Informazioni su questo libro

Si tratta della copia digitale di un libro che per generazioni è stato conservata negli scaffali di una biblioteca prima di essere digitalizzato da Google nell'ambito del progetto volto a rendere disponibili online i libri di tutto il mondo.

Ha sopravvissuto abbastanza per non essere più protetto dai diritti di copyright e diventare di pubblico dominio. Un libro di pubblico dominio è un libro che non è mai stato protetto dal copyright o i cui termini legali di copyright sono scaduti. La classificazione di un libro come di pubblico dominio può variare da paese a paese. I libri di pubblico dominio sono l'anello di congiunzione con il passato, rappresentano un patrimonio storico, culturale e di conoscenza spesso difficile da scoprire.

Commenti, note e altre annotazioni a margine presenti nel volume originale compariranno in questo file, come testimonianza del lungo viaggio percorso dal libro, dall'editore originale alla biblioteca, per giungere fino a te.

Linee guide per l'utilizzo

Google è orgoglioso di essere il partner delle biblioteche per digitalizzare i materiali di pubblico dominio e renderli universalmente disponibili. I libri di pubblico dominio appartengono al pubblico e noi ne siamo solamente i custodi. Tuttavia questo lavoro è oneroso, pertanto, per poter continuare ad offrire questo servizio abbiamo preso alcune iniziative per impedire l'utilizzo illecito da parte di soggetti commerciali, compresa l'imposizione di restrizioni sull'invio di query automatizzate.

Inoltre ti chiediamo di:

+ *Non fare un uso commerciale di questi file* Abbiamo concepito Google Ricerca Libri per l'uso da parte dei singoli utenti privati e ti chiediamo di utilizzare questi file per uso personale e non a fini commerciali.

+ *Non inviare query automatizzate* Non inviare a Google query automatizzate di alcun tipo. Se stai effettuando delle ricerche nel campo della traduzione automatica, del riconoscimento ottico dei caratteri (OCR) o in altri campi dove necessiti di utilizzare grandi quantità di testo, ti invitiamo a contattarci. Incoraggiamo l'uso dei materiali di pubblico dominio per questi scopi e potremmo esserti di aiuto.

+ *Conserva la filigrana* La "filigrana" (watermark) di Google che compare in ciascun file è essenziale per informare gli utenti su questo progetto e aiutarli a trovare materiali aggiuntivi tramite Google Ricerca Libri. Non rimuoverla.

+ *Fanne un uso legale* Indipendentemente dall'utilizzo che ne farai, ricordati che è tua responsabilità accertati di farne un uso legale. Non dare per scontato che, poiché un libro è di pubblico dominio per gli utenti degli Stati Uniti, sia di pubblico dominio anche per gli utenti di altri paesi. I criteri che stabiliscono se un libro è protetto da copyright variano da Paese a Paese e non possiamo offrire indicazioni se un determinato uso del libro è consentito. Non dare per scontato che poiché un libro compare in Google Ricerca Libri ciò significhi che può essere utilizzato in qualsiasi modo e in qualsiasi Paese del mondo. Le sanzioni per le violazioni del copyright possono essere molto severe.

Informazioni su Google Ricerca Libri

La missione di Google è organizzare le informazioni a livello mondiale e renderle universalmente accessibili e fruibili. Google Ricerca Libri aiuta i lettori a scoprire i libri di tutto il mondo e consente ad autori ed editori di raggiungere un pubblico più ampio. Puoi effettuare una ricerca sul Web nell'intero testo di questo libro da `http://books.google.com`

This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

50.253

FACULTAD DE DERECHO
Biblioteca

Ej. Consulta en Sala
Excluido de préstamo
(201)

"EXCLUIDO DE PRESTAMO"

Digitized by Google

R. 2040

D (FA)
50.253

ISTITUZIONI

DI

ETICA E DIRITTO NATURALE

DI MATTEO LIBERATORE

D. C. D. G.

TRADUZIONE DI G. L.

RIVEDUTA DALL' AUTORE

BIBLIOTECA UCM
5306860752

ROMA
UFFICIO DELLA CIVILTÀ CATTOLICA
Via del Gesù, 61.

TORINO
PIETRO DI G. MARIETTI TIP. PONT.
Piazza S. Maria degli Angeli.

1865.

Digitized by Google

X-53-201910-4

Gli Editori intendono godere del diritto di proprietà, secondo le vigenti leggi.

ROMA — Tipografia della *Civiltà Cattolica.*

Digitized by Google

PREFAZIONE

Tutta la vita dell' uomo, in quanto ella è tale, si svolge e vigorisce in due ordini; de' quali l' uno intende alla conoscenza del vero, l'altro al conseguimento del bene. Quella si arresta nella sola contemplazione, questo si estende alla operazione; l' una si accheta all' acquisto della scienza, l'altro aspira all' esercizio della virtù.

Di qui sorgono le due parti della filosofia, la *speculativa* cioè e la *pratica*, secondo che questa scienza si prefigge l' uno o l'altro de' predetti fini, ed imprende a perfezionare o l'intelletto o la volontà. Ecco il soggetto e la materia delle Istituzioni, contenute in questo volume. Avendo precedentemente trattato della Logica e della Metafisica, le quali discipline riguardano unicamente la conoscenza del vero; rimane per complemento a trattar delle leggi supreme, le quali governano il libero operare dell' uomo. E poichè anche sotto questo riguardo ci ha una duplice relazione, in quanto l'uomo si collega col mondo fisico o col mondo umano; ne segue che anche quest'ultima parte della filosofia debba dividersi in due, in *Etica* cioè e *Diritto naturale*.

Ma sia che l'una o l'altra delle due anzidette relazioni riguardiamo, il nostro pensiero non deve allontanarsi da Dio, da cui, come da supremo imperante, derivano tutte le leggi,

Digitized by Google

onde si regge l'operare dell' uomo; ed al quale, come ad ultimo fine, si riferiscono tutte le nostre operazioni.

Per la qual cosa, quanta ruina a questa parte della filosofia abbiano cagionato i Razionalisti trascendentali, non può spiegarsi a parole. Imperocchè poggiati essi al principio de' protestanti dell' assoluta indipendenza dell' uomo, opinarono doversi, senza Dio, fondare l'onestà e la giustizia nell'*autonomia* della ragione. Di qui il male, che per opera loro avea invaso la contemplazione, trascese anche nel giro dell' azione, e contaminò non solo la privata, ma altresì la pubblica coscienza. Per fermo, tolto Dio, fonte di ogni bontà e di ogni giustizia, si corrompe del tutto il concetto del bene e del giusto; e per conseguenza niuna cosa santa e veneranda rimane più nei costumi. Del pari, se l' uomo, come suppongono i razionalisti, da *ente relativo* si trasforma in *assoluto*, si capovolge la natura di lui, e si costituisce in un ordine inverso. Or chi non vede che dalla pervertita natura d' una qualsiasi cosa, non può derivare che una perversa operazione? Finalmente se Dio, come bene supremo, è l'ultimo termine dell'azione umana, dal quale la volontà ne' suoi movimenti prende norma e direzione, ognun vede che l' uomo, rimosso da Dio, non è se non come un pianeta, il quale, sottratto all' influsso del sole, venga abbandonato all' impulso della propria gravità. Senza dubbio un tal pianeta, scorrendo fuori l'orbita prefissa alle sue rivoluzioni, non solo mancherà al proprio fine, ma inoltre metterà a soqquadro tutti gli altri corpi, coi quali viene a contatto.

Laonde non dee recar meraviglia, se la dottrina de' razionalisti non solo fu dannosa a rispetto dei privati; ma benanche per riguardo alla società divenne autrice di confusione, di tumulti, di ribellioni. Ciò era natural conseguenza del principio pocanzi enunziato, il quale, con la virtù dissolvente, di cui è fecondo, non può menare che alla corruzione ed alla morte. È conto presentemente e manifesto che la sociale sovversione,

Digitized by Google

tanto desiderata da'moderni liberali, ed in gran parte compiuta, altro non è se non corollario del diritto naturale de' razionalisti; le teoriche de' quali mirarono a disfare col pensiero la società, ed a ricomporla con la sola guida della propria ragione 1.

Poste le quali cose, se dal frutto si conosce l'albero, e dalla pianta il seme; ciascuno scorgerà di leggieri quanto veleno si asconda in una dottrina, dalla quale è sorta tanta depravazione. Per verità la pace nella società, e l'ordine nella vita umana non ritorneranno, se non quando la scienza de'costumi sarà mondata dalla sozzura, di che i razionalisti la bruttarono. Nè basta che, come lussureggianti rami, si tronchino da lei alcuni aggiunti ed alcune illazioni; ma è d'uopo che la scure scenda alla radice e se ne svelgano dalle ime barbe i principii. Qua debbono tendere tutti coloro, a cui scalda il petto sincero amore dell' uomo e della società; ed a questo scopo, secondo la pochezza delle mie forze, ho mirato nel dettare queste Istituzioni; le quali, se non presenteranno una dottrina del tutto perfetta, conterranno, spero, una dottrina sana ed attinta ai veri principii della ragione.

1 Si senta in tal proposito il dottissimo Stahl, il quale, parlando del diritto di natura derivato da' principii de' protestanti, dice: « Il liberalismo o la rivoluzione in questo senso è l'effetto di quegli stessi principii, ne' quali si fonda il diritto naturale. Questo è il loro svolgimento logico fino alle ultime conseguenze, quello è la loro attuazione sino agli ultimi risultati: negli uni si mostra il loro lato pratico, nell'altro il teorico. Il Diritto naturale cerca di spiegare e legittimare *a priori* lo Stato; al contrario la rivoluzione cerca di fondarlo e costituirlo *a priori*. Cioè a dire il primo tenta disfare lo Stato nel pensiero, e poi rifarlo deducendolo semplicemente dalla ragione; l'altra tenta disfarlo in realtà, e fondarne uno nuovo con la sola e pura ragione; ma secondo amendue lo Stato razionale è ricondotto al concetto unico della libertà e della volontà dell' uomo. » *Storia della filosofia del Diritto*, l. 3, sez. 5, c. I, traduzione dal tedesco. Torino 1833.

Digitized by Google

Digitized by Google

INTRODUZIONE

Prima di entrare nella disamina di ciascuna parte della scienza de' costumi, toccheremo di passaggio in separati articoli alcune quistioni generali, che la precedono e le appartengono. Tali quistioni possono ridursi alle quattro seguenti: Utilità, che la scienza morale ne apporta; Distinzione tra l'*Etica* ed il *Diritto Naturale;* Indicazione della sorgente, da cui derivano i principii di questa scienza; Divisione delle parti di questo nostro trattato.

ARTICOLO I.

Della utilità ed eccellenza della scienza morale.

L'uomo, la più prestante fattura tra le visibili cose create, può dirsi l'apice della divina creazione. E poichè egli è capace di morali relazioni, può chiamarsi veramente quell'ente, che ricongiunge il mondo col suo supremo Principio; e fa che gli effetti, in quel modo che essi possono, ritornino alla prima loro cagione. Essendo poi formato d'una duplice sostanza, dell'anima cioè e del corpo, appartiene a due ordini diversi. Imperocchè sebbene in virtù del corpo si lega all'immensa catena delle cose visibili, contenute nello spazio e nel tempo; nondimeno per virtù dell'anima si congiunge alla società degli Spiriti, la quale invisibile in questo mondo visibile costituisce quell'alta città di Dio, dove Iddio non solo è artefice e motore, ma benanche principe, legislatore e padre.

Collocato l'uomo in quest'ordine eccelso, fa uso di due facoltà: dell'intelligenza e della volontà; le quali perciò diconsi supreme e dominano sopra tutte le altre, spettanti all'ordine sensibile. Fra le due anzidette potenze, se s'istituisse un paragone

Digitized by Google

(per quanto concerne la presente vita), per fermo la volontà riporterebbe il primato. Conciossiachè sebbene l'operazione dell'intelletto, considerata per sè stessa, sia più eccellente; tuttavia, nel corso di questa vita, essa viene ordinata a reggere e perfezionare la volontà, la quale è quella, per cui mezzo ci accostiamo più da vicino al supremo nostro principio. E nel vero, noi colla conoscenza, mercè della quale contempliamo Dio, la sua sapienza, bellezza e bontà, apprendiamo l'oggetto secondochè riluce nella nostra idea e in certa guisa lo tiriamo a noi stessi. Ma per contrario coll'amore, ch'è atto della volontà, ci portiamo verso l'oggetto, secondochè egli è in sè medesimo e ad esso aderiamo con vera unione affettiva. Per la qual cosa mediante la volontà si compie propriamente quell'operazione circolare della creatura ragionevole; la quale uscita di mano a Dio per l'esistenza, dopo aver conosciuto il mondo visibile co'sensi, e sè stessa colla coscienza, e dopo avere dall'una e dall'altra cognizione dedotto Dio colla ragione; a lui finalmente con la volontà s'indirizza, e con esso si unisce per amore.

Le quali cose così essendo, chi non vede l'eccellenza di quella scienza, la quale toglie a sè l'incarico di moderare e dirigere questa facoltà del volere, la cui preminenza è provata? Questa scienza non rimane inerte nella semplice contemplazione, ma tenendo di continuo l'occhio alla pratica, si volge a temperare e regolare la vita dell'uomo, indirizzandola al vero suo fine. Il che di quanto emolumento sia, non è da dire. Attesochè se ci ha cosa che interessi altamente l'uomo, questa è certamente la prima, di ordinare cioè sapientemente e santamente la propria vita, secondo le relazioni di cui è ornato, e adoperarsi a conseguire lo scopo, per cui sortì l'esistenza. Laonde non è meraviglia se i sommi filosofi dell'antichità riposero questa scienza in cima del sapere, e salutarono Socrate come primo padre della filosofia, perchè dall'inerte e sterile contemplazione degli antichi aveva richiamato le menti ad una scienza così feconda ed operosa.

Che se poi non per sè stessa o per rispetto alla vita dell'uomo, voglia questa scienza considerarsi, ma sibbene pel nesso che ha colle altre; essa ci apparirà fregiata di non minore utilità e decoro. E per fermo le arti tutte, se debbono essere oneste tanto nel fine che si propongono, quanto nella scelta ed uso de' mezzi che mettono in opera, indispensabile cosa è che esse vengano regolate dalla scienza morale. Fuor d'ogni dubbio, chiariti che siano i doveri e i diritti dell'uomo, resta chiarito altresì lo scopo delle arti, e restano circoscritti i termini entro i quali debbono quelle

Digitized by Google

contenersi, acciocchè non si allontanino dall'onesto. Di ragione adunque per questo capo la presente scienza sovrastarà alla filosofia delle arti, cioè all'estetica, affinchè essa non uscendo dal retto sentiero, non cerchi il bello nel turpe e nel disconvenevole. La filosofia speculativa poi ha per fine la scienza morale; siccome la conoscenza è ordinata all'operazione, e l'intendimento del vero all'amore del bene.

Ma di questa scienza soprattutto hanno uopo le civili discipline, le quali, come pianta da radice e come rami da tronco, da questa scienza appunto traggono vita e nutrimento. E di vero che sarebbe la Giurisprudenza e la Politica, senza una previa conoscenza di quelle cose, delle quali trattasi nella dottrina de' costumi, e del diritto naturale? Non altro al certo che una indigesta mole di statuti e di precetti, dipendenti dall'arbitrio, ed altrettanti corpi privi al tutto d'anima e di vita. Imperciocchè la forza interna e il vitale principio, così delle leggi civili come di qualunque saggia amministrazione e forma di governo, non può altronde ripetersi se non dalla conoscenza del fine, al quale tende l'uomo e la società, e dal concetto assoluto ed immutabile di giustizia naturale, del quale debbono informarsi tutte le relazioni, che s'avvengono all'uomo. Nè da altro fonte, se non da questo, dee ricavarsi la ragione e la norma d'ogni diritto positivo, giusta la quale si fermino, si spieghino, e per quanto è mestieri si correggano gli statuti de' popoli. In grandissimo pregio adunque è da avere questa scienza; e con ogni studio dee cercarsi da coloro, che vogliono essere riputati sapienti.

ARTICOLO II.

Della distinzione fra l'Etica ed il Diritto di natura.

I moderni concordemente distinguono l'Etica dal Diritto di natura; e tra l'una e l'altro fanno questa distinzione, che cioè l'Etica riguardi le regole governatrici dei costumi dell'uomo [1]; il Diritto di natura poi riguardi le scambievoli relazioni obbligatorie, che da quelle regole discendono [2].

1 « La morale è la scienza delle regole, che debbono dirigere la nostra condotta. » COUSIN, *Cours d'hist. de la phil. morale etc. leç.* 1.

2 « Il diritto adunque è l'armonia e la scienza de' rapporti obbligatorii tra gli uomini: » LERMINIER, *Histoire du droit.* Introd. générale.

Digitized by Google

Alcuni però estendono di troppo siffatta distinzione, e la convertono in perfetta separazione. Questa separazione introdotta primieramente da Tomasio, di poi è stata rinnovata da Kant; il quale tanto nella filosofia speculativa, quanto nella pratica eccitò gravissime perturbazioni, nelle scuole massimamente di Germania. Imperocchè osservando egli due generi di azioni nell'uomo, altre interne ed altre esterne, stabilì che le prime sieno regolate da sole leggi interne, come quelle che si contengono nel solo ambito della coscienza; e le seconde vadano soggette a leggi esterne o civili, allorchè concernono le scambievoli relazioni de' cittadini. E poichè queste leggi civili infrenano la libertà, la quale non dee più del dovere restringersi; opinò doversi investigare le generali condizioni, derivanti dalla natura, sotto le quali la libertà di ciascuno possa stare con la libertà degli altri. Egli attribuì questo ufficio alla filosofia del Diritto; e però definì il diritto: *Quel complesso di condizioni, in virtù delle quali la libertà di ciascuno può coesistere con la libertà di tutti.* Così riportò il Diritto ad un mero ordine esteriore, ed aprì una larga via per iscompagnarlo dalla Morale.

