi un regalo. Quindi il prezzo sarà giusto se notevolmente corrispondente al valore dell'oggetto scambiato, cioè quando ciascuno darà tanto quanto riceva. D'altra parte, la *teoria liberale apre l'adito allo sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo*. Tutta la libertà del bisognoso di fronte all'incettatore consisterà nel subire le esigenze di quest'ultimo. Non si può ammettere che inconvenienti di questo genere siano giusti per il solo fatto che sono acconsentiti da una parte e dall'altra, perché la giustizia non risulta dalle convenzioni umane; essa è loro superiore e le governa in materia di scambio come in ogni altro campo. Vi sono contratti ingiusti, che in quanto tali, sono nulli in coscienza, se non davanti alla legge. I liberali rispondono che la legge dell'offerta e della domanda corregge da se stessa i propri difetti: il venditore, che può teoricamente gonfiare i prezzi, praticamente non lo farà mai, sia per interesse (paura di non vendere, di perdere la clientela) sia per umanità (gli uomini disonesti sono l'eccezione). La risposta tuttavia non vale. Difatti essa dimentica il *caso in cui il venditore sia padrone del mercato* in conseguenza di circostanze accidentali (guerre, intemperie, cataclismi, ecc.) che portano la penuria di certi prodotti o, il più sovente, per effetto delle coalizioni (trust e cartelli). L'esperienza mostra a chiare note che questi casi non sono chimerici.

278 - Per rendersene conto, basterà delineare le *tappe principali del regime capitalista*, che è il *prodotto tipico del liberalismo economico*.

a) *Liberalismo economico e capitalismo*. Abbiamo già mostrato (250) come il regime capitalistico aveva già una sua ben rilevata fisionomia prima della Rivoluzione francese del 1789. *Sotto la sua forma moderna il capitalismo è nato, in Inghilterra, con la grande industria e con le trasformazioni sociali causate dai progressi della tecnica meccanica*.

Ma questa «rivoluzione industriale» era «l'esito normale dell'evoluzione economica» (P. MANTOUX, *La Révolution industrielle au XVIII siècle*, Parigi, 1905, p. 402); essa era stata preparata dallo sviluppo continuo, dal XVI secolo, di ciò che K. MARX chiama il «regime della manifattura», cioè dei me-

stieri e delle città, della divisione del lavoro, dei mercati, degli scambi e delle banche.

L'economia medioevale, che era stata una economia del lavoro scompare allora a vantaggio di una *economia dominata dalle nozioni di scambi e di profitto*. Nello stesso tempo che lo *spirito capitalistico* si inseriva nella società e tendeva a far saltare l'armatura feudale dell'antico regime, l'economia nuova trovava, fin dal XVIII secolo, i suoi apologeti e i suoi teorici. Due date possono servire ad illustrare un sincronismo impressionante: nel 1768 la grande industria tessile esordisce con le imprese d'Arkwright; nel 1776 A. SMITH pubblica la sua *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* [Ricerca sulla natura e cause della ricchezza delle nazioni], che sono come il manifesto del liberalismo individualistico. Gli argomenti addotti costituiscono quindi un sistema che riceverà il nome di « *Liberalismo economico* » per significare che il principio essenziale della nuova economia è che *la prosperità generale sarà il frutto automatico e necessario della libertà assoluta del lavoro e degli scambi*.

279 - b) *Il principio del liberalismo*. I principali economisti della seconda metà del XVIII secolo e dell'inizio del XIX (fisiocratici: QUESNAY, TURGOT; teorici della « scienza economica »: J. B. SAY, ROSSI BASTIAT, in Francia; MALTHUS, A. SMITH, RICARDO, COBDEN, in Inghilterra), considerano l'economia come una *fisica*, che enuncia le leggi secondo le quali si esercita un meccanismo sociale naturale. *La prosperità, secondo essi, deve risultare dalla sottomissione alle sue leggi, che né la politica né la morale hanno il diritto e il potere di modificare o di governare*, perché esse sono necessarie e fatali come quelle del mondo fisico-chimico. Il peggior errore sarebbe di voler intervenire nel loro gioco. La regola assoluta sarà pertanto, secondo la formula del QUESNAY, quella di *laissez faire et laissez passer* cioè la libertà illimitata del lavoro, della produzione e degli scambi (61).

c) *La legge suprema del profitto* - Tutti gli argomenti del liberalismo economico si possono ricondurre a quello dell'interesse (o del profitto). BENTHAM, col suo principio dell'interesse (57) è per eccellenza il moralista del liberalismo. Il grande motore dell'attività umana, si dice, è l'interesse. L'uomo agisce solo se ricava un profitto e la sua azione è tanto più energica e feconda quanto più grande è il profitto assicurato. *Nel campo economico pertanto tutto dipende dalla legge dell'interesse o del profitto*.

Questa legge deve funzionare liberamente se si vuole che funzioni con frutto. Essa implica pertanto la *libera concorrenza delle attività economiche* che è essa stessa alla sorgente degli immensi progressi economici e sociali rag

61) È noto che in nome di questi principi TURGOT, nel 1776, sopprime le maestranze, elemento essenziale dell'organizzazione corporativa e che la Rivoluzione, nel 1791, sopprime le corporazioni dell'antico regime e proibì le associazioni professionali.

giunti da due secoli. Se è vero che la libera concorrenza ha le sue vittime, la moltiplicazione prodigiosa delle ricchezze, da essa condizionata, compensa larghissimamente le conseguenze individualmente nocive.

La libera concorrenza, con il suo corollario naturale, che è la legge dell'offerta e della domanda, traduce in una maniera automatica i valori di scambio e le possibilità di profitto. *Il valore di scambio si determina infatti meccanicamente sul mercato, per la relazione quantitativa reciproca dei beni, presi in quanto merci.* Le cose fanno il loro prezzo da sole e tra di esse; l'uomo non c'entra per nulla: *i fenomeni economici non hanno niente di umano* e per conseguenza non hanno alcun rapporto con la morale.

Il regime liberale portava direttamente al capitalismo, favorendo l'accumulazione indefinita delle ricchezze e facendo accettare la *dottrina della fecondità propria del denaro* (o dei segni della ricchezza).

L'evoluzione del regime individualistico è, a questo riguardo, davvero caratteristica. Infatti *la legge del profitto illimitato e indefinito tende a creare, col suo gioco, enormi fortune, che si traducono in valori monetari*, cioè in segni della ricchezza. *Questi segni, così accumulati, entrano nel gioco economico non più in quanto rappresentano ricchezze ma come valori autonomi, cioè essi diventano lo strumento della speculazione.* Ora il profitto non risulta più necessariamente dal lavoro, ma può anche provenire puramente e semplicemente dalla speculazione che, operando vasti trasferimenti di segni, accresce e disfà le fortune con una sconcertante facilità.

280 - d) *Trust e cartelli.* Il trust è legato alla speculazione. Esso si è sviluppato dal 1900 specie negli Stati Uniti. Nella sua forma primitiva costituisce un tentativo di *monopolizzare la produzione e la vendita di una sola merce*, per facilitare il dominio assoluto sui prezzi di mercato. Già in questa forma il trust è fenomeno che preoccupa, per la *dittatura* che riesce ad esercitare (soprattutto con i cartelli o associazioni di trust) su porzioni sempre più vaste del mercato economico. Diventa nondimeno più temibile ancora quando, abbandonando l'industria e il commercio, si trasforma in *sistema finanziario e speculativo*. Questo nuovo trust, che si chiama piuttosto *gruppo*, trova la sua origine nel bisogno crescente di denaro quale è provocato dallo sviluppo rapido degli affari, e induce i detentori di capitali e di credito a sostenere nell'economia una funzione sempre più attiva.

I padroni del credito si rendono rapidamente conto che non vi è più per essi alcun vantaggio ad «interessarsi» specialmente ad un compartimento determinato del mondo economico (per esempio a «controllare» esclusivamente la lamiera d'acciaio), ma che aumentano al contrario la loro potenza e i loro profitti controllando con le loro *partecipazioni finanziarie* il più grande numero possibile di affari senza rapporto gli uni con gli altri.

e) *I «gruppi».* Una nuova trasformazione del «gruppo» si opera quando i dirigenti di questi gruppi si accorgono che essi guadagneranno più denaro e molto più facilmente, giocando in Borsa sulle azioni delle società che essi controllano, che non nell'aumentare le vendite e nel perfezionare i metodi indu-

striali e commerciali Da allora essi divennero essenzialmente degli *organismi di speculazione*, e il regime capitalistico sfociava nel paradosso per il quale *ormai non più le imprese* (o le merci), *ma soltanto la carta negoziata sul mercato* (emissione di titoli, aumento di capitale, partecipazioni) *era ciò che contava*. Così non erano più le imprese che cercavano danaro, ma il danaro che spingeva alla creazione continua di nuove imprese, senza nessuna preoccupazione dei bisogni economici da soddisfare, ma unicamente per conseguire nuovi profitti e continuare la propria proliferazione mostruosa. Così si correva nel tempo medesimo alla *superproduzione*, alla *disoccupazione generalizzata* e endemica e alla *miseria* (62).

È inutile sottolineare quale *enorme influenza* i gruppi finanziari potessero esercitare, con i loro mezzi praticamente illimitati, *sui governi* per indurli a favorire le loro combinazioni e a tollerare le loro rapine.

281 - 3. IL PRINCIPIO DEL PREZZO NATURALE - Noi pensiamo, contrariamente al liberalismo economico, che c'è un *prezzo naturale delle cose*, *espressione del loro valore*, al quale bisogna conformarsi per assicurare l'*uguaglianza tra i contraenti*. Questo prezzo non sarà fissato dalla volontà di uno solo, ma dalla *stima comune*, cioè esso risulterà dalla valutazione degli uomini sensati ed onesti in un dato ambiente. (Cfr. S. TOMMASO, II.a II.ae, q. 77, a. 1). Per determinare questo prezzo si terrà conto di tutti gli elementi, intrinseci o estrinseci, che entrano nella composizione della merce.

a) *Elementi intrinseci*. I principali sono: la *rarietà* naturale, le *spese* di fabbricazione e di circolazione, di conservazione e di vendita; l'*utilità* della cosa per una classe data di consumatori. Si terrà pure gran conto della *quantità di lavoro* incorporato nella merce e che deve essere remunerato in modo equo.

b) *Elementi estrinseci*. Questi elementi sono: l'*affezione particolare* del venditore; quella del compratore; il *guadagno* che il venditore vuole assicurarsi. Tutti questi elementi possono con giustizia entrare in considerazione per la formazione del prezzo? Si risponde ora di sì ed ora di no.

Una soluzione intermedia tuttavia sembrerebbe più ragionevole: *si potrebbe ammettere che il giusto prezzo dipenda bensì dall'attaccamento che il venditore ha per il proprio bene, ma resti però indipendente dai bisogni e disposizioni puramente personali del compratore*, perché, osserva S. TOMMASO, «non si può vendere che quanto si possiede». Ora, poiché l'utilità puramente personale del compratore non è proprietà del venditore, con quale

62) È di questo regime che parla PÉGUY, a suo modo, incisivo e ironico nell'*Argent*, p. 12: «Questo strangolamento economico di oggi, questo strozzamento scientifico, freddo, rettangolare, regolare, pulito, netto. senza una sbavatura, implacabile, saggio, comune, costante, comodo come una virtù in cui non v'è nulla da dire e dove colui che è strangolato ha così evidentemente torto...».

282 - 4. SOLUZIONI PRATICHE - In pratica ci si deve comportare nel modo seguente, relativamente alle tre specie di prezzo: diritto costui ne può ricavare un beneficio?

a) *Prezzo legale*. In caso di penuria l'autorità ha il diritto e il dovere di fissare i prezzi delle derrate e prodotti più necessari o utili, per evitare l'accaparramento di queste merci da parte dei più fortunati e impedire il rialzo dei prezzi, rovinoso per tutti. *Il prezzo legale deve essere presunto giusto* e obbliga in coscienza, in modo tanto più grave quanto più grave è la penuria.

b) *Prezzo corrente*. Il prezzo corrente o comune, determinato dalla valutazione comune delle persone competenti e oneste, cioè in generale dal mercato, è *giusto nei limiti*, abbastanza ristretti, *del massimo e del minimo*.

c) *Prezzo convenzionale*. Questo prezzo è giusto solo se si applica a merci che non hanno *né prezzo legale, né prezzo corrente*.

283 - Appare chiaro, da quanto precede, quali siano le condizioni della *moralità del commercio*. Questo consiste essenzialmente nell'*acquistare a minor prezzo per rivendere a maggior prezzo*. Va da sé che questa operazione non può giustificarsi per se stessa, cioè essa non può aver ragione di fine ultimo. Difatti se il profitto fosse un fine, ogni profitto, qualunque esso fosse, diventerebbe legittimo e lodevole. Per di più, il commercio così inteso sarebbe una cosa sia assurda che immorale, poiché esso si darebbe come *fine* l'acquisto illimitato di beni che, dovendo entrare unicamente nella categoria dell'*utile*, devono necessariamente essere ordinati a fini ulteriori, cioè a fini propriamente umani. *Il commercio non può pertanto essere che un mezzo per un fine legittimo, che è quello di soddisfare i bisogni vitali del venditore e del compratore* e, come tale, è tenuto a proporzionarsi a questo fine (63). *Il profitto quindi è lecito in quanto e nella misura in cui, ordinato a fini legittimi, compensa equamente il lavoro, l'ingegnosità e i rischi del venditore* e resta compreso nelle giuste esigenze del bene comune (64).

63) Cfr. S. TOMMASO, IIa IIae., q. 77, a. 4: «*Lucrum tamen, quod est negotiationis finis, etsi in sui ratione non importet aliquid honestum vel necessarium, nihil tamen importat in sui ratione vitiosum vel virtuti contrarium. Unde nihil prohibet lucrum ordinari ad aliquem finem necessarium, ve! etiam honestum. Et sic negotiatio licita reddetur. Sicut cum aliquis lucrum moderatum, quod negotiando quaerit, ordinat ad domus suae sustentationem, vel etiam ad subveniendum indigentibus, vel etiam cum aliquis negotiationi intendit propter publicam utilitatem, ne scilicet res necessariae ad vitam patriae desint, et lucrum expetit non quasi finem, sed quasi stipendium laboris*».

64) NICOLE (*Essais de Morale*, t. VI, ed. del 1733, pp. 117-119, v'è anche ed. a Parigi, 1844) mostra molto bene che il testo di S. TOMMASO (II.a II.ae q. 78, a. 2, ad. 7um), che sembra condannare la maggiorazione dei prezzi nella vendita a credito, non può esser inteso come una condanna assoluta di tale procedimento commerciale, ma soltanto dell'interesse usuraio. Egli aggiunge: «E' invero permesso a un mercante di vendere le merci più care di quanto le ha comperate. Ma chi regolerà questo di più? Il profitto ragionevole del mercante. E quale considerazione occorre fare per regolare questo guadagno? La fatica, il lavoro, l'in

Bisogna tuttavia osservare che il commercio comporta un pericolo reale per la sua stessa natura, in quanto *l'allettamento del guadagno è, per sé, qualche cosa di illimitato* (65). Ciò fa del commercio un mestiere moralmente pericoloso ed anche un po' inferiore, che da parte di quanti lo praticano richiede una virtù della giustizia ed una preoccupazione di moderazione sottoposte frequentemente a forti tentazioni.

F. IL CONTRATTO DEL PRESTITO

284 - Il prestito (*mutuo*) è un contratto oneroso col quale una delle parti, (*il mutuante*) consegna la propria cosa all'altra parte (*il mutuatario*), perché questi la faccia immediatamente propria, ma si obblighi a restituire più tardi una cosa della stessa natura e della stessa quantità.

Si prestano pertanto solo cose che si consumano con l'uso, come i commestibili, o quelle che si possono usare unicamente alienandole, come il denaro. Tutta la difficoltà concerne il prezzo del denaro: ci si domanda *se è lecito prestare a interesse, fino a qual punto e perché*. Di più, nell'ipotesi della legittimità del prestito a interesse, c'è evidentemente un limite che non bisogna valicare, sotto pena di commettere l'*usura* (guadagno illecito e fraudolento): ma dove comincia l'usura e in che cosa consiste? Questi sono i problemi posti dal prestito a interesse.

285 - 1. SGUARDO STORICO

Il prestito è stato oggetto di *apprezzamenti molto diversi* nel corso della storia: i moralisti l'hanno ora condannato come immorale, ora semplicemente tollerato, ora dichiarato legittimo sotto certe condizioni.

a) Periodo d'interdizione

Agli *Ebrei*, la legge proibiva di farsi scambievolmente prestiti a interesse. Era tuttavia loro permesso di praticare il prestito a interesse con gli stranieri. L'interesse non era pertanto illecito in se stesso. Presso i *Romani* dominava un'usura sfrenata, che i filosofi hanno spesso condannata: i ricchi esigevano degli interessi che andavano dal 20 al 40%. Ai suoi discepoli Gesù raccomanda di trattarsi da fratelli e di aiutarsi scambievolmente: *Benefacite et mutuum date*,

dustria, i rischi da affrontare, le perdite che capitano. Poiché non c'è guadagno che compensando le perdite con i vantaggi». Sta qui esattamente il punto di vista di Sant'AGOSTINO (In Ps. 70, *Sermo* I, n. 17, in «Corpus Vienn.». Vienna, 1896 sgg): «Qual è il giusto prezzo di una merce rispetto ai commercianti, se non ciò che essi devono guadagnare, vendendo non soltanto per pagar le spese, ma anche per costituire onestamente un patrimonio servendo il pubblico con fedeltà e da galantuomini?».

65) S. TOMMASO, II.a II.ae., q. 77, a. 4: «Negotiatio. quantum est de se, deservit cupiditati lucri, quae terminum nescit, sed in infinitum tendit. Et ideo negotiatio, secundum se considerata, quandam turpitudinem habet in quantum non importat de sui ratione finem honestum vel necessarium».

nihil inde sperantes. (Lc. VI, 35). In questo consiglio si è voluta vedere una condanna dell'interesse; ma questa opinione è erronea perché si tratta qui soltanto di carità verso il prossimo e per nulla di moralità del prestito a interesse. Così la questione restò sospesa per lungo tempo. A poco a poco tuttavia i *concili*, a motivo degli abusi che si manifestavano, dovettero interdire il prestito a interesse ai *chierici*, senza pronunciarsi sulla sua legittimità. Quanto ai Padri, essi condannano con rigore il prestito a interesse, così come lo vedevano praticato sotto i loro occhi.

Nel *Medio Evo* i concili estendono ai *laici* e sotto le pene più gravi la proibizione di praticare l'usura (o prestito a interesse) fatta inizialmente ai chierici. Le ragioni che i teologi danno di questa interdizione si riducono alle due seguenti: da una parte *il denaro è infecondo*. L'uso si confonde col suo consumo; usarne è distruggerlo. Fatta la compera non esiste più il denaro, ma l'oggetto fungibile; ora ciò che è fungibile è improduttivo: ricavarne un beneficio sarebbe, secondo la formula di S. TOMMASO (IIa IIae, q. 78, a. 1) come vender due volte la stessa cosa: l'oggetto e il suo uso. Se dal prestito risulta un beneficio questo verrà sia dal lavoro del mutuatario, sia dall'oggetto comperato col denaro prestato, ma non dallo stesso denaro. Pertanto si potrebbe prelevare un interesse solo attribuendo sì una parte del lavoro o una parte della cosa altrui. D'altra parte bisogna notare che il *mutuatario diviene proprietario del denaro*, sul quale il mutuante non ha più *jus in re*, ma soltanto *jus ad rem* (124). La prova ne è che il mutuatario può farne l'uso che vuole senza aver alcun conto da rendere; se lo perde, lo deve ancora. Il fatto è che egli ne è il padrone: *res perit domino*. Conseguentemente se c'è un profitto, questo sarà per lui: *res fructificat domino*.

Dopo queste condanne gli Ebrei restavano i soli padroni del denaro e continuavano a prestare ad interesse, senza temere alcuna concorrenza. Essi prestavano con un interesse che andava dal 40 al 100% ed anche oltre. Né Roma né la Grecia avevano conosciuto un simile sfruttamento. Il fine perseguito dalla Chiesa nelle sue condanne sembrava pertanto non fosse conseguito. Allora i *teologi*, per rimediare a questa situazione, distinsero *due specie di interesse*: quello che risulta dallo stesso prestito e quello che sarebbe richiesto dal mutuante a titolo di partecipante, come compenso del danno o dei rischi ai quali egli si espone. Nel primo senso il prestito restava immorale ai loro occhi; nel secondo era legittimo.

b) *Evoluzione della disciplina*. A partire dal XVI secolo fatti nuovi modificarono l'aspetto sotto il quale si presentava il prestito di denaro. Il primo fu *l'istituzione dei Monti di Pietà*. Fu poi soprattutto lo *sfruttamento delle ricchezze dei paesi recentemente scoperti*: gli Europei per organizzare le loro imprese prendono a prestito denaro non più, come i poveri di una volta, per provvedere ai propri bisogni, ma *per arricchirsi*.

Da quel momento i teologi sono indotti a riconsiderare la questione del prestito a interesse. Gli uni lo dichiarano legittimo pensando che i Concilii avevano voluto soltanto rendere impossibile lo sfruttamento dei poveri. Altri si

attengono alle antiche proibizioni, ma autorizzano più nettamente ancora di prima l'interesse percepito «a titolo estrinseco».

Infine nel 1745, Benedetto XIV nell'Enciclica *Vix pervenit*, ricordando che il denaro non può riportar nulla a titolo di prestito, autorizza largamente l'interesse *a titolo estrinseco* (66).

286 - 2. LEGITTIMITÀ DEL PRESTITO A INTERESSE

a) *La questione di principio*. A partire dal XIX secolo la legittimità del prestito a interesse non è più messa in questione. Il problema si pone infatti sotto un nuovo aspetto. Si osserva che, *nei prestiti di produzione, ciò che è prestato è il valore rappresentato dal denaro e non le monete che lo significano*. Se è vero che il denaro-simbolo è improduttivo, il *denaro-valore* è *causa parziale del beneficio* e fonda, come tale, un diritto di partecipazione a questo beneficio. Questa spiegazione non vale tuttavia per i *prestiti di consumo*, poiché il denaro e il suo valore, in questo caso, sono distrutti dall'uso. Si ammette allora che *si noleggia il denaro come si noleggia una casa*, un utensile, una vettura, e che vi è motivo di ricavare interesse da questo noleggio in ragione dei vantaggi che procura al mutuatario e in compenso dei vantaggi di cui si priva il mutuante e dei rischi che egli corre. Tutto ciò può essere valutato in denaro contante.

b) *In pratica*. Giustamente, in ogni prestito di denaro, qualunque sia la sua destinazione, è legittimo ricavare un *interesse moderato*. Praticamente bisogna attenersi pressappoco al *tasso legale* del denaro e agli *usi* del paese per i prestiti commerciali. Vi sono evidentemente dei casi in cui la carità essere valutato in denaro contante.

G. I CONTRATTI ALEATORI

287 - Il tipico contratto aleatorio è *il contratto di giuoco*, per cui *i giocatori si impegnano a cedere qualche cosa a titolo di premio al vincitore della partita ingaggiata*.

1. MORALITÀ DEL GIUOCO. Per determinare la moralità del gioco, conviene valutarlo nel suo principio e nelle sue condizioni reali.

a) *Il principio del giuoco*. In se stesso, e qualunque ne sia la forma, *il giuoco non è illecito*. Difatti se ciascuno può dare gratuitamente ciò che possiede può anche dare *condizionatamente* e quindi costituire ad esempio una «posta» per sollecitare un onesto svago. In queste condizioni colui che guadagna diventa legittimamente proprietario della posta (in giuoco); egli non deruba il compagno (*scienti et volenti non fit iniuria*). Le circostanze tuttavia possono

66) Cfr. J. FAVRE, *Le prêt à intérêt dans l'ancienne France*, Parigi, 1900; GARRIGUET, *Pret, Intérêt, Usure*, Parigi, 1907.

facilmente dare al giuoco il carattere che esso non ha in se stesso e renderlo di sonesto, quando comporta *frode*, o immorale per i *disordini* che reca, quando diventa una passione tirannica (così come DOSTOIEVSKIJ l'ha descritta, in una maniera impressionante, nel *Giocatore*).

b) *Condizioni di liceità*. Perché il giuoco sia lecito sono richieste quattro condizioni, In primo luogo *bisogna che il giocatore possa alienare la posta che mette in gioco e non mettere in gioco che il proprio bene*, cioè non impegnare oltre le proprie risorse, e non compromettere né la sicurezza materiale e morale dei suoi, e neppure la propria sicurezza personale. In secondo luogo il giocatore deve essere *in possesso della sua completa libertà*. In terzo luogo *il gioco esclude ogni specie di frode*, sotto pena di trasformarsi in furto. Infine *deve esserci una certa equivalenza di probabilità tra i giocatori*: i contratti aleatori, difatti, si avvicinano di più ai contratti onerosi che ai contratti gratuiti; ora l'uguaglianza è la regola dei contratti onerosi.

288 - 2. LE SPECIE DI GIOCO

Se ne possono distinguere tre principali: la scommessa, la lotteria e certe operazioni di Borsa.

a) *La scommessa*. I giocatori sono *persone in disaccordo relativamente alla verità di un fatto o di un'idea*. Il premio convenuto appartiene a colui che, fatta la verifica, risulta aver avuto ragione. La scommessa è sottoposta a tutte le regole del gioco; la prima regola esige, in particolare, che la posta o oggetto della scommessa non sia disonesta né gravemente dannosa.

b) *La lotteria*. La lotteria è un *gioco di puro azzardo in cui mediante una somma si acquista la speranza di vedersi attribuire una vincita*. La lotteria è lecita quando è conforme alle esigenze della giustizia. *In pratica* essa comporta *molti pericoli*, oggettivamente, in ragione delle possibilità di frode, soggettivamente per la brama del guadagno facile che essa sviluppa e per i bruschi cambiamenti che produce nella situazione dei vincitori. Perciò, almeno in Francia, le lotterie sono sottomesse alla previa autorizzazione dei poteri pubblici.

Una istituzione come la *lotteria nazionale*, ove la frode è esclusa, può trovare una certa giustificazione nei bisogni particolarmente pressanti delle finanze pubbliche. Tuttavia essa ha l'inconveniente grave di favorire il gusto della speculazione e di generalizzare in un paese la mentalità del giocatore.

In Italia sono fonte di obbligazione civile, i giuochi consistenti in lotterie e concorsi, o operazioni a premio, legalmente autorizzati (art. 1935 Cod. Civ. Ital.).

Simili alla lotteria sono il *lotto pubblico* di monopolio di diritto dello Stato (L.. 5 giugno 1939, n. 973) e il *Totocalcio* (un totalizzatore di scommesse su gare di calcio) gestito dal C.O.N.I. (art. 6 del D.L. 14 aprile 1948, n. 469), cui è affine il *Totip*, per le corse ippiche.

Si distinguono due contratti: il *contratto per contanti* è quello in cui gli agenti di cambio, in nome dei loro clienti, vendono e comperano tra loro; que-

sto mercato in sé non ha del gioco: il *contratto a termine* è una vera *speculazione*: infatti per i due contraenti consiste nello stipulare un contratto al prezzo corrente, rimettendo ad una data ulteriore la liquidazione. La differenza dei prezzi sarà a profitto di uno dei due.

Questo contratto a termine è esso stesso reale o fittizio: il *contratto reale* poggia su valori esistenti di cui si prenderà consegna alla liquidazione (67). Il *contratto fittizio* è un vero gioco perché si basa su valori immaginari: si gioca su differenze di corso, senza occuparsi di altra cosa che di queste differenze.

Nella misura in cui sono contratti, le operazioni di Borsa sono legittime e lecite, purché rispettino le regole di giustizia che si impongono nei contratti di vendita. Quelle che traggono elementi caratterizzanti dal gioco sono da valutare secondo le regole del contratto di gioco.

Art. III - Doveri risultanti dalla proprietà

289 - La proprietà fonda una quantità di diritti concreti iscritti nei Codici, nei regolamenti e negli usi. A questo titolo essa determina negli altri altrettanti doveri corrispondenti di *rispettare la proprietà del prossimo* e, in caso di violazione, di restituire il bene usurpato o di riparare il danno causato. D'altra parte, risulta con evidenza da tutto ciò che abbiamo detto che, se il *proprietario ha dei diritti, ha anche dei doveri*, provenienti dalla funzione sociale della proprietà privata, che gli impongono di usare del proprio bene in modo conforme alle esigenze del bene comune.

§ 1 - Il rispetto della proprietà altrui

Il rispetto che si deve alla proprietà altrui proibisce nello stesso tempo il *furto* e il *danno ingiusto* inflitto al bene del prossimo, sia che si tratti di beni materiali o di beni morali, come la reputazione e l'onore. Il danno ingiusto, come il furto, comporta l'*obbligo di riparare* il pregiudizio causato al prossimo.

A. IL FURTO

290 - 1. NATURA - Il furto *consiste nel prendere o mantenere ingiustamente il bene altrui*. Costituisce una mancanza contro la giustizia perché porta

67) Tuttavia lo speculatore può limitare i suoi rischi per il caso in cui sopraggiungesse un ribasso non scontabile. Questa operazione consiste nell'*operare con aggio*, cioè con opzione, a scadenza, tra l'esecuzione della convenzione o l'abbandono con aggio. Di più, colui che non può soddisfare, ha la facoltà di farsi «riportare» a un'altra liquidazione, sotto condizione di pagare una certa somma.

un danno sia ai diritti del prossimo sul suo bene, sia alla società, l'ordine e la pace della quale esigono il rispetto dei diritti di ciascuno.

La gravità della mancanza va valutata secondo il pregiudizio causato. Per determinare tuttavia la natura di questo pregiudizio conviene esaminarlo sia dal punto di vista sociale, sia dal punto di vista individuale.

a) *Il pregiudizio sociale.* L'ingiustizia sociale dà la *misura assoluta* del pregiudizio causato. Esso quindi varia secondo le congiunture concrete della vita economica e si definisce approssimativamente sotto una forma media. (Praticamente si può ammettere che un pregiudizio equivalente al valore del «minimo vitale» quotidiano, costituisca un danno grave).

Il danno *grave* costituisce una *mancanza grave*, anche se è commesso a detrimento di un *milionario*. Se infatti si ammettesse che possa essere considerato come una mancanza leggera, in considerazione del patrimonio della persona lesa, ne seguirebbero pericolose conseguenze per la moralità pubblica e per la pace sociale.

b) *Il pregiudizio individuale.* La valutazione del torto, fatto alla persona individuale lesa, dà la *misura relativa* del danno. Da questo punto di vista si dovrà stimar grave il furto che causa alla vittima una *privazione grave* (o una *pena morale grave*), come in linea di principio, il furto che priva qualcuno dell'equivalente del salario quotidiano, o un povero di ciò che gli è necessario per la sussistenza quotidiana, qualunque sia per altro verso la valutazione del pregiudizio sociale. Si *può* pertanto commettere una mancanza grave rubando cento lire (e meno ancora) a un indigente, e duemila lire a un operaio medio.

291 - 1. CASI IN CUI CESSA IL DIRITTO DI PROPRIETÀ Esistono certi casi in cui può essere lecito prendere i beni altrui. Questi casi si limitano a quello di necessità estrema e a quello della compensazione occulta.

a) *Il caso di necessità estrema.* Questo caso si deve risolvere secondo i principi applicati ai *conflitti di diritto* (125). Tra il diritto del proprietario sui suoi beni e il diritto di un altro alla vita è chiaro che proprio l'ultimo deve prevalere, poiché i beni della terra hanno per fine di far vivere gli uomini: se la proprietà privata avesse per risultato di causare la morte o il danno grave altrui andrebbe contro il suo fine. Il diritto di proprietà deve pertanto cessare in questo caso. Tuttavia, se il proprietario fosse in un eguale bisogno, il suo diritto avrebbe la precedenza sull'altro.

Quanto ai *casi di necessità grave e di necessità comune*, questi non bastano a far cessare il diritto di proprietà perché la loro estrema frequenza cagionerebbe praticamente la soppressione della proprietà privata o, per lo meno, la metterebbe in una situazione di completa insicurezza. Altri mezzi esistono per far fronte a questo genere di necessità e dovrebbero essere impiegati prima.

b) *La compensazione occulta.* C'è compensazione occulta quando *qualcuno prende segretamente a un debitore l'equivalenza di ciò che gli è dovuto*.

La compensazione occulta *non è ingiusta*, poiché risponde a un diritto legittimo e non causa alcun pregiudizio al debitore. Essa è però *assai dannosa*

per l'ordine sociale, in ragione dei numerosi abusi che può causare, per il fatto che ciascuno è portato ad esagerare i propri diritti, quand'è giudice e parte in causa propria. In pratica può essere lecita alle seguenti quattro condizioni: bisogna che si tratti di un *debito di giustizia*, cioè di un debito risultante da un contratto o da un quasi contratto, e non da una semplice promessa, di un *debito certo, praticamente irrecuperabile* per altre vie, *e che la compensazione occulta non causi ingiusto danno né al debitore né a terzi*. I casi in cui queste quattro condizioni si verificano, sono relativamente rari.

B. IL DOVERE DELLA RESTITUZIONE

292 - La restituzione è *l'atto con il quale si ripara un torto o una ingiustizia, sia restituendo l'oggetto rubato, sia, il più spesso, fornendo un valore equivalente (compensazione)*.

Le regole relative alla restituzione si applicano proporzionalmente ad ogni ingiusto danno causato ai beni materiali o spirituali del prossimo.

1. L'OBBLIGO DI RESTITUIRE. La giustizia esige che il tal bene appartenga alla tal persona: anche quando essa è violata, non cessa di imporsi. *Res clamat domino*. Dal primo momento, e per tutto il tempo che la riparazione del disordine è possibile, essa è obbligatoria.

La gravità dell'obbligo di restituire si misura con la gravità del torto causato al prossimo. Questa deve essere stimata secondo il valore dell'oggetto (rubato o deteriorato) e dei frutti ordinari sottratti o distrutti, e così anche di certi frutti straordinari di cui il furto, il ritardo nella restituzione o l'ingiusto danno hanno privato il proprietario. Queste sono le ragioni che fondano la legittimità dei «danni e interessi».

2. I SOGGETTI DELL'OBBLIGO DI RESTITUZIONE - L'obbligo di restituzione si impone a tutti quelli che hanno violato il diritto altrui; cioè all'autore del danno, all'ingiusto detentore e al complice.

a) *L'autore del danno*. L'autore del danno è tenuto alla restituzione o alla riparazione ogni volta che è stato *causa efficace e colpevole* di un torto reale, costituente una vera ingiustizia.

b) *Il detentore*. Il caso del detentore del bene rubato impone la distinzione tra il detentore in buona fede e il *detentore in cattiva fede*.

Quest'ultimo (ricettatore) è evidentemente tenuto alla restituzione piena e intera. Al contrario, il *detentore in buona fede*, per tutto il tempo che non ha alcun dubbio sulla legittimità del suo possesso, non commette alcuna ingiustizia comportandosi come un vero proprietario. Se tuttavia viene a conoscere l'origine dolosa del suo possesso, la buona fede cessa ed egli è tenuto a restituire l'oggetto rubato (o l'equivalente in caso di vendita o di scambio), ed anche gli eventuali frutti maturati pendenti, restando a carico del vero proprietario l'in-

dennizzo delle spese che il detentore ha dovuto affrontare per la conservazione e la produzione. Viceversa, la legge non l'obbliga a restituire i frutti percepiti.

c) *Il complice*. Si chiama così *colui che ha esercitato un'influenza su un danno causato da altri o con altri*. Egli è tenuto a riparare tutto il danno di cui è stato causa efficace e colpevole.

Si possono distinguere *tre categorie* di complici: gli *istigatori* che incitano qualcuno, col consiglio o provocazione, a commettere un delitto, gli *ausiliari* che forniscono il loro concorso, benevolo o interessato, per il compimento di un delitto, i *silenzi* (legati in omertà) che non impediscono l'ingiustizia, quando sono strettamente obbligati e in grado di farlo.

293 - 3. RAGIONI CHE SCUSANO DALLA RESTITUZIONE - La restituzione può essere differita od omessa in certi casi, che sono i seguenti:

a) *Cause dilatorie*. Va distinto il caso di *impossibilità assoluta*, che esiste ogni qualvolta (e dura anche a lungo) il debitore non ha nulla, oppure non ha che lo stretto necessario per vivere, e il caso di *impossibilità morale*, cioè di difficoltà grave. Se per esempio la restituzione dovesse recare un notevole detrimento per la reputazione di un padre di famiglia o la miseria dei suoi figli, essa potrebbe essere differita, purché la dilazione non porti un pregiudizio ugualmente grave al creditore (*Melior esse debet conditio domini*).

c) *Cause estintive*. Si chiamano così le cause che *sopprimono definitivamente l'obbligo*. Queste cause sono: la *manca*za dell'equivalente, la *condonazione* o remissione implicita o esplicita del debito (dal punto di vita civile essa non è valevole che sotto condizione delle formalità previste dal diritto), la *compensazione*, intesa qui nel senso di estinzione reciproca di due debiti che si annullano l'un l'altro, la *donazione di una cosa equivalente*, accettata dal creditore, la *sentenza giudiziale* che dichiara la cessazione del debito in materia contenziosa valutazione del pregiudizio sociale. Si *può* pertanto commettere una mancanza grave rubando cento lire (e meno ancora) a un indigente, e duemila lire a un operaio medio.

291 - 1. CASI IN CUI CESSA IL DIRITTO DI PROPRIETÀ Esistono certi casi in cui può essere lecito prendere i beni altrui. Questi casi si limitano a quello di necessità estrema e a quello della compensazione occulta.

a) *Il caso di necessità estrema*. Questo caso si deve risolvere secondo i principi applicati ai *conflitti di diritto* (125). Tra il diritto del proprietario sui suoi beni e il diritto di un altro alla vita è chiaro che proprio l'ultimo deve prevalere, poiché i beni della terra hanno per fine di far vivere gli uomini: se la proprietà privata avesse per risultato di causare la morte o il danno grave altrui andrebbe contro il suo fine. Il diritto di proprietà deve pertanto cessare in questo caso. Tuttavia, se il proprietario fosse in un eguale bisogno, il suo diritto avrebbe la precedenza sull'altro.

Quanto ai *casi di necessità grave e di necessità comune*, questi non bastano a far cessare il diritto di proprietà perché la loro estrema frequenza cagione-

rebbe praticamente la soppressione della proprietà privata o, per lo meno, la metterebbe in una situazione di completa insicurezza. Altri mezzi esistono per far fronte a questo genere di necessità e dovrebbero essere impiegati prima.

b) *La compensazione occulta*. C'è compensazione occulta quando *qualcuno prende segretamente a un debitore l'equivalenza di ciò che gli è dovuto*.

La compensazione occulta *non è ingiusta*, poiché risponde a un diritto legittimo e non causa alcun pregiudizio al debitore. Essa è però *assai dannosa per l'ordine sociale*, in ragione dei numerosi abusi che può causare, per il fatto che ciascuno è portato ad esagerare i propri diritti, quand'è giudice e parte in causa propria. In pratica può essere lecita alle seguenti quattro condizioni: bisogna che si tratti di un *debito di giustizia*, cioè di un debito risultante da un contratto o da un quasi contratto, e non da una semplice promessa, di un *debito certo, praticamente irrecuperabile* per altre vie, *e che la compensazione occulta non causi ingiusto danno né al debitore né a terzi*. I casi in cui queste quattro condizioni si verificano, sono relativamente rari.

B. IL DOVERE DELLA RESTITUZIONE

292 - La restituzione è *l'atto con il quale si ripara un torto o una ingiustizia, sia restituendo l'oggetto rubato, sia, il più spesso, fornendo un valore equivalente* (compensazione).

Le regole relative alla restituzione si applicano proporzionalmente ad ogni ingiusto danno causato ai beni materiali o spirituali del prossimo.

1. L'OBBLIGO DI RESTITUIRE. La giustizia esige che il tal bene appartenga alla tal persona: anche quando essa è violata, non cessa di imporsi. *Res clamat domino*. Dal primo momento, e per tutto il tempo che la riparazione del disordine è possibile, essa è obbligatoria.

La *gravità dell'obbligo* di restituire si misura con la gravità del torto causato al prossimo. Questa deve essere stimata secondo il valore dell'oggetto (rubato o deteriorato) e dei frutti ordinari sottratti o distrutti, e così anche di certi frutti straordinari di cui il furto, il ritardo nella restituzione o l'ingiusto danno hanno privato il proprietario. Queste sono le ragioni che fondano la legittimità dei «danni e interessi».

2. I SOGGETTI DELL'OBBLIGO DI RESTITUZIONE - L'obbligo di restituzione si impone a tutti quelli che hanno violato il diritto altrui; cioè all'autore del danno, all'ingiusto detentore e al complice.

a) *L'autore del danno*. L'autore del danno è tenuto alla restituzione o alla riparazione ogni volta che è stato *causa efficace e colpevole* di un torto reale, costituente una vera ingiustizia.

b) *Il detentore*. Il caso del detentore del bene rubato impone la distinzione tra il detentore in buona fede e il *detentore in cattiva fede*.

Quest'ultimo (ricettatore) è evidentemente tenuto alla restituzione piena e intera. Al contrario, il *detentore in buona fede*, per tutto il tempo che non ha alcun dubbio sulla legittimità del suo possesso, non commette alcuna ingiustizia comportandosi come un vero proprietario. Se tuttavia viene a conoscere l'origine dolosa del suo possesso, la buona fede cessa ed egli è tenuto a restituire l'oggetto rubato (o l'equivalente in caso di vendita o di scambio), ed anche gli eventuali frutti maturati pendenti, restando a carico del vero proprietario l'indennizzo delle spese che il detentore ha dovuto affrontare per la conservazione e la produzione. Viceversa, la legge non l'obbliga a restituire i frutti percepiti.

c) *Il complice*. Si chiama così *colui che ha esercitato un'influenza su un danno causato da altri o con altri*. Egli è tenuto a riparare tutto il danno di cui è stato causa efficace e colpevole.

Si possono distinguere *tre categorie* di complici: gli *istigatori* che incitano qualcuno, col consiglio o provocazione, a commettere un delitto, gli *ausiliari* che forniscono il loro concorso, benevolo o interessato, per il compimento di un delitto, i *silenziosi* (legati in omertà) che non impediscono l'ingiustizia, quando sono strettamente obbligati e in grado di farlo.

293 - 3. RAGIONI CHE SCUSANO DALLA RESTITUZIONE - La restituzione può essere differita od omessa in certi casi, che sono i seguenti:

a) *Cause dilatorie*. Va distinto il caso di *impossibilità assoluta*, che esiste ogni qualvolta (e dura anche a lungo) il debitore non ha nulla, oppure non ha che lo stretto necessario per vivere, e il caso di *impossibilità morale*, cioè di difficoltà grave. Se per esempio la restituzione dovesse recare un notevole detrimento per la reputazione di un padre di famiglia o la miseria dei suoi figli, essa potrebbe essere differita, purché la dilazione non porti un pregiudizio ugualmente grave al creditore (*Melior esse debet conditio domini*).

c) *Cause estintive*. Si chiamano così le cause che *sopprimono definitivamente l'obbligo*. Queste cause sono: la *mancaenza dell'equivalente*, la *condonazione* o remissione implicita o esplicita del debito (dal punto di vita civile essa non è valevole che sotto condizione delle formalità previste dal diritto), la *compensazione*, intesa qui nel senso di estinzione reciproca di due debiti che si annullano l'un l'altro, la *donazione di una cosa equivalente*, accettata dal creditore, la *sentenza giudiziale* che dichiara la cessazione del debito in materia contenziosa.

§ 2 - I doveri del proprietario

294 - I doveri della proprietà derivano dalla sua *funzione sociale*. Ordinata al bene comune della società, la proprietà privata impone al proprietario di considerarsi come *l'amministratore* responsabile di ricchezze che sono messe a sua disposizione per il bene di tutti e di usarne con generosità.

1. L'AMMINISTRAZIONE RAGIONEVOLE E SAGGIA - Poiché le ricchezze sono per tutti, il *proprietario deve comportarsi come un buon economo o come un buon padre di famiglia*. Suo ufficio è di conservare, accrescere, far fruttificare il bene comune nell'interesse di tutti e non soltanto nel proprio esclusivo interesse personale. Egli è d'altronde il primo beneficiario dei propri sforzi e sollecitudini. Questi tuttavia acquistano un nuovo valore morale quando la sollecitudine legittima della sicurezza personale e familiare si accompagna con un vivo sentimento delle responsabilità sociali e degli impegni morali della proprietà.

295 - 2. IL DOVERE DELLA DISTRIBUZIONE

La saggia amministrazione della proprietà proibisce tanto la *tesaurizzazione* avara quanto la *dilapidazione*. Chiunque possiede deve «amministrare il proprio bene con prudenza per usarne con generosità» (S. TOMMASO, II.a II.ae, q. 117, a. 4, ad 3^{um}).

La relazione, che esiste tra l'uso (o utilità comune) delle ricchezze e il diritto di disporre, può essere definita come un dovere di distribuzione a ciascuno di ciò che è il bene di tutti. Per intendere praticamente quest'obbligo bisogna precisare i doveri che nascono dal *superfluo*.

Si designa come *superfluo* ciò che *sorpassa la rendita necessaria per resistenza e la saggia previsione dell'avvenire*, tenuto conto delle convenienze di condizione e di rango. Il *superfluo*, in se stesso, non è illegittimo: S. TOMMASO dichiara perfino che «la suprema perfezione è compatibile con l'opulenza» (II.a II.ae, q. 185, a. 6, ad 1^{um}). È ovvio però che l'obbligo dell'*usus communis* pesa su di esso in una maniera tutt'affatto speciale e grave, al punto che si deve dire che «il *superfluo* è dovuto, per diritto naturale, al sostentamento dei poveri». (II.a II.ae, q. 66, a. 7).

Restano da determinare le forme nelle quali si deve esercitare il *dovere della distribuzione del superfluo*. La prima e la più generale consiste nell'*elemosina* che per la ricchezza costituisce il modo naturale di adempiere la sua funzione sociale. D'altra parte il ricco deve essere *liberale*, cioè usare dei propri beni con *larghezza* perché, dice S. TOMMASO, l'uso normale del denaro consiste nel disfarsene (II.a II.ae, q. 117, a. 4). Il ricco deve pertanto evitare quella parsimonia che, in altri, sarebbe, virtù, ma che in lui sarebbe pura e semplice avarizia. Infine il ricco deve *spendere largamente*, non per soddisfare un gusto egoistico di godimento (il che è escluso dalla virtù di temperanza, che vale per i ricchi come per i poveri), ma per *fornir lavoro ai poveri*. Questi infatti non sono costituiti esclusivamente dai mendicanti o diseredati, ma in generale da tutti coloro che vivono del salario quotidiano. «Dare ai poveri» quindi innanzitutto per il ricco significa fornire quelli che lavorano del mezzo di guadagnare la vita e di sovvenire onestamente ai bisogni dei loro familiari. Qui soprattutto si impone quel *dovere di amicizia fraterna* che regola i rapporti delle persone in una società che rispetti le esigenze della giustizia e della carità.

CAPITOLO QUARTO

DOVERI VERSO IL LAVORO ALTRUI (68)

296 - Tra i molteplici contratti di cui la giustizia impone l'esecuzione esigendo, quando sono bilaterali, che le obbligazioni reciproche dei contraenti siano proporzionate secondo l'estimazione comune, il *contratto di lavoro* riveste una importanza particolare per il fatto che mette in giuoco la dignità stessa della persona umana che impegna la propria attività. Dobbiamo pertanto concedere un'attenzione speciale alla questione del lavoro, i cui principali aspetti concernono la *natura del contratto di lavoro*, - il *problema del giusto salario*, - e infine, *le forme dell'organizzazione professionale*.

Art. I - Le tappe del regime di lavoro

Prima di iniziare lo studio degli aspetti morali e sociali del lavoro, conviene abbozzare brevemente i diversi regimi che il lavoro umano ha conosciuti nella storia. Il lavoro è assolutamente necessario, perché altrimenti la natura resterebbe improduttiva e non ci sarebbero dei capitali, poiché questi ultimi possono essere considerati come lavoro risparmiato. In mancanza di capitali come sarebbe possibile vivere? *È dunque il lavoro che dà valore alla natura e ai capitali*. Infatti il lavoro è sempre esistito; soltanto è passato, come la proprietà, attraverso regimi e condizioni molto varie.

§ 1. Il lavoro presso i primitivi

Le osservazioni che si sono potute fare sul lavoro dei non civili

68) Cfr. S. TOMMASO, II.a II.ae, q. 66 - LEONE XIII, Enciclica *Rerum Novarum*, 1891. - Pro XI, Enciclica *Quadragesimo anno*, 1931 - M. JANET, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, Parigi, 1903 - RAMBAUD, *Histoire des doctrines économiques* - DURKHEIM, *De la division du travail social*, Parigi, 1893 - DE LA TOUR DU PIN, *Aphorismes de politique sociale*, Parigi, 1909 - SCHWALM, *Leçons de Philosophie sociale*, 2 voll., Parigi, 1911 - L. GARRIGUET, *Le contrat de travail*, Parigi, 1908 - «Semaines sociales de France», Caen, 1920, *La crise de production et la sociologie catholique*, Parigi-Lione, 1920; Angers, 1935, *L'organisation corporative*, Parigi-Lione, 1935 - P. CHANSON, *Les droits du travailleur et le corporativisme*, Parigi, 1935 - J. VIALATOUX, *Philosophie économique*, Parigi, 1933 - H. DE MAN, *Au delà du marxisme*, Bruxelles, 1931 - HAESSLE, *Le travail*, trad. fr., Parigi, 1933 - Y. SIMON, *Trois leçons sur le Travail*, Parigi, Téqui - Ét. BORNE et J. HENRY, *Le travail*, Parigi, 1937 - SEMIAND, *Le salaire, l'évolution sociale et la monnaie*, 3 voll., Parigi 1864-1878 - MALCOR, *Au delà du machinisme*, Parigi, 1937 - GOETZ BRIEFS, *Le prolétariat industriel*, trad. fr., Parigi, Desclée de Brouwer - J. LECLERCQ, *Leçons de Droit naturel*, t. IV, 2a parte, Namur-Lovanio, 1937 - FRIEDMANN, *Dove va il lavoro umano?* (trad. it.), Milano, 1955 - J.FOURASTLE, *Le grande espoir du XX siècle*, Parigi, 1952 - A. GEMELLI, *L'operaio nell'industria moderna*,

concernono le ragioni che spingono al lavoro, la remunerazione e la divisione del lavoro (69).

1. LE RAGIONI DEL LAVORO - Si può ammettere che presso i primitivi il lavoro non mira, originariamente, a fornire di prodotti un mercato, ma soltanto ad *ottenere un risultato immediato*. Così risulta soprattutto dall'inclinazione del momento e non dalla necessità di sottomettersi ai termini di un contratto o agli ordini di un capo.

D'altra parte il lavoro non è necessariamente limitato al minimo richiesto nella circostanza. Anzi più spesso *sorpassa la quantità necessaria*. Così MALINOWSKI osserva che gli indigeni delle Isole Trobriand producono il doppio d'ignami di quello che consumano. Ancora poco fa essi lasciavano marcire il di più (oggi lo comperano gli europei) (70). Si può in ogni caso notare che *il primitivo non lavora secondo la legge del minimo sforzo*, ed impiega spesso le sue forze per faccende che non sono necessarie. (Potrebbe darsi invece che ciò non sia contrario alla legge del minimo sforzo, ma significhi semplicemente una mancanza di discernimento e di esperienza). Il primitivo conosce il *lavoro disinteressato*; egli ha spesso l'orgoglio del bel lavoro. Si constata che gli artigiani dell'età della pietra, gli artigiani delle caverne preistoriche, hanno prodotto dei veri capolavori, cui il carattere magico non toglie la «gratuità».

2. LA RIMUNERAZIONE - Il lavoro del primitivo è in *natura* e il principio del pagamento è quello della *reciprocità*. I lavori di assistenza (servizi resi) sono pagati col nutrimento dei collaboratori. I lavori degli specializzati sono remunerati inoltre con *regali*, senza che vi sia questione di uguaglianza tra lavoro e regali (l'idea di scambio non sembra che intervenga). In generale il lavoro fornito è rimborsato con lavoro pressappoco equivalente. Altre volte, come presso i MASSAI d'Africa Orientale, si danno agli operai oggetti d'uso (al fabbro, per una lancia: due capre, per una scure, una capra).

3. DIVISIONE DEL LAVORO - La divisione del lavoro (71) sembra ab

Milano, 1946 - S. WEIL, *La condizione operaia* (trad. it.), Milano. 195Z - G. B. GUZZETTI. *Il lavoro*, in «Encicl. Sociale», Alba. 1958, pp. 980-1011 - F. BATTAGLIA, *Filosofia del lavoro*, Bologna, 1951.

69) Cfr. R. THURNSWALD, *L'Économie primitive*, Parigi, 1937 - R. LOWIE, *Traité de Sociologie primitive*, Parigi, 193Z.

70) Ci si può domandare se la spiegazione di questo fatto non debba essere ricercata nell'incapacità degli indigeni a calcolare esattamente il rapporto medio degli alberi e nella impossibilità in cui si trovavano una volta di vendere il soprappiù della produzione. Così in molti luoghi si lasciano ancora marcire le ciliege o le castagne.

71) La *divisione del lavoro* può essere attuata in due modi diversi. Essa è meccanica (o quantitativa) quando lo stesso lavoro è diviso quantitativamente tra parecchi: questo avviene, ad esempio, quando due cavalli tirano una vettura, o anche due fabbri battono

bia avuto la prima origine dalla *differenza dei due sessi*: presso i più primitivi l'uomo caccia o combatte; la donna coltiva la terra e raccoglie i frutti. La divisione del lavoro appare spesso provocata e facilitata dall'ambiente; la tal località è specializzata nel lavoro della pietra e delle conchiglie, perché il suolo della regione ne è abbondantemente fornito. Così gli indigeni che abitano presso i fiumi si specializzano facilmente nella costruzione dei canotti, nel commercio, nella pesca, ecc.

A poco a poco queste stesse mansioni sono svolte da operai specializzati.

§ 2. - La schiavitù

279 - L LA SCHIAVITÙ ANTICA - Nell'antichità la più gran parte del lavoro era fatta dagli schiavi. Si aveva allora un profondo disprezzo per lo stesso lavoro e per gli operai (72). Un Romano libero poteva vivere miseramente o mendicare, ma non lavorare con le sue mani: sarebbe stato un decadere, un rendersi servile. Gli schiavi erano esseri senza personalità: *res, non persona*; essi non erano proprietari dei frutti del lavoro; nessun salario li ricompensava. Il *peculium* che veniva loro concesso serviva solo a stimolarli al lavoro, ma non era una remunerazione; il nutrimento, il mantenimento erano esclusivamente condizioni per un migliore rendimento. Tuttavia, anche a quest'epoca, si scorgono alcune *tracce di lavoro remunerato*; talvolta uomini liberi prestavano i propri servizi per qualche somma, ma erano poco remunerati e meno ancora considerati.

2. L'INFLUENZA DEL CRISTIANESIMO - Il disprezzo del lavoro durò fino a che il cristianesimo ebbe sostituito la sua dottrina a quella del paganesimo. Fu una rivoluzione il cui punto di partenza si trova negli esempi del Cristo. (Cfr. BOSSUET, *Elévations sur les Mystères*, XX settimana, 8, in *Oeuvres complètes* de B., 10 voll. Bar-le-Duc, 1874).

Quella lezione fu compresa: il lavoro era imposto ai primi cristiani, qualunque fosse la loro condizione (Cfr. S. PAOLO, II *Thess.*, III, 10: *Si quis non vult operari, nec manducet*), ai chierici (Concilio di Cartagine), ai monaci (Regole di San COLOMBANO, di Sant'AGOSTINO, di San BENEDETTO) (Cfr. S. TOMMASO, II.a II.ae, q. 187, a. 3).

Ai nostri giorni si è preteso (dai comunisti soprattutto) che il cristianesimo

alternativamente lo stesso ferro. Essa è organica (o funzionale), quando il lavoro totale, comportando attività o funzioni di natura diversa, risulta ripartito tra più operatori specializzati: così in una officina di automobili i diversi reparti corrispondono alle funzioni molteplici, implicate dalla costruzione di un'automobile.

72) Cfr. Ét. BORNE et Fr. HENRY, *Le travail et l'homme*, Parigi, 1937, pp. 27-45. BERTOQUY, *Problèmes de géographie humaine*, Parigi, 1939, pp. 175-185.

disprezzasse il lavoro facendone la sanzione del peccato originale. (*Gen.*: «Mangerai il pane col sudore della tua fronte» - «La terra sarà maledetta per causa tua»). Per contrasto il socialismo esalta il lavoro come la suprema dignità dell'uomo, suo fine supremo, nel quale egli troverà tutta la felicità a cui aspira. In questa posizione si manifesta una vera *idolatria del lavoro*. Il lavoro non è e non può essere un fine ultimo. Esso è un bene *utile*, cioè ordinato a un bene superiore, che è la vita dello spirito e la contemplazione che la corona, e richiede fatica.

Questo aspetto di *fatica*, connesso con il lavoro umano, è ciò che in esso deriva dal peccato di Adamo. *Ad ogni modo tuttavia il lavoro sarebbe stato necessario all'uomo*: se Adamo non avesse peccato il lavoro si sarebbe effettuato nella gioia, senza alcuna mescolanza di fatica e di sofferenza; nello stato presente dell'umanità, esso comporta *contemporaneamente* fatica e gioia: *fatica* per lo sforzo che esige, *gioia* per tutto il dispiegamento di attività spirituale, di potenza creativa e di promessa di riposo ch'esso implica.

§ 3. - *Colonato - Servaggio e manomorta*

298 - L IL COLONATO - Il colonato rappresenta un miglioramento della condizione operaia nel regime agricolo. *Il colono è un uomo libero*; egli può sposarsi, possedere una famiglia; la sua vita è sacra. Egli è indipendente e il suo lavoro gli appartiene, eccetto che per l'obbligo di svolgere il proprio lavoro sul fondo cui è immesso. Egli è *membrum terrae*: vivrà della gleba e pagherà al proprietario canoni in danaro, in frutti, in corvè, fissi e considerevoli, il che gli permetterà proprio appena di conservare per sé un piccolo gruzzolo.

2. IL SERVAGGIO - Con il servaggio, originario del diritto germanico, le condizioni del lavoro sono pressappoco le stesse che nel colonato; tuttavia vi è una differenza: *il canone non è più fisso, ma variabile*, il che permette ai signori di aumentarlo spesso in modo eccessivo.

3. LA MANOMORTA - La manomorta si sostituisce al servaggio e segna un gran progresso. Meno strettamente legato alla gleba del servo, il lavoratore può separarsene in certi casi. Al signore deve un canone ma, pagato questo, egli è completamente libero nei suoi confronti e alla morte i suoi beni passano agli eredi (73).

73) Cfr. Pr. BOISSONNADE, *Le travail dans l'Europe chrétienne au moyen age* (V - XV siècle), Parigi, 2a ed., 1930.

§ 4. La corporazione

299 - Parallelamente alla organizzazione agricola un'altra organizzazione nasceva e si sviluppava, nel Medioevo, nel campo industriale: *la corporazione o famiglia professionale*. Nonostante tutte le differenze, spesso grandi, che da una regione all'altra e da un secolo all'altro, fanno, delle corporazioni di mestieri, delle istituzioni molto diverse, si può tentar di dare una definizione, che valga per l'insieme di questi raggruppamenti, in cui i lavoratori d'un tempo si sono sforzati di disciplinare il proprio lavoro e di assicurarsi nello stesso tempo sicurezza e concordia. Le corporazioni infatti hanno caratteri comuni che permettono di definire la corporazione come «*un raggruppamento economico di diritto quasi pubblico (o semipubblico), che sottomette i membri a una disciplina collettiva per l'esercizio della loro professione*» (74).

Abbozzate fin dal XI - XII secolo, le Corporazioni percorreranno una lunga storia che le condurrà al loro apogeo verso la fine del XVI secolo fino agli inizi del XVIII secolo, e poi al loro declino precipitoso. La Rivoluzione francese darà loro il colpo di grazia.

A. L'ORGANIZZAZIONE CORPORATIVA.

Si può tentar di definire l'organizzazione corporativa nei suoi aspetti permanenti, considerando le regole del mestiere e i rapporti esistenti tra i membri della corporazione.

1. IL MESTIERE - Il mestiere era molto diverso da quello che divenne sotto il regime individualistico moderno. Infatti i *mestieri, nel sistema corporativo, non sono liberi*. Si potrebbero paragonare alle condizioni attuali dei notai e procuratori. Tutti i mestieri erano limitati e assai regolati, talvolta fin nei particolari, dalla corporazione. Questa determina il numero dei maestri e autorizza l'apertura di nuove botteghe sotto certe condizioni: tirocinio, esame, presentazione di un «capolavoro». Essa determina anche la quantità, la qualità, i procedimenti di fabbricazione, e stabilisce che nessuno ha il diritto di accaparrare il mercato. La pubblicità è proibita. Perciò *ogni corporazione godeva di un monopolio* e non poteva subir concorrenza (se non dai mercanti di fiera).

2. LE PERSONE - I membri della corporazione si dividono in tre categorie: i maestri, - i compagni o operai - e gli apprendisti. Tutti costoro vivono

74) Émile COORNAERT, *Les Corporations en France avant 1789*, Parigi, 1941. p. II - Cfr. Ét. MARTIS SAINT-LÉON. *Histoire des corporations de métier, depuis leurs origines jusqu'à leur suppression en 1791*, 4a ed., Parigi, 1941 - Fr. OLIVIERMARTIN, *L'organisation corporative de la France d'ancien régime*, Parigi, 1938, pp. 81-260.

insieme la vita di famiglia.

Maestri e compagni non rappresentano due classi opposte, ma due *tappe* successive nell'esistenza professionale: ogni apprendista diventava compagno, ogni compagno poteva aspirare all'ufficio di maestro. Tra loro *queste persone erano legate da contratti precisi, in cui tutto era regolato*: durata dell'apprendistato, tempo di lavoro d'inverno e d'estate, remunerazione del lavoro, diritti e doveri rispettivi dei collaboratori. Nulla è lasciato di imprevisto; nulla è lasciato neppure alla libertà del lavoro: si entra e si vive nella Corporazione come nella società civile: si accettano le leggi, i regolamenti e gli usi senza nulla modificare. Quanto ai *conflitti*, questi sono giudicati dalle guardie o giurati, membri della Corporazione, eletti dagli iscritti all'arte (75).

B. CAUSE DI DECADENZA.

300 - La Corporazione subisce a poco a poco numerose trasformazioni e deve far fronte a gravi difficoltà, interne ed esterne.

1. DIFFICOLTÀ INTERNE - A partire dal Rinascimento le Corporazioni sono travagliate dal nuovo spirito di *tendenza individualistica*, ma che minaccerà gravemente lo spirito corporativo solo a partire dal XVIII secolo. Tuttavia si manifesta a momenti in modo sintomatico; i maestri più difficilmente acconsentono che i loro operai diventino padroni essi rifiutano di accettare i capolavori per riservare l'ufficio di maestro ai propri figli: donde il malcontento dei compagni che tentano a loro volta di comperare la giuria, si staccano dal padrone, si coalizzano e si rivoltano. Di fronte agli operai, legati in compagnie, i padroni si uniscono in leghe padronali. Talvolta la pace sociale è gravemente compromessa e i parlamentari devono intervenire per reprimere le violenze.

2. DIFFICOLTÀ ESTERNE - Le Corporazioni devono fare i conti con il governo che desidera le loro ricchezze, cerca di trasformarle in istituzioni di Stato e impone loro tasse e soprattasse per alleviare le finanze pubbliche, spesso in stato di bisogno, e finirà col vendere a buon prezzo le patenti di maestro. Donde privilegi e malcontenti che risultano dall'*invasione della politica nelle Arti* e dalle modifiche arbitrarie dei regolamenti.

Bisogna tener conto anche del fatto che all'*avvicinarsi della Rivoluzione* la situazione economica del mondo si modifica profondamente per effetto dell'af

75) Il lavoro fornito era più o meno lungo secondo le professioni e le stagioni: in media andava da 7 a 9 ore d'inverno e da 10 a 14 ore d'estate. In compenso c'erano 85-90 giorni di ferie all'anno e la giornata del sabato era accorciata. Quanto al guadagno è difficile fare una stima a motivo delle variazioni della moneta. D'altra parte il compagno era comunemente nutrito dal padrone.

flusso di ricchezze venute dall'India e dall'America. *Idee nuove, favorevoli alla libertà di tutti i campi*, spingono i più audaci a sganciarsi dai vecchi quadri. Da quel momento, a fianco dei maestri di una volta, appaiono gli *impresari*, che equivalgono ai capitalisti di oggi: il monopolio delle Corporazioni ne è seriamente scosso, ed è ormai aperta la porta alla concorrenza e alla libertà commerciale. Questo movimento di dissociazione, iniziato dai Parlamentari, accentuato da TURGOT (1776), fu completato dalla Convenzione che, in nome della libertà, dichiarò la corporazione illegale (76).

§ 5. - *Il salariato*

301 - I motivi che hanno indebolito la Corporazione, emancipando l'operaio, hanno dato origine al *salariato moderno*, cioè al *regime in cui l'operaio, divenuto nominalmente libero, mette al servizio del padrone la propria capacità di lavoro per un dato tempo e per un prezzo convenuto*. Il capitale compera il lavoro dell'operaio che, in cambio di un prezzo fisso, cede il diritto che gli spetterebbe sui benefici del proprio lavoro come sulle alee della vendita. Questo è il regime individualista prevalso durante tutto il XIX secolo e fino ai nostri giorni, che ha dato origine al proletariato industriale moderno.

A IL PROLETARIATO MODERNO.

La questione del proletariato è legata a quella del regime del salariato. *Questo legame è tuttavia solo accidentale e risulta dalle contingenze storiche del lavoro salariato*. Questo avrebbe potuto organizzarsi in modo diverso da come ha fatto e determinare la formazione di un sistema in cui il capitale fosse messo in qualche modo al servizio del vivo lavoro. In realtà le cose andarono diversamente e, sotto l'influenza del liberalismo economico, il lavoro è risultato subordinato al capitale e sacrificato al capitalismo (77).

1. IL CAPITALISMO LIBERALE - L'insieme dei fatti economico-sociali degli ultimi centocinquanta anni può riassumersi nell'*antagonismo crescente*

76) L'articolo 1 della legge del 14-17 giugno 1791 dichiarava: «Poiché la abolizione di qualsiasi tipo di corporazioni di cittadini della stessa professione è una delle basi fondamentali della Costituzione francese, è proibito ristabilirle di fatto, per qualunque pretesto o sotto qualsiasi forma». Il relatore LE CHAPELIER commentava così questo articolo: «Non deve esser permesso ai cittadini di certe professioni di adunarsi per i loro pretesi interessi comuni. Non ci sono più corporazioni nello Stato; esiste solo l'interesse individuale e l'interesse generale. Non è permesso a nessuno di suscitare nei cittadini un interesse intermediario».

77) Su tutta questa questione, cfr. GOETZ BRIEFS, *Le Proletariat industriel*, trad. Y. SIMON, Parigi, Desclée de Brouwer - G. RENARD e G. WEURIESSE, *Le travail dans l'Europe moderne*, Parigi, 1920.

del capitale e del lavoro che si sviluppa sul terreno della libertà economica.

a) *Il liberalismo*. Abbiamo cercato (278-280) di caratterizzare il liberalismo economico. Qui dobbiamo esaminarne le *conseguenze dal punto di vista del lavoro*. Questo regime, abbiamo detto, è fondamentalmente individualistico; gli individui come tali sono ritenuti assolutamente uguali tra loro e rigorosamente equivalenti e dotati, per natura, di un diritto assoluto di disporre della propria persona e dei propri atti esterni. Dal punto di vista economico il motore unico delle loro attività è quello *dell'interesse* (o del *profitto*). *Tutti i rapporti economici si riducono pertanto a lotte di interessi*; ora vi è equilibrio o quasi equilibrio e, per conseguenza, libera concorrenza tra le forze che si oppongono: ora, al contrario, l'equilibrio è rotto in favore di una delle forze in atto (per effetto di circostanze naturali o artificialmente organizzate) ed è un *monopolio* più o meno rigoroso che ne segue. In ogni modo *tutto si spiega per il giuoco dell'offerta e della domanda*, legge suprema dell'ordine economico.

b) *La dittatura del capitale*. Il sistema liberale genera *nello stesso tempo il capitalismo e il proletariato moderno*. Infatti il diritto riconosciuto a ciascuno di disporre liberamente della propria persona si riduce, per tutti coloro che non hanno l'appoggio e la garanzia della proprietà, alla libera disposizione della loro *forza di lavoro*. *Questa entra pertanto nel circuito economico a titolo di merce e, come tale, risulta sottoposta a tutte le alee dell'offerta e della domanda*, legge suprema di un regime che esclude sia la norma dei principi morali, sia l'intervento dei pubblici poteri. Il capitale, che nulla può senza lavoro, cerca di noleggiare lavoro in cambio di un salario, la cui determinazione varierà secondo lo stato del mercato: l'abbondanza dell'offerta cagionerà i bassi salari come, inversamente, la eccedenza delle domande da parte del capitale provocherà il rialzo dei salari. In realtà ci si rende conto che la parte della società in possesso dei capitali, essendo per ciò stesso signora assoluta della produzione, ed esercitando un potere discrezionale sull'insieme delle condizioni economiche, domina nello stesso tempo tutti i gruppi sociali che hanno esclusivamente la risorsa del loro salario quotidiano.

2. SALARIATO E PROLETARIATO

302 - a) *Il salariato*. L'esistenza del salariato non implica per sé in alcun modo quella del proletariato. *Si può concepire infatti un regime in cui il lavoro salariato sia un gradino da superare*, come nella Corporazione il periodo in cui si era in dipendenza dal maestro d'arte come compagni costituiva una tappa nella via verso la condizione di maestro. Il salariato, in questo caso, potrebbe considerare come scontata una specie di promozione sociale, risultante dall'età, dall'abilità professionale, dalla costituzione di un capitale o dalla creazione di un diritto sociale. *In pratica il liberalismo economico escludeva che così fosse e tendeva a fare del salariato uno stato permanente ed ereditario*.

Le ragioni di questo fatto sono molteplici. Esse derivano tutte dalla *dittatura dell'interesse individuale*, che è la base del liberalismo e consacra il primato materialistico dell'impresa sui valori umani da essa impiegati e sfruttati.

Da una parte infatti, a detrimento dell'operaio si produce una *sproporzione tra l'accrescimento del capitale, l'aumento dell'offerta di lavoro*, e da questa sproporzione risulta sul «mercato del lavoro» una viva concorrenza che fa abbassare i salari e permette di mantenerli alla tariffa più bassa. Secondariamente l'*imprenditore*, pressato a sua volta dalla concorrenza degli altri industriali che obbliga nello stesso tempo a perseguire una estensione indefinita della clientela e una riduzione al minimo dei prezzi di fabbrica, *deve entrare nel giuoco e comprimere il più possibile i salari, sotto pena di soccombere*. Davanti a questa doppia pressione l'operaio, che non può attendere, essendo il salario suo unico mezzo di sussistenza, è regolarmente impotente a far valere i suoi diritti umani e deve «vendere» a vil prezzo il suo lavoro.

Segue da ciò che *il salariato riceve come prodotto del suo lavoro sempre soltanto una quota di consumo*; il risparmio che egli può talvolta attuare, a prezzo di moltissime privazioni, riesce solo eccezionalmente a farlo accedere ad una condizione sociale più elevata. Egli è e resta privo di averi. Inoltre, questa condizione di salariato, che costituisce uno *stato*, non è neppure in grado di assicurare all'operaio la sicurezza dell'esistenza perché, messo nella impossibilità di vivere e di far vivere i suoi se non lavora, egli non è mai sicuro di aver lavoro; *la sua vita trascorre nell'incertezza del domani*.

Questa osservazione sottolinea la condizione tragica che il capitalismo liberale ha procurato all'operaio moderno.

b) *Il proletariato*. È questo il regime che ha determinato la formazione del *proletariato industriale*, cioè di una classe sociale estremamente numerosa, composta di operai salariati che trovano «nell'alienazione costante della capacità di lavoro la sorgente unica o per lo meno essenziale dell'introito necessario per il mantenimento della vita». (GOETZ BRIEFS, L cit., p. 29). Il salariato è proprio tale quale lo definisce il termine di *proletario*: un individuo la cui funzione intera si riduce, per lui stesso e per i suoi figli, a *fornire lavoro perpetuamente*. Una massa enorme di individui sono stati sottomessi dal capitalismo liberale a questa condizione proletaria ed hanno finito col costituire una classe sociale che si è formata una coscienza di classe e un ideale di classe la cui essenza è consistita nel negare l'ordine economico e sociale creato dal capitalismo moderno.

B. IL SOCIALISMO E LA LOTTA DI CLASSE

303 - Al momento in cui appare nella storia il proletariato non possiede alcuna organizzazione; esso non è che una massa amorfa. Questa massa non è tuttavia immobile; in essa fermenta uno *spirito di rivendicazione* che si manifesta all'inizio con *movimenti sporadici e non coordinati*, ma che, verso la metà del XIX secolo, finisce col prendere corpo, quando il proletariato prende finalmente piena coscienza di costituire una *classe opposta alla classe borghese* e comprende che la sua potenza sarebbe formidabile se volesse intervenire nel

giuoco economico come massa organizzata. Da allora la speranza è tesa verso la conquista del potere con l'organizzazione proletaria.

Si è spesso voluto identificare l'idea proletaria con l'idea socialista. Tale era l'opinione difesa da BAKUNIN, K. MARX, ENGELS, LASSALLE, G. SOREL, e che è stata ammessa correntemente nelle masse proletarie. Questa opinione si spiega in parte con il fatto che il socialismo ha contribuito alla formazione della coscienza di classe del proletariato; ma essa dimentica molti aspetti per i quali si rivela un *disaccordo profondo tra le masse operaie ed il marxismo*.

1. LA FUNZIONE DEL SOCIALISMO - Il punto fondamentale è che il marxismo ha fornito al proletariato una *filosofia della storia* i cui elementi possono essere riassunti così: in ciò che vi è di più profondo *il movimento storico delle società, è determinato dalle lotte di classe*, esse stesse generate dagli antagonismi di natura economica. L'antagonismo d'oggi è quello che oppone il lavoro al capitale; questo antagonismo si risolverà con la collettivizzazione di tutti i mezzi di produzione, che farà automaticamente scomparire l'opposizione delle classi.

In secondo luogo il marxismo, fornendo al proletariato una filosofia della storia, gli faceva comprendere che il suo destino di classe aveva per ciascun proletario un'importanza molto più grande che il suo destino individuale. Per questo, in molti operai, il socialismo suscitava una potente aspirazione alla liberazione dell'umanità, e questa *idealistica tensione verso l'avvenire* ha potuto prendere talvolta, nelle masse, la forma di una specie di fervore religioso e mistico.

304 - 2. RESISTENZE AL SOCIALISMO - Non mancano tra il proletariato ed il marxismo cause di disaccordo. Si noterà anzitutto che il marxismo è una fisica sociale: per esso la storia si svolge in modo quasi meccanico. Ora questa idea ha continuato ad urtare contro le *forze morali e religiose*, restate vive in molti elementi del proletariato. Essa andava egualmente contro la convinzione che l'azione sociale deve Immensamente alle *iniziative individuali*. Così il dogma della lotta di classe con l'appello alla violenza, l'ateismo sistematico e militante del marxismo, incontrano la resistenza risoluta di tutti gli ambienti in cui il pensiero cristiano conserva un'influenza reale.

D'altra parte il socialismo marxista proponeva alle masse un'astrazione difficilmente assimilabile, quella di un *interesse proletario*, che debba essere dunque e sempre identicamente lo stesso e debba confondersi con l'interesse generale dell'umanità. Questa dottrina urtava contro l'evidenza dell'esistenza di interessi proletari particolari, perfino antitetici, non soltanto tra nazione e nazione, ma tra provincia e provincia e tra professione e professione, in uno stesso paese. Il socialismo sembrava inadatto alla realtà vivente, e prendeva spesso, agli occhi dei proletari, l'aspetto mitico di una costruzione teorica.

Infine le attuazioni collettivistiche nell'Unione sovietica, negli anni che seguirono la Rivoluzione dell'ottobre 1917, sembravano avere per effetto immediato di aggravare la condizione degli operai russi nei confronti dei loro compagni d'Occidente e d'America, e soprattutto di comportare la soppressione delle libertà politiche e delle garanzie più necessarie alla dignità umana e alla sicurezza materiale e morale della famiglia. Tutti questi fatti, nonostante certe apparenze, minavano sordamente la fiducia che molti proletari avevano posta nel socialismo e contribuivano in ogni caso ad abbattere la tesi di un legame necessario del proletariato con il collettivismo (78).

C. IL SINDACALISMO

305 - Contrariamente al marxismo, il sindacalismo, dice GOETZ BRIEFS (Cfr. *l.c.*, p. 173) è «un prodotto spontaneo della classe operaia». Esso non è una teoria, ma una *forma di associazione, destinata originariamente a procurare la difesa e la mutua assistenza degli operai*. Il suo significato essenziale, dal punto di vista economico, è di regolarizzare il mercato del lavoro, cercando di tenere a bada o di limitare la compressione che l'impresa esercita sulle spese del lavoro. Per lo stesso motivo *il sindacalismo stimola presso il padrone, che non può più ricorrere alla pigra soluzione della riduzione dei salari, l'ingegnosità tecnica*, rivolta a diminuire le spese di materiale e a perfezionare l'organizzazione dall'impresa.

D'altronde il sindacato, per il fatto che raggruppa solo forze proletarie, è una *formazione di classe pura* che, all'interno, è un organismo di cooperazione e di mutui soccorsi e, all'esterno, un cartello che rappresenta i propri membri davanti ai padroni e davanti allo Stato e basa le sue rivendicazioni sull'idea del *valore umano del lavoratore*. Se spesso le organizzazioni sindacali sono state utilizzate dalla propaganda socialista e trasformate in strumenti di lotte politiche, in molti paesi il sindacalismo rispondeva, nella sua essenza, a una nozione organica e costruttiva del proletariato. L'aspetto violento che ha potuto assumere talvolta, gli scioperi che ha provocati, ben si spiegano con l'energia con cui il capitalismo liberale, organizzato in sindacati padronali, sulla falsariga di quelli operai, difendeva i propri privilegi e la sua dittatura. Nulla impediva tuttavia agli spiriti chiaroveggenti di pensare il sindacalismo come uno degli elementi essenziali di una organizzazione razionale ed umana del lavoro e conseguentemente di una soluzione del problema del proletariato (79).

78) Cfr. H. LEFEBVRE. *Problèmes actuels du marxisme*, Parigi, 1958.

79) AA. VARI, *L'organizzazione professionale*, Atti della XXIV Sett. Sociale dei Catt. Italiani, Roma, 1952 - RIVA SANSEVERINO, *Il movimento sindacale cristiano dal 1850 al 1937*, Bologna, 1950 - A. TOLDO, *Il sindacalismo; natura e missione; Il sindacalismo in Italia*, Milano, 1953 - G. MATTAI, *Movimento operaio e sindacalistico*, in «Enciclopedia sociale», Alba, 1958, pp. 1089-1107 (con annessa bibliografia).

Art. II - Il contratto di lavoro

306 La questione del contratto di lavoro richiede lo studio della natura e degli effetti di questo contratto.

§ 1 - Natura del contratto di lavoro

Il contratto di lavoro è un *contratto specifico, perché la materia del contratto non è una merce qualunque, ma elemento che appartiene intrinsecamente all'uomo*. Senza dubbio è il rendimento umano dell'operaio che il datore di lavoro intende utilizzare; ma questa ricchezza appartiene a una persona umana che, col suo lavoro, intende vivere e quindi perseguire il proprio destino. *Se pertanto gli elementi morali non entrano direttamente nel contratto, ci sono però compresi indirettamente, in quanto inseparabili dal lavoro, oggetto della stipulazione*. Ne segue che il contratto non può essere morale se non rispetta i diritti della persona umana. Resta da precisare quale sia la natura di questo contratto speciale: è un semplice contratto di scambio oppure un contratto di società?

1. TEORIA DEL CONTRATTO DI SCAMBIO

a) *Esposizione*. Il contratto di lavoro consisterebbe, secondo un gran numero d'economisti, nello *scambio di atti con una porzione di ricchezza*. Infatti col suo contratto il lavoratore, mediante un prezzo liberamente pattuito con l'imprenditore, noleggerebbe la propria persona o meglio venderebbe sia il suo lavoro, cioè l'esercizio della sua attività, sia i benefici ricavati dalla vendita dei frutti del lavoro.

Gli *economisti liberali* fanno piuttosto del contratto di lavoro un *contratto di vendita* per il quale l'uomo, che ha messo qualche cosa di se stesso in un oggetto che non gli appartiene, ne fa la cessione a titolo oneroso. In questo caso, come nel precedente, il contratto di lavoro sarebbe un *contratto di scambio in cui il lavoro o il suo prodotto farebbe la parte di merce, e il salario quella del prezzo* (sia di vendita sia di locazione).

Secondo il *Diritto romano (locatio)* e il *Codice Napoleonico* (Codice

«Strumento di lotta di classe, scriveva LA TOUR DU PIN (*Aphorismes de politique sociale*, Parigi, 1909), quando nasce in un periodo di antagonismo, il sindacalismo prepara pur tuttavia una riorganizzazione professionale, facendo nascere e coltivando lo spirito di solidarietà. Così come appare, il sindacalismo è lo strumento di transizione atto a far passare il mondo del lavoro dallo stato caotico, allo stato organico, al regime corporativo. Senza dubbio gli affiliati al sindacato non hanno ricevuto mandato rappresentativo, ma essi fanno emergere gli elementi più capaci di portare questo mandato perché più dediti all'interesse della loro classe [...]. Così com'è e fin d'ora il sindacalismo ha fatto toccare con mano la nullità dei sedicenti benefici del liberalismo e la sua incapacità a procurare la pace sociale».

civile art. 1779: «locazione degli addetti al lavoro»), come secondo *i teologi del Medio Evo* (cfr. S. TOMMASO: *De mercenariis qui locant operas suas*) e secondo *la maniera comune di parlare* (almeno in Francia), il contratto di lavoro sarebbe un *contratto di noleggio* (locazione). Bisogna tuttavia osservare che i teologi e il Diritto canonico hanno usato il termine di *locatio* senza porre il problema che noi studiamo: non ci si può appoggiare pertanto sulle loro formule.

b) *Valutazione*. Bisogna escludere la concezione che considera il contratto di lavoro come un *contratto di vendita o di locazione della persona umana o della sua attività*. Sarebbe questa una vera schiavitù ed appunto partendo da questa concezione i socialisti hanno potuto affermare che il regime del salariato era per essenza una nuova forma di sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo.

Al contrario il contratto di lavoro potrebbe essere concepito come un contratto di vendita o di locazione dei prodotti dell'attività umana. L'operaio dà alla materia prima un plusvalore, quasi un lavoro cristallizzato, di cui il beneficio deve tornare, in parte, al lavoratore. Nulla pertanto si oppone a che questo plusvalore sia scambiato o venduto, come ogni proprietà. Esso può quindi costituire oggetto di un contratto.

307 - 2. TEORIA DEL CONTRATTO DI SOCIETÀ

a) *Esposizione*. Si potrebbe anche considerare il contratto di lavoro come un *contratto di associazione tra padrone e operaio*. Difatti poiché ogni ricchezza risulta dall'unione del capitale e del lavoro, il padrone deve necessariamente associarsi l'operaio; ma siccome costui non ha anticipi, vende anticipatamente al padrone la sua parte di beneficio comune. Così il contratto di lavoro si sdoppierebbe in un contratto di società e in un contratto di vendita.

Tuttavia, si aggiunge, questo contratto di società sarebbe *differente, per certi aspetti, dai contratti dello stesso genere*, nei quali gli associati sono anche comproprietari e dividono le perdite come i benefici. *L'operaio*, al contrario, *non può pretendere di essere comproprietario dell'officina o dell'opificio*, e di esercitare gli stessi diritti dell'impresario: sarebbe l'anarchia nell'impresa. D'altra parte *egli non intende condividere le perdite*, come fanno i consociati: egli si accontenta di vendere il proprio diritto.

b) *Valutazione*. Questa concezione offre certamente *grandi vantaggi*. Difatti da una parte salvaguarda la dignità dell'operaio più della precedente. Dall'altra, per la sua natura stessa, tende non soltanto a far scomparire l'antagonismo delle classi sociali, ma anche a rendere più attivo e più vivo il sentimento della solidarietà che unisce tutti gli elementi della produzione.

Tuttavia non si potrebbe sostenere né che questo tipo di contratto sia il solo perfettamente conforme alla giustizia, né che risponda assolutamente alla nozione del contratto di società. Difatti le due modalità speciali ch'esso comporta (assenza di comproprietà; remunerazione indipendente dai rischi) l'avvicinano piuttosto al contratto di vendita. Perché ci sia, nel senso stretto delle parole, contratto di società, bisognerebbe che esso ammettesse la *comproprietà*

dell'impresa, che diventerebbe così possesso comune di tutti i collaboratori. Il rischio d'anarchia che talvolta si può temere non va ritenuto reale perché la proprietà non implica affatto la soppressione della diversità gerarchica delle funzioni e dell'esercizio dell'autorità, senza la quale non c'è società possibile.

Sembrerebbe che proprio verso una organizzazione di questo genere di lavoro tendano le aspirazioni dei lavoratori e si orienti la società contemporanea. Le difficoltà - che può comportare una tale organizzazione (specialmente nella divisione dei rischi dell'impresa) potrebbero essere risolte, come sembra, dalle nuove tecniche dell'associazione che garantiscono contemporaneamente i diritti, i doveri e la sicurezza, materiale e morale, dei lavoratori. In ogni modo, *ciò che importa innanzitutto è che il lavoro umano non sia trattato come una merce qualsiasi, ma che sia rispettato e remunerato giustamente* (80).

§ 2 - Effetti del contratto di lavoro

308 - Noi sappiamo che l'effetto di ogni contratto è di creare delle obbligazioni reciproche. Quali sono dunque le obbligazioni che risultano dal contratto di lavoro, sia per l'operaio, sia per il padrone?

1. DOVERI DEGLI OPERAI - Per il contratto, l'operaio si obbliga a due cose: *fornire il lavoro convenuto* e, indirettamente *rispettare la persona del padrone e tutto ciò che gli appartiene*.

Il fornire il lavoro costituisce l'oggetto diretto del contratto bilaterale. Il padrone si impegna a corrispondere il salario solo dietro lavoro. Le due obbligazioni sono solidali; violarle in un modo o nell'altro è andar contro giustizia.

Anche se non si concepisce il contratto di lavoro come un contratto di società, bisogna pur riconoscere che, *di fatto, questo contratto associa padrone e operaio*: il primo mette a disposizione del secondo ciò che gli appartiene, per facilitare il suo lavoro e, con ciò, la sua sussistenza e quella dei suoi. Quindi va da sé che ogni forma di frode, di sabotaggio o di sciupio sono altrettante ingiustizie che comportano un dovere di restituzione. Quanto alla *persona del padrone*, essa deve esser rispettata sia a *titolo umano*, che non è superiore ma uguale a quello dell'operaio, - *sia in ragione della funzione sociale* da lui esercitata, che gli crea responsabilità e doveri speciali.

309 - 2. I DOVERI DEI PADRONI - Con il Contratto di lavoro il padrone s'impegna per *giustizia* a pagare un salario sufficiente, a imporre soltanto un

80) Cfr. *Il fattore umano nell'azienda*, ACLI, Roma, 1952; *L'impresa nell'economia contemporanea*, Atti della XXV Sett. Sociale dei Catt. Italiani, Roma, 1953; *Relazioni umane e sociali nell'Azienda*, Roma, 1954; G. MATTAI, *Problemi morali della comunità aziendale*, in «Principi e questioni di morale sociale», Torino, 1956, pp. 215-253.

lavoro ragionevole e a rispettare la dignità umana dell'operaio. Inoltre la sua funzione gli genera doveri particolari di *carità* verso gli operai.

a) *Doveri di giustizia*. Studieremo più oltre la questione del giusto salario, che non è più ora, ordinariamente, una questione di convenzione individuale. Quanto all'obbligo di rispettare la dignità morale dell'operaio, esso deriva dal contratto stesso, concluso *tra persone di pari dignità*, ed anche dalle *condizioni speciali del lavoro* moderno, che implicano nel padrone una sollecitudine particolarmente urgente, mirante ad assicurare l'igiene fisica e morale dell'officina o del laboratorio.

b) *Doveri di carità*. I legami che di fatto uniscono padroni ed operai e che dovrebbero fare dello stabilimento una specie di *famiglia*, esigono che il padrone si comporti come *capo cosciente delle sue responsabilità morali, avendo in un certo senso cura d'anime*. Per questo rispetto egli deve dare innanzitutto ai suoi operai l'esempio di una *condotta onesta* e di un *lavoro assiduo*. Anzi conviene che il padrone collabori a tutte le opere che mirano ad accrescere il benessere degli operai e ad aiutarli nel compimento dei loro doveri di capi famiglia. Bisogna infine che il padrone conservi, il più possibile, il *contatto personale con gli operai*, in maniera da stabilire, tra loro e sé, relazioni di uomo a uomo, le sole capaci di creare quell'atmosfera di fiducia e di amicizia senza la quale nessuna società può prosperare.

Art. III - Il giusto salario

§ 1. - La questione di diritto

310 - Il salario deve essere la *retribuzione adeguata del lavoro impegnato*. Come determinare però questa equazione? Due soluzioni sono state proposte: l'una, che proviene dal liberalismo, consistente nel sottomettere il salario alla legge dell'offerta e della domanda, - l'altra, che vuol determinare il salario secondo il valore naturale del lavoro umano.

A. IL GIUOCO DELL'OFFERTA E DELLA DOMANDA

1. ESPOSIZIONE - Il giusto prezzo di vendita, affermano gli economisti liberali, è quello su cui convengono i due contraenti secondo l'assioma: *illud justum, quod libere pactum*. Pertanto, in pari modo, *sarà giusto il salario pattuito tra padrone e operaio*. Certi teorici liberali ammettono tuttavia che questo sistema lasci la porta aperta allo sfruttamento dell'operaio e dichiarano che ci sarà abuso e ingiustizia ogniquale volta il dato re di lavoro, approfittando delle necessità del prestatore di lavoro, non gli darà il prezzo o salario corrente (276).

2. CRITICA - La teoria liberale del salario va soggetta alle *stesse critiche di quella del prezzo di vendita*. È chiaro difatti che non è nelle intenzioni

dell'operaio di fare un regalo al padrone, ma di ottenere l'equivalente del proprio lavoro. Di conseguenza, quando egli accetta un salario inferiore, ciò avviene per necessità, non potendo trattare da pari a pari col datore di lavoro. La verità è che, *nel sistema liberale, la libertà dell'operaio individuale non è che una parola*: più spesso, per mancanza di risorse, egli sarà costretto a rassegnarsi alle condizioni che gli si offrono. Tutta la sua libertà consisterà nel non poter far altrimenti. Bisogna quindi rigettare il punto di vista liberale. incapace di assicurare il rispetto della dignità dell'operaio.

B. IL VALORE NATURALE DEL LAVORO

311 - Come il giusto prezzo, il giusto salario deve essere determinato in rapporto a due sorta di fattori, l'uno oggettivo, gli altri soggettivi.

1. IL FATTORE OGGETTIVO - Questo fattore oggettivo consiste nel *prodotto del lavoro*. Col lavoro l'operaio rende un servizio al padrone, o meglio conferisce un plusvalore all'oggetto messo nelle sue mani. *Per essere giusto il salario deve pertanto rappresentare l'equivalente del lavoro fornito, cioè del plusvalore dato alla merce* perché questo plusvalore è esso stesso una merce che, in parte, è opera del lavoratore e sua proprietà. Ciò spiega nello stesso tempo perché i salari debbano essere variabili secondo il valore professionale e secondo il valore commerciale del prodotto. Si potrebbe dire, in modo generale, che il lavoro più è meccanico meno vale e che, se richiede più intelligenza, ha più valore.

Abbiamo già notato (254) che, dall'analisi precedente, K. MARX e i socialisti deducono una conseguenza inaccettabile (*teoria del valore economico*). L'operaio, dicono essi, ha diritto non soltanto al plusvalore che risulta dal suo lavoro, ma *a tutto il plusvalore* inserito nella merce. La differenza tra il prezzo di fabbrica e il prezzo di vendita dovrebbe essergli corrisposta integralmente, senza che il padrone abbia il diritto di distoglierne a suo profitto una parte. Ogni sottrazione dell'utile dovuto al plusvalore è un furto sul lavoro dell'operaio. Questa teoria è insostenibile. Se l'operaio fosse causa *unica* del plusvalore il ragionamento di K. MARX non farebbe una grinza. Sennonché, come abbiamo già sottolineato, egli è soltanto una delle cause in giuoco, e non la sola causa. Il capitalista, il direttore dell'impresa, l'ingegnere, gli impiegati, lo Stato, sono altrettante cause del plusvalore ed esse pure meritano d'esser retribuite secondo il loro valore e la loro rispettiva cooperazione.

312 - 2. ELEMENTI SOGGETTIVI - Gli elementi soggettivi non hanno nulla di arbitrario, ma si chiamano «soggettivi» per significare che essi dicono *relazione al soggetto del lavoro*, mentre il precedente diceva *relazione all'oggetto* o *materia* del lavoro. Questi elementi soggettivi sono, da una parte, la sussistenza dell'operaio, che fonda il diritto al salario minimo vitale, - dall'altra

parte, la sussistenza della famiglia dell'operaio, che fonda il diritto al salario familiare (o al supplemento familiare), da aggiungere al salario minimo vitale.

a) *Il salario minimo vitale*. Perché la determinazione del salario sia morale non basta prendere in considerazione il rendimento del lavoro, bisogna anche considerare che *questo lavoro è un atto umano*. L'uomo che impegna la propria attività al servizio di un altro deve normalmente ricevere l'equivalente di questa attività, cioè il *mezzo per assicurare la sua sussistenza quotidiana*. Per chi non ha scorte e non possiede altro mezzo per vivere che quello di lavorare, *il lavoro deve valere la vita*, cioè, per giustizia, il salario deve rappresentare il *minimo vitale*. Esso deve permettere all'operaio di sovvenire ai propri bisogni generali, di cibo, vestito, riposo settimanale, ferie estive, previdenza normale per la malattia e la vecchiaia.

Ci si rende conto che se i rapporti sociali non fossero stati falsati dall'individualismo e dalla concorrenza sfrenata, la quota del salario minimo vitale dovrebbe entrare integralmente, e prima di ogni altro elemento, nella determinazione del prezzo di vendita della merce, mentre di fatto, nell'economia liberale, questa quota risulta calcolata sugli utili della vendita.

b) *Il salario familiare*. Il lavoro deve quindi far vivere l'uomo. Ma l'uomo normale è sposato e padre di famiglia. Perciò non bisogna forse che il suo salario sia abbastanza elevato da permettergli di costituire e di far vivere una famiglia? *Il salario deve pertanto esser familiare*. Si è discusso sulla questione se il salario familiare fosse dovuto per giustizia commutativa o semplicemente per motivi di equità. Oggi si è d'accordo nell'ammettere che il *salario familiare* o, se si preferisce, il supplemento aggiunto al salario vitale per carico di famiglia e proporzionale a questo, è questione di giustizia sociale.

Le difficoltà che dianzi sembravano costituire un ostacolo all'istituzione del *salario familiare* erano di due sorta. Da una parte il padrone poteva esitare ad applicare ai suoi operai una misura di giustizia sociale che, accrescendo i suoi oneri, lo metteva in situazione sfavorevole di fronte ai suoi concorrenti. Dall'altra parte, l'operaio con carico di famiglia rischiava di vedersi preferire dei compagni celibi o sposati senza figli, molto meno onerosi di lui per le finanze dell'azienda. La soluzione di questo problema in Italia ha avuto una sanzione legale.

313 - La Costituzione Italiana (art. 36) proclama il «diritto» del lavoratore «ad una retribuzione proporzionata alla quantità e qualità del suo lavoro e in ogni caso sufficiente ad assicurare a sé ed alla famiglia un'esistenza libera e dignitosa».

Il lavoro umano serve ad una duplice funzione: è mezzo di sostentamento del lavoratore e, in rapporto allo scambio, è mezzo per la produzione dei beni; è cioè una funzione sociale e una funzione economica, condizionata questa dalla prima, dato che nel rapporto di scambio non si può scendere ad una remunerazione inferiore all'essenziale per la vita.

In realtà la retribuzione si compone di elementi molteplici, alcuni visibili ed altri no. L'elemento in origine unico ed attualmente sempre il più rilevante è

il corrispettivo in numerario (o «paga-base»), a cui possono aggiungersi (pre-scindendo da premi personali, di rendimento od altri), integrazioni od indennità varie (indennità caro vita, disagiata residenza, tredicesima mensilità, e per alcune categorie mensilità ulteriori, indennità di anzianità, ecc.).

Vi sono poi gli elementi «invisibili», o per contributi diretti o per ritenute sulla paga del datore di lavoro, versati ad istituti previdenziali ed assistenziali per convertirli, a tempo debito e nei debiti modi, in prestazioni di diversa natura, non escluse ancora le pecuniarie, in circostanze di particolare bisogno, che importino sospensione o risoluzione del rapporto.

Vi è nelle ultime disposizioni (cfr. accordo stipulato fra Confindustria, C.I.S.L. e U.I.L., 12 giugno 1954) un'opportuna tendenza al «conglobamento» in una sola voce retributiva delle attuali paghe basi, delle indennità di contingenza, delle quote di rivalutazione: e questo per recare una semplificazione chiarificatrice del sistema salariale.

Art. IV - L'organizzazione professionale

314 - Il problema per eccellenza dell'epoca moderna è quello del *proletariato*. Abbiamo mostrato come questo problema fosse legato, di fatto e di diritto, alla questione della proprietà privata, perché non ci sarà soluzione reale del problema proletario che nella misura in cui *l'accesso alla proprietà* non sarà più il privilegio di qualcuno, ma una *possibilità offerta a tutti e una realtà per i più*. Tuttavia, come pervenirci? Da cinquanta o sessant'anni sono stati proposti piani e mezzi molteplici, buon numero dei quali, perfetti in astratto, si rivelano, tenuto conto delle circostanze concrete, totalmente inapplicabili, ma di cui parecchi hanno avuto una efficacia sicura. Noi non dobbiamo fare qui l'inventario di queste teorie, ma notare soltanto verso quale soluzione orientino le idee più feconde che esse hanno proposte e spesso imposte.

§ 1. - Tentativi di soluzione della questione proletaria.

Basterebbe senza dubbio, per memoria, citare l'esortazione che gli economisti liberali, fin verso la metà dell'ultimo secolo, rivolgono con tanta convinzione agli operai dell'industria nel più bel momento dello sfruttamento capitalistico: «Lavorare e risparmiare (81)». Gli umoristi non avrebbero fatto meglio.

Questo problema tuttavia, che riguarda la sofferenza degli uomini e la loro

81) Cfr. PRINCE-SMITH, *Die sogenannte Arbeiterfrage*, nella «Volkswirtschaftl. Vierteljahrschrift», 1864, p. 192 s. (citato da GoETZ BRIEFS, l.c., p. 264). PRINCESMITH aggiungeva: «Lavorate in modo che possiate infine fare ciò che le vostre famiglie, da mille anni, non hanno ancora potuto fare, mettere da parte un po' di danaro risparmiato sui bisogni di ogni giorno».

ingiusta miseria, non si presta al ridicolo. Non si tardò a rendersene conto: fin dal 1840, in Francia, l'inchiesta di VILLERMÉ (*Tableau de l'état physique et moral des ouvriers*) e altre dello stesso genere imposero agli uomini politici, ai sociologi e ai moralisti, la spaventosa realtà della *schiavitù proletaria*. Da allora i tentativi di soluzione si moltiplicarono, ma in due direzioni diverse, a seconda che si consideri l'incertezza dell'esistenza individuale e familiare dell'operaio - o i danni fisici e morali della condizione proletaria (stamberghe, - alcoolismo, - stravizio, - impossibilità di partecipare ai benefici della cultura, - mancanza di considerazione sociale, ecc.).

A. I RIMEDI ALL'INSICUREZZA

315 - Si possono distinguere due tipi di soluzioni: le soluzioni romantiche e le soluzioni realistiche.

1. SOLUZIONI ROMANTICHE - In questa categoria rientrano tutti i *progetti che non tengono conto* (se non in un modo del tutto accidentale) delle *circostanze economiche e sociali concrete*. Tali sono le teorie che, accusando la meccanizzazione d'esser la causa prima della formazione del proletariato, vogliono che lo Stato intervenga per *arrestare i progressi della meccanizzazione* e per *frenare lo zelo inventivo degli scienziati* (SISMONDI TOLSTOI, RUSKIN).

2. - SOLUZIONI REALISTICHE - Le une sono rivoluzionarie, le altre riformistiche.

a) *Il progresso attraverso la rivoluzione*. Noi sappiamo che il socialismo rivoluzionario ha voluto risolvere il problema proletario con la *collettivizzazione di tutti i mezzi di produzione*. Si arriverà a questo risultato mediante la lotta di classe, che deve sfociare nella dittatura del proletariato e nella riorganizzazione totale della società sulla base di una economia collettiva centralizzata. Da allora non ci saranno *più operai salariati*: il lavoro sarà la legge comune per tutti.

In un senso, i progetti socialisti risentono largamente l'influenza della corrente romantica e utopistica. Sta di fatto però che essi hanno tentato di passare nella realtà. Così l'esperienza, come la ragione, dà la possibilità di valutarli. L'obiezione principale che essi sollevano è che, *lungi dal sopprimere il proletariato, essi riescono soltanto ad aggravare la condizione proletaria e ad universalizzarla*. Essi l'aggravano, da una parte, in quanto rafforzano i caratteri di permanenza e di ereditarietà dello stato proletario, poiché questo stato diventa definitivo, e dall'altra in quanto trasformano il proletario in elemento anonimo e impersonale della immensa macchina collettivista: essi finiscono col prendergli l'anima. - Di più, la condizione proletaria diventa la condizione universale di tutti i membri della società. *Il socialismo collettivistico è pertanto, dal punto di vista proletario, il tipo stesso della soluzione a rovescio* (82).

b) *Il progresso attraverso le riforme. I progetti riformistici* sono stati tra i più vari. Si possono dividere in due categorie. Nella prima categoria gli uni miravano a far garantire i *diritti del lavoro* con una legislazione appropriata, - altri a *far proteggere la persona del lavoratore* con una legislazione che tenesse conto degli incidenti del lavoro, - ed altri infine *ad assicurare la stabilità della vita operaia* con assicurazioni sociali e la pensione per la vecchiaia. La seconda categoria comprendeva tutti i progetti che propugnavano la *partecipazione operaia agli utili - od anche alla gestione* e all'andamento generale dell'impresa.

B. MIGLIORAMENTO DELLA CONDIZIONE MORALE E CULTURALE

316 - In questo campo migliaia di opere hanno cercato di promuovere in seno al proletariato industriale i mezzi per migliorare la condizione morale degli operai e per farli partecipare a tutti i benefici della cultura intellettuale. Basterà qui ricordare le opere dei giardini operai, - le abitazioni popolari, - le società di mutuo soccorso - gli asili, - i circoli di studio, - i corsi serali, - le università popolari.

§ 2. - *Il movimento corporativo*

Nulla sarà stato inutile negli sforzi spesi per risolvere il problema del proletariato, ma bisogna pur riconoscere che *niente è stato sufficiente*. L'attuazione di molti progetti riformistici, soprattutto in materia di assicurazioni (incidenti, invalidità, vecchiaia) ha segnato un progresso considerevole come, nel loro ordine, le molteplici opere ordinate al miglioramento morale ed intellettuale dell'operaio, hanno favorito potentemente *l'avvento di una élite operaia*, la cui funzione è stata fondamentale negli ultimi venti anni e che potrà fornire i quadri di una nuova organizzazione. Tuttavia nulla di definitivo sarà fatto ancora per lungo tempo fino a che tutte queste riforme non verranno ad integrarsi in una *organizzazione professionale d'insieme*.

A. TAPPE DELL'ORGANIZZAZIONE

317 - I MESTIERI - All'interno del proletariato è nata a poco a poco tutta una serie di *differenziazioni qualitative* per il fatto stesso della diversità dei mestieri e secondo le attitudini più o meno spiccate ch'essi presuppongono o l'apprendistato più o meno lungo che esigono. I *sindacati professionali* non facevano che registrare questa differenziazione spontanea e veramente organica

82) Su quest'argomento o in un senso differente cfr. M. MERLEAU-PONTI, *Humanisme et Terreur*, Parigi, 1947.

della classe operaia.

2. L'IDEA DI CLASSE - L'inconveniente della antica organizzazione sindacale consisteva nell'essere incentrata sull'idea di classe e quindi nel favorire una *concezione essenzialmente polemica dell'economia*: si stimava che classe operaia e classe padronale fossero erette, per la stessa natura, l'una di fronte all'altra come due forze antagoniste, tra le quali i meno bellicosi speravano di stabilire tutt'al più un regime di pace armata. Invero vaste federazioni, come quella dei Lavoratori cristiani, ripudiavano la lotta di classe e preconizzavano, tra le altre riforme, l'istituzione di commissioni miste. Nonostante tutto, l'idea di classe era sempre all'opera e lavorava segretamente ad impedire che si affrontasse il problema dell'organizzazione del lavoro sotto il solo aspetto costruttivo che è quello dell'*interesse comune di tutti i membri dello stesso mestiere*, per la prosperità reale di questo mestiere. In altri termini, la stessa concezione sindacalista deve integrarsi, per essere feconda, nella concezione corporativa.

L'idea di classe non ha valore sul piano economico. Essa si fonda su semplici rassomiglianze nel modo di vita e porta a stabilire una solidarietà illusoria, e in ogni caso lontana e debole, alla solidarietà reale e profonda che riunisce, nell'ordine economico, e qualunque sia la loro classe sociale, tutti i membri della stessa impresa. L'operaio vetraio che lavora nel nord della Francia non è che assai vagamente solidale, *in quanto operaio*, col maniscalco del villaggio delle Cevenne, che appartiene alla stessa classe sociale, poiché la sua sorte è strettamente legata a quella del padrone e degli ingegneri della sua impresa i quali, reciprocamente, sono molto più solidali coi propri operai che non col grosso proprietario terriero del villaggio delle Cevenne.

Questa *solidarietà* appunto fa il legame potente dei raggruppamenti umani, famiglia, mestiere e patria e loro conferisce un carattere organico cioè ne fa dei «tutti» *unificati, i cui membri, consacrati alle funzioni distinte e gerarchiche d'uno stesso lavoro comune e quindi allo stesso destino, sono mutuamente interdipendenti.* L'antica Corporazione procedeva da questa veduta fondamentale dei rapporti reali che legano gli uomini tra loro. L'idea di classe, al contrario, non corrisponde, innanzitutto, che a una realtà sociale abbastanza vaga, che tende a concretarsi nel «livello di vita» e nelle misure degli averi, cioè, in opposizione all'«essere», nell'«avere», principio di distinzione estrinseca e superficiale. Secondariamente essa dipende, e per il fatto stesso, dalla concezione atomistica e individualistica che costituisce il fondo comune delle teorie liberali e collettivistiche e misconosce le solidarietà organiche, essenziali ad ogni comunità degna di questo nome.

318 - LA DISCIPLINA ORGANIZZATIVA ITALIANA DEL LAVORO

I) Organi di produzione:

A) Organi di produzione e di elaborazione delle leggi del lavoro; Parlamento (comune organo legislativo). Consiglio nazionale dell'economia e del

lavoro (composto di esperti e di rappresentanti delle categorie produttive, è organo di consulenza delle Camere e del Governo, e può contribuire alla elaborazione della legislazione economica e sociale: art. 99 Costit. Ital.). Consiglio regionale (potere legislativo circa l'istruzione artigiana e professionale e l'«artigianato»).

B) Organi di produzione delle norme collettive: I sindacati registrati «possono, rappresentati unitariamente in proporzione dei loro iscritti, stipulare contratti collettivi di lavoro con efficacia obbligatoria per tutti gli appartenenti alle categorie alle quali il contratto si riferisce»: art. 39 Cost. Ital.).

C) Organi internazionali di elaborazione del diritto di lavoro: L'organizzazione internazionale del lavoro: può elaborare convenzioni internazionali «o raccomandazioni» (rettifica italiana, L. 13 nov. 1947, n. 1622). Ai sensi dell'art. 63 della Carta dell'O.N.U., l'O.I.L. è collegata col Consiglio economico e sociale delle Nazioni Unite, in base ad apposito accordo del 30 maggio 1946.

II) Organi di applicazione (nel perseguire i fini annunciati dalla Costituzione come organi della Repubblica nel campo del lavoro) sono:

- a) Ministero del lavoro e della previdenza sociale;
- b) Uffici del lavoro e della massima occupazione, che hanno sede in ogni capoluogo di provincia;
- c) Enti parastatali: Enti assicurativi ed enti assistenziali;
- d) Enti parasindacali: Istituti di patronato e di assistenza sociale;
- e) Organi amministrativi regionali.

III) Organi di controllo amministrativo: nel campo del lavoro si ha un controllo di legittimità e di merito sull'attività degli enti pubblici e degli organi preposti all'applicazione delle leggi del lavoro, e come vigilanza di polizia sull'attività dei privati, per assicurare l'esecuzione delle leggi medesime.

Organi di controllo amministrativo sono (in ordine gerarchico): Ministero del lavoro e della previdenza sociale, l'Ispettorato del lavoro e gli Uffici del lavoro e della massima occupazione.

319 - CONCLUSIONE - Riassumendo, *non ci sarà soluzione valida e durevole nel campo sociale, finché non saranno concretate le condizioni di un contributo efficace degli operai alla instaurazione di un nuovo ordine sociale, fondato, da una parte, sulla estensione e la generalizzazione del contratto di società e, dall'altra parte, sul rispetto dei valori personali di libertà e di responsabilità e sul riconoscimento dei raggruppamenti naturali che sono la professione e la famiglia*. Soltanto qui bisogna cercare il principio di una trasformazione profonda della società che permetta di intravedere la soluzione del problema del proletariato, con il duplice effetto della sicurezza vitale assicurata al lavoratore e alla sua famiglia, e delle possibilità d'accesso alla proprietà, che le iniziative dei raggruppamenti sociali, congiunte agli sforzi di uno Stato risolutamente sociale, potranno mettere alla portata dei lavoratori.

PARTE TERZA MORALE SOCIALE

II - L'ordine domestico e l'ordine politico

320 - A questo punto affrontiamo il campo degli *obblighi derivanti all'uomo dal fatto che egli forma con i propri simili società molteplici*. Certamente la morale interpersonale era già, in massima parte, una morale sociale. Tuttavia, come si è osservato, se i doveri nascenti tra persone private e considerate come tali presuppongono le diverse società nelle quali si svolge l'attività umana, tali doveri non sono essenzialmente sociali, perché essi esistono ed hanno valore indipendentemente dalla società e derivano immediatamente dalle esigenze morali della persona umana.

Ora si tratta di studiare quei doveri che sono *sociali per essenza*, che procedono cioè dal fatto che l'uomo è unito, per natura o per propria scelta, ad altre persone *in vista di uno stesso fine comune*. Il carattere proprio di questa morale è quello di definire i doveri dell'uomo in funzione non più della giustizia commutativa, ma della *giustizia distributiva* (**118**), la quale assicura la distribuzione dei beni e degli oneri pubblici secondo una legge di uguaglianza proporzionale, il cui organo è il capo, depositario dell'autorità. Natura della *società*, concetti del *bene comune* che costituisce la sua ragion d'essere, e della *autorità* che ne condiziona il conseguimento: tali dunque le questioni che dobbiamo esaminare prima di passare allo studio dei differenti problemi della morale sociale.

CAPITOLO PRIMO

LE NOZIONI DI SOCIETÀ DI BENE COMUNE E DI AUTORITÀ (83)

Art. I - Il concetto di società

321 - Volendo definire il fatto sociale, abbiamo dovuto, in Logica (**I, 219-227**), soffermarci a lungo sulle questioni relative alla natura della società. Non ritorneremo ora su tali discussioni, ma ci limiteremo a riassumere quanto abbiamo stabilito in attinenza al concetto di società.

83) Cfr. S. TOMMASO, I.a II.ae, q. 95-97; II.a II.ae, q. 101-105 - SCHWALM, *Leçons de Philosophie sociale*, v. I, Parigi, 1911 - DABIN, *La Philosophie de l'ordre juridique positif*, Parigi, 1929, pp. 152-194 - RENARD, *La théorie de l'Institution, Essai d'Ontologie juridique*, Parigi, 1920 - SERTILLANGES, *La Philosophie morale de saint Thomas* - A. VALENSIN, *Traité de' Droit naturel*, t. II Parigi, 1922 - J. LECLERCQ, *Leçons de Droit naturel*, Namur-Lovanio, 1933, t. I, pp. 246-313 - F. TONNIES, *Gemeinschaft und Gesel*

1. DEFINIZIONE - Una società, in generale, può essere definita *l'unione morale stabile di varie persone, fisiche o morali, che collaborano insieme in vista di uno stesso fine comune*. Dovremo quindi distinguere sempre, in ogni società, *tre elementi essenziali*: il fine comune, - l'unione delle volontà, e l'autorità.

a) *Il fine comune*. Una società riceve la propria definizione dal suo fine, il quale, essendo il fine del tutto in quanto tale, deve nello stesso tempo essere il fine di tutti gli individui facenti parte della società. Ognuno di questi può certamente avere propri fini particolari, ma, *come membri, tutti insieme essi non hanno necessariamente che un solo e medesimo fine*. Occorre d'altronde che *quest'unico fine sia conosciuto da tutti*, il che vieta di ammettere l'esistenza di società animali, almeno nel senso proprio della parola (III, 287); ma è evidente che una conoscenza *implicita* è sufficiente alle esigenze della finalità comune.

b) *L'unione delle volontà*. L'unità del fine richiede la collaborazione di tutti in vista del conseguimento di questo fine che, essendo comune a tutti i membri della società, costituisce il loro *bene comune* e determina in essi pensieri, sentimenti e comportamenti comuni. La scuola sociologica tende a concedere un'attenzione esclusiva ai fatti sociali esterni. Questi tuttavia sono soltanto effetti: ogni fatto sociale comporta qualcosa di più profondo e più caratteristico che non il suo aspetto di uniformità, e precisamente *l'adesione e persino l'identificazione delle volontà particolari alle esigenze della finalità propria della società*, vale a dire alle esigenze del bene comune che è, come tale, il vero principio unificatore degli spiriti e dei cuori. Inversamente, nella misura in cui l'uomo rifiuta, di fatto o nell'intenzione, di essere regolato dal bene comune, egli si esilia, almeno moralmente, dalla società.

c) *L'autorità*. La società è una realtà morale, e non fisica: vale a dire, la sua «materia» è formata da esseri molteplici, ontologicamente distinti (individui). Ne consegue che il bene comune può essere raggiunto soltanto con il coordinamento degli elementi che compongono la società. Da ciò la *necessità di un'autorità riconosciuta e seguita da tutti, il cui compito essenziale consisterà nello stabilire, per ogni membro della società, il grado e la forma della sua collaborazione all'opera comune*. Questa autorità, quali ne siano le modalità concrete, deve necessariamente avere il potere d'imporre le proprie decisioni e di infliggere le sanzioni necessarie all'efficacia di quest'ultime.

Da ciò si vede che sarebbe errato definire la società, come spesso si sente dire, quale un raggruppamento umano fondato sulla pressione e la costrizione. Ciò equivale a misconoscere l'essenza della società, la quale esige certamente leggi e capi che le garantiscano stabilità ed efficacia, ma è prima di ogni

schaft, 8a ed., Lipsia, 1935; *Communauté et Société*, intr. e tr. di J. LEIF, Parigi, 1946 - G. BOUTHOU, *Traité de Sociologie*, Paris, 1946 - M. T. ANTONELLI, *Società e socialità*, Firenze, 1953.

altra cosa una *unione di persone congiunte ad uno stesso destino e tendenti ad assicurare il loro bene comune*. Da questo punto di vista, la società naturale è una *comunità*, cioè un'accolta di persone determinata dalle *relazioni umane fondamentali*, del sangue, del lavoro e del luogo, che costituisce un *tutto organico*, formato da situazioni e funzioni complementari, e che si esprime attraverso la *coscienza d'un «noi»*, fondata sulla somiglianza, sulla solidarietà e sulla amicizia.

2. TIPI DI SOCIETÀ - Le società si distinguono in *naturali* e *contrattuali*, secondo che esse derivino dalla natura o da una convenzione arbitraria, in *eguali* o *inequali*, secondo che i loro membri abbiano o non abbiano tutti i medesimi diritti e i medesimi doveri, in *semplici* o *complesse*, secondo che esse siano composte immediatamente di individui o al contrario di società meno grandi o meno complesse, e infine in *perfette* o *imperfette*, secondo che esse possiedano o no tutto ciò che è loro necessario per raggiungere il loro fine.

322 - 3. L'ISTITUZIONE

a) *Concetto*. Oggi ci si serve molto del termine «istituzione» per designare un fenomeno sociale, comune a tutti i gruppi naturali, che derivano direttamente dalle esigenze della vita sociale, ed alle associazioni che risultano da un atto deliberato di fondazione (per opposizione al contratto propriamente detto). È dunque possibile definire nello stesso tempo il raggruppamento naturale e l'associazione come istituzioni, vale a dire come *organismi giuridicamente costituiti, di struttura autoritaria ed attuanti una idea sociale*. Tali sono la società coniugale, la famiglia, l'associazione professionale o artigianale, il comune, lo stato, le società di beneficenza, scientifiche, religiose, ecc.

L'istituzione, dicevamo, è essenzialmente ordinata al concretamento o attuazione di un'idea sociale. Essa è il *frutto di un'idea organizzatrice*, o, se si vuole e per analogia con gli organismi viventi (II, 87), di una *forma*, che impone dal di dentro ad una collettività (componente la sua «materia») la struttura e gli organismi necessari alla sua finalità propria. Così l'idea sociale della famiglia sta al principio dell'organizzazione giuridica che determina, garantisce e protegge la sua esistenza oggettiva. L'istituzione dunque è necessariamente un *organismo giuridico autonomo*, il quale comporta, come tale, un diritto interno ed una giustizia interna autonomi, collegati al diritto comune ed alla giustizia comune della società politica ed ai supremi principi del diritto naturale. Per questo stesso fatto, l'autorità è la condizione della esistenza istituzionale, poiché l'*autorità* è necessaria ad ogni comunità i cui membri abbiano fra loro rapporti oggettivi e statutari e formino un corpo destinato a durare indipendentemente dalle volontà individuali.

Sono state proposte varie *classificazioni* delle istituzioni. Ma tutte si riducono a distinguere, secondo le espressioni d'HAURIUO, istituzioni che si strutturano a persona [morale] (*istituzioni-persone* o *corpi costituiti*: Stati, associazioni, sindacati, ecc.) - e istituzioni che non si atteggiavano in tal modo (*istituzio-*

ni-cose: norme di diritto di un paese, meccanismi giuridici: casellario penale, pensioni operaie, ecc.). Le istituzioni-persone si suddividono a loro volta in due gruppi: quello delle *istituzioni-stabilimenti* (ospedali, ospizi, ecc.), «nelle quali non c'è un gruppo permanente di membri che possa perpetuare la fondazione», e quello delle *istituzioni corporative*, «nelle quali sussiste un gruppo permanente di membri che perpetuano la fondazione». L'istituzione, nella sua forma perfetta e completa, è evidentemente l'istituzione-organismo o persona morale, gruppo di individui le cui attività sono coordinate al conseguimento di un fine comune. Tuttavia, l'istituzione-persona può essere subordinata ad un'istituzione più vasta e con finalità più generali, che la diriga e la protegga, così come avviene per il sindacato nello Stato, e diventare in tal modo, nella misura e nei limiti della subordinazione, *un'istituzione-cosa*.