Dirò quel che mi sembra vero in questa materia. Da prima affermo non esser necessario distinguere il Diritto di natura dall'Etica. Imperocchè comodamente la materia di entrambi può richiamarsi ad una sola scienza, la quale, come meglio piace, potrebbe dirsi *Morale* o *Diritto di natura*; potendo sì l'uno come l'altro nome adattarsi al soggetto, di cui trattiamo. Certamente, la Morale, siccome lo stesso vocabolo ci addita, prende a contemplare e dirigere i costumi dell'uomo. Ora i costumi non si restringono al solo ordine individuale, ma riguardano anche l'ordine sociale; nè si fermano alle sole azioni interne, ma strettamente si rannodano colle esterne. Di che conseguita che la scienza morale, considerata nella sua generalità, abbraccia l'una e l'altra parte dell'uomo, e però richiama a sè anche l'obbietto, che in qualunque opinione suole attribuirsi al Diritto di natura. Lo stesso avverrebbe, se questa scienza volesse chiamarsi *Diritto di natura* e non già *Morale*. Allora le quistioni che comunemente si ascrivono alla Morale, si rivocherebbero facilmente al Diritto di natura. Perocchè il diritto *(ius a iubendo)* nel suo primo significato dinotò la legge; nel qual senso anche oggi diciamo *Diritto civile*, o *Diritto canonico*, per indicare la collezione delle leggi civili ed ecclesiastiche. Di poi la voce *ius*, legge, fu volta a significare altre cose, le

Digitized by Google

quali avevano una certa affinità con la legge [1]. Così talvolta *ius* si prende per *iustum* (giusto), cioè per tutto quello che ad altrui è dovuto, e che a lui viene attribuito dalla legge naturale o positiva. Spesso ancora s'intende per *ius* la *facoltà morale di fare, o conseguire alcuna cosa*. Finalmente non di rado si prende per lo stesso obbietto della legge, generalmente inteso. E poichè l'obbietto della legge debb' essere retto e conforme alla ragione, così anche la voce *ius* suole esprimere ciò che naturalmente è retto e consono alla ragione. In questo senso principalmente si accorda con l'originario significato della parola italiana *diritto;* la quale trasportata dal moto alle azioni morali, sembra dinotare ciò che tende al suo fine, senza piegar dall'una parte o dall'altra. Se dunque il vocabolo *ius* si ritenesse in quest' ultimo significato, la scienza del diritto naturale avrebbe generalmente per obbietto tutto ciò che riguarda i costumi ed è retto giusta i principii della natura; e però non solo investigherebbe quelle cose che riguardano le scambievoli relazioni degli uomini o soltanto gli atti esterni, ma ancora le intenzioni interne, e tutto ciò che concerne l'individuo, considerato come ente morale. In questo senso la scienza, di cui parliamo, sia che s' indichi col primo, sia che col secondo nome, potrebbe definirsi: *La scienza del retto morale, o dell'ordine da porsi nelle libere azioni degli uomini.*

Dico in secondo luogo che, se vuole stabilirsi una distinzione tra l' una e l' altra scienza, essa non dev' esser tale, che separi del tutto il Diritto di natura dall' Etica, spezzando tra loro ogni sorta di legame; siccome, dopo Tomasio, opinarono Kant ed i seguaci di lui. Imperocchè l' esercizio esterno dell' attività umana non si può staccare dall' interno; essendo di sua natura espressione di quello, ed anche strumento e quasi naturale sussidio. Per la qual cosa le azioni esterne se vogliono aversi, come realmente sono, azioni umane, debbono essere informate dalle interne e dirigersi al loro incremento e alla loro perfezione. Così dunque debbono dal diritto considerarsi. Chi opinasse il contrario, si assomiglierebbe a colui, che non solo distinguesse il corpo dall'anima, ma ne lo se-

1 Questa etimologia viene approvata da Grozio (*de iure belli et pacis*) più di quella che Crisippo e gli Stoici facevano derivare da Giove, *ex Iove*. Poichè *ius* sembra un accorciamento della voce *iussum*, siccome da *ossum* venne *os*. *Iussum* poi nella società significa legge. Laonde pare che da principio *ius* significasse legge; quinci ne venisse *iustum*, e da questo *iustitia*. La quale può ricevere un doppio significato: secondochè o si prende in un senso lato, ed esprime in generale la virtù, o si prende in un senso più stretto, e dinota una sola specie di virtù, quella cioè che c'inchina a dare il suo a ciascuno.

Digitized by Google

parasse del tutto. Costui avrebbe non l'uomo, ma un cadavere. Per certo, se il diritto, come tale, non è altro che un potere morale, procedente dalla ragione, e se a lui, da parte del termine, è relativo il dovere; in qual modo esso può, anche solo con la mente, considerarsi scompagnato da' principii interni dell'uomo, dai quali gli proviene la moralità e la inviolabilità? Or una separazione che non si può neppure ideare, come si potrebbe mettere in pratica, o trasportare alle scienze, che debbono rispondere alla natura delle cose [1]?

In terzo luogo aggiungo che una distinzione (non già separazione) tra l'una e l'altra scienza può esser utile per riguardo al metodo; ma essa non è di quel peso, che all'Ahrens piacque di attribuirle [2]. La prima parte di questa nostra proposizione è evidente; mercecchè crescendo con l'andar del tempo lo studio e la speculazione de' sapienti, cresce anche il numero delle cognizioni, che

1 Bellamente in questo proposito si espresse il Rosmini: « Cristiano Tomasio non si contentò di riconoscere per giuridiche solamente le obbligazioni negative, ciò che ha un senso vero, come a suo luogo dimostreremo, ma volle di più separare sì fattamente il Diritto dall' Etica, che questo non riguardasse se non l' azione esterna, rimettendone all'Etica tutta la parte interna. Ora questo non è una separazione del Diritto dalla morale di semplice concetto, come dee essere la separazione metodica di cui parliamo, ma ella è una separazione reale; e perciò stesso assurda. Che cosa sono le azioni esterne precise dalle intenzioni e da' fini interni, se non azioni che non possono più meritare riverenza alcuna, appunto perchè prive di quel carattere morale e personale, onde ogni riverenza dovuta alle azioni umane procede? Che diritto può essere nell'azione meramente esterna? Che altro è ella se non *un fatto*, che come tale val quanto è forte, e cessa di valere incontro ad una forza maggiore che venga a distruggerlo? E pure una divisione così assurda del Diritto dalla morale ebbe molti seguaci non solo nell'età di Tomasio, ma nelle posteriori altresì. E va egli immune da tal peccato lo stesso autore della critica filosofia? Basta considerare che egli definisce la legislazione esterna: quella che somministra un motivo di osservare la legge fuori della legge; il motivo del gastigo e quello del premio, che non sono punto motivi morali; e che definisce il Diritto: il complesso delle condizioni, alle quali la legislazione esterna è possibile; cioè a dire alle quali è possibile l'istituzione di pene e di premii agl' infrangitori e mantenitori della legge: basta, dico, considerar ciò per convincersi che Kant medesimo considera il Diritto presso a poco come Tomasio, separandolo al tutto da' motivi interni e morali dell'operare. Ora chi non vede che un diritto separato con tal fendente dalla morale, non ha più con essa significazione nè più ne riceve la vita, non merita in modo alcuno nome di diritto, di cui non rimane che il carcame; oppure equivale, come chiamollo Hugo, ad una cotal morale da sicarii? Le scienze debbono essere certamente metodicamente divise, ma non perdere le naturali comunicazioni fra loro, rotte le quali, ciascuna è morta, perocchè la loro vita viene dalla lor connessione col tutto del sapere, come la vita delle membra viene dalla loro connessione col tutto del corpo. » *Filosofia del Diritto*, Introduz. §. III.

2 *Cours de droit naturel*, part. gén. ch. 2.

Digitized by Google

riguardano un qualche obbietto, e si appalesano diversi aspetti, sotto i quali la cosa stessa può considerarsi dalla mente. Quindi se per lo innanzi quell' obbietto poteva rivocarsi ad una sola scienza, in processo più acconciamente somministra materia a parecchie scienze, onde ne sia più ordinata la trattazione, e gli uomini dotti seguano le loro indagini intorno a più determinato argomento, con immenso vantaggio del sapere. È questo per fermo il solo utile che si raccoglie dalla distinzione del Diritto naturale dall'Etica; nella stessa guisa che dalla distinzione delle altre discipline. In quanto poi all'altra parte, Ahrens in tanto opina doversi il Diritto di natura distinguere dalla Morale, in quanto vuole impedire che il potere civile s'intrometta in quelle cose, che riguardano l' uomo interiore. Ma questa ragione è insussistente. Attesochè, quantunque il foro meramente interno sfugge al potere civile, ed oltre a ciò ci sono parecchie azioni esterne, non soggette al potere politico (come quelle che riguardano l'ordine religioso, l'ordine domestico ed il mero ordine individuale); nondimeno non si può stabilire che ad esso potere politico niente appartenga di ciò che all' uomo interno si riferisce. Imperocchè se esso potere politico governa uomini e non corpi inanimati; per certo dovrà esercitare una tal quale influenza in quelle cose, che riguardano i costumi, e che hanno rapporto con l'intenzione dell'operante. Altro è dire che la regola e il giudizio della morale non è soggetto al potere civile; altro è dire che questo per nulla concorra a conservare e difendere la morale. Così altra cosa è che il corpo non genera l' anima; altra che dopo essere informato dall'anima non concorra col suo influsso a mantenere in vita l'umano composto. Nè l'Ahrens con la definizione del diritto, che spaccia, consegue l'intento suo. Imperocchè quand'anche il diritto, come egli pretende, consistesse in quelle condizioni o in quei mezzi necessarii all'uomo per conseguire il suo scopo razionale; tuttavia, dovendo questo scopo riporsi nell'onestà de' costumi o in altro consimile bene, il potere civile, nel procurare o promuovere il diritto, toccherebbe in qualche modo gli stessi costumi e la coscienza. Adunque la pubblica istituzione del diritto, ossia il Governo, dee vegliare acciocchè la Società non pieghi a cose turpi; ed è necessario che le fornisca que' mezzi, i quali aiutino in guisa lo svolgimento delle umane facoltà, che queste se ne veggano giovate in ordine al fine stabilito dalla natura. Per la qual cosa l' azione dell' autorità civile non si può in verun modo scompagnare dal riguardo e dalla relazione alla pubblica onestà de' costumi.

Digitized by Google

Finalmente affermo potersi ammettere una doppia distinzione tra il Diritto di natura e la scienza Morale. La prima è, che la *Scienza morale* consideri l'uomo in quanto è una persona individua, astrazion fatta dallo stato sociale; il *Diritto di natura* poi contempli l'uomo sotto le relazioni che per effetto della Società lo legano con altri uomini. Così si avrà una conveniente distinzione tra l'una e l'altra di tali scienze, consentita soltanto dalla logica e per ragione di solo ordine. Infatti l'uomo può considerarsi sotto un doppio aspetto. Primieramente come dotato di libertà ed ordinato al proprio fine, e quindi come capace di moralità, secondo la quale dee operare ancorchè non esistesse ch' egli solo sulla terra. In secondo luogo può riguardarsi come fatto dalla natura pel consorzio con altri uomini, e però stretto da sociali relazioni. Di qui non senza ragione può distinguersi una doppia scienza: l' Etica e il Diritto di natura; delle quali scienze l'una considera le azioni dell'uomo sotto il primo aspetto, l'altra le riguarda sotto il secondo. Così l' oggetto della prima sarebbe il *bene*, tolto in senso relativo ai costumi; l'oggetto della seconda sarebbe il *giusto*, preso in senso stretto, in quanto cioè mette eguaglianza fra gli uomini, e comanda di dare il suo a ciascuno.

La seconda distinzione può riporsi in questo, che l'*Etica* consideri l'atto umano sotto l' aspetto piuttosto *formale* e per così dire *astratto*, ovvero secondo quelle condizioni, che l'azione deve rivestire, per diventare morale e buona; il *Diritto* poi consideri la stessa azione sotto l'aspetto piuttosto *materiale* e *concreto*, in quanto che particolarmente ricerchi quali doveri corrano all' uomo e di quali diritti egli goda, giusta la natura e l'ordine prescritto dalla ragione. Così l'Etica per riguardo al Diritto adempirebbe lo stesso uffizio, che la Logica a rispetto delle altre scienze, o che la Metafisica generale compie per riguardo alla speciale. Noi prescegliamo questa distinzione, come quella che ci sembra più acconcia [1].

1 Rosmini assegna un' altra differenza del Diritto naturale dall' Etica, in quanto a questa attribuisce i doveri dell'uomo, a quello i diritti che a Dio ed all'uomo competono. Ecco le sue parole: « Il che noi crediamo poter conseguire tenendoci accuratamente a quel concetto del diritto che di sopra abbiamo accennato, secondo il quale il diritto consiste in una facoltà eudemonologica dalla legge morale protetta. Di che discende che siccome una tal facoltà si trova prima nell'Ente supremo, onde poi ne partecipino gli uomini in quella stessa che da lui ricevono il loro essere; così a noi sia necessario di ragionare in quest' opera non meno de' diritti nel suo fonte divino, sebben brevemente, che nella loro umana derivazione. La qual maniera di vedere se da una parte abbraccia tutti i diritti, dall'altra distingue accuratamente l' Etica dal naturale Diritto; giacchè quella si volge intorno a' *doveri*, questo parla de' *diritti;* quella ha una materia essenzialmente morale, questo ha una materia eu-

Digitized by Google

Nondimeno vuolsi porre ogni cura affinchè i giovani non si addicano ad apparare il Diritto naturale, prima che abbiano studiato la scienza morale. Imperocchè i doveri dell'uomo socievole sottintendono i doveri dell'uomo individuo, e da essi hanno origine e vigore. Similmente, non si può in particolare esaminare un atto umano, in quanto per ragion della giustizia si riferisce agli altri uomini, se prima generalmente non si osservi secondo il rispetto di moralità, della quale debb'essere fregiato acciocchè sia proprio dell'uomo.

ARTICOLO III.

Del fonte da cui si attingono i principii di questa scienza.

Intorno a un tal punto debbono evitarsi tre errori: quello del *Razionalismo,* quello del *Tradizionalismo* e quello della *Scuola storica.*

Il Razionalismo stabilisce per fonte del diritto e della morale la ragione dell'uomo, riguardata come indipendente; il Tradizionalismo la rivelazione positiva; la Scuola storica il fatto stesso dello svolgimento de' popoli. Toccheremo brevemente ciascuna di queste opinioni.

I. Il domma de' razionalisti, per ciò che spetta alla presente controversia, è questo: La ragione presa per sè stessa, indipendentemente da ogni esterior legge o legislatore, essere sufficiente a manifestare e svolgere i principii e le norme del vivere onesto [1]. Ma ch'essi siansi ingannati a partito lo addimostra la stessa

demonologica, come dicemmo, ma informata da una relazione che ha colla morale. » *Filosofia del Diritto*, Introduz. §. IV. Ma quantunque con questa distinzione si serbi una certa connessione tra l'Etica ed il Diritto naturale, non per tanto i limiti di entrambi, se non erro, non vengono chiaramente definiti. I diritti ed i doveri sono correlativi fra loro, e però appartengono alla medesima trattazione. Nè la diversità del rispetto, alla quale ricorre l'autore, sembra bastevole a distinguere chiaramente la materia di queste due scienze. Benchè da questo capo si desuma una qualche distinzione, essa però non è tale, che dia due diverse scienze; le quali di certo allora solo si avranno, quando la diversità delle cose o almeno de' rispetti esclude sufficientemente l'argomento dell'una dall'argomento dell'altra.

1 « L'assoluta presunzione della scienza umana (della ragione) di trovarsi nel suo vero stato e di essere abile a conoscere di per sè ogni verità; l'assoluta presunzione della morale umana che l'uomo, indipendentemente da Dio e dall'ordine morale dato da Dio, abbia solamente nel suo pensiero il principio e il contenuto di ogni moralità e la facoltà di adempierla; tale è il carattere fondamentale della filosofia razionalistica, anzi della universale tendenza scientifica della Riforma. » *Storia della Filosofia del Diritto,* di Federico Giulio Stahl, lib. 2, sez. 8.

Digitized by Google

esperienza de' secoli. Imperocchè i filosofi pagani, quantunque d'ingegno svegliatissimo, non potettero mai giungere ad un sistema di morale perfetto e scevro di falsità. Lo stesso divino Platone comandò delle cose turpi, che il pudore non permette di ricordare. Basti soltanto rammentare la difesa che fece della schiavitù, e quella dottrina veramente inumana, per la quale, conculcata la dignità dell'uomo, considera il cittadino come cosa e mezzo della repubblica. E però prescrive l'uccisione di que' fanciulli, i quali per debolezza di costituzione fisica o per altri difetti si prevedessero dover tornare inutili alla società. Nè agli antichi pagani son da preporre i recenti razionalisti; i quali benchè avessero innanz agli occhi la luce della rivelazione, della quale non potevano non giovarsi, nondimeno caddero spesse fiate in tali assurdi, che Stahl potè affermare essersi spento per opera loro tutto ciò che di bello e di sacro esisteva nel mondo [1].

L'umana ragione, abbandonata alle proprie forze, può certamente scoprire alcune verità tanto nell'ordine speculativo, quanto nel pratico. Ma per la innata debolezza e per la fallacia de' sensi, non può di per sè formare un corpo di dottrina, d'ogni parte perfetto, e tale, quale si richiede per dirigere compiutamente la vita morale dell'uomo, e determinarne le sociali attenenze. Non disputerò qui se ciò accada per la stessa limitazione della natura, o per difetto ad essa sopravvenuto; giacchè una tal quistione non potrebbe decidersi con la scorta della pura ragione, senza il lume della rivelazione divina. Ma checchè sia della causa, non si può negare l'effetto; ed è una intollerabile presunzione attribuire alle forze dell'uomo ciò, che l'esperienza di tutti i tempi ha mostrato non potergli competere. E tanto basti aver detto contro i razionalisti in generale.

Ma contra i razionalisti trascendentali vuolsi aggiugnere, che essi non solo stimano la ragione capace di scoprire tutte le verità, ma la confondono con la stessa fonte di esse verità. Poichè non la concepiscono come istrumento e mezzo a noi dato per iscoprire la natura e l'ordine delle cose, ma come principio, che da sè stesso e dalle leggi, onde consta, cava non pur l'atto della cognizione, ma l'oggetto stesso di quella. Nel che possono assimilarsi a coloro, i quali opinassero che la disposizione e il corso degli astri si deriva dalla virtù dell'occhio del riguardante, o dalla struttura

1 « Con innanzi agli occhi l'esempio che mi sconfortava de' più celebri pensatori dell'età moderna, la quale perdette per opera loro quanto vi ha di più bello e sacro nel mondo, io era, come tanti altri, fastidito grandemente degli studii filosofici. » *Opera citata*, Prefazione.

Digitized by Google

del telescopio. Ma cotesto errore dei razionalisti trae origine da ciò, che essi, imbevuti dei delirii del panteismo, confondono la mente umana con la mente divina, e da quest'assurdissima ipotesi pigliano le mosse nel loro filosofare.

II. Contrario del tutto al Razionalismo è l'errore del Tradizionalismo, il quale sostiene che in niun modo dal lume della ragione, ma solo dall'esterno magistero della società, con l'aiuto della primitiva rivelazione, si attingono i principii regolatori de' costumi. Secondo questo sistema tutte le verità, riguardanti la spiritualità dell'anima e l'esistenza di Dio, al pari di quelle che si attengono al fine ed ai doveri dell'uomo, non che le regole della società civile e domestica, non altrimenti rilucono nell'intelletto nostro, se non in quanto da Dio prima manifestate, a noi vengono gradatamente trasmesse dalla tradizione sociale [1].