323 - b) Istituzione e contratto. Da quanto precede si vede come *il regime istituzionale differisca dal regime contrattuale*. L'istituzione implica autorità e gerarchia; il contratto ha come propria legge l'uguaglianza dei contraenti. La obbligazione che deriva dal contratto è un legame precario, destinato a scomparire con l'esecuzione delle clausole contrattuali; l'istituzione è fatta per durare, e persino, in parecchi casi, per perpetuarsi. Il contratto è immutabile; l'istituzione, al pari degli organismi viventi, dura soltanto grazie ad un adattamento senza sosta. Il contratto è imperniato sull'interesse individuale (o privato) ed implica opposizione e divergenza: esso risolve provvisoriamente un conflitto; l'istituzione è ordinata ad un bene comune e riposa sopra una concordia ed una comunione.

La differenza tra il contratto e l'istituzione-associazione può essere compendiata in un carattere essenziale, e cioè che, *nel contratto, i contraenti sono divisi in due gruppi i cui interessi sono opposti e ciascuno dei quali persegue il suo fine proprio, mentre nell'atto d'associazione non vi sono due gruppi distinti di associati né due consensi di contenuto diverso, ma un unico consenso di tutti gli associati in vista di uno stesso fine comune a tutti*. D'altronde, quando una società contrattuale (per esempio, una società anonima, interpretata nel senso contrattuale) comporta un'autorità, il detentore di questa altro non è che un *mandatario*, il quale rappresenta i mandanti nell'esercizio dei loro diritti *soggettivi* (o individuali). Al contrario, nell'istituzione il titolare dell'autorità è, nel senso proprio della parola, un *funzionario*, che fa corpo con l'istituzione ed esercita il proprio potere indipendentemente dalle volontà particolari dei membri dell'istituzione.

Tuttavia, le differenze tra contratto ed istituzione non impediscono che vi sia spesso un passaggio o slittamento dall'una all'altra forma. Di fatto, *il contratto tende spesso a trasformarsi in istituzione*. Vediamo così i trattati internazionali orientarsi, per loro propria virtù, verso la forma istituzionale dell'organismo internazionale o persino sopranazionale; allo stesso modo, il sindacalismo ed il regime dei contratti collettivi di lavoro contenevano un fermento istituzionale che, per es., in Francia prese corpo nella Carta del Lavoro del 4 ottobre 1941.

c) *Il senso delle teorie istituzionali*. Il successo delle teorie istituzionali si spiega con una doppia necessità sociale. Occorreva dapprima, per *reazione contro la morale dell'interesse individuale*, sostituire al concetto chimerico e contraddittorio di un'organizzazione risultante dalla sola causalità meccanica degli interessi, l'idea di un'organizzazione che procedesse dalla finalità sociale e di conseguenza dalla finalità morale o dalle esigenze assolute della dignità umana. Secondariamente era urgente insistere, *contro l'individualismo* del XIX secolo, sul valore ed il privilegio dell'*idea sociale*, in opposizione al predominio tirannico degli interessi privati, vale a dire della forza delle volontà particolari. Qui ancora bisognava sostituire alla concezione contrattuale, essenzialmente individualistica, la concezione istituzionale che mette in evidenza la *solidarietà organica e la comunità vivente delle persone*. Tutto ciò precisamente spiega il grande favore con cui le teorie istituzionali furono accolte. Esse andavano incontro al bisogno profondamente sentito d'una restaurazione dell'idea di diritto naturale e dell'idea comunitaria, indebolite da un lungo periodo di anarchia individualistica (84).

Art. II - Il concetto di bene comune

324 - Si possono immaginare, ed esistono di fatto, *altrettante società quanti fini vi sono suscettibili di essere perseguiti in comune*. Ora, si tratti di società naturali o di società convenzionali, ognuna di queste società comporta di necessità i caratteri propri ad ogni società, il principale e più apparente dei quali è l'autorità, organo del bene comune. Si potrà dunque determinare la natura dell'autorità precisando ciò che significa il concetto del «bene comune», in funzione del quale si definiscono la misura, il modo ed il senso degli atti dell'autorità. Infatti, poiché giustifica la legge, il regolamento o la decisione del capo, il bene comune ne deve anche giustificare il contenuto, positivo o negativo, qualitativo e quantitativo. *Lex est ordinatio rationis ad bonum commune* (S. TOMMASO, I.a I.ae, q. 90, a. 4.). Da ciò possiamo dedurre le note essenziali del bene comune (85).

84) Sulla nozione d'istituzione, cfr. HAURIOU, *La Théorie de l'Institution et de la Fondation*, in «Cahiers de la Nouvelle Journée», n. 4 - P. CUCHE, *Manifestations nouvelles d'autorité dans la vie sociale par le développement de l'Institution*, «Semaines Sociales de France», Lione, 1925 - G. RENARD, *La Théorie de l'Institution, Essai d'Ontologie juridique*, t. I, *Partie juridique*, Parigi, 1930 - A. DESQUEYRAT, *L'Institution* («Archives de Philosophie», XII, quaderno I, pp. 65-115), Parigi, 1936.

85) Cfr. J. DABIN, *La Philosophie de l'ordre juridique positif, spécialement dans les rapports de droit privé*, Parigi, 1929, p. 152 sgg. - A. VALENSIN, *Traité de Droit naturel*, v. II, pp. 430-440. - J. LECLERCQ, *Leçons de Droit naturel, op. cit.*, v. I, p. 109 sgg., p. 223 sgg.

1. IL BENE DEL TUTTO COME TALE - Il bene comune si oppone in primo luogo, come tale, al bene particolare degli individui. Esso è il bene di questi individui considerati come formanti un solo «*tutto politico*». Senza dubbio, tale bene comune deriva dagli sforzi, dalle fatiche e dai sacrifici degli individui presenti e passati, e deve anche ridistribuirsi su tutti gli individui presenti e futuri: sotto questo aspetto, è l'individuo concreto il principio e termine del bene comune. Questi benefici individuali, tuttavia (limitati d'altronde a ciò che l'individuo non può acquisire con i propri mezzi, isolati o associati) sono conseguibili soltanto in maniera indiretta e mediata, attraverso la *partecipazione, di tutti e di ciascuno*, ai vantaggi del bene comune secondo le proporzioni dettate dalla giustizia distributiva. Si comprende ora perché il bene comune della società politica, che è opera degli individui ed ha per fine ultimo la perfezione della persona umana, debba distinguersi dal bene particolare e possa talvolta essere in conflitto con questo.

325 - 2. NATURA DEL BENE COMUNE - Il bene comune di una società può comprendere l'una o l'altra oppure l'insieme delle tre categorie nelle quali è divisa l'universalità dei beni (**IV, 207**), e cioè: i *beni utili*, che hanno soltanto valore di mezzi, i *beni di diletto*, che rispondono ai bisogni della sensibilità, i *beni onesti*, o *beni spirituali* (intellettuali, morali e religiosi), che valgono per la perfezione che essi arrecano, e che sono essi stessi fini intermediari relativamente a Dio, fine supremo della attività umana.

Sarebbe dunque possibile dividere le società, secondo la natura del loro bene comune (o del loro fine), in *società con fine utilitario* (società commerciali), *con fine puramente dilettevole* (società sportive e società di gioco, in generale; società artistiche), *con fine onesto* (società scientifiche, religiose). Talune società, (e precisamente, *tutte le società naturali*: famiglia, comune, società professionale o artigianale, nazione, Stato), *hanno per bene comune* (e fine comune) *tutt'e tre le categorie del bene*.

Praticamente e concretamente, il bene comune si definirà come *l'insieme dei mezzi che ogni società deve procurare ai propri membri allo scopo di permettere loro il conseguimento del fine comune a tutti*. Tali mezzi costituiscono la gamma delle cose «buone» o «utili» per la società, ed assumono estensione ed importanza sempre più grandi man mano che la società persegue fini più vasti e mira a beni sempre più generali. Sotto questo aspetto, *lo Stato domina tutte le altre società temporali, perché il suo fine proprio*, che è il bene comune umano nel suo senso più vasto, *comprende tutti i fini particolari delle altre società*. Esso abbraccia l'uomo interamente, nelle sue attività corporali e spirituali. Più in basso, distinguiamo specialmente la *società familiare* ordinata alla propagazione della specie umana, e infine la *società professionale*. Al disopra dello Stato, non possiamo parlare che in senso più lato di una *società internazionale*, alla quale manca, per essere una società perfetta, l'autorità suprema richiesta dal concetto di società. Finalmente, in un ordine a parte, troviamo la *società religiosa*, il cui fine non è temporale, poiché è quello di condurre i mem-

bri della società religiosa ad un fine ultimo personale che può essere conseguito soltanto nell'altra vita; ma anche qui l'ordine dei mezzi si estende largamente e profondamente nel campo temporale e pone la società religiosa in contatto permanente con tutte le altre società in cui si esplica l'attività umana.

Art. III - L'autorità

A. ESSENZA DELL'AUTORITÀ

326 - 1. IL PRINCIPIO DELL'ORDINE

a) *Il comando ed il governo.* L'autorità determina l'indirizzo verso il bene comune. Essa è dunque realmente, come indica l'etimologia (*auctoritas*, *auctor*, da *augere*: creazione, invenzione, iniziativa, decisione, ecc.), ciò che *fonda ed attua l'opera comune* e, di conseguenza, la società stessa. Essa è la *fonte prima dell'ordine umano*, od ordine delle persone, che definisce l'essere sociale, poiché è l'autorità che fa accordare le volontà e determina l'agire comune, senza il quale non vi è società.

Questa funzione creatrice viene esercitata dalla società attraverso due mezzi essenziali: il comando ed il governo. *Comandare* è sinonimo di dare un ordine: entrambi i termini indicano un atto che proviene dall'intelligenza, la quale percepisce il bene comune e le sue condizioni necessarie, e che *si rivolge alle intelligenze*, per comunicare loro l'idea di ciò che il bene comune esige. *Governare* indica un atto che si rivolge alle *volontà*, non per costringerle, ma per muoverle, secondo l'ordine concepito dall'intelligenza, verso il bene comune.

Insomma, dire che l'autorità è lo strumento e la condizione del bene comune equivale a dire che essa è generalmente un *servizio*, e cioè che essa non può esercitarsi per il bene personale e proprio di colui che ne è investito, ma per il bene di coloro che questi è incaricato di comandare e di governare. Precisamente questo servizio la legittima nel diritto, perché essa esiste e vale realmente soltanto per i servizi che essa rende: questi servizi sono propriamente i modi nei quali il potere si attua.

c) *Il capo.* Il capo (*caput*) si chiama giustamente così, in quanto egli deve essere veramente la *testa*, cioè colui che *pensa e dice il bene comune* e colui che *muove tutte le attività in funzione di questo bene comune*, come la testa muove le membra e il corpo tutt'intero. Fintantoché il capo tiene lo sguardo fisso al bene comune e comanda e governa seguendo tale visione, egli è un capo autentico. Altrimenti, egli abdica e devia nella tirannia.

327 - 2. LA VIRTÙ D'OBEDIENZA - La ragione dell'autorità è di dirigere ed indirizzare volontà e attività umane verso il conseguimento del bene comune. Questa funzione essenziale è dunque per eccellenza *una funzione umana e di conseguenza una funzione morale*, dominata in colui che comanda dall'unica preoccupazione del bene comune da attuare e *avente il proprio com-*

plemento necessario nell'obbedienza di quanti devono collaborare all'attuazione dell'opera comune.

L'obbedienza non è dunque l'effetto di una costrizione, ma un dovere o un *obbligo morale*. Essa è l'opposto di un atteggiamento inerte e passivo, poiché da un lato essa procede dalla coscienza d'un bene superiore ai beni particolari, e dall'altro implica, con la docilità e il consenso, la padronanza di sé, e la vittoria sopra tutte le parzialità e le reticenze dell'egoismo. Essa è, in poche parole, *una virtù morale*.

B. AUTORITÀ E RESPONSABILITÀ

328 - L INIZIATIVA E RESPONSABILITÀ - Poiché il compito del capo è quello d'avere l'iniziativa di quanto occorre fare per attuare l'opera comune, esso implica in primo luogo la responsabilità. Conferire la responsabilità a colui che detiene l'autorità equivale a riconoscere che egli, in virtù di quanto è più essenziale nella funzione da lui esercitata, è *il primo motore dell'ordine sociale e delle attività che questo richiede*. Egli non può quindi abdicare alla responsabilità che rinunciando alla propria ragion d'essere. *Un capo irresponsabile è una contraddizione in termini*.

2. LA DIFFUSIONE DELLA RESPONSABILITÀ - Ora, allo stesso modo con cui egli è responsabile, il capo, in ogni società, è un *dispensatore di responsabilità*. In effetti, la sua funzione propria è d'essere il principio del movimento. Questo non ha tuttavia nulla di meccanico; esso si trasmette dall'uno all'altro a tutti i membri della società, per tramite di quanti condividono il pensiero e la potenza del capo in gradi diversi. Questi organi subordinati dell'autorità devono portare anch'essi la propria parte di responsabilità, misurata secondo la natura e l'importanza delle loro funzioni. *La società più perfetta è quella nella quale in tutti coloro che comandano, a qualunque livello ciò avvenga, e in tutti coloro che obbediscono, quando essi lo facciano con la disciplina richiesta, vi è il massimo di responsabilità*. La caratteristica di una tale società consiste nel fatto che l'autorità vivente vi è superiore al regolamento, e che l'ubbidienza vi è una *libera disciplina*.

C. LA FONTE PRIMA DELL' AUTORITÀ

329 - Ogni autorità viene da Dio e di conseguenza, nessuna autorità può imporsi se essa non si subordina alla legge di Dio.

1. LA DELEGA DELL'AUTORITÀ - *Dio solo ha il diritto assoluto di comandare*, perché un tale diritto, che consiste nell'obbligare le volontà, non può appartenere ad altri che a colui il quale dona l'essere e la vita. Dicevamo appunto che Dio è il Diritto vivente (**126**), perché egli è il principio primo di tutto ciò che è. Da ciò deriva che *ogni autorità, in qualsiasi società, non può*

essere esercitata se non a titolo di delegazione di Dio. Ogni capo investito di un potere legittimo è il rappresentante di Dio.

2. L'UGUAGLIANZA NELL'OBBEDIENZA - Se ogni autorità viene da Dio, è evidente che *il primo dovere dell'autorità sarà quello di esercitarsi conformemente alle esigenze della legge morale*, nella quale si esprime la volontà di Dio. La peggior deviazione dell'autorità umana consiste nel volgere la propria potenza materiale contro quella legge morale che la giustifica e la fonda, vale a dire contro Dio che la delega.

Ma d'altro canto, *in coloro che devono ubbidire*, il subire l'autorità come un male necessario e il non sapere o non voler scorgere nel capo (*anche indegno*) il riflesso della maestà divina, significa pure misconoscere il senso dell'autorità. L'obbedienza, così intesa, confina con la servitù (e perciò la si chiama giustamente «servile»). *Soltanto l'obbedienza a Dio, attraverso il capo che comanda in suo nome, è capace di dare grandezza all'uomo*, perché essa lo fa partecipare alla Ragione ed alla Sapienza infinite, e stabilisce la sola uguaglianza che valga con il capo, la cui grandezza propria consiste pure nell'essere il servitore della Legge divina.

CAPITOLO SECONDO

LA MORALE FAMILIARE (86)

330 - La *società familiare* (o società domestica) riveste due aspetti distinti: essa è in primo luogo la società formata dagli sposi (*società coniugale*), e secondariamente la società formata dai genitori e dai loro figliuoli (*società paterna*). L'una e l'altra compongono insieme la *famiglia*, che può essere definita

86) Cfr. S. TOMMASO, *Contra Gentiles*, III, c. CXXII; IIa IIae, q. 162; IIIa, Sup., q. 41-60 - Pro XI, Enciclica *Casti Connubii*. - LE PLAY, *L'organisation de la famille*, Parigi, 1870-1875. - FONSEGRIVE, *Mariage et Union libre*, 3a ed., Parigi, 1904. - LABOULAYE, *Recherches sur la condition civile et sociale de la femme*. C. LEFÈBVRE, *Histoire du contrat matrimonial*, Parigi, 1923. - A. VIERKANDT, *Familie, Volk und Staat in ihren gesellschaftlichen Lebensvorgängen*, Stoccarda, 1926. - SERTILLANGES, *L'amour chrétien*, Parigi, 1924. - «Semaines sociales de France», Grenoble, 1923, *La Famille*, Lione-Parigi, 1923. - J. LECLERCQ, *Leçons de Droit naturel*, Namur-Lovanio, 1933, III. - JORDAN, *La crise du mariage*, Parigi, 1932. - P. BUREAU, *L'indiscipline des mœurs*. - LAVAUD, *Le monde moderne et le mariage chrétien*, Parigi, 1935. - VIALATOUX, *Philosophie économique*, Parigi, p. 157 sgg. - H. DOMS, *Du sens et de la fin du mariage*, tr. fr., Parigi, 1938. - L. Douct, *Introduction à la connaissance de la famille*, Parigi, 1947. - *Discorsi e radiomessaggi di Pio XII; Pio XII agli Sposi*, Roma, Civ. Catt. - I. GIORDANI, *Le Encicliche sociali dei Papi*, Roma, 1957. - *Codice della famiglia*, (trad. it.) Roma, 1952. Delle Settimane sociali d'Italia, che molto frequentemente si sono occupate del problema della famiglia ricordiamo: *La famiglia cristiana* (Sess. XIII, Genova, 1926) Milano, 1926 - *L'educazione cristiana*

come un «gruppo di persone le quali praticano l'aiuto reciproco quotidiano) fronteggiano d'accordo le necessità correnti della vita, mangiano al medesimo desco e si riscaldano al medesimo focolare». (S. TOMMASO) *Eth.*, VIII, c. XII). Il problema capitale posto da questa realtà complessa consiste nel sapere se il gruppo domestico sia un fatto di natura o, all'opposto, una creazione della società. Tale problema non potrà essere risolto altrimenti che in riferimento al fine essenziale della famiglia. Nondimeno, i sociologi positivisti, conformemente ai loro metodi, che pretendono di ridurre le essenze alle forme empiriche dell'evoluzione, vale a dire di definire il diritto per mezzo del fatto (140), hanno pensato che la storia possa fornire la soluzione del problema, facendoci in certo qual modo assistere alla genesi della famiglia moderna cominciando dalle forme elementari che essa dapprima assunse. Ecco perché, prima di affrontare lo studio delle questioni poste più specialmente dalla società coniugale e dalla società paterna, dovremo esaminare brevemente le varie teorie concernenti l'origine della famiglia (87).

Art. I - L'origine della famiglia

331 - Le principali teorie proposte quanto all'origine della famiglia sono, da un lato, quelle che fanno derivare la famiglia monogamica, attraverso una lunga evoluzione, sia dalla promiscuità primitiva, sia dal clan totemico delle origini, dall'altro lato, quella che considera la società domestica come società di diritto naturale, e, in quanto tale, anteriore alla società politica.

(Sess. XIV, Firenze, 1927) Milano, 1927. - *Famiglie d'oggi e mondo sociale in trasformazione* (Sess. XXVII Pisa, 1954) Roma, 1954.

Oltre i libri indicati dall'A., una raccolta di studi sulla famiglia di alto interesse, in lingua francese, è quella curata dalle *Éditions familiales de France* e dall'*Institut des hautes études familiales*. - Ricordiamo: E. ROLAND, *Signification totale de la famille: pour une théologie de la famille*, Parigi, 1950; *Limitation des naissances et conscience chrétienne*, Parigi, 1950; *Morale sexuelle et difficultés contemporaines*, Parigi, 1953; *Conscience de la féminité*, Parigi, 1954. - Questi ultimi tre volumi raccolgono studi di vari autori.

Sempre in lingua francese ci sembrano meritevoli di menzione: VIALATOUX, *Le peuplement humain*, Parigi, 1957-58. *Sociologie comparée de la famille contemporaine*, Parigi, 1955; *Renouveau des idées sur la famille*, Parigi, 1945. I due volumi sono in collaborazione. Per cenni bibliografici più completi, Cfr.: G. MATTAI, *La società familiare*, in «Enciclopedia sociale», Alba, 1958, pp. 977-979. - T. GOFFI, *Morale familiare*, Brescia, 1958, pp. 241-46.

Sotto la direzione di T. GOFFI è uscita presso l'Ed. Queriniana, Brescia 1960, una raccolta di studi che affrontano i problemi familiari dal punto di vista filosofico, morale, teologico, giuridico, sociologico, storico, ecc.

87) Cfr. A. GEMELLI, *L'origine della famiglia*, Milano, 1921. - A. LEMONNYER. J. TONNEAU e R. TROUDE. *Précis de sociologie*, Parigi, 1934, p. 23 sgg.

§ 1 - Teoria della promiscuità primitiva

La teoria secondo la quale, prima della famiglia, sarebbe esistito un *periodo di promiscuità assoluta*, escludente ogni sorta di regola nei rapporti tra i sessi, riposa, di fatto, esclusivamente sul postulato evoluzionistico. Durante il secolo scorso, tuttavia vari etnologi tentarono di puntellare questo postulato con argomenti positivi, il principale dei quali si ricava dall'esistenza del *matriarcato*. Tali sono i due aspetti sotto i quali noi dobbiamo esporre e discutere la tesi della promiscuità primitiva.

A. IL POSTULATO EVOLUZIONISTICO

1. ESPOSIZIONE - Agli albori della nostra specie, pensa BACHOFEN, l'uomo, appena emerso dall'animalità, viveva in piccoli gruppi, non appena il bisogno od il pericolo lo spingeva ad unirsi ai propri congeneri. I vari gruppi si univano anch'essi tra di loro, e così si formavano orde che assomigliavano a greggi di animali, facilmente radunate e facilmente disperse, senz'altro principio di coesione che gli istinti di conservazione individuale e specifica. Nel seno di tali orde, i rapporti sessuali erano di un'irregolarità assoluta. Soltanto col tempo, fattore di progresso, e sotto la pressione di nuove esigenze d'ordine principalmente economico, la promiscuità primitiva lasciò il campo a forme d'unione più stabili e più regolari, che furono i primi abbozzi di quanto noi chiamiamo famiglia.

332 - DISCUSSIONE - Dal punto di vista positivo, nessuno sinora ha mai potuto portare una prova di fatto qualsivoglia a favore della ipotesi della promiscuità primitiva. Poiché questo stato, se fosse esistito, si collocherebbe in epoche sino alle quali non è possibile giungere con i metodi d'investigazione scientifica, non si può sperare di stabilirne l'esistenza altro che per via d'induzione, vale a dire mostrando che altri fatti posteriori non possono essere spiegati che per mezzo di esso. Precisamente in tal senso si è creduto di poter appellarsi al matriarcato. Poiché però *questa interpretazione del matriarcato è essa stessa guidata dal postulato evoluzionistico*, che fa derivare l'uomo dall'animale per via di evoluzione continua, ecco di nuovo l'evoluzionismo alla base della teoria della promiscuità primitiva, quando questa teoria pretende di essere stabilita dai fatti. Essa vale dunque esattamente quanto vale l'ipotesi evoluzionistica (II, 135-137; III, 639-647).

Si può d'altronde osservare che quanto constatiamo negli animali non milita a favore della teoria di BACHOFEN, poiché è un fatto che nella maggior parte delle specie animali (uccelli, mammiferi, ecc.), la triade familiare del padre, della madre e dei figli è già formata in tutti i casi in cui la prole ha bisogno di cure particolari. Ora, tale è per eccellenza il caso dei «piccoli» dell'uomo, il cui lento sviluppo fisico e mentale, e la cui lunga debolezza richiedono in mo-

do così imperioso la protezione della famiglia. L'umanità avrebbe potuto forse formarsi, moltiplicarsi e perfezionarsi in regime di promiscuità?

B. L'ARGOMENTO DEL MATRIARCATO

333 - Nonostante queste difficoltà, gli etnologi evoluzionisti non rinunciarono alla speranza di riuscire a stabilire le realtà di uno stato primitivo di promiscuità. Essi compresero tuttavia che sarebbe stato possibile solo per via d'induzione: a ciò parve servire il *regime del matriarcato*.

1. ESPOSIZIONE

a) *Matriarcato e promiscuità*. Nel regime del matriarcato, *la famiglia è raggruppata intorno alla madre, in rapporto alla quale vengono fatte la determinazione della parentela e la trasmissione dell'eredità*. Ora, si dice, sarebbe impossibile spiegare l'esistenza di un regime familiare siffatto se non con l'ipotesi di un regime anteriore di promiscuità sessuale, comportante cioè l'incertezza assoluta circa il vero padre. Tale fu la tesi che BACHOFEN si sforzò dapprima di fare ammettere. (cfr. *Das Mutterrecht*, Stoccarda, 1861).

ERODOTO, nel V sec. avanti Cristo, segnala questo costume del matriarcato presso gli abitanti della Licia, considerando come una vera eccezione all'usanza universale dei popoli. Cfr. *Histor.*, Oxford, 1908, I, 173, *sub fin.*: «I Lici hanno usanze derivate alcune dai Cretesi, altre dai Cari. Una tuttavia è loro propria, e non si trova presso alcun altro popolo. Essi vengono chiamati secondo il nome della loro madre e non secondo quello del padre. Se alcuno chiede al suo vicino chi è, questi si farà riconoscere per mezzo di sua madre ed elencherà le madri di sua madre. Se una donna libera sposa uno schiavo, i suoi figli saranno considerati liberi. Se un uomo libero, foss'anche il primo tra loro, prende una moglie straniera o schiava, i figli nascono nella medesima condizione degradata». Le ricerche etnografiche moderne hanno scoperto la stessa usanza presso taluni indigeni australiani ed in diverse altre tribù. Si può osservare inoltre che presso molti popoli non inciviliti, la donna ha una parte molto importante in tutti gli affari della tribù e coopera talora alle decisioni relative alla guerra e alla pace. Quest'ultimo caso non implica però l'esistenza attuale del matriarcato; al massimo si potrebbe supporre che esso sia un vestigio d'un'antica *ginecocrazia*.

b) *Matriarcato e matrimonio per gruppi*. Le idee proposte da BACHOFEN furono riprese dall'etnologo americano L. H. MORGAN (*System of Consanguinity and Affinity of the Human Society*, Washington, 1871, - *Ancient Society*, Londra 1877), e da J. LUBBOCK e K. MARX (cfr. ENGELS, *Der Ursprung der Familie, des Staates und des Privateigentums*, Berlino 1884). Tuttavia, MORGAN pensava che il matriarcato non dimostrasse immediatamente l'esistenza della promiscuità primitiva che resterebbe d'altronde un'ipotesi necessaria), ma quella del *matrimonio per gruppi*, e cioè d'un regime nel quale tutti gli uomini di un gruppo, presi in blocco, sposino, altrettanto in

blocco, tutte le donne di un altro gruppo, mentre tutti gli uomini di questo secondo gruppo sposano, in condizioni identiche, tutte le donne del primo gruppo: in tale regime, tutti gli uomini dello stesso gruppo hanno i medesimi diritti su tutte le donne dell'altro gruppo. Da tale usanza sarebbe nata, secondo MORGAN, la regola dell'*esogamia*, che vieta di sposarsi nel proprio gruppo.

Ci si spiega così la nascita del *matriarcato*. Soltanto la madre (il padre essendo regolarmente incerto) poteva fungere da centro per la famiglia; ella aveva necessariamente relazioni strette con i propri figli, li tratteneva presso di sé e si abituava a favorire poco a poco quelli che si sottomettevano alla sua influenza. In tal modo si stabilì il *governo primitivo delle donne*, per effetto naturale della costituzione matriarcale della famiglia e del diritto materno che ne risultò.

c) *L'evoluzione della famiglia*. Cominciando dal matriarcato, non vi sono più difficoltà, pensa MORGAN, a seguire le tappe dell'evoluzione della famiglia. Il primo differenziamento notevole fu costituito dalla *formazione della famiglia individuale*, che si incontra nel regime matriarcale stesso. In principio, varie famiglie abitano insieme e il padre resta regolarmente ignoto; poi a poco a poco, le famiglie si separano ed accentuano la propria individualità. Quest'ultima si afferma nel *regime patriarcale*, che succede al regime matriarcale ma ne conserva ancora la *poligamia*. Il carattere sociologico più evidente di questa famiglia patriarcale è che i figli sposati continuano a vivere con il padre e sotto l'autorità di questi. Infine appare, all'ultimo stadio dell'evoluzione, la *famiglia individuale indipendente e monogama*, che è il regime di diritto o di fatto di tutti i popoli civili (88).

2. DISCUSSIONE

334 - a) *I fatti allegati*. MORGAN ammetteva che *in nessun luogo era possibile scoprire l'esistenza del matrimonio per gruppi*, ma riteneva che la realtà di una simile istituzione potesse essere provata per mezzo del *sistema di classificazione dei gradi di parentela* in uso nelle isole Hawaii. Tuttavia quelle di MORGAN erano grandi illusioni, poiché oggi risulta perfettamente provato che *le classificazioni da lui invocate a prova non hanno nulla a che fare con la parentela*. (89) Si tratta semplicemente d'una classificazione fondata sulle età e su di un protocollo di cortesia: tutti i membri di una generazione anziana vengono salutati da quelli della generazione seguente con i nomi di «padre» e «madre», e, in cambio, danno a questi ultimi il nome di «figlio», mentre fra di loro i membri di una stessa generazione si chiamano «fratelli».

335 - b) *Origine del matriarcato*. In realtà, la formazione del regime matriarcale si spiega come una *conseguenza della civiltà della piccola coltivazione*. Quest'ultima, nella quale intervengono due utensili nuovi, la zappa e l'as

88) Cfr. J. FRAZER, *Totemism and Exogamy*, t. IV, Londra, 1910, p. 21 sgg.

89) *Ibidem*, p. 151 sgg.

socia, come pure le prime forme della proprietà fondiaria individuale, segna un progresso materiale sensibile sulla civiltà primitiva. Ormai l'abitazione è fissata al suolo e la vita sedentaria sostituisce la vita nomade dell'epoca precedente. I mestieri femminili (fabbricazione di canestri e, più tardi, di stoviglie) fanno la loro apparizione.

Nello stesso tempo si sviluppa un curioso tipo di *società coniugale senza coabitazione permanente dei coniugi*. Marito e moglie abitano ciascuno nella propria famiglia e nel proprio villaggio; il marito si accontenta di visitare sua moglie ogni tanto e non attribuisce a se stesso altro compito che quello di darle dei figli, i quali non verranno nemmeno considerati come legati a lui da vincoli di parentela. Questo regime coniugale determina il regime familiare, in cui il capo non è più l'uomo, ma la donna. Per lo meno, l'uomo che esercita l'autorità principale, dopo la madre, non è il padre, ma ora il fratello maggiore della madre, ora suo zio. Le figlie hanno regolarmente la precedenza sui maschi, e l'erede della proprietà, come pure l'aiutante privilegiata della madre, è la figlia maggiore. In tal modo sembra si sia costituito il regime del matriarcato, in seguito a circostanze che non hanno nulla in comune né con una promiscuità primitiva, né con un regime di matrimonio per gruppi, i quali sono semplicemente, insomma, ipotesi inconsistenti (90).

§ 2 - Teoria dell'origine dal clan

336 - 1. ESPOSIZIONE - DURKHEIM afferma che il tipo di organizzazione sociale più elementare e, di conseguenza, più antico (**I, 235**), è il *clan totemico*. Tale clan, alle origini, è una società familiare, cioè un gruppo di individui imparentati, non per sangue, ma per la loro relazione con un medesimo totem (animale o, meno spesso, vegetale). «La credenza - puramente mistica - in una comunanza d'origine, la partecipazione, ugualmente mistica, di tutto il gruppo alla natura di una specie animale o vegetale, lupi, pappagalli, bruchi, serpenti, ecc. (cioè alla natura del totem), ecco ciò che fonda primitivamente l'unità del clan familiare» (91).

Questa teoria non intende negare la coesistenza della famiglia propriamente detta con il clan totemico, né tanto meno l'esistenza anteriore d'un regime di promiscuità, del quale, di fatto, non sappiamo nulla. La cosa

90) Conviene dunque distinguere esattamente il *Mutterrecht* e la *ginecocrazia*, vale a dire il regime di parentela in linea materna e la dominazione femminile. «Persino nei gruppi primitivi, osserva GLOTZ (*La civilisation égyptienne*, p. 170), ed a maggior ragione nei gruppi evoluti, la donna può essere il legame sentimentale tra gli uomini, il centro vivente della comunità, senza esserne il capo. Una ragione basta per far sì che ella non disponga dell'autorità: ella diventa madre assai giovane. E di fatto il capo è generalmente il suo fratello maggiore».

91) R. HUBERT, *Manuel élémentaire de sociologie*, Parigi, 2a ed., 1930. - Cfr. il corso di DURKHEIM su *La Famille*, pubblicato nel 1928.

certa, secondo DURKHEIM, è, da un lato, che *la famiglia delle origini è sottoposta all'esogamia di clan, che essa è indifferentemente monogamica o poligamica e che la sua stabilità non dipende se non dalla volontà arbitraria dei suoi membri*, - e, d'altro lato, che *la famiglia individuale è un raggruppamento d'ordine privato*. La forma assolutamente primitiva della società, il primo raggruppamento d'ordine pubblico è il clan. *La famiglia, quale noi oggi l'intendiamo, si è costituita a poco a poco, per differenziamento progressivo, in seno al raggruppamento del clan e della tribù, passando dal regime matriarcale a quello patriarcale, che è relativamente tardivo* (92).

2. DISCUSSIONE - Abbiamo discusso a più riprese il metodo sociologico di DURKHEIM, la cui arbitrarietà non può dare in questo campo risultati migliori che in altri. Di fatto, *la teoria del clan totemico è una costruzione ingegnosa, ma priva di basi positive*, perché, nella storia della civiltà sembra che il clan totemico sia un fenomeno abbastanza recente, legato alla civiltà primaria della caccia grossa, in seno alla quale esisteva, nettamente costituita, la famiglia individuale. Quindi tutto quanto è fondato sull'ipotesi azzardata del clan totemico originale, concepito come una società indifferenziata, è necessariamente fragile, almeno puramente ipotetico.

§ 3 - *La famiglia, fatto di natura*

337 - Le teorie evoluzionistiche non riescono a giustificare l'esistenza della famiglia. La sola spiegazione adeguata è quella che vede nella società domestica una *istituzione di diritto naturale, anteriore come tale alla società politica, di cui essa costituisce la base e l'elemento essenziale*. Ciò si può stabilire ad un tempo con argomenti positivi e con ragioni d'ordine filosofico.

A. LA FAMIGLIA NELLA STORIA

I numerosi studi che ai nostri giorni hanno avuto per oggetto i popoli non inciviliti hanno permesso di stabilire con sufficiente certezza, con il metodo dei cicli culturali (**I, 230**), le tappe principali dell'evoluzione della famiglia.

1. LA FAMIGLIA PRIMITIVA - Dall'esame dei tipi di culture che sembrano rappresentare più fedelmente la civiltà più antica dell'umanità (Pigmei), pare risulti che *la famiglia primitiva assomigliava alla nostra famiglia*

92) HUBERT (*l. c.*, p. 63) riassume così le conclusioni di DURKHEIM: «Gli antichi autori, ingannati dall'esempio della famiglia ebraica e della famiglia ellenica, pensarono a lungo che la società coniugale, monogamica e paterna, fosse un'istituzione naturale, da cui la poliginia non era nata che per via di degenerazione. Tale ipotesi è oggi definitivamente abbandonata».

individuale e monogamica. Una delle note caratteristiche della società domestica delle origini è che i suoi membri, uomo, donna e figliuoli, godevano di una larga autonomia. La famiglia, per sé, è fortemente costituita e basta per provvedere a tutti i bisogni della vita umana, in netto contrasto, sotto questo aspetto, con la tribù, che è ancora embrionale e rivestirà solo più tardi le forme precise della società politica. È quindi certo che la tribù non può spiegare la famiglia: questa non è dunque una creazione della società, ma una creazione della natura (93).

Questo punto di vista, conforme a tutto quanto impongono l'induzione storica e l'induzione etnologica, era categoricamente sostenuto da ARISTOTELE, le cui indagini etnologiche erano assai estese. Egli considera l'organizzazione patriarcale come un'istituzione primitiva e come un'istituzione universale, vale a dire come la forma di famiglia attuata più comunemente in tutti i tempi e presso tutti i popoli della sua epoca. Essa è, di fatto e di diritto, la forma naturale della società coniugale e della società domestica, (cfr. M. DEFOURNY, *Aristote, Étude sur la «Politique»*, Parigi, 1932, p. 417). Ai giorni nostri, E. GROSSE (*Vie Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft*, Lipsia, 1896), FUSTEL DE COULANGES (*La Cité antique*, [ed. or. Parigi, 1864], 14a ed., p. 92), STARKE (*Vie Primitive Familie in ihre Entstehung und Entwicklung*, Copenaghen, 1888; cfr. *La famille primitive*, tr. fr., Parigi, 1891), e WESTERMARCK, fra gli altri, hanno seguito l'opinione di ARISTOTELE. WESTERMARCK conclude con queste parole la sua opera *The History of Human Marriage*, Londra 1891 (cfr. tr. it. 3 coll., 5a ed., Pistoia, 1925): «È certo che la poligamia è stata meno diffusa negli stadi inferiori della civiltà che non in certi stadi superiori, e pare probabile che la monogamia abbia quasi esclusivamente dominato presso i nostri primi antenati umani. La poliandria deve essere stata l'eccezione in ogni tempo. Benché la monogamia coesista spesso con una grande stabilità del matrimonio, ciò non è del tutto vero nella condizione più rozza dell'uomo (pp. 517-518)».

338 - 2. L'EVOLUZIONE DELLA FAMIGLIA - Nel corso delle età, la costituzione della famiglia ha subito numerose modificazioni, che ne hanno spesso alterato il tipo primitivo. *L'evoluzione non sempre si è fatta nel senso del progresso, cioè della stabilità e della autonomia della società domestica*. Infatti la famiglia individuale primitiva, che godeva, pare, di una larga indipendenza in seno alla tribù, si fonde, durante la civiltà della caccia grossa, nel clan fortemente tirannico dei cacciatori totemisti, poi nella grande famiglia patriarcale dei pastori nomadi, che riduce a ben poco la autonomia dell'

93) Cfr. W. SCHMIDT und W. KOPPERS, *Volker und Kulturen*, t. I, Ratisbona, 1925. - Fr. GRAEBNER, *Ethnologie* Lipsia, 1923. - R. H. LOWIE, *Traité de sociologie primitive*, tr. fr., Parigi, 1932.

individuo. Finalmente la famiglia subisce la grave avventura del regime matriarcale, nella civiltà della piccola coltivazione.

D'altronde, in nessun momento di questa lunga evoluzione la famiglia cede ad altri gruppi sociali le funzioni che essa riceve dalla natura stessa, e cioè la procreazione e l'educazione dei figli. Invece, varie funzioni che la famiglia primitiva aveva assunte da sola (funzione economica, funzione politica), passarono a poco a poco ai gruppi più vasti, in seno ai quali le famiglie individuali trovavano ormai la garanzia della loro esistenza e le condizioni del loro progresso. Tutto ciò non diminuiva la famiglia, che conservava le attribuzioni essenziali, e, attraverso alti e bassi, continuava ad affermare la propria individualità e la propria autonomia.

Finalmente, *per mezzo della costituzione rigorosamente monogamica e dell'indissolubilità*, che divengono la legge della società coniugale, la famiglia conquista, con il *cristianesimo*, una stabilità ed una solidità quali in precedenza non aveva mai conosciute (94).

B. LA FAMIGLIA, ISTITUZIONE DI DIRITTO NATURALE.

339 - Il dire che la società domestica è di diritto naturale equivale a dire che essa è un'esigenza della natura e delle conseguenze naturali delle relazioni sessuali. Infatti, le leggi stesse alle quali la natura ha sottoposto la propagazione della specie umana provano che *l'unione dell'uomo e della donna, per rispondere a tutte le esigenze della sua finalità, deve essere stabile*, e cioè costituire, non un accostamento passeggero, come accadrebbe in un regime di promiscuità, ma, nel vero senso della parola, una società. Ciò si può stabilire su di un piano psicologico, - che è quello dell'amore e dell'istinto, - e sul piano fisico, che è la realtà stessa del bimbo, frutto della società coniugale.

1. IL PIANO PSICOLOGICO DELL'AMORE - Già l'intimità coniugale dei giovani sposi, e semplicemente sul piano psicologico dell'amore, è in certo modo un'esclusione di tutto il mondo esterno, poiché l'essere amato è come separato, isolato, opposto al resto del mondo. *Si afferma con ciò un diritto di possesso unico da parte di ognuno dei coniugi ed insieme un'esigenza di perennità*. Questo mondo chiuso degli innamorati provoca spesso il sorriso: ma essi se ne ridono, poiché sono essi stessi che hanno cominciato col mettere tutti gli altri alla porta di quell'universo costituito da loro soli. Sta di fatto tuttavia che non vi è nulla di più solitario dei corpi. Il cemento dell'unione, la vera unione è nei cuori e nelle anime, poiché quivi soltanto essa può resistere a tutto, alla sofferenza ed all'avversità, alla malattia ed alla morte. Tutta l'aspirazione dell'uomo, che nasce dalle profondità stessa della sua natura, è dunque quella di

94) Cfr. LE PLAY, *L'organisation de la famille*, 3a ed., Parigi, 1871.

oltrepassare i limiti, così stretti nel tempo, che racchiudono l'individualità fisica, onde attuare una unione conforme nello stesso tempo alle esigenze della passione ed a quelle della ragione, vale a dire *indissolubile, indefettibile, eterna*.

340 - 2. LA REALTÀ FISICA DEL BAMBINO. - Questa perennità voluta dall'amore si concreterà nel bambino, poiché *il bambino è in verità il frutto in cui si perpetuano l'unione e la fusione dei genitori e che le rende perenni suggellandole in una società stabile ed indistruttibile*. Ciò è così profondamente impresso nella natura umana che la semplice accettazione della idea del divorzio basta, come vedremo, a rendere sterili le unioni.

Legame vivente degli sposi, segno ed effetto della loro unità, e nello stesso tempo consumazione di questa, il bambino è anche, in certo senso, dispersione e frattura. Con l'amore, gli sposi hanno sognato di raccogliere le loro vite in un circolo chiuso, e di godere eternamente del loro reciproco dono. Il bimbo, che sopravviene come frutto dello amore, devierà la loro tenerezza su un altro capo e insegnerà loro che, se la società coniugale ha pure altri fini, essa ha almeno quello di promuovere la *famiglia*. primo gruppo naturale in cui la vita inizia e s'accresce. Il bimbo strappa dunque gli sposi al loro egoismo solitario, al cerchio magico, ma sterile, nel quale tendevano ad isolarsi. Per mezzo suo, i coniugi san tratti a sanzionare, anche sul piano sociale, quelle *esigenze di indissolubilità* che essi avevano sentite in principio così vivamente nella loro prima solitudine appassionata, e sono tratti a comprendere che esse miravano, fra altri beni, ad assicurare il bene della famiglia e la perfezione fisica e morale del bambino, il quale non può vivere e prosperare se non con l'unione e nell'unione di coloro che l'hanno generato ad assicurare quindi, per mezzo di tutto ciò, il bene comune della società umana.

341 - 3. I FINI DELLA FAMIGLIA - L'analisi precedente ci pone in grado di precisare le finalità naturali della società domestica, quali sono implicate nell'essenza di quest'ultima e manifestate per mezzo del triplice istinto sessuale, parentale e sociale (**III, 285-287**).

a) *Finalità primaria*. La finalità primaria della società domestica consiste nella *propagazione della specie umana*. La famiglia infatti è imperniata sul figlio, in vista della sua procreazione e della sua formazione fisica e morale, la quale non è che una procreazione continuata e deve preparare il bambino a fare, quando ne sia giunto il tempo, il suo mestiere d'uomo nel miglior modo possibile, con la fondazione di una nuova famiglia.

b) *Finalità secondarie*. La finalità della società familiare non si limita alla procreazione dei figli. La famiglia è destinata anche a *favorire l'aiuto reciproco dei suoi membri*. Essa deve promuovere prima di tutto, poiché questo è la condizione di tutto il resto, il bene dell'uomo e della donna, la cui personalità si compie psicologicamente e moralmente solo mediante l'intima unione dei sentimenti e delle volontà. *Il matrimonio costituisce infatti una comunanza di vita*

totale dell'uomo e della donna, comunanza che deve completarli e perfezionarli entrambi nell'ordine spirituale stesso, facendoli lavorare insieme e d'accordo all'opera comune e indissociabile della loro perfezione.

Qui occorre comprendere bene che la *soddisfazione dell'istinto sessuale*, la quale è un fine secondario del matrimonio, entra in intimo collegamento e fusione con la finalità che rende lo stato coniugale un mezzo di perfezione per gli sposi. Questi infatti devono trovare nel matrimonio lo strumento del proprio bene morale e spirituale, che richiede la soddisfazione delle esigenze della concupiscenza per essere completo. Questo acquietamento dunque non è estraneo all'ordine spirituale nel quale si compie e si perfeziona la società degli sposi: esso ne è al contrario un elemento essenziale. Sennonché *proprio questo implica che il piacere legato alle relazioni sessuali debba essere cercato nella linea e nella misura in cui resta conforme all'economia divina del matrimonio*, vale a dire nelle condizioni volute dal fine oggettivo e naturale dell'atto coniugale, senza escludere di deliberato proposito, e con artifici contro natura, il fine al quale questo atto è primieramente ordinato.

Osserviamo pure che noi intendiamo parlare della finalità della *società domestica*, vale a dire di una finalità *oggettiva*. Conviene sottolineare d'altronde che l'amore autenticamente umano non può essere concepito come la razionalizzazione di un istinto, che debba porre sotto il controllo della volontà quanto all'origine non è che cieco impulso. *L'amore trascende immensamente l'istinto di procreazione*. Non volendosi ammettere ciò (come fanno specialmente SCHOPENHAUER e FREUD), l'amore finirebbe con l'essere soltanto una trappola tesa dalla natura per giungere ai propri scopi e la donna sarebbe ridotta ad un semplice strumento delle intenzioni della specie. Noi sosteniamo al contrario che i fini dell'amore oltrepassano la semplice propagazione della specie; questa infatti vi è implicata come frutto di un'ambizione che mira anch'essa, secondo l'opinione di M. BLONDEL e di G. SIMMEL, al di là della vita, ma per mezzo anche della vita, al progresso ed alla vittoria dell'amore: poiché la caratteristica propria della vita, spiritualizzata dalla ragione, la sua necessità più profonda, è di trascendere se stessa (95).

D'altronde, il *mutuo aiuto*, in seno alla famiglia, è per così dire reversibile. Esso si esplica dapprima a favore dei figli, fine primario della società coniugale; ma esso deve esplicarsi anche, secondo la direzione dell'istinto filiale, *in favore dei genitori*, allorché la vecchiaia, le malattie o le difficoltà della vita impongano a questi ultimi di ricorrere al sostegno ed al soccorso dei figlioli.

Finalmente, *la società domestica deve servire al bene della più grande società*, patria e nazione, il cui bene proprio dipende tanto strettamente dalla sanità e dal vigore dell'istituzione familiare, cellula sociale per eccellenza, sul modello della quale si formano e si organizzano tutte le società che vogliono

95) Cfr. G. SIMMEL, *Fragment uber Liebe*, («Logos», vol. X, Quaderno I, 1921, p. 24).

vivere e prosperare.

Art. II - La società coniugale

342 - La società coniugale, o stato matrimoniale, risulta da un contratto, chiamato *contratto matrimoniale*, con il quale *un uomo ed una donna si scambiano reciprocamente, in piena libertà, interiore ed esteriore, e con conoscenza di causa, il consenso ai doveri ed ai diritti comuni richiesti dalla finalità dello stato coniugale*. Studiare la società coniugale equivale dunque a determinare la natura del contratto di matrimonio, così come i diritti e i doveri che questo impone agli sposi.

§ 1 - Il contratto di matrimonio

Considerando i fini primario e secondario del matrimonio, si è tratti ad affermare che il regime, il quale conduce più perfettamente al conseguimento di questi fini è quello comportante *l'unità e l'indissolubilità* del contratto matrimoniale.

1. L'ESIGENZA D'UNITÀ - Per mezzo dell'unità (un solo uomo per una sola donna) si ottiene la concentrazione degli affetti sopra i figli comuni ai due genitori. *L'unità soltanto è capace di evitare le preferenze*, così generalmente ingiuste, quando i figli sono soltanto frateLLastri, così come le gelosie tra i figliuoli, i conflitti di rivalità fra i vari congiunti. Proprio per questo, *l'unità del matrimonio è la condizione più sicura della buona educazione fisica e morale dei figli*, la quale esige, per essere condotta a buon fine, il buon accordo dei genitori, il reciproco affetto dei figliuoli e, da parte di questi ultimi, un uguale rispetto per il padre e la madre.

343 - 2. LA POLIGAMIA - Queste sono le ragioni che impongono di respingere la poligamia come contraria ai fini secondari del matrimonio, sotto le due forme che essa può rivestire, e cioè la poliginia e la poliandria.

a) *La poliginia*. La poliginia, o *pluralità delle mogli per un solo marito*, è ancora in uso presso molti popoli incivili ed è considerata come legittima dal Corano (benché, per ragioni diverse, la monogamia sia lo stato di fatto per la maggioranza dei Musulmani). Essa non può essere considerata come assolutamente contraria alla legge naturale, poiché essa *non compromette il fine primario dello stato coniugale*. Se tuttavia si considera come un tutto unico la perfezione di questo stato, in cui i fini primario e secondario si conseguono secondo l'ordine solo mediante il loro mutuo concorso, la poliginia appare come *una forma assai imperfetta del regime matrimoniale*.

Da un lato, infatti, essa è *poco favorevole alla buona educazione dei figli*, e, dall'altro, *rende vana la finalità dello stato coniugale, anch'essa essenziale al suo livello, d'essere lo strumento appropriato del perfezionamento morale e*

spirituale dei coniugi, poiché è chiaro che in tale regime la moglie non può più partecipare in modo abbastanza stretto e costante alla vita fisica e morale del marito. Infatti, proprio a causa della legge fondamentale del matrimonio, quale è imposta dalla natura, una delle mogli diventa normalmente la *moglie principale*, mentre le altre sono ridotte alla condizione di ancelle. Una simile situazione non può che dare origine all'avvilimento delle spose ridotte in questa condizione degradata, con le gelosie, le liti e gli intrighi.

La poliginia fu a volte permessa da Dio. (per esempio ai patriarchi dell'Antico Testamento) perché la rapida propagazione del genere umano e specialmente del popolo eletto costituivano un bene comune di importanza capitale. Il Cristo tuttavia restaurò l'unità primitiva del matrimonio, escludendo per sempre ogni dispensa.

b) *La poliandria. La pluralità dei mariti per una sola moglie* richiede una condanna più grave. Essa infatti aggiunge a tutti gli inconvenienti della poliginia *l'incertezza quanto alla paternità*, così radicalmente contraria nello stesso tempo all'istinto dei genitori ed alla buona educazione dei figli, poiché nessuno dei mariti ha diritti e doveri certi nei confronti dei figlioli.

Un regime matrimoniale siffatto va tanto evidentemente contro i fini della famiglia, che è dubbio sia mai esistito se non in via eccezionale. I fatti che taluni sociologi hanno addotto per provarne l'esistenza, particolarmente presso i Bantù ed i Tibetani, sono stati regolarmente falsificati (96).

B. L'INDISSOLUBILITÀ

344 - La legge naturale non vieta solamente la poligamia simultanea, ma anche la *poligamia successiva*, salvo che in caso di morte di uno dei coniugi. Il contratto matrimoniale comporta dunque *l'indissolubilità del vincolo coniugale*, che non può essere spezzato né dalla volontà degli sposi, né da un atto della pubblica autorità. Il *divorzio* deve dunque considerarsi vietato dal diritto naturale.

1. LA LEGGE NATURALE DELL'INDISSOLUBILITÀ - Il contratto di matrimonio esige l'indissolubilità del vincolo coniugale, da un lato, perché il divorzio è gravemente contrario ai fini della società domestica, e, dall'altro,

96) Sui Bantù, cfr.- LE ROY, *La Religion des Primitifs*, Parigi, 1909, p. 102; sui Tibetani, cfr. D'OLLONE, «Revue des Deux Mondes», 15 febbraio 1911 (*Chez les Nomades du Tibet*): «La poliandria del Tibet ha fatto scorrere molto inchiostro. I sociologi del perfetto comunismo tendono a considerarla come una delle manifestazioni del perfetto comunismo della famiglia. Ora noi non abbiamo trovato né comunismo né poliandria: alla morte del padre, i suoi figli si dividono i beni in parti uguali e s'installano ognuno a pane per conto proprio; naturalmente, ognuno ha la propria moglie, o anche più, benché piuttosto raramente; non ho potuto sapere se la poligamia fosse facoltativa o riservata al caso di sterilità».

perché la semplice possibilità del divorzio porta in sé conseguenze nefaste per la stabilità e la fecondità dei focolari.

a) *Le conseguenze funeste del divorzio.* Il divorzio è nello stesso tempo pregiudizievole al bambino, ai genitori ed a tutta la società. *Il figlio*, innanzi tutto, ne è la *prima vittima*, poiché il divorzio lo priva del focolare domestico e ne fa una specie di bambino abbandonato. Testimone delle liti dei propri genitori, egli è portato a giudicarli; quando essi sono separati, il suo cuore è crudelmente diviso fra sentimenti contrari, che mettono a dura prova il rispetto da lui dovuto ai genitori stessi; introdotto in un nuovo focolare, qualunque sia l'affetto con cui vi viene circondato, egli vi si sente più o meno come un estraneo. L'opera tanto delicata della sua educazione è in pericolo per il difetto d'autorità del nuovo coniuge e la mancanza d'affetto profondo da parte del bambino. Se questi inconvenienti si evitano parzialmente quando il divorzio avviene nei primi anni del bambino, essi possono sempre risorgere di nuovo quando il bambino cresce (97).

Si potrebbe obiettare contro tutto ciò, che questa situazione del bambino si crea anche nel nuovo focolare in cui egli venga introdotto dal nuovo matrimonio del padre o della madre dopo la morte di uno dei coniugi. Questa osservazione non è priva di efficacia. Ma in primo luogo essa trascura il fatto capitale che in caso di morte del padre o della madre, il figlio non avrà il cuore diviso, come succede in caso di divorzio, tra genitori viventi e divenuti estranei fra loro. Il più delle volte, egli vedrà nel nuovo coniuge solo un protettore ed un amico, e non un intruso. D'altronde, la parziale somiglianza dei due casi basta a provare che *la poligamia successiva, anche nelle condizioni più favorevoli, implica sempre gravi difficoltà.*

Il divorzio si era cercato di vararlo praticamente da parte di alcune magistrature della Repubblica Italiana mediante due vie giudiziarie: 1) si ammise l'impugnativa della trascrizione anche nella ipotesi che, pur non sussistendo sentenza di interdizione, una delle parti si trovasse, all'epoca in cui il matrimonio fu contratto, in istato d'incapacità di intendere e di volere per infermità di mente, ancorché temporanea (art. 12 della legge di applicazione 29 maggio 1929, n. 847); 2) si otteneva sentenza di divorzio all'estero e se ne chiedeva poi la delibazione ed esecutorietà della sentenza presso la Corte Italiana (Conven

97) I rapporti degli psichiatri sono unanimi nel sottolineare il fatto che la maggioranza dei disturbi del carattere dei giovani risultano dalla dissociazione familiare. Cfr. Odette PHILIPPON (*La Jeunesse coupable nous accuse*, Parigi, 1950), la cui inchiesta, svolta tra più di 18.000 ragazze delinquenti dei riformatori di ventisei nazioni, stabilisce che l'81 % di quelle giovani escono da famiglie anormali (divorziati, vedovi, risposati o non, focolari abbandonati). Cfr. anche uno studio del Dr. MENUT (*La Dissociation familiale et les troubles du caractère chez l'enfant*, Parigi, 1944), da cui risulta che i disturbi del carattere compaiono due volte più spesso dopo il divorzio o la separazione dei genitori che non dopo la morte di uno di essi.

zione dell'Aia del 1902 e art. 797 del Cod. Proc. Civ. Ital.).

Per ambedue i casi la corte di cassazione, a sezioni unite, espresse parere contrario; e inoltre si modificò l'art. 72 Cod. Civ. abilitando il Pubblico Ministero a poter ricorrere in Cassazione contro le sentenze alle Corti d'Appello che dichiarassero l'efficacia o inefficacia di sentenza relativa a cause matrimoniali (18 luglio 1950). Appare così difficile che in Italia si dia possibilità, attualmente, di una sentenza di divorzio (98).

347 - b) Gli argomenti. L'apologia del divorzio, svolta in Francia e altrove, comporta *due specie* d'argomenti. Si fece osservare dapprima che poiché il matrimonio, dal punto di vista dello Stato, riposa soltanto sul consenso degli sposi, ed è di conseguenza *assimilabile ad un qualunque contratto*, esso non poteva considerarsi indissolubile, giacché è veramente impossibile impegnarsi per sempre, ogni contratto essendo per natura soggetto a revoca. In ogni modo, d'altronde, si doveva considerare immorale l'alienazione irrevocabile della propria libertà individuale.

Fu affermato in seguito che tutti gli argomenti addotti contro il divorzio si oppongono al *diritto assoluto di ciascuno alla felicità*. Poiché l'unione sessuale, sotto questo aspetto, è semplicemente un mezzo fra tanti per ottenere la maggior felicità possibile, vero fine ultimo dell'attività umana, questa unione deve essere organizzata e praticata in modo da favorire, e non da impedire, il conseguimento della felicità. Ciò equivale a dire che in ogni caso l'indissolubilità del vincolo coniugale non può essere ammessa in una società che abbia a cuore di non frapporre alcun ostacolo alla felicità dei propri membri (99).

348 - 3. IL GIUDIZIO DEI FATTI - È risaputo come la Chiesa Cattolica abbia dovunque preso posizione, in maniera irriducibile, contro il divorzio e in favore dell'indissolubilità del vincolo coniugale (100). Tuttavia, anche dal punto di vista puramente positivistico che gli era proprio, Augusto COMTE era talmente convinto che il divorzio è uno dei peggiori flagelli che minaccino la nostra civiltà, che egli optava risolutamente per la indissolubilità del vincolo coniugale, considerata da lui come la sola capace di assicurare efficacemente il progresso sociale. Egli voleva persino che i suoi discepoli si impegnassero a non contrarre un nuovo matrimonio dopo la morte del coniuge (101). Ecco d'al

98) Per la situazione italiana in merito all'indissolubilità del matrimonio, cfr. PALAZZINI, *L'indissolubilità nell'odierna giurisprudenza italiana* in «Enciclop. cattolica», voce «Indissolubilità»; C. CANGI, *Il matrimonio*, Milano, 1953; G. PERICO, *Il Divorzio*, Milano, 1955; C. MATTAI, *La comunità familiare*, in «Enciclopedia sociale», Alba, 1958, pp. 944-980; T. GOFFI, *Morale familiare*, Brescia, 1958

99) Cfr. G. FONSEGRIVES, *Mariage et Union libre*, 3a ed., Parigi, 1935. P. BUREAU, *L'indiscipline des mœurs*.

100) Cfr. B. LAVAUD, *Le Monde moderne et le Mariage chrétien*, Parigi, 1935.