Così fatta opinione, per ciò che concerne la conoscenza speculativa, venne da noi confutata nella Metafisica, là dove trattammo della origine delle idee. Ora essa non può esser falsa rispettivamente alla cognizione specolativa, senza esserlo ancora in ordine alla cognizione pratica. Conciossiachè l'intelletto speculativo, come dottamente dimostra S. Tommaso [2], non differisce dal pratico se non nel fine; giacchè se l'intelletto si rimane nella sola contemplazione, si dice speculativo; se poi ordina all'operazione la conoscenza acquistata, si dice pratico. Così dalla Metafisica passiamo alla Morale, in quanto che dalla considerazione della natura umana passiamo a conoscere quali operazioni sieno ad essa conformi; e dall'intendere l'infinita perfezione e santità di Dio, procediamo a cercare in che modo dobbiamo onorarlo ed imitarlo. Il quale trapasso nella conoscenza umana non può dirsi impossibile; stantechè non altro richiede, se non che i principii universali, avuti già pel lume naturale dell'intelletto, vengano applicati ad un qualche particolare subbietto, da noi conosciuto o per riflessione della coscienza o per previo discorso della ragione. Per la qual cosa, delle due l'una: o ogni cognizione anche speculativa deve riputarsi impossibile, senza il soccorso della tradizione; o se questo è falso (siccome dimostrammo nella Metafisica), bisogna concedere come possibile anche l'acquisto delle verità pratiche.

Gli avversarii mentre amplificano la necessità della rivelazione, abbassano più del giusto la forza della ragione. Nel che fanno

1 Vedi Bonnetty *Annales de philos. chrétienne,* IV Serie, vol. VIII, pag. 374, ed altrove.

2 *Summa theol.* I. p. q. 79, a. 11.

Digitized by Google

ingiuria a Dio; dal quale procede non solo la rivelazione, ma altresì la ragione. La rivelazione divina è stata da Dio estesa anche alle verità dell'ordine naturale, non perchè in tal genere di conoscenza nulla valesse la ragione; ma acciocchè il genere umano più prestamente, più universalmente e senza miscela di errori conoscesse quelle cose, che gli son necessarie per regolare perfettamente la vita morale. Di qui sorge quell'immenso divario tra la filosofia pratica dei pagani e la sapienza dei cristiani; la quale è tanto a quella superiore, quanto la luce in pieno meriggio vantaggia gl'incerti e pallidi crepuscoli dell'aurora.

Nientedimeno anche per queste verità di ordine naturale, a cui si estese la rivelazione divina, la dimostrazione dee ricavarsi dai principii della ragione, quando filosoficamente si vogliono illustrare. Imperocchè la filosofia, sebbene goda di mantenersi sotto la tutela del divino magistero, per campare dagli errori ne'quali la mente umana per la sua innata debolezza può cadere; tuttavolta non poggia direttamente nel lume della Fede, ma nella nativa luce dell'intelligenza. Le leggi divine poi, dedotte dalla rivelazione soprannaturale, costituiscono di per sè una scienza a parte, che si appella teologia morale.

III. Finalmente Savigny, Niebuhr, Eichorn ed altri opinarono doversi attignere dalla storia il criterio de' costumi umani e dei sociali rapporti. Imperocchè presi troppo dall'amore di adattare le leggi civili alle usanze e ai bisogni de' popoli, vollero che la norma ed il vitale principio di esse leggi, il quale è riposto nel diritto di natura, si desumesse dalle circostanze, nelle quali le nazioni si trovano, a seconda del diverso grado del loro svolgimento sociale. E così opinarono doversi giudicare la giustizia delle diverse leggi da' tempi, dalle inclinazioni, dall'istinto, dal diverso esplicamento di forze e dagli altri aggiunti, onde ebbero impulso.

Ma quanto costoro siano andati lungi dal vero, non ci ha chi non vegga. Imperocchè essi apertamente confondono l'interna norma delle leggi, dalla quale vien misurata l'assoluta loro rettitudine, con la mera occasione esterna, che diede occasione a formarle. Io concedo volentieri che dalla consuetudine, dalla cultura, da' costumi e dalle altre condizioni delle singole genti possa ripetersi la ragione, perchè tali leggi piuttosto che altre siansi sancite, e ciò realmente appartiene alla storia. Ma quando trattasi dell'interna bontà delle leggi, non bisogna ad altro guardare che all'immutabile concetto della giustizia; il quale non sorge dalle circostanze mutabili, ma sibbene dalla stessa natura dell'uomo e dalle necessarie relazioni delle cose. Altrimenti il diritto di natura e la mora-

Digitized by Google

lità delle azioni umane, che perpetuamente debb'essere costante, dipenderebbe da un criterio labile e soggetto alle vicissitudini de' tempi, ed ogni istituzione civile ed apparato di leggi si stimerebbe giusto e consono alla ragione, tanto solo che avesse alcun fondamento nella storia. Il che non può stare: conciossiachè tanto l'uomo individuo, quanto le diverse società degli uomini sono dotati di libertà, e quindi possono volgersi così al bene come al male. Per la qual cosa le azioni e gli statuti di esse società non hanno in loro stessi la misura dell'onesto, ma la ricevono dal di fuori; cioè da una immutabile norma a cui si riferiscono; la quale, per non vacillare, dee fondarsi nella natura delle cose e nelle verità eterne. Per certo avviene del giusto quel medesimo che accade del bello; nel quale non perchè una cosa sia stata sempre così disposta, ma perchè è conforme alle leggi estetiche ed al concetto ideale dell'ordine e della proporzione, rispondente alla natura dell'oggetto, si stima dotata di bellezza. Così del pari i costumi: non si giudicano onesti perchè piacciono agli uomini; ma viceversa perchè sono onesti e rispondono alle leggi eterne, connesse necessariamente con la natura dell'uomo e delle cose, piacciono, od almeno dovrebbero piacere. Il principio morale e giuridico è al disopra di ogni storia; e però non può in alcun modo dall'istoria dedursi. Nè havvi alcun periodo della vita umana e sociale che presenti un perfetto tipo di rettitudine, ma ciascuna età, anche quando tende con molto studio al bene, talmente lo abbraccia, che non mai ne tocca l'estremo limite, oltre a cui non sia dato di progredire. Ciò nasce dalla ragione de' limiti; da' quali, al pari d'ogni altra cosa creata, è circoscritta l'umana specie. Adunque se la suprema regola dell'onestà e della giustizia, che dee essere assoluta e perfettissima, dovesse togliersi dalla storia; al certo non se ne avrebbe alcuna: e per conseguenza il progresso, che a quella si appoggia, non sarebbe per niun modo nel numero de' possibili. Ma che ciò sia falso, non è mestieri di molte parole a chiarirlo. Imperocchè ciascuno da sè stesso intende che l'uomo individuo e l'intera società vengono continuamente sospinti per impulso della natura ad accrescere la loro perfezione morale; e però son fregiati d'un tipo di onestà scolpito negli animi, in virtù del quale discernono i difetti, onde sono offesi, ed i beni a cui dovrebbero pervenire. L'opinione quindi della scuola storica si discosta grandemente dal vero.

Per conchiudere brevemente la quistione, diciamo che i principii dell' Etica e del Diritto di natura, per servarsi immuni dal-

Digitized by Google

l'errore, debbono talmente cercarsi nell' innato lume della ragione, che questo venga del continuo sorretto ed aiutato dai conforti e dai raggi della Fede. In altri termini, la mente umana debbe attignere le leggi dell'onesto dalla natura e dalle immutabili relazioni delle cose, in guisa però che abbia sempre innanzi agli occhi il divino lume della rivelazione, dal quale venga avvertita del dove e come vada, cioè se rettamente cammina o se per contrario si allontana dal sentiero della verità. Ciò, come innanzi dicemmo, viene evidentemente persuaso dall' imperfezione della nostra ragione e dal tumulto delle passioni, il quale specialmente nelle cose morali offusca il giudizio della mente e disvia l' inclinazione della volontà. Non dee peraltro aversi in non cale il soccorso della storia; la quale se è utile in altre cose, è massimamente nella scienza de' costumi; acciocchè nel corso delle generazioni fra tante varietà che avvicendaronsi e che trassero origine dalle individuali circostanze, vuoi de' tempi vuoi de' luoghi, con acuto sguardo si discernano quei principii immutabili e quelle costanti massime, delle quali il genere umano sempre e per ogni dove si appalesò dotato; le quali non altronde provennero, se non dal fondo della ragione svolta in tutta la stirpe umana, o dalla primitiva rivelazione sparsa più o meno fra le genti.

ARTICOLO IV.

Partizione dell'opera.

Poichè il presente trattato riguarda esclusivamente la istruzione de' giovani nella dottrina de' costumi; dalla utilità de' medesimi vuol esser dettata la norma del metodo da seguire. Il perchè ci avvisiamo di serbar nelle cose da trattare quel modo, che sembra più acconcio all' ordine ed alla chiarezza. E poichè stimiamo a ciò più conveniente la seconda distinzione, che dicemmo potersi stabilire fra l' Etica ed il Diritto di natura; a quella norma conformeremo questi nostri elementi. Adunque l'argomento dell' Etica sarà l'azione morale guardata nel suo aspetto generale, giusta i principii, da' quali si deriva l'onesto. L'argomento poi del Diritto di natura sarà la stessa azione morale guardata in concreto, e secondo i suoi determinati rispetti; in quanto cioè si esamina quali cose l'uomo per obbligo della legge naturale è tenuto di fare od osservare verso gli altri, onde rimanga intatta la ragione

Digitized by Google

dell'onestà e della giustizia. Imperocchè l'uomo non solo è ordinato ad un fine, al quale si riferiscono tutti gli atti della sua vita; ma è altresì sociale di sua natura, e però inclinato al consorzio cogli altri.

Di qui sarà facile cavare una divisione, in virtù della quale le parti dell'una scienza non si confondano con le parti dell'altra; ed oltre a ciò vengano premesse quelle nozioni che sono più generali e dalle particolari si presuppongono. Per lo che incominciando dagli elementi dell'Etica, comprenderemo questa in un sol trattato, il quale spiegherà il fine, la natura e la norma degli atti morali e la fonte dell'obbligazione. Passando poi al Diritto di natura, lo divideremo in tre parti; delle quali la prima riguarderà il diritto individuale, la seconda il diritto sociale, e la terza il diritto internazionale o delle genti, secondo il triplice aspetto, nel quale le azioni umane posson considerarsi in quanto sono buone e giuste. Imperocchè l'uomo, benchè in quanto al fatto è costituito in società, e come tale è in relazione con gli altri uomini; nondimanco per astrazione della mente può considerarsi soltanto come persona umana, astraendo il pensiero sì dalla società politica in cui egli si trova, e sì da quella degli altri uomini, i quali in nessun luogo son fuori della convivenza civile. Dopo questa considerazione, diciam così, individuale, può l'uomo riguardarsi come membro d'una qualche speciale moltitudine, che costituisca propriamente corpo sociale, esaminando le relazioni, da cui è stretto sì verso i consociati e sì verso il Superiore che lo governa. Finalmente può l'uomo considerarsi sotto un terzo aspetto, cioè in quanto come membro d'una società indipendente ha per legge di natura diritti e doveri verso altre società indipendenti e verso i membri di esse. In fare queste diverse considerazioni non si finge alcuna ipotesi, ma semplicemente in grazia dell'ordine, necessario all'insegnamento d'ogni scienza, si distinguono per via di astrazione quei diversi rispetti, che nell'uomo si trovano congiunti insieme e in certa guisa confusi. Or, come dottamente disse Aristotile: *Chi astrae non mentisce.*

Considerata dunque questa varietà di rapporti, il particolare esame delle azioni umane può dividersi in tre parti. La prima tratterà de' doveri dell'uomo individuo; e perciò può dirsi *diritto individuale.* La seconda investigherà i diritti ed i doveri dell'uomo costituito in società, in quanto alle relazioni interne di essa; e però ragionevolmente sarà detto *diritto sociale.* La terza esaminerà i diritti ed i doveri che passano fra una nazione ed un'altra, con-

Digitized by Google

siderando cioè le loro relazioni non interne ma esterne; e quindi sarà chiamato *diritto internazionale,* od anche *delle genti* [1].

E qui non sarà fuor di proposito censurare quella divisione che Einnecio ci presenta nel titolo della sua opera, che egli appella: *Del Diritto di natura e delle Genti;* quasi che l'uno non si comprenda nell'altro, come parte nel tutto, ma entrambi come due diverse specie tra loro differiscano. Il che non è vero; poichè il diritto di natura è come genere che comprende sotto di sè, quasi specie, il diritto delle genti. Per fermo, di che altro il diritto delle genti, in quanto appartiene alla filosofia, pertratta, se non di quelle prescrizioni, derivate dalla natura, e a noi manifestate dal lume della ragione, le quali tendono a mettere in giusti rapporti fra loro le genti o le nazioni? Ora ciò non è altro se non il diritto di natura applicato, non all'uomo privato od all'ordine interno d'una città, ma a' popoli in ordine alle loro esterne e scambievoli relazioni. Per la qual cosa il diritto delle genti dee offrirsi non come parte diversa dal diritto di natura, ma bensì come una specie subalterna del medesimo.

1 Alcuni sogliono appellare il *diritto sociale* anche *diritto pubblico.* Ma io non uso questa voce, perchè sotto il nome di *diritto pubblico* debbe intendersi lo stesso diritto sociale applicato alle mutabili condizioni della società ed al civile progresso de' popoli. Per lo che esso non si giova de' soli principii della natura, come il diritto sociale del quale trattiamo, ma anche de' fatti mutabili, desunti dall' attuale coltura delle nazioni; e così all' elemento filosofico aggiunge l' elemento storico, non come condizione intrinseca per conoscere il vero, che poscia venga dimostrato con la ragione, ma come elemento aggiunto per dedurre pratiche illazioni ed applicazioni di principii.

Così ancora il *diritto politico* vuolsi distinguere da quella parte del diritto sociale che riguarda il potere civile. Perocchè questo considera il sommo impero e le sue funzioni per loro stesse, posta da parte l' esperienza; il *diritto politico* poi, propriamente detto, riguarda il supremo potere ed il suo esercizio nel fatto e giusta il bisogno de' popoli. Nondimeno i principii di esso, come del diritto pubblico, in quanto all' elemento filosofico che contiene, debbono ripetersi dal diritto sociale naturale.

Digitized by Google

ETICA

CAPO PRIMO

DEL FINE DELL'OPERAZIONE UMANA

« È proprio della morale filosofia, dice S. Tommaso, considerare le azioni umane secondo i vicendevoli loro riguardi ed il fine a cui vengono dalla natura dirette [1]. » Per soddisfare un tal cómpito, abbisogniamo d'una quintuplice investigazione. Dapprima è da esaminare il fine, a cui tende l'operazione umana, e dal quale come da esterna cagione essa prende il suo indirizzo. Poscia da questo esterno principio di operazione conviene volgere l'esame ai principii subbiettivi ed interni, cercando tre cose: le facoltà che producono l'azione umana; le passioni, che in virtù di quelle partecipano della moralità; gli abiti, da cui l'atto umano viene aiutato od impedito. Esaminate diligentemente queste cose, è da indagare la norma dataci dal benefico Autore della natura per dirigere le azioni, ed il principio d'onde procede la loro obbligazione. Incominciando adunque dal primo dei punti proposti, investigheremo tre cose in tre articoli distinti: D'onde venga mosso l'uomo ad operare; quale obbietto costituisca l'ultimo fine, od il supremo bene dell'uomo; quale scopo prossimamente debba assegnarsi in questa vita all'umana operazione.

ARTICOLO I.

D'onde l'uomo venga mosso ad operare.

1. La stessa interna esperienza persuade a ciascuno che l'uomo vien mosso ad operare per desiderio di conseguire il bene e fuggire il male. Il qual fatto è di per sè tanto noto, che non ha biso-

1 In I.m *Ethicorum*, lect. 1.

Digitized by Google

gno di dimostrazione. Non però di meno, poichè la dimostrazione, anche quando si applica a verità evidenti per loro stesse, arreca il vantaggio di chiarirle vie meglio, e di addurre la ragione per cui esse son tali; procureremo di confermare con qualche ragionamento il fatto anzidetto, tuttochè per sè manifesto.

A fare ciò, basti considerare due cose: il soggetto, dal quale emerge l'operazione; Dio, che gl' infuse la forza per operare. Per quel che spetta al soggetto, non ci ha chi non vegga che l'uomo in tanto si muove ad operare, in quanto va in cerca di una convenevole perfezione, dalla cui mancanza è molestato e posto fuori l'equilibrio della natura. Adunque operando, mentre si sforza di raggiungere quella perfezione, si sforza di raggiungere il bene. Imperocchè, come si ha dalla Metafisica, tutto ciò che si confà alla natura, od anche tutto ciò ch' è perfezione o conserva ed accresce la perfezione, si chiama bene. Nè può idearsi un subbietto che, operando, di per sè tenda al male; poichè la propensione naturale, germogliando da lui, gli dee esser conforme, nè può ritenere con esso questa conformità, se non in quanto lo porta a ciò che gli è convenevole, e che per conseguenza sotto un qualche aspetto racchiude bontà.

Se poi si considera Dio, che comunica la forza per operare, certamente il sapientissimo e benefico Autore della natura non dà alcuna inclinazione, se non a ciò che perfeziona il soggetto o che con la perfezione del medesimo si connette. E questo con maggiore evidenza apparisce, ove si consideri che il moto di tutta la natura è talmente diretto e regolato da Dio, che segue una specie di movimento circolare; per cui tutte le cose, da lui create, a lui ritornano, in quel modo che possono, come a supremo principio, dal quale mossero. Ciò necessariamente importa che le cose tutte colla loro operazione tendano o alla bontà divina o a qualche partecipazione della medesima.

Stabilita una volta nel soggetto la propensione al bene, nasce subito in esso la fuga dal male; stantechè ciò che si muove non può accostarsi all'uno di due termini opposti, senza allontanarsi nel tempo stesso dall'altro. Or non ci ha chi non vegga che il male si oppone al bene, non essendo altro che la privazione del bene.

2. Queste cose, da noi dette, non riguardano soltanto l'uomo, ma generalmente tutti gli esseri mondani; i quali da interna inclinazione sono sempre ad alcun bene sospinti. Tuttavia ci ha gran differenza nel modo col quale vi corrispondono, secondo la diversa loro natura. Imperocchè gli enti del tutto privi di cognizione

Digitized by Google

sono menati soltanto da impeto naturale, residente nello stesso conato delle fisiche loro forze; e non da sè ma solo da estrinseca cagione vengono determinati a tale o tale scopo nell'operare. La ragione si è, perchè le anzidette forze sono cieche e fatali, e non seguono altra spinta, se non quella che venne loro impressa dal Creatore. Così la pietra è portata all'ingiù; e la pianta cresce e germoglia. I bruti poi animali, come quelli che sono dotati della facoltà di sentire, in virtù della quale distinguono i fatti particolari, spettanti all'ordine corporeo, e ne avvertiscono l'esistenza, hanno vitale inclinazione; la quale vien destata dalla percezione sensitiva dell'obbietto esterno, benchè con determinazione necessaria ed istintiva, per esser essi al tutto privi d'intelligenza.