101) Cfr. A. COMTE, *Cours de Philosophie positive*, 50a e 55a lezione.

tronde il giudizio dei fatti sulla natalità e sulla pace dei focolari, che, si presumeva, avrebbero dovuto essere assicurati dall'istituzione del divorzio (102).

a) *La denatalità*. Poteva sembrare strano, *a priori*, che la possibilità del divorzio riuscisse favorevole al bambino, il quale è, di fatto, il legame vivente tra gli sposi. Ostacolo al divorzio, il figlio verrà sempre sacrificato da coloro i quali, antepoendo la passione al dovere, il godimento al sacrificio, pretendono di fondare soltanto una famiglia provvisoria e di conservare tutta la propria libertà. In realtà, *man mano che la pratica del divorzio si generalizzava, la natalità seguiva un cammino inesorabilmente decrescente*, e, per es. in Francia, passava da più di un milione di nascite annue nel 1870 a 682.000 nel 1933 (con una diminuzione di 40.000 dal 1932), tanto da poter prevedere matematicamente che, se la fecondità delle giovani coppie avesse continuato a decrescere con il medesimo ritmo, la Francia non avrebbe avuto più di 514.000 nascite nel 1944.

b) *Il disordine dei costumi*. Il divorzio avrebbe pure dovuto garantire, insieme con una natalità progressiva, la pace delle famiglie e il progresso della pubblica moralità. Ora, quanto al primo elemento, i giornali, con una sollecitudine che abbiamo il diritto di non apprezzare, non ci permettono di ignorare nulla: fra coniugi non ci si è mai ammazzati tanto quanto nel decennio che precedette la seconda guerra mondiale, e la rivoltella, nelle famiglie in disaccordo, era uno degli argomenti favoriti. Quanto alla pubblica moralità (senza parlare dello *aumento degli aborti criminali*), la pratica del divorzio dietro mutuo consenso conduceva direttamente alla libera unione, che non può assolutamente passare per un progresso morale né sociale.

349 - 4. DISCUSSIONE DEGLI ARGOMENTI - A questo punto possiamo valutare i due argomenti principali che sostengono la tesi del divorzio.

a) *Il diritto alla felicità*. L'argomento del «diritto alla felicità» si basa sul principio che il matrimonio non ha altro scopo che la felicità degli sposi e deve procurar loro soltanto piaceri e risparmiar loro le pene. Tale principio è tuttavia falso, poiché *l'unione sessuale ha la sua prima ragion d'essere soltanto nei fini della specie*. Allo stesso modo in cui il piacere di mangiare non può essere il fine per cui si mangia e allo stesso modo in cui si deve mangiare per vivere e non vivere per mangiare, così per il matrimonio il fine primario è il figlio e non il piacere.

Senza dubbio il matrimonio deve contribuire alla felicità degli sposi, che è pure uno dei suoi fini. Ma bisogna intendere in tutta la sua ampiezza questo termine «felicità»: *la vera felicità dell'uomo, che è spirituale, si acquista spesso a prezzo dei più duri sacrifici richiesti dalla fedeltà al dovere*. Le rinunce,

102) Il divorzio non è certo la causa unica della denatalità, le cui cause molteplici mostreremo più innanzi. Ma la sua influenza è stata certamente notevole, in questo campo,

spesso assai estese, profonde e durevoli, che la vita coniugale esige talora da parte di uno dei coniugi, possono tradursi in un accrescimento di valore morale e raggiungere vette di grandezza eroica, che arrecano, anche in mezzo al dolore, più gioie profonde di quante non ne possano sognare tutti coloro per i quali il «diritto alla felicità» evoca soltanto un prosaico diritto al piacere.

Le discussioni relative al divorzio sono viziate di solito dal *punto di vista individualistico*. Ora, quando si cerca qual è il miglior regime dell'unione matrimoniale, non si tratta di scoprire un regime che abbia tutti i vantaggi e nessun inconveniente per ognuno in particolare, bensì il regime che, rispetto al bene essenziale da ottenere, presenti una somma di vantaggi notevolmente superiore alla somma degli inconvenienti che pure può comportare. Per pronunciare il giudizio, occorrerà prendere in considerazione i risultati che questo regime procura *alla umanità nel suo complesso*, e che a questo titolo giustificano la legge generale reggente l'istituto matrimoniale. In questo campo, infatti, che tanto gravemente interessa la società umana, il *bene comune* deve aver la prevalenza.

I *casi concreti individuali* non per questo si devono trascurare, ma essi devono avere una soluzione compatibile con il bene comune. Una di queste soluzioni consiste nella *separazione dei coniugi* ai quali gravi ragioni vietino la vita in comune. La separazione resta un male, ma essa non è che un male minore, poiché salva tutto ciò che può essere salvato e non pregiudica l'avvenire, lasciando sussistere una possibilità di riconciliazione che il divorzio sopprime radicalmente.

350 - b) Il contratto di matrimonio. L'argomento secondo il quale il matrimonio, essendo nato da un libero consenso, può essere sciolto da un altro consenso, suppone che il matrimonio sia un contratto puramente convenzionale. Qui però vi è un grave equivoco. *Il matrimonio è un contratto naturale*, vale a dire un contratto *di cui la natura stessa ha fissato i fini e le leggi essenziali, specialmente quella dell'indissolubilità*. Ciò che dipende dalla libera volontà dell'uomo, è il fatto di concluderlo con la persona di sua scelta, ma non quello di concluderlo in condizioni diverse da quelle richieste dall'essenza dell'istituzione matrimoniale. Lo Stato stesso può regolare le forme particolari di tale istituzione, ma non può modificarne le leggi fondamentali, che sono anteriori e superiori a tutto l'ordine giuridico.

Le brevi osservazioni precedenti, che restano sul terreno dei principi generali, permettono di giudicare sotto l'aspetto morale la questione del *certificato prematrimoniale*, propugnato dalla maggior parte dei medici ed istituito in parecchi Stati (103), e che obbliga i futuri sposi ad invitare un medico di loro

103) In Francia, una legge del 16 dicembre 1942 sulla protezione della maternità e infanzia, rendeva obbligatorio il certificato d'esame medico prima del matrimonio. In Italia non esiste siffatta legge.

scelta ad un esame circa le loro capacità di assumere gli oneri dello stato coniugale e di procreare figli normali e sani. Questa questione è d'altronde legata all'altra, più vasta, dell'*eugenìa* e la sua soluzione dipende dalla maniera in cui si intendono gli oneri ed i diritti dello Stato nell'ordine della procreazione eugenetica.

Per quanto concerne il certificato prematrimoniale, non vi è nulla a ridire, moralmente, su una misura che rientra certamente nelle attribuzioni dello Stato, al quale spetta di prendere tutte le disposizioni richieste onde risparmiare alle famiglie difficili prove e a sé i gravi oneri di cure e d'assistenza imposti dalla moltiplicazione degli individui tarati o deficienti.

Tuttavia, l'intervento dello Stato deve contenersi nei limiti in cui esso rispetti la libertà e la responsabilità inalienabile dei coniugi. Di conseguenza, *il certificato prematrimoniale non potrà mai avere il carattere di un documento ufficiale e pubblico, rivestito di una sanzione obbligatoria, vale a dire che conceda o neghi il diritto di contrarre il matrimonio progettato*. Da un lato infatti, il medico è vincolato dal segreto professionale e non può dunque né deve fornire, né alla autorità pubblica, né alla famiglia dell'altro fidanzato, informazioni il cui carattere confidenziale è di diritto naturale (104). D'altro lato, lo Stato non potrà mai pretendere il diritto di farsi mandatario di un medico giurato che esamini i futuri coniugi. La pratica delle compagnie d'assicurazione, le quali commettono un medico per l'esame delle persone che sollecitano un contratto d'assicurazione, non può servire da termine di paragone, le condizioni essendo del tutto diverse: la compagnia d'assicurazioni è parte contraente del contratto, mentre lo Stato non ha alcuna parte nel contratto di matrimonio; non è lui che conferisce il matrimonio: sono gli interessati che si sposano; il suo compito è quello di un testimonio amministrativo, che nel contratto di matrimonio non ha responsabilità propria.

Si obietta, è vero, che è compito dello Stato proteggere la razza impedendo agli individui tarati di procreare. Se è certo però che uno dei doveri della pubblica autorità è di «proteggere la razza», non è affatto certo che essa sia autorizzata ad ottenere tale risultato vietando il matrimonio (e meno ancora per mezzo della sterilizzazione), né che essa sia effettivamente in grado di riuscirvi con tali mezzi. Le leggi dell'ereditarietà (tanto incerte, oltre a tutto) sono ben lungi dal giustificare una simile pretesa ed i biologi sono d'accordo, al contrario, nell'affermare che *la vita tende per conto suo ad attenuare, a correggere ed a neutralizzare le conseguenze nocive dell'eredità biologica*. La sua azione in questo senso è infinitamente più efficace di quanto non potrebbero esserlo le misure prese in certo modo dallo esterno per imporle una rettitudine matemati

104) È evidente che i fidanzati possono comunicarsi liberamente tra loro i risultati dell'esame medico subito da ciascuno e possono persino esigere mutuamente l'uno dall'altro tale comunicazione.

ca ed artificiale. A ciò bisogna aggiungere che se la facoltà di contrarre matrimonio dovesse essere concessa per via amministrativa, lo Stato si troverebbe ad avere la responsabilità di tutte le nascite che non rispondessero strettamente al canone ufficiale della salute ed alla definizione pubblica della purezza della razza. Oppure, stimandosi lo Stato infallibile e fuori causa, le nascite infelici dovrebbero essere oggetto di sanzioni legali contro i genitori. Tutto ciò basta a dimostrare che l'intervento autoritario dello Stato sboccherebbe, in questo campo, nella pura assurdità.

Se si vuole guardare a fondo il problema in questione, si vedrà come *la tesi che attribuisce allo Stato il diritto sovrano di permettere o di proibire il matrimonio, sia essenzialmente materialistica* e di conseguenza incompatibile con quella nozione della persona umana che abbiamo più sopra esposta (189-197). In realtà, la sanità fisica non è il bene supremo. La funzione dello Stato non può ridursi alla cura di assicurare l'avvento di una razza di begli animali e di un fiorente allevamento di riproduttori umani. Se allo Stato spetta effettivamente di badare alla salute pubblica, è certo che esso adempirà meglio questo obbligo quanto più sollecitamente favorirà il progresso morale, poiché le tare che pesano più fortemente sull'avvenire della razza hanno la loro prima fonte nei vizi degli individui (105).

Conviene dunque rispettare la libertà e la responsabilità dei futuri coniugi. *Il certificato prematrimoniale obbligatorio potrà servire a dare ai fidanzati il senso delle loro responsabilità, lasciando alla loro coscienza la scelta della decisione da prendere.* Ciò presuppone che i giovani siano istruiti sulle responsabilità che loro incombono di fronte a loro stessi, personalmente, nei riguardi dell'altro coniuge e nei riguardi della società. Lo Stato ha assai più da guadagnare rimettendosi alla coscienza di ognuno che non volendo conseguire il bene comune con misure che rischiano di comprometterne le condizioni fondamentali, che sono, come s'è visto, la libertà e la responsabilità delle persone.

§ 2 - I diritti e i doveri degli sposi

351 - I diritti e i doveri degli sposi derivano dalle esigenze del bene comune della società coniugale, consistente ad un tempo nella *procreazione e nell'educazione dei figli*, e nel perfetto *sviluppo fisico, morale e spirituale degli sposi*. Il bene secondario è normalmente ordinato al bene principale, ma può diventare sufficiente nel caso in cui il matrimonio sia infecondo senza che gli sposi siano volontariamente e colpevolmente responsabili di questa sterilità. Per dare una corretta definizione dei doveri e dei diritti dello stato coniugale, occorre ben intendere le destinazioni complementari dei due sessi, sulle quali si fonda l'ordine da istituire e da conservare nelle relazioni tra sposi.

105) Cfr. J. CARLES, *Problèmes d'hérédité*, Parigi, 1945, pp. 206-225.

A. DESTINAZIONE COMPLEMENTARE DEI DUE SESSI

1. L'UGUAGLIANZA DI NATURA - L'uomo e la donna sono uguali per natura. La donna non è un essere inferiore: ella possiede la stessa natura umana dell'uomo, con tutte le perfezioni essenziali che la definiscono: intelligenza, sensibilità e libera volontà. *Quindi l'uomo e la donna sono uguali davanti all'amore.* Il matrimonio non è un'istituzione che favorisca la schiavitù femminile e che permetta all'uomo di ridurre la sua compagna allo stato di domestica o, peggio ancora, di strumento di piacere: esso è, come abbiamo detto, per sua stessa essenza, *il dono reciproco di due vite, operato liberamente dai due coniugi, su fondamento di perfetta uguaglianza e di dignità personale assoluta*, dono che di conseguenza determina per entrambi un eguale dovere di fedeltà reciproca.

Da tali principi deriva, da un lato, che *l'esclusione dell'amore extraconiugale è altrettanto rigorosamente necessaria per l'uomo quanto per la donna*, e dall'altro che *la donna conserva, nel matrimonio, gli stessi diritti, inalienati ed inalienabili, al rispetto del marito*, come il marito li reclama per sé; così come deriva pure che la debolezza fisica della donna e la sua sensibilità più viva, debbono crearle un diritto maggiore alle attenzioni ed alle finezze dell'affetto maritale.

352 - 2. LA GERARCHIA NELLA FAMIGLIA - L'uguaglianza di natura non significa l'uguaglianza dei sessi. Quella implica, infatti, non soltanto una differenziazione fondamentale, ma anche una *gerarchia* e di conseguenza una subordinazione tra gli sposi. *Uguali in umanità ed in dignità, i due sessi sono ineguali nella società coniugale*, in quanto questa, come qualsiasi società, esige, con la distinzione delle funzioni, da un lato l'esercizio della autorità, e dall'altro la sottomissione e l'obbedienza.

All'uomo la natura, per ragioni fisiologiche e psicologiche, conferisce l'autorità. *La donna, nella società coniugale, deve obbedire al marito.* Tale obbedienza tuttavia non può essere concepita come ostacolo al pieno sviluppo personale della sposa; al contrario, essa ne deve essere lo strumento, poiché la perfezione si può acquistare solo seguendo gli indirizzi della natura, la quale vuole che la donna, creatura ricettiva più che creatura d'iniziativa, attui e sviluppi se stessa in primo luogo per mezzo dell'obbedienza.

3. AUTORITÀ E SOTTOMISSIONE - Le forme che l'autorità e l'obbedienza devono rivestire in seno alla società coniugale derivano dal doppio principio dell'uguale dignità degli sposi e dal carattere complementare della loro missione.

a) *L'esercizio dell'autorità.* È evidente che non si può parlare, per la donna, di una subordinazione di schiava, in cui la moglie, ridotta alla parte di strumento passivo delle volontà d'un padrone, dovesse lasciare ogni iniziativa ed ogni spontaneità. L'ubbidienza che le si domanda deve al contrario essere il

frutto dell'amore che ella riceve e dell'unione profonda delle volontà. Essa presuppone dunque che l'uomo, investito dell'autorità da parte della natura, la eserciti *con tutti i riguardi richiesti dalla dignità della donna, pari alla sua propria*, e cioè con quello *spirito di amicizia* la cui caratteristica è di produrre l'uguaglianza e di unire i cuori nel compimento dell'opera comune.

b) *L'influsso in virtù dell'amore*. Se l'autorità spetta all'uomo, più forte, più stabile nel suo umore, più ricco di sangue freddo e di energia, più adatto all'iniziativa ed alla decisione, ciò non significa che la donna non debba rappresentare una parte attiva. Senza voler parlare dei casi, eccezionali benché frequenti, in cui proprio la donna possiede, moralmente, le qualità virili e deve esercitarle per il bene comune della famiglia, venendo meno il marito, *la sposa apporta nella comunità le ricchezze del cuore e della dedizione*, le intuizioni e le finezze della sua estrema sensibilità. Ella raffina l'uomo, spesso brusco, violento e maldestro; gli comunica lo spirito di dolcezza e di pazienza. Soprattutto, *è in ogni circostanza il suo consiglio e il suo appoggio, e quasi la sua coscienza, più esigente e delicata*.

Questo influsso, la donna l'esercita per mezzo dell'amore, il quale, anche nella sottomissione, è l'effetto dell'uguaglianza che si esplica secondo le proporzioni richieste dalla differenza dei sessi e delle funzioni. Infatti l'ordine tra gli sposi, prima ancora d'essere un ordine giuridico, è un *ordine di vita*, che non ammette l'indipendenza né dell'uno né dell'altro coniuge, perché essi formano insieme una sola e medesima vita, una sola e medesima persona morale.

B. IL FEMMINISMO

353 - Le precedenti osservazioni permettono di valutare ciò che si è chiamato il *movimento femminista*. In realtà bisognerebbe piuttosto parlare di movimenti femministi molteplici, poiché le rivendicazioni più varie e meno compatibili fra loro si presentano e si fanno schermo delle insegne del femminismo. Occorre quindi distinguere, secondo la natura di queste rivendicazioni, un femminismo buono che tende a migliorare le condizioni della donna anche sul piano materiale, liberandola da forme di umiliante schiavitù e un femminismo aberrante che, in nome dell'eguaglianza, nega l'ordine gerarchico della comunità familiare, porta alla soppressione dell'autorità maritale e paterna e finisce col falsare la coscienza della femminilità e della maternità. Non è però femminismo di dubbia lega rivendicare un più adeguato inserimento della donna coniugata nella vita sociale e politica. È ovvio che la donna deve essere protetta nella sua essenziale funzione materna, ma questa difesa non va confusa con la volontà che tende ad escludere sistematicamente la donna dalla vita civile. Autorevoli interventi in questo hanno dimostrato che la donna, sposata o no, ha in forza della sua stessa dignità di donna il dovere di collaborare con l'uomo e di esercitare la propria influenza personale nello sviluppo della civiltà. La società politica deve perciò togliere gli intralci di natura giuridica che impediscono alla donna di dare il suggello della maternità agli eventi umani (106).

C. PROBLEMA DELLA NATALITÀ

354 - 1. IL PROBLEMA - Il problema della natalità è un *problema sociale e politico*, poiché ha attinenza con uno degli elementi più essenziali della prosperità pubblica. Esso tuttavia è pure e per eccellenza un *problema morale*, tanto nelle sue cause quanto nei suoi rimedi.

a) *Cause naturali dello spopolamento*. La crisi della natalità ha origine da cause molteplici, buon numero delle quali sono d'ordine economico, sociale e politico. Dal punto di vista economico, si possono citare i metodi del liberalismo, che hanno avuto per effetto di creare *condizioni di lavoro gravemente pregiudizievoli per la famiglia* (lavoro delle donne e dei bambini, *sweating-system*, o sistema dello sfruttamento, disoccupazione cronica e in costante progressione, aumento del pauperismo e della miseria, tuguri, nomadismo dei lavoratori dell'industria, alcoolismo, ecc.). Dal punto di vista sociale, si può incriminare, come abbiamo visto più sopra, **(275)**, *il regime successorio* della divisione forzata, il cui effetto fu particolarmente disastroso sulla fecondità delle famiglie dei proprietari terrieri. Dal punto di vista politico, le agitazioni e le rivoluzioni, le guerre civili e le guerre esterne contribuirono ad aggravare la crisi, ad un tempo sacrificando gli elementi giovani e forti dei diversi paesi e creando uno *stato d'inquietudine e di turbamento* direttamente opposto all'aumento delle nascite.

E' chiaro che queste cause naturali dello spopolamento non sono fatti da registrare puramente e semplicemente, quasi fossero variazioni atmosferiche. Questa, come si è visto, è la tesi del liberalismo economico. Essa è però essenzialmente falsa e immorale. *I pubblici poteri, infatti, per mezzo di una legislazione appropriata, possono e debbono porre largamente rimedio a questi fenomeni disastrosi per il bene comune della società*. Di fatto, la maggior parte degli Stati è entrata in questa via dell'«interventismo», che è quella del buon senso, della giustizia e della vita.

355 - b) *Le cause morali*. Queste cause si possono riassumere nell' *indisciplina dei costumi*. Esse sono legate ad una concezione di vita individualistica ed edonistica, secondo la quale la sola regola che valga è quella del piacere. Il loro effetto è stato di inaridire le fonti della vita, in tutte le famiglie che antepongono il godimento al dovere, moltiplicando l'uso delle *pratiche anticoncezionali* e il ricorso agli *aborti criminosi*.

106) Cfr. PIO XII, *Allocuzione sui doveri della donna nella vita sociale e politica* (21 ott. 1945); M. FEDERICI, *Presenza della donna nella vita sociale*, in «Famiglie d'oggi e mondo sociale in trasformazione» (cit. nella bibl. gen.); R. PRINGENT, *Notion moderne du couple humaine uni par le mariage*, in «Renouveau des idées sur la famille», Parigi, 1954; AA. VARI, *Conscience de la féminité*, Parigi, 1954. Tutti gli scritti raccolti in questa ultima pubblicazione sono di donne; più che un'impostazione dottrinale organica, bisogna ricercarvi una testimonianza psicologica di notevole interesse.

È necessario insistere, a causa della sua particolare perniciosità, su ciò che è stato chiamato *neo-malthusianesimo* (*birth-control*). Per dire il vero, questo termine fa torto alla memoria del pastore anglicano MALTHUS, il quale, ai primi del XIX secolo, nel suo *Essay on the Principles of Population* (Londra, 1798; cfr. tr. it., Torino, 1949), esponeva una dottrina secondo la quale era necessario, per evitare i mali dell'eccesso di popolazione, restringere in modo razionale il movimento spontaneo delle nascite. In effetti MALTHUS a questo proposito sosteneva soltanto l'impiego di mezzi onesti, che egli chiamava *moral restraint* (matrimonio ritardato o celibato e continenza coniugale), in opposizione al *prudential restraint*, vale a dire alle pratiche anticoncezionali, che egli condannava come immorali (107).

L'argomento principale di MALTHUS a favore del *moral restraint* era che l'aumento continuo delle nascite doveva produrre gravi crisi economiche e sociali. Infatti, egli sosteneva, prescindendo dal vizio e dalla miseria, che decimano i popoli e che bisogna combattere, il numero degli uomini tende a progredire ogni venticinque anni seguendo una proporzione geometrica (2-4-8-16-32-64), mentre i mezzi di sussistenza non possono crescere che secondo una proporzione aritmetica (1-2-3-4-5). Non dobbiamo ora discutere questa tesi. Basterà notare che, in realtà, *il secolo scorso ha visto aumentare i mezzi di sussistenza in una proporzione straordinaria*. Il mondo potrebbe nutrire una popolazione dieci volte più numerosa e la crisi in cui esso si dibatte è piuttosto il risultato di una sovrabbondanza che ha condotto una parte dell'universo alla disoccupazione ed alla fame per un paradosso che è la tara del liberalismo economico.

Qualunque soluzione si possa dare a questo problema, la tesi di MALTHUS, nell'atmosfera positivistica del secolo scorso, si trasformò in una *apologia della limitazione volontaria delle nascite mediante il ricorso alle pratiche anticoncezionali* (*neo-malthusianesimo*) (108). La diffusione di questa dottrina e dei vari procedimenti, spiega largamente la rapida diminuzione della natalità nella maggior parte dei paesi del mondo (109).

107) L'espressione *prudential restraint* era assai male scelta per designare le pratiche anticoncezionali, che non hanno nulla a che vedere con la prudenza, *virtù morale*. Essa aveva il doppio inconveniente di riparare sotto il pretesto della prudenza quelle pratiche condannate da MALTHUS e di gettare un ingiusto sospetto sulla fecondità coniugale che una giusta e saggia prudenza deve pure regolare, come tutte le attività umane, secondo le circostanze concrete, e senza pregiudizio degli obblighi rigorosi della castità coniugale.

108) Cfr. J. VIALATOUX, *Économie et population. Essai sur le principe malthusien*, in «Philosophie économique», pp. 157-222. - J. VIALATOUX mostra assai bene che la dottrina economica di MALTHUS era destinata a trasformarsi in neomalthusianesimo. L' *homo oeconomicus*, sfuggendo ad ogni regolazione propriamente umana, «è disposto al *moral restraint*, poiché nessun'altra morale, se non l'edonismo, entra nella sua definizione?».

109) La natalità in Italia era ancora superiore al trenta per mille prima del 1914; abbassatasi

356 - I. I RIMEDI - Le cause della diminuzione della popolazione essendo ad un tempo di natura economica, sociale e politica, e di natura morale, i rimedi devono essere altrettanto numerosi e diversi quanto i mali ch'essi debbono guarire.

a) *Il compito dei pubblici poteri.* È compito dello Stato, incaricato del bene comune della società, di porre in atto o di favorire, nell'ordine economico, sociale e politico, tutti i mezzi atti ad eliminare la iattura dello spopolamento, almeno nella misura consigliata dalla prudenza. *Negativamente, occorre eliminare le cause che producono la denatalità*, fra le quali il *divorzio* e le *pratiche abortive* hanno posto preponderante. Positivamente, converrebbe istituire un *regime successorio* tale che al primo grado la comunione dei beni sia la regola, e la divisione sia l'eccezione; o tale, in ogni modo, che quando questa eccezione è inevitabile, il riacquisto di ogni proprietà familiare nel complesso, o di ogni azienda, sia un diritto per quello dei partecipanti che intende beneficiarne a condizioni eque per gli altri coeredi. D'altra parte, la natalità dovrebbe essere incoraggiata mediante *assegni familiari*, sotto le varie forme che questi possono assumere: compensazioni di salario, riservate ai salariati; indennità di famiglia, accordate a tutti i capifamiglia; risarcimenti d'imposte, in modo da rendere queste ultime inversamente proporzionali ai carichi familiari. Occorrerebbe pure sforzarsi di assicurare una casa alle famiglie, favorendo le *abitazioni familiari* piuttosto che le abitazioni collettive del tipo caserma o falansterio, e sforzarsi pure di *trattenere la madre nella casa* e di *proteggere il bambino*. Finalmente, gli interessi morali ed economici delle famiglie potrebbero essere fatti valere da loro rappresentanze o «organismi familiari».

357 - b) *Rimedi morali.* I migliori provvedimenti di ordine economico, sociale e politico non varranno a nulla senza una *riforma dei costumi*. Essi hanno la funzione di favorire questa riforma, ma saranno compiuti soltanto per mezzo di questa, che deve pure avere i suoi mezzi propri e distinti. Finché la famiglia numerosa non sarà onorata come il miglior sostegno della vita nazionale,

sensibilmente dopo la prima guerra mondiale sembrò poi stabilizzarsi ad un livello nettamente più elevato che negli altri paesi d'Europa. Dopo la seconda guerra mondiale il tasso di natalità è precipitato ad un livello inferiore a quello della stessa Francia, che alla fine del 1947 segnava una situazione più favorevole.

Le riprese osservate in Italia dopo il 1954 fanno ritenere che il calo del dopoguerra, accentuato da reazioni di aggiornamento e da sfavorevoli situazioni economiche, non fosse legato soltanto a modificazioni di struttura della popolazione e del suo comportamento. La limitazione delle nascite, prima essenzialmente caratteristica di alcune regioni del Nord si è venuta tuttavia man mano diffondendo anche in altre regioni, per cui uno studioso di problemi demografici scriveva nel 1955 «allo stato attuale delle cose, l'Italia non può essere classificata tra i paesi europei di fecondità e natalità relativamente forte» (HENRY-PRESSAT, *Evolution de la fécondité en Italie*, in «Population» 1955, 3, p. 525). Cfr. *I problemi della popolazione*, Atti della XXVI Sett. sociale dei Catt. italiani (Palermo, 1953) Roma, 1954.

finché il principio del dovere avrà minor prestigio che non quello del piacere, il bambino resterà l'importuno che i costumi decadenti tenderanno sempre a sacrificare.

In questo campo lo Stato, unendo i propri sforzi a quelli delle iniziative private, può ancora molto. Il punto capitale sarà quello di *rendere a Dio ed alla religione il loro posto nelle scuole e nelle famiglie*: una lunga esperienza ha dimostrato abbastanza quale affidamento si possa fare sulla morale laica, e come la fede in Dio sia la sola forza capace di strappare l'uomo al suo egoismo e di innalzarlo sino all'accettazione generosa del sacrificio, senza il quale non vi può essere né focolare, né figliolanza. D'altronde, *nell'ordine dei pubblici costumi*, una censura priva di compiacenze dovrebbe vietare senza pietà la proiezione di tanti film atti ad abbassare il tono morale, destinati a sconvolgere i cervelli e le coscienze. La radio e la televisione non dovrebbero essere autorizzate a portare a domicilio le opere teatrali dette «leggere», più stupide ancora che leggere, o i loro resoconti laudativi, che finiscono col creare l'impressione che il vizio e la cattiva condotta siano lo stato morale della società contemporanea, e col far pesare il discredito sulla virtù, sullo spirito di sacrificio, la fedeltà coniugale e l'amore della casa, come se fossero eccezioni stravaganti. I giornali ed i periodici letterari dovrebbero vedersi imporre una disciplina morale. Il commercio troppo redditizio della letteratura pornografica e delle pubblicazioni neo-malthusiane dovrebbe essere non soltanto vietato, ma efficacemente punito. In tal modo, mediante il concorso reciproco delle leggi e dei costumi, si potrebbe sperare di assistere al formarsi di una società il cui valore morale si esprimerebbe generosamente attraverso la più bella e, in ultima analisi, la sola vera ricchezza di quaggiù, che è la vita.

Art. III - La società paterna

358 - La società paterna, che comprende i figli con i genitori, costituisce la *famiglia* completa o propriamente detta. Il suo scopo principale è quello di *assicurare l'educazione* dei figli, nel suo senso più ampio, vale a dire di procurare ai figli lo sviluppo fisico, morale e intellettuale che li porrà in grado di vivere a loro volta una vita indipendente ed utile alla società. Precisamente da questo fine essenziale della società paterna derivano i doveri ed i diritti dei genitori, ai quali corrispondono i doveri e i diritti dei figli.

§ 1 - I doveri e i diritti dei genitori

A. I DOVERI

1. L'EDUCAZIONE, COMPLEMENTO DELLA PROCREAZIONE I genitori sono *obbligati solidalmente dalla legge naturale a provvedere a tutte le necessità fisiche, intellettuali e morali dei propri figli*. Tale dovere è normalmente compreso e praticato nell'ambito fisico; qui i genitori hanno vivo il

sentimento che esso è quasi una conseguenza naturale e necessaria della procreazione, poiché i bimbi sono a lungo incapaci di provvedere da soli alle proprie necessità. Al contrario, gli obblighi relativi alla *formazione intellettuale e morale dei figli* paiono a volte meno urgenti e meno rigorosi. Ciò è però un errore, poiché questa formazione è pure un complemento necessario della generazione, che mette al mondo un essere *umano*, cioè un essere per natura intelligente e libero, e che non potrà fare il suo «mestiere d'uomo» se non nella misura in cui sarà provvisto, intellettualmente e moralmente, di tutti i mezzi richiesti.

L'educazione deve dunque anzitutto essere un'*opera morale*, consistente nel condurre il bimbo sino al suo pieno sviluppo non solo fisico, ma anche spirituale, facendogli acquistare le abitudini, le nozioni e le virtù che lo porranno in grado di adempiere come si deve ai suoi doveri.

Tale educazione deve risultare più ancora dall'atmosfera familiare che dalla decisione dei genitori. Vi è infatti un «essere familiare» che è ad un tempo biologico, sociale e spirituale. I figli, la loro nascita e la loro educazione non procedono semplicemente dalla volontà dei genitori. Senza alcun dubbio, l'*élan vital* ha bisogno del loro concorso per concretarsi, o, se vogliamo, nel senso proprio della parola, per «incarnarsi». Questo *élan* tuttavia nasce più in alto che non dai genitori, e non si compie o non si esaurisce nella generazione: esso inaugura una vita ed un'opera che debbono compiersi mediante la duplice collaborazione dei genitori e dei figli stessi, non appena essi diventano capaci di assumere la responsabilità del loro proprio esistere. È perciò che l'educazione è «atmosferica», nel senso che l'atmosfera familiare è richiesta dal bambino come una vera respirazione morale, ma più ancora in nome del suo stesso essere, il quale non si attua che progressivamente. Essa fa nascere le *persone*, e questa generazione continua è la perfezione stessa della dedizione reciproca dei membri della famiglia e della loro partecipazione all'essere familiare.

Ciò è possibile tuttavia solo quando vengono superate le opposizioni che dividono i sessi e le persone. Tra sposi, l'opposizione è superata dal *consenso plenario*, il consenso di carne e di spirito, grazie alla quale uomo e donna «si riconoscono» l'un l'altro, aboliscono per quanto è possibile la loro divisione. I figli, d'altra parte, devono trovare nell'atmosfera familiare i mezzi per superare quell'«odio per il padre», che traduce oscuramente le esigenze della loro personalità (quale il loro sesso già la caratterizza) e le loro giuste esigenze di autonomia (III, 309). Ciò si conseguirà, e cioè il «parricidio» sarà evitato, soltanto se la paternità si porrà al servizio della fraternità, poiché il suo fine è di far crescere senza sosta quell'amicizia fraterna, che tuttavia può raggiungere la propria perfezione solo mediante la graduale scomparsa della potenza paterna. Quest'ultima, che equivale a ineguaglianza e potere, deve capire come le sia necessario acconsentire a sminuirsi ogni giorno più, poiché la sua ragion d'essere è di attuare l'uguaglianza tra fratelli e sorelle. La famiglia quindi esattamente concepita è un'opera continua di spiritualizzazione dei valori e di socia-

lizzazione in profondità: ma, come tale, essa è anche un'opera difficile che richiede insieme molta fede, molta abnegazione e molto amore (110).

2. L'EDUCAZIONE, OPERA D'AUTORITÀ

359 - a) *Necessità dell'autorità*. L'individualismo moderno nega praticamente il dovere d'educazione che incombe ai genitori. Teoricamente, basterebbe lasciar fare alla natura, secondo i principi insegnati da G. G. ROUSSEAU, nell'*Émile* (in *Oeuvres complètes de R.*, 13 voll., Parigi 1910; cfr. tr. it., 2a ed., Firenze, 1954). Sennonché questa tesi va talmente contro l'esperienza che essa si confuta da sé. Se infatti, nell'ordine fisico, la natura deve evidentemente essere aiutata, diretta e talvolta raddrizzata e corretta, a maggior ragione lo stesso deve avvenire nel campo intellettuale e morale, in cui le facoltà del bambino non manifestano naturalmente nessun orientamento determinato e si aprono su tutto il campo del bene e del male, del vero e del falso, del bello e del brutto. *È quindi assolutamente necessario che un aiuto costante educhi i bambini ad una esatta discriminazione del bene e del male*, alla direzione giusta della volontà, alla resistenza alle passioni sregolate, alla pratica delle virtù, ed *arricchisca la loro ragione*, secondo le esigenze dell'età e delle tendenze mentali, delle nozioni intellettuali indispensabili.

È noto che Jean-Jacques ROUSSEAU (*Émile*) vorrebbe i genitori attendessero il diciottesimo anno del figlio per parlargli di morale e di religione, onde lasciare alla sua scelta tutta la conoscenza e la spontaneità volute. Questa tesi equivale a supporre che sino ai diciotto anni il ragazzo resti un essere amorale e areligioso, e che a questo momento della sua carriera d'uomo, egli possa essere ancora libero dalle passioni e dai vizi suscettibili di pesare sul suo giudizio. Senza dubbio, ciò significa essere molto ottimisti.

b) *Forma dell'autorità*. Opera d'autorità, l'educazione non è un'opera meccanica. L'autorità dei genitori (o di coloro che essi delegano per sostituirli) deve esercitarsi sui figli come su *persone* che hanno un destino proprio. Il bimbo è un essere intelligente e libero, che deve assimilare, con uno sforzo personale insostituibile, tutto ciò che l'educazione gli dà. Soltanto a questa condizione egli possiede veramente, in tutti gli ordini ciò che i suoi educatori gli comunicano. Ciò esige dai genitori, e, in generale, da tutti gli educatori, che essi continuino la loro opera con una pazienza illuminata, che essi si preoccupino continuamente degli *adattamenti necessari*, attenti alle reazioni personali del bambino, onde proporzionare ciò che gli si chiede a quanto la sua età, la sua salute e lo sviluppo delle sue facoltà possono sopportare.

360 - Bisogna punire i bambini? Se si bada al senso più generale della domanda, si deve rispondere che *vi sono certamente casi in cui occorre punire i bambini*, e meglio ancora, che un'educazione tale da escludere sistematica

110) Cfr. J. LACROIX, *Force et faiblesse de la famille*, Parigi, 1949.

mente ogni punizione sarebbe poco comprensibile e rischierebbe di concludersi con un grave insuccesso. Occorre non conoscere assolutamente i bambini per immaginare che si possa ottenere tutto da loro con la forza della sola persuasione, senza l'aiuto della minaccia e della correzione, e che l'educazione possa farsi tutta *in hymnis et canticis*. Il timore, quaggiù, è sempre stato il principio della saggezza. Ma ben inteso *un'educazione che conoscesse esclusivamente i mezzi della minaccia e della punizione sarebbe altrettanto cattiva*. Bisogna insegnare al bimbo ad agire per dovere e per amore, poiché, se il timore può fare entrare nella via della saggezza, solo l'amore del bene e il sentimento del dovere possono far sì che vi si resti. Il bambino deve amare il bene per la sua bellezza propria, e diventar capace di sceglierlo per effetto di una spontaneità generosa, che è una cosa stessa con la virtù.

È però necessario, quando si deve inevitabilmente punire, *che le punizioni siano somministrate saggiamente*. Occorre che esse siano ad un tempo rare e spiccate: le punizioni numerose e senza rilevanza non hanno alcun effetto, - giuste e motivate: le punizioni che provengono dal capriccio e dal malumore irritano i bambini e turbano le loro nozioni del bene e del male, e finalmente occorre che le punizioni vengano inflitte con calma e persino affettuosamente, poiché il bimbo non deve scoprirvi né spirito di vendetta, né manifestazione di una collera scatenata, ma unicamente, secondo la verità, un amore profondo che vuole solo il suo bene.

361 - I LIMITI DELL'AUTORITÀ - L'autorità dei genitori non può essere né arbitraria né illimitata.

a) *L'autorità non è arbitraria*. I genitori non hanno tutti i diritti sui propri figli. Essi hanno su di essi autorità soltanto in vista del loro bene fisico, intellettuale e morale. Tale autorità di conseguenza è *strettamente limitata, nei modi e nell'estensione*, a quanto è richiesto dal bene del figlio, ed esclude tutto quanto è contrario all'integrità fisica ed alla dignità morale del figlio stesso.

Ne consegue che i genitori non soltanto non hanno il diritto di dare la morte ai propri figlioli, ma devono astenersi da ogni forma di maltrattamento dannosa per la loro salute. L'antichità pagana, con un'estensione abusiva del diritto del *paterfamilias*, giudicava che il padre avesse diritto di vita e di morte sui propri figli, considerati come cosa sua. Ma questa concezione è del tutto immorale, perché i genitori non sono gli autori della vita: essi si limitano a trasmettere un dono che viene da Dio, che essi devono rispettare nei loro figlioli come in ogni altra persona umana. Abbiamo dimostrato più sopra (229) come tale principio porti con sé la *condanna di tutte le forme d'infanticidio*. Ma esso implica pure che i genitori si astengano dall'usare *maltrattamenti, fisici o morali*, che né la perversità precoce, né, meno ancora, il ritardo fisico o intellettuale dei loro figli potrebbero né giustificare né scusare.

362 - b) L'autorità non è illimitata. L'autorità dei genitori, sia pure ordinata al bene dei figli, è *limitata ad un tempo dall'età e dalla coscienza di questi ultimi*. Infatti, quando il figlio arriva alla maturità, al punto a cui precisamente

lo deve condurre l'educazione, i suoi genitori continuano ad aver diritto al suo rispetto ed alla sua confidenza: ma *non hanno più diritto alla sua obbedienza*, (salvo in quanto riguarda la vita di famiglia come tale, di cui essi conservano la direzione finché i figli continuano ad abitare sotto lo stesso tetto). Se essi pretendessero più a lungo l'ubbidienza dai loro figli, l'autorità si muterebbe in tirannia, e la confidenza dei figli (che non si può imporre) ne sarebbe gravemente compromessa. È indubbio che spesso è difficile distinguere il momento in cui l'autorità dei genitori deve farsi da parte. I figlioli tendono talora ad un'indipendenza che può sembrare prematura; ma i genitori ci mettono pure troppo tempo a capire, spesso, che non è più il momento di comandare. Questa è una questione di prudenza. La cosa migliore è senz'altro di abituare a poco a poco l'adolescente ad usare la sua libertà, sino al momento in cui si mostrerà capace di guidarsi da solo con il suo giudizio proprio. In ogni modo, i genitori non devono dimenticare che *il fine dell'educazione non è di formare dei figli eternamente sottomessi* per la loro soddisfazione personale, *ma al contrario di condurre questi figli al punto in cui essi saranno capaci di fare a meno di loro* e di vivere con mezzi propri.

Non è solo l'età a limitare l'autorità dei genitori. Questa deve anche saper arrestarsi di fronte all'*intimità della coscienza*. Il ragazzo sa bene, e molto presto, che questo campo gli appartiene e che nessuno ha il diritto di violarlo. Può essere doloroso per i genitori, e soprattutto per una madre, urtare talvolta contro il segreto di un cuore ostinatamente chiuso. Essi devono nondimeno accettare queste manifestazioni d'autonomia, che normalmente non è contraria ad alcuno dei loro diritti, pensando, anche qui, che *l'autorità non è stata concessa loro per se stessi, ma per il bene del figlio, e che essa si ferma di fronte a ciò che, per natura stessa, deve appartenere unicamente a questi*.

B. I DIRITTI

363 - I diritti dei genitori risultano dai loro doveri. Essi devono adempiere integralmente questi ultimi, che, derivando dalla legge naturale, stanno alla base di diritti dello stesso ordine. Tali diritti riguardano ad un tempo i figli stessi e la società.

1. RIGUARDO AI FIGLI - I genitori hanno diritto all'affetto ed alla *riconoscenza* dei propri figlioli, di cui essi sono i primi e principali benefattori. Essi hanno diritto a ricevere da essi *rispetto* ed *obbedienza* e, nella loro vecchiaia o nelle loro infermità, tutta l'assistenza che la pietà filiale esige.

2. RIGUARDO ALLO STATO - I genitori sono investiti dalla natura e da Dio del dovere e di conseguenza del diritto di dare ai loro figli l'educazione fisica, intellettuale e morale, sia direttamente, sia per mezzo di quegli educatori ai quali essi giudichino opportuno delegare la propria autorità. *I genitori pos-*

siedono pienamente questo diritto, e lo Stato non può né restringerlo, né meno ancora usurparlo, poiché esso è anteriore e superiore al potere politico.

Il compito dello Stato, in questo campo, sarà quindi non di soppiantare, ma di aiutare i genitori a compiere la propria missione mettendo a loro disposizione o sovvenzionando le scuole conformi al desiderio dei genitori. Siccome esso è l'organo del bene comune della società tutta, sta allo Stato di esigere che i genitori adempiano esattamente i loro doveri di educatori, di applicare sanzioni contro i genitori che vi mancano, e di provvedere all'educazione dei bambini senza famiglia. Così pure è suo dovere e suo diritto badare che le scuole private diano un insegnamento conforme alle esigenze della morale e dell'ordine pubblico, nelle condizioni igieniche auspicabili e mediante insegnanti dotati dei titoli necessari. Lo Stato non può tuttavia andare oltre senza abusare dei suoi poteri: esso non ha il diritto di riservarsi il monopolio dell'insegnamento né il conferimento dei titoli di studio, direttamente o indirettamente. Ancor meno può ritenersi autorizzato ad imporre una dottrina: esso è per essenza il protettore delle famiglie e non il loro padrone od il loro oppressore.

La libertà d'insegnamento, in Italia, è un *principio di diritto pubblico*. Essa consacra, almeno in teoria, il diritto dei genitori, educatori e maestri naturali del bambino, di provvedere all'educazione ed all'istruzione di quest'ultimo, mediante i maestri di loro scelta, con riserva, ben inteso, del controllo generale dello Stato. I genitori, come tali, sono, naturalmente parlando, soli giudici di tale scelta, di cui essi assumono, davanti a Dio, la piena responsabilità. Tutto ciò equivale a dire che *il diritto (e il dovere) d'insegnamento e d'educazione derivano dall'ordine naturale stesso e non sono altro che il prolungamento della paternità*.

La Costituzione italiana, si occupa del problema della libertà d'insegnamento agli articoli 33 e 34, che così suonano: «L'arte e la scienza sono libere e libero ne è l'insegnamento. La Repubblica detta le norme generali sull'istruzione ed istituisce scuole statali per tutti gli ordini e gradi. Enti e privati hanno il diritto di istituire scuole ed istituti di educazione, senza oneri per lo Stato. La legge, nel fissare i diritti e gli obblighi delle scuole non statali che chiedono la parità, deve assicurare ad esse piena libertà ed un trattamento scolastico equipollente a quello degli alunni di scuole statali. È prescritto un esame di Stato per l'ammissione ai vari ordini e gradi di scuole o per la conclusione di essi e per l'abilitazione all'esercizio professionale. Le istituzioni di alta cultura, università ed accademie, hanno il diritto di darsi ordinamenti autonomi nei limiti stabiliti dalle leggi dello Stato» (111).

111) Contrariamente agli usi e alle tradizioni o alle mentalità che per es. in Francia rappresentano residui sopravvissuti di metodi totalitari dell'Università napoleonica, così in Italia sono coerenti con un'attitudine mentale più o meno copertamente statolatrica, le cui origini storiche risalgono al periodo conseguente alla proclamazione del Regno d'Italia, il

«La scuola è aperta a tutti. L'istruzione inferiore, impartita per almeno otto anni, è obbligatoria e gratuita. I capaci e meritevoli anche se privi di mezzi, hanno diritto di raggiungere i gradi più alti degli studi. La Repubblica rende effettivo questo diritto con borse di studio, assegni alle famiglie ed altre provvidenze, che devono essere attribuite per concorso».

§ 2. *I doveri e i diritti dei figli*

I figli hanno doveri e diritti nei confronti dei propri genitori e diritti e doveri reciproci.

364 - NEI CONFRONTI DEI GENITORI - I doveri e i diritti dei figli sono correlativi ai diritti e ai doveri dei genitori nei confronti dei figli. I doveri si riassumono, come abbiamo visto, nel triplice obbligo di *amare e rispettare i propri genitori*, di *obbedirli*, e di *assisterli* nelle loro necessità.

I diritti dei figli risultano dalla loro dignità di persone, non ancora formate, ma aventi la ragione e la libertà, che l'educazione ha per fine di sviluppare. *I genitori devono dunque rispettare nel bambino d'oggi l'uomo che egli diventerà*. Di qui nascono i limiti diversi che si pongono alla loro autorità, e di qui deriva pure il dovere imperioso che impone ai genitori di dare, in ogni circostanza, il buon esempio ai loro figli. Infatti il buon esempio è uno dei beni che i figlioli possono esigere con maggior forza, perché è in gran parte la condizione degli altri. Sarebbe inutile pretendere di inculcare ai bambini i migliori principi, di affidarli ad insegnanti eccellenti se i genitori non stessero attenti a comportarsi essi stessi secondo i principi che insegnano o fanno insegnare ai propri bimbi. Se il proverbio «Quale il padre, tale il figlio» si verifica così spesso nell'ordine morale, ciò accade, più ancora che per effetto dell'eredità, per effetto dell'esempio dato dai genitori.

2. DOVERI RECIPROCI DEI FIGLI - Tra loro, i fratelli e le sorelle si

monopolio del conferimento dei titoli di studio è esso pure poco compatibile con il principio della libertà dell'insegnamento. Questa viene evidentemente limitata e impedita da questo monopolio. Nessuno potrebbe contestare il diritto e il dovere dello Stato di sovrintendere alla qualità dell'insegnamento; tuttavia il monopolio della concessione dei titoli, come pure quello dell'insegnamento, non è richiesto da tale diritto e tale dovere: il monopolio, in questo ordine, è un abuso e deriva da una concezione dispotica dello Stato, opposta quant'è possibile alla concezione organica e personalistica che definisce l'ideale d'uno Stato ossequiente alle esigenze essenziali del bene comune. Cfr. F. TROSSARELLI, *Scuole statali e non statali e libertà scolastica*, in «Civiltà Cattolica», 1954 vol. II, pp. 236-247; 476-490; V. SINISTRERO, *Problemi attuali della scuola*, Torino, 1956; *Scuola e Società*, Atti della XXVIII Sett. Soc. dei Catt. it., Roma, 1956; G. CORALLO, *Educazione e società*, in «Enciclopedia sociale», Alba, 1958, pp. 1175-1207.

debbono *amore e dedizione*, non soltanto mentre abitano insieme la casa paterna, ma durante tutta la loro vita. Essi infatti non cessano di essere fratelli e sorelle: la loro unione e il loro mutuo affetto debbono restare altrettanto intimi quanto i vincoli di sangue, e il loro dovere è di badare a mantenere viva questa unione fraterna, che è una forma del rispetto profondo e della riconoscenza che essi debbono alla memoria dei loro genitori.

CAPITOLO TERZO LA MORALE CIVILE (112)

365 - Come per la società domestica, le questioni che consideriamo ora concernono l'origine della società e della autorità civili, - le forme diverse che l'autorità può rivestire, i diritti e i doveri rispettivi dei pubblici poteri e dei membri della società, - e finalmente i doveri della società verso Dio.

Art. I - Origine della società e dell'autorità civili

Considereremo la società civile nel suo aspetto più generale, vale a dire come una *società risultante dall'unione di una moltitudine di famiglie e avente quale fine l'attuazione del bene comune temporale di tutti i suoi membri*. La

112) Cfr. ARISTOTELE, *Politica*. - S. TOMMASO, Ia IIae, q. 96; *Contra Gentiles*, III c. CXI-CXX; *De Regimine principum* - SUAREZ, *De Legibus*. - DEFOURNY, *Aristote, Études sur la «Politique»*. - J. DE MAISTRE, *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques; Étude sur la souveraineté*, nuova ed., Lione, 1883, pp. 221-254. - DE BONALD, *Théorie du pouvoir politique et religieux*. - *Du Principe constitutif de la société*. - SCHWALM, *Leçons de Philosophie sociale*, Parigi, 1910, t. II, pp. 307-524. - BERGSON, *Les deux sources de la Moral et de la Religion*, Parigi, 1932. - «Semaines Sociales de France», Reims, 1933; *La société politique et la pensée chrétienne*, Parigi-Lione, 1933; Rouen, 1938, *La liberté et les libertés dans la vie sociale*, Parigi-Lione, 1938. - A. DELCHARD, *La Constitution du pouvoir dans un État moderne*, «Archives de Philosophie», XII fase. I), Parigi, 1938, p. 118 sgg. - Ch. MAURRAS, *Enquête sur la Monarchie*, nuova ed., Parigi, 1924. - R. JOHANNET, *Le principe des nationalités*, Parigi, 1928. - VIALATOUX, *La Cité totalitaire de Hobbes*, Parigi, 1935. - J. LECLERCQ, *Leçons de Droit naturel*, Namur-Lovanio, 1948, t. II. - DELOS, *La Nation*, Montréal, 1948. - POSE, *Philosophie du pouvoir*, Parigi, 1948. - MARITAIN, *L'homme et l'État*, Parigi, 1943, (trad. it., Milano, 1953). - J. CHEVALIER, *Les grandes oeuvres politiques; De Machiavel à nos jours*, Parigi, 1954. - U. MORTATI, *Istituzioni di diritto pubblico*, Padova, 1952. - AA. VARI, *Funzioni e ordinamento dello Stato moderno*, «Quaderni di Justitia», Roma, 1953. - A. C. JEMOLO, *La crisi dello Stato moderno*, Bari, 1954; H. KELSEN, *Teoria generale del diritto e dello Stato*, Milano, 1954. - G. LA PIRA, *Per un'architettura cristiana dello Stato*, Firenze, 1954. - AA. VARI, *Crisé du pouvoir et crise du civisme*, Atti della 41a sett. soc. di Francia, (Rennes, 1954), Lione, 1954. - G. MATTAI, *La Società politica* in «Enciclopedia sociale», Alba, 1955, pp. 1105-1174.

società civile, così intesa, può prendere le forme della nazione, della patria e dello Stato, nel quale essa trova il proprio tipo più perfetto. Studieremo più innanzi ognuna di queste incarnazioni (o gradi) della società civile. La questione che si pone qui prescinde da queste differenziazioni e richiede una soluzione generale quanto più è possibile.

Tale soluzione non può comportare, schematicamente, se non due risposte: la prima afferma che la società e l'autorità politiche sono il frutto di un'opzione libera e facoltativa dell'uomo (teorie contrattualistiche), l'altra sostiene, al contrario, che la società civile è un fatto di natura e, di conseguenza, che il potere politico è, al pari della società, di diritto naturale divino. Tali sono le due tesi che dobbiamo esporre e valutare.

§ 1 - *Le teorie contrattualistiche*

Abbiamo già dovuto studiare le teorie contrattualistiche di HOBBS e di ROUSSEAU, allorché abbiamo esaminato la questione del fondamento del diritto (139-135). Le prenderemo ora in considerazione soltanto sotto l'aspetto che concerne l'origine e la natura della società civile.

A. TEORIE DI HOBBS E DI ROUSSEAU

HOBBS e J. J. ROUSSEAU sono d'accordo nel negare che la società umana, sotto qualsiasi forma si manifesti, (famiglia, tribù, professione, città), abbia un'origine naturale. Per essi, *ogni società risulta da un contratto*. Tuttavia, mentre ROUSSEAU immagina uno stato di natura asociale, nel quale l'uomo avrebbe goduto una felicità senza commistione di mali, HOBBS considera lo stato di natura come *antisociale*, vale a dire come comportante la guerra di tutti contro tutti.

1. Lo STATO, CONDIZIONE DI PACE - La società civile, secondo HOBBS, è nata dal timore o dal desiderio della propria conservazione. Sottoposti, nello stato di natura, ad una guerra implacabile, nella quale la loro esistenza era costantemente minacciata, *gli uomini ebbero l'idea di concludere tra loro un patto atto ad assicurar loro la pace*, per mezzo di un potere politico abbastanza potente per imporre la propria legge a tutti. Precisamente questo potere è il principio assoluto ed universale della morale e del diritto (113).

113) Cfr. VIALATOUX, *La Cité de Hobbes*, Parigi, 1935, p. 132.: «I teoremi 'pratici' di cui si tratta conoscono la guerra e la pace come il geometra conosce il cerchio: *per generationem*. La loro concatenazione consiste nel dedurre ciò che vi è da fare se si vuole la pace. «Le leggi che chiamiamo naturali non sono altro che conclusioni razionali concernenti ciò che si deve fare e non fare». Il postulato al quale è sospesa questa catena di teoremi non è altro che

366 - 2. Lo STATO, PREZZO DEL PROGRESSO

a) *Le tappe dell'umanità*. ROUSSEAU immagina che l'uomo, quale uscì dalle mani della natura, non fosse governato che dal suo solo *istinto*, con funzioni puramente animali e desideri che non oltrepassavano le necessità fisiche. Perciò egli era felice e ignorava tutti i mali che lo tribolano in seno alla società.

A poco a poco tuttavia l'uomo sviluppava le proprie facoltà e cominciava a comunicare con i propri simili. La *famiglia* si costituiva e ben presto ogni famiglia diveniva una *piccola società*, unita dai vincoli dell'affetto reciproco, la quale però perdurava solo per effetto di una convenzione sempre revocabile. A tale secondo periodo ne successe un altro, caratterizzato dall'*invenzione delle arti meccaniche e dall'acquisizione della proprietà privata*, novità che ebbero per effetto di fare apparire l'ineguaglianza degli uomini e di provocare con ciò grandi disordini, accresciuti poi dallo sviluppo rapido ed intenso delle passioni, soprattutto dell'avarizia e della cupidigia. Da allora, gli uomini entrarono in lotta gli uni contro gli altri. Comprendendo però che tale stato di guerra li condannava tutti a perire, onde conseguire la pace e la sicurezza delle loro vite, essi decisero di concludere un *patto sociale*, vale a dire di istituire una società che difendesse e proteggesse, con l'ausilio della forza comune, la persona ed i beni di ognuno.

b) *Natura del contratto e dell'autorità*. Il contratto sociale dunque, secondo ROUSSEAU, consisteva essenzialmente nel fatto che *tutti mettevano in comune le proprie persone ed i propri beni sotto il governo della volontà generale*, in modo che tutti riuniti, componendo un solo corpo, potessero ricevere ogni membro come parte indivisibile del tutto. Mediante questa organizzazione, l'individuo, obbedendo all'autorità sociale, somma di tutti i diritti e di tutte le volontà individuali, ubbidiva di fatto a null'altro che alla propria libera volontà.

Proprio *questa autorità sociale*, liberamente scelta e sempre revocabile in teoria secondo il piacere di ognuno. è *la fonte unica di tutti i diritti e di tutti i doveri*. Praticamente, per mancanza d'unanimità nella scelta dell'autorità, occorre accontentarsi, per la designazione di questa, della *maggioranza* dei suffragi, e considerare le leggi che vengono statuite dall'autorità così stabilita come altrettante espressioni della volontà generale, Tale è la dottrina che fu adottata dalla Rivoluzione francese e riassunta in un celebre testo della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* (a. 3), affermate che «il principio di ogni sovranità risiede essenzialmente nella nazione».

la proposizione enunciativa dell'avversione degli uomini per lo stato d'insicurezza e di paura. Questa proposizione negativa «io odio la guerra» - diviene, per inferenza immediata, la proposizione positiva «io voglio la pace», dalla quale precisamente si dedurrà il sistema d'imperativi ipotetici che si identifica con il sistema delle «leggi naturali». La volontà di pace non è comandata dalla morale, poiché non vi è ancora una morale, e poiché da essa, precisamente, al contrario, procederà la morale con la città. La volontà di pace è effetto naturale della paura della guerra; o, per meglio dire, essa ne è solo un altro nome».

Cfr. ROUSSEAU, *Contrat social*, in *Oeuvres complètes*, 13 voll., Parigi, 1910, I, c. VI (cfr. tr. it. Bologna, 1949): «Trovare una forma d'associazione che difenda e protegga con tutta la forza comune la persona ed i beni di ogni associato, e mediante la quale ciascuno, unendosi a tutti, non ubbidisca tuttavia che a se stesso, e resti altrettanto libero quanto prima, tale è il problema fondamentale di cui il Contratto sociale offre la soluzione. (...) Le sue cause, intese rettivamente, si riducono tutte ad una sola, e cioè all'alienazione totale di ogni associato, con tutti i suoi diritti, a tutta la comunità: poiché, anzitutto, ognuno dandosi interamente, la condizione è uguale per tutti, e la condizione essendo uguale per tutti, nessuno ha interesse a renderla gravosa per gli altri». Capitolo VII: «Onde dunque non essere un vano formulario, il patto sociale implica tacitamente l'impegno, solo capace di dare vigore agli altri, che chiunque rifiuterà d'ubbidire alla volontà generale vi sarà costretto da tutto il corpo, il che null'altro significa se non che lo si costringerà ad essere libero. Infatti questa è la condizione che, donando ogni cittadino alla patria, lo assicura di ogni indipendenza personale; condizione che fa l'artificio ed il gioco della macchina politica e che, sola, rende legittimi gli impegni civili».

B. DISCUSSIONE

367 - 1. IL MITO DELLO STATO PRESOCIALE - Asociale od antisociale, *lo stato di natura presociale è un'ipotesi gratuita ed arbitraria che non ha alcuna base storica*. Si giunge a questa conclusione per il fatto stesso dell'*ipotesi del contratto* con il quale gli uomini avrebbero deciso di vivere in società per impegno reciproco e perpetuo. Queste immaginazioni, come la descrizione che ROUSSEAU fa delle tappe della civiltà, appartengono al regno del mito.

In realtà né HOBBS né ROUSSEAU hanno pensato che lo stato di natura, quale lo descrivevano, sia stato un fatto storico; nemmeno esso è, nel loro pensiero, una pura costruzione logica. Bisognerebbe piuttosto intendere, secondo l'osservazione di J. VIALATOUX, relativamente a HOBBS, (*La Cité totalitaire de Hobbes*, Parigi 1935, pp. 149-150), che il contratto sociale è un fatto presente ed uno stato permanente: esso significa «la necessità di una relazione causale tra un effetto reale, la pace, e la sua causa concomitante reale, il patto». Per ciò stesso, il *rimprovero di mitologia* non deve essere preso espressamente in un senso storico; esso *qualifica anzitutto la natura di una spiegazione che, presentata sotto forma di storia, mira a far capire un ordine logico*. Tale spiegazione è mitica, perché, storicamente, le cose non *avrebbero* potuto svolgersi come le immaginano HOBBS e ROUSSEAU, e perché logicamente l'ordine dei fatti è tutt'altro da quanto essi suppongono.