Ma l'uomo, oltre al senso, è dotato anche di ragione, per la quale conosce altresì le verità universali e necessarie, e scopre i rapporti delle cose, i progressi, le cause e le conseguenze, e confronta il presente col passato, e con entrambi collega il futuro, ed apprende il corso di tutta la sua vita. Per la qual cosa facilmente giudica di quello, che gli conviene o no; ed è mosso verso l'obbietto non da cieco impeto, ma da elezione di volontà deliberata Di qui l'adagio: *I bruti sono menati al loro fine, l'uomo per contrario ci va da sè.* Imperciocchè l'obbietto, a cui tende l'operazione, si appella fine; perchè costituisce il termine di quella. Ora i bruti, non ravvisando le relazioni delle cose, non possono pensare l'oggetto come termine dell'operazione, ma solo lo apprendono sensitivamente, mercè della qual apprensione l'appetito vien mosso, non per previo giudizio intorno alla convenienza dell'atto, ma per mera inclinazione di natura. Questa convenienza, che i bruti non conoscono, è conosciuta dall'Artefice della natura; il quale conformò in essi talmente l'istinto, che tendessero a tale determinato obbietto. Per contrario l'uomo, essendo capace di conoscere i rapporti e le proporzioni delle cose, può riguardare l'obbietto come fine delle sue operazioni, e volgere sè stesso al conseguimento di quello. Laonde, per rispetto dell'azione da esercitare, siccome dottamente avverte S. Tommaso, in questo l'uomo differisce dagli altri agenti privi di ragione, che egli è padrone dei proprii atti. E poichè egli è padrone dei proprii atti in virtù dell'intelletto e della volontà; ne segue che quelle azioni si dicano, in rigore di termini, *umane,* ossia provegnenti dall'uomo in quanto è uomo, le quali si fanno da lui per volontà deliberata. Quelle per contrario, che avvengono in lui per tutt'altra causa, ossia quelle che non procedono dalla volontà o che derivano da

Digitized by Google

essa ma senza previa deliberazione della ragione, si dicono *atti dell'uomo* non *atti umani* [1].

3. Se non che l'uomo non è una semplice natura, ma bensì un composto di due parti, del corpo cioè e dell'anima. D'onde segue che per lui ci siano beni di un doppio ordine, convenienti a questa duplice sostanza; e per necessaria illazione egli è fregiato d'un doppio appetito, del sensibile cioè e del razionale, dei quali l'uno lo spinge ai beni corporei, l'altro ai beni spirituali. Così richiede la sua natura. Ma, poichè i predetti beni spesso sono fra loro contrarii, sicchè l'uno esclude l'altro, e d'altra parte l'uomo è creato da un sapientissimo Artefice, il quale non può non volere l'ordine delle cose da lui prodotte; i beni di tal fatta, e gli appetiti verso i medesimi si dovettero disporre ed ordinare per guisa, che i beni corporei cedessero ai razionali, e l'appetito sensibile venisse regolato dal razionale; onde non avesse il dominio ciò ch'è più basso, o si appetisse il bene inferiore con discapito del bene superiore. E ciò si appalesa anche dal considerare che la parte destinata a regolare dev'esser tale, che sappia esplorare i rapporti e l'ordine delle cose. Il che per fermo non compete ai sensi, i quali mancano d'idee universali, mà solamente è proprio della ragione. Dunque essendo l'anima superiore al corpo, e l'appetito razionale nell'uomo essendo il principale, ed a questo sottostando gli appetiti sensibili; il bene in senso assoluto, a riguardo dell'uomo, dee dirsi quello che risponde all'appetito razionale. Quelle cose poi che rispondono ai sensi, se non ripugnino alla ragione, nè portino via il bene a quella dovuto, si avranno come beni; nella contraria ipotesi, benchè possano chiamarsi beni per rispetto al corpo ed alle inclinazioni sensibili, nondimeno per riguardo all'uomo, in quanto esso è una natura ordinata, saranno mali. E se l'uomo da essi si farà trasportare, con danno della ragione; appetirà il male, benchè non sotto aspetto di male, ma sotto specie di bene.

4. Si è dunque provato che l'uomo vien portato al bene; come anche è chiarito che cosa è bene dell'uomo, cioè il bene della ragione: al quale il bene sensibile non dee opporsi, ma piuttosto servire, acciocchè possa debitamente volersi. Nel bene poi si possono considerare tre cose: l'*utilità*, l'*onestà*, il *piacere*. L'utilità è l'attitudine che ha un bene per l'acquisto di un altro, per conseguire il quale serve come di mezzo. Il bene perciò sotto questo aspetto dicesi utile. Per esempio il cibo a riguardo della vita, e il danaro

1 *Summ. th.* 1.ª 2.ª q. 1, a. 1.

Digitized by Google

per la compera delle cose. L'onestà è la convenienza che un bene ha per virtù propria, secondo l'ordine della ragione, con la natura a cui si riferisce; e però quel bene si chiama onesto, il quale si appetisce perchè conviene, e per sè stesso è degno di amore. Valga di esempio la scienza o la virtù, le quali si appetiscono per la loro propria bontà. Ciò per altro non toglie che anche i beni onesti, quantunque nel proprio ordine si appetiscono per loro stessi, possano tuttavolta dirigersi a beni migliori, che siano del pari onesti. Sotto questa considerazione partecipano anch'essi dell'utilità. Finalmente il piacere è quello stato di quiete, che l'anima prova nel bene posseduto, ed il bene sotto questo riguardo si chiama dilettevole. Valga di bel nuovo come esempio il cibo e la scienza, de' quali quello arreca un diletto sensibile, questa un diletto razionale; quantunque comunemente dicesi bene dilettevole quel solo, che a rovescio dell'ordine si appetisce pel solo piacere, e pel piacere propriamente sensibile.

5. Dalle cose fin qui discorse apparisce il modo, col quale, giusta l'ordine della natura, l'uomo dee comportarsi nell'appetizione dei beni sovraesposti. Conciossiachè quello che meramente è utile nè da altro capo ci presenta bontà (come sarebbe per esempio la medicina) propriamente non si ama, ma in esso si appetisce quel bene, al conseguimento del quale conduce come mezzo. Il piacere o il diletto si ama, come conseguenza del possesso del bene conveniente: laonde può dirsi che si appetisce non già come mezzo per rispetto al fine (giacchè sarebbe ridicolo volersi dilettare per conseguire un bene, mentre il diletto suppone un tal conseguimento), ma come effetto relativamente alla causa; poichè per verità il diletto è causato dal bene posseduto, e da esso toglie la specie e la misura. Per la qual cosa soltanto l'onesto è tale, che nel proprio ordine è appetibile per ragion propria; e sebbene si congiunga col diletto, tuttavolta non si ama perchè diletta, ma unicamente perchè è amabile per sè stesso e conveniente alla natura.

Poste le predette cose, chiaramente si vede che il solo onesto è propriamente bene; giacchè esso solo alletta di per sè l'appetito e muove ad operare, secondo il perfetto ordine della natura. Tuttavia, perciocchè eziandio il piacere, come si è spiegato, termina in qualche modo la tendenza nel bene; ne segue che l'uomo operando può riguardare il piacere non solo come conseguenza dell'acquisto del bene, ma ancora come ciò in grazia di cui vien fatta l'operazione. Laonde questi due beni soltanto, il piacere e l'onesto, possono avere ragione di fine: il primo per lo più a ri-

Digitized by Google

troso dell'ordine e sempre men perfettamente [1]; l'altro giustamente e meritamente.

Di qui ancora apparisce che quante volte opera l'uomo, sempre vien mosso o dall'onesto o dal piacere.

6. Un'accuratissima considerazione merita il doppio riguardo che può aversi nella scelta dei beni che convengono alla natura, l'uno cioè obbiettivo e l'altro subbiettivo. Perocchè ne'beni possono considerarsi due cose: la bontà per sè stessa, in quanto è degna di amore; e la conformità che essi hanno col soggetto appetente, al quale apportano vantaggio e perfezione. Se nel primo modo amiamo il bene, in quanto lo giudichiamo amabile per sè stesso e per la sola dignità che contiene, seguiamo l'ordine obbiettivo e siamo mossi da nobilissimo amore. Se poi appetiamo l'obbietto, perchè a noi congruente e vantaggioso; seguiamo l'ordine subbiettivo, ed abbiamo per fine non tanto l'obbietto, quanto noi medesimi. Di qui proviene la distinzione de' filosofi morali in *utilitarii* e *razionali*. Imperocchè quelli, i quali riguardano nell'amore del bene, e nelle operazioni umane il vantaggio dell'appetente, convertono in certo modo il bene onesto in utile, e però generalmente vengono detti *utilitarii;* benchè sieno da dividere in due classi, secondochè riguardano l'utile del corpo o quello dell'animo. Per contrario coloro, i quali, posposto il riguardo subbiettivo, si propongono per motivo dell'operare l'ordine stesso obbiettivo e la bontà della cosa riguardata per sè stessa, diconsi *razionali*. Che poi questo modo di operare convenga all'uomo, è fuori di controversia; poichè l'uomo opera sotto la guida della ragione, e però può facilmente scoprire la dignità dell'obbietto e seguirla. Anzi anche quando è costretto a cercare il suo utile,

1 Ho detto ciò, perchè se l'uomo vien mosso ad operare da quel piacere, che consegue qualche bene onesto, il quale nel suo ordine abbia ragione di fine, purchè dalla sua intenzione non escluda lo stesso onesto, nè come mezzo lo diriga al piacere, ma solo ne prescinda per astrazione della mente; senza dubbio in tal caso l'operazione sarà meno perfetta, ma non può dirsi viziosa. Il che allora altresì è più vero, quando l'operante si serve della speranza del piacere come di mera spinta per affezionarsi più facilmente e quasi per gradi all'onesto, da lui inteso principalmente. Il contrario si direbbe, se l'uomo si movesse ad operare dal piacere, che sorge dall'uso di cose che hanno sola ragione di mezzi. Imperocchè allora l'intenzione sarebbe contraria all'ordine voluto dalla natura. E la ragione di ambe le affermazioni si è, perchè il piacere prende la specie dall'obbietto da cui è prodotto. Per la qual cosa se l'obbietto è onesto, anche il piacere partecipa dell'onestà; e perciò, se non sopravviene un nuovo disordine, sotto questo riguardo può essere termine dell'azione. Che se poi l'obbietto è soltanto utile e dalla natura proposto come mezzo per acquistare alcun bene; allora il piacere, che per avventura ne conseguita, prende anch'esso ragione di utile, e però non può di per sè appetirsi, senza una positiva inversione dell'ordine.

Digitized by Google

egli può muoversi a volerlo per ragione obbiettiva, in quanto s'induca a cercarlo non precisamente perchè è suo utile, ma perchè gli viene imposto dallo stesso ordine delle cose e dall'Autore di esse.

7. Ma in tutte queste appetizioni, sia che si cerchi l'onesto, sia che si cerchi il piacere; ciò che fontalmente sollecita l'animo ed è prima radice d'ogni nostro desiderio, è l'amore della felicità generalmente presa, cioè di un bene ottimo e perfettissimo, nel possesso del quale l'animo totalmente si quieti [1]. Cotesto amore adunque è la forma di tutti i nostri appetiti ed il suo obbietto costituisce ciò che semplicemente ed assolutamente si appetisce per sè stesso, e pel cui incitamento si cercano gli altri beni.

E per fermo, se non voglia ammettersi un progresso senza principio ed un effetto senza cagione, dee al certo, per rispetto agli appetiti umani, stabilirsi un qualche bene, che non si riferisca ad altro bene, ma si ami assolutamente per sè stesso e contenga la ragion sufficiente dell'appetizione di tutti gli altri. Che poi ciò si attagli alla felicità, non v'ha uomo di sana mente il quale possa dubitarne. Imperocchè quando noi appetiamo una cosa particolare, non ci fermiamo punto in essa, ma subito passiamo ad un'altra; e quando abbiamo ottenuta anche questa, ne desideriamo una terza, e così di mano in mano, senza che mai resti pienamente soddisfatta la nostra propensione. Dunque fa segno che noi per natura siamo inclinati ad un bene, che realmente risplenda nelle cose particolari, ma non vi sia contenuto totalmente. Ciò non può essere altro, se non quel bene che risponde pienamente alla tendenza dell'animo, cioè la felicità; stantechè solo essa si avvera nei beni particolari, ma non del tutto e secondo ogni sua ampiezza. Difatti se alcuno interroga attentamente sè stesso, si accorgerà fuor di dubbio che in tutti i suoi appetiti egli in tanto sceglie e desidera qualsiasi bene particolare, in quanto lo reputa in qualche modo partecipe della felicità, e perciò rispondente all'innata sua brama. Così chi dimandasse a sè stesso il motivo perchè desidera la scienza, la sanità, le ricchezze e va dicendo; non troverebbe altra risposta se non che questa: perchè quelle cose sono buone e partecipano della felicità. Se poi gli si chiedesse perchè ama essa felicità ed il bene d'ogni parte perfetto; non saprebbe dare altra risposta, se non che, la felicità essere amabile per sè stessa, ed egli sentirsi talmente costituito per natura, che non può non amarla. E nel vero,

1 « La felicità è quel bene perfetto, che totalmente soddisfa l'appetito. » San Tommaso *Summa th.* 1.ª 2.ª q. 2, a. 8.

Digitized by Google

per qual ragione la felicità potrebbe indirizzarsi ad un altro bene più alto, se essa a noi si presenta come il bene supremo, che perfettamente abbraccia tuttociò che alla volontà conviene, e che da ogni parte basta a perfezionarci? Ciò posto, essendochè tutte le cose che possono appetirsi, in tanto possono, in quanto partecipano della felicità; bisogna dire che in essa felicità, considerata generalmente, risiede l'ultima ragione di ogni nostra tendenza, e quel bene, che assolutamente e per sè stesso si appetisce e che è cagione motiva perchè si appetiscano tutti gli altri beni particolari.

8. Quantunque ciò sia evidente, tuttavia non è da credere che questo desiderio della felicità si manifesti sempre nell'appetizione dei singoli oggetti. Il più delle volte esso ci muove solo implicitamente. Così, a mo' d'esempio, colui che ama la scienza, non ha bisogno, per amarla, di far seco questo discorso: *Io desidero la felicità; ma la scienza apporta felicità; dunque debbo appetire la scienza.* Ma basta che egli conosca essere buona la scienza, acciocchè venga tocco dal desiderio di lei; sebbene il principio occulto, dal quale è sospinto, sia riposto generalmente nella tendenza dell'animo alla felicità. In tale appetizione, l'anima si ferma nella scienza, non già *positivamente* ma *negativamente;* in quanto la volontà non la riferisce attualmente ad altro bene, quantunque possa riferirla; cioè a quel bene che pienamente l'appaghi, e dal cui amore latentemente vien mossa.

E per servirmi d'un esempio, accade qui della volontà in quanto all'amore del bene, quello stesso che dell'intelletto in quanto all'apprensione e al giudizio del vero. Imperocchè l'idea dell'ente è per certo la prima nozione che in noi sorge, ed è anche la ragione per cui si apprendono le altre verità; tuttavia non si richiede che essa sempre ed esplicitamente si pensi, per acquistare le altre cognizioni. Così l'amore del bene, che pienamente ne soddisfaccia, è il primo affetto che rampolla nell'anima, ed è forma comune di tutti i nostri appetiti; ma non è mestieri che sempre si manifesti in atto nei susseguenti moti della volontà nostra.

9. Da ultimo, nella felicità si possono guardare due cose: o l'obbietto stesso, cioè la cosa che a noi adequatamente conviene; od il possesso di quest'obbietto o questa cosa che ci arreca una tanta perfezione. Il primo dicesi *felicità obbiettiva,* l'altro *felicità subbiettiva o formale;* dalla quale è necessario che si generi nell'animo tranquillissima pace e gaudio pieno. Imperocchè il commovimento ed il disturbo del subbietto appetitivo nasce dalla mancanza di alcuna cosa, a lui necessaria; il che certamente non può in niun

Digitized by Google

modo verificarsi nel perfetto possesso del bene che pienamente gli corrisponde.

Nondimeno, acciocchè la felicità compia veramente il desiderio dell'animo, è mestieri che gli si presenti come perpetua ed immutabile. Altrimenti apporterebbe non quiete e pace, ma piuttosto sollecitudine: attesochè quanto maggiore è il bene che si possiede, tanto più angoscioso è il timore di perderlo. E però saggiamente Boezio definì la felicità: *Stato perfetto per l'aggregamento di tutti i beni*. Nella qual definizione la voce *stato* importa permanenza; e il vocabolo *perfetto* esclude la mutazione. La felicità, così definita, è possibile all'uomo; e però fa d'uopo che si avveri un oggetto, pel cui possesso ella finalmente si ottenga. Imperocchè la felicità si desidera naturalmente, e il desiderio naturale non può essere fallace; se pure non voglia accusarsi d'inganno e di disordine la natura, e render l'uomo ripugnante a sè stesso. Il che è un assurdo tale, che lo stesso Kant, il quale nella *Critica della ragion pura* non aveva dubitato di abbattere le più importanti verità, nella *Critica della ragion pratica* fu costretto a ristabilirle per la forza di questo solo argomento: senza curarsi di porre così la sua morale in contraddizione con la sua metafisica.

Ma basti fin qui; passiamo ora ad investigare l'obbietto di questa piena felicità.

ARTICOLO II.

Dell'obbietto della felicità umana.

10. Questa quistione nella dottrina de' costumi è di grandissimo momento e di necessità capitale. Conciossiachè, se prima non si ferma qual è l'obbietto della felicità, dalla quale nell'operare siamo di continuo stimolati; necessariamente conseguita che corrano incerte tutte le azioni umane, come quelle che mancano di termine fisso. Se poi malamente e falsamente si determina cotesto obbietto, tutta la vita umana travierà dal suo scopo. Acconciamente Tullio: « Stabilito il fine in filosofia, tutte le cose sono stabilite. Imperocchè nelle altre cose se qualcuna viene pretermessa o ignorata, non ci ha altro danno, se non quel solo che si riferisce alla medesima. Ma se s'ignora il sommo bene, è necessario che s'ignori la ragione stessa del vivere. Di che proviene un errore sì grande, che niuno sa più in qual porto debba ricoverare. Conosciuto poi il fine delle cose, coll'intendere qual è

Digitized by Google

il supremo dei beni ed il supremo dei mali, è trovato l'indirizzo della vita, e la forma di tutti i doveri [1]. »

Pertanto a procedere con la maggior possibile chiarezza, ci varremo prima di metodo negativo e poscia di metodo affermativo; acciò, rigettate quelle cose, nelle quali non può consistere la felicità; più facilmente apparisca in che ella sia finalmente riposta. Ora in sì fatta controversia un doppio bene ci si presenta: l'increato, cioè Dio; ed il creato, di cui solamente possiamo conseguire il possesso in questa vita. Se dunque facciamo astrazione dalla vita futura e da Dio, e cerchiamo l'obbietto della felicità perfetta in questa vita; bisogna che ci fermiamo in qualche oggetto creato, il quale sia o la onestà, o il piacere, o veramente l'unione di entrambi [2].

E nel vero, a questo si riducono tutte le opinioni di que' filosofi, i quali, nello stabilire l'ultimo fine, allontanano il pensiere da Dio; e dei due elementi, ond'è composto l'uomo, il corpo cioè e l'anima, prendono specialmente a patrocinare l'uno o l'altra, o il risultato di amendue. A costoro, per non considerarli come turba disordinata, daremo dei duci; e sceglieremo per quest'ufficio i più antichi tra essi ed i più insigni, per aver fondate scuole stabili e famose. Dei fautori adunque del piacere sia condottiere Epicuro, il quale in esso ripose l'ultimo fine dell'uomo, seguendo i dettami di Aristippo [3]: ai fautori dell'onesto faccia da sopraccapo Zenone,

1 *De Finibus*, l. V.

2 Non facciamo menzione del bene utile, perchè, come sopra si è detto (n. 5), esso, in quanto tale, non è fine ma piuttosto mezzo per conseguire alcun fine. Il fine importa qualche cosa d'assoluto, che si riguardi per sè stessa; l'utile per contrario indica qualche cosa di relativo, che si riguardi per ragione di un'altra.

3 Si è molto disputato tra' filosofi, se Epicuro riponesse il sommo bene nel piacere del corpo o dell'anima, giacchè grandemente lodava e inculcava la virtù. Ma parmi doversi stare al parere di S. Tommaso, il quale in tal proposito così scrive: « Gli Epicurei che stimavano qual sommo bene il piacere, diligentemente coltivavano la virtù; ma soltanto per riguardo del piacere, acciò in essi il diletto non venisse impedito per cagione de' vizii contrarii. Imperocchè la gola per intemperanza del cibo produce dolori nel corpo; e taluno per furto commesso vien tradotto in carcere. E così diversi vizii in diverso modo impediscono il piacere. » In l.m *Ethicorum*, lect. 8.

A questo gregge son da ascrivere i materialisti ed i sensisti, fra' quali Maupertois *(Essai de philos. morale)* così spiega la sua opinione: Chiama egli piacere un certo movimento o sensazione dell'anima, che l'uomo ama di avere piuttosto che non avere. Il tempo poi in cui esso dura, è diviso da lui in varii momenti, che egli appella momenti felici. Quindi ripone il bene nella somma de' momenti felici; il male per contrario nella somma de' momenti infelici. Essendo che poi in ciascun uomo si avverano più o meno ambedue queste somme, vuole che si sottragga l'una dall'altra. Se, fatta una tal sottrazione, avanza alcun bene, si ha la felicità; se rimane alcun male, si ha l'infelicità. La qual sentenza, quasi negli stessi termini è riprodotta dal Gioia ne' suoi *Elementi di Filosofia*, parte terza, Capo primo.

Digitized by Google

principe degli Stoici, il quale collocò il supremo bene nella virtù, o meglio nella sapienza ornata di virtù: il che pare che prima di lui avesse fatto Antistene. Finalmente coloro, i quali vollero costituire il fine ultimo nella virtù insieme e nel piacere, abbiano per banderaio Aristotile, da cui venne la setta dei Paripatetici. Costui distingue una doppia felicità: l'una che chiama *teoretica*, e che attribuisce all'uomo solitario, come quella che risiede nella contemplazione; l'altra, che chiama *politica* per essere propria dell'uomo sociale, e questa vuole che risulti dalla somma di tutti i beni, tanto dell'anima, quanto del corpo, ed anche di fortuna; il che, se non m' inganno, è lo stesso che riporre la felicità nella congiunzione del piacere con la virtù. Ma noi passo passo mostreremo che niuna di queste opinioni può approvarsi, e per maggiore chiarezza ne formeremo distinte proposizioni.

PROPOSIZIONI

11. Proposizione 1.ª *Il piacere non può essere il supremo bene dell'uomo.*

Dimostrazione. Si può considerare un doppio piacere: il corporeo, che si attigne dalle cose sensibili; e l'incorporeo, che si cava da' beni spirituali. Nè l'uno nè l'altro può dirsi supremo bene dell'uomo. E certamente, se si parla del corporeo, esso non può dirsi supremo bene dell'uomo, senza abbassar l'uomo alla condizione di bestia; non potendo riporsi il sommo bene in una cosa sensibile, se non per quell'ente, il quale non ha cosa alcuna più nobile del corpo e del senso. Quanto dunque è manifesta nell'uomo l'esistenza dell'animo e della mente e la nobiltà di queste a fronte del corpo e del senso; altrettanto è indubitata la falsità dell'opinione di Epicuro: per non dir nulla della turpitudine, brevità, mutua opposizione, vicissitudine, ed altri sconci, dei quali sommamente abbonda il piacere de' sensi, e dai quali dee andare del tutto immune la vera felicità dell'uomo. Ma per rendere la cosa anche più evidente, chi è sì sfrontato e di sì rotti costumi, il quale, proposta la scelta: *se voglia marcire nel solo piacere, ovvero a questo aggiungere la virtù e la scienza,* risponda preferirsi da lui la prima parte? Che se non ci ha alcuno sì impudente, che sostenga non esservi oltre il piacere altra cosa desiderabile; resta fuori di controversia non potersi nel piacere riporre l'ultimo fine; giacchè l'ultimo fine non può essere riposto in niuna cosa, la quale di per sè non appaghi pienamente il naturale appetito.

Digitized by Google

Nè di molto si vantaggerebbe chi, rigettati i piaceri corporei, si attenesse al diletto dello spirito, per sostenere che in questo sia da collocare il supremo bene dell' uomo. Imperocchè tralasciando le altre qualità proprie del fine ultimo, le quali descrivemmo nell'articolo precedente, basta considerare questo solo: il piacere, qualunque esso sia, non essere l'oggetto, a cui tendiamo, ma solamente effetto e natural conseguenza dell'acquisto e possesso del medesimo. Anzi, come dissi di sopra, non può stabilirsi come fine dell'azione, senza turbare l'ordine richiesto dalla natura delle cose, a noi prescritto dalla ragione. Oltre a che, se il piacere dello spirito fosse il supremo bene dell'uomo, pel quale gli altri beni si appetissero; esso sarebbe al certo quel piacere che proviene dal bene onesto: giacchè questo propriamente appartiene all'ordine spirituale. Ma ognun vede che il bene onesto, se viene amato per cagion del piacere, cessa issofatto d'essere onesto. Imperocchè è proprio del bene onesto l'esser voluto per sè stesso, in quanto conviene alla ragione, indipendentemente da ogni altro riguardo, e ancorchè arrecasse dolore. Nè può svestire una tal prerogativa, senza spogliare ad un tempo e perdere la sua natura. Per la qual cosa benchè, giusta l'ordine della ragione, possiamo dilettarci dell'acquisto del bene onesto; tuttavia non possiamo dirigere ad un tal diletto lo stesso bene onesto, senza perturbazione dell'ordine. Così chi esercita un atto virtuoso, ragionevolmente può compiacersi di tale esercizio, nè per questo potrà essere biasimato; ma sarebbe assai biasimevole, se dicesse che però esercita la virtù, perchè spera coglierne piacere.

12. Prop. 2.ª *La sapienza e la virtù di questa vita non possono essere l'oggetto dell'ultima e suprema felicità.*

Dim. L'obbietto della felicità debb' esser tale, che acquistato apporti all'uomo piena beatitudine, e sia l'ultimo compimento dei suoi desiderii. Altrimenti se lasciasse alcun vuoto nell'animo, non potrebbe dirsi ultimo fine; perocchè non terminerebbe da ultimo l'appetizione. Ora la virtù e la sapienza, in questa vita, benchè sieno grandi beni, che l'uomo deve con tutte le sue forze cercare; nondimeno non sono tali, che ci soddisfacciano pienamente, sicchè dopo esse non resti altro da desiderare. Imperocchè, lasciando indietro che questi beni non giungono mai a tal segno, che non possano crescere ad un grado più elevato (il che va congiunto col desiderio di un bene maggiore); per fermo essi differiscono dalla sanità, dalle ricchezze, dalla bellezza, dalla valentia delle forze, dalla longevità e va dicendo. Or questi altresì sono beni, acconci all'uomo nel presente suo stato; al conseguimento dei qua-

Digitized by Google

li ci sentiamo così stimolati, che spesso, per attenerci alla virtù con la loro perdita, dobbiamo fare gran forza a noi stessi. Adunque la sapienza, benchè unita alla virtù, non apporta all'uomo la suprema felicità; ed ove ad alcuno si proponesse se voglia soltanto la sapienza e la virtù, o se con queste, senza alcun loro danno, ami congiungere la sanità, la bellezza, gli onori e simili; non dubito che sceglierebbe la seconda parte. Che se alcuno elegge il contrario, a questa elezione non viene spinto, se non dall'amore di un bene più grande, che sorpassa ogni cosa creata.

13. Prop. 3.ª *Nè l'unione del piacere con la virtù e la sapienza può essere il supremo bene dell'uomo.*

Dim. L'unione del piacere con la virtù e la sapienza sarebbe lo stesso che la congiunzione di tutti i beni finiti, che possano in alcun modo competere all'uomo. Ciò posto, dimandiamo in prima se l'unione di così fatti beni sia possibile nella presente vita? Lasciando da parte che molti fra essi, quali sono quelli che diconsi di fortuna, non sono posti in potere dell'uomo; chi non vede che i beni del corpo cozzano siffattamente coi beni dell'anima e il piacere colla virtù, nel corso di questa vita, che gli uni non possono aversi se non colla perdita e direi quasi con la morte degli altri? Chiaramente ciò si appalesa negli atti virtuosi che diconsi eroici; i quali non altrimenti si esercitano, che col sopportare fortemente grandissimi mali. Adunque, se la felicità non vuol collocarsi tra le chimere, convien dire che ella non può consistere nell'unione di tutti i beni, che si riferiscono alla presente vita.

Oltre a ciò, l'obbietto dell'umana felicità debb'esser tale, che l'acquisto di esso costituisca uno stato perenne e non soggetto a cangiamenti, nè ammetta alcuna molestia o perturbazione di animo, ma solo pace e piacevolissima tranquillità. Altrimenti esso si allontanerebbe dalla ragione di ultimo fine, poichè non quieterebbe totalmente il desiderio ed il moto dell'animo. Ora i predetti beni, per quella parte che ne possiamo acquistare quaggiù, non escludono di lor natura nè le continue vicende, nè il cambiamento, nè il timore di perderli, nè la mescolanza di difetti, nè le cure mordaci, nè la fatica ed altri incomodi spiacevoli all'uomo. Adunque niuno, se pur non sia matto, potrà dire che in questi beni risegga il supremo ed ultimo fine.

Da ultimo, per non dilungarci di vantaggio, l'obbietto della felicità, essendo il massimo bene dell'uomo, al quale tutti gli altri si riferiscono, dev'essere tale, che non si possa mai con lode diprezzare, nè che la sua perdita torni in maggior pregio dell'uomo. Ora, se si eccettua la sola virtù, tutti gli altri beni di questa vita

Digitized by Google

possono con lode disprezzarsi; come, a cagion d'esempio, quando per amore della patria rinunziamo ad ogni nostro interesse, e, se fa d'uopo, incontriamo la stessa morte. Anzi a questo l'uomo è tenuto, laddove avvenga che qualsivoglia cumolo di beni e la vita stessa non possa altrimenti serbarsi, che mediante la iniquità. Adunque è falso che in questi beni, i quali appartengono alla presente vita, si trovi l'ultimo fine. Aggiungi a ciò tutti gli altri argomenti, che or ora addurremo per sostenere la vera sentenza.

14. Prop. 4.ª *L'obbietto della vera felicità non può essere altro, se non che* Dio.

Dim. Se non voglia stoltamente dirsi che la felicità è un nome vano, e che l'Autore della natura ce ne ha dato il desiderio per illusione e tormento; bisogna alzar più in alto la vista e ricercare l'obbietto supremo della felicità nella vita avvenire, fuori i termini della presente. Ma quest' obbietto non può essere al certo un bene creato e finito: poichè i beni sì fatti, di qualunque condizione siano, inchiudono naturale e necessaria dipendenza ed ordinazione ad un bene più perfetto, cioè a Dio; e quindi con la loro cognizione e bontà risvegliano il desiderio di conoscere e possedere quel bene sommo, dal quale dipendono e del quale partecipano. Adunque non possono essere l'ultimo termine dell'appetizione. Onde conseguita che l'obbietto, che cerchiamo, dev'essere il bene increato ed infinito, cioè Dio.

Oltre a ciò, l'oggetto della felicità deve del tutto soddisfare la naturale propensione verso il bene. Or la naturale propensione in un ente conoscitivo, ha per norma e misura la stessa cognizione; e la cognizione nostra è tale, che non si ferma nei beni finiti, ma si stende insino al bene infinito ed incommensurabile. A questo adunque il desiderio dell'uomo per sua natura è portato; e però non può acchetarsi in niun altro bene creato. Ora il bene, non circoscritto da limiti, non è altro se non che Dio. L'obbietto dunque della felicità umana non può altrove rinvenirsi, se non in Dio. Acconciamente S. Tommaso: « La beatitudine è un bene perfetto, che totalmente appaga il desiderio; altrimenti non si avrebbe l'ultimo fine, se tuttavia rimanesse altra cosa da appetire. L'obbietto poi della volontà, la quale è l'appetito proprio dell'uomo, è il bene universale; siccome l'obbietto dell' intelletto è il vero universale. Di che si fa chiaro che niuna cosa può quietare la volontà dell'uomo, se non il bene universale; il quale non si trova in alcun essere creato, ma solo in Dio: perchè ogni creatura ha una bontà partecipata. Laonde il solo Dio può soddisfare

Digitized by Google

la volontà dell'uomo, secondo quel che è detto nel Salmo 102: *Il quale compie nei beni il desiderio*. Nel solo possesso di Dio adunque consiste la beatitudine dell'uomo [1]. »

15. L'acquisto del sommo bene si ottiene per via di quelle facoltà, le quali sono capaci di riguardare un tanto obbietto e sono proprie dell'anima razionale nè periscono col corpo, ma, come indipendenti dalla materia, riseggono puramente nell'anima immortale. Queste sono appunto l'intelletto e la volontà; delle quali facoltà la prima con diretta contemplazione mirerà quel sommo vero, l'altra con ardentissimo amore aderirà a quell'infinito bene, sicchè ne resti inondata di giocondissimo gaudio.

Essendo la felicità dell'uomo obbiettivamente riposta in Dio; ne segue che l'anima umana, quando è sollecitata dall'amore della felicità, è implicitamente tirata a Dio, benchè forse nol sappia; e solo per mescolanza di errore e abuso di libertà si allontana da Lui, quante volte in altro obbietto ripone il suo fine. E questa verità così sublime rifulse alla mente dello stesso Platone, benchè privo del lume della fede; il quale stabilì la suprema felicità dell'uomo nella contemplazione del sommo bene universale, la quale non si conseguisca nel corso di questa vita caliginosa, ma competa all'anima, allorchè ella, scevra del corpo, comincerà a godere di vita imperitura [2].

Si sciolgono le obbiezioni.

16. *Obbiezione* I. Il fine ultimo è quello, che per sè stesso si desidera. Ma tale è il piacere; il quale certamente non è ordinato ad altro, e perciò si desidera per sè stesso. Di più, essendo l'operazione appetitiva dell'animo un certo moto, ed il moto avendo per termine la quiete; in siffatta quiete dee riporsi l'ultimo fine. Ora la quiete, rispetto all'animo, si chiama piacere. Nel piacere dunque deve collocarsi l'ultimo fine.

Risposta. Se le cose, da noi discorse, si esaminano diligentemente, questa difficoltà svanisce del tutto. Imperocchè, primieramente il fine ultimo, non è ciò che in qualunque modo per sè stesso si desidera; ma è ciò, che giusta l'ordine naturale, si desidera per sè stesso come obbietto terminativo della tendenza dell'animo e che in niun modo si riferisce ad altro. Tale non è il piacere, qua-

1 *Summa th.* 1.ª 2.ᵃᵉ q. 2, a. 5.
2 Vedi il *Fedone*, ed il sesto libro *De Republica*.

Digitized by Google

lunque esso sia, tanto se sensibile, quanto ancora se razionale. Conciossiachè la quiete nel bene, come è detto di sopra, è l'effetto che necessariamente tien dietro all'acquisto di esso bene, ma non è per sè stesso l'obbietto, a cui si tende, e molto meno è l'obbietto massimo. Non essendo che modificazione del subbietto finito, non è se non cosa subbiettiva e circoscritta da limiti. Di più, il piacere non è ciò a cui, secondo l'ordine razionale, è diretta l'operazione; poichè l'operazione dalla natura è propriamente ordinata non all'acquisto del piacere, ma all'acquisto dell'obbietto; dal conseguimento del quale il piacere vien poscia prodotto. Per la qualcosa il piacere, benchè non si riferisca all'onesto come mezzo al fine (poichè questo è proprio del bene utile); si riferisce nondimeno come effetto alla causa, la cui eccellenza e bontà propriamente si desidera.

E di qui conseguita la risoluzione della seconda parte della difficoltà. Poichè per l'ente dotato di ragione dee dirsi propriamente fine ciò, a cui tende l'operazione, come ad obbietto conveniente alla natura; non ciò, a cui tende l'operazione come a cessazione dello stato irrequieto, il quale nasce dalla mancanza di esso obbietto, e dicesi bisogno. E poichè questo bisogno in tanto stimola, in quanto manca l'obbietto conveniente; è chiaro che esso obbietto è propriamente inteso dalla natura: la quale però suscita quell'irrequieto stato nel subbietto, acciocchè questo si sforzi a conseguire l'obbietto. Dovendo dunque l'agente razionale conformarsi, nel suo operare, all'ordine della natura; è manifesto ch'esso agente dee appetire l'obbietto a sè conveniente, non già la quiete che sarà per seguirne; se non in modo secondario, purchè sia scevra di turpitudine, e non si escluda la primaria intenzione verso l'obbietto stesso. Se si facesse il contrario, il moto razionale dell'anima verrebbe privato della debita rettitudine. Mercecchè il piacere propriamente e di per sè non muove, se non gli enti, che operano per solo istinto, come sono gli animali bruti. Questi, essendo privi di ragione, non possono conoscere l'ordine stabilito dalla natura, ma vengono mossi soltanto da quel sentimento irrequieto, che dicesi bisogno. E poichè questo come tale tende alla quiete, che deriva dall'acquisto del bene; per ciò ottimamente si dice che sì fatta quiete sia il fine pel quale operano i bruti.