2. LE CONTRADDIZIONI DEL CONTRATTO SOCIALE - Il mito del contratto sociale è d'altronde esso stesso un tessuto di contraddizioni. Infatti, affinché gli associati avessero un potere legale gli uni sugli altri, occorrerebbe

o che ognuno di essi avesse il diritto di obbligare tutti gli altri con la sua sola volontà, oppure che il potere di comandare fosse rimesso soltanto al consenso unanime dei cittadini. Nel primo caso, ognuno sarebbe in grado di porre in iscacco le volontà di tutti gli altri mediante la sola sua volontà contraria; nel secondo caso, ciascuno potrebbe ostacolare la volontà di tutti gli altri con la sua sola astensione. Soltanto a questa duplice condizione ognuno avrebbe un diritto uguale a quello degli altri e soprattutto ognuno ubbidirebbe solo a se stesso. *In entrambi i casi* pur tuttavia è evidente che *il contratto sociale non avrebbe alcun senso né alcuna efficacia* e lascerebbe sussistere l'anarchia alla quale esso sarebbe ritenuto atto a porre rimedio.

3. IL CODICE DELLA TIRANNIA - Il dispotismo non è soltanto una conseguenza paradossale della teoria contrattualistica ed individualistica della società. Esso definisce, meglio ancora, l'essenza stessa della concezione del potere implicata in questa teoria. Infatti, situando nel popolo la fonte prima, piena ed intera, della sovranità politica, essa àncora alla volontà generale tutto il sistema del diritto (130-132). Con ciò, in qualsiasi modo essa si presenti, sia che invochi, con ROUSSEAU, la potenza legale della maggioranza dei suffragi, o, a maggior ragione, ch'essa si appelli, con HOBBS, alla potenza assoluta ed illimitata del Sovrano, *la teoria del contratto sociale finisce col conferire il carattere del dispotismo all'esercizio dell'autorità pubblica*, e ciò a titolo talmente essenziale che essa può essere ritenuta il codice stesso della tirannia. Non vi è realmente nessun modo di imporre alcun dovere alla coscienza morale, e di fare accettare altrimenti che con la forza l'esercizio dell'autorità, quando .ci si rifiuti di riallacciare il potere di comandare alla sola volontà che sia capace di obbligare le coscienze, e cioè alla volontà di Dio, principio primo della natura e della società, e Legislatore supremo dell'ordine morale universale.

La teoria di HOBBS urta contro le stesse contraddizioni interne di quella di ROUSSEAU e porta, più rigorosamente ancora, al dispotismo assoluto. Infatti *scaturisce come conseguenza necessaria di queste tesi del libero contratto sociale che, non potendo assicurare il consenso unanime dei cittadini, quale lo esigerebbe una libertà autentica, convengono entrambe verso l'apologia del dispotismo*. Il dissennato individualismo di HOBBS e ROUSSEAU va a cadere, secondo la sua logica propria, nella tirannia del collettivo. A ciò HOBBS aggiunge questa altra contraddizione, di affermare cioè che la società civile è contraria alla natura ed agli istinti profondi dell'uomo, per spiegare poi che essa è per lui il solo modo di sfuggire ai pericoli che lo minacciano e di rendere sicura la propria vita e la propria felicità. (114)

114) Oltre le storie delle dottrine politiche già ricordate nella bibliografia generale, su questo argomento, cfr.: O. V. GIERKE, *Altusio e lo sviluppo storico delle dottrine giusnaturalistiche* (trad. it.), Torino, 1943.

§ 2. Origine naturale della società e del potere civile

368 - Le teorie contrattualistiche falliscono dunque nello spiegare la genesi della società con una convenzione arbitraria degli uomini. In realtà, allo stesso modo in cui la famiglia è una società naturale e dotata dalla natura stessa d'una costituzione adatta ai fini essenziali della società domestica, così *la società civile, che è quasi lo sviluppo od il prolungamento necessario delle famiglie trae la propria origine dalla natura dell'uomo*. Occorre tuttavia evidentemente distinguere qui tra la società civile in generale e le società concrete -, nazioni, patrie e Stati particolari - in cui è divisa l'umanità: la prima deriva immediatamente dalla natura, le altre risultano da fatti contingenti quanto mai vari.

A. LA SOCIETÀ CIVILE IN GENERALE

Per poter stabilire che la società civile è di diritto naturale, occorre dimostrare che essa è *assolutamente richiesta da quelle condizioni psicologiche, morali e fisiche d'esistenza* che sono proprie dell'uomo, in modo necessario ed universale.

1. L'ISTINTO SOCIALE DELL'UOMO - Gli uomini sentono il *bisogno irresistibile di riunirsi*, per lavorare in comune, per comunicarsi scambievolmente pensieri, sentimenti ed intenzioni, per dividere tra loro, secondo i loro gusti e le loro attitudini, i lavori necessari alla conservazione della vita umana. *In seno a questo raggruppamento*, e grazie ad una tendenza spontanea, si creano *gerarchie*, si stabilisce un *ordine*, per cui taluni, più dotati d'intelligenza, d'energia o di prestigio, si mettono alla testa dei loro simili e adempiono la funzione di capi, mentre la maggioranza accetta di lavorare secondo le prescrizioni date da chi si è incaricato del bene comune.

Questa organizzazione sociale si forma anche a prescindere da ogni bisogno utilitario; essa - come dimostra l'esempio dei bambini che si organizzano tanto spontaneamente in società gerarchica, - procede dalle tendenze più profonde della natura umana. *L'uomo è appunto, per istinto*, come diceva ARISTOTELE, *un animale sociale*. (*Eth. Eud.*, VII, c. I, 1242 a, 23-26; *Eth. ad Nic.*, VIII, c. XIV, 1162 a, 17-27).

Qual è la forma originaria di questo « istinto sociale»? Senza dubbio non è possibile trovare nulla di più fondamentale dell'*umanità* o della *simpatia*. Ma su questo punto bisogna dare atto alle giuste osservazioni di Adam SMITH (*Theory of Moral Sentiments*, Londra, 1759, cfr. tr. fr., Parigi, 1930). *L'umanità, da sola, non può riuscire a creare ed a mantenere la coesione sociale*, poiché, come si è visto più sopra (62), essa è, in quanto puro sentimento, sottoposta a tutti i capricci, tutte le cecità, tutte le grettezze e le parzialità che caratterizzano gli impulsi emotivi. Per divenire strumento di socializzazione, l'umanità o la simpatia deve essere *razionalizzata*, poiché soltanto la ragione è capace

di rettificare, dirigere e dilatare il sentimento d'umanità. Così *l'istinto che sta alla base della società e che si esprime nella simpatia e con la simpatia*, è, come voleva ARISTOTELE, *dotato di potenza razionale*, e per questo non è realmente concepibile nessun passaggio dall'istinto gregario all'istinto sociale autentico (III, 296).

Si deve aggiungere che la natura o l'istinto, cui qui ci richiamiamo, sono meno realtà bell'e compiute, perfette, che non una sorta di limiti metafisici (10) atti a definire un *ideale umano di socialità o, meglio ancora, di onestà civile*. Nell'ordine politico e sociale, come nell'ordine morale, l'uomo è un essere che deve conquistare la sua natura propria, deve divenire ciò che è. La storia è il dramma di un'umanità che si sforza - contro le potenze di dispersione individualistiche antisociali, che esistono pure nella sua natura - di conseguire la pienezza di socialità e di onestà civile, che definisce il senso stesso del suo progresso.

369 - 2. LE NECESSITÀ DELL'UOMO - Le tendenze eminentemente sociali della natura umana rispondono a *necessità fisiche, intellettuali e morali*, la cui soddisfazione è essenziale alla perfezione dell'uomo e può essere ottenuta solo mediante la società civile e, più precisamente, mediante la forma perfetta di questa, che è lo Stato.

a) *Il compito della società*. L'individuo e la famiglia, così come i legittimi raggruppamenti particolari d'individui e di famiglie (villaggi, professioni), sono obbligati a vivere riuniti durevolmente in società organizzata, onde *garantire materialmente e moralmente la sicurezza della loro esistenza e procurare a tutti i loro membri quanto è necessario per il conseguimento dei beni molteplici e diversi* rispondenti alle aspirazioni ed alle esigenze essenziali della loro natura ragionevole.

b) *Insufficienza della società domestica*. Tali beni, la società domestica li procura già ai propri membri in una certa misura; ciò è necessario, poiché essa è la forma primaria della comunità umana. Sennonché essa *non basta a soddisfare compiutamente le esigenze della vocazione sociale dell'uomo*. Questa vocazione è caratterizzata in tutta la sua ampiezza dal sentimento *della giustizia*, il quale evidentemente può essere di qualche utilità soltanto nella vita collettiva. La natura, dotando l'uomo di questo sentimento innato, ha indicato il suo proposito di porre l'uomo in seno ad una civiltà nella quale la nozione della giustizia possa svilupparsi e vivificare tutti i rapporti (115). Ora, questo proposito non può essere realizzato nel regime delle famiglie isolate. Da un lato, infatti, la volontà del padre si basa solo sul senso naturale dell'equità per regolare le questioni interessanti i membri della società domestica, senza dover invocare una *norma oggettiva di giustizia*. D'altro canto, la equità stessa subirebbe un'

115) Cfr. M. DEFOURNY, *Aristote, Études sur la «Politique»*, Parigi, 1932, p. 386.

eclissi totale quando si trattasse d'individui appartenenti a famiglie distinte, componenti, per ipotesi, *mondi indipendenti* senza codice né legge a definire i loro rapporti. Quindi, *affinché la giustizia venga rispettata e si imponga a tutti*, conformemente all'esigenza profonda della natura ragionevole dell'uomo, *occorrono leggi, giudici, ed una organizzazione politica*.

370 - 3. ORIGINE E FONDAMENTO DEL POTERE - Qualunque punto di vista si adotti circa la causa efficiente della realtà sociale, la dottrina dell'origine naturale della società implica il principio essenziale che *la società politica, riunendo in modo permanente, in vista del bene comune temporale, i gruppi particolari di famiglie e di individui, è un'istituzione voluta da Dio, autore della natura*, o, in altri termini, che essa è *di diritto divino naturale*.

Ne consegue immediatamente che *il potere di governare è anch'esso di diritto divino naturale*. La natura delle cose manifesta infatti senza alcun dubbio le intenzioni del Creatore, poiché nessuna società umana può costituirsi, vivere e durare, né conseguire il suo fine essenziale, che è la felicità temporale dei propri membri, quando non sia diretta, in modo permanente, da un'autorità gerarchica (**326-328**). È dunque volontà di Dio ad un tempo che il potere politico abbia il diritto di stabilire le leggi e di obbligare le coscienze ad ubbidire alle sue decisioni. *Quindi, ogni autorità viene da Dio ed ogni resistenza all'autorità legittima è una resistenza all'ordine voluto da Dio*.

In compenso, però, *l'autorità*, così basata sulla volontà di Dio, risulta costituita e mantenuta entro i limiti che la rendono legittima, perché, essendo esercitata in nome di Dio, per scopi voluti da Dio, *nei fini e nei mezzi essa deve conformarsi alle regole morali della giustizia e del diritto*. Lungi dal giustificare il dispotismo e l'arbitrio, essa ha valore soltanto nella misura in cui, venendo esercitata per il bene comune della società, rispetta la dignità e contribuisce a quella perfezione delle persone umane, che ha la missione di promuovere.

B. LE SOCIETÀ CONCRETE

371 - Abbiamo visto che, in ogni modo, allorché si considerino le società politiche concrete della storia, bisogna ammettere, all'origine di esse, l'azione determinante di fatti contingenti.

1. I FATTI CONTINGENTI - Tali fatti possono essere assai diversi. *Materialmente*, vi è il *fatto territoriale*, consistente nella moltiplicazione delle famiglie e nel loro insediamento su di uno stesso suolo, più o meno nettamente delimitato; a questo fatto territoriale si aggiunge ciò che si potrebbe chiamare il *fatto nazionale*, vale a dire la formazione di uno spirito comune, risultante dall'azione degli stessi fattori geografici, economici, culturali. *Formalmente*, il fatto capitale è la *decisione comune, implicita od esplicita, di vivere in comune di generazione in generazione e di sottostare ad un'autorità sovrana* per tutto quanto concerne la vita e la prosperità pubbliche. Da questa decisione o da

questo consenso risulta precisamente il *vincolo giuridico della giustizia legale*, costitutivo della società politica.

2. NATURA E CONVENZIONE - Senza prendere posizione tra le teorie relative al conferimento del potere. teorie che esamineremo più oltre, si può quindi dire che se la vita in società deriva immediatamente dalla natura, *gli Stati procedono da un patto*. Bisogna nondimeno intendere pure che *questo patto è anch'esso un fatto di natura*, nel senso che attua la vita in società politica, naturale all'uomo. Quanto in esso è contingente e convenzionale si risolve nelle modalità determinanti *le forme e le condizioni particolari della società politica*, quale di fatto gli uomini la costruiscono e l'organizzano, sia decidendo d'unirsi, sia semplicemente per l'effetto naturale, accettato e tacitamente ratificato, della loro associazione.

ARISTOTELE ha messo bene in rilievo, nella sua *Politica*, questi due aspetti distinti della società e dello Stato. Anticamente, la società formatasi spontaneamente, senza alcun bisogno di preventivo accordo, per effetto delle forze naturali, è la *famiglia patriarcale*, installata sulla sua proprietà indivisa, vivente in economia domestica chiusa (116). Tale tipo di famiglia patriarcale può essere considerato come una tappa verso la *società politica*, della quale essa delinea già gli elementi essenziali: ma non è ancora propriamente la Città, perché il principio federatore resta ancora la parentela o il sangue. Tuttavia questa condizione d'esistenza portava già in sé i germi dell'evoluzione. Sotto la pressione di varie necessità, apparivano le *prime forme embrionali dello Stato*. Talora alcune famiglie, raggruppate in uno stesso territorio, si alleano ed eleggono un unico capo per difendersi meglio contro qualche vicino intraprendente. Talora, un lavoro, essendo superiore ai mezzi di una sola famiglia (disboscamiento o dissodamento), riunisce parecchi gruppi familiari ed esige la *nomina di un capo*. Altre volte, un individuo superiore per talento, coraggio, intelligenza o fortuna, si innalza sopra gli altri: l'*autorità* gli viene come *effetto del prestigio* ch'egli ha acquistato *o dei servigi che ha resi*. Così hanno inizio gli Stati (117).

116) Cfr. FUSTEL DE COULANGES, *La Cité antique*, 14a ed. (1893), p. 130: «La famiglia dei tempi antichi, con il suo ramo primogenito ed i suoi rami cadetti, poteva formare un gruppo d'uomini assai numeroso. Una famiglia giungeva alla lunga a formare una società assai estesa che aveva il suo capo ereditario. Precisamente da un numero indefinito di tali società pare sia stata composta la razza ariana in una lunga serie di secoli. Queste migliaia di piccoli gruppi vivevano isolati, con scarsi rapporti tra loro, Poiché non avevano nessun bisogno gli uni degli altri, avendo ciascuno la sua proprietà, ciascuno il proprio governo interno».

117) Cfr. A. CROISSET, *Les démocraties antiques*, Parigi, 1909, pp. 20 sgg.

ART. II - Nazione - Patria - Stato

372 - I termini di nazione, patria e Stato designano *aspetti distinti della società civile*. Tali aspetti possono presentarsi anche insieme, ma ciò non avviene né necessariamente né sempre: essi corrispondono in ogni modo a realtà di natura diversa. Pertanto occorre cercare di precisare ognuno di tali aspetti e di definire i loro reciproci rapporti.

§ 1. Definizioni

A. LA NAZIONE

1. CONCETTO - La parola nazione evoca una duplice idea, quella di un'anima o d'uno spirito comune e quella d'una famiglia.

a) *L'anima comune*. Come indica l'etimologia, la parola *nazione* (da *nasci, natus*, nascere), designa *l'unità morale che nasce, tra un gran numero di famiglie e di individui, da una comunanza di razza, o, comunque, da una comunanza di lingua, di cultura e di tradizioni, e che manifesta la volontà effettiva di quelle famiglie e di quegli individui di vivere in comune e di condividere la stessa sorte*.

La nazione così intesa rivestì nella storia forme concrete assai diverse: essa già è attuata, al grado embrionale, nel *clan* e nella *tribù*, nella *fratria* degli antichi Greci e nella curia degli antichi Latini, che sono i primi elementi della tribù (118), anche nel *demo*, nel *villaggio*, nel *pagus* o nella *gens*, raggruppamenti di famiglie, parenti o no. Le grandi nazioni moderne non hanno nulla che non si ritrovi nelle società nazionali del passato. La nazione è dappertutto l'effetto d'un principio di coesione che si può chiamare *uno spirito o un'anima nazionale*, la quale è proporzionalmente al corpo della nazione, cioè l'anima è al corpo organico: fonte di vita e d'unità, di movimento e di progresso (119).

b) *La grande famiglia*. Per ben comprenderne le proprietà, bisogna paragonare la realtà nazionale alla famiglia. Essa è infatti un *raggruppamento nel quale tutti i membri, come nella società domestica, si sentono solidali, materialmente e moralmente, gli uni con gli altri*, a causa di una parentela di tipo

118) Cfr. FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique*, 19a ed. (1905), pp. 134-135.

119) Cfr. H. BERGSON, *Les deux sources de la Morale et de la Religion*, ed. cit., p. 298. «Se grandi nazioni hanno potuto costituirsi solidamente nei tempi moderni, ciò è avvenuto perché la costrizione, forza di coesione che si esercita dall'esterno e dall'alto sull'insieme, ha a poco a poco ceduto il posto ad un principio d'unione nascente dal fondo di ognuna delle società elementari radunate, vale a dire dalla regione stessa delle forze dirompenti alle quali bisogna opporre una resistenza ininterrotta. Tale principio, il solo capace di neutralizzare la tendenza alla disgregazione, è lo spirito o l'anima nazionale».

speciale, che è parentela nazionale, il fatto d'essere nati dalla stessa razza, figli dello stesso spirito, soggetti a modi di sentire simili, votati ad una sorte comune. Questo sentimento di parentela è talmente sentito, che lo straniero si definisce in primo luogo per opposizione alla nazione, ed ancora con riferimento alla nazione si definisce l'incorporazione in una società politica (acquisto della nazionalità, naturalizzazione). È chiaro però che nessun artificio legale può conferire l'anima, lo spirito o la coscienza nazionale, perché l'adozione legale - in nessun ambito - non fa partecipare l'adottato al sangue dei genitori adottivi. La nazione è dunque veramente una *grande famiglia*, con quel «presso di noi» e quel «tra noi» che caratterizzano l'unità domestica: precisamente in virtù di questo aspetto, *sentito e vissuto*, la nazione o il popolo divengono quella realtà, così ricca di potenza emotiva, che si chiama patria.

Essendo una grande famiglia, la nazione è dunque un *fatto di natura*. Per questo la si ritrova, sotto l'una o l'altra forma, dovunque vi siano degli uomini: si nasce in una nazione, naturalmente e necessariamente, come in una famiglia, senza che nulla, in quest'ordine dipenda dalla nostra scelta. Di più, l'anima nazionale che vivifica spiritualmente ogni esistenza sociale, dalla nascita alla morte, imprime a tutti i membri della comunità nazionale un marchio incancellabile, che impedisce loro, checché facciano, non soltanto di rinnegare le proprie origini, ma persino di dimenticare veramente il volto del loro paese natale.

373 - 2. I FATTORI DELLA NAZIONE - I fattori costitutivi della nazione sono numerosi e diversi. I principali sono quelli della razza, della lingua, dell'ambiente fisico, dei ricordi comuni e delle tradizioni culturali.

a) *La razza*. L'etimologia della parola *nazione* implica un riferimento preciso alla razza. Questa è una realtà biologica in discutibile, benché difficile da discernere. Essa è segnata da *somiglianze morfologiche, fisiologiche, derivanti dalla comunanza del sangue, e condizionanti somiglianze psicologiche più o meno marcate*. Tali somiglianze sono immediatamente evidenti quando si tratti delle grandi razze della specie umana, bianca, nera, gialla, rossa. Un gradino più sotto, il termine di razza servirà a designare talune somiglianze soprattutto linguistiche e psicologiche, e avrà di conseguenza soltanto un *senso lato ed analogico*. Con questa riserva, si potrà parlare delle razze ariane (che è, secondo MAX MULLER, l'insieme di quanti parlano la lingua ariana), e semite, nelle quali è divisa la razza bianca, oppure delle razze indù, latina, germanica, slava, iberica, brettone, ecc., che sono varietà diverse del tipo ariano (120).

Si sa che di fatto *non esistono razze pure* e che tutte le razze si sono mescolate sin dai tempi preistorici in una specie di impasto continuo. Tuttavia, certi elementi, fisici e morali, galleggiano sempre alla superficie di tale miscuglio, e ricevono talora nuovo rilievo per effetto della vita comune e dell'

120) Cfr. J. MILLOT, *Égalité et races*, in «Études Carmélitaines», ottobre 1939 pp. 58 sgg.

isolamento relativo garantito dalle frontiere, per l'uso della medesima lingua e l'azione delle condizioni geografiche ed economiche di vita. *Sotto il nome di «razza», si intenderà dunque semplicemente un fatto etico-storico consistente in un insieme di qualità o in una certa mentalità sviluppata dalla vita comune* (121).

Le osservazioni precedenti mostrano che la questione del *valore delle varie razze* non ha alcun senso, se si pretende di darle una soluzione assoluta. Da un lato infatti non vi sono razze pure, ma solo ibridi più o meno ben riusciti. D'altro lato, definendo empiricamente e ampiamente la razza con un insieme di qualità prodotte dalla vita in comune, bisogna sicuramente ammettere che certe «razze» sono più dotate di altre. *Nessuna tuttavia può rivendicare una superiorità totale e definitiva*. Ogni razza ha le sue attitudini e le sue virtù proprie ed è insieme superiore ed inferiore, secondo il punto d'osservazione in cui ci si pone; e così pure, in ogni razza, anche accidentalmente inferiore, si trovano soggetti particolarmente dotati, che sono nettamente superiori ai soggetti medi di un'altra razza considerata superiore (122).

374 - b) La lingua. La lingua è un *fattore importante d'unità nazionale*, ma non deve essere confusa con la razza. Essa crea una comunanza fortissima, poiché non rappresenta solamente un insieme di parole, ma soprattutto un *meccanismo mentale particolare*, sicché «parlare la medesima lingua significa, in buona parte, pensare nello stesso modo». FICHTE, nella quarta delle *Reden an die deutsche Nation* (in *Samtliche Werke*, 8 voll., Berlino, 1845-46; cfr. tr. it. *Discorsi alla nazione tedesca*, 2a ed., Palermo, 1942), aveva insistito a lungo su questo punto (123). Tuttavia, *il fattore linguistico non è decisivo*, perché né

121) *L'influsso dell'ambiente* sulla fisiologia è il più diretto ed il più visibile. Si è osservato, ad esempio, l'influsso del clima sul sistema nervoso: esso spiega la passività dei Cocincinesi, divenuta una caratteristica psicologica di tale gruppo etnico. Il clima ha anche un'influenza notevole sulla crescita e la pubertà. D'altro lato, l'influsso razziale, sia fondamentale, sia acquisito da lunghissimo tempo, si manifesta talora direttamente: lo dimostrano, tra molti altri fatti, la sensibilità estrema degli Inglesi per la scarlattina, la predisposizione dei negri alla tubercolosi, o l'immunità relativa degli Ebrei a questa malattia.

122) Sulla questione delle razze, cfr. GOBINEAU, *Essai sur l'inégalité des Races Humaines*, Parigi, 1854. - A. FOUILLÉE, *Tempérament et caractère selon les individus, les sexes et les races*, Parigi, 1895. - F. H. HANKINS, *La race dans la Civilisation*, Parigi, 1935. - LESTER e MILLOT, *Les races humaines*, Parigi, 1936. E. PITTARD, *Les Races et l' Histoire*, Parigi, 1924.

123) L'idea di fare della lingua il carattere distintivo della nazionalità è una idea antica. Così i principi riformati, cedendo i Tre Vescovati ad Enrico II, il 14 febbraio 1552, si giustificavano col dire che «la lingua tedesca non vi era usata». Allo stesso modo, nel 1601, Enrico IV, nell'annettere il Bugey e la Bresse, dichiarava: «Sono ben contento che la lingua spagnola resti alla Spagna, e la tedesca alla Germania, ma quella francese dev'essere mia». - E' risaputo d'altronde come gli Elleni, così divisi tra loro e quasi costantemente in guerra gli uni con gli altri, ritrovavano sempre con una sorta di fervore commosso, di fronte agli idiomi barbari, la loro parentela spirituale, simbolizzata dalla lingua (cfr. P. HENRY, *Le Problème des nationalités*, Parigi, 1937, p. 11).

l'unità di lingua porta con sé necessariamente l'unità nazionale, né la pluralità delle lingue impedisce a nazioni come la Svizzera e il Canada di essere fortemente unite.

c) *L'ambiente fisico*. L'influenza dell'ambiente fisico non può essere negata. Essa agisce lentamente, ma efficacemente sugli individui raggruppati sullo stesso suolo, sottoposti allo stesso clima, ai medesimi fenomeni termici e luminosi, allo stesso tipo di alimentazione, al medesimo regime economico (124). In tal modo essa *determina modi di sentire comuni*, che divengono caratteristici del «suolo nazionale», elemento sensibile e tangibile del patrimonio nazionale.

d) *La storia*. La vita storica della nazione, con i ricordi delle sue vicissitudini di grandezza o di avvilimento, con i nomi degli eroi nei quali la nazione ha preso viva coscienza di sé, con le gioie ed i lutti comuni, tutto ciò costituisce pure un fattore d'unità, creando una sorta di *memoria nazionale*, in cui ognuno viene ad attingere, con gli stessi motivi di timore o di speranza, le lezioni di un passato che resta sempre vivo.

375 - e) *Le tradizioni culturali*. Se la nazione è innanzitutto un'anima od un «genio» comune, principalmente nella *partecipazione alle stesse tradizioni culturali* risiederà uno dei fattori più attivi dell'unità nazionale. Infatti le varie nazioni si caratterizzano soprattutto mediante le proprie *istituzioni* e le proprie *usanze*, le proprie *credenze* ed i propri *costumi morali*. La religione ha una parte preponderante in questo complesso insieme di elementi culturali, a causa dell'influenza profonda che essa esercita sui pensieri, i sentimenti ed i costumi.

Ciò che si chiama *coscienza nazionale* dipende principalmente dalla partecipazione più o meno attiva a tali tradizioni culturali. Questa coscienza non è una realtà ontologica più di quanto non lo siano la nazione o lo Stato, ma essa significa che tutti i membri della comunità nazionale possiedono un *registro di sentimenti, d'idee, di ricordi, un tipo d'immaginazione, soprattutto una volontà e un ideale comuni*, attraverso i quali si sviluppano di giorno in giorno, e con una forza speciale in tempo di crisi, le stesse reazioni e gli stessi slanci. Per questo è giusto dire che, essendo nei cuori quella realtà vivente che si definisce mediante l'idea di coscienza, la nazione è veramente una *persona morale*. Così si può ugualmente dire che ogni nazione ha la sua *vocazione propria*, che le è indicata dal suo genio e che essa scopre in maniera più o meno chiara, quasi un dovere permanente, nella coscienza nazionale (125).

Assai spesso, il termine *nazione* non significa nulla più che *l'insieme dei*

124) Cfr. BRUHNE, DESFONTAINES. BERTOQUY. *Géographie humaine*. Parigi, 1939, pp. 95-120.

125) Cfr. RENAN, *Qu'est-ce qu'une nation?*, (1882): «Una nazione è un'anima, un principio spirituale (...). La nazione, come l'individuo, è la conclusione di un lungo passato di sforzi, di sacrifici e di dedizione (...). Avere glorie comuni nel passato, una volontà comune nel presente; aver fatto grandi cose insieme, volerne fare ancora, ecco le condizioni essenziali per essere un popolo. Si ama in proporzione dei sacrifici accettati, dei mali sofferti».

cittadini che costituiscono lo Stato, per opposizione al governo. In questo senso precisamente si dice, per esempio nella stampa, che «il capo del governo si è rivolto per radio alla nazione».

I termini *popolo* e *paese* si usano spesso nel senso di nazione, ma possono avere accezioni distinte od implicare sfumature proprie. Così la parola *popolo* può designare la moltitudine che occupa (*che popola*) uno spazio geografico determinato, ed è pure correntemente usata per designare la *classe inferiore della nazione*, in opposizione alla borghesia ed alle varie aristocrazie. In un altro senso, esso si oppone all'idea di *massa*, insieme di individui uniti da una contiguità casuale e sottoposti alla psicologia delle folle: il *popolo*, al contrario, secondo la bella formula di Cicerone, è «la moltitudine foggata in società dai legami dell'unità di diritto e dall'utilità comune» (*populus est coetus multitudinis, juris consensu et utilitatis communione sociatus*). Similmente, il termine *paese* può essere preso in un'accezione geografica, e fu usato in passato, sotto l'aspetto politico, per designare l'insieme dei cittadini che avevano il diritto di voto e che componevano il «*paese legale*». A tale paese legale si opponeva allora il «*paese reale*» per designare l'insieme della nazione.

B. LA PATRIA

376 - 1. CONCETTO - Materialmente, la patria si confonde con la nazione, come indica del resto il significato vicino delle parole patria (*terra patria*) e nazione. La patria è la *terra dei padri*, la terra nella quale dormono i morti e sulla quale i vivi perpetuano la razza di coloro che non sono più. Essa trae tutta la sua *potenza emotiva* dal sentimento irriducibile, che ognuno prova, del proprio attaccamento a questo ambiente foggato e fecondato da quanti lo hanno preceduto. Da questo rapporto spontaneo che si stabilisce tra l'essere umano e le potenze del suolo e del sangue nasce il nome di patria o di patriottismo.

2. CARATTERI - I caratteri essenziali che permettono di distinguere la patria e che soltanto ad essa convengono, possono ridursi a tre: la patria è una terra, un focolare, una madre.

a) *La patria come terra.* La patria è legata all'idea del *suolo* natale, che la fissa nello spazio e le dà in certo modo un corpo ed un volto. La sua struttura, il suo clima, le sue risorse, i suoi alberi ed animali, le sue acque e la sua luce, le sue case e i suoi lavori, compongono tutti insieme l'aspetto particolare della patria, quel paesaggio pieno di un fascino senza pari che ritroviamo nell'intimo di noi stessi ogni volta che chiudiamo gli occhi o che abbandoniamo i dolci orizzonti familiari. La patria è pure la terra che ci accoglierà, quando verrà il nostro turno di raggiungere nel suo seno quanti vissero prima di noi.

«La società umana, scrive BOSSUET, chiede che si ami la terra in cui si abita insieme; ad essa si guarda come ad una madre ed una nutrice comune; ad essa si è attaccati, e ciò unisce (...). Gli uomini, infatti, si sentono legati da qualcosa di forte quando pensano che la stessa terra che li ha sostenuti e nutriti

da vivi li accoglierà nel suo seno da morti; è un sentimento naturale a tutti i popoli» (*Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte*, 1. I, a. 2, 3a prop. in *Oeuvres complètes de B.*, 10 voll., Bar-le-Duc, 1877).

377 - b) La patria come focolare domestico. La terra della patria è quella dei padri, la *terra dei loro focolari domestici e delle loro tombe*. Per questo il suo nome deriva dal loro ed associa nella medesima risonanza le idee di famiglia, di eredità e di paternità. La patria è per eccellenza un focolare domestico. Questa terra è la nostra patria, precisamente, non perché appartiene a noi, ma perché è appartenuta ai nostri avi, perché fu modellata a loro immagine e bagnata dai loro sudori. Essi ne fondarono le città ed i villaggi, ne costruirono le chiese e le case, ne tracciarono le strade ed i canali, preparando ai loro discendenti questo focolare in cui ognuno si sente così completamente a casa sua, come in una casa paterna. Ecco il perché noi tributiamo alla patria quella stessa pietà filiale che dobbiamo ai genitori e a Dio (cfr. S. TOMMASO, II.a II.ae, q. 101, a. 1).

c) *La patria come madre*. Finalmente, la patria è una madre. Soprattutto considerato sotto questo aspetto, il sentimento di patria, innestandosi sull'idea di famiglia o di focolare domestico evocata dalla nazione, dà a quest'idea un rilievo così forte, carico di tante ricchezze affettive, che *soltanto il nome di madre pare capace di rispondere alla pienezza del suo significato*. La patria è infatti colei a cui noi dobbiamo ciò che siamo, colei che ci ha investiti, non appena nati, di un patrimonio immenso di beni materiali e soprattutto spirituali, dei tesori del pensiero e dell'arte, d'un ideale di bellezza e di nobiltà, che non ci si stanca di onorare e d'ammirare, con tutto l'ingenuo fervore ed anche tutta la parzialità d'un amore che non si discute, perché nasce dalla carne e dal sangue, come quello del bimbo per sua madre (126).

Ecco in che modo la patria parla al nostro cuore. Realtà viva, che invoca un amore ardente e merita tutti i sacrifici, essa riceve da parte dei suoi figli *quella tenerezza e quel culto* che ogni cuore bennato vota alla madre.

Tale analisi si applica innanzitutto alla grande patria, che coincide materialmente con la nazione. Essa tuttavia vale anche proporzionalmente per quanto si chiama la *piccola patria*, vale a dire le unità naturali che, intercalando si tra la famiglia e la nazione, entrano come elementi componenti nella grande

126) Cfr. H. BERGSON, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, p. 299: « Vi è una grande distanza tra questo attaccamento alla città, gruppo ancora posto sotto l'invocazione del dio che l'assisterà nei combattimenti, e il patriottismo che è virtù di pace quanto di guerra, che può assumere una sfumatura mistica ma che non mescola alla propria religione alcun calcolo, che ricopre un grande territorio e solleva una nazione, che attira a sé quanto v'è di migliore nelle anime, infine che si è venuto componendo lentamente, religiosamente, di ricordi e speranze, di poesia e d'amore, di un po' di tutte le bellezze morali che sono sotto il cielo, come il miele dai fiori». - Cfr. pure F. BRUNETIÈRE, *L'idée de patrie*, in *Discours de combat*, serie I, pp. 121-157, 17a ed., Parigi, 1908.

patria. Frazione e villaggio, parrocchia, città e provincia, ogni piccola patria ha il suo volto familiare, anch'esso disegnato dalla storia, ed è, per eccellenza, la terra in cui dormono i morti. Perciò essa parla al cuore e risveglia sentimenti di fierezza, d'amore e di fedeltà, che vengono a fondersi e ad unificarsi nel modo più naturale nel culto che si vota alla grande patria comune.

C. LO STATO

378 - 1. CONCETTO - Il termine di Stato può essere inteso in due sensi, secondo che si voglia designare la *società civile*, in quanto società, o *l'autorità suprema* esistente in tale società. Noi prendiamo pertanto lo Stato nel primo significato quando diciamo che il cittadino deve, se occorre, sacrificarsi per il bene dello Stato; mentre lo intendiamo nel secondo allorché affermiamo che lo Stato ha l'obbligo di proteggere la pace pubblica. Questi due significati devono essere accuratamente distinti, poiché è impossibile, senza incorrere in gravi inconvenienti, identificare la società in quanto tale (nazione o popolo) con il governo.

Considerato come società politica, lo Stato può essere definito: *una società completa e perfetta, composta di una moltitudine di famiglie e di gruppi intermedi, ordinata all'attuazione del bene comune naturalmente necessario a tutti gli uomini* (127).

a) *Lo Stato come società completa*. Lo Stato è una società completa nel senso ch'esso ha per fine *il bene comune, nel suo senso più generale*, vale a dire tutto ciò che può perfezionare l'uomo quaggiù, materialmente, intellettualmente, moralmente, almeno nel regno del «temporale». Infatti lo Stato non è semplicemente, come pretendeva la scuola liberale, poliziotto o gendarme; ma ha anche - benché a titolo suppletivo, come motore e coordinatore delle energie private e salvi i diritti della società religiosa - una missione di civiltà, che abbraccia *tutto l'ambito dell'umano* (128).

b) *Lo Stato come società perfetta*. Col designare lo Stato come società perfetta, si vuol dire che, nella sfera del suo fine proprio, che è il bene comune universale, esso è *indipendente, tanto nella sua esistenza quanto nella sua attività, da tutte le società particolari, e possiede tutti i mezzi necessari per adempiere gli obblighi derivanti dalla sua missione*. A questo titolo, come a titolo di società completa, lo Stato subordina a sé, nella misura strettamente richiesta dal bene comune, tutte le società minori, naturali o convenzionali, che

127) Cfr. ARISTOTELE, *Pot.*, IV, c. V, 1326 b, 22-30: La *** è «una società perfetta completamente autosufficiente, formata per procurare ai propri membri la vita felice», - od anche: «L'associazione delle famiglie e dei villaggi in vista della vita felice, vale a dire per una vita perfetta, bastante a se stessa in modo completo».

128) Cfr. J. DABIN, *Philosophie de l'ordre juridique positif*, p. 161.

lo compongono: esso stimola e coordina le attività di queste, vale a dire l'insieme di beni particolari cui esse mirano, in vista del bene pubblico, che è il suo fine e la sua ragione propria.

c) *Lo Stato come unione delle famiglie*. Diciamo che lo Stato si compone della moltitudine delle famiglie, cellule primordiali della società politica, perché *la società politica non è il risultato dell'associazione d'individui isolati, ma dei gruppi naturali inferiori*. È questa la ragione per cui ARISTOTELE definiva la Città «l'unione delle famiglie e dei comuni». (*Pol.*, ed. crit., Padova, 1949 I, c. L 1252 b (27)).

ARISTOTELE mostra assai bene come il villaggio (***) sembri essere, per sua stessa natura, un'estensione della casa (***). Egli precisa: «Secondo quanto dicono alcuni autori, i membri di tale gruppo hanno succhiato il latte dallo stesso seno (***) : essi sono i figli ed i nipoti degli stessi avi». (*Pol.* I, c. I, 1252 b, 15-18). La riunione di numerosi villaggi sotto la medesima legge comune, in modo di assicurare a tutti ad un tempo sicurezza ed indipendenza (economica) comuni, costituisce la *** o Stato.

379 - 2. ELEMENTI DELLO STATO - Dalla definizione che precede, risulta che *gli elementi costitutivi dello Stato* sono tre, e cioè: *una moltitudine di individui, raggruppati in famiglie, in villaggi, in province e in associazioni di mestiere, un'autorità suprema (sovrantà interna)* che si eserciti su tutti i membri dello Stato - e finalmente *la sovranità (esterna)*, vale a dire l'indipendenza nei confronti di tutte le altre società della stessa natura.

3. CARATTERI DELLO STATO - La società politica si distingue per i *tre caratteri* che ne fanno una società necessaria, una società organica, una società ineguale.

a) *Lo Stato, società necessaria*. La società politica è necessaria all'uomo. Infatti, quest'ultimo, essere perfettibile, non può attuare la perfezione della propria natura se non con l'aiuto della società civile. Bisogna quindi considerare tale società, sotto il suo aspetto di Stato, come società *di diritto naturale*. Questo carattere fa sì che la si ritrovi, sotto forme diverse, a partire dall'organizzazione rudimentale dell'orda nomade e della tribù, sino ai grandi Stati moderni, presso tutti i popoli, in ogni tempo ed in ogni luogo.

b) *Lo Stato, società organica*. Si chiama con questo nome una *società che risulti immediatamente*, non dalla riunione di individui isolati, ma *dall'unione stabile e gerarchica di gruppi sociali inferiori*. Tali gruppi, nel costituire lo Stato, non perdono né la loro propria natura, né *l'autonomia relativa* che loro conviene. Essi continuano ad esistere ed a compiere le funzioni diverse richieste dall'ampiezza del compito affidato allo Stato, compito che esso non può adempiere se non per mezzo di tutte le famiglie e di tutti i gruppi naturali o convenzionali che sono come gli organi di questo grande corpo politico.

Tutto il problema politico dello Stato si riassume, in fin dei conti, nel regolare saggiamente il gioco equilibrato delle «*libertà pubbliche*» (cioè dell'au-

tonomia relativa che occorre lasciare agli elementi personali e reali della società e del potere centrale. Se questo cessa di esercitare o esercita male (col governare per un partito) la sua funzione di direttore e coordinatore, ecco che la struttura del corpo politico si sconnette immediatamente ed esso è minacciato dall'*anarchia* nella propria vita stessa.

Se esso, al contrario, al fine di reagire, con un eccesso altrettanto nocivo, contro l'anarchia provocata dalla sua debolezza, pretende di vessare o soffocare le libertà politiche, ecco apparire il *dispotismo*. La prudenza, che è per eccellenza la virtù del politico, consiste nel navigare destreggiandosi fra questi due scogli, ugualmente temibili.

Come si vede, questa concezione del corpo sociale o corpo politico s'ispira all'*analogia del corpo fisico*, nel quale gli elementi individuali (cellule) fanno parte del tutto per il tramite dei vari organi che finiscono di un'autonomia relativa, sotto la direzione del principio vitale unico in vista del bene del tutto stesso. Così nella società politica, le società infrastatali (famiglia, comune, provincia, regione, ecc.) in certo modo fungono da intermediari tra lo Stato e l'individuo. Tuttavia *l'analogia non è identità*. In questo caso, in particolare, sussiste tra il corpo fisico ed il corpo politico una *differenza essenziale*, consistente nel fatto che gli elementi individuali del corpo politico sono esseri intelligenti e liberi, che hanno ognuno, sotto la responsabilità loro propria, da conseguire uno scopo personale, per il cui conseguimento la società, dalla più piccola alla più grande, è ad essi *mezzo o strumento*.

Proprio questo viene completamente misconosciuto dalle *teorie organicistiche dello Stato*, che considerano la società come un organismo costituito secondo lo stesso principio degli organismi individuali. COMTE, in questo senso, non esita ad affermare che la società è «il più vivo degli esseri che si conoscono». DURKHEIM, in forma più ambigua, si ispira alla medesima concezione, illustrata dalla sua nozione di una «coscienza collettiva», esterna e superiore a tutte le coscienze individuali; essa sarebbe per tutti gli individui il principio primo della ragione, dell'arte, della religione, della morale, della giustizia e del diritto (129). Queste teorie dipendono da un *realismo assurdo* e spingono all'assoluto l'errore consistente nel prendere forme o universali per cose.

380 - c) Società ineguale. Una società ineguale è quella che si compone di persone (fisiche o morali) giuridicamente ineguali. Tale *ineguaglianza giuridica* risulta immediatamente dal carattere organico della società politica. Da un lato, infatti, poiché questa società deriva dall'unione di gruppi sociali inferiori,

129) IZOULET, nella sua *Cité moderne*, spingendo agli estremi limiti la teoria organicista, descrive l'«*iperzoario*» che secondo lui sarebbe l'essere sociale risultante dall'associazione degli uomini. Precisamente l'iperzoario, egli dice, dà l'anima e la vita, comunica la ragione e la giustizia ed è a ciascuno degli individui ciò che ogni individuo, minuscolo metazoario, è agli innumerevoli protozoi o cellule primordiali di cui è fatta la nostra sostanza.

che conservano in seno ad essa il loro essere ed i loro diritti essenziali, essa deve necessariamente *ammettere, garantire e proteggere l'ordine gerarchico interno di tali gruppi*, e, per questo stesso fatto, l'ineguaglianza giuridica e la mutua dipendenza dei loro membri. D'altro lato, la diversità delle professioni e degli interessi determina la formazione di *classi di cittadini*, che si gerarchizzano tra loro secondo l'importanza delle loro funzioni: da ciò l'ineguaglianza nei diritti dei cittadini, conforme alle esigenze della giustizia distributiva.

Importa tuttavia notare che non si tratta qui se non di una *ineguaglianza organica*. Quest'ultima non sopprime affatto *l'uguaglianza civile*, che significa; per tutti i cittadini, quali essi siano, a qualsiasi classe sociale appartengano, lo stesso titolo al riconoscimento ed alla protezione dei loro diritti naturali, e l'uguale possibilità di fruire dei diritti legittimamente acquisiti, purché agiscano conforme alle leggi dello Stato. L'uguaglianza civile non è dunque un'uguaglianza quantitativa, ma qualitativa: essa consiste propriamente nel rispetto uguale di diritti ineguali.

381 - 4. NATURA DELLO STATO - Considerando le due maniere di concepire il gruppo sociale, (l'una, nominalistica e atomistica, che non vede nel gruppo se non la somma degli elementi e rifiuta ogni valore al gruppo in quanto tale l'altra, realista, la quale riconosce al gruppo come tale una realtà che supera la semplice somma degli individui), è evidente che solo il secondo punto di vista è compatibile con l'idea dello Stato quale ci viene imposta dalle precedenti analisi. Ora si tratta di sapere qual è esattamente la natura di quel tutto, che è lo Stato.

a) *Lo Stato come tutto*. ARISTOTELE scrive che «lo Stato è naturalmente anteriore alla famiglia ed all'individuo; perché il tutto è necessariamente anteriore alle proprie parti». (*Pol.*, I, c. I.) Che cosa intende dire ARISTOTELE? Vari autori non esitano ad attribuirgli talvolta un certo sostanzialismo (analogo a quello che definisce la dottrina dell'unità di forma sostanziale nel misto, **II, 88**) (cfr. ARISTOTELE, *Eth. ad Nic.*, VIII, c, II, 1160 a, 8-21) (130). Evidentemente però queste, in un filosofo che ha affermato con tanta energia che solo l'individuo esiste, sono soltanto metafore, le quali mirano a far capire che *lo Stato come tutto precede per natura i propri elementi*. Resta da precisare a quale specie appartenga questo «tutto sociale».

Si può notare innanzitutto, con SAN TOMMASO, che lo Stato è *quoddam totum constitutum ex civibus sicut ex partibus* (*In Polit.*, III, lect. I.a), vale a dire non un semplice aggregato, poiché lo Stato non può essere ridotto alla somma delle sue parti, né un tutto sostanziale, poiché lo Stato non è una cosa risultante da una forma sostanziale, - *ma un tutto accidentale*, in quanto

130) Cfr. M. DUPOURNY, *Aristote, Études sur le «Politique»*, p. 452. Cfr. PIAT. *Aristote*, Parigi, p. 350.

esso è formato da parecchi esseri sostanziali e ha un'unità solo relativa. Occorre tuttavia precisare ulteriormente, dato che vi sono varie specie di «tutto» accidentali.

b) *Il tutto logico*. Dobbiamo scartare evidentemente ogni concezione che intenda fare dello Stato un tutto risultante dalla coesione meccanica degli elementi (tipo macchina). Resta dunque da pensare che il tutto sia esso stesso il *principio formale* che costituisce l'unità degli elementi (131). Il tutto, in questo caso, non esiste come tale, ma risiede nei suoi elementi costitutivi (132).

Siamo così condotti a fare dello Stato, come tutto, un *tutto logico*, (o tutto universale) (I, 52). Parecchi argomenti possono confermare questo punto di vista. Si noterà dapprima che lo Stato non subisce alcuna modificazione, in quanto tutto, per il fatto che il numero dei cittadini muti costantemente. Nonostante queste variazioni, *esso resta numericamente uno ed identico a se stesso, quanto alla specie e quanto alla forma*. D'altra parte, che lo Stato sia anteriore alle sue parti, nel senso che esso *precede queste ultime nell'ordine di natura e di perfezione*, per quanto le parti (famiglie ed individui) lo precedano nell'ordine d'esistenza, - è cosa che si può intendere solo se lo Stato è un tutto universale, poiché soltanto questo tutto è logicamente anteriore ed esistenzialmente posteriore alle proprie parti soggettive. Finalmente, lo Stato non ha evidentemente che un'unità relativa, e se essa non è un'unità artificiale, attuata dall'esterno, con mezzi meccanici, non può dunque essere altro che l'unità d'un essere di ragione o d'un tutto logico.

382 - c) *Il tutto morale*. Si potrebbe trovare strana questa concezione, che fa dello Stato un tutto universale. Allorché però si parla di «tutto morale», si dice in realtà qualcosa d'altro? Bisogna tuttavia convenire che lo Stato costituisce una *specie assolutamente unica di tutto logico*, e che conviene definire questo carattere con l'espressione di *tutto morale*, la quale serve a designare una *realtà che non esiste, come tutto, se non nello spirito, ma che è fondata sull'unità di fine delle persone umane*, unità risultante a sua volta dalla inclinazione universale di queste alla socialità. Ne consegue che, mentre la moltitudine costituisce l'elemento materiale dello stato, l'elemento formale, da cui procede l'unità della moltitudine, consiste in questa finalità comune delle persone e nelle mutue relazioni che ne derivano.

Così inteso come tutto morale, lo Stato è un *tutto il cui principio unificatore è il bene comune perseguito dagli individui, indi ridistribuito ad ognuno*, e come tale, ad un tempo trascendente ed immanente agli individui. Tale fine comune, costitutivo dell'unità sociale e di conseguenza dello Stato stesso, è

131) Cfr. S. TOMMASO, *In Met.*, V, lect, 21: «Et sic pro forma respondet totum quod designatur nomine exercitus vel civitatis».

132) Cfr. S. TOMMASO, *In IV Phys.*, lect. 4: «Totum dicitur esse in partibus (...), Totum non est praeter partes et sic oportet ut intelligatur esse in partibus».

quello che genera gli organi e le istituzioni giuridiche che compongono il corpo dello Stato ed assicurano in una maniera effettiva e in certo modo materiale la comune dipendenza dei membri della società politica.

La difficoltà incontrata nell'intellezione di questa tesi deriva dalla potenza con la quale lo Stato, sotto molti aspetti, s'impone come una *realtà fisica, visibile e sensibile*. Accade così che per Stato si intenda: un territorio (il Sovrano visita i propri Stati), il popolo installato sul territorio o la nazione (il governo dello Stato), il territorio e la nazione insieme (il capo dello Stato), il governo stesso (i rapporti tra la Chiesa e lo Stato), i funzionari e l'amministrazione dello Stato. Così pure, quando si dice: «Il tale fa causa allo Stato», oppure: «questa foresta appartiene allo Stato», il termine Stato non è preso in nessuna delle accezioni precedenti, ma personifica l'autorità, non in quanto tale, ma nei suoi strumenti od organi in genere. Lo Stato viene considerato così come un *tutto entitativo*. Ciò avviene anche quando si personifica una parte dello Stato, per esempio il comune o la provincia («questa strada appartiene alla provincia»). In questi vari casi, si prendono degli organi o delle proprietà dello Stato e si ipostatizza un tutto che è semplicemente un tutto logico. Nulla è più legittimo e del resto più inevitabile. Ciò non autorizza tuttavia in nessun modo a trasferire nello Stato come tutto la realtà entitativa che di fatto appartiene solo ai suoi organi ed ai suoi effetti giuridici.

383 - 5. TEORIE INDIVIDUALISTICHE E STATALISTICHE È chiaro come l'opinione che abbiamo or ora esposta, propria del realismo moderato, sia altrettanto lontana dal nominalismo (individualismo anarchico) quanto dal realismo esagerato (o statalismo). Essa permette così di accordare senza confusione e senza artifici i diritti delle persone umane con i diritti dello Stato, cosa in cui falliscono sia lo statalismo che l'individualismo.

a) *Teorie individualistiche*. L'individualismo, che ha dominato ampiamente l'organizzazione politica del mondo da ROUSSEAU e dalla Rivoluzione francese, non vede nello Stato che una *collezione d'individui* o d'atomi, *accostati nel tempo e nello spazio, privi d'altri doveri e d'altri diritti che quelli nascenti dalla loro libera volontà*. Come scriveva RENAN nel 1886, il tipo del cittadino, in questa concezione, è rappresentato dall'individuo «che nasce trovato e muore celibe» (133). *La società si riduce ormai a due elementi: l'in*

133) Cfr. H. TAINE, *Les Origines de la France contemporaine, La Révolution*, 5 voll., Parigi, 1876-93 t.I, l.II c. II, p. 183: «Applicate il *Contrat social*, se vi pare, ma applicatelo solo agli uomini per i quali è stato fabbricato. Sono uomini astratti, che non sono di alcun secolo né di alcun paese, pure entità sbocciate sotto la bacchetta metafisica (...). Essi furono supposti tutti indipendenti, tutti uguali, senza passato, senza genitori, senza impegni, senza tradizioni, senza abitudini, come altrettante unità aritmetiche, tutte separabili, tutte equivalenti, e si è immaginato che, radunati per la prima volta, per la prima volta essi trattassero insieme...».

dividuo ed il governo, dove quest'ultimo ha il compito puramente negativo di difendere i cittadini contro tutto quanto potrebbe ledere l'uguale libertà che essi tutti possiedono. Sotto questo aspetto, la *prosperità comune* non richiede in alcun modo l'intervento dello Stato, ma *si attua da sé*, per il solo effetto delle libertà e delle iniziative individuali. Essa non è null'altro che *la somma dei beni e delle ricchezze particolari*. Quindi lo Stato è tanto più conforme al suo tipo ideale quanto minore è il numero di cose in cui si ingerisce e quanto più strettamente si attiene alla sua funzione di *gendarme*.

Contro tali dottrine, che furono difese, sotto diverse forme, da LOCKE, KANT e, in certo modo, FICHTE, - da tutti i partigiani del liberalismo, - dai teorici anarchici, abbiamo stabilito e ben dimostrato come *l'individualismo politico generi fatalmente il dispotismo di Stato*. Incaricato di trasformare la polvere degli individui in corpo politico, o, in ogni modo, di mantenere la loro coesione (che è necessariamente del tipo meccanico), lo Stato vi riuscirà soltanto esercitando un'autorità tirannica. Non è quindi un caso che i teorici dell'individualismo (HOBBS, ROUSSEAU) siano stati nello stesso tempo i teorici del dispotismo.

384 - b) *Teorie statalistiche* - Tali teorie procedono da un principio esattamente contrario a quello dell'individualismo. Per esse, *lo Stato è tutto*; essendo il fine naturale, come è il principio primo, di tutto quanto esiste nel suo seno, individui e società elementari, *esso subordina tutto a sé e se necessario sacrifica tutto al proprio bene*. Questo principio generale dipende a sua volta da dottrine d'ispirazione assai diversa: PLATONE lo deduce dal proprio realismo (IV, 24), HEGEL e SCHELLING, dal loro panteismo (111), - K. MARX, dal materialismo storico, a sua volta vincolato alla dialettica hegeliana, COMTE e il sociologismo contemporaneo, da tesi organicistiche relative alla natura della società (136-137).

Abbiamo già discusso queste posizioni dottrinali. Conviene aggiungere qui che il loro paradosso, benché simmetricamente inverso, equivale perfettamente a quello dell'individualismo: *come questo conduceva al dispotismo, le teorie statalistiche fanno capo all'individualismo ed all'anarchia*. Lo Stato infatti non può imporre la propria autorità e far rispettare le proprie leggi da esseri che sono persone, se non rivolgendosi in qualche modo alla loro ragione ed alla loro libertà, onde *giustificare la propria esistenza e il proprio potere mediante le esigenze del bene comune*. Infatti *solo l'idea del bene comune è capace di assicurare e di mantenere la coesione del corpo politico*. Non è la potenza dispotica dello Stato che fa l'unità: tutt'al più essa ne attua l'apparenza. Sotto tale apparenza, in realtà, non appena l'idea del bene comune non riunisce più le volontà ed i cuori, le forze elementari riprendono la propria indipendenza e minano sordamente lo Stato, attendendo il momento in cui, allentandosi la stretta della forza, esse potranno espandersi in «anarchia spontanea».

Individualismo e statalismo sono dunque, in definitiva, solamente *aspetti differenti del medesimo errore, consistente nel misconoscere la realtà e la dignità delle persone umane*. Pertanto essi conducono al medesimo risultato,

quello cioè di compromettere ad un tempo il bene delle persone e l'autorità dello Stato.

§ 2. *Patriottismo e nazionalismo*

385 - La nazione e la patria sono fatti che si impongono, in grado diverso, allo spirito ed al cuore. Di solito esse si distinguono facilmente dallo Stato, anche quando circostanze politiche felici fanno sì che coincidano con esso. È infatti chiaro che se occorre una lunga serie di generazioni e persino di secoli per formare l'anima e la coscienza comuni che costituiscono la nazione e la patria, lo Stato può nascere o sparire dall'oggi all'indomani per effetto di una decisione arbitraria o d'una guerra sfortunata. *La patria è la realtà che dura e che non cambia, quella che si suol dire «eterna», mentre lo Stato si trasforma senza sosta nel corso dei secoli*, sino a modificare talvolta da cima a fondo la propria struttura. Così, quale garante del bene comune e strumento dei destini della patria, lo Stato può richiedere i maggiori sacrifici, ma ognuno sente istintivamente che egli fa omaggio dei propri beni, e, se occorre, della propria vita alla patria, non allo Stato. *La patria e la nazione sono dunque una cosa, e lo Stato un'altra*. Distinguendoli, non si fa torto né all'una né all'altra di queste realtà benefiche e necessarie, ma ci si pone in grado di attribuire tutto il loro significato al patriottismo ed al nazionalismo e nello stesso tempo di segnare i limiti entro i quali essi costituiscono un vero dovere ed un'autentica virtù.

A. DISTINZIONI ED OPPOSIZIONI

La nazione ci è apparsa innanzi tutto come un'*unità storica*, lo Stato come un'*unità politica*, la patria come un'*unità morale*. Da ciò le opposizioni e talora i conflitti che possono sorgere tra queste diverse realtà.

386 - 1. STATO E NAZIONE - Le analisi che abbiamo compiute dimostrano che *uno Stato può conglobare parecchie nazioni*. Tale fu il caso dell'Impero romano nell'antichità; tale è il caso, ai giorni nostri, dell'Impero britannico, dell'Impero francese, della Russia. Reciprocamente, *una sola nazione può costituire parecchi Stati*, come accadeva nell'antica Grecia, oppure essere divisa essa stessa tra vari Stati (la Polonia dopo le spartizioni del secolo XVIII).

Vi è tuttavia un caso in cui lo Stato sembra non solo coincidere con la nazione, ma persino condizionarne la formazione. Ciò accade allorché varie nazioni si sono fuse in una sola, perché, *di solito, precisamente l'unità dello Stato è il mezzo della fusione*, come si vide in Francia, allorché Clodoveo divenne il capo unico dei vari popoli installati su quel territorio, o come si vede ancora negli Stati moderni (Stati Uniti d'America, Canada, Australia) che sono formati di individui appartenenti a nazionalità differenti. In questi casi, lo Stato pare confondersi con la nazione, il suolo e gli uomini: gli inizi e la vita della nazione sono esattamente quelli dello Stato. Nonostante tutto, comunque, *le due realtà*

restano distinte, ed i membri di ogni comunità, man mano che partecipano più profondamente all'anima nazionale, oppongono sempre più nettamente *l'ordine spirituale della nazione e della patria all'ordine giuridico dello Stato*.

387 - 2. STATO E PATRIA - La patria segue normalmente le sorti della nazione: con questa, è conglobata in uno Stato straniero o divisa tra vari Stati; oppure riunisce, a titolo di *patria comune*, vari Stati indipendenti che sono, in questo caso, come altrettante piccole patrie, spesso legate tra loro dai vincoli di un mutuo affetto, talora anche rivali e nemiche, ma sempre con la coscienza tormentata, come possono averla i fratelli che litigano tra loro.

3. NAZIONE E PATRIA - La nazione non ha la stabilità della patria. Essa può modificarsi in diversi modi, per esempio, per *l'afflusso di elementi nuovi* (in seguito ad un'invasione) o per effetto di *nuove tradizioni*, di *cambiamenti economici o politici* (rivoluzioni) che trasformino in maniera più o meno durevole e profonda il suo aspetto materiale e spirituale. *La patria*, invece, *non cambia*: in mezzo a questi rivolgimenti essa è lo stesso suolo, lo stesso focolare domestico; essa continua ad offrire all'amore dei suoi figli lo stesso volto di madre.