Obbiez. II. L'argomento, che dall'appetizione degli altri beni si cava contro gli Stoici, è di niun momento. Attesochè, com'essi filosofavano, la sola virtù si appetisce come bene; le altre cose si appetiscono non come buone, ma come congrue e vantaggiose.

Digitized by Google

R. Pare che gli Stoici con questa risposta volessero beffarsi dei loro uditori. Imperocchè, concedendo che oltre la virtù si desiderano altre cose come congruenti alla natura; a queste, tolto soltanto il nome, attribuivano in verità la ragione di bene. E che altro è il bene, se non quello, che come conveniente in alcun modo alla natura alletta l'appetizione? La vanità della dottrina stoica si appalesa anche da questo, che coi suoi dommi non produsse mai veri amatori della virtù, ma solo ipocriti. Di questi un famoso esempio, per non dire di altri, ci porse Seneca; il quale, benchè molte cose egregiamente scrivesse contro l'avarizia, l'adulazione, la lussuria, nondimeno a questi vizii fu non poco arrendevole.

Obbiez. III. Come opinano Ahrens [1] e Damiron [2], il supremo bene dell'uomo è riposto nel pieno svolgimento di tutte le sue facoltà. Imperocchè la perfezione di ciascuna cosa in ciò appunto consiste, che si svolgano compiutamente le facoltà, di cui essa è dotata. Questo svolgimento adunque è da dirsi l'ultimo fine dell'uomo.

R. Questa sentenza, presa letteralmente, in prima non fa distinzione tra il supremo bene, che veramente sia l'ultimo fine, ed il supremo bene, che riguardi soltanto la destinazione dell'uomo quaggiù. In secondo luogo confonde l'elemento subbiettivo della felicità con l'elemento obbiettivo. Imperocchè lo svolgimento delle facoltà, consistendo nelle operazioni, dee riguardare qualche obbietto, dal quale prenda la misura della propria perfezione. Or di quest'obbietto appunto si dee parlare, quando trattasi di stabilire l'ultimo fine. In terzo luogo essa ripone il supremo bene in una cosa del tutto impossibile. Conciossiachè, come può avverarsi che tutte le facoltà dell'uomo si perfezionino compiutamente in questa vita, mentre a ciò fare mancano e il tempo e le forze e l'opportunità? Per non dire che le predette facoltà sono tra loro in tal relazione, che spesso l'esercizio dell'una, specialmente se sia pieno, esclude totalmente l'esercizio dell'altra. Inoltre lo svolgimento di tutte le facoltà quand'anche fosse possibile, nondimeno, potendo crescere continuamente, non toccherebbe mai un termine fisso; e ciò senza far motto delle vicissitudini, delle variazioni, delle molestie, del difetto di potenza, e di altre imperfezioni che accompagnano questo svolgimento, le quali debbono rimuoversi dal vero fine supremo. Da ultimo questa opinione priva l'uomo dell'ordine

1 *Cours de droit naturel*, I. part. gén. chap. I, §. 4.
2 *Morale*, t. I. Préface.

Digitized by Google

conveniente e lo costituisce in un ordine inverso. Imperocchè, se l'uomo, come dissi più sopra, è di natura sua convenevolmente ordinato; le sue facoltà debbono essere tra loro disposte per modo, che una domini e le altre sottostieno. Per la qual cosa il bene massimo deve appartenere alla principale facoltà, che nell'uomo è la ragione, ed in guisa che la compia e abbondevolmente la perfezioni. Il qual bene al certo, come dimostrammo, altro non può essere se non che Dio. Le altre facoltà poi si debbono svolgere siffattamente, che, secondo il loro potere, aiutino al conseguimento di un tanto bene: ed operino e vigoriscano in proporzione delle circostanze della vita, in cui per avventura l'uomo si trova. Di qui è che, secondo la varietà di queste circostanze, venga a spiegarsi l'una facoltà piuttosto che l'altra, debitamente però e con ordine al fine. Attesochè se per avventura accadesse che lo svolgimento di qualche facoltà tornasse inutile al bene supremo dell'uomo, o riluttasse ad altro bene più nobile, che meglio risponda al fine; sarebbe cosa prudente e soprattutto consentanea alla ragione che l'operazione di lei si tralasciasse. La quale pretermissione riesce convenevole a questa medesima facoltà, così impedita, benchè in considerazione non *assoluta* ma *relativa*; in quanto cioè essa facoltà si riguarda non per sè stessa ma in ordine all'uomo, di cui è strumento, e alla vera perfezione del quale dee servire.

Obbiez. IV. Il fine ultimo non può essere un bene, col quale l'uomo non ha alcuna proporzione. Ma l'uomo, come essere finito, non ha alcuna proporzione con l'Ente infinito. Dunque in quest'obbietto non può riporsi l'ultimo fine dell'uomo.

R. L'uomo, perchè circoscritto da limiti, non ha al certo alcuna proporzione di grandezza con Dio. Imperocchè la realità dell'uomo, comunque si consideri aumentata senza fine o moltiplicata, non mai diverrà uguale all'infinito che è Dio. Nondimeno l'uomo ha verso Dio una proporzione di *abitudine* o sia di *ordine*; poichè gode dell'intelligenza e della volontà, obbietto delle quali è il vero ed il bene incommensurabile ed illimitato. Ora ciò è più che bastevole per istabilire che Dio è il fine dell'uomo, purchè questo fine si consegua da lui in modo non infinito ma finito. Nè replicare: che Dio come essere semplice non può percepirsi se non in tutta l'ampiezza del suo essere. Imperocchè la semplicità dell'obbietto esclude al certo le parti materiali, delle quali l'una si abbracci e l'altra no; ma non richiede che non possa percepirsi, se non con una sola ed a sè uguale intensità di percezione. Imperocchè la qualità e il grado del percepire dipende dalla per-

Digitized by Google

fezione del subbietto conoscente; in quanto è dotato di maggiore o minor lume conoscitivo. E per recarne un esempio, certamente una stessa semplice verità, come l'immortalità dell'anima o l'esistenza della prima causa, con maggiore chiarezza e con più ampia veduta di relazioni si apprende dal savio, che non dall'uomo rozzo o poco colto nelle scienze.

Obbiez. V. Tutta questa discettazione dell'ultimo fine è inutile pel diritto di natura, al quale è ordinato questo libro dell'Etica. Stantechè, come disse Puffendorfio, il diritto di natura non riguarda che la presente vita, e non ha altro scopo, se non quello di rendere l'uomo civile. Inoltre, come osserva Voltaire, il sommo bene e il sommo male non sono altro che una chimera.

R. La sentenza di Puffendorfio deriva dal non aver egli ben inteso il concetto del diritto di natura e l'indole della presente vita. Imperocchè il diritto (sia che con questo nome s'intenda la legge, sia che il retto o il giusto) non può separarsi dal riguardo all'ultimo fine. Giacchè la legge, siccome quella che consiste nell'ordinazione della ragione, non può prescindere dal fine, a cui dirige il soggetto, che la riceve. Il retto morale poi non si può altrimenti conoscere, se non in virtù del fine. Conciossiachè quella operazione dicesi retta, la quale tende al fine, senza sviarsene in alcun modo; siccome in geometria si dice retta quella linea, che è la più breve fra due dati punti, o sia quella che da un punto all'altro corre in guisa, che non diverge dall'una parte o dall'altra. Nè dire, essere a ciò bastante che si pensino i fini intermedii e prossimi; poichè questi non si possono bene comprendere, senza almeno un implicito riferimento al fine ultimo, all'acquisto del quale debbono giovare o certamente non nuocere. La presente vita poi è di tal fatta, che di per sè guarda alla vita avvenire; nè la sociale coltura o la giustizia tra i cittadini può conservarsi, senza l'ordine morale; il quale, come è chiaro, prende norma dall'ultimo fine.

Quanto al motto Volteriano, esso è una delle solite goffaggini di quel sofista, convenienti ad un ateo e materialista, il quale non altronde cava diletto se non dall'empio riso e dal sarcasmo. Nè merita confutazione da chi, come persona d'intelletto, scorge nell'uomo una naturale ed invincibile propensione verso il sommo bene; e quindi comprende che questo bene debb'essere reale, e possibile a conseguirsi, se pure non voglia fingersi l'uomo come un essere assurdo e dissonante dalla ragione.

Digitized by Google

ARTICOLO III.

Della destinazione dell' uomo in questa vita.

17. Dalle cose, dianzi ragionate, chiaramente apparisce che la felicità, propriamente detta, non si trova in questa vita, e che il bene infinito, dal cui amore siamo stimolati in ciascuna appetizione, non risiede nelle cose create, ma nel solo obbietto increato, cioè in Dio, da conseguirsi dopo la morte del corpo. Resta dunque che la presente vita non sia da reputarsi altrimenti, che qual palestra e qual tirocinio in ordine a quello stato avvenire. Se questa verità non mette profonde radici nell'anima, e non si tien d'occhio continuamente; non si potrà mai comprendere l'intenzione della natura o la sapienza del Creatore, nè potranno ben ordinarsi i costumi e la vita dell'uomo. La virtù sarà priva di ogni venustà, la esistenza apparirà qual sogno di fantasia delirante, il cuore umano sarà tormentato da una vaga ed insaziabile brama. Anzi lo stesso civile consorzio non potrà più sussistere, ma i singoli cittadini, più feroci delle belve, si lacereranno a vicenda, e le case saranno tramutate in covili di fiere. Non dee dunque recar meraviglia che i nemici della società e della morale rivolgono tutti i loro sforzi a persuadere gli uomini, che la felicità sia da cercare sulla terra: e se non riescono nel nefando loro scopo, ciò procede da quella insuperabile luce, di cui la contraria verità risplende alla mente, ed in virtù della quale essa si è nell'animo de' popoli sì profondamente abbarbicata, che non può mai del tutto oscurarsi nè venire estirpata.

PROPOSIZIONI.

18. Prop. 1.ª *La destinazione dell'uomo in questa vita è il ben disporsi e dirigersi al conseguimento dell'ultimo fine.*

Dim. Se non vogliamo, contro natura, partir l'uomo in due esseri totalmente distinti, e privare della debita unità l'ordine della divina sapienza; la vita presente non dee scompagnarsi dalla futura, ma piuttosto con essa congiungersi in amichevole nodo. Tale adunque vuol essere tra l'una e l'altra il rapporto, che il bene dell'una meni direttamente al bene dell'altra, e sia come la via e la preparazione della medesima. Ciò in altri termini importa, che l'uomo nel corso di questa vita debba conformarsi in guisa, che l'esercizio delle sue azioni ben lo disponga e diriga al conseguimento dell'ultimo fine.

Digitized by Google

19. Prop. 2.ª *Questa direzione e disposizione dell'uomo verso l'ultimo fine è riposta nel procurare e promuovere l'ordine morale.*

Dim. La direzione e disposizione dell'uomo verso l'ultimo fine vuol avere tre caratteri: 1. Che apporti all'uomo la massima perfezione possibile in questa vita; 2. Che sia in potere dell'uomo il recarla ad affetto; 3. Che si colleghi col fine generale, inteso da Dio nel creare l'universo. La necessità di questi tre caratteri a niuno può essere dubbiosa. Conciossiachè in prima la destinazione di un ente, che anche in questa vita non è mezzo ma fine, dee tornare in bene e perfezione del medesimo. In secondo luogo, trattandosi d'una natura libera, non può non dipendere da lei che la sua destinazione si riduca in atto. Finalmente, essendo questa natura una parte della università delle cose, è necessario che lo scopo, ch'essa dee compiere, abbia connessione con lo scopo universale di tutte le altre esistenze.

I tre caratteri enunciati ottimamente rispondono all'ordine morale da procurare e promuovere. E quanto al primo, la massima perfezione dell'uomo è quella, che si riferisce alla parte razionale; giacchè l'uomo è costituito uomo dalla ragione. Ora il bene della ragione è posto nell'ordine: giacchè per l'ordine ogni virtù si genera nell'anima, e si pone armonia nelle facoltà inferiori, le quali in tanto sono proprie dell'uomo, in quanto si adoprano a giovamento della ragione.

Per ciò che spetta al secondo, siccome i beni che diconsi naturali o di fortuna non dipendono da noi; così il contrario è da dire dei beni che riferisconsi all'onestà dei costumi. Questi procedono dalla libera volontà dell'uomo, che opera secondo la regola dell'onesto e le prescrizioni della legge divina. Ora il retto uso della propria volontà è per certo in potere di ciascun uomo. Per la qual cosa l'ordine morale talmente importa la massima perfezione dell'uomo, che chiunque vuole possa conseguirla.

In quanto al terzo finalmente, Iddio per questo appunto creò l'universo per diffondere in certa guisa e manifestare sè stesso. Ad ottenere il quale scopo, egli stabilì due ordini, cioè l'ordine materiale e l'ordine spirituale, de' quali l'uno è composto di creature irrazionali, l'altro di creature razionali. Tra loro corre questa differenza: che le prime non si muovono ad operare per propria elezione, ma compiono per necessità di natura la intenzione divina; per contrario le seconde, come dotate di libero arbitrio, operano con atti derivanti da volontà deliberata: dalla rettitudine dei quali sorge l'ordine morale. Adunque l'ordine morale appartiene

Digitized by Google

al fine, inteso da Dio nella creazione del mondo. Anzi è la parte precipua di detto fine; poichè per esso compiesi propriamente la gloria di Dio, alla quale in tanto concorre l'ordine fisico, in quanto all'ordine morale si riferisce.

Dunque nell'ordine morale risplendono tutte le condizioni, richieste per determinare la destinazione dell'uomo nella presente vita.

20. Che se più particolarmente si domanda che cosa bisogna fare per conseguire quest'ordine; risponderemo, potersi ciò ricavare dalla analogia dell'ordine fisico. Di fermo, l'ordine fisico si compone principalmente di tre elementi: della debita collocazione dei corpi, de' loro movimenti secondo le leggi imposte da Dio, dell'operazione armonica delle diverse forze ond' essi sono fregiati. In simil modo starà l'ordine morale, se le creature libere occupino il posto, a cui dalla divina provvidenza sono chiamate; si conformino nell'operare alle leggi divine, vuoi generali vuoi particolari; spieghino armonicamente le loro forze a fine di perfezionar sè e gli altri, sotto il governo della ragione e giusta le condizioni nelle quali si trovano. Se queste cose si compiano, splenderà il mondo morale; la cui bellezza è tanto superiore a quella del mondo materiale, quanto lo spirito è superiore al corpo, e la legge dell' intelligenza e della volontà alle forze brute della materia.

21. Prop. 3.ª *L'ordine morale, che dicemmo, costituisce la felicità imperfetta, possibile a conseguirsi dall'uomo in questa vita.*

Dim. Dicesi felicità imperfetta quella, che è come una partecipazione della perfetta e quasi un suo incoato possesso. Or tale è l'ordine morale; pel quale l'uomo si dispone e tende alla beatitudine della vita futura. In prima, perchè egli così incomincia in certa guisa a pregustarla con la cognizione e dilezione di Dio; nei quali atti si contiene la principal parte dell'ordine morale. Secondo, perchè con l'osservanza dell'ordine stabilito da Dio acquista una ferma speranza di conseguire la perfetta felicità dopo il corso di questa vita: e lo sperare con certezza alcun bene, è quasi un possederlo. Chi dunque dà opera a procurar l'ordine morale, può dirsi di già felice, per quanto il comporta la misera condizione della vita nostra quaggiù. All'opposto, chi dispera di conseguire la suprema felicità, ancorchè abbondi d'ogni altro bene, è misero ed infelice del tutto. O non dovrà dirsi misero colui, al quale sovrasta la massima miseria? Ed è certamente massima miseria la perdita del sommo bene, congiunta con la privazione di tutti gli altri.

Digitized by Google

Si sciolgono le difficoltà.

22. *Obbiez.* I. Sembra doversi dire col Genovesi, che la felicità della presente vita sia riposta nell'assenza del dolore e della tristezza. « Che cosa richiede la nostra natura? egli dice. Certamente non patire nel corpo, non affliggersi con l'anima; e ciò sentir vivamente e continuamente. Dunque la coscienza dell'assenza del dolore e della tristizia è quel sommo bene, che gli uomini appetiscono e seguono in questa vita. Ad esso pensano, per esso si affaticano; ciò che operano, e quello da cui si astengono, lo fanno e se ne astengono a fine di fuggire il dolore e di allontanare la tristezza. Anzi se si dolgono, si dolgono per non aversi a dolere [1]. »

R. Non so se altrimenti avrebbe parlato Epicuro. Ma ciò non è tanto da imputare a colpa del Genovesi, quanto de' tempi ne' quali egli visse e a' quali voleva adattarsi. A quell'epoca si era propagata anche in Italia la filosofia de' Sensisti; ed avea viziato da prima la Metafisica, e poscia anche l'Etica. Ma per rispondere alla proposta difficoltà, chi non vede che quella sentenza non solo offende la natura dell'uomo, ma contraddice anche all'operare delle persone oneste, dalle quali vuolsi prendere esempio per giudicare rettamente? La natura dell'uomo si compone di due parti: del corpo cioè e dell'anima, del senso e della ragione. E, come già è detto più sopra, benchè l'appetito sensibile, guidato non dalla cognizione dell'ordine ma sol dall'istinto, tende al piacere e fugge il dolore; tuttavia l'appetito razionale, siccome quello che segue il dettame della ragione, conoscitrice dell'essere e delle relazioni dell'essere, tende all'oggetto di per sè appetibile, senza alcun rispetto al piacere o al dolore che esso arreca. E ciò vien confermato dalla stessa esperienza; poichè gli uomini onesti e degni di lode vogliono la virtù per sè stessa, sol dirigendola implicitamente od anche esplicitamente alla gloria di Dio. Che se alcuno, giusta il sentire degli epicurei, riferisse l'esercizio della virtù alla fuga del dolore; non sarebbe degno di lode ma di vitupero, e in niun modo potrebbe riputarsi onesto: giacchè sommetterebbe l'ordine obbiettivo al subbiettivo, e regolerebbe le proprie azioni, non a norma della ragione, ma secondo il cieco impeto della natura istintiva.

Obbiez. II. L'ordine morale, come quello che riguarda la perfetta felicità da conseguirsi nella vita futura, è bene della sola

[1] *De iure et officiis*, c. 1, §. 5.

Digitized by Google

ragione. Ma l'uomo è composto altresì di senso, il quale è inclinato a beni molto diversi. Dunque è necessario nella presente vita conseguir anche questi, acciocchè l'uomo possa dirsi pienamente beato. Per fermo, ancorchè l'uomo accuratamente osservi l'ordine morale; non però può negarsi che egli è vivamente sospinto verso quei godimenti che corrispondono alla sensibilità. Dunque finchè questa inclinazione non viene ancor appagata, la sua natura tenderà oltre, e però non potrà dirsi che egli abbia conseguito del tutto il suo fine e la felicità conveniente.

R. Dalle cose, dette di sopra, facilmente si scorge la vanità di questa obbiezione. Imperocchè il sommo bene, costitutivo della felicità, propriamente detta, non si può conseguire nella presente vita. Il discorso dunque può aggirarsi soltanto intorno alla felicità imperfetta, la quale consiste nell'acquisto di un bene, che sia il massimo nello stato presente e da preferirsi a tutti gli altri. Ora il bene massimo e proprio per ciascuna natura è quello, che risponde alla suprema inclinazione di lei. La suprema inclinazione dell'uomo è quella, che seguita la ragione. Il bene dunque, che ad essa risponde, basta a renderci beati. Le altre propensioni, poichè son soggette a questa suprema, da lei prendono temperamento e misura. Laonde, dove avvenga che il perfezionamento razionale richiede che non si soddisfaccia ad alcuna delle propensioni inferiori; questo stesso sarà consentaneo e conveniente alla loro natura, in quanto esse sono ordinate nell'uomo. Che se in ciò non si ha una piena quiete ed un totale appagamento di tutti i nostri naturali appetiti, non deve recar meraviglia; perchè non si tratta del fine ultimo e della compiuta felicità, ma del fine intermedio e della felicità imperfetta. Or, come la felicità perfetta richiede che non ci sia altro da appetire, ma ogni desiderio dell'animo sia soddisfatto; così la felicità imperfetta, per questo stesso che è imperfetta, può stare senza l'appagamento di tutte le propensioni, anzi col dolore e con la privazione di molti beni.

Non nego, che quanto più scema il dolore e crescono i beni anche materiali (purchè non si oppongano all'ordine morale), tanto meglio ne sta la natura, in quanto è composta. Ma ciò non concerne la felicità come a dire *sostanziale* dell'uomo, nè la vita presente sotto considerazione relativa alla vita avvenire; ma concerne gli aggiunti *accidentali*, e la vita presente considerata per sè stessa sotto aspetto assoluto. Ed in questo senso meno proprio, soglion volgarmente dirsi infelici coloro, che mancano al tutto di beni terreni, o sono oppressi da grave calamità. I quali peraltro

Digitized by Google

se aderiscono coll'animo all'ordine morale ed esercitano la virtù; posseggono veramente la felicità propria dell'uomo. Anzi se rivolgono quella privazione di beni o tolleranza di mali a conforto e perfezionamento di essa virtù; sono da stimare di gran lunga più felici di coloro, i quali, privi di tanta eccellenza, abbondano degli altri beni.

Si ascolti S. Tommaso, là dove sapientemente e chiaramente definisce un tal punto: « Per la beatitudine imperfetta, che puossi avere in questa vita, si richieggono i beni esteriori, non come necessarii all'essenza, ma come sussidii e strumenti di essa beatitudine; la quale consiste nelle operazioni virtuose, come è detto nella prima parte dell'Etica. Perocchè, l'uomo in questa vita ha bisogno delle cose necessarie al corpo, tanto per l'esercizio della virtù contemplativa, quanto per l'esercizio della virtù attiva, la quale di assai più cose ha mestieri per operare. Ma la beatitudine perfetta, la quale consiste nella visione di Dio, in niun modo ha bisogno di sì fatti beni. E la ragione si è, perchè tutti cotesti beni esteriori sono richiesti o pel sostentamento del corpo animale, o per alcune operazioni che esercitiamo per mezzo del medesimo, e che son conformi alla vita presente. Ma quella perfetta beatitudine, che consiste nella visione di Dio, o sarà nell'anima senza corpo, o sarà nell'anima congiunta al corpo non già animale ma spirituale. Laonde in niun modo cotesti beni esteriori, i quali sono ordinati alla vita animale, son richiesti alla beatitudine perfetta. E poichè in questa vita più partecipa di essa beatitudine la felicità contemplativa, che l'attiva, siccome quella la quale è più simile alla vita divina; ne segue che la felicità contemplativa ha meno bisogno di cotesti beni del corpo [1]. »

Obbiez. III. La felicità esclude il timore di perderla. Ma ciò non ha luogo in questa vita. Dunque niuna felicità in questa vita è possibile.

R. Distinguo l'antecedente: La felicità perfetta e piena, *concedo*; la felicità imperfetta e difettiva, *nego*.

La cognizione di Dio, la quale appartiene alla piena felicità della vita futura, non consente che l'uomo per guisa alcuna si allontani dal divino amore. Non così la cognizione di Dio che ora si ha e che ci presenta Dio come termine dell'ordine, nel quale ci collochiamo co' nostri atti liberi. Imperocchè la cognizione, che costituisce la felicità della vita futura, ci farà vedere distintamente

[1] *Summa th.* 1.ª 2.ᵃᵉ q. 4, art. 7.

Digitized by Google

e chiaramente Dio qual fonte di tutto il bene, che può a noi competere in quello stato, sicchè ogni bontà in esso ci apparisca perfetta, e fuori di lui imperfetta e mescolata di difetti. Il perchè non potendo la volontà esser mossa se non dal bene e scorgendo che esso s'accoglie in Dio, infinitamente meglio che in qualsivoglia altra cosa; è impossibile che da lui si rivolga per affetto contrario. Per l'opposto la cognizione che ora abbiamo di Dio, ce lo presenta come bene arduo; per conseguire il quale, è necessario combattere le passioni e privarci di molti godimenti, a cui la concupiscenza de'sensi furiosamente ci sprona. Per la qual cosa la volontà, fuori l'ordine morale e fuori Dio, così considerato, trova molti beni, acconci al presente stato dell'uomo, da' quali si sente sollecitata e distratta dall'amore divino. Ma questo stesso fu sapientissimamente ordinato dal supremo Reggitore, acciocchè l'acquisto della suprema ed immarcescibile felicità, fosse premio proposto alla virtù, che venisse in certa guisa lavorato dall'uomo stesso colle proprie azioni, secondochè conveniva alla natura di ente libero e capace di merito.

CAPO SECONDO

DELL'OPERAZIONE UMANA SECONDOCHÈ È ORDINATA AL FINE

23. Dicemmo esser destinazione dell'uomo in questa vita il procurare e promuovere l'ordine morale. Ciò si eseguisce dall'uomo, mediante i suoi atti liberi; alla considerazione de'quali ora ci accostiamo.

Noi discuteremo le cose seguenti: I. La facoltà, con la quale l'ordine morale vien conosciuto. II. La facoltà, che produce gli atti ad esso consentanei. III. I principii, che impartiscono bontà o malizia agli atti umani. IV. L'imputazione, che compete all'uomo per rispetto alle libere sue azioni. V. La ragione di merito o demerito, che ne risulta. VI. Le passioni, le quali di per sè non hanno moralità, ma ne partecipano sotto l'impero della ragione. VII. Gli abiti morali, da cui l'uomo vien aiutato nelle sue operazioni.

A queste cose peraltro vuolsi premettere la discettazione intorno l'interna onestà o pravità delle azioni umane, come fondamento di tutto ciò, che saremo poscia per trattare.

Digitized by Google

ARTICOLO I.

Della moralità delle azioni umane.

24. Le azioni umane, in quanto sono oneste o turpi, appellansi morali [1]. Ora qual sia la fonte da cui sgorga in esse tal qualità, è ciò che dobbiamo investigare nel presente articolo. La quale investigazione è tanto più necessaria, in quanto non mancarono uomini talmente alieni dalla verità, che stimarono non darsi alcuna azione buona o cattiva per sè medesima. E in prima Obbes, avendo immaginato che l'uomo fuori la società civile fosse del tutto ferino e simile alle belve, insegnò che la moralità delle nostre azioni si generasse dall'istituzione umana e dalle leggi [2]. A questo errore è affine il delirio di Saint-Lambert, il quale stabilì che la bontà o la turpitudine delle azioni umane deriva dalla consuetudine ed opinione de' popoli [3]. Molto meno di costoro errò Puffendorfio, il quale benchè volesse che le azioni umane, riguardate per loro stesse, fossero indifferenti; le fece nondimeno morali per beneplacito e legge di Dio [4]. Imperocchè, rigettato il principio ammesso da quasi tutt' i filosofi: *Che le azioni umane altre sono comandate, perchè buone, ed altre sono buone, perchè comandate;* e parimente *che alcune sono vietate, perchè cattive, ed altre sono cattive, perchè vietate;* insegnò che tutte le azioni umane indistintamente dipendono, quanto alla loro bontà o malizia, dalla libera volontà di Dio.

1 La moralità, *moralitas*, è così detta da *more; mos* pei (costume), in greco ἦθος, suole prendersi in diversi sensi. In significazione latissima si usa per esprimere l' inclinazione di natura, per la quale un ente qualunque viene sospinto ad operazioni o moti costanti. In questo senso suole attribuirsi anche agli enti privi di ragione, come sono i bruti, anzi alle stesse cose inanimate. Così diconsi *mores caeli*, *mores animantium*, ed altre locuzioni consimili. Ma in senso più stretto si attribuisce soltanto agli enti dotati di ragione ed operanti per intelletto e volontà, ed ha varie significazioni, le quali hanno ordine e connessione tra loro Così talora si prende per esprimere la frequenza degli atti simili (nel qual senso suona lo stesso che consuetudine); o la disposizione e facilità di operare, la quale si acquista col ripetere gli stessi atti (nel qual senso è lo stesso che abito); o finalmente indica ogni sorta di atti derivati da agente razionale e libero, secondo che essi sono buoni o cattivi, la cui frequenza costituisce la consuetudine e genera l'abito. Ora da *more*, preso in quest' ultimo significato, si deriva la voce *moralitas*, la quale par che non significhi altro, se non che la convenienza o la discrepanza dell'azione rispetto alla natura razionale.

2 *De Cive*, c. 14, §. 17.

3 Vedi Cousin, *Cours d'Hist. de philos. morale*, leçon V.

4 *De iure naturae et gentium*, L. 1, c. 2.

Digitized by Google

A questi si aggiungono i razionalisti trascendentali, i quali togliendo di mezzo la libertà umana, ripetono tutte le azioni o dal fatale svolgimento dell'*assoluto*, come dicono, o da una mera logica necessità.

PROPOSIZIONI.

25. Prop. 1.ª *La moralità delle azioni umane non dipende dall'opinione dei popoli.*

Dim. Se l'opinione costituisse l'onesto ed il turpe, si potrebbe in prima dimandare d'onde sia che l'opinione abbia disapprovate od approvate tali azioni piuttosto che altre? Per certo dee addursi qualche motivo di questa estimazione. Imperocchè l'uomo nell'opinare è sempre mosso da ragione; e però ammettere che un'opinione sia surta senz'alcun fondamento, massime se ella è universale; suona lo stesso che ammettere un effetto senza cagione. Che se si adduce un tal fondamento; allora esso e non l'opinione, che ne consegue, dovrà dirsi vero principio della moralità.

In secondo luogo l'opinione è cosa mutabile e diversa, come diversi sono gl'ingegni, le inclinazioni, le abitudini, i luoghi e le altre circostanze che possono generarla. Per contrario il giudizio intorno alle azioni buone o cattive, almeno quelle che corrispondono ai primi principii della ragione, o da questi si deducono con facile ragionamento, persevera sempre lo stesso ed è immutabile presso tutte le genti, in ogni luogo ed in ogni tempo. Dunque la morale differenza delle azioni umane non può dipendere dall'opinione dei popoli. E per fermo tutte le genti hanno ed ebbero sempre per disonesta la bestemmia, lo spergiuro, il tradimento della patria, la slealtà nelle promesse, e cose simili. Per contrario lodano e lodarono sempre come buona la fede, la liberalità, la giustizia, il rispetto a Dio e va dicendo. Dunque se tali giudizii dipendessero dall'opinione, l'effetto supererebbe la causa. Il quale assurdo se non vogliamo ammettere stoltamente; convien confessare che di questo effetto così universale e costante è da riconoscere una causa universale del pari e costante; e questa non può essere che la natura o ciò che nella natura è fondato.

In terzo luogo, il criterio d'una cosa non può essere ciò, che di quella abbisogna come di criterio. Ora noi colla moralità giudichiamo la opinione; non viceversa coll'opinione la moralità. Imperocchè quando ascoltiamo che generalmente si pensa così o così, non ci fermiamo in quel pensamento, per decidere che l'operare

Digitized by Google

secondo esso sia bene o male; ma tosto ci solleviamo più alto, ad alcun concetto razionale, per vedere se quella opinione sia buona e però da seguire, o rea e quindi da rigettare. Adunque la norma della moralità non può desumersi dall'opinione dei popoli.

26. Prop. 2.ª *La moralità delle azioni non dipende dalle leggi umane.*

Dim. Seguendo la guida stessa di natura, noi sogliamo misurare la bontà delle leggi dalla presupposta moralità delle azioni, e non viceversa. Così, niuno giudica esser tenuto di ubbidire a una legge, se prima non vede che in essa niente si contiene d'ingiusto od empio; altrimenti si riputerebbe più presto obbligato a negarle obbedienza. Imperocchè ciascuno sente nella propria coscienza di essere stretto da un dovere più alto, da cui non può essere sciolto per alcuna umana legge, ed al quale se ripugnasse, violerebbe la sua stessa ragione e, quanto è da sè, la distruggerebbe. Per fermo, se vi fosse una Società così trista, che si compiacesse di leggi inique, e sancisse la rapina, il ladroneccio, gli spergiuri, la frode, gli adulterii, l'uccisione dei genitori e de' cittadini e quanto altro ci ha di nefando e d'iniquo; forsechè queste scelleraggini sarebbero immuni da turpitudine, e degne non di esecrazione e di supplizio ma di lode e, se piace al cielo, anche di premio?

In breve, le leggi umane, non perchè sono leggi, sono giuste; ma possono essere anche perverse. Dunque esse non sono norma suprema di bontà e di giustizia, ma hanno sopra di sè una norma più alta, a cui debbono conformarsi, per dirsi giuste.

27. Prop. 3.ª *Non ogni moralità delle azioni umane dipende dalla libera volontà di Dio.*

Dim. La moralità di molte azioni umane è immutabile. Ma ciò che è immutabile, non dipende dalla libera volontà di Dio; giacchè questa, negli effetti che produce, potrebbe fare il contrario. Dunque non ogni moralità delle azioni umane dipende dalla libera volontà di Dio. E di vero, chi è così straniero alla ragione, il quale non tenga per certo che l'uccidere l'innocente, il romper fede, lo spregiare i genitori e Dio, il violare l'altrui dritto, siano cose turpi di natura loro, e però tali che non possano in modo alcuno tramutarsi in buone ed oneste? All'incontro chi non giudica che il beneficare gli uomini, l'ubbidire i parenti, l'adorar Dio, lo stare ai patti, ed altre simiglianti azioni sono talmente buone ed oneste, che non possono mai diventar disoneste e cattive?

In secondo luogo, la divina volontà non potrebbe impartir bontà o malizia alle azioni, se non presupponendo che sia cosa buo-

Digitized by Google

na ed onesta ubbidire al comando di Dio, turpe ed illecito il ripugnarvi. Senza un tal presupposto, l'azione rimarrebbe indifferente anche dopo il comando o la proibizione divina. Dunque Puffendorfio è costretto di contraddire a sè medesimo, non potendo stabilire che la volontà divina sia prima radice e fonte della moralità, senz'ammettere nel tempo stesso che già una cosa è buona e lodevole indipendentemente da tal volontà, cioè il conformarsi alla medesima.

In terzo luogo, l'uomo di natura sua richiede d'esser ordinato ad un fine, a sè conveniente. Imperocchè ripugna alla divina sapienza che una cosa manchi del fine, o abbia un fine contrario alla propria natura. Convenendo dunque all'uomo naturalmente un determinato fine, naturalmente ancora gli conviene l'ordinarsi al medesimo e procurar quelle cose, che gliene facilitano il conseguimento. Così gli conviene eziandio frenar gli altri appetiti, che sollecitano la sua volontà verso altri beni contrarii, e sommetterli all'impero della ragione. Il fare altrimenti è sconveniente e turpe per l'uomo. Guardata dunque la natura dell'uomo, si manifestano alcune cose, che ad esso necessariamente convengono, ed altre che necessariamente disconvengono. Le prime diconsi moralmente buone, le seconde cattive. Dunque non ogni moralità delle azioni umane dipende dalla libera volontà di Dio, e molto meno da alcun altro mutabile principio.

28. Prop. 4.ª *La moralità delle azioni umane immediatamente dipende dall'ordine obbiettivo delle cose, appreso per mezzo della ragione; mediatamente poi dall'ordine della divina sapienza e bontà.*

Si dimostra la prima parte. Le operazioni di ciascun ente sono buone o cattive secondo che corrispondono o discordano dalla natura, di cui esso è dotato. Ma l'uomo, in quanto uomo, è razionale, e nell'operare dev'esser guidato dalla ragione. Dunque le azioni di lui saranno buone o cattive, in quanto osservano o trasgrediscono il dettame della ragione. Ma la ragione detta che si segua l'ordine delle cose, e che ad esso l'uomo si conformi, acciocchè ne' suoi atti liberi riluca quella stessa armonia, che splende nella natura, e che il supremo Artefice intese nel crear l'universo. A quest'ordine dunque, imposto da Dio alle cose, e da noi conosciuto col lume della ragione, debbono corrispondere le azioni umane, per convenire all'uomo, in quant'egli uomo, e per dirsi quindi buone ed oneste. Per contrario, se dall'anzidetto ordine le azioni nostre discordano, per questo stesso dovranno dirsi bruttate di pravità.

Digitized by Google

Più brevemente: La bontà o malizia delle azioni umane non è altro che la convenienza o disconvenienza con la natura razionale. Ma è proprio della natura razionale conoscere l'ordine delle cose, ed operare a norma del medesimo. Dunque l'onestà o turpitudine delle azioni umane, cioè la loro moralità, deriva dalla convenienza o discrepanza con l'ordine delle cose, appreso dalla ragione e proposto alla volontà.

Si dimostra la seconda parte. L'ordine delle cose dipende dalla divina sapienza e bontà; poichè la natura ed i rapporti delle cose vengono dettati dal divino intelletto, contemplante l'essenza divina. Dunque per ciò stesso che la moralità delle azioni umane dipende immediatamente dall'ordine delle cose, dipende mediatamente dalla divina sapienza e bontà.

Oltre a ciò, la moralità dipende dall'ordine delle cose in quanto quest'ordine si apprende colla ragione e da essa vien proposto alla volontà. Ma la ragione in tanto adempie un tale ufficio, in quanto è una partecipata similitudine della ragione divina; e da questa ragione divina, come da primaria sorgente, scaturisce ogni verità specolativa o pratica. Dunque la volontà per questo stesso, che ha come norma la ragione umana, apprendente l'ordine delle cose; ha come norma la ragione divina, per virtù della quale è ed opera la ragione umana. Bellamente S. Tommaso: « In tutte le cause ordinate l'effetto dipende più dalla causa prima, che dalla causa seconda; perchè la causa seconda non agisce se non in virtù della prima. Or che la ragione umana sia la regola della volontà umana e che da essa se ne misuri la bontà, si ha dalla legge eterna che è la ragione divina. Perciò nel Salmo 46 è detto: *Molti chiedono: chi ci additerà il bene? È improntato sopra di noi il lume del tuo volto, o Signore.* Colla quale risposta vien quasi detto: Il lume della ragione, ch'è in noi, in tanto ci mostra i beni e regola la nostra volontà; in quanto è lume del tuo volto, cioè derivato dal volto tuo. Donde è manifesto che la bontà della volontà dipende molto più dalla legge eterna, che dall'umana ragione [1]. »

Si sciolgono le difficoltà.