Che le due realtà della nazione e della patria non coincidano necessariamente, è dichiaratamente dimostrato dal caso, frequente nella storia, d'una *nazione che non ha patria*. Era questa la situazione della *nazione ebrea*, durante la sua dimora nell'Egitto dei Faraoni e dopo la rivolta di Simone Bar Kochebà contro la dominazione romana (sotto Adriano) fino ai nostri giorni in cui dopo diciotto secoli essa ha trovato una patria (Stato d'Israele), in condizioni territoriali d'altronde alquanto precarie. Un gran numero di Ebrei, che rimangono ancora dispersi per il mondo, appartengono ai più diversi Stati. Nello stesso modo, le nazioni barbare, che nello stesso tempo erano costituite in Stati distinti, restarono senza patria sino alla fine delle invasioni, allorché, fissatesi infine su di un territorio, cominciarono a diventare ognuna una patria per le generazioni alle quali trasmettevano la duplice eredità della terra e delle tradizioni patrie.

B. IL NAZIONALISMO

388 - Se la nazione e la patria sono dei fatti, *il nazionalismo è una dottrina*, anzi, varie dottrine, poiché si presenta sotto aspetti diversi. In un primo senso, esso è il *principio secondo il quale il dovere essenziale dello Stato è di provvedere a conservare e sviluppare la nazione*, a promuovere, di fronte e contro a tutti ed in tutte le circostanze, il rispetto dei propri diritti ed il successo delle proprie rivendicazioni. In un secondo senso, il nazionalismo coincide notevolmente con la dottrina che si appella al *principio delle nazionalità*.

1. LA TEORIA DEL PATRIOTTISMO - Il nazionalismo, sotto il suo primo aspetto, è soltanto una forma ardente e vigilante del patriottismo: è ciò

che si potrebbe chiamare la *teoria del patriottismo*. Come tale, esso può essere soggetto ad eccessi: occorre infatti non dimenticare che *se il patriottismo è una virtù, come tutte le virtù, esso deve sottostare alla legge del giusto mezzo*, la quale non è principio di mediocrità, ma regola di saggezza e perfezione.

Non si ama mai troppo la propria patria: ma *si può amarla male*. Istintivamente si sa quali sono gli eccessi da evitare: il patriottismo sano non implica né lo «sciovinismo», né il disprezzo o l'odio degli stranieri, né lo spirito di guerra e di conquista, né il fanatismo che pretenderebbe di mettere il servizio della patria più in alto della giustizia e del diritto, e di far ammettere che tutto quanto è utile alla patria diventi buono e morale per definizione. È indubbiamente un cattivo modo di amare la propria patria, quello di volerle sacrificare quelle cose auguste che sono la verità e la giustizia, poiché sembra che la patria non possa mai chiedere nulla di male ai propri figli. L'amore che noi le consacriamo è costituito in parte dal fascino che nasce dalla sua *bellezza morale*: affinché possiamo amarla senza riserva, e sino al sacrificio della vita, occorre che il suo volto conservi sempre ai nostri occhi una aureola di santità.

389 - LE TEORIE DELLA REALTÀ NAZIONALE ASSOLUTA (134) Il termine *nazionalità*, nel senso che prende nell'espressione «principio delle nazionalità», non indica il fatto dell'appartenenza giuridica ad uno Stato (*Staatsangehörigkeit*), ma il *fatto della nazione*, quale abbiamo cercato di definirla più sopra. Tema comune delle teorie che conviene chiamare, non certo nazionalistiche, ma per così dire, *della realtà nazionale assoluta*, il principio delle nazionalità consiste nell'affermare che *ogni nazione deve potersi costituire in Stato indipendente*, - o infine che *ogni popolo ha il diritto di disporre liberamente di se stesso*.

Entrambe queste formule racchiudono la medesima rivendicazione, e cioè quella della *coincidenza dello Stato e della nazione*. Tale è il principio che, dalla Rivoluzione francese in poi, esercitò un influsso enorme sui destini del mondo. Per valutarlo nel suo senso generale, possiamo limitarci alle osservazioni seguenti (135).

a) *I confini naturali*. La teoria dei confini naturali della nazione o della patria non può addurre in proprio favore nessun argomento scientifico o giuridico. Infatti, *la patria o la nazione non hanno confini determinati*, perché esse non sono fatti giuridici, ma essenzialmente fatti morali o spirituali. Soltanto lo Stato ha frontiere definite, ma tali frontiere sono quelle che gli vengono riconosciute, o che gli vengono assegnate mediante *atti giuridici*, senza pregiudizio

134) Abbiamo tentato di rendere così l'espressione, per sé intraducibile, *Les théories nationales* - (N. d. T.).

135) Cfr. R. JOHANNET, *Le principe des Nationalités*, Parigi, 1920. - P. HENRY, *Le Problème des nationalités*, Parigi, 1937.

dei suoi diritti. Esse sono determinate in diritto, non in funzione della nazione, ma in funzione di circostanze contingenti che sono da valutarsi sotto l'aspetto morale in ogni caso particolare. Non si può dunque ammettere che un nazionalismo possa trovare nella idea di confini naturali argomenti per giustificare *a priori* le proprie ambizioni e le proprie rivendicazioni.

b) *Il principio delle nazionalità*. Tale principio è parimenti privo d'ogni fondamento scientifico e giuridico, in quanto *la nazione e la patria non s'identificano necessariamente con lo Stato*. Si può concedere che una nazione abbia il diritto di separarsi da uno Stato nel quale essa sia stata incorporata per effetto di contingenze politiche che hanno cessato d'essere valide, per unirsi ad un altro Stato, più vicino sotto l'aspetto nazionale, o per formare uno Stato indipendente e puramente nazionale. Ciò tuttavia non si può esigere nel nome di quel preteso principio delle nazionalità: qui entrano in giuoco circostanze soltanto accidentali che rendono caduca o revocabile la primitiva incorporazione.

390 - 3. I DIRITTI DELLE MINORANZE ETNICHE - Allorché la nazione non è costituita in Stato indipendente, ma risulta conglobata in uno Stato straniero, quest'ultimo ha il dovere di riconoscere e di proteggere l'esistenza e gli interessi della nazione che gli è incorporata, nella totalità od in parte soltanto. *Tale dovere risponde a quanto è stato chiamato il diritto delle minoranze etniche e deriva dalla finalità stessa dello Stato*, la quale, come abbiamo visto, sta nel promuovere il bene comune di tutte le società naturali che lo compongono, e di conseguenza nel rispettare la loro esistenza, la loro giusta autonomia, ed i loro legittimi interessi. È evidente però che *tutto ciò si può esigere e attuare solo nella misura in cui i diritti delle nazionalità sono compatibili con l'esistenza e gli interessi più generali dello Stato*.

Questo duplice aspetto del problema delle nazionalità si rivela, in pratica, *gravido di formidabili complessità*. Infatti, la tendenza delle minoranze etniche è di reclamare il massimo dei propri diritti senza curarsi delle prerogative dello Stato. e la tendenza di quest'ultimo è talvolta di perseguire l'assimilazione con metodi discutibili, tal altra di accordare alle minoranze soltanto la minima autonomia possibile, nel timore di favorire la loro espansione o le loro iniziative.

Sono problemi suscettibili di soluzione per mezzo di compromessi. Spesso però gli Stati nazionali guardano ostinatamente ai fratelli rimasti nei paesi vicini e, mediante una propaganda tenace, ravvivano i rimpianti e le amarezze, attizzano le opposizioni e pongono ostacolo ai processi d'assimilazione od agli sforzi di pacificazione. Il paese che si ritiene in tal modo minacciato nella propria unità e nella propria integrità, reagisce nel nome dei propri interessi maggiori e risponde alle rivendicazioni delle minoranze con provvedimenti repressivi che aggravano il disagio ed eccitano più pericolosamente gli spiriti. In tal modo si sviluppano i conflitti e si preparano le guerre. Altra volta, il principio di dissociazione nasce proprio dal seno stesso dello Stato misto, allorché una delle nazioni che lo compongono pretende d'imporre la propria legge alle altre nazionalità o di riservarsi tutti i vantaggi dell'associazione.

Sotto l'aspetto del diritto, sembra che la pacificazione possa venire unicamente dal *riconoscimento dei diritti nazionali, operato tuttavia, in Occidente, in un clima europeo nuovo*, in cui il geloso particolarismo d'altri tempi faccia luogo ad un più vivo sentimento della solidarietà di tutte le nazioni e di tutti gli Stati. I dissensi politici, economici, culturali, hanno esasperato le rivendicazioni dell'intransigentismo nazionale, utilizzandole per i propri fini. Tali rivendicazioni, in un continente pacificato ed unito, ritroverebbero il loro giusto senso e mirerebbero soltanto a favorire l'avvento d'un'Europa e d'un mondo la cui grandezza sarebbe costituita dall'armonia del genio e dei valori propri d'ogni nazione.

391 - L'INTERNAZIONALISMO - Questa parola, come quella di nazionalismo, può intendersi in due sensi. Etimologicamente, essa designa semplicemente un sistema che professa la necessità d'una unione tra nazioni e Stati, onde conciliare i loro interessi e regolare pacificamente i loro dissensi. L'internazionalismo, così inteso, non soltanto non si oppone al nazionalismo ed al patriottismo, ma mira in realtà a rafforzarli col mantenerli nei limiti della giustizia e del diritto.

Tuttavia, il termine d'internazionalismo ha designato correntemente, dalla metà del XIX secolo, *tutte le forme d'antipatriottismo*. Tra queste, alcune sono a base d'*individualismo* egoistico ed anarchico, ed hanno come motto: *ubi bene, ibi patria*. Altre procedono da una concezione utopistica delle condizioni della fratellanza universale degli uomini, come se l'amore della piccola patria rischiasse di far torto all'affetto che si professa alla grande patria, e questa stessa tenerezza all'amore che dobbiamo provare per il genere umano tutto. MICHELET scriveva assai giustamente, nel 1846, contro questi chimerici timori: «Più l'uomo progredisce, più penetra il genio della propria patria, e meglio concorre all'armonia del globo; egli impara a conoscere questa patria, e nel suo valore proprio, e nel suo valore relativo, come una nota del grande concerto; egli vi si associa per mezzo d'essa; in essa egli ama il mondo. La patria è l'iniziazione necessaria alla patria universale»). (*Le Peuple*, III, 4, Parigi, 1846). *Proprio mediante l'amore della patria noi collaboriamo al bene generale dell'umanità*, come mediante l'amore alla propria famiglia ogni cittadino coopera nel più efficace dei modi al bene della patria. Infine, il collettivismo ha diffuso una forma d'internazionalismo che è stata chiamata a volte *antimilitarismo*, a volte *pacifismo*. Il fine della società politica non è certamente di fare la guerra, ma di assicurare la pace, e se la guerra è talora il mezzo necessario per conseguire la pace, essa non può mai essere un sistema e un ideale. La caratteristica propria dell'antimilitarismo tuttavia è di supporre e d'insegnare che il patriottismo, nella sua stessa essenza, si confonde con la volontà di potenza, la sete di conquiste ed il culto delle virtù guerriere. Ora, non basta davvero dire che questa è una caricatura del patriottismo, giacché si tratta esattamente del contrario di esso, qualora almeno si consideri il patriottismo la virtù che ci fa amare la patria secondo l'ordine e la giusta misura.

Tale ordine e tale misura impongono a tutti i cittadini di essere certamente fautori della pace, pur con la riserva di non anteporre *la pace a qualsiasi costo alla tutela del buon diritto della propria nazione* e dello stesso *bene comune della umanità*, minacciato talvolta da ingiusti aggressori che fidano nell'inerzia di *falsi pacifisti*. Inoltre ordine e misura richiedono che decisamente si respingano tutti i *nazionalismi esasperati*, i *fanatismi* esaltanti il principio: *salus rei-publicae suprema lex*; le *autarchie antistoriche* e le concezioni assolute della sovranità nazionale. Oggi non vi è patriottismo autentico se non ci si impegna oltre la stretta cerchia delle frontiere nazionali per dare appoggio e consistenza alle istituzioni internazionali, unica via per conseguire con efficacia e continuità giustizia sociale e pace tra i popoli.

ART. III - L'autorità civile

392 - La questione dei diritti e dei doveri rispettivi dei capi e dei membri della società politica si suddivide in vari problemi, relativi all'origine od al fondamento dell'autorità politica - alle forme diverse in cui tale autorità si può presentare - ai poteri di cui essa dispone - ed infine ai doveri che essa impone ai cittadini.

§ 1. *Il conferimento del potere politico.*

Abbiamo stabilito che l'autorità, in virtù della quale il potere civile governa la società, viene da Dio, non per effetto d'un decreto divino che si sovrappone arbitrariamente al fatto della società, ma in quanto l'autorità è la condizione stessa dell'esistenza e della prosperità della società civile, la quale è un fatto di natura e in questo senso è voluta da Dio. Il potere politico è dunque di *diritto naturale divino*. Tuttavia, così come le società concrete dipendono da fatti storici contingenti, la forma della società politica e la designazione del detentore dell'autorità pubblica dipendono da *circostanze accidentali*, di cui dobbiamo ora determinare i diversi aspetti.

A. DUE SOLUZIONI

393 - Si tratta ora di sapere in che modo Dio comunichi ai capi della società civile il diritto di governare nel suo nome e d'imporre le loro decisioni alla coscienza degli uomini. In altri termini, qual è il soggetto immediato dell'autorità affidata da Dio alla società politica, in vista del bene comune temporale di tale società? Vi sono due soluzioni concepibili. Si può da un lato ammettere che l'autorità venga conferita immediatamente da Dio ai titolari del potere, che potranno d'altronde essere designati seguendo l'uno o l'altro dei procedimenti in uso per la costituzione del governo. Si può pensare, dall'altro lato, che l'autorità sia conferita da Dio immediatamente all'intero corpo sociale, il quale dovrà in

seguito trasmetterla, in un modo o nell'altro, ai capi della società politica. Tali sono le due ipotesi che dobbiamo esaminare.

1. IL CORPO SOCIALE, SOGGETTO IMMEDIATO DEL POTERE Tale opinione, che sembra essere stata quella di San TOMMASO (136) fu difesa specialmente da SUAREZ (*De legibus*, III, c. I-IV in *Opera Omnia*, 28 voll., Parigi, 1856-61). Essa fu comunemente ammessa da tutti quanti respingevano le teorie contrattualistiche, sino al XIX secolo, nel quale la preoccupazione di evitare ogni confusione con le dottrine della sovranità nazionale nate da Rousseau e dalla Rivoluzione, portarono molti filosofi e teologi a schierarsi con l'ipotesi del conferimento immediato dell'autorità ai detentori del potere.

a) *Principio della teoria.* Nella sua linea essenziale, la tesi di SUAREZ consiste nell'affermazione che, se il potere politico viene da Dio, non sembra che Dio abbia rimesso il diritto di esercitare l'autorità a suo nome in modo diretto e visibile, né ad un uomo, né ad un gruppo d'uomini. Di conseguenza, *conviene considerare il corpo sociale stesso, in quanto tale, come investito immediatamente del potere politico ed incaricato a questo titolo di determinare la trasmissione e la forma secondo le esigenze concrete del bene comune temporale della comunità nazionale.*

Posto tale principio, si possono considerare due casi. Vi è dapprima il caso, relativamente poco frequente, nel quale *la storia politica del paese comincia con una consultazione diretta ed esplicita della collettività nazionale.* Questo caso è evidentemente il più semplice, poiché esso non lascia sussistere alcuna specie di dubbio sulla legittimità del regime politico e dell'autorità pubblica. Il secondo caso è quello in cui *la collettività nazionale non è mai stata chiamata a scegliere in maniera diretta ed esplicita la forma politica dello Stato né i detentori del potere.* Nulla permette di mettere in dubbio la legittimità del regime politico e dell'autorità che vi viene esercitata in condizioni atte a procurare il bene comune temporale della società, pur senza alcuna consultazione preventiva della nazione. Convien quindi ammettere che un *possesso prolungato e pacifico dell'autorità pubblica implica la tacita adesione dell'intero corpo sociale* e costituisce un'approvazione equivalente a quella che può essere ottenuta in altre circostanze, mediante la consultazione nazionale.

394 - b) *Conseguenze della teoria.* In entrambi i casi, si considera che l'intero corpo sociale operi un'autentica *trasmissione* del potere che esso aveva ricevuto da Dio a titolo di soggetto immediato, e di conseguenza che esso concluda un *patto* con i detentori dell'autorità, siano essi ereditari od elettivi.

In virtù di tale patto, la nazione effettua una *alienazione dell'autorità* ch'essa detiene immediatamente da Dio *in favore dei governanti ch'essa designa*, implicitamente od esplicitamente. Questi, in cambio, contraggono l'obbligo di esercitare il potere così delegato in vista del bene comune della società e non soltanto di conformarsi alle prescrizioni del diritto naturale, ma anche di osservare strettamente le clausole stipulate nell'atto, esplicito od implicito, della costituzione dello Stato e della designazione dei capi.

Questa alienazione, una volta attuata, resta valida fintantoché nessun elemento di diritto naturale, o di giustizia legale, imponga o legittimi la riassunzione del potere da parte del corpo sociale.

Non bisogna confondere tale teoria con quella di J. J. ROUSSEAU, da cui essa differisce totalmente. Essa sostiene infatti, contrariamente alla tesi di ROUSSEAU, che la società politica è un *fatto di natura*, necessario come tale alla perfezione dell'uomo. Il patto che essa pone all'origine della società non ha nulla d'arbitrario né di convenzionale: esso non è che il *mezzo necessario per attuare le esigenze sociali della natura umana e per designare il capo* nelle mani del quale la comunità nazionale alienerà il potere ricevuto immediatamente da Dio. Qualche studioso ritiene che la tesi di SUAREZ non sia favorevole in particolar modo al regime democratico, argomentando così: se è vero che essa fa della comunità nazionale il soggetto immediato del potere politico, essa considera come necessariamente richiesto dalla natura, e di conseguenza da Dio, che questo potere sia trasmesso ad uno o più capi, non potendo la moltitudine esercitare convenientemente, in modo diretto, il potere ch'essa ha ricevuto in deposito. È evidente però che tali studiosi usano del vocabolo «democrazia» in un'accezione ristretta, come sinonimo di partecipazione *diretta* del popolo al governo della cosa pubblica; altrimenti intesa, nel significato cioè ch'essa ha storicamente assunto in Occidente, la democrazia è stata spesso giustificata proprio con la tesi suareziana (137).

395 - I GOVERNANTI, SOGGETTI IMMEDIATI DEL POTERE Questa teoria, che si può chiamare *teoria organicistica*, constata che, in generale, *le organizzazioni politiche non sono derivate da un patto*, almeno apparente ed esplicito, tra la nazione ed i governanti. Esse derivano da fatti che sfuggono alla volontà dell'uomo. Talora infatti, il *regime familiare e patriarcale*, sviluppato in società politica dal giuoco stesso della sua estensione, fa passare naturalmente l'autorità pubblica al potere paterno o patriarcale. Talora il *regime della proprietà*, evolvendosi gradualmente in società politica, finisce col fare dell'autorità una conseguenza della proprietà od una sopravvivenza di questa proprietà, dopo il suo smembramento. Altre volte, talune *circostanze*, che incidono profondamente sull'interesse comune delle famiglie occupanti uno stesso territorio, inducono queste ultime ad associarsi strettamente sotto l'autorità d'uno dei loro membri, indicato dai suoi talenti o dalla sua dedizione alla comunità. Talvolta infine la *forza* (per esempio, a conclusione d'una giusta guerra) impone un cambiamento di sovranità. Non si può d'altronde escludere l'ipotesi che l'associazione delle famiglie installate su di un medesimo territorio e la caso, designazione d'un capo comune siano l'effetto d'un *mutuo accordo*. Questo

137) Cfr. ad es. J. MARITAIN, *L'uomo e lo Stato* (tr. It.), Milano, 1950, p.159 e G. AMBROSETTI, *La filosofia delle leggi di Suarez*, Roma, 1948.

invero, non è affatto contrario al principio della teoria, poiché se la volontà è la causa dell'avvicinamento delle famiglie, la società politica, dal canto suo, si forma di pieno diritto indipendentemente dalla volontà delle famiglie e degli individui, e la designazione del capo non aggiunge altro che una modalità accidentale a questa organizzazione spontanea.

Si vede così che, *in tutti questi casi, è inutile. per spiegare la trasmissione dell'autorità, di farla passare attraverso il corpo sociale*, mentre è assai più semplice concepirla come conferita immediatamente agli stessi governanti (138).

Così come la prima opinione non deve essere confusa con quella di ROUSSEAU, altrettanto questa seconda non può essere assimilata alla *teoria del diritto divino dei re*, ben nota ai *giuristi gallicani dell'Ancien Régime*. Questi, infatti, affermavano che il soggetto dell'autorità reale in persona era scelto direttamente da Dio, (come lo furono Saul e Davide), mentre la seconda teoria sostiene che, se pure il potere è conferito immediatamente da Dio, il soggetto del potere viene designato da uno qualunque dei fatti contingenti che abbiamo enumerato (139). *In ogni modo, egli non può fare a meno del tacito consenso della comunità nazionale*, alla quale egli deve rendere conto della sua gestione di quel potere di cui è investito. I regalisti cesarei e gallicani del Medioevo e dell' epoca moderna traevano invece dalle proprie tesi la conclusione che il principe, ricevendo il proprio potere direttamente da Dio soltanto, senza alcuna condizione di designazione giuridica, espressa o tacita, non doveva render conto che a Dio, e che la nazione non aveva mai il diritto di ribellarsi ad un sovrano che usasse ingiustamente il proprio potere. Tutt'al più essi le concedevano il *diritto di resistenza passiva* ad un'autorità considerata inalienabile di diritto (140).

138) Cfr. TAPARELLI D'AZEGLIO, *Saggio teoretico di Diritto naturale*, Napoli, 1850, Roma, 4a rist. dell'ed. definitiva del 1855, 1949; cfr. tr. 4a ed., Parigi, 1857, T. I., pp. 130-142. La stessa opinione è difesa da VAREILLES-SOMMIÈRES, *Les principes fondamentaux du droit*, Parigi, 1889. - CATHREIN, *Moralphilosophie*, Friburgo, in B., 1904, (cfr. tr. it. di V. MANUCCI, *La morale cattolica esposta nelle sue premesse e nelle sue linee fondamentali*, Roma, 1912); DE PASCAL, *Philosophie morale et sociale*, Parigi, 1896.

139) Cfr. DE BONALD, *De l'Esprit de corps* (in *Bonald, textes et études*, di P. BOURGET e M. SALOMON, Parigi, 1905, p. 213): «Il diritto divino del re sui sudditi non è diversamente divino da quello d'un padre sui propri figli, d'un padrone sui domestici, di ogni capo di un governo o d'una società sui propri subordinati (...). Tale diritto divino è il diritto naturale (poiché naturale e divino sono la stessa cosa), vale a dire il mezzo d'ordine stabilito nella società per la sua conservazione da parte dell'autore della natura».

140) Cfr. CATHREIN, *Moralphilosophie*, Friburgo in B., 1891, t. II, p. 381. Sul problema dell'origine dell'Autorità si veda: J. LECLERCQ, *Leçons de droit naturel.*, II, *La politique*, ch. IV: *Les conditions de légitimité du pouvoir*; E. ELTER, *Compendium philos. moralis*, Roma, 1950, pp. 202-255; questo ultimo Autore porta una larga documentazione di passi di antichi Scolastici, tendenti ad una soluzione naturalistica e democratica del problema

B. OSSERVAZIONI

396 - I VANTAGGI DELLA TEORIA ORGANICISTICA - L'opinione che considera i governanti come soggetti immediati del potere ha il *vantaggio d'applicarsi senza difficoltà a tutti i casi che si possono considerare*, mentre la teoria del patto assume un carattere un po' artificioso allorché deve invocare il tacito consenso della collettività nazionale, e soprattutto allorché essa deve applicarsi ai casi in cui un cambiamento di sovranità si opera per la via d'una giusta conquista.

D'altronde, nella teoria organicistica, non si tratta d'escludere la designazione diretta dei detentori dell'autorità o dei poteri costituenti, quale essa è attuata in regime democratico. Sennonché, in tal caso, *l'elezione non farà che designare legittimamente*, come lo farebbe uno qualsiasi degli altri titoli regolari, *i governanti che riceveranno immediatamente da Dio, in ragione proprio di questa elezione, ma non per opera d'essa, il potere politico*. In questa ipotesi, contrariamente alla teoria del patto, non vi è alienazione del potere da parte della nazione in favore dei capi dello Stato, ma semplice *designazione giuridica*, di colui o di coloro che saranno investiti immediatamente da Dio dell'autorità necessaria al bene della società.

D'altra parte, la teoria organicistica pare abbia anche il vantaggio d'includere tutto quanto vi è di giusto nella teoria del patto. In realtà SUAREZ non ha torto nell'osservare che *la società e l'autorità non possono essere il puro e semplice risultato dei fatti naturali invocati*, ma ch'esse implicano necessariamente la volontà, espressa o tacita, degli associati di vivere insieme e di lavorare di comune accordo alla prosperità comune. Come spiegare altrimenti la realtà di tutto quell'insieme di vincoli giuridici (giustizia legale) che sono l'elemento costitutivo della società politica? (cfr. SUAREZ, *De legibus*, III, c. III, n. 554). Tali osservazioni sono fondate, ma non è necessario, per farne giusto conto, ricorrere all'ipotesi del patto: basta dire che *il consenso, almeno tacito, degli associati*, quale è manifestato dall'uno o dall'altro dei fatti naturali che si possono citare, *è la condizione voluta da Dio per l'investitura di chi detiene il potere* (141).

(141) È questo il senso stesso dell'osservazione fatta da BONALD, (*De la société et de ses développements*, op. c., p. 232.), che pure è decisamente partigiano della teoria organica: «Allorché l'interesse d'una nazione, il grande interesse della perpetuità e della sua tranquillità ha portato la dedizione di una famiglia ai pericoli ed agli onori di un trono (...) si pensa forse che questa nazione non abbia contratto nessun impegno nei confronti di essa, e che questi impegni non siano, per tale nazione, più rigorosi e più sacri, quanto più a lungo quella famiglia è andata soddisfacendo ai propri, e quanto più a lungo ne ha portato tutti gli oneri e subito tutti i pericoli? Non è questo veramente un *contratto sociale*, o piuttosto un *contratto naturale*, tra la famiglia che si consacra ed è consacrata dagli avvenimenti al servizio d'una nazione (poiché governare è servire), e la nazione che ha accettato il suo servizio?»

397- IL DIRITTO DI RIVOLTA - La teoria del patto e la teoria organicistica riconoscono e giustificano sia l'una che l'altra il *diritto dei governati di ricorrere alla forza in certi casi estremi*, per rovesciare un regime divenuto tirannico, vale a dire un potere che, avendo cessato di operare per il bene comune, compromette coi suoi eccessi l'esistenza stessa della comunità nazionale. In tal caso si ammetterà, per gli uni, che essendo decaduto il patto originale, il corpo sociale, depositario dell'autorità, la ritiri ai dirigenti indegni o gravemente incapaci, - per gli altri che l'investitura divina cessi d'appartenere a capi il cui titolo umano è annullato dai delitti e dagli abusi di cui essi si rendono colpevoli.

398 - 3. LE CONTESTAZIONI RELATIVE ALLA LEGITTIMITÀ. Conviene considerare ancora il caso in cui, in seguito a contestazioni d'ordine storico riguardanti la legittimità di un regime o in conseguenza di cambiamenti frequenti dei detentori del potere, per mezzo di rivoluzioni, *un dubbio ragionevole può nascere, nei cittadini saggi e ponderati, circa i titoli d'un potere che eserciti di fatto pacificamente*, da un tempo più o meno lungo, *l'autorità legale*.

Si possono fare due ipotesi. Se si considera, per ragioni gravi, che il potere sia privo di un titolo, si dirà, sia (*teoria del patto*) che il consenso popolare non ha le proprietà di libertà e di unanimità morale che recherebbero con sé l'annullamento dei titoli del regime anteriore, - sia (*teoria organicistica*) che il regime contestato, poiché non soddisfa alle esigenze del bene comune, non può valersi dell'investitura divina. Se al contrario si giudica che il regime stabilito è legittimo, in virtù del suo possesso pacifico e nonostante le sue origini discutibili, si dirà o che la trasmissione dell'autorità da parte del corpo sociale è sicura e valida, oppure che il titolo umano che condiziona l'investitura divina è incontestabile.

4. CONCLUSIONE - Le differenze che separano le due tesi presentate non hanno dunque, in fin dei conti, che un interesse teorico. In pratica, *esse offerono le stesse soluzioni*, poiché con l'affermare sia l'una che l'altra che l'autorità viene da Dio, esse salvano in eguale misura i diritti rispettivi dei governanti e dei governati. Esse stabiliscono infatti, benché per vie diverse, *ad un tempo il diritto divino del potere ed il diritto divino dei popoli*, e con ciò esse conferiscono all'esercizio dell'autorità il carattere di obbligatorietà che le è necessario per adempiere la sua missione di operare per il bene comune temporale della società, come conferiscono all'obbedienza dei cittadini la garanzia richiesta dal rispetto dei loro diritti naturali e la salvaguardia della loro dignità.

§ 2. Le forme del potere politico

A. I TRE TIPI DI GOVERNO

399 - Si possono distinguere *tre forme d'autorità politica* o tipi di governo: la *monarchia*, in cui il potere risiede in un sol uomo, l'*aristocrazia*, in cui il

potere viene esercitato sovranamente da un ristretto gruppo scelto (*élite*) ereditario, più o meno numeroso, la *democrazia*, che è il governo del popolo da parte del popolo stesso.

In realtà, ogni *autorità* è in certo senso monarchica, poiché è impossibile che una società abbia *due* capi. Se i capi sono più d'uno, essi devono in qualche modo ricondursi all'unità, poiché dice PASCAL, «la moltitudine che non si risolve in unità è confusione»: essi sceglieranno un primo magistrato (o presidente) oppure uno di essi imporrà di fatto la propria autorità a tutti gli altri. Non dunque dell'autorità, se si vuol parlare con rigore, ma soltanto della *forma dello Stato* si dirà ch'essa è monarchica, aristocratica o democratica, *secondo la maniera in cui l'autorità viene conferita al capo*.

1. LA MONARCHIA - La monarchia o *governo d'una sola persona*, può rivestire varie forme, secondo che essa è assoluta o costituzionale, ereditaria od elettiva.

a) *La monarchia assoluta*. Si designa come monarchia assoluta lo *Stato nel quale il sovrano esercita* (in conformità con le leggi fondamentali del regno) *il potere di governo in tutta la sua pienezza* (potere legislativo, esecutivo, giudiziario), senza dipendere da nessuna assemblea.

È evidente che vi possono essere *gradi* diversi nel carattere assoluto della monarchia. Perché tale carattere si attuasse nella sua perfezione, occorrerebbe che il sovrano, grazie ad un accentramento amministrativo completo, governasse egli stesso tutta la nazione, con l'intermediario di *delegati*, con *l'eliminazione di qualsiasi potere ordinario* fruente di autonomia propria sotto la direzione e il controllo dell'autorità suprema. *Tale tipo di governo è praticamente inattuabile* nelle grandi collettività nazionali, dove i raggruppamenti molteplici del paese impongono al sovrano, di fatto se non di diritto, il riconoscimento del loro potere naturale (142). Così, in Francia, assoluta in teoria, la monarchia di Luigi XIV era di fatto limitata dalle libertà o franchigie tradizionali dei grandi corpi dello Stato (aristocrazia, Chiesa, Parlamenti, Corti di giustizia, Stati generali, Stati, province e comuni, corporazioni di mestieri). *La autorità monarchica è tanto meno assoluta, di diritto e di fatto, quanto più numerosi e più autonomi sono i poteri subordinati ordinari*. Si dice in tal caso che la monarchia è *temperata*

400 - b) *La monarchia costituzionale*. Questo regime è quello in cui *il sovrano non possiede che il potere esecutivo* e lascia a corpi politici indipendenti nella loro sfera gli altri poteri dello Stato: potere legislativo e potere giudiziario

142) Cfr. MONTESQUIEU, *Grandeur et Décadence des Romains*, in *Oeuvres complètes de M.*, 3 voll., Parigi, 1950-55, c. XXII: «E' un grande errore il credere che vi sia nel mondo un'autorità unica, dispotica sotto ogni riguardo; non ve ne sono mai state e non ve ne saranno mai: il potere più immenso ha sempre una limitazione in qualche cantuccio».

Anche qui, *sono molti i gradi concepibili*, secondo la rispettiva estensione del potere esecutivo e del potere legislativo. Il tipo che prevalse dopo la Rivoluzione francese è quello della *monarchia rappresentativa*, in cui assemblee elette dal popolo sono investite del potere di fare le leggi. In tal caso, il sovrano esercita normalmente il potere esecutivo per l'intermediario di ministri responsabili davanti a lui (monarchie francesi di Luigi XVIII e di Carlo X, italiana di Carlo Alberto, caratterizzate dalla costituzione *ottriata*).

Nelle monarchie in cui il potere esecutivo è nelle mani di un governo il cui capo, o primo ministro, viene nominato dal re, ma dipende dalle assemblee politiche, ereditarie od elette, si dice che «il re regna, ma non governa» (monarchia *parlamentare*, in cui un *voto di fiducia*, negato, obbliga il ministro nominato dal Sovrano a dimettersi). La monarchia così intesa non lascia al sovrano che un'apparenza di potere, limitato di solito al diritto di scioglimento delle assemblee legislative, e, di fatto, costituisce una forma di democrazia.

c) *Monarchia ereditaria e monarchia elettiva*. La monarchia è *ereditaria* quando *il potere resta nella stessa famiglia*, seguendo un ordine di successione definito dalle leggi organiche del regno. La monarchia *elettiva* (in uso nell'antica Polonia) è quella in cui *il sovrano viene eletto a vita dai grandi corpi dello Stato* (o per suffragio del popolo), *senza alcun privilegio per la discendenza del sovrano defunto*. Alla monarchia elettiva si può ricollegare la *monarchia plebiscitaria* (Primo e Secondo Impero francese), nella quale il sovrano, *dopo* la sua ascensione al trono (mediante colpo di Stato, per esempio), domanda alla nazione di ratificare il fatto compiuto.

La *monarchia elettiva* è evidentemente la più imperfetta, perché essa ha il grave inconveniente di mantenere intorno al potere supremo contestazioni, competizioni e intrighi che sono nefasti alla tranquillità dello Stato, di mettere in discussione, ad ogni nuovo regno, la continuità della politica nazionale, e di favorire l'inframmettenza dello straniero negli affari della nazione. *La monarchia ereditaria, all'opposto, può offrire alcuni vantaggi*. Essa infatti risparmia al paese le agitazioni provocate, in regime elettivo, dalle lotte per la conquista del potere, ma ha la sua contropartita nelle *incognite dell'eredità*. La successione ereditaria può infatti portare al potere supremo un uomo incapace o indegno.

401 - 2. L'ARISTOCRAZIA - Si chiama col nome di governo aristocratico il *regime nel quale il potere supremo viene esercitato da un gruppo ristretto (élite) ereditario*, allo stesso titolo che da un unico sovrano. Tale regime è assai imperfetto, a causa della *pluralità dei capi*, che ha per effetto naturale di determinare competizioni personali e divisioni intestine dannosissime al bene dello Stato, e anche d'incitare la classe dirigente a governare lo Stato in funzione dei propri interessi e a detrimento del bene comune.

402 - 2. LA DEMOCRAZIA - In generale, la democrazia è *il regime nel quale il popolo si governa da sé*. La *democrazia pura* esiste allorché tutte le decisioni interessanti la comunità vengono prese mediante consultazione diretta

del popolo. Ciò non è possibile se non in collettività politiche piccolissime, senza interessi vasti e complessi. Di fatto, *nei grandi Stati, la democrazia è sempre rappresentativa*: il popolo si governa mediante i rappresentanti che sceglie e che dipendono da lui in modo più o meno immediato e più o meno completo.

ROUSSEAU pensa che «se si prende il termine in tutto il rigore dell'accezione, non è mai esistita una vera democrazia, e non esisterà mai». (*Contrat social*, ed. cit., 1. 111, c. IV). Le ragioni di questo sono parecchie. La prima deriva dalla difficoltà di riunire praticamente tutte le condizioni d'un tale governo. «Quante cose difficili da radunare, scrive ROUSSEAU, (*ibidem*, 1. III, c. XIII), presuppone questo governo! Prima di tutto, uno Stato molto piccolo, nel quale il popolo sia facile da radunare, e dove ogni cittadino possa facilmente conoscere tutti gli altri; in secondo luogo una grande semplicità di costumi che eviti alla moltitudine affari e discussioni spinose; inoltre una grande uguaglianza nelle posizioni sociali e nelle sostanze, senza di che l'uguaglianza non potrebbe sussistere a lungo nei diritti e nell'autorità; infine, poco o punto lusso». Una seconda ragione, pure indicata da ROUSSEAU, (*ibidem*; 1. III, c. IV), è di maggior portata, e tenderebbe a far considerare la democrazia come un *sistema antinaturale*. ROUSSEAU nota infatti che «è contro l'ordine naturale che la maggioranza governi e che la minoranza sia governata».

a) *Forme della democrazia*. Il regime democratico può rivestire *forme molteplici*, le due principali delle quali sono il regime elettivo ed il regime dittatoriale.

Il tipo elettivo comporta la scelta da parte del popolo, a scadenze regolari e mediante elezione, dei suoi rappresentanti, che ricevono il mandato di governare in suo nome per il bene comune di tutta la nazione. Questi rappresentanti scelgono a loro volta, secondo regole costituzionali definite, il governo incaricato del potere esecutivo e responsabile davanti a loro della gestione degli interessi pubblici. Numerose modalità sono concepibili all'interno di tale sistema, che può adattarsi come s'è accennato, anche alla forma monarchica dello Stato (tipo inglese).

Si può ascrivere per sé alla democrazia anche il tipo dittatoriale, quando il popolo è chiamato a scegliere, mediante elezione o plebiscito, un rappresentante unico, nelle mani del quale esso rimette la totalità dei poteri politici. La dittatura può venir conferita a vita o temporaneamente. Quest'ultimo per eccellenza è il caso dei tempi di crisi o di pericolo nazionale, in cui l'autorità deve essere provvisoriamente concentrata nelle stesse mani, onde assicurare l'efficacia assoluta delle decisioni da prendere. Tali furono le dittature della Repubblica romana. Al contrario, la dittatura conferita a vita o a tempo illimitato costituisce un regime, e non più un'eccezione (143). Il concetto attuale della demo

143) Cfr. J. BAISVILLE. *Les Dictateurs*, Parigi, 1935.

crazia esclude comunque la possibilità che essa permanga quando la dittatura si costituisca a *regime*.

403 - b) *Critica e difesa della democrazia*. La discussione relativa al valore della democrazia può essere utile solo a patto di distinguere le varie forme di tale regime. Innanzitutto, parlando della *forma dittatoriale*, conviene osservare che la sua tendenza normale è la *tirannia*. Quest'ultima non è tuttavia fatale; in linea teorica, una dittatura può essere esercitata utilmente per il bene della nazione. La *democrazia parlamentare* comporta dal suo canto *numerosi inconvenienti*, che sono, in generale, quelli dei regimi elettivi, nei quali il numero fa la legge (144). *Il principale è quello di permettere* talvolta lo svilupparsi di divisioni politiche così radicali, da divenire *fazioni* e da compromettere o almeno ostacolare quell'*unità morale* del Paese, che è la miglior garanzia per il conseguimento del bene comune. Inoltre il partito al potere può esser sospettato di governare nel proprio interesse e di fatto è naturalmente portato a favorire i propri aderenti, facilitando loro l'accesso ai pubblici uffici, ed a cattivarsi la fiducia degli elettori con mezzi puramente demagogici. MONTESQUIEU ha quindi visto bene, dicendo che il regime democratico non può sostenersi se non per mezzo della virtù. È chiaro come non sempre la virtù, vale a dire in questo caso il disinteresse, la preoccupazione unica del bene pubblico, è così generale e così costante quanto occorrerebbe. *La tendenza degenerativa di questo regime, o la corruzione di esso, è dunque la demagogia* (che è propriamente la tirannia del puro numero), il dispotismo delle maggioranze, o, peggio ancora, l'agitazione nelle strade e la minaccia permanente di sedizione.

Tuttavia questi pericoli sono soltanto possibili e possono essere evitati od attenuati in modi diversi, tendenti a temperare e frenare l'individualismo che può minare il regime democratico.

Come già noti teorici del passato (Locke, Montesquieu, Rousseau, De Tocqueville, ecc.) avevano riconosciuto, il successo dell'ideale democratico è legato a molteplici condizioni di ordine morale, giuridico e sociale (145).

Lo Stato comunità, ossia il popolo, per non decadere nella massa amorfa, o disperdersi nell'individualismo deve formarsi una solida coscienza civica, ossia un profondo senso della legge naturale e positiva, onde superare ogni 'crisi di civismo' ed aderire allo stato democratico con profonda convinzione fondata sull'educazione. Le virtù morali di un popolo democratico sono perciò il senso civico, la coscienza del primato del bene comune sugli interessi particolari ed egoistici, il mutuo rispetto e la tolleranza (146).

144) VOLTAIRE pensa (*Siècle de Louis XIV*, c. XXVIII in *Oeuvres complètes de V.* ed. MOLAND, 52 voll. Parigi, 1878-85), che se «l'autorità suprema (vale a dire assoluta), di cui si può abusare, è pericolosa», «l'autorità suddivisa lo è ancor di più».

145) Sulle condizioni morali si è lungamente soffermato PIO XII nel celebre *Messaggio natalizio* del 1944, che ha per oggetto la democrazia politica.

146) Era questa pure l'opinione di Sant'AGOSTINO, (*De Libero Arbitrio*, I, c. VI), «Si pop-

Un rilievo tutto particolare meritano le condizioni morali della autorità nello Stato democratico; poiché i rappresentanti del popolo costituiscono il normale centro di gravità e propulsione dello Stato, è evidente che dalla loro elevatezza morale, dalle loro capacità intellettuali e pratiche dipende la vita o la morte del regime democratico. La dirigenza democratica deve essere fornita di un alto senso di responsabilità, di 'ministerialità' nei confronti del bene comune, deve mantenere profonda unione col popolo, senza tuttavia prestarsi a velleità demagogiche e a clientelismi, il che suppone profondo disinteresse: l'autorità, infatti, non è privilegio, ma servizio della comunità; funzione che ha la sua legittimità, oltre che nell'investitura popolare, anche nell'effettivo adempimento della missione che le è propria.

Dal punto di vista giuridico perché la democrazia non perisca si richiede l'escogitazione e l'adozione di adeguati strumenti politicogiuridici per garantire ampiamente e solidamente l'esercizio del potere esecutivo, pur con tutte le precauzioni di legge, affinché esso non prevarichi; le assemblee elettive (per solito Camera e Senato) devono avere una precisa delimitazione di compiti, attribuzioni e diritti, ecc.

Benché gli istituti giuridici della democrazia moderna possano essere criticati, non è lecito, quando non si abbia nulla di meglio da sostituire, gettarli a mare, perché tutto l'edificio democratico potrebbe crollare. È invece doveroso tendere al rinnovamento con coraggio, spirito di iniziativa, ma senza frette impulsive. Infine perché l'intero ordinamento giuridico risponda alle esigenze d'una sana democrazia è necessario che sia giuridicamente garantito il pluralismo ideologico e istituzionale (147).

B. IL MIGLIOR REGIME

404 - La questione del miglior regime politico può essere considerata in astratto o in maniera concreta, vale a dire con riferimento ad un popolo determinato.

ulus sit bene moderatus et gravis, communisque utilitatis custos, recte lex fertur qua tali populo liceat sibi creare magistratus, per quos respublica administretur». - ROUSSEAU, (*Contrat social*, I. III, c. IV) rincara la dose dicendo che la democrazia non è fatta che «per un popolo di déi».

147) Precisamente questo regime vuol descrivere FÉNELON nei suoi *Dialogues de Morts* in *Oeuvres complètes de F.*, 10 voll., Parigi, 1852, (XVII): «Colui che governa, dichiara SOCRATE ad ALCIBIADE, deve essere il più obbediente alla legge. La sua persona a prescindere dalla legge non è nulla ed essa non è consacrata se non in quanto egli stesso, senza interesse e senza passione, è la legge vivente data per il bene degli uomini». Cfr. G. MATTAI, *La società politica*, in «Enciclopedia sociale», Alba, 1958, pp. 1108-1174. Su questo argomento si veda: AA. VARI, *Funzioni e ordinamento dello Stato moderno*, Roma, «Quaderni di Justitia», 1953; *Crise du pouvoir et crise du civisme* (Atti della 41a Sett. soc. di Francia, Lione, 1954).

1. L'ASPETTO ASTRATTO - Astrattamente, *i tre regimi sono conformi al diritto naturale* ed hanno volta a volta servito, nel corso della storia, a promuovere il bene comune della società. *Nessuno di essi è tanto perfetto da poter essere ritenuto preferibile agli altri universalmente.*

Se si parte dal principio che il miglior regime è quello che è il più atto a garantire ad un tempo i diritti dell'autorità ed i diritti dei governati, si sarà portati a dar la preferenza ad un *regime temperato o misto*, nel quale si combineranno e armonizzeranno nello stesso tempo i vantaggi della monarchia, dell'aristocrazia e della democrazia. La monarchia, soprattutto ereditaria, porta l'indipendenza dell'autorità, la continuità del potere, l'unità di comando. L'aristocrazia favorisce la costituzione dei gruppi scelti, o *élites*, nei quali le varie funzioni dello Stato (ministeri, amministrazione, magistratura, diplomazia) possono trovare, secondo i bisogni, i titolari più qualificati. La democrazia fornisce alla nazione il mezzo di partecipare agli oneri ed alle responsabilità della gestione della cosa pubblica; essa permette ai governati di far sentire la loro voce e far rispettare i loro interessi e le loro libertà. *Il miglior regime sarà dunque una sintesi tra questi tre sistemi di governo e parteciperà dell'uno e dell'altro*, sotto una forma tanto più perfetta quanto più giudiziosamente i tre sistemi saranno composti ed equilibrati.

BERGSON, nelle *Deux Sources de la Morale et de la Religion*, p. 304, pensa «che la democrazia è evangelica di essenza ed ha per motore l'amore», perché essa è il regime che «proclama la libertà, reclama l'uguaglianza, e riconcilia queste due nemiche ricordando loro che esse sono sorelle, innalzando al di sopra di tutto la fratellanza». L'opinione bergsoniana può essere sostenuta solo nel caso in cui per democrazia si intenda un sistema *morale*, e non un sistema puramente politico di governo. *Sotto l'aspetto politico, la democrazia non è più « evangelica d'essenza » degli altri regimi*, non soltanto perché il Vangelo non favorisce alcun regime politico, ma anche perché la fratellanza può essere riconosciuta, rispettata e praticata in tutti e tre i sistemi. Se il bene essenziale che lo Stato deve procurare ai suoi membri consiste nel favorire il compimento di quanto vi è di migliore in essi, e cioè la ragione e la libertà, nulla può obbligare a condannare in linea di principio le forme politiche che, pur escludendo - una vera e propria *rappresentanza parlamentare*, garantiscono effettivamente il godimento e l'esercizio dei diritti fondamentali della persona umana, e l'uso autentico d'una libertà reale.

Convienne dunque, se ci si vuole intendere, distinguere nel termine «democrazia» *due sensi differenti*: un *significato propriamente politico*, il quale definisce una concezione determinata dell'organizzazione dello Stato, ed un *significato morale*, che consiste nell'affermare e promuovere il rispetto dei diritti essenziali della persona umana. A questo ultimo significato si riferisce, senza alcun dubbio, la Dichiarazione americana d'indipendenza del 1776: «Noi riteniamo evidente (...) che tutti gli uomini sono stati dotati dal loro Creatore di taluni diritti inalienabili», ed è da questa che trae valore l'affermazione di BERGSON ch'essa è d'essenza evangelica e ch'essa ha per motore l'amore. In-

fatti *il triplice ideale di fratellanza umana, d'uguaglianza morale, di libertà spirituale è realmente un effetto del messaggio evangelico ed il segno della civiltà cristiana*. «Democrazia», sotto questo aspetto, definirà dunque una civiltà che ha per assise il riconoscimento dell'eminente dignità della persona umana e dei suoi diritti, la fiducia nella ragione, da cui procedono le leggi e le scienze e da cui nasce la libertà, infine la fede in un ideale morale e spirituale che oltrepassa i confini di questo mondo sensibile radicandosi realmente nell'Assoluto.

Questa democrazia rifiuta di legarsi definitivamente ad alcun sistema politico concreto. Essa esclude solamente, ma categoricamente, tutti i regimi, siano essi sotto etichetta parlamentare o dittatoriale, che per i loro principi od i loro metodi fossero incompatibili con le esigenze essenziali della dignità umana, quali il diritto naturale e la morale cristiana le definiscono.

Vero è però che l'attuale condizione dell'evoluzione spirituale in gran parte dell'umanità richiede che l'ideale democratico, quale si è tentato di definire, s'incarni in un *regime di rappresentanza*, che con tutte le sue precarietà e provvisorietà - in certo modo anzi essenziali al suo slancio dinamico - sembra oggi il più conforme alle esigenze *di autodeterminazione nella ragione e nella libertà* espresse dai nostri contemporanei (148).

405 - 2. L'ASPETTO CONCRETO - Se si considera il problema dello Stato sotto il suo aspetto concreto, si dirà che *il miglior regime per un dato popolo è quello che, avvicinandosi il più possibile al tipo temperato, è il più conforme al carattere di quel popolo ed alle sue tradizioni nazionali*, e che avendogli di fatto assicurato la felicità temporale che è il fine della società civile, sembra offrire le maggiori garanzie di procurargliela anche per il futuro almeno immediato. Si può dunque applicare al regime politico quanto MONTESQUIEU scriveva delle leggi in generale (*De l'Esprit des Lois*, I, 3 in *Oeuvres complètes de M.*, 3 voll., Parigi, 1950-55; cfr. tr. it., 2 voll., Torino, 1952) e cioè che esse «devono essere talmente appropriate al popolo per il quale esse sono state fatte, che è un grandissimo caso se quelle di una nazione possono convenire ad un'altra» (149).

C. LA RAPPRESENTANZA

406 - La rappresentanza, in generale, significa *l'atto mediante il quale i*

148) Cfr. il già ricordato messaggio di Pio XII sulla democrazia. È opportuno distinguere al fine di evitare equivoci tra democrazia «sostanziale» e democrazia «giuridico-formale».

149) Rousseau esprime il medesimo parere. Cfr. *Contrat social*, I, III, c. X: «Quando si domanda assolutamente qual è il migliore governo, si pone una domanda tanto insolubile quanto indeterminata; o, se si vuole, essa ha altrettante soluzioni buone quante combinazioni possibili vi sono nelle posizioni assolute e relative dei popoli». Tuttavia, non si vede come questa opinione possa accordarsi con la teoria che fa del regime democratico il più perfetto di tutti.

membri della comunità politica sono chiamati a partecipare, in modo più o meno diretto e più o meno esteso, all'esercizio del potere, per mezzo di mandati, (o rappresentanti), che essi scelgono liberamente.

La rappresentanza pone molti problemi riguardanti le sue modalità e il loro rispettivo valore. Sembra opportuno esaminare criticamente il sistema individualistico in cui molti vedono il solo tipo di rappresentanza.

IL SISTEMA INDIVIDUALISTICO

a) *Natura e specie.* Il sistema individualistico consiste essenzialmente nel *conteggio di voti individuali, con l'attribuzione del medesimo valore a tutti i suffragi.* Il diritto di suffragio così concepito può essere ristretto, allorché viene concesso soltanto ad una parte della nazione (ad esempio, ai cittadini che paghino una data somma di imposte: sistema censitario), o *universale*, quando esso è concesso a tutti i cittadini senza distinzione.

Il suffragio universale stesso può essere sia *maggioritario*, quando il rappresentante eletto è colui che ha ottenuto la metà dei voti espressi più uno, sia *proporzionale*, quando il numero dei rappresentanti eletti in ogni partito è proporzionale al numero di voti raccolti dai diversi partiti.

b) *Critica del sistema individualistico.* Le discussioni, che continuamente si ripresentano, sul miglior sistema di rappresentanza politica, lasciano regolarmente l'impressione di non toccare il fondo della questione. I termini stessi del problema, quale è considerato sotto il regime parlamentare (sistema maggioritario o rappresentanza proporzionale), non sono propriamente parlando termini antitetici, ma le *specie di uno stesso genere*. Il modo con cui queste discussioni spesso è affrontato, mostra che ad esse soggiace una *impostazione positiva*, non mirante ad altro che alla materiale *somma dei voti o computo degli individui*.

V'è in realtà una tendenza molto forte a considerare la rappresentanza come un semplice mandato, il che è ingannarsi sulla sua natura. Di fatto, essa raggiunge la pienezza della sua definizione quando il capo politico, invece di attenersi al punto di vista puramente statistico (e, se così si può dire, tautologico) del mandato, compie la duplice parte che gli spetta essenzialmente, di decidere nell'ordine politico e di restare in contatto con coloro dei quali ha la responsabilità. Essa consisterà dunque nella *selezione più giusta che sia possibile dei capi capaci di adempiere il duplice compito* ora detto. Sotto questo aspetto si dovranno giudicare i sistemi di rappresentanza. Saranno da eliminare quelli in cui il *meccanismo rappresentativo*, idoleggiato nella sua *automaticità materiale*, di fatto impedisca l'assunzione responsabile di decisioni politiche da parte dei rappresentanti, ridotti a puri esecutori di una volontà di parte e privi d'una visione del bene comune. Del pari occorre scartare i sistemi che danno la preponderanza alla esclusiva *rappresentanza degli interessi economici*. Tale concezione, veramente semplicistica, è a mala pena intelligibile. Infatti, la politica, in questa concezione, si ridurrebbe ad una media di interessi. Questa me-

dia, a sua volta, donde si ricaverrebbe? Vi sono scarse probabilità che gli interessi economici spontaneamente arbitrino le proprie divergenze ed i propri conflitti: e come potrebbero d'altronde farlo, nell'impossibilità di dominare l'insieme della realtà economica? Ciò equivale a dire che occorrerà una decisione *politica*, fondata essa stessa su di una idea del bene generale della comunità.

§ 3. *Le funzioni dello Stato*

407 - Le varie funzioni dello Stato, che si chiamano concretamente i suoi *poteri*, derivano dal fine o funzione generale dello Stato. Questa dunque dobbiamo innanzitutto precisare.

A. FUNZIONE GENERALE DELLO STATO

1. IL FINE GENERALE DELLO STATO - La funzione dello Stato, nel suo senso più generale, è quella di procurare alla società umana il conseguimento del suo fine. Ora, come abbiamo stabilito (**368-369**), il fine immediato della società politica consiste nel favorire, nell'ordine e nella pace, la perfezione fisica e morale dei propri membri. Ne consegue che la missione spettante all'autorità suprema dello Stato sarà di assicurare la *pace interna ed esterna*, e di operare positivamente per la *felicità temporale* della società.

2. LA FELICITÀ TEMPORALE - Per «felicità temporale» non bisogna intendere semplicemente la prosperità materiale od economica. Molte teorie, d'origine individualistica e liberale, hanno il torto di restringere il compito dello Stato a questa funzione economica, anch'essa, d'altronde, concepita quasi sempre sotto una forma del tutto negativa (**382-383**). Ciò significa tuttavia diminuire grandemente la funzione generale dello Stato e farsi della felicità temporale un'idea materialistica. *La felicità temporale*, in realtà, *dipende in gran parte dalle virtù intellettuali e morali dei cittadini, dalla moralità pubblica, dall'incremento delle lettere e delle arti*, vale a dire dal felice sviluppo di tutte le attività spirituali e morali

dell'uomo, *ed innanzitutto dalla vita religiosa della nazione*. È quindi dovere dello Stato, senza trascurare nulla, beninteso, della propria funzione economica, di sforzarsi di creare le condizioni più favorevoli alla prosperità morale e spirituale della società.

Tale compito ha un aspetto negativo ed uno positivo. *Negativamente*, s'impone allo Stato (con riserva delle regole della prudenza politica) lo stretto obbligo di opporsi alla diffusione delle dottrine gravemente immorali (neomalthusianesimo) e degli errori sociali (comunismo, antipatriottismo), alle attività delle società segrete (massoneria), - all'edizione ed alla circolazione degli scritti e delle pellicole pornografiche, - alla licenza dei pubblici costumi (vigilanza delle spiagge e dei luoghi di cura). *Positivamente*, lo Stato deve promuo-

vere il progresso delle scienze e delle arti, e proteggere la Religione, senza la quale nessuna società può vivere né prosperare.

Per quanto concerne specialmente il *compito dello Stato in materia morale e religiosa*, è importante notare che il suo intervento - è limitato all'ordine *pubblico* e che esso non deve ingerirsi nella morale e la religione *private* dei cittadini. Infatti, non i pubblici poteri, ma la Chiesa ha ricevuto la missione di condurre *direttamente* gli uomini al loro fine ultimo. SUAREZ, (*De Legibus*, ed. cit. III, c XI, n. 7) riassume assai chiaramente tutta questa dottrina nel testo seguente: «La potenza civile legislativa, anche considerata nell'ordine della pura natura, non ha per fine intrinseco ed immediato la felicità naturale della vita futura; anzi, nemmeno la felicità naturale propriamente detta della vita presente, in quanto essa è affare degli uomini presi individualmente e per così dire a uno a uno. Ma io dico che il fine della potenza civile è la felicità naturale della comunità umana perfetta, di cui essa ha la responsabilità, e degli individui *in quanto membri di una tale comunità*. Ed ecco a che cosa equivale questa felicità naturale della comunità umana perfetta e dei suoi membri: vale a dire, che essi vivano nella pace e nella giustizia; che essi godano in misura sufficiente dei beni che si riferiscono al mantenimento ed alla comodità della vita corporale; e che nello Stato fioriscano i buoni costumi, indispensabili alla sua pace ed alla sua prosperità, così come alla conservazione della natura umana» (150).

B. I POTERI DELLO STATO

408 - La funzione generale dello Stato si esercita mediante tre specie di *poteri distinti*, che costituiscono il campo della *tutela giuridica* e cioè: il potere *legislativo*, il potere *esecutivo* e il potere *giudiziario*. Distinti, in quanto rispondono a funzioni essenzialmente diverse, questi tre poteri devono anche essere concepiti come indipendenti ed autonomi, secondo il sistema della «separazione dei poteri»?

1. LA SEPARAZIONE DEI POTERI

a) Teoria *moderna*. Si chiama oggi *separazione dei poteri* il regime comunemente chiamato *regime parlamentare*, dal nome del potere che vi è preponderante di fatto, se non di diritto. Il modo di separazione è stato formulato da MONTESQUIEU (*Esprit des Lois*, ed. cit., XI, 6): «Vi sono in ogni Stato, egli dice, tre specie di poteri: la potenza legislativa, la potenza esecutrice delle cose dipendenti dal diritto delle genti e la potenza esecutiva di quelle che dipendono dal diritto civile». La ragione invocata da MONTESQUIEU per giustificare la separazione dei poteri è che tale sistema è il più adatto ad allontanare il pericolo della tirannia, poiché le tre potenze s'impongono reciprocamente

150) Su questo problema l'A. ritorna più diffusamente all'art. IV. n. 422 e ss.

dei limiti. Cfr. MONTESQUIEU, *Esprit des Lois*, XI, .6: «Delle tre potenze di cui abbiamo parlato, quella di giudicare è in certo modo nulla. Non ne restano che due: e poiché esse hanno bisogno d'una potenza regolatrice per temperarle, la parte del corpo legislativo che è composta di nobili è assai adatta a produrre questo effetto». «Delle due parti che compongono il corpo legislativo, l'una vincolerà l'altra per mezzo della sua mutua facoltà d'impedire. Entrambe saranno legate dalla potenza esecutrice, vincolata a sua volta dalla legislativa. Queste tre potenze dovrebbero formare una stasi od un'inazione. Ma, poiché dall'impulso necessario delle cose esse sono costrette a muoversi, saranno obbligate a farlo in armonia».

409 - b) Osservazione. Le difficoltà di questa concezione sono evidenti. MONTESQUIEU, infatti, immagina tre poteri, uno dei quali, quello giudiziario, non è un potere reale, il secondo è composto di due parti formanti con il terzo una trilogia immobile. Egli aggiunge molto sensatamente che tutto ciò resterebbe inerte, se il ritmo necessario delle cose non producesse il movimento. Questa osservazione basterebbe a provare che *il regime della separazione è artificioso*: esso implica infatti il paradosso che il titolare nominale dell'esecutivo non governa più, essendo dominato dal potere legislativo, il quale, in regime democratico, è normalmente legato al partito della maggioranza.

In realtà MONTESQUIEU ha commesso l'errore di trasferire su piano teorico un sistema che vale solo in virtù dell'usanza. Fu infatti questa a scindere l'autorità in tre poteri, non per separarli, ma per assicurare il regno del diritto ed in via accessoria per attuare una migliore organizzazione funzionale dello Stato. *In linea di diritto, tutti i poteri appartengono al sovrano o capo dello Stato; ma tali poteri, egli li esercita per mezzo di organismi distinti, che meno devono essere stimati uno strumento di quanto non siano costituiti realmente dalla persona del capo, uno ed indiviso in se stesso.* Supporre che i tre poteri siano «separati», vale a dire assolutamente autonomi ed indipendenti gli uni dagli altri, è ammettere che lo Stato possa avere tre capi, vale a dire tre autorità in concorrenza. MONTESQUIEU ha quindi visto bene, dicendo che il sistema da lui propugnato potrebbe funzionare solo sotto la pressione d'un movimento imposto dall'esterno. In sé, esso è di *tipo atassico*.

La ragione profonda della teoria della separazione dei poteri, come la formularono MONTESQUIEU ed i giuristi positivisti, è che *questi pensatori non vedono nell'autorità altro che il suo aspetto materiale, e cioè la forza*. In tale concezione, il problema del buon governo diventa un *problema di equilibrio delle forze*: i tre poteri, indipendenti ed autonomi, devono limitarsi l'un l'altro. L'inconveniente, perfettamente rilevato da MONTESQUIEU, è che *un simile equilibrio risulta semplicemente una forma d'inerzia*. La soluzione è dunque erronea nel suo principio stesso, perché essa toglie ad un tempo la moralità e la vita allo Stato, e fa di questo una cosa. A questa concezione meccanicistica dello Stato, nel quale le passioni cattive del governo si suppone siano raffrenate da altre passioni uguali e contrarie, bisogna opporre una *nozione morale dello Stato*, vale a dire tale che l'autorità sia sottoposta alle regole della

giustizia e del diritto e costantemente ordinata al bene comune della società. Ciò giustifica una certa distinzione dei poteri, resa necessaria dall'imperfezione dei governanti. Si vede pure tuttavia che, sotto questo aspetto, *la distinzione dei poteri non è più di tipo meccanico (e materialistico), ma che essa procede dalla preoccupazione del bene comune della società e dal bisogno di assicurare la rettitudine morale dei governanti*. Essa risponde dunque ad un'idea morale, mentre nella teoria di MONTESQUIEU essa ha il fine di sostituirsi al principio morale nella condotta dello Stato.

2. I TRE POTERI

410 - a) *Il potere legislativo*. Il bene comune della società politica esige che lo Stato elabori tutte le leggi richieste dalle *necessità permanenti* della nazione e dalle *diverse circostanze* della vita nazionale, onde regolare armoniosamente la vita dei cittadini e dei gruppi inferiori da essi composti.

Negli stati aventi regime parlamentare, il potere legislativo è detenuto dalle *assemblee elettive*. Occorre una serie di *cautele costituzionali* perché in queste assemblee il prevaricare delle passioni politiche e i pericoli di corruzione parlamentaristica non rendano possibile l'approvazione di testi legislativi opposti allo spirito di cui è informata la vita intera della comunità politica, ovvero impediscano, con manovre di corridoio, mercanteggiamenti, boicottaggi organizzati, l'approvazione e l'entrata in vigore di leggi necessarie al pubblico bene. In Italia, la conformità delle leggi alla Costituzione è sottoposta al giudizio supremo della Corte Costituzionale.

b) *Potere esecutivo*. Tale potere ha il fine *di curare la esecuzione delle leggi statuite dal potere legislativo*. Nell'interno dello Stato, esso promulga le leggi e determina, mediante regolamenti d'amministrazione pubblica, le condizioni e le modalità della loro applicazione. Esso riscuote le imposte, nomina i titolari delle pubbliche funzioni, (funzionari), ed assicura la distribuzione degli oneri e dei vantaggi secondo le regole della giustizia distributiva. *Il potere esecutivo è nello stesso tempo un potere di coazione*, poiché è necessario che lo Stato garantisca l'esercizio del diritto, proteggendo quest'ultimo mediante la forza pubblica (polizia), e, in generale, mantenendo la pace interna, che è la tranquillità dell'ordine.

All'estero, il potere esecutivo rappresenta lo Stato, nomina gli agenti diplomatici, conclude gli accordi e trattati con gli altri paesi e difende gli interessi, l'onore e la sovranità dello Stato, se occorre con la guerra, contro le insidie straniere.

c) *Potere giudiziario*. Il potere giudiziario ha un *duplice compito* da adempiere. Esso deve innanzitutto regolare i conflitti che risultano, tra i cittadini, dall'esercizio di diritti opposti: è il *campo della giustizia civile*. D'altro lato, il potere giudiziario pronuncia le sentenze penali che puniscono le infrazioni alle leggi dello Stato. Uno Stato nel quale il diritto non comportasse alcuna sanzione efficace, cadrebbe presto nel disordine e nell'anarchia. È dunque indi-

spensabile che lo Stato reprima *i reati* ed i *delitti*, mediante pene afflittive proporzionate alla loro gravità. Tale è il campo della *giustizia penale* (151).

C. IL DIRITTO DI PUNIZIONE

411 - Il diritto di punire, incluso nel diritto di comandare, potrebbe essere chiamato altrettanto esattamente il *dovere* di punire. Infatti, il dovere dell'autorità suprema dello Stato è di costringere nella via del bene comune coloro che se ne sono allontanati, di ricondurvi le volontà ribelli e di mantenervi le volontà rette. Ridurre le funzioni dell'autorità alla sicurezza sociale, significa misconoscere le esigenze essenziali dell'ordine interno a profitto del solo ordine esterno, e, insomma, negare il diritto di punire, riducendo il diritto penale ad un semplice compito di difesa sociale. Non si vuole d'altronde negare la necessità di una *polizia preventiva*: anzi, ne abbiamo or ora attribuito l'ufficio al potere esecutivo. Sennonché essa non potrebbe bastare ad assicurare efficacemente il rispetto dei diritti e l'ubbidienza alle leggi. *Lo Stato deve dunque castigare i colpevoli*. Tutta la questione consiste nel sapere qual è il fondamento di tale diritto, che appartiene all'autorità pubblica, d'infliggere pene afflittive ai cittadini colpevoli di reati e di delitti, vale a dire: *a quale fine deve mirare il diritto penale?* Deve tale fine essere *emendativo*, correggendo i colpevoli? - *preservativo* dell'ordine sociale, mettendo il colpevole in istato di non poter nuocere? - *retributivo*, castigando il male e facendo espiare al colpevole la violazione dell'ordine?

1. LA CORREZIONE DEL COLPEVOLE - Nulla è più morale che il voler emendare il colpevole, poiché ciò è *trattarlo da uomo, rispettare la sua dignità* ed agire nei suoi confronti come fanno i genitori e gli educatori che puniscono per ricondurre al dovere. Se si riesce in quest'opera, si aumenterà nel mondo la moralità e si allontanerà il pericolo di recidiva. Tuttavia, vi sono casi di perversione tale che ogni speranza di emendamento è vana e la società avrà allora un altro motivo d'intervenire.

2. LA DIFESA DELLA SOCIETÀ - La società, essendo un'istituzione necessaria, ha *il dovere e di conseguenza il diritto di difendersi* contro i cattivi cittadini che turbano l'ordine pubblico ed anche di proteggere i propri membri contro ogni ingiusta aggressione. Per giungere a ciò, essa dispone di due mezzi:

a) *Prima della colpa*. Essa procede per *intimidazione*. Nel Codice penale, ad ogni reato corrisponde una sanzione, vale a dire una sofferenza. Poiché ogni uomo, sia pure fuorviato, ha per istinto orrore della sofferenza, il timore di

151) Per un superamento della separazione meccanicista di Montesquieu sulla divisione dei poteri, cfr. *Funzioni e ordinamento dello Stato moderno*, Roma, 1953.

doverla sopportare, se si lascia trascinare al male, ha qualche probabilità di allontanarlo dalla cattiva strada.

b) *Dopo la colpa*. Se nulla lo ha trattenuto, né il sentimento del dovere, né il timore del castigo, il colpevole si è messo per sua colpa in istato di guerra contro la società, di cui ha violato i diritti. Egli ha dato un cattivo esempio a quanti non sono saldi nella via del bene; domani potrà essere recidivo. Per tutti questi motivi, *la società s'impadronisce della sua persona e lo pone in istato di non poter nuocere*, e, mediante tale sanzione, scongiora il cattivo effetto della sua condotta su quanti fossero tentati d'imitarlo. Nulla di più giusto. Chi turba l'ordine sociale e viola il diritto altrui, perde, almeno temporaneamente, il diritto di vivere liberamente nella società.

412 - 3. L'ESPIAZIONE DEL DELITTO - Non si potrebbero superare queste concezioni utilitarie della pena, mirare più in alto degli interessi degli individui e della società e sostenere, nel nome degli interessi del diritto e della giustizia offesa, che la sanzione è prima di tutto, ed indipendentemente da tutto il resto, *l'espiazione del delitto*? È la tesi di molti moralisti, e particolarmente di PLATONE e di KANT.

a) *Teoria dell'espiazione*. PLATONE e KANT fondano la stessa tesi su ragioni assai diverse. KANT, in virtù del suo positivismo giuridico, che separa radicalmente l'ordine morale dall'ordine legale (110), non può evidentemente attribuire al castigo altro fondamento che quello di ristabilire l'ordine leso. *Esso non ha quindi e non può avere valore morale*. PLATONE pensa, al contrario, che i poteri civili, essendo istituiti in vista del bene comune, per aiutare gli individui a conseguire il loro fine, devono fare in modo che il male generi l'infelicità ed il bene la felicità. Solo così la società compirà la propria funzione essenziale, attuando per mezzo della pena inflitta al colpevole la conseguenza naturale del male, che è il castigo od espiazione. Punendo nel colpevole la violazione dell'ordine, *la società imita Dio* e la sua opera di giustizia.

b) *Osservazione*. Sembra difficile giustificare il castigo come un'espiazione, sia nel senso di KANT sia in quello di PLATONE. Senza parlare del caso in cui la violazione della legge civile non è una colpa morale, è certo, da un lato, e contrariamente all'opinione di PLATONE, che *l'espiazione della colpa non dipende che da Dio*, solo Legislatore della legge morale, e d'altra parte, contrariamente alla tesi di KANT, il pubblico potere non ha esaurito il suo diritto, né compiuto tutto il suo dovere, allorché esso ha ristabilito l'ordine esterno e messo il colpevole nell'impossibilità di nuocere.

È vero tuttavia, che in ragione dei vincoli che uniscono la sofferenza al male, *la pena che lo Stato infligge al colpevole possiede una certa virtù espiatoria*. La sofferenza generata dal male è capace di provocare il pentimento e di allontanare dalla cattiva strada. Perciò la sanzione legale può avere un effetto morale. *La società tuttavia non deve mirare a tale fine, che supera i suoi mezzi e i suoi poteri*. Il fine immediato ch'essa deve perseguire mediante il castigo dei

colpevoli consiste innanzitutto nella difesa dell'ordine sociale, e se è possibile, nella correzione del colpevole.

413 - Nulla autorizza ad escludere la pena di morte per certi delitti particolarmente gravi. Circostanze e situazioni possono consigliare e necessitare ad introdurre o ad abolire la pena di morte. Questa non è necessaria per diritto naturale: solamente non si può affermare che essa ne rappresenti sempre una violazione. Essa è da dirsi lecita *se e in quanto richiesta inderogabilmente dal bene comune*. Il precetto 'non ammazzare' si riferisce evidentemente soltanto all'ingiusta uccisione del prossimo (**228**). Lo Stato, cui compete garantire sicurezza e vita dei cittadini, ha il diritto di pronunciare la pena di morte quando tale pena è il solo mezzo efficace di cui dispone per compiere la sua missione. Senza dubbio, imprigionando il colpevole, lo Stato metterebbe questi nell'impossibilità di nuocere: tuttavia molti pensano che in tal modo non ci si difenderebbe efficacemente contro i delinquenti futuri. In realtà molti di questi non si lasciano intimorire da altre pene, cui pensano sempre di poter in qualche modo sfuggire, e unicamente temono la morte, che sola taglia alla radice ogni speranza.

L'obiezione, secondo cui la pena di morte non è assolutamente rimediabile nel caso, per esempio, di un errore giudiziario, merita certo tutta l'attenzione, ma non abbatte le argomentazioni dei difensori, che ritorcono come anche il caso di un'ingiusta condanna ad altre pene, per esempio lunghi anni di carcere, non consenta un risarcimento adeguato. Una condanna a morte può essere pronunciata solo dopo un processo giudiziario, che accerti la colpa degna di tale pena con chiarezza assoluta. Essa può essere inflitta solo come *estremo e terribile mezzo di giustizia*, appunto perché elimina il bene massimo personale, cui l'uomo ha diritto naturale. È necessario quindi uno scrupoloso esame preventivo delle possibilità di supplire tale pena con altre punizioni, quando la sicurezza pubblica e l'ordine dello Stato lo permettano. È da tenere ben presente infatti, che la pena di morte toglie la possibilità di correzione del delinquente per il futuro e non di rado per la eternità (**34**).

Aggiungiamo infine che se si potesse dimostrare che la eliminazione della pena di morte in un popolo non ottunde il senso della giustizia e non necessariamente accresce la frequenza dei delitti, cadrebbe uno degli argomenti fondamentali per l'applicazione della pena di morte, che, in ultima analisi, si giustifica in virtù del suo servire al bene comune, rettamente inteso. Non è incondizionatamente cogente la considerazione della necessità di un esatto contrappeso in quanto l'espiazione definitiva rimane già garantita dall'infallibile giudizio di Dio (152).

152) Su tale problema cfr. (oltre il classico saggio del BECCARIA. *Dei Delitti e delle Pene*, 1764): J. LECLERCQ, *La philosophie de St. Thomas d'Aquin devant la pensée contemporaine*, Lovanio, 1955, p. 303 e ss., ove si critica l'argomento tradizionale in favore della

§ 4. I doveri e i diritti reciproci dello Stato e dei cittadini

414 - Definire i doveri dello Stato equivale a determinare i diritti dei cittadini, e, inversamente, determinare i doveri dei cittadini equivale a definire i diritti dello Stato.

A. I DOVERI DELLO STATO

Il potere civile non è illimitato. Esso è al contrario circoscritto in due modi: in generale, dal diritto naturale; in particolare, e concretamente, dal diritto pubblico.

1. IL DIRITTO NATURALE - Ci opponiamo qui a tutte le dottrine, statalistiche o positivistiche, che professano l'assoluta separazione della politica dalla morale ed affermano che i diritti dello Stato non hanno altri limiti che quelli del suo interesse, in altri termini, che lo Stato ha solo diritti e non doveri, se non quello di assicurare ad ogni costo la propria vita e la propria prosperità.

a) *Il «realismo» politico, secondo Machiavelli.* La teoria amoralistica dello Stato e della politica è stata ridotta a sistema da MACHIAVELLI, nella celebre opera intitolata *Il Principe*, (in *Opere di M.*, Milano - Napoli, 1954) e praticata frequentemente sotto il nome di «politica realistica». MACHIAVELLI stima che il Principe, (o Capo dello Stato), sia che debba la sua sovranità alla volontà del popolo che vuole servirsene contro gli aristocratici del sangue e del censo, sia che la debba a questi stessi, desiderosi di fame lo strumento dei propri interessi, deve dominare tutto con qualsiasi mezzo, perché la repubblica non può vivere se non mediante l'onnipotenza illimitata del potere. Il Principe non è un legislatore, ma un guerriero: (La guerra) «è la sola arte che si aspetta a chi comanda». (*Il Principe*, c. XIV). *Occorre dunque che il Principe rinunci ad ogni idea di morale, di sincerità, di fedeltà e di buona fede, che non hanno efficacia in politica, vale a dire in istato di guerra.* Dappertutto dove si tratta del bene dello Stato, scrive MACHIAVELLI (*Discorsi*, in ed. cit., III, 37), non ci si deve lasciar condurre da ragioni di giustizia o d'ingiustizia, d'ignominia o di gloria. Occorre disprezzare tutto e scegliere quanto può salvare lo Stato e la libertà.

415 - b) *Discussione.* Questa è la lezione di «realismo» che MACHIAVELLI, all'inizio del secolo XVI, dava ai sovrani ed ai capi di Stato. Di fatto, il sistema propugnato da MACHIAVELLI non costituiva un'invenzione, poiché esso era stato praticato da molto tempo, ma assai spesso con la coscienza di far male e sotto forme esteriori che pretendevano almeno di salvare

pena di morte, tratto dall'analogia dell'organismo sociale con quello fisico. Notevolissime le *Allocuzioni* di Pio XII ai *Giuristi cattolici* del 5 dicembre 1954 e 6 febbraio 1955 sul diritto penale e i suoi fondamenti.

le apparenze. Con MACHIAVELLI, *l'immoralismo diviene sistema e pare definire ormai l'essenza stessa della politica*. Questi metodi verranno d'altronde giustificati e incoraggiati dal positivismo giuridico dei secoli XVII e XVIII e, più ancora, dal positivismo morale del XIX e del XX. NIETZSCHE ha sottolineato fortemente il legame di questi due punti di vista (153). Dobbiamo quindi dire che essi sono condannati dalle medesime ragioni.

Al pari d'ogni altra società o d'ogni altra forma d'attività umana, *né lo Stato né la politica* (fosse pure la «grande politica») *possono sfuggire alla regola ed al controllo dei principi del diritto naturale, la cui portata è universale*. In certo senso, si potrebbe anche affermare che lo Stato è più strettamente sottoposto che non i privati all'osservanza delle regole del diritto, per il fatto che, costituito organo naturale del bene comune, caratterizzato innanzitutto dalla sua natura morale e spirituale, esso deve per primo dare l'esempio delle virtù che vuole praticate e senza le quali sarebbe nella impossibilità di adempiere la sua missione (154).

A ciò si obietta che quello Stato il quale volesse agire costantemente, almeno nei propri rapporti con l'estero, secondo le esigenze della giustizia e del diritto, sarebbe esposto al pericolo di diventare la vittima di quelle potenze i cui capi non provano alcuno scrupolo ad ingannare e a mancar di parola. Occorre rispondere, innanzitutto che, *in questo come in tutti gli altri casi, il fine non giustifica i mezzi*, inoltre, che le virtù della lealtà e della sincerità non implicano che non si possa né si sappia diffidare delle astuzie e delle furfanterie dell'avversario o di falsi amici, e infine che *l'onestà è ancora la più abile delle politiche*, poiché essa attira la fiducia e la stima, e, quando si appoggia sulla forza, produce il rispetto altrui.

416 - 3. IL DIRITTO PUBBLICO - Concretamente, il potere dello Stato è limitato dal *diritto pubblico*, che *regola i rapporti dello Stato con i cittadini e dei cittadini con lo Stato*. Speculativamente, il diritto dello Stato dovrebbe essere assoluto (nei limiti del diritto naturale, beninteso). Questo carattere assoluto supporrebbe, tuttavia, nel Capo dello Stato, un grado di perfezione umana difficile da conseguire, e nel suddito o nel cittadino, un grado di docilità quale non si incontra che eccezionalmente. Perciò il diritto pubblico appare essenzialmente come una limitazione dell'autorità del Capo dello Stato, *limitazione che ha la sua ragion d'essere nell'imperfezione naturale di esso Capo e nell'indocilità dei cittadini*. Si vede nello stesso tempo che, negli Stati costituzionali, le Carte o Costituzioni che definiscono i diritti del depositario della sovranità,

153) Cfr. Fr. NIETZSCHE, *Menschliches Allzumenschliches in Werke*, nuova ed. rifatta 19 voll., Lipsia, 1905 sgg., cfr. tr. it. *Umano, troppo umano*, in *Opere complete*, 11 voll., Milano, 1926-27, L II, c. VIII; *Di là dal bene e dal male*. ì

154) Cfr. J. VIALATOUX, *Morale et Politique*, Parigi, 1931.

in realtà li limitano. Al contrario, in uno Stato democratico secondo il tipo del *Contrat social*, è il depositario del potere sovrano, vale a dire il popolo, ritenuto perfetto ed infallibile, che limita egli stesso arbitrariamente il proprio potere, senz'altra regola che quella del suo talento. È questa la ragione per cui, in tale sistema, ogni ricorso al diritto contro la legge è assolutamente privo di senso. La Legge e il Diritto coincidono.

Praticamente, il potere dello Stato è limitato in due modi: dai diritti naturali, dai diritti contrattuali dei cittadini.

a) *I diritti naturali dei cittadini*. Nel campo dei diritti delle persone fisiche o morali, *talune prescrizioni sono d'ordine pubblico prima di ogni disposizione legale*: così accade dei diritti naturali dei cittadini e dei gruppi che essi formano in seno allo Stato. La società politica non può aver per fine di spogliarli dei loro diritti e della loro giusta autonomia, poiché è fatta al contrario per proteggerli e promuoverli.

D'altra parte, l'autorità civile è tenuta a regolare tutta la sua attività secondo i *principi della giustizia distributiva*, che le impongono di distribuire secondo un'uguaglianza proporzionale gli oneri ed i vantaggi pubblici.

Come abbiamo già notato sotto vari aspetti, il principio che regola questa materia è che il fine della società politica è quello d'assicurare il bene comune, condizione della perfezione temporale delle persone umane. In fin dei conti dunque, la persona in quanto tale è il fine della società. Ne consegue evidentemente che *il dovere dello Stato è, non- soltanto di rispettare, ma anche di favorire tutti i raggruppamenti sociali che presentino un sicuro interesse per lo sviluppo della persona umana*: società coniugale, famiglia, società religiosa, azienda, mestiere o professione, comune, città e provincia, regione, associazioni varie artistiche, scientifiche, benefiche, sino alle associazioni di carattere internazionale le quali non interferiscano nei diritti sovrani dello Stato ch'esso non abbia spontaneamente alienati.

Il problema sarà di dare un ordine gerarchico a tali gruppi diversi, secondo la loro importanza e il loro valore rispettivi. Questo problema comporta parecchie difficoltà, perché gerarchia implica subordinazione e, di conseguenza, restrizione della libertà. Ma *si può ammettere come soluzione di principio che lo Stato dovrà preservare e proteggere la libertà di ogni gruppo in rapporto al gruppo superiore*. Tale è il principio d'un'organizzazione personalistica (si potrebbe persino dire: federalistica) dello stato, in esso taluni hanno voluto scoprire la vera democrazia, ma è compatibile in realtà con ogni regime politico che voglia tener conto delle esigenze assolute dell'ordine sociale e delle necessità essenziali della persona umana (407).

b) *I diritti contrattuali dei cittadini*. Praticamente, la Costituzione e le leggi organiche dello Stato (scritte o tradizionali), indicanti i limiti entro i quali il Sovrano vuol contenere il proprio potere, si presentano come una *sorta di contratto tra lo Stato ed i suoi membri*. Lo Stato è dunque tenuto a conformarsi alle *stipulazioni costituzionali* ed alle *tradizioni* accolte nella repubblica. L'abrogazione o la modifica della Costituzione richiedono, per essere legittime, il

consenso, *almeno tacito*, della comunità nazionale. In alcuni Stati, è previsto un meccanismo giuridico per le modificazioni della Costituzione, che solo con tali procedimenti sono considerate legittime.

È sottinteso che lo Stato è vincolato dai molteplici contratti ch'esso conclude continuamente con le persone fisiche o morali, e che deve osservarne scrupolosamente le clausole, da "galantuomo". Ciò che si chiama "fatto del Principe" (*le fait du Prince*) è soltanto una denegazione di giustizia, che lo Stato non può permettersi, né più né meno di un privato. Altrimenti, l'ordine pubblico, calpestato dall'alto, sarebbe in pericolo estremo.

B. I DOVERI DEI CITTADINI

418 - I doveri dei cittadini formano il contenuto di quanto si chiama la *morale civica*. Infatti, i membri della società politica hanno non soltanto doveri negativi, i quali esigono che essi - si astengano dal far torto allo Stato, ma anche doveri positivi, i quali sono *doveri morali*, cioè *doveri la cui osservanza s'impone realmente in coscienza*. Tali doveri possono riassumersi nell'obbedienza alle leggi, - nel pagamento delle imposte, - e nella difesa della patria.

§ 1. *L'obbedienza alle leggi*

a) *Il dovere d'obbedienza*. Lo Stato, essendo autorizzato a comandare per il bene comune della società, *ogni cittadino è obbligato in coscienza ad ubbidire alle leggi dello Stato*. È evidente che tale ubbidienza non è richiesta se non *sotto riserva che le leggi dello Stato non siano ingiuste*, e che equivale a dire che vi sono casi in cui la resistenza ai pubblici poteri e la rivolta contro di essi possono essere un diritto e persino un dovere. Questo punto tuttavia deve essere accuratamente precisato (cfr. S. TOMMASO, I.a II.ae, q. 42, a. 2).

419 - b) *Il diritto di resistenza e di rivolta*. L'esercizio del *diritto di ricorrere alla forza* (rivoluzione, colpo di Stato) è praticamente sottoposto a *varie condizioni restrittive*, in modo da salvare quanto esigono la giustizia, la morale ed il bene pubblico. Si tratta di *far sì che la resistenza al potere costituito e l'aperta rivolta non portino seco mali più grandi di quelli che esse vogliono estirpare*. Ciò implica che, per ammissione di tutti i cittadini saggi ed onesti, il potere si eserciti in maniera manifestamente ingiusta (155) - che gli interessi da salvare siano di importanza considerevole, - che tutti i mezzi pacifici per ottenere l'emendamento dei governanti e la revoca dei provvedimenti ingiusti siano stati messi in opera senza risultato, - infine che le probabilità di riuscire siano

155) I tre caratteri della tirannia, quale la descrive ARISTOTELE, (*Pol.*, VIII. c. IV, 1314 a, 15-23), sono d'avvilire gli animi, di distruggere la mutua fiducia dei membri della Città, e di rovinare gli affari dei cittadini.

riconosciute, dopo esame ponderato di tutti i fattori in giuoco, come seriamente fondate. Di più, nell'esecuzione della ribellione o del colpo di mano, bisogna evitare i delitti e gli eccessi che disonorano le cause migliori, lungi dall'esserne giustificati ed agire, per quanto possibile, con tutta la moderazione richiesta nei casi di legittima difesa contro un ingiusto aggressore.

Si può vedere in qual modo la Rivoluzione francese, nella *Dichiarazione dei Diritti dell'uomo*, trascuri tutte queste restrizioni necessarie, proclamando che «la resistenza all'oppressione» è uno dei «diritti naturali ed imprescrittibili dell'uomo» e che «l'insurrezione» contro il tiranno è «il più sacro dei doveri». *Tali termini sono troppo generali e per ciò stesso falsi e pericolosi*. Essi possono valere solo per i casi estremi e sotto riserva delle condizioni restrittive che abbiamo enunciate or ora. Ancor più grave invero è il fatto che essi sembrano legittimare puramente e semplicemente il tirannicidio.

A dire il vero, il *diritto di mettere a morte il tiranno* non può essere escluso a priori ed universalmente, ma non può sussistere se non in forza d'un mandato della comunità. (S. TOMMASO, *De regno*, I, c. VI). Infatti, l'insieme dei cittadini, avendo il diritto e talvolta il dovere d'insorgere armi alla mano contro il tiranno, che governa, può dare mandato ad un suddito o ad un gruppo di sudditi d'eseguire la sentenza di morte regolarmente emessa contro il tiranno. (SUAREZ, *De Bello*, disp. XIII, sol. 8, n. 2 in *Opera omnia*, 28 voll., Parigi, 1856-61). Invece *l'uccisione del sovrano, perpetrata da un semplice privato, senza mandato apposito risultante da una sentenza regolare, è un delitto che nulla permette di legittimare, almeno finché tale sentenza sia moralmente possibile* (156).

§ 2. Il pagamento delle imposte

420 - a) *Il principio del dovere*. I cittadini sono *obbligati a pagare esattamente le Imposte e tasse loro imposte* e perciò a fare sinceramente le dichiarazioni che vengono loro domandate circa i loro redditi ed i loro benefici commerciali. Defraudando lo Stato o facendo false dichiarazioni, il cittadino sleale commette un'ingiustizia verso gli altri membri della comunità, di cui aggrava gli oneri, nella stessa misura in cui si sottrae ingiustamente ai propri.

b) *In pratica*. Certi moralisti sogliono aggiungere a questo punto, in considerazione delle circostanze, talune regole pratiche che attenuano sensibilmente il rigore del principio, e che anche in questa funzione non sono senza pericolo. Essi notano infatti che l'obbligo di pagare l'imposta non vale se non a condizione che l'imposta sia giusta. Ben s'intende però quali disordini

156) La fonte più copiosa di informazioni storiche sulle posizioni del Medioevo relativamente al diritto di resistenza rimane la monumentale opera dei fratelli CARLYLE. *A history of medioeval political theory in the West*, 6 voll., Londra 1903-1906 - Cfr. tr. it., Bari, 1954.

porterebbe seco la facoltà lasciata a ciascuno d'essere giudice del giusto e dell'ingiusto nel suo proprio caso. Di fatto, *ogni imposta deve presumersi giusta*, allorché essa è stabilita dall'autorità competente, - per una causa equa, - e quando sia sensibilmente proporzionata alla possibilità di contribuzione di ognuno, quale che sia d'altronde la forma della tassazione.

I moralisti hanno spesso notato, d'altro lato, che l'usanza autorizza talora una certa larghezza nell'apprezzamento del dovere fiscale. Questo caso si presenta particolarmente in materia d'imposte dirette, allorché la legge impone una dichiarazione (permute, successioni, imposte sul reddito): si ammette correntemente che tale dichiarazione non si applichi alla totalità dei beni o del loro valore oppure alla totalità delle rendite. I moralisti, onde giustificare questa pratica, affermano che se si mantenesse l'obbligo morale d'una dichiarazione rigorosamente esatta, mentre l'imposizione d'una tassa lascia alla frode un margine notevole, si obbligherebbero i cittadini coscienziosi a pagare assai più degli altri, il che sarebbe ingiusto. Tuttavia, senza contestare il valore di tale osservazione, si deve notare che in pratica essa porterebbe a legittimare la frode fiscale, ognuno diventando giudice e parte per valutare l'estensione dei propri obblighi. Crediamo che convenga piuttosto ammettere che *lo Stato, per il fatto stesso che si sforza di far pagare ad ogni contribuente esattamente ciò che è giusto, è autorizzato a buon diritto ad esigere in coscienza dichiarazioni completamente esatte* (salvo nel caso in cui ritenga esso stesso di dover lasciare al contribuente un certo margine, di cui ognuno può evidentemente disporre con libertà) (157).

421 - LA DIFESA DELLA PATRIA. - I cittadini devono allo Stato il *servizio militare* o i *servizi di lavoro* che esso può imporre per le necessità della difesa della patria, in caso di guerra, o per la formazione civica della gioventù. In caso di guerra giusta, lo Stato ha il diritto di domandare ai cittadini il sacrificio della vita (*tributo di sangue*), nel nome stesso della patria, di cui lo Stato rappresenta gli interessi permanenti.

L'*obiezione di coscienza* assai diffusa nei paesi anglosassoni, che la prendono in considerazione, consiste nel *rifiutare sia di compiere il servizio militare, sia soprattutto di impugnare le armi in caso di guerra*. Tale rifiuto è generalmente motivato da *ragioni di natura religiosa*. La più comune invoca il comandamento «Non ammazzare», il che non può evidentemente essere valido (nonostante la buona fede degli obiettori), poiché l'uccisione così vietata è quella dell'innocente, mentre la guerra è (per ipotesi) uno stato di legittima difesa contro un ingiusto aggressore.

157) Questo punto di vista dell'A. è comunemente accettato dai moralisti che tendono ad accentuare le critiche nei confronti delle cosiddette («leggi mere penali»). (Cfr. G. PACE, *Le leggi mere penali*, Torino, 1948).

È possibile che i governanti consacrino tutte le forze vive della nazione a preparare la guerra e meditino ingiuste aggressioni ed ingiuste conquiste. *Il semplice cittadino tuttavia è raramente in grado di giudicarlo in modo sufficientemente chiaro e certo.* Normalmente, quando la guerra è dichiarata, ufficiali e soldati presumono ragionevolmente che l'autorità competente che li chiama alle armi per la salvezza della patria, ubbidisca a motivi giusti ed imperiosi. Perciò, *la responsabilità individuale dei cittadini non è in gioco* e di conseguenza l'obiezione di coscienza non potrebbe essere giustificata.

Tutto ciò si applica ai casi più comuni e basta a spiegare che popoli rivali entrino in guerra con un'eguale convinzione di difendere una giusta causa. Tuttavia, si può prendere anche in considerazione l'ipotesi di un caso in cui l'evidenza dell'ingiustizia nella dichiarazione di guerra (o anche nel modo di condurre la guerra, mediante l'impiego di mezzi sleali o crudeli, contrari alle leggi ordinarie della guerra) fosse talmente patente che anche i singoli cittadini non potessero più avere la scusa della buona fede. Questo caso di guerra ingiusta (nel suo principio o nei suoi mezzi), però più che nella cosiddetta «obiezione di coscienza» (la quale è un'obiezione *di principio* e prende di mira la guerra in quanto guerra e non in quanto ingiusta), rientrerebbe nell'*ipotesi di un atto moralmente cattivo comandato dall'autorità*. Perciò questo caso deve risolversi secondo le regole enunciate più sopra circa il diritto ed il dovere di resistenza. Occorrerebbe d'altronde tener presente che si tratterebbe qui nella maggioranza dei casi d'una resistenza *individuale*, verosimilmente inefficace e dannosa al solo oppositore, il che del resto non sopprimerebbe in ogni caso il dovere di disubbidire, quale che fosse il rischio tragico della disubbidienza (158).

158) Nell'esposizione di questo complesso problema l'A. si attiene ad una dottrina rigidamente tradizionale. Le formule che egli adotta, quale ad es. *la subordinazione indiretta dello Stato alla Chiesa*, non a tutti sembrano le più idonee. Si preferisce infatti da taluno la dizione: preminenza del potere religioso su quello politico per la superiorità dei fini, in quanto tale formula non pregiudica in alcun modo l'autonomia e la dignità dell'ordine temporale e politico considerato nel suo ambito.

L'A. inoltre non fa cenno alle più recenti questioni sollevatesi anche in campo cattolico al fine di una ulteriore precisazione della confessionalità o laicità dello Stato. Per il lettore italiano desideroso di più ampi sviluppi, rimandiamo alle seguenti pubblicazioni: C. MELZI, *Laicità e confessionalità dello Stato*, in «Scuola Cattolica» 1952, pp. 194-222 (con molti riferimenti bibliografici); ID. *Stato e Chiesa*, *ibid.*, 1953, 3-4; G. DOSSETTI, *Chiesa e Stato democratico*, Roma, 1947; S. LENER, *La Chiesa Cattolica come ordinamento giuridico* in «Civiltà Cattolica». 1947, pp. 25-40; ID. *Sovranità della Chiesa e sovranità dello Stato nella dottrina generale del diritto*, *ibid.*, p. 459 ss.; AA. VARI. *Tolérance et communauté humaine*, Parigi, 1952.

Questo ultimo volume è una testimonianza assai significativa di un modo nuovo di concepire la tolleranza religiosa. Esso contiene gli atti di una riunione di studio tenuta a la Sartre à Huy nell'ottobre del 1951 con la partecipazione di illustri teologi, quali Léonard, l'Olivier, il Congar, il Robert, ecc. Per altre indicazioni cfr.: G. MATTAI, *La società politica*. cap. IV

Art. IV - I doveri della società civile verso Dio

422 - Allo stesso modo in cui la persona umana ha verso Dio, suo principio e suo fine, taluni doveri che si riassumono nella *virtù di religione* (**210-211**), così *la società civile, la quale ha Dio per autore e padrone, deve in quanto tale a Dio un culto pubblico d'adorazione e di riconoscenza*. Essa per adempiere tutti i doveri che le incombono su questo punto, e per compiere pienamente la sua missione di promuovere il bene morale e spirituale dei suoi membri, è tenuta inoltre a *favorire la società religiosa*, che ha l'incarico diretto e proprio di procurare alle anime il conseguimento del loro fine ultimo soprannaturale. (159)

1. LA SOCIETÀ RELIGIOSA È NATURALE ALL'UOMO. - L'uomo infatti ha verso Dio doveri, che hanno la preminenza tra tutti i suoi doveri e che egli può adempiere compiutamente solo in quanto membro di una società religiosa. Essa ha per oggetto il *culto esterno*, la *preghiera pubblica*, come pure la *perfezione morale degli uomini*, e infine la loro *salvezza eterna*. Quand'anche non vi fossero state una rivelazione ed una religione soprannaturale, gli uomini avrebbero dovuto raggrupparsi in un corpo religioso più o meno distinto dal corpo politico.

Il culto che gli uomini sono obbligati a rendere a Dio, non è dunque soltanto un dovere personale e privato, ma anche un *dovere propriamente sociale*, vale a dire tale che i capi della società civile sono tenuti a *parteciparvi nella loro qualità stessa di capi*, onde adempiere, nel nome della società ch'essi rappresentano e impersonano, il dovere che ha quest'ultimo di rendere a Dio un omaggio di lode e di grazie e di sollecitare i suoi benefici.

2. LA SOCIETÀ RELIGIOSA È UNA VERA SOCIETÀ. - Parliamo qui della società religiosa per eccellenza, che è la Chiesa cattolica. Tale società è una *vera società*, composta d'uomini e non di puri spiriti, essa è *esterna, visibile e perfetta*, poiché *essa ha tutti i poteri essenziali d'una società completa*: poteri di legiferare, d'amministrare e di giudicare, e *tutti gli organi richiesti per esercitare regolarmente e pienamente questi poteri*, vale a dire un ordine gerarchico di capi, istituito da Dio, e sottoposto all'autorità sovrana ed universale del Papa, vicario di Cristo sulla terra.

3. INDIPENDENZA DEL POTERE RELIGIOSO - L'indipendenza del potere religioso nasce dalla natura stessa di tale potere. A causa del suo fine proprio, esso è superiore a tutti i poteri civili: *quindi non può, nel campo che è*

Stato e società religiosa in «Enciclopedia sociale», Alba, 1958, pp. 1145-1157.

159) M. F. SCIACCA, *L'ora di Cristo*, Milano, 1953.

esclusivamente suo, dipendere in alcun modo dall'autorità politica. Di conseguenza la società religiosa può, in tutta libertà, insegnare, istituire ordini e congregazioni, possedere i beni temporali necessari all'esercizio del culto ed alle sue altre funzioni sociali.

§ 2. Rapporti dei due poteri

A. I PRINCIPI

1. L'UNIONE DEI DUE POTERI - Se la subordinazione dei fini impone al potere civile di operare per il bene morale dei suoi membri, come potrebbe esso farlo in modo migliore che *collaborando col potere religioso*, favorendo le sue iniziative, elargendogli protezione e rispetto?

A tale posizione contrasta quella che trova espressione nel *principio della "separazione di Chiesa e Stato"*. Se con tale espressione si intendesse porre in evidenza soltanto la realtà delle due società, civile e religiosa, sovrane ognuna nel proprio ordine, ed affermare la loro legittima indipendenza, la separazione della Chiesa e dello Stato significherebbe una verità incontestabile. Anche in tal caso l'espressione sarebbe mal scelta; poiché la indipendenza non implica necessariamente la separazione, ma soltanto la distinzione. In realtà, il termine «separazione», in questo campo, è servito assai più correntemente per esprimere il *principio secondo cui lo Stato, come tale, ignora ufficialmente la Chiesa*. Ora, in questo senso, la separazione della Chiesa e dello Stato è ad un tempo un errore ed un'impossibilità. È un *errore* in quanto, da un lato, i fini delle due società non sono assolutamente ed in tutta la loro estensione estranei gli uni agli altri, ed in quanto, d'altra parte, lo Stato non può esimersi, senza rinnegare i propri doveri, dal riconoscere e dal favorire, nella società religiosa, uno dei mezzi voluti da Dio onde assicurare la perfezione delle persone ed il bene comune della società. D'altra parte è pure un'*impossibilità pratica*, perché le due società, esercitando la loro autorità nell'ordine concreto delle *questioni miste*, che interessano, sotto aspetti diversi, l'una e l'altro, non possono esimersi dal regolare le proprie relazioni per prevenire inevitabili conflitti, altrettanto pregiudizievoli allo Stato quanto alla Chiesa. È questa la ragione per cui nella maggioranza dei casi il regime più favorevole è quello dei *Concordati*, per mezzo dei quali i due poteri, civile e religioso, determinano le forme e le modalità delle loro mutue relazioni, sia per quanto concerne una data materia, sia, in generale, circa l'esercizio della loro autorità, e danno a tali accordi valore di *patto pubblico*, vincolante l'una e l'altra parte.

424 - SUBORDINAZIONE INDIRETTA DEL POTERE CIVILE Che il potere civile debba concepirsi come *indirettamente subordinato* al potere religioso, risulta dall'ordine dei fini. Infatti, il fine temporale dell'attività umana è subordinato al fine spirituale della felicità nell'altra vita. Per aiutare l'uomo a conseguire ciascuno dei suoi fini, Dio ha istituito due società distinte, la società

civile e la società religiosa. L'ordine stesso dei fini e la subordinazione essenziale della prima alla seconda determina necessariamente un *ordine di dipendenza tra le due società incaricate di provvedere alla perfezione ed alla felicità dell'uomo. Tuttavia, per precisare questo punto, conviene distinguere tre campi particolari.*

a) *Il campo puramente temporale.* L'autorità del potere religioso non può estendersi alle questioni di competenza normale dello Stato, *poiché la soluzione dei problemi di tal genere non implica alcun interesse morale o religioso.* Si deve ammettere dunque che l'organizzazione politica, amministrativa, giudiziaria, fiscale, militare della società civile rientri nella competenza esclusiva dello Stato. In questo campo del *bene comune temporale*, lo Stato non è subordinato direttamente a nessuna autorità superiore: esso è realmente *sovrano*.

a) *Il campo puramente spirituale.* Nelle questioni di natura puramente spirituale, il potere civile non deve intervenire: *il potere religioso vi governa a titolo assolutamente sovrano.* Di conseguenza, lo Stato non può pretendere in alcun caso di imporre alla società religiosa un formulario dottrinale od un sistema d'organizzazione del culto e disciplinare che essa sconfessi. L'esercizio normale e necessario del potere diretto della gerarchia ecclesiastica in questo campo puramente spirituale esclude assolutamente ogni ingerenza del potere civile. Perciò, allorché il potere religioso è chiamato a difendersi, con i propri mezzi (censure, scomuniche, interdetti), contro interventi abusivi dello Stato, non si può tacciare la società religiosa d'invasione nel campo del temporale: la responsabilità del conflitto risale allo Stato, per l'usurpazione di cui si rende colpevole.

425 - c) *Il campo misto.* Le materie temporali sono estranee alla competenza normale e diretta della Chiesa. Ma l'attività dello Stato si esercita necessariamente su *molte questioni le quali mettono in giuoco interessi ad un tempo spirituali e temporali*, e si chiamano perciò *questioni miste*. Tali sono per esempio quelle concernenti l'insegnamento, la legislazione matrimoniale, la legislazione familiare, l'organizzazione del lavoro, le modalità della proprietà ecclesiastica. L'autorità religiosa, in virtù della sua funzione spirituale stessa, può trovarsi legittimamente e necessariamente indotta ad intervenire in questi vari campi, che, per la loro natura propria, sarebbero di competenza del potere politico. È evidente che, in questo caso, *il diritto ad un simile intervento non può essere nel carattere temporale e politico del problema in giuoco, ma unicamente nel fatto che tale problema comporta un aspetto spirituale e morale* ed ha attinenza con un grave interesse religioso. La questione apparterrà dunque alla competenza del potere religioso, non direttamente per il suo oggetto temporale, ma *indirettamente*, per la sua connessione (accidentale, ma reale) con i fini spirituali e morali della società religiosa.

Conviene poi riconoscere alla Chiesa, depositaria di *ideali morali soprannaturali*, la capacità di pronunciare giudizi e di proporre orientamenti che, senza entrare *nella tecnica* delle decisioni politiche, sociali ed economiche, nei lo-

ro aspetti contingenti, propongano però mete e mettano in guardia da pericoli e deviazioni, ch'essa sola vede con tanta chiarezza e sicurezza.

Tali sono i princìpi, le cui applicazioni concrete possono essere e sono di fatto estremamente delicate e complesse, e sottomesse all'uso della *prudenza politica* imposte, tuttavia nelle loro linee generali, dalla distinzione dei due poteri e dei loro rispettivi fini.

B. LAICISMO E LIBERALISMO

426 - I princìpi che abbiamo or ora esposti, conformi alle esigenze del diritto naturale, prima ancora che a quelle dell'ordine soprannaturale, che è di fatto quello dell'umanità, si oppongono assolutamente alle concezioni laicistiche e liberali dello Stato.

1. IL LAICISMO - Con il pretesto che lo Stato è laico (cosa evidente di per sé - poiché lo Stato è laico, cioè non ecclesiastico, per definizione) - o anche con il pretesto che lo Stato deve professare la neutralità in materia religiosa, (cosa che richiede varie precisazioni, che indicheremo più oltre), il laicismo predica un *ateismo pubblico* che pretende, da un lato, *d'ignorare assolutamente l'esistenza d'un potere spirituale* e di escludere ogni partecipazione ufficiale dei pubblici poteri alle manifestazioni del culto religioso, e d'altra parte, di *attuare praticamente l'indipendenza completa dell'uomo e della società da Dio* (160).

Tutto quanto abbiamo detto sulla questione del positivismo giuridico e del positivismo morale (**110, 128, 141**) sarebbe da ripetere qui per stabilire la falsità radicale della tesi laicistica, la quale costituisce semplicemente la forma politica di quelle dottrine filosofiche. Basterà ricordare che *Dio è il padrone delle società come degli individui* e che i capi politici, così come i sudditi, sono sottoposti alla legge morale naturale, la quale ha Dio per autore. Ora *l'ordine voluto da Dio esige che la società civile*, destinata a procurare il bene dei propri membri, non soltanto resti assoggettata ai precetti della legge naturale, che vincolano i governanti come i governati, ma anche *adempia il dovere di religione che incombe alle società come agli individui*, e di conseguenza riconosca e protegga, secondo quanto richiedono le circostanze concrete, la società religiosa, la quale è stata istituita da Dio, non per essere ignorata dall'autorità temporale, ma per compiere una funzione che, superando i mezzi di questa, richiede tuttavia la sua collaborazione.

427 - 2. IL LIBERALISMO - Il liberalismo, che è una forma attenuata di laicismo, *professa la separazione totale della vita civile e della vita religiosa*. Quest'ultima dovrebbe essere relegata nel campo privato e lo Stato, non ateo,

160) Cfr. L. CAPÉLAN, *L'invasion laïque*, Parigi, 1935.

ma neutro per natura, o, comunque, per necessità, dovrebbe restare indifferente alle cose religiose.

Tale dottrina, abbiamo appena visto, è errata nei suoi principi. D'altra parte nell'*ordine pratico* stesso, al quale essa vuole per lo più limitarsi, essa si basa su confusioni che conviene notare brevemente.

a) *La neutralità dello Stato*. Una prima confusione concerne la nozione della neutralità dello Stato. In sé, *lo Stato non può e non deve restare neutrale nei confronti della verità e del bene*, perché il suo primo dovere è di operare per la perfezione morale dei suoi membri, la quale non potrebbe trovare condizioni favorevoli in un regime politico che decidesse di restare indifferente alle esigenze assolute dell'ordine morale e spirituale, quale Dio l'ha voluto.

Tuttavia, *in pratica*, in un paese diviso sotto l'aspetto religioso, vale a dire nel quale esistano di fatto diverse religioni ed un numero più o meno grande d'individui senza religione positiva, *la neutralità dello Stato può essere giustificata nel nome della prudenza*, la quale, onde ottenere il bene della pace pubblica, consiglia di rispettare le libertà individuali e collettive dei cittadini, anche quando queste libertà non siano esercitate secondo le complete esigenze della verità e del bene (senza violare tuttavia l'ordine naturale fondamentale). Bisogna tuttavia intendere bene il senso e le condizioni di tale neutralità ed è questo il punto sul quale il liberalismo, anche puramente pratico, professa opinioni erronee.

Da un lato infatti, *la neutralità dello Stato non può ridursi all'indifferenza in materia religiosa*. Così intesa, essa equivarrebbe al laicismo. Al contrario, essa può imporre allo Stato il *giusto rispetto delle varie confessioni religiose*, proporzionato al loro valore ed ai loro titoli *pubblici* (qualità morale dell'insegnamento, valore sociale delle dottrine e numero dei loro aderenti), ma non l'ignoranza sistematica di queste, e neppure la protezione di tutte secondo una regola d'uguaglianza materiale che offenderebbe la giustizia distributiva. Sotto questo aspetto, la Chiesa cattolica avrà dovunque e sempre titoli speciali ed a dire il vero unici per godere il favore degli Stati. D'altro canto, *nell'ordine propriamente morale e temporale*, la neutralità dello Stato non può imporgli come dovere di tollerare la diffusione delle dottrine ed il libero sviluppo delle sette che professano principi contrari alle leggi fondamentali del diritto naturale. L'ateismo è nel novero di questi, poiché *la credenza in Dio non può essere ritenuta un'opinione puramente «confessionale»: l'esistenza di Dio è una verità che si impone ad ogni uomo, anche «puramente uomo»* (come dice CARTESIO), *e che ha grande importanza per il bene essenziale della società civile*. Fare della neutralità un dovere d'astensione in questo campo realmente universale, sarebbe, da parte dello Stato, rinunciare ai più certi tra i suoi doveri ed i suoi diritti.

428 - b) *La neutralità nell'insegnamento*. Questo aspetto della questione della neutralità è legato al precedente, ma richiede qualche osservazione speciale. Quando lo Stato è indotto a creare *scuole pubbliche facoltative*, e, a maggior ragione, quando esso si riserva abusivamente il monopolio dell'istruzione della gioventù, non si può ammettere che l'insegnamento sia neutro, nel senso

che esso faccia astrazione da ogni nozione religiosa e, in particolare, escluda la menzione dei doveri verso Dio (religione «naturale»). La neutralità *confessionale*, allorché essa s'imporrà in pratica, equivarrà, da parte dello - Stato, ad una *preoccupazione permanente di assicurare a tutti i bambini l'insegnamento della loro religione* e di favorire il compimento da parte loro dei loro doveri religiosi.

La tesi neutralistica, in materia d'insegnamento, ha rivestito due aspetti, ugualmente insostenibili, che si potrebbero chiamare, per antitesi, i sistemi del vuoto e del pieno. Il *metodo del vuoto* richiede *la astensione totale del maestro in materia di religione*, con il pretesto di rispettare la libertà del bambino. In tal caso, tuttavia, perché l'astensione non si dovrebbe estendere anche alle questioni di morale? In realtà, tale sistema è assurdo. Esso condurrebbe, seguendo la sua logica propria, a scartare anche ogni genere d'allusione, diretta od indiretta, alle cose della religione. Il bimbo dovrebbe ignorare il fatto del cristianesimo, la parte avuta dalla Chiesa nella storia, le realtà religiose del presente. I libri classici dovrebbero essere epurati da ogni formula di natura religiosa. (Si sa come la parola «Dio», per la sua frequenza nei testi letterari, abbia eccitato lo zelo negativo e truculento di tutti i neutralisti: «Pesce piccino diviene grande purché gli si dia vita»...) Il sistema esigerebbe, insomma, che il bimbo fosse allevato in un regime di isolamento, in modo che i suoi sguardi e le sue riflessioni non fossero pericolosamente attirati, fuori di casa o in famiglia, dai segni, dai gesti, dai libri o dai monumenti religiosi. Proprio dallo sviluppo di questo stesso principio venne la proposta, per assicurare la piena libertà del fanciullo, che lo Stato si incaricasse integralmente dell'insegnamento e dell'educazione. Il metodo del vuoto sboccava così del tutto logicamente nel sistema della *campagna pneumatica*.

La miseria d'un simile metodo, (ispirato dall'*Émile* di ROUSSEAU), mise in favore, per reazione, il *metodo del pieno*. Poiché è accertato che è decisamente impossibile eliminare dall'insegnamento tutto quanto comporta, da vicino o da lungi, un aspetto religioso, la neutralità parve esigere che il maestro, per rispettare tutta la libertà del fanciullo, lo informasse imparzialmente e scrupolosamente di *tutte le opinioni religiose professate dagli uomini* in passato e nel presente. Ma perché in tal caso, non esporre ai bimbi anche i circa trenta sistemi di morale che, secondo VARRONE, si dividevano gli spiriti dell'antichità, aggiungendovi, beninteso, le numerose invenzioni moderne dello stesso genere? Tale sistema potrebbe del resto estendersi a tutte le materie soggette a controversia. Per sovrappiù, il maestro si asterrebbe, in tutti questi campi, dal manifestare le proprie preferenze. Una cosa è certa, ed è che il metodo del pieno, altrettanto quanto quello del vuoto, benché per ragioni opposte, condanna l'intelligenza del fanciullo all'asfissia.

Questi due metodi, come si vede, s'incontrano nell'assurdo. Essi si basano su di una *nozione falsa ed impraticabile della neutralità*. Occorre tuttavia tentare di dare un senso umano a quest'ultima, poiché spesso le circostanze l'impongono. Per questo, distingueremo nella neutralità un *aspetto sociale e pub-*

blico, che spetta allo Stato, ed un *aspetto individuale*, che spetta al maestro docente. Lo Stato, innanzitutto, non praticherà effettivamente la neutralità se non fornendo a tutte le famiglie spirituali del paese *i mezzi uguali per provvedere, mediante docenti di loro scelta*, (e sotto il controllo legittimo e necessario che allo Stato spetta di esercitare) *all'educazione e all'istruzione* dei fanciulli. Nell'*ordine individuale*, ogni insegnante, cosciente della propria responsabilità, s'impegnerà sempre a *rispettare nel bimbo l'intelligenza e la libertà che già manifestano in lui l'uomo, che egli diverrà, padrone del proprio destino morale e della propria vita religiosa*. Insegnandogli quanto egli crede profondamente essere la verità, premunendolo contro l'errore, l'insegnante si rivolge all'intelligenza del fanciullo, non per violentarla, ma per illuminarla e per sottoporre al giudizio della sua ragione, che decide in ultima analisi, le ragioni che raccomandano questa o quella dottrina. Infatti il rispetto dell'intelligenza non consiste nell'abbandonare quest'ultima a se stessa, in un'età nella quale l'esperienza e le capacità critiche sono inadeguate od informi, ma nell'aiutare questa intelligenza a giudicare essa stessa, proponendole, chiaramente e pazientemente, le ragioni di approvar questo e di respingere quello, ispirandole l'amore della verità, il gusto della riflessione, la rettitudine d'un pensiero liberato dalle cattive inclinazioni che sono la fonte di quanto BOSSUET chiama «l'odio degli uomini contro la verità».

Non è questo, onestamente, quanto può richiedere un senso realistico ed umano della «neutralità», vale a dire, per dare a tale espressione il solo significato intelligibile che essa ammetta, il rispetto di quanto costituisce, nel fanciullo, la dignità umana?

CAPITOLO QUARTO

LA MORALE INTERNAZIONALE (161)

CONCLUSIONE. La civiltà e il progresso.

429 - I problemi posti dalla morale internazionale sono quelli dell'organizzazione giuridica dei rapporti internazionali, - del diritto di guerra, - e infine del diritto di colonizzazione.

Art. I. L'organizzazione internazionale

La società politica costituisce, come abbiamo visto (**378**), una società

161) Cfr. ARISTOTELE, *Pol.*, IV, c. II, VIII e XIII; X, c. XIII. - S. TOMMASO, *Ila Ilae*, q. 66, a. 8. - Fr. DE VITORIA, *De Jure belli*. - SUAREZ *De Bello* (nel Trattato « Delle virtù teologali »). - UGO GROZIO, *De Jure Belli et Pacis*, ed. De KANTER, VAN HETTINGA

completa e perfetta, ed a questo titolo sovrana. Essa non è dunque, propriamente parlando, parte d'una società più vasta, ossia l'umanità. Questa, infatti, non può essere considerata come una società, nel senso giuridico della parola, perché non è sottoposta ad un'autorità unica, dotata dei poteri politici che abbiamo or ora studiati. Ciò non vieta di auspicare una *organizzazione internazionale* tale che gli Stati, senza rinunciare alla loro sovranità né mirare a fare dell'umanità una società politica perfetta, assicurino tuttavia al genere umano, per mezzo del loro pacifico accordo, quell'*unione* invocata, non soltanto dalla fratellanza umana, ma anche dalle mutue necessità, sempre più strettamente solidali, di tutte le nazioni del globo. Ciò implica ad un tempo l'esistenza d'uno *spirito di cooperazione internazionale*, ed un'*organizzazione giuridica* dei rapporti internazionali.

È evidente che allorché si parla della sovranità dello Stato, non si può intendere sovranità *assoluta*. Lo Stato, infatti, è innanzitutto tributario della legge morale, che, essendo universale, è, come tale, il principio e lo strumento dell'ordine internazionale: *fare dello Stato un assoluto equivarrebbe a sopprimere puramente e semplicemente il diritto internazionale*. Inoltre, la sovranità assoluta dello Stato implicherebbe la uguaglianza *aritmetica* di tutti gli Stati, uguaglianza che ridurrebbe essa stessa al nulla ogni tentativo d'organizzazione internazionale, poiché, in tale sistema, ogni Stato, per piccolo che fosse, avendo (per ipotesi) gli stessi diritti d'un grande Stato, sarebbe in grado di imporre la propria volontà a tutti gli altri o (ciò che è equivalente) di bloccare l'azione di tutti gli altri. *L'uguaglianza aritmetica* sarebbe dunque sinonimo di anarchia.

§ 1. *La cooperazione internazionale*

430 - Tale cooperazione può manifestarsi sotto forma di relazioni culturali, di accordi economici, e di convenzioni di concordanza.

TROMP. Leida, Cap. IV. - DELOS, *La société internationale et les principes du droit public*, Parigi, 1929 - L. RENAULT, *La guerre et le droit international*, Parigi, 1916. - L. LE FUR, *Guerre juste et juste paix*, Parigi, 1919; *Éléments de droit international public*, Parigi, 1940. - Y. DE LA BRIÈRE, *Droit naturel et droit des gens*. (« Archives de Philosophie », XII, fasc. I, p. 138 sgg.). Parigi, 1931. - J. FOLLIET, *Le Droit de colonisation*, Parigi, 1933; *Morale internationale*, Parigi, 1936. - J. MARITAIN, *L' Humanisme intégral*, Parigi, 1936, trad. it., Roma, 19472); *Religion et culture*, Parigi, 1930. - G. DEL VECCHIO, *Il fenomeno della guerra e l'idea della pace*, Torino, 1911; L. STURZO, *La communauté internationale et le droit de guerre*, Parigi, 1931 (trad. il., Bologna, 1954); Y. DE LA BRIÈRE. *La communauté des Puissances*, Parigi, 1932; G. GONELLA, *Presupposti di un ordine internazionale*, Roma, 1942; A. MESSINI:O, *Il diritto internazionale nella dottrina cattolica*, Roma, 1944; *Codice di Morale internazionale* (trad. it.), Roma, 1951; DE SOLAGES, *Théologie de la guerre juste*, Parigi, 1946; *La comunità internazionale*, (Atti della XXII Settimana sociale dei Catt. italiani, Milano, 1948), Roma, 1949; *Guerre et paix*, (Atti della XL Sett. soc. di Francia, Pau, 1953), Lione, 1953.

1. LE RELAZIONI CULTURALI - Converrebbe innanzi tutto che le varie nazioni moltiplicassero i loro sforzi onde creare tra loro *vincoli di comprensione reciproca e d'amicizia*, mediante lo sviluppo delle relazioni culturali e mediante la collaborazione ai lavori scientifici, che potrebbero diventare, per larga parte, un'opera comune.

2. GLI ACCORDI ECONOMICI - Nel campo economico, è evidente che un ordine internazionale degno di tal nome tenderebbe a sostituire dovunque le *convenzioni* e gli *accordi* alle guerre delle tariffe doganali, le quali altro non sono se non preludi a conflitti più cruenti. Più ancora, sarebbe desiderabile che un vero *ordine economico* fosse istituito tra gruppi di nazioni, in funzione delle risorse e delle necessità di ognuno, in modo da permettere ai vari Stati di regolare nella maniera più saggia le questioni concernenti la produzione delle ricchezze economiche ed il lavoro. Una cooperazione ben intesa degli Stati dovrebbe contribuire a far sparire la piaga della disoccupazione e favorire nello stesso tempo l'allacciamento di relazioni pacifiche e fiduciose tra le nazioni.

3. REGIMI DI ACCORDO - Infine, non può essere che di vantaggio per tutti gli Stati il moltiplicare le convenzioni tendenti a istituire un *regime di accordo tra le leggi rispettive dei vari paesi*, in modo da garantire più efficacemente e più generalmente, per effetto della loro identità, il rispetto dei diritti e degli interessi di tutti. Numerose convenzioni di questo genere sono già state concluse: convenzioni postali, telegrafiche, radiotelegrafiche, ferroviarie, doganali; protocolli riguardanti la proprietà industriale, la proprietà letteraria ed artistica; accordi concernenti la procedura del matrimonio, del divorzio, della tutela dei minori; convenzioni vietanti il lavoro notturno per le donne, altre che reprimono la tratta delle bianche, la diffusione degli scritti pornografici, il commercio degli stupefacenti, ecc. Da questo imponente complesso d'accordi va risultando a poco a poco una specie di *uniformità delle usanze e degli interessi*, che deve contribuire normalmente a facilitare il ravvicinamento morale dei popoli.

§ 2. L'ordine internazionale

431 - L IL PRINCIPIO - Vi sarà ordine internazionale solo *quando i popoli si garantiranno reciprocamente, in modo efficace, il rispetto dei loro diritti naturali e contrattuali*, quali li definisce il diritto internazionale pubblico e privato (diritto delle genti), vale a dire il diritto alla indipendenza, - il diritto di esigere l'osservanza dei patti e dei trattati, - il diritto al soccorso in caso d'ingiusta aggressione.

Tutto ciò presuppone evidentemente la messa in opera d'una *organizzazione giuridica internazionale*, destinata ad assicurare il mantenimento della pace e la salvaguardia permanente del diritto tra i popoli.

2. I FATTI - L'idea d'una morale internazionale si è affermata e precisata soltanto a poco a poco nel corso di una lunga evoluzione, le cui tappe principali appaiono le seguenti:

a) *L'antichità pagana*. Nell'antichità, l'idea che i rapporti dei popoli debbano essere regolati dal diritto non è intravista che dagli STOICI. ARISTOTELE, che, dalla propria filosofia, ha una così ferma nozione dell'unità della specie umana, non sembra aver concepito il regno universale del diritto tra gli uomini. Egli opina che la maggior parte delle nazioni barbare (cioè non greche), e principalmente i popoli asiatici, siano, per natura stessa, votati alla servitù (*Pol.* III, c. IX, 1285 a, 17-19) (162). Gli STOICI al contrario, professano un ottimismo cosmico che fa loro ammettere la *rigenerazione dell'umanità mediante un progresso indefinito e mediante la costruzione d'una Città dell'universo*, nella quale la giustizia e l'amore sarebbero l'unica legge dei rapporti umani. Per questo non ci si può meravigliare che i cristiani abbiano così spesso scoperto un accento fraterno negli scritti degli STOICI (163).

Tuttavia, bisogna pure convenire che queste concezioni di alta nobiltà restarono, per gli STOICI, allo stato di «paradossi» o, se si vuole, *d'utopie*. Si trattava per essi, in genere, quasi d'una sorta di posizione limite, ma non d'una certezza pratica né una speranza realmente fondata. Inoltre, il principio di queste dottrine non era quello della fratellanza morale degli uomini, ma il principio panteista, che obbligava a considerare gli uomini come membri d'uno stesso Tutto.

Nell'ordine pratico, l'antichità vide attuarsi quella *Pax Romana*, che fu preparata da guerre di conquista nelle quali sant'AGOSTINO non vedeva altro che «atti di brigantaggio»; il ricordo d'essa sarebbe restato vivo durante tutto il Medioevo e sino ai tempi moderni, come quello d'una magnifica *organizzazione unitaria* che sottopone ad un solo governo e ad una sola legislazione i popoli più diversi del mondo civile.

432 - b) Il cristianesimo. Il pensiero cristiano ebbe in questo campo un *influsso profondo e decisivo*, imponendo a tutti gli uomini il *dovere di amarsi come fratelli, figli del medesimo Padre celeste, riscattati allo stesso titolo dal Cristo* e segnati dalla stessa dignità d'eredi del regno dei cieli. La predicazione cristiana, dall'origine, s'impegnò a far divenire realtà questo messaggio di universale fratellanza. «Non v'è più né Greco, né Giudeo, né circonciso, né incirconciso, né barbaro, né Scita, né schiavo, né libero, ma il Cristo è tutto in

162) Cfr. anche *Pol.*, IV, c. VIII, 1334 a, 1-2, in cui ARISTOTELE espone che una delle ragioni legittime della guerra è di «ridurre in schiavitù coloro a cui vocazione naturale è quella d'essere schiavi».

163) Cfr. SENECA, *Ad Marciam*, in ed. a cura di W. H. ALEXANDER, Berkeley, 1944-45, cfr. tr. it., Venezia 1872; *De tranquillitate*, 14, in ed. a cura di C. BARINI, Milano, 1953. - PLUTARCO, *De exsilio*, ed. a cura di W. R. PATON ed altri, 6 vol. finora, Lipsia, 1925 segg., tr. it. di M. ADRIANI, Firenze, 1859.

tutti», dichiara san PAOLO (Col., 3. 11). Conformemente a tale principio essenziale, la Chiesa raccoglie nel suo seno *tutte le razze e tutte le classi* della società, e, nello stesso tempo, essa *conferisce un dinamismo straordinario all'idea d'una giustizia naturale che governi i rapporti degli uomini e dei popoli*, idea che i giuristi romani avevano già elaborata, ma soprattutto come regola interna all'Impero, e non come la legge universale di tutta l'umanità. Il cristianesimo, all'opposto, per i suoi principi stessi avrebbe fatto nascere tra gli uomini *l'idea e il bisogno di un'organizzazione internazionale* fondata sul rispetto del diritto: i suoi progressi e le sue vicissitudini saranno ormai quelli stessi della civiltà.

c) *Il Medioevo*. Nel Medioevo le conseguenze dei principi cristiani presero corpo nelle dottrine politiche dei teologi e dei giuristi cristiani, come pure nelle istituzioni giuridiche che possono riassumersi sotto il nome di *Cristianità* e in cui Augusto COMTE vede «il capolavoro politico della sapienza umana». (*Cours de Philosophie positive*, 6 voll., Parigi, 1830-42, t. V, Age du monothéisme). L'idea essenziale di questo sistema era quella della *collaborazione intima, benché senza confusione, della gerarchia spirituale e della gerarchia temporale* dell'Europa feudale. In virtù di questa collaborazione, i decreti dei Papi e dei Concili fecero a poco a poco prevalere nel diritto pubblico delle Città e dei regni un *insieme di norme uniformi* che tendevano a porre ordine e giustizia nella vita internazionale. Nello stesso tempo, l'arbitrato o la mediazione dei Papi e degli alti dignitari ecclesiastici impediva od abbreviava, con mezzi di diritto, i conflitti armati (istituzione della «*Pace in Dio*», poi «*Tregua di Dio*»). Nei casi in cui il diritto e la giustizia venivano violati in modo particolarmente oltraggioso per la coscienza cristiana, i Papi ed i Concili usavano sanzioni spirituali allora temibili (scomunica ed interdetto) e talora persino sanzioni temporali (appello al feudatario). Così avvenne che *l'anima comune* che vivificava tutta la società, medioevale passasse a poco a poco nelle istituzioni e si traducesse in un'organizzazione, assai imperfetta e precaria sotto molti aspetti, ma atta a fornire tuttavia al diritto pubblico, per la prima volta nella storia; un inizio di garanzia e di stabilità.

Per la prima volta nel 989, al Concilio di Charroux, l'Arcivescovo di Bordeaux fece ammettere il principio della *Pace di Dio*, che impose successivamente ai belligeranti di rispettare le chiese ed i monasteri, i beni della povera gente, gli agricoltori e le donne, i pellegrini, i cacciatori ed i pescatori, infine gli animali da lavoro ed i mulini. Andando oltre, la *Tregua di Dio*, proclamata nel 1041 dal Concilio di Nizza, e basata sul principio agoistiniano (cfr. *De Civ. Dei*, ed. cit., XIX, c. VII, 12-13, 15) che «la pace dipende dalla volontà, la guerra dalla necessità» (*pacem habere debet voluntas, bellum necessitas*), pretese dai belligeranti che sospendessero le ostilità ogni settimana da nona (le tre pomeridiane) del mercoledì sino a prima (le sei antimeridiane) del lunedì. L'interdizione di battersi fu in seguito estesa a tutta la durata dei due grandi periodi liturgici dell'anno, Avvento e Quaresima. Tutte queste decisioni riguardanti la Pace di Dio e la Tregua di Dio erano sanzionate da censure ecclesiastiche e dal-

la istituzione del *pactum pacis*, in virtù del quale il conte od il barone che si trovasse nell'impossibilità di far cessare i delitti commessi nei suoi domini, invocava contro l'aggressore il soccorso armato delle milizie diocesane (164).

433 - d) *Il principio dell'equilibrio*. Allorché la formazione dei grandi Stati moderni e soprattutto la rottura dell'unità cattolica, consumata dallo scisma protestante, ebbero compiuto la rovina del sistema già alla base dell'unità morale e giuridica dell'antica Cristianità, la formula politica che divenne la regola delle relazioni internazionali fu quella dell'equilibrio. In virtù di questa formula, consacrata dai Trattati di Westfalia (24 ottobre 1648), la sicurezza di tutti i popoli doveva essere assicurata da uno stato generale nel quale *nessuna Potenza potesse avere una preponderanza tale da non poter essere contenuta, in caso d'impresa ambiziosa od ingiusta, dalle altre potenze*.

Tale sistema fu innanzitutto una *ricetta politica* ispirata dalla sparizione dell'edificio sociale e giuridico della cristianità. Esso fu anche eretto a *principio di diritto pubblico*, ma con un abuso evidente. Infatti, non soltanto *l'equilibrio delle potenze non può mai garantire altro che una pace precaria ed ingannatrice*, poiché l'equilibrio, così concepito, non è ancora che un aspetto della forza, ma *soprattutto questo equilibrio, elevato a norma del diritto dei popoli, conduce a conseguenze perfettamente immorali*, col giustificare le trattative internazionali destinate a far pagare ai deboli le conquiste e le ingiustizie delle grandi potenze. Infine, il principio dell'equilibrio ha le stesse tare delle morali dell'interesse: come loro, snatura il carattere essenziale del dovere e del bene e dissimula sotto apparenze ipocrite il regno sovrano della forza.

c) *Santa Alleanza e Concerto europeo*. Il secolo XIX vide nascere diversi tentativi d'organizzazione giuridica internazionale, tra cui i due principali furono la Santa Alleanza e il Concerto europeo.

La *Santa Alleanza*, con il suo «Direttorio europeo» (1815-1830), raggruppava i sovrani desiderosi di difendere i propri titoli contro le idee democratiche della Rivoluzione francese. Essa *rimise in onore l'antico principio medioevale dell'intervento*, come solo mezzo efficace di garantire il rispetto dell'ordine internazionale.

Quanto al Concerto europeo, che successe alla Santa Alleanza, allorché il principio della legittimità cessò d'essere il perno del diritto pubblico, esso volle essere, non un organo di direzione, ma, in certa misura, un *organo regolatore della vita internazionale*, destinato a garantire la pace all'Europa ed al mondo intero. Ma, da un lato, il Concerto europeo subì l'azione delle influenze preponderanti e variabili esercitate dall'uno o dall'altro dei grandi Stati e consacrò con ciò successivamente i principi più diametralmente opposti: «principio del non intervento», poi «principio delle nazionalità», poi «principio della

164) Cfr. M. CHOSSAT, *La Guerre et la Paix d'après le droit naturel chrétien*, Parigi, 1928. - M. ZYZYKINE, *L'Église et le droit international*, Bruxelles, 1940.

solidarietà dei popoli». D'altro lato il Concerto europeo non fu mai basato su di una norma permanente d'ordine giuridico né poté mai fornire una garanzia reale e solida del diritto di tutti i popoli.

434 - f) *La Corte di arbitrato dell'Aja*. Conviene citare ancora il notevole tentativo di codificazione, operato dall'Aia, delle norme internazionali relative alla guerra, e soprattutto l'opera giuridica delle Conferenze dell'Aja, in vista della composizione pacifica dei conflitti internazionali per mediazione ed arbitrato. Dal 1899 al 1914, una dozzina di questioni controverse, due delle quali particolarmente gravi, furono regolate dalla Corte permanente dell'Aia. Tuttavia era evidente che alla Corte dell'Aia mancava il mezzo di fare eseguire le proprie sentenze e, più ancora, il potere di avocare a sé tutti i conflitti onde risolverli in via pacifica. L'ordine internazionale esigeva dunque, per essere effettivo, ad un tempo l'istituzione d'un arbitrato obbligatorio tra gli Stati, e l'organizzazione di sanzioni contro i violatori del diritto. Infatti, nel campo internazionale come nel campo civile, non vi è vera legge se non vi sono sanzioni per garantire il rispetto della legge.

g) *La Società delle Nazioni*. A tali principi volle ispirarsi la Società delle Nazioni, creata dal Trattato di Versailles (1919). Secondo gli articoli concernenti questa nuova organizzazione internazionale, o Patto, gli Stati membri «s'impegnano a rispettare ed a mantenere contro ogni aggressione esterna l'integrità territoriale e l'indipendenza politica presente di tutti i membri della Società». Se sorge, tra gli Stati, una divergenza suscettibile di condurre ad una rottura, essi si impegnano a sottoporla alla procedura d'arbitrato e in seguito «ad eseguire in buona fede le sentenze pronunciate ed a non ricorrere alla guerra contro ogni membro della Società che vi si conformerà». «In caso di mancata esecuzione della sentenza, il Consiglio prenderà i provvedimenti che ne devono assicurare l'effetto», vale a dire ricorrerà a sanzioni internazionali, che potranno essere morali, economiche o militari.

La Società delle Nazioni s'ispirava ad una grande idea e rispondeva al bisogno universale di pace e di giustizia nelle relazioni tra i popoli. Essa sboccò tuttavia in un insuccesso. Tale scacco ebbe varie ragioni, ma le principali sembrano esser state che le Società delle Nazioni non seppe o non poté avere al suo servizio una forza capace di fare eseguire le sue decisioni, - ch'essa raggruppava effettivamente solo una parte delle nazioni del mondo, lasciando fuori vari grandi Stati, - ch'essa fu spesso, in realtà, al servizio degli interessi egoisti delle grandi potenze.

435 - L'AVVENIRE - Alla fine della guerra europea, nel 1945, si manifestò un'immensa speranza: che le nazioni volessero finalmente cercare il mezzo efficace di sostituire al regno della forza il regno del diritto.

a) *I principi di un'organizzazione della pace*. Tenendo conto dei molteplici tentativi d'organizzazione internazionale che videro la luce sino ad ora e particolarmente del più originale di tutti, che fu la Società delle Nazioni, il Papa Pio XII proponeva al mondo la vigilia di Natale del 1939, sette principi che de-

finivano le condizioni alle quali potrebbe ristabilirsi e mantenersi la pace nel mondo. Tali principi sono i seguenti:

I. Diritto di tutte le nazioni, grandi e piccole, potenti o deboli, alla vita ed all'indipendenza.

II. Riduzione degli armamenti e precauzioni contro l'abuso della forza materiale.

III. Ricostituzione delle istituzioni internazionali, tenendo conto delle esperienze che ne rivelarono le lacune o l'impotenza.

IV. Creazione d'istituzioni giuridiche destinate a garantire l'esecuzione delle convenzioni internazionali, e, in caso di bisogno riconosciuto, a rivederle e a correggerle.

V. Esame degli autentici bisogni e delle giuste richieste dei popoli, come pure delle minoranze etniche.

VI. Revisione dei trattati, equa, saggia e perseguita per la via pacifica d'un accordo amichevole, in quei casi in cui essa appaia necessaria.

VII. Restaurazione, nei pubblici costumi, del senso della responsabilità e della giustizia sociale.

I giuristi contemporanei hanno molto insistito, ed a buon diritto, sul principio del rispetto dei trattati (*pacta sunt servanda*). Taluni però si sono spinti sino a fare di tale principio l'unico fondamento del diritto internazionale. Abbiamo in ciò un duplice eccesso. Da un lato, infatti, *non si può dire universalmente che un impegno preso debba sempre essere rispettato*: quelli che mirano ad un oggetto moralmente illecito sono nulli, non soltanto in diritto naturale, ma anche in diritto internazionale positivo. D'altro lato, *il consenso degli Stati non è l'unica fonte del diritto internazionale*, poiché il costume internazionale ed i principi generali del diritto creano talune obbligazioni che s'impongono ugualmente, prescindendo da ogni convenzione. Occorre pure tener conto della clausola *rebus sic stantibus*, compresa in tutte le convenzioni, e in virtù della quale una stipulazione resta valevole soltanto nella misura in cui resta immutata una situazione. È certo che tale clausola comporta taluni pericoli e che, applicata senza riguardi, essa potrebbe porre di nuovo sul tappeto la maggior parte dei trattati. È questa la ragione per cui certi giuristi hanno creduto di poterla scartare, rimedio tuttavia altrettanto pericoloso quanto il male temuto, poiché tenderebbe a rendere eterne convenzioni non più in armonia con le esigenze della vita internazionale. Conviene quindi precisare la clausola *rebus sic stantibus*, vale a dire prevedere il più possibile i casi nei quali essa può essere chiamata in causa e soprattutto stabilire che essa non dovrà mai essere applicata in maniera unilaterale, senza tentativo di previo accordo tra le parti contraenti.

b) *La Carta delle Nazioni Unite*. Nei mesi di maggio e giugno del 1945, una Conferenza si riunì a San Francisco per elaborare i piani d'una nuova organizzazione internazionale destinata ad ottenere l'attuazione delle condizioni nelle quali la giustizia e il rispetto degli obblighi provenienti dai trattati e da altre fonti della legge internazionale divengano una realtà, con ciò assicurando il

mantenimento della sicurezza e della pace internazionale. Dopo lunghi dibattiti, la Conferenza si terminò, il 26 giugno 1945, con la firma solenne della «Carta delle Nazioni Unite» da parte delle cinquanta potenze partecipanti.

La Carta comporta i seguenti organismi: 1. Una *assemblea generale*, che discute e formula raccomandazioni. 2. Un *Consiglio di sicurezza* composto di undici membri, di cui cinque permanenti (Stati Uniti, Gran Bretagna, U.R.S.S., Francia, Cina) e aventi diritto di veto su tutte le questioni non attinenti alla procedura, e sei non permanenti, eletti dall'assemblea generale.

La Carta comporta i seguenti organismi: 1. Una *assemblea generale*, che discute e formula raccomandazioni. 2. Un *Consiglio di sicurezza* composto di undici membri, di cui cinque permanenti (Stati Uniti, Gran Bretagna, U.R.S.S., Francia, Cina) e aventi diritto di veto su tutte le questioni non attinenti alla procedura, e sei non permanenti, eletti dall'assemblea generale. 3. Un *Consiglio economico*. 4. Un Consiglio di tutela, abilitato a controllare l'amministrazione dei territori sotto mandato. 5. Una *Corte di giustizia internazionale*. 6. Una *segreteria generale*.

La differenza dalla vecchia Società delle Nazioni, e la superiorità della Carta, consiste nella creazione d'un organismo raggruppante forze militari che potranno eventualmente essere poste a disposizione del Consiglio di Sicurezza e che comportano uno stato maggiore internazionale. Affinché il Consiglio di Sicurezza possa mettere in movimento l'organismo militare, occorrerà che i cinque membri permanenti (votando tutti nello stesso senso) più due membri non permanenti decidano l'intervento armato. Ne consegue che il veto di uno solo dei membri permanenti basterà a bloccare il meccanismo. Le cinque grandi potenze si sono quindi, in un certo senso, arrogate il privilegio di essere superiori alla legge internazionale che esse hanno creato (165).

Art . II - Il diritto di guerra (166)

436 - La guerra è, per un popolo, il mezzo (eccezionale) di fare rispettare i propri diritti. Tale mezzo implica tuttavia per se stesso tanti pericoli ed arreca tante sofferenze, miserie, lagrime e rovine, che una nazione può ricorrervi unicamente a condizioni strettamente limitative, - che essa, una volta dichiarata la guerra, deve condurla con quei sentimenti d'umanità e di moderazione che regolano il diritto di legittima difesa, - e finalmente concluderla con una pace che

165) Dal 1945, i fatti hanno dimostrato che il diritto di veto poteva divenire, mediante la sua applicazione sistematica (quale è stata praticata dall'U.R.S.S.), un ostacolo assoluto alle decisioni più necessarie ed urgenti nel campo internazionale e ridurre l'O.N.U. ad una completa impotenza. È questo un vizio radicale, che dovrà essere corretto, senza di che ogni tentativo d'organizzazione internazionale e la stessa salvaguardia della pace mondiale saranno votate all'insuccesso.

166) L'A. nelle pagine che seguono si attiene alla teoria tradizionale della «guerra giusta». Il

assicuri la tranquillità dell'ordine.

§ 1. *La giusta dichiarazione di guerra*

Il principio generale che domina questa materia è che *una guerra non può essere moralmente onesta e lecita se non a titolo di giustizia retributiva*, (letteralmente: *vendicativa*) vale a dire che il ricorso alla forza delle armi è legittimo soltanto allorché ha per fine sia di respingere, sia di prevenire una ingiusta aggressione, - di opporsi ad una impresa gravemente colpevole, - e di punirne gli autori. Da tale principio deriva che una dichiarazione di guerra non è lecita se non a queste due condizioni: che essa venga fatta per una giusta causa, e ch'essa non abbia luogo se non mancando ogni altro modo efficace di assicurare il rispetto del diritto. Date le inumane mostruosità della guerra odierna, sembra doveroso affermare che non è più lecita la guerra di aggressione, ma solo quella di legittima difesa.

1. LA GIUSTA CAUSA

a) *La guerra per il diritto*. La guerra non può essere avviata lecitamente se non si tratta d'ottenere la *riparazione d'un diritto autentico e certo, di importanza considerevole*, il quale sia stato l'oggetto d'una violazione grave e certa.

diritto dello Stato a difendersi colla forza quando manchino altre vie pacifiche e si tratti di un diritto essenziale pervicacemente conculcato, è insegnamento comune dei moralisti, ispirati al pensiero cristiano. Non si può negare che la dottrina della «guerra giusta» sia in sé coerente. Essa presenta però una deficienza fondamentale: la guerra, in ogni caso, anche a prescindere dalla imponenza distruttiva della guerra d'oggi, si presenta come soluzione aleatoria, affidata all'interesse e al giudizio di ciascuno. È ovvio che una tale dottrina non si può giustificare in linea assoluta, ma soltanto relativa ed ipotetica: cioè per mancanza di meglio, in una società irrazionalmente organizzata e caotica. Come il progresso dell'organizzazione interna dello Stato ha fatto sparire il diritto di farsi giustizia da soli, di essere giudici in causa propria (tranne il caso, assolutamente eccezionale dell'attuale, ingiusta aggressione), del pari le istituzioni del diritto all'arbitrarietà aleatoria della forza.

Perciò, supponendo un'organizzazione razionale e societaria della comunità internazionale, la guerra non si giustifica più se non come azione di polizia del supremo organo della *Comunità*, o come difesa contro l'attuale, ingiusta aggressione, che rimane possibile, ma la cui eventualità, perfezionandosi l'organizzazione internazionale, viene sempre maggiormente a ridursi.

Queste considerazioni valgono poi in modo particolare per la guerra A.B.C. (atomica, batteriologica o chimica). L'enorme potenza distruttiva, soprattutto della guerra nucleare, togliendo ogni distinzione tra belligeranti e non belligeranti, e praticamente anche tra vincitori e vinti, rende impossibile una pratica applicazione delle condizioni previste dalla morale per il *bellum justum*. Cfr., in questo senso DE LA BRIERE, STURZO, DE SOLAGES, citati nella bibl. generale; cfr. anche Pio XII, *Messaggi natalizi*, 1939, 1941, 1944, 1951, 23 luglio 1952, 19 otto 1953, 30 sett. 1954, 6 dic. 1953.

Questo caso si avvera in grado massimo ed in modo evidente ogni volta che la guerra viene imposta iniquamente ad un popolo dall'iniziativa brutale d'una nazione. Il popolo attaccato è evidentemente in istato di *legittima difesa*, che costituisce la base del suo diritto e persino del suo dovere di respingere con la forza la violenza esercitata contro di lui.

b) *Le cause ingiuste*. Al contrario, è evidente che si deve considerare come *criminale* la guerra imposta dallo spirito di conquista, vale a dire destinata a soddisfare gli appetiti territoriali (necessità d'espansione) o economici (ricerca di sbocchi commerciali), - dallo spirito di vendetta, - dall'effetto automatico di alleanze vincolanti senza nessuna considerazione circa la giustizia o l'ingiustizia, - per combinazione di politica interna (per esempio, per sventare una rivolta imminente), - per orgoglio nazionale (guerre di prestigio, ecc.)

437 - 2. LA MANCANZA DI SOLUZIONI PACIFICHE

a) *Il principio*. Affinché si abbia una giusta dichiarazione di guerra, occorre innanzi tutto *aver esaurito tutti i mezzi di comporre il conflitto in maniera pacifica* (negoziati diretti, mediazione d'una terza potenza, - arbitrato d'uno Stato neutro o d'un organismo internazionale). - Supponendo che l'avversario rifiuti ostinatamente di aderire ad ogni equa composizione del conflitto, egli si pone nel caso di esservi costretto con la forza. Questa può allora essere esercitata sia, *a titolo di sanzione*, da Stati che agiscano dietro sentenza di una Corte internazionale, - sia, in mancanza di tale organizzazione, dallo Stato danneggiato, che è autorizzato, *in virtù del diritto di spada (jus gladii)* (167), a portare l'offensiva sul territorio dell'avversario per ottenere la riparazione dell'ingiusto danno.

b) *Il caso pratico*. Ci si può chiedere se esistano veramente casi in cui una guerra offensiva possa essere considerata una guerra giusta da parte del paese che ne prende l'iniziativa. Sicuramente, se ci si attiene al *principio astratto*, che abbiamo ora enunciato, si deve ammettere che casi del genere avvengono: essi si hanno ogni volta che una grave ingiustizia è stata commessa e che non esiste nessun altro mezzo che la guerra per ottenere la riparazione dovuta.

Tale è la soluzione astratta. *Praticamente*, le cose sono meno semplici. È infatti evidente che, come nel caso del diritto di rivolta che esaminavamo più sopra (419), bisogna anche essere sicuri che la guerra non porterà seco mali maggiori di quelli che era destinata ad evitare. Vi sono casi in cui si possa ragionevolmente avere tale certezza? Qui più ancora che altrove, a causa della gravità della decisione da prendere, spetta alla prudenza politica di pesare accuratamente il pro e il contro. Certamente occorrerà, in ogni modo, che siano in

167) S. PAOLO, *Rom.*, XIII, 4: «Il principe è per te ministro di Dio per il bene. Ma se tu fai il male, abbi paura; poiché non invano egli porta la spada, essendo ministro di Dio per compiere vendetta di colui che fa il male e punirlo».

gioco *interessi, materiali e spirituali, di importanza eccezionale*, affinché uno Stato possa ritenersi autorizzato, non solo a dichiarare la guerra, ma anche semplicemente a prendere in considerazione la possibilità d'una guerra offensiva. I mali che la guerra comporta sono tali, che essa deve essere realmente ad un tempo l'estrema risorsa ed il mezzo assolutamente necessario.

§ 2. *La giusta condotta della guerra*

438 - Una volta dichiarata la guerra, (per una causa che si suppone legittima), non tutto è permesso contro l'avversario. Chi ha dichiarato una guerra giusta, può certamente impiegare tutti i mezzi soliti di violenza per vincere il nemico ed indurlo a chiedere la pace. *Tale diritto di violenza non è però illimitato*: come il diritto di legittima difesa o il diritto di punizione, esso deve ad un tempo essere proporzionato al male da respingere e conforme alle leggi dell'umanità.

1. LA VIOLENZA PROPORZIONATA - La sola violenza proporzionata è quella *d'ordine strettamente militare o strettamente richiesta dalle operazioni militari*. Non è dunque permesso devastare sistematicamente un paese, accumularvi disastri irreparabili (distruzione delle miniere, degli alberi e delle coltivazioni, dei monumenti pubblici). Ciò che si chiama talora la «guerra totale», e che è molto più esattamente la rovina totale dei territori sui quali si svolgono le ostilità, è certamente escluso dal diritto naturale, il quale vieta tutte le violenze che superino quanto è veramente necessario per difendersi od ottenere riparazione del diritto.

2. LE LEGGI DELL'UMANITÀ - Per essere condotta giustamente, la guerra non può ammettere, a maggior ragione, *nessuna forma di crudeltà, di slealtà o d'immoralità*, quali che siano per altro i crimini della potenza nemica.

Concretamente, ciò esclude in modo assoluto l'impiego dell'iprite e dei gas asfissianti, dei lanciafiamme, l'uso delle armi avvelenate, l'avvelenamento delle fonti, dei pozzi e dei corsi d'acqua, i bombardamenti di città aperte, l'uso di bombe atomiche, la soppressione dei feriti gravi, le violenze dirette e cruente esercitate sui non-combattenti, l'attuazione di un blocco che condanni metodicamente alla fame immense regioni, lo sterminio delle popolazioni sottomesse, l'espulsione in massa dei loro abitanti, il massacro dei prigionieri di guerra, ogni attentato all'onore, alla vita ed alla proprietà dei privati in paese occupato, le rappresaglie cruente su persone non-combattenti, che non siano responsabili dei misfatti da punire (168).

I paesi civili si sono in maggioranza impegnati con convenzioni internazionali, ad astenersi da queste violenze inumane. Esiste un *Codice della guerra*, edito all'Aja nel 1907 e completato e precisato in seguito da diverse stipulazioni (*Convenzione di Ginevra*), il quale mira ad assicurare a tutti i popoli, in caso di conflitto armato, il rispetto delle regole elementari, senza le quali l'u-

manità, già martoriata dalle guerre fratricide dei popoli, piomberebbe nella barbarie (169).

§ 3. *La giusta pace*

439 - *Lo scopo della guerra è la pace.* Questa formula d'ARISTOTELE (*Pol.* IV, c. XI n, 1334 a, 14-15), divenuta un assioma, esprime una verità profonda, le cui conseguenze si spingono assai più oltre di quanto non sembri a prima vista. Infatti, non ci si può aspettare che la guerra produca la pace, allorché le clausole di quest'ultima impongono al nemico vinto violenze inutili od ingiuste. *Non vi è pace autentica se non conforme al diritto.* Ogni pace con violenza non è che una specie di tregua. e crea i presupposti d'un nuovo conflitto. Quali sono quindi i diritti ed i doveri del vincitore? (Supponiamo sempre che il vincitore abbia fatto una guerra giusta, senza di che non soltanto egli non avrebbe alcun diritto, ma avrebbe anzi il dovere di riparare, per quanto può, i danni causati).

1. IL DIRITTO ALLA RIPARAZIONE - Il vincitore ha il diritto di riprendere al nemico ciò di cui questi l'ha giustamente privato, d'imporgli di compiere le *riparazioni materiali* richieste dalle distruzioni provocate, di fargli pagare delle *indennità* in compenso delle ingenti spese sostenute per la difesa della sua giusta causa, d'assicurarsi sul territorio dell'avversario, mediante *truppe d'occupazione*, o fortificazioni, i mezzi di protezione che gli sono necessari od i mezzi di coazione di cui potrebbe aver bisogno in caso di mancata esecuzione, da parte del vinto, delle clausole del trattato di pace.

440 - 2. IL DOVERE DI MODERAZIONE - Dall'altro lato, il diritto naturale esclude, *ogni tentativo di schiacciare il nemico vinto*, mediante l'imposizione di provvedimenti economici e finanziari talmente onerosi, di costrizioni militari talmente gravi, di condizioni talmente umilianti, che la pace così conclusa non possa avere altro risultato che quello di generare odii inestinguibili e di alimentare nuovamente lo spirito guerresco.

La pace dunque dev'essere opera della giustizia; non di una giustizia rigida e dura, al pari dell'acciaio, ma d'una *giustizia temperata dalla carità*. Più ancora: per conseguire il suo ideale, vale a dire la pacificazione degli spiriti e

168) Circa la questione delle rappresaglie, cfr. L. LE FUR, *Des représailles en temps de guerre*, Parigi, 1919. Il principio delle rappresaglie non è escluso dal diritto naturale, se si considera la parola nel suo significato giuridico, ma in pratica, se le rappresaglie sono legittime, in tempo di guerra, contro un nemico che si sia reso colpevole di gravi violazioni delle leggi ordinarie della guerra, esse non possono ammettere qualsiasi mezzo di nuocere al nemico, compresi i più crudeli e più immorali.

169) Cfr. L. RENAULT, *La guerre et le droit international*, Parigi, 1915.

dei cuori, *la pace autentica*, osserva S. TOMMASO (II.a II.ae. q. 29, a. 3, ad 3um) *dovrà procedere più dalla carità che dalla giustizia*, poiché essa deve mirare a produrre l'avvento tra i popoli di quell'amicizia, che è per eccellenza la virtù delle società prospere e la gemma della civiltà (170).

Art . III - Il diritto di colonizzazione (171)

441 - La colonizzazione. può definirsi come l'atto di Un paese che si appropria un territorio non ancora occupato o non ancora sfruttato dai suoi occupanti e che vi installa i suoi cittadini metropolitani. Tale definizione è però troppo materiale e trascura il carattere specifico della colonizzazione. Onde rilevare tale carattere, si dirà che *la colonizzazione consiste nell' azione metodica che un popolo organizzato esercita sopra un altro popolo il cui sviluppo è manifestamente insufficiente, sia coll'appropriarsi il suo territorio, sia semplicemente prendendo a proprio carico l'amministrazione del paese*. Il problema fondamentale della colonizzazione consiste nel sapere a quali condizioni essa possa essere ritenuta legittima, e quali siano i diritti ed i doveri che essa conferisce al paese colonizzatore.

§ 1. Fondamenti del diritto di colonizzazione

Per giustificare la colonizzazione si propongono ragioni assai diverse, per altro di valore ineguale; talune poi sono evidentemente infondate. Occorre dunque esaminarle brevemente e precisare a quali condizioni una colonizzazione

170) Cfr. Y. DE LA BRIERE e P. M. COLBACH, *La Patrie et la Paix*, Parigi, 1937, pp. 215 sgg.

171) Considerazioni analoghe a quelle dianzi fatte per la teoria tradizionale della giusta guerra, devono - a nostro avviso - essere avanzate circa l'istituto della colonizzazione. Anche escludendo con l'A. i falsi pretesti che si sono addotti nel corso della storia per giustificare azioni violente ed oppressive, e considerando unicamente quei tre titoli che Egli (col *Codice internazionale di Malines*) ritiene validi, balza, a quanto ci sembra, evidente l'esigenza di sottrarre all'arbitrio degli Stati una materia così delicata e di affidarla ad istituzioni internazionali. Il che d'altra parte è pienamente affermato anche dal detto Codice:

«Se esiste una società internazionale organizzata, senza dubbio le apparterrà di assicurare, direttamente o indirettamente, a servizio di tutti gli uomini, l'avvaloramento del patrimonio comune dell'umanità e di esercitare una tutela benefica sui popoli immaturi». (Cfr. *Codice di morale internaz.*, cit., n. 103, p. 82).

La storia contemporanea dimostra chiaramente come l'istituto della colonizzazione incontri sempre maggiore resistenza da parte dei popoli, la cui «immaturità» va gradatamente riducendosi, e d'altra parte si nota altresì lo sforzo per una più razionale organizzazione della società internazionale. Cfr. A. MESSINEO, *Giustizia ed espansione coloniale*, Roma, 1942; *Peuples d'outremer et civilisation occidentale* (Atti della XXXV Sett. soc. di Francia) (Lione, 1948).

può essere legittima.

A. TITOLI NON VALIDI

I titoli non validi che si portano talora a giustificazione alla colonizzazione sono di tre tipi, e cioè: la forza, la superiorità razziale, le convenienze o interessi economici.

1. LA FORZA - La colonizzazione non può mai fondarsi sulla forza, perché *la forza non conferisce alcun diritto* a coloro che ne fanno uso. La forza vale solo come strumento del diritto; allorché viene esercitata senza diritto, essa rappresenta semplicemente un'ingiusta violenza. Ciò non significa che l'azione di colonizzazione debba sempre escludere il ricorso alla forza, ma solamente che questa non può da sola e per sua virtù propria costituire un titolo legittimo per il popolo colonizzatore.

2. LA SUPERIORITÀ RAZZIALE - Supponendo che la superiorità razziale sia reale, cosa che è sempre discutibile, tanto le questioni razziali sono complesse, (373), nemmeno tale superiorità può fornire una base al diritto autentico di colonizzazione. *La superiorità, razziale o d'altro genere, crea doveri e non diritti*, o almeno, i suoi diritti sono in funzione dei doveri che le incombono.

3. LA CONVENIENZA ECONOMICA - Affinché i bisogni economici d'un popolo potessero conferirgli un diritto di colonizzazione, bisognerebbe che l'interesse divenisse il principio primo della moralità: il furto diverrebbe in quel momento stesso legittimo. In realtà, solo il caso di estrema necessità, come abbiamo visto (291) può talora portare come conseguenza la cessazione del diritto di proprietà e giustificare in una certa misura la colonizzazione d'un territorio, non sfruttato dai suoi occupanti, da parte di un popolo privo delle risorse necessarie alla sua esistenza.

B. TITOLI LEGITTIMI

442 - 1. I TRE FONDAMENTI DELLA COLONIZZAZIONE Facendo astrazione dai titoli particolari che legittimano concretamente questa o quella colonizzazione, ma che sono validi solo per essa, si possono far valere, per giustificare la colonizzazione, tre titoli generali e cioè: il bene comune dell'umanità, le esigenze della carità, il dovere d'incivilire.

a) *Il bene comune dell'umanità*. Ritroviamo qui il principio che abbiamo stabilito a proposito del diritto di proprietà. Originariamente, dicevamo (269), le ricchezze naturali appartengono a tutti gli uomini.

Il bene comune della società esige nondimeno che tali risorse siano oggetto d'una appropriazione privata, la quale le mette in valore meglio che non un

possesso collettivo e quindi ha per fine non il bene particolare ed esclusivo del proprietario, ma l'utilità comune della società (*usus communis*). Tale principio vale proporzionalmente agli Stati stessi, i cui possedimenti sono ordinati al bene generale dell'umanità. Questa, infatti, nello stato attuale del mondo, non può conseguire il proprio bene comune se non per l'intermediario delle varie società politiche, le quali concorrono ognuna al proprio posto e secondo i propri mezzi al bene spirituale e materiale di tutta la razza umana.

Vi è dunque, anche sul piano nazionale, una funzione che si potrebbe chiamare, non propriamente sociale, poiché l'umanità non forma una società giuridicamente costituita, ma *umanitaria*, della proprietà politica. Quest'ultima è legittima *solo sulla base del principio del bene comune universale*. Ora, si constata che taluni popoli vegetano miserevolmente su spazi ricchi di preziose risorse che essi non fanno o non vogliono sfruttare e che sarebbero di utilità notevole ad un tempo per gli abitanti di tali territori e per l'insieme della comunità umana. Si osserva pure che gruppi di popolazioni incivili occupano, senza un titolo politico ben definito, immensi territori mal popolati, che potrebbero accogliere con vantaggio, per il maggior profitto di tutti, il sopravanzo demografico di certi paesi sovrappopolati. Nell'interno d'uno Stato, l'autorità pubblica attuerebbe, per il bene comune, sia un sistema di espropriazioni, sia una migliore distribuzione della popolazione. Nell'umanità, in mancanza d'un'autorità sovranazionale che sarebbe a buon diritto autorizzata a prendere provvedimenti di tal genere, si può giudicare che una nazione abbia il diritto di procedere di sua propria iniziativa, in virtù di un certo qual *mandato implicito della comunità umana*, all'occupazione ed all'amministrazione dei territori non sfruttati e mal popolati.

443 - b) *Le esigenze della carità*. La carità può pure essere il fondamento, non soltanto di un diritto, ma talvolta anche di un *dovere d'intervento*. Per ammettere tale ipotesi, basta considerare il caso in cui un popolo sia sottoposto ad una oppressione fisica e morale tale (antropofagia, sacrifici umani, schiavismo, massacri periodici) che le nazioni civili possano considerarsi chiamate a prendere la difesa dei deboli e degli oppressi ed a stabilire un ordine conforme alle leggi dell'umanità. Tale dovere d'intervento implicherebbe spesso un diritto di colonizzazione, allorché questa sembri necessaria per condurre a buon fine il compito intrapreso, in ragione della sua stessa difficoltà e del tempo che esso richiede.

c) *L'opera d'incivilimento*. Infine, se si ammette che le nazioni civili abbiano il dovere di promuovere i beni superiori di cui esse stesse godono, si potrà considerare che *la funzione d'incivilimento offre il fondamento per quel titolo che è proprio per eccellenza del diritto di colonizzazione*. Bisogna tuttavia intendere bene il termine "civiltà". Qui non può trattarsi di determinazioni storiche concrete e contingenti che specificano, in qualche modo, questo o quel popolo; - si tratta invece di quella *perfezione di vita morale e spirituale, unita ai beni materiali che la condizionano*, che definisce l'ideale dell'umanità.

Che esistano popolazioni realmente prive di tali beni propriamente umani, è cosa risaputa. Meno però ci si rende conto che le nazioni civili, prima ancora di avere qualche diritto sulle risorse che quei popoli lasciano intatte, hanno, verso di essi, un *dovere d'assistenza fraterna*. Da questo dovere precisamente può procedere il diritto di colonizzazione, ogni volta che l'opera d'incivilimento potrà esercitarsi unicamente con l'occupazione del paese. Questa ultima risulterà così giustificata dal suo fine essenzialmente morale e perfettamente umano.

444 - 1. L'ORDINE DEI TITOLI DI COLONIZZAZIONE - I tre titoli di colonizzazione che abbiamo or ora analizzati non possono separarsi l'uno dall'altro: essi si trovano di solito uniti e si prestano mutuo appoggio. Nessuna impresa di colonizzazione è giustificabile, se essa non può invocare lealmente, a titolo principale, l'una o l'altra di tali ragioni, ognuna delle quali implica più o meno, secondo i casi, le altre due.

Si vede da ciò che considerando l'ordine dei fini, *al primo posto si ha sempre il bene generale dell'umanità*. Segue poi il bene del popolo colonizzato. Quanto all'interesse particolare della nazione colonizzatrice, esso può occupare solo l'ultimo posto, poiché esso può giustificarsi solo a titolo di *rimunerazione degli oneri della colonizzazione*. L'ordine d'esecuzione essendo diverso dall'ordine d'intenzione, lo Stato colonizzatore dovrà dedicarsi prima di tutto al bene della comunità indigena, poiché in tal modo essa attuerà il bene comune dell'umanità. allo stesso modo con cui il cittadino serve la patria dedicandosi alla propria famiglia e la comunità umana lavorando per la sua propria patria.

445 - 1. I DOVERI DELLA COLONIZZAZIONE - Dai principi precedenti derivano i doveri della nazione colonizzatrice, dal triplice punto di vista dell'atto di colonizzazione, dello sfruttamento del paese colonizzato e dell'eventuale ricorso alla forza delle armi.

1. - L'AZIONE COLONIZZATRICE - La nazione colonizzatrice è tenuta a *rispettare i diritti naturali delle popolazioni indigene*, le quali conservano, pur nella loro posizione materiale e morale inferiore, tutti i titoli sui quali è fondata la dignità della persona umana. Non è dunque permesso abusare della loro debolezza per sfruttare senza pietà, per ridurle in servitù o in schiavitù, e meno ancora è permesso sterminarle o contribuire al loro abbruttimento iniziandole ai vizi delle genti civili.

Al contrario, lo Stato colonizzatore ha il dovere di procurare agli indigeni tutti i beni della civiltà, ed in primo luogo i beni morali e spirituali, che sono i più preziosi di tutti. La politica coloniale deve favorire specialmente l'azione dei missionari: le nazioni cristiane devono considerare la possibilità di facilitare l'accesso delle popolazioni arretrate alla luce del Cristianesimo (172) come una delle proprie glorie più pure.

Spesso le nazioni civili si sono profondamente ingannate sulla natura dell'opera d'incivilimento loro spettante. Esse infatti hanno a volte cercato di

imporre agli indigeni un tipo determinato di cultura, che non si potrebbe confondere con la civiltà senza errore; altre volte, all'opposto, sotto il pretesto di rispettare le culture indigene, hanno tollerato o incoraggiato presso i popoli coloniali le pratiche meno compatibili con le esigenze d'una autentica civiltà. È questo un duplice errore, suscettibile di viziare alla base l'azione colonizzatrice, tanto più che *introducendo la loro propria cultura presso i popoli indigeni, i popoli colonizzatori trasmettono ad un tempo; con una generosità assai mal intesa, le proprie tare ed i propri vizi*. «I Bianchi sono venuti nel nostro paese, - diceva un vecchio capo negro a Mons. LE Roy. Vi hanno esercitato il commercio. Vi hanno insediato soldati. Vi hanno fatto venire piroscafi pieni di merci. Tutto questo va bene. Ma i miei figli non credono più a nulla. Le mie figliuole sono disperse dappertutto. I vecchi non si ascoltano più. I Bianchi ci hanno tolto le nostre credenze e non ci hanno dato nulla da mettere al loro posto. Per questo noi moriamo». (Eug. DUTHOIT, *Le Problème social aux colonies*, ed. C.S.F., p. 25). Nello stesso spirito GANDHI protesta contro la cosiddetta civiltà dell'Occidente. «Essa fa del bene materiale, egli dice, lo scopo unico della vita, ma non si occupa del bene dell'anima. Essa ossessiona gli Europei, li asservisce al denaro, li rende incapaci di pace e persino di vita interiore; è un inferno per i deboli e per le classi inferiori, e mina la vitalità delle razze. Questa civiltà satanica si distruggerà da se stessa». (Romain ROLLAND, *Mahatma Gandhi*, Parigi, 1921, p. 45). Bisogna confessare che sarebbe un fallimento per un'azione colonizzatrice se essa si facesse strumento d'una cultura che porta con sé alla rinfusa, senza discriminazione, il meglio ed il peggio, e che, nella migliore delle ipotesi, rischierebbe d'apparire agli indigeni come un principio di rinnegamento e di snaturamento.

172) Come osservava Georges GOYAU, (*La condition internationale des Missions catholiques*, Parigi, 1930, p. 122), «si tende a questo apparente paradosso, di vedere la comunità essenzialmente laica degli Stati, cristiani e non cristiani, concedere alla opera missionaria, nel nome dei diritti della coscienza, un certo genere di protezione, proprio come avrebbe potuto fare, nel medio evo, nel nome dei diritti di Dio, la comunità cristiana degli Stati, la cristianità. I congressi ed atti internazionali dell'ultimo quarto di secolo, per lontani che siano dal *Credo*, rendono ai missionari un omaggio implicito incoraggiandoli, favorendoli in ragione del loro compito d'incivilimento e filantropico; e l'opinione internazionale, oggi, sembra stimare, per usare i termini della VI Commissione della Società delle Nazioni (10 settembre 1926), che le missioni siano state in ogni tempo il mezzo più efficace per togliere dalla barbarie gli indigeni di certe contrade e per incorporarli moralmente ed intellettualmente alla comunità umana».

CONCLUSIONE

LA CIVILTÀ E IL PROGRESSO

446 - Il nostro studio della Morale termina così con l'affermazione di principi d'ordine internazionale che conferiscono alle nazioni civili non soltanto un diritto, ma innanzi tutto un dovere, di diffondere la civiltà di cui esse godono. In un tempo in cui i popoli del mondo intero si sono da non molto affrontati in un conflitto gigantesco, che mise in gioco una prodigiosa immensità di ricchezze accumulate dal genio e dalla fatica degli uomini, e più ancora, milioni e milioni di vite umane, tra raffinatezze di crudeltà che hanno riempito di orrore stupefatto l'universo, - si potrebbe pensare che questo appello al compito d'incivilimento delle grandi nazioni debba lasciare il posto ad una pura e semplice constatazione di fallimento. Come infatti attribuir loro un simile compito proprio in un momento in cui tutte le esigenze della civiltà sono state a tal punto violate e rinnegate?

Ciò è forse professare un ottimismo eccessivo, ma è soprattutto, come si conviene al modo di vedere che ci è proprio, preoccuparsi solamente di dire il diritto. A tale diritto, i fatti sono ben lungi dall'adattarsi, sia nell'ordine internazionale, sia nell'ordine nazionale, sia in qualsiasi campo in cui l'uomo intervenga con i propri pregiudizi, la propria cupidigia e le proprie passioni. *Uno dei mezzi per conseguire tale necessario adattamento, è cominciare col farsi un'idea giusta di quanto esso richiede.* Se è vero, come voleva PASCAL, che si tratta innanzi tutto di "lavorare a ben pensare", sarà molto utile cercare di capire tutto quanto significa ed implica il termine di "civiltà". Infatti, senza alcun dubbio, molte malvagie passioni sono all'opera nel mondo per scagliare i popoli l'uno contro l'altro, ma queste stesse passioni procedono in buona parte dal tragico errore commesso dagli uomini ingannandosi totalmente sul senso della civiltà e sulle condizioni del progresso.

447 - L DEFINIZIONE - L'idea di civiltà, come indica l'etimologia della parola (*civilis, civitas*), è legata all'idea di società. *L'uomo è civile nella stessa misura in cui è socievole, vale a dire pacifico, benevolo, giusto e caritatevole.* Le virtù civili serviranno dunque, in ciò, da criterio di giudizio. D'altro canto esse stesse presuppongono le altre virtù morali, poiché non possono svilupparsi pienamente se non in un clima di moralità, che è loro necessario quanto il sole ed il calore alle piante e agli animali. Né la giustizia né la carità, che sono essenzialmente sociali, sarebbero concepibili in una associazione i cui membri fossero preda dell'intemperanza e passivamente sottomessi a tutti i propri istinti. Così vediamo che *la civiltà dovrà definirsi principalmente in termini spirituali*, perché essa è, innanzi tutto, come la società che la condiziona e le permette di svilupparsi pienamente, una cosa umana ed una realtà morale, e cioè *la perfezione del bene comune.*

A. LA CIVILTÀ

2. ELEMENTI - Affermare che la civiltà, è una realtà morale non equivale affatto ad escludere dal suo concetto tutti gli aspetti relativi alle cose materiali, così come non significa dimenticare la natura corporea dell'uomo il dire che egli è, per quanto egli ha di meglio in sé e per quanto costituisce il suo carattere specifico, una realtà spirituale. Sappiamo che l'essere-morale e l'essere-spirituale dell'uomo hanno le loro condizioni materiali. Così avviene di conseguenza per la civiltà. *Realtà morale, essa comprende la totalità dei beni il cui possesso procurerà all'uomo la sua perfezione temporale.* Essa comprende dunque non solo i *beni onesti*, che possono venir desiderati e ricercati per se stessi (il vero ed il bene: scienze e virtù), - ma anche i *beni di diletto* (belle arti, sport e giuochi), - che arrecano gioia e godimento e sono necessari alla felicità temporale dell'uomo, e tutti i *beni utili*, che compongono l'insieme, infinitamente vario, dei mezzi (tecniche industriali, arti e mestieri, ricchezze materiali d'ogni genere) i quali permettono d'acquistare, di conservare e di accrescere le cose buone e belle che contribuiscono alla perfezione dell'uomo.

La civiltà sarà dunque, nel senso completo della parola, (e in forma più analitica che nella definizione precedente), *lo stato generale in virtù del quale la società sarà capace non soltanto di fornire ai propri membri il complesso delle tre specie di beni necessari alla loro perfezione temporale, ma anche di procacciarli in abbondanza e secondo la loro giusta e necessaria gerarchia, nella quale i beni onesti (intellettuali, morali e religiosi) devono avere, per definizione stessa, il primato.*

448 - 3. I GRADI DELLA CIVILTÀ - Possediamo ormai un criterio per determinare i gradi delle civiltà concrete (o culture). Il loro valore è in funzione della misura nella quale esse si avvicinano alla civiltà ideale (o propriamente detta).

Concretamente, tutte le culture sono inferiori a questo ideale. Tuttavia, le une gli si avvicinano più che le altre. Al grado minimo della scala sono situate da un lato le *civiltà industriali* o «scientifiche» (tipo detto «americano»), interamente dedite alla produzione delle ricchezze materiali, e dall'altro lato le *civiltà militari* (Sparta), miranti al conseguimento di forza e potenza e che pertanto subordinano tutto a tale fine. Tali culture sono evidentemente anormali, poiché né le ricchezze materiali ed i piaceri, né la potenza e la forza possono essere fini per una società. Perciò esse sono destinate a distruggersi da sé, vale a dire a perire del loro proprio successo, che consacrerebbe in esse la rovina della civiltà e sussistono di fatto solo per merito di tutto il capitale di beni onesti ch'esse ammettono o implicano in via subordinata. Al *grado superiore* stanno le culture che si organizzano in vista di favorire il più possibile l'avvento e lo sviluppo dei *valori universali* dell'ordine intellettuale e morale. Tra questi due tipi di cultura, si dispongono gradualmente tutte quelle *forme di civiltà nelle quali la gerarchia dei beni resta più o meno incerta* e che oscillano dal polo

dei valori utilitari al polo dei valori spirituali, senza riuscire a fissare o senza voler fissare il proprio destino secondo le esigenze assolute della vera civiltà.

449 - 4. LA CIVILTÀ E LA PACE - Si vede nello stesso tempo che la civiltà, nella propria forma perfetta, ed ogni cultura, secondo il grado stesso in cui si avvicina al tipo ideale della civiltà, tenderanno ad universalizzarsi, e, come dice BERGSON, ad «aprirsi» poiché le virtù spirituali che le distinguono sono per eccellenza i beni che l'uomo ama diffondere, che non eccitano la cupidigia e che sono principio di pace, poiché essi non prosperano se non nella pace e pacificano gli animi ed i cuori. È questa la ragione per cui *la vera civiltà ha come carattere proprio la pace*: essa contribuisce ad instaurare tra i popoli quello spirito di amicizia fraterna che vorrebbe fare dell'intero genere umano una vasta famiglia, nella quale tutti si amino e si aiutino scambievolmente nella reciproca comunicazione dei propri beni, soprattutto dei più preziosi tra tutti, che sono la verità e la saggezza. Nessuna cultura potrebbe avere pretese di civiltà, se volesse ripiegarsi su se stessa, in uno spirito di egoismo o d'orgoglio, poiché, se la civiltà è la perfezione del bene comune, tale perfezione, nella umanità stessa, potrà attuarsi soltanto per il concorso di tutti i popoli, così come nello Stato essa risulta unicamente dall'accordo pacifico ed ordinato di tutti i cittadini. Si può quindi dire che la civiltà sarà una realtà nel mondo soltanto allorché tra i popoli sarà assicurata quella tranquillità dell'ordine che è precisamente, come abbiamo visto, il pieno sviluppo della giustizia e dell'amore.

450 - 5. LA CIVILTÀ ED IL CRISTIANESIMO - Da ciò risulta pure evidente che *l'avvento della civiltà, definita secondo tutte le sue esigenze, non è concepibile se non mediante il primato delle virtù religiose*. Di fatto, le massime culture dell'umanità sono quelle che hanno posto i santi più in alto degli eroi temporali (173), vale a dire che hanno attuato la giusta gerarchia di quei beni i quali contribuiscono alla grandezza dell'uomo. Così avvenne nella cristianità medievale.

Concretamente, diremo che *la civiltà è, di fatto, legata al cristianesimo*. Con quest'ultimo essa ha preso lo slancio e parallelamente ad esso progredisce o regredisce. L'errore del mondo moderno è stato quello di far consistere la civiltà in quelle tecniche e quelle invenzioni che hanno in qualche modo aumentato le dimensioni materiali dell'umanità in seno all'universo, ma che, non potendo da sole né arricchirne l'anima né accrescerne la saggezza, hanno potuto soltanto aggravare la miseria dell'uomo, per lo squilibrio risultatone. In realtà, tutte le risorse di cui l'uomo dispone ormai potranno servire la civiltà solamen

173) Cfr. CHRISTOPHER DAWSON, *Progress and Religion*. Londra, 1929 (tr. it. L. FOÀ, Milano, 1948). - Sulle conseguenze dell'universalismo cristiano, vedere le riflessioni di FUSTEL DE COULANGES, *La Cité antique*, I. V, c. III.

te nella misura in cui si ordineranno a fini *umani*, cioè non alla Città, né alla Razza, né alla Potenza, e neppure all'Umanità, ma al *compimento della persona umana, mediante il pieno sviluppo della ragione e della libertà spirituale*. Ma come sperare di riuscirvi senza il cristianesimo o, a maggior ragione, contro di esso? La tragedia in cui si dibatte il mondo moderno dovrebbe dimostrare quanto sia vano aspettarsi il bene e la felicità dell'uomo da un sistema che vorrebbe definire la civiltà puramente in termini materiali e come non vi siano possibilità di salvezza per l'umanità se non nel rispetto e nella pratica sempre più sincera e più diffusa di quelle virtù di giustizia e di carità che il cristianesimo ha come missione di far sbocciare nel mondo.

B. IL PROGRESSO

451 - Possiamo così capire il senso e le condizioni di quel progresso, che è stato, dice PÉGUY, «il viatico, la consolazione, la speranza, il segreto ardore, il fuoco interiore, l'eucaristia laica» del secolo XIX. Noi sappiamo ora che *il progresso non può definirsi se non in funzione della civiltà e che i suoi mezzi sono i mezzi di quest'ultima*. Dobbiamo dunque guardarci dal commettere l'errore inverso (*moralismo*) (ma altrettanto pernicioso) di quello che fa consistere la civiltà ed il progresso nello sviluppo dei valori materiali e delle ricchezze economiche, e dal negare che le tecniche e le invenzioni magnifiche dell'epoca moderna siano uno degli elementi del progresso della civiltà. Vogliamo al contrario che esse possano contribuire ad attenuare la pena degli uomini, ad estendere sempre più la partecipazione di tutti al godimento dei beni terrestri, persino a creare uomini liberi, diminuendo progressivamente la servitù dei lunghi ed estenuanti lavori manuali, ecc. Però *tutto ciò si attuerà soltanto se l'umanità accrescerà anche e con lo stesso ritmo il proprio capitale di spiritualità*.

Se il mondo moderno vuole ritrovare il senso del progresso, comprenderne le condizioni e salvarne la realtà, se vuol lavorare efficacemente ad instaurare il solo umanesimo che possa essere il fondamento di una civiltà autentica, deve ritornare alle fonti cristiane. Fuori di qui, si può soltanto prevedere un'umanità che il «progresso», con un raggio infernale, ricondurrebbe alla barbarie e che consumerebbe la propria rovina effettiva nel trionfo orgoglioso e vano delle tecniche meccaniche (174).

174) Cfr. M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, Berna, 1947 (come app. a *Platons Lehre von der Wahrheit*); cfr. tr. it., parz., Firenze, 1953, tr. fr. *Lettre sur l'Humanisme*, Parigi 1957. - M. F. SCIACCA, *L'ora di Cristo*, Milano, 1953, pp. 93. sgg.