29. Contra la terza proposizione così obbietta Puffendorfio: « Essendo l'onestà, o sia la necessità morale e la turpitudine, affezione dell'azione umana, nata dalla convenienza o disconvenienza dalla norma ossia dalla legge, ed essendo la legge un comando del

[1] *Summa th.* 1, 2, q. 19, a. 4.

Digitized by Google

superiore; non si vede come possa intendersi essa onestà o turpitudine dell'azione prima della legge e del comando del superiore [1]. »

R. Confonde qui Puffendorfio la legge, propriamente detta, la quale ha sempre relazione alla volontà del superiore, con l'eterna sapienza di Dio, ch'è la misura e la regola di tutte le cose. Imperocchè come fu dimostrato nella Metafisica [2], dipendendo le essenze delle cose dal divino intelletto, contemplante l'essenza divina, e venendo per conseguenza dal medesimo determinata la loro interna costituzione e le loro proprietà necessarie; ottimamente si dice che la moralità delle azioni umane ha per sorgente la stessa divina sapienza, la quale riluce nella natura, e di cui è partecipazione il lume della nostra ragione. Laonde, se Puffendorfio col nome di legge intendesse questa sapienza di Dio, volentieri gli assentiremmo; e la discordanza tra noi e lui sarebbe nelle sole voci. Imperocchè sebbene il dettame della divina mente, separato ogni riguardo dalla volontà imperante, non possa in rigore di termini dirsi legge (la quale non solo include l'intelletto ma anche la volontà); nondimeno, in senso più lato, in quanto cioè esso è regola, può chiamarsi col nome di legge. E così S. Tommaso nel testo, che citammo nella quarta proposizione, appellò legge eterna quel divino dettame. Ma neanche in questo modo può scusarsi Puffendorfio. Conciossiachè egli parla di quella legge per guisa, che dà apertamente a divedere di prenderla per libera disposizione e decreto della volontà divina; mentre al contrario la sapienza di Dio è necessaria e non libera nel concepire le essenze delle cose e nel dettare ciò che loro compete.

Replica: « Coloro che oltre alla prescrizione divina stabiliscono un'altra regola eterna della moralità delle azioni umane, non fanno altro che aggiungere a Dio un altro principio coeterno ed estrinseco, a cui egli in assegnare le forme delle cose siasi dovuto conformare necessariamente [3]. »

R. Nego del tutto. La divina sapienza, a cui Iddio si conforma nell'assegnare le forme delle cose, non è estrinseca a Dio, come stranamente suppone l'avversario; nè alcuno tra i fautori della nostra sentenza sognò mai quell'assurdo. Ma tutti unanimamente stabilirono essere la sapienza di Dio una medesima cosa con Dio; ed insegnarono che quella nei suoi dettami prende fondamento dalla natura divina, la quale è il tipo supremo di tutte le creature.

1 *De iure naturae et gentium*, l. I, c. 2.
2 *Ontologia*, c. 2, a. 1.
3 Luogo sopraccitato.

Digitized by Google

Nuova istanza: « Se dimandi a cotesti uomini: di quali cose dispone la legge di natura? Rispondono: di quelle, le quali di per sè sono oneste o turpi. Se inoltre dimandi: quali sono le cose di per sè oneste o turpi? Non hanno altro a rispondere, se non che: quelle delle quali la legge di natura dispone. »

R. Mentisce qui Puffendorfio nel rinfacciarci questo circolo vizioso. Imperocchè la sentenza, che seguiamo, benchè stabilisca che la legge di natura dispone di quelle cose, che di per sè sono oneste o turpi; nientedimeno non afferma essere oneste o turpi quelle cose, delle quali dispone la legge di natura, ma bensì quelle che sono conformi o discordi dalla sapienza divina, e che a noi come tali si appalesano, allorchè indaghiamo il naturale ordine delle cose.

Insiste da ultimo: « I. Ammessa questa sentenza, rimane ignoto quali siano quegli atti in sè illeciti, e con quale indizio manifestamente si discernano dagli altri. Similmente resta ignoto qual sia la ragione prossima, perchè gli anzidetti atti siano tali. II. Ogni azione, considerata fuori della legge, è del tutto indifferente, giacchè rimossa la legge si rimuove tutto ciò che è morale nell'atto. »

R. L'oscurità, immaginata da Puffendorfio, qui non ha luogo. Imperocchè dal lume della ragione, apprendente l'ordine delle cose, veniamo ammaestrati di ciò che conviene o disconviene alla nostra natura ed al fine di essa. Anzi nella contraria sentenza, la quale rende esterna ed avventizia la moralità degli atti umani, si avvererebbe l'oscurità che si teme; stantechè in quel caso la moralità non altronde potrebbe ricavarsi, se non che dalla divina rivelazione, la quale da molti non si ammette, da molti viene adulterata, nè altrimenti ci obbliga se non supponendo in noi il dovere di ubbidire a Dio. La regola prossima poi, per giudicare della moralità, è l'ordine della natura, dettato dalla divina sapienza, e da noi conosciuto per mezzo della ragione.

Quanto alla seconda parte dell'obbiezione, ripetiamo ciò che innanzi dicemmo, cioè: se per legge s'intende una disposizione, procedente dalla libera volontà di Dio, è falso che prima di essa tutti gli atti siano indifferenti, e che, lei rimossa, venga a rimuoversi ogni moralità. Se poi intendesi per legge la divina sapienza, che necessariamente detta le essenze delle cose; è vero che prima di essa niente può concepirsi in quanto alle creature, neppur come possibile; ma solo può concepirsi l'essenza divina, la quale sia esemplare primo di tutte le cose creabili, e da cui pren-

Digitized by Google

da fondamento il divino intelletto nel formare gli archetipi eterni. Ma ciò in nulla si oppone alla nostra sentenza, anzi l'è mirabilmente concorde.

ARTICOLO II.

Della facoltà, con la quale si conosce la moralità delle azioni.

30. Niuno da senno può negare, conoscersi da noi l'ordine morale. Imperocchè per conoscerlo non altro si richiede, se non che l'uomo miri sè stesso, secondo le relazioni in cui egli è sì verso la sua suprema cagione, e sì verso le altre cose, che esistono nel mondo. Imperocchè gli atti della volontà, conformi a queste relazioni, costituiscono appunto l'ordine morale. Or chi può negare all'uomo una tale notizia? Al certo se consultiamo l'esperienza, ciascuno è conscio di aver cognizione della propria natura, a rispetto d'ambe le parti di cui è composto, della sensibile cioè e della razionale, delle quali la prima dee sottostare alla seconda come a quella che è più prestante. Del pari niuno ignora di avere ricevuta l'esistenza da una Causa suprema, che appelliamo Dio, dalla quale perciò dipende e nell'operare dev'essere regolato. Così ancora ognun vede che gli altri uomini sono a lui simili nella natura; ai quali deve per conseguenza voler usare quella stessa riverenza, ch'egli vuole usata a sè stesso. Finalmente, noi conosciamo i rapporti delle altre cose nell'ordine che riluce nel mondo: perchè l'universalità delle creature ci si presenta come una macchina ben disposta, e l'ordine in ogni tutto risulta dalle debite relazioni delle parti.

Ciò, che manifesta l'esperienza, vien confermato dalla ragione. Imperocchè se la natura c'impose per fine di seguire l'ordine morale; senza dubbio ci dovette fornire anche le forze atte a conoscerlo; stantechè la volontà non opera, senza previa cognizione dell'obbietto. Che poi tal cognizione debba esser vera, facilmente si comprende, se si considera che l'ordine delle cose è una quasi riverberazione delle divine idee, e che il lume della mente nostra contiene come una partecipazione del lume divino, e però nelle naturali sue manifestazioni non può non produrre in noi idee rispondenti all'ordine delle cose, conforme alle idee divine.

Di qui facilmente si rileva quale facoltà la natura ci somministri per conoscere quest'ordine, e quindi per giudicare della bontà o

Digitized by Google

malizia delle azioni. Nondimeno, poichè anche in questo proposito non mancarono opinioni diverse, non sarà inopportuno discutere più diffusamente la cosa, secondo i suoi aspetti diversi.

PROPOSIZIONI.

31. Prop. 1ª. *È assurda la sentenza, che attribuisce il giudizio della moralità ad un certo senso corporeo.*

Dim. La sentenza, che prendiamo qui a confutare, può intendersi in doppio modo; cioè, o come la spiegò Robinet, o come la spiegarono i recenti frenologi. Il primo, agitato dai delirii del sensismo del passato secolo, credette doversi attribuire il giudizio, col quale si discerne il bene dal male, ad un certo senso interno, analogo agli altri cinque sensi esteriori. Egli disse che l'Autore della natura ci ha data una certa disposizione per approvare alcune azioni, e riprovarne altre. Questa, che egli appella istinto morale, non essere altro, se non che un certo senso interno, il quale bene si assomiglia al gusto del dolce e dell'amaro. La sua voce è pronta, facile, infallibile, nè le va innanzi alcuna idea o alcun raziocinio. Essa fa uso di un organo, che però può nominarsi organo morale. E benchè sia ignoto ove risegga, tuttavia è probabile che si trovi in certe fibre morali, esistenti nel cervello, le quali hanno relazione con l'organo della vista e dell'udito; giacchè gli oggetti che stimolano questi sensi, son quelli che principalmente si giudicano onesti o turpi [1].

Affine a questa opinione è la dottrina de' frenologi, appo i quali in Francia il materialismo, cacciato dalla filosofia, si procurò un ignobile asilo. Costoro ci spiegano le facoltà morali dell'uomo per via di altrettante protuberanze del cranio e conformazioni del cervello; dalle quali quelle dipendano nell'operare, come la vista dall'occhio, e l'udito dall'orecchio. Insegnano quindi che ciascun uomo sortisce la virtù di fare una cosa piuttosto che un'altra, in quanto ad essa viene determinato da necessità organica e da scambievole conflitto di propensioni, inerenti nell'organismo. Laonde, introdotta una specie di fatalismo, tolgono di mezzo ogni moralità, e si sforzano di esimere da ogni colpa anche i più atroci misfatti.

Premesse le quali cose, facilmente si fa nota la verità della tesi proposta. Imperocchè l'opinione di Robinet tutta quanta si fonda nel sensismo, che diffusamente fu da noi confutato nella Psicologia. Il delirio poi de' frenologi, oltre al sensismo, importa anche il

[1] *De la nature*, liv. V.

Digitized by Google

fatalismo, tolta del tutto la differenza tra il bene ed il male [1]. Ma per dimostrare generalmente la nostra tesi, diciamo che in qualunque modo voglia intendersi quella opinione, essa si chiarisce falsa. Imperocchè è impossibile che il giudizio del bene e del male morale convenga ad una facoltà sensitiva od organica. Il giudizio del bene e del male morale è assoluto ed immutabile; per contrario la percezione e l'inclinazione sensibile è relativa alle circostanze del subbietto senziente, e si divaria secondo le diverse disposizioni degli organi. Così, per servirci dell'esempio del gusto, di cui si piacciono gli avversarii, veggiamo di frequente che anche nello stato sano, ciò che ad uno è saporoso, torna insipido ad altri.

In secondo luogo le facoltà sensitive od organiche non possono esercitare nè giudizio nè raziocinio, nè avere idee generali. Imperocchè quanto alla rappresentazione degli oggetti, esse sono del tutto passive, come quelle che non possono prescindere dalle condizioni materiali dell'organo, da cui dipendono, e non valgono se non a riportare quel solo, a che vengono determinate dall'obbietto individuale e concreto. Ora il discernimento del bene e del male morale include giudizii, spesso ancora raziocinii, e sempre idee generali. Stantechè non si forma altrimenti, che per conoscenza di relazioni e di ordine tra le cose. Esso dunque appartiene ad

1 In quanto alla vanità della frenologia, vedi ciò che noi ne dicemmo nella *Psicologia*, c. 2, s. 2. Nondimeno qui di passaggio aggiungiamo l'autorità di Magendie; il quale, benchè nella sua fisiologia non poco senta di materialismo, pure del sistema craniologico così scrive: « La frenologia, falsa scienza de' nostri giorni, come erano, in altri tempi, l'astrologia, la necromanzia, l'alchimia, pretende collocare nel cervello le diverse parti di memoria; ma i suoi sforzi si riducono ad asserzioni che non reggono un sol punto all'esame, che se ne faccia. I craniologi, alla cui testa è il dottor Gall, vanno più in là; essi aspirano niente meno che a determinare le capacità intellettuali con la conformazione de' cranii, e soprattutto con le protuberanze locali che vi ravvisano. Un gran matematico presenta una bozza non lungi dall'occhiaia; è là senza dubbio l'organo del calcolo. Un artista celebre ha tale gibbo nella fronte, è quella la sede del suo talento! Ma si risponde: avete voi esaminato molte teste di uomini, che non hanno queste capacità? Siete voi sicuro che non v' imbatterete nelle stesse protuberanze, nelle stesse bozze? Non importa, risponde il craniologo, se si è trovata la bozza, il talento esiste, solamente non è esplicato. Ma vedete là un gran geometra, un gran musico, che non hanno le vostre bozze, non importa, risponde il settario, credete! Ma quand'anche si avesse costantemente, risponde lo scettico, tale conformazione riunita con tale attitudine, bisognerebbe tuttavia provare che questa non è una semplice coincidenza, e che il talento d'un uomo proviene realmente dalla forma del suo cranio. Credete, vi dico, risponde il frenologo; e gli spiriti, che accolgono con sollecitudine il vago e il maraviglioso, credono! Essi han ragione, perchè si divertono, e la verità non ispirerebbe loro che noia. » Précis *Élément. de physiol. De la mémoire*, pag. 224, in nota.

Digitized by Google

una facoltà più alta, che non è il senso o qualunque altra forza dipendente dall'organismo.

In terzo luogo, il diletto che l'onesto genera in noi, e l'orrore che la turpitudine c'ispira, di per sè non cresce nè diminuisce in proporzione della maggiore o minore perfezione della nostra sensibilità, o più squisito temperamento delle fibre corporee. Anzi spesso segue piuttosto una ragione inversa, e risponde meglio alla coltura dell'animo ed allo svolgimento dell' intelligenza. Adunque la facoltà, a cui appartiene, non si trova tra le potenze sensitive, e generalmente in qualsiasi specie di forze organiche, ma spetta alla parte superiore dell'animo, che non è propria se non degli spiriti.

32. Prop. 2.ª *Il giudizio della moralità non può appartenere ad un senso spirituale.*

Dim. Hutcheson, che fondò la Scuola scozzese, ideò una nuova facoltà per introdurre in noi il concetto del bene e del male, appellata anche da lui senso morale, ma in significato molto diverso dai sensisti. Perocchè egli la distingue bensì dall' intelligenza e dalla ragione, ma la fregia di una natura molto più nobile del senso comunemente detto. Egli anzi la dice più divina di tutte le altre facoltà, siccome quella che con supremo potere regola tutta la vita dell'uomo [1]. A questa sentenza sembra uniformarsi quasi tutta la Scuola scozzese; la quale, come nella metafisica, così anche nella morale introdusse l' istinto come potenza giudicatrice. Per la qual cosa i giudizii pratici circa il bene ed il male morale non si attribuiscono da lei all' intelligenza ed alla ragione, come scopritrice della relazione delle cose, ma ad una certa particolare facoltà, che opera soltanto per propensione di natura e per cieco impeto, e però appellasi senso morale.

Per certo una dottrina di tal fatta trasporta nell' Etica que' giudizii ciechi ed irrazionali, da noi già rigettati in Metafisica. Ma essi anche qui presentano la medesima ripugnanza. Imperocchè il giudizio, sia che si tratti di verità speculative, sia che di pratiche, non può altrimenti formarsi se non per la percezione della convenienza o discrepanza delle idee, le quali si congiungano con l'affermazione, o si separino colla negazione. Così facendo, il giudizio non vien proferito per istinto, ma per motivo evidentemente appreso dalla ragione. Adunque il senso morale istintivo, che operi semplicemente per impulso soggettivo, non solo è un'as-

1 *Philos. Mor. Instit. compend.* lib. I.

Digitized by Google

serzione gratuita, ma è contraria alla natura del giudizio e dell'anima che conosce.

Inoltre questa dottrina leverebbe via del tutto dalla morale la ragione di scienza. Imperocchè essa le lascerebbe soltanto la fede dovuta alla voce della natura, rimovendone l'evidenza generatrice di certezza.

33. Prop. 3.ª *Il giudizio della moralità non appartiene che all'intelletto ed alla ragione.*

Dim. Il giudizio del bene morale, consistendo nella percezione di una relazione, è atto proprio dell'intelligenza; la quale è ordinata a conoscere il vero, non solo specolativo, ma anche pratico. Che se tal volta questa relazione non si manifesta subito di per sè, ma deve, come negli altri giudizii mediati, scoprirsi per graduale paragone di varie idee tra loro; allora fa d'uopo del raziocinio, e quindi quella notizia è pertinenza della ragione.

Inoltre, il concetto di moralità non aggiunge alla verità speculativa se non una differenza accidentale, cioè l'ordinamento all'azione. Or la differenza accidentale dell'oggetto non richiede una diversa facoltà. Adunque la moralità si apprende colla stessa potenza, colla quale si apprende la verità specolativa. Ma questa si apprende coll'intelletto e colla ragione. Dunque coll'intelletto e colla ragione si apprende anche la moralità.

In virtù di questo argomento S. Tommaso dimostra che l'intelletto pratico non è facoltà diversa dall'intelletto specolativo. Egli dice così: « Ciò che è soltanto accidentale alla ragione intrinseca d'un oggetto, riguardato da una qualche potenza, non diversifica la potenza. Così, competendo per accidente al colorato che esso sia uomo e non un'altra cosa, e che sia dotato di maggiore o minor quantità; ne viene che tutti gli oggetti colorati sieno percepiti dalla stessa facoltà visiva. Ora è accidentale all'oggetto, appresso coll'intelletto, che si ordini o no all'operazione; e secondo tal differenza si distingue l'intelletto specolativo e l'intelletto pratico. Imperocchè l'intelletto specolativo è quello, che non ordina all'azione ciò che apprende, ma si ferma nella sola considerazione della verità. Per contrario l'intelletto pratico è quello, che ordina all'operazione ciò che apprende. E questo è quello che dice il Filosofo nel terzo *De anima*; cioè che lo speculativo differisce dal pratico nel fine; e però entrambi prendon nome dal fine [1]. »

1 *Summa th.* I. p. q. 79, a. 11.

Digitized by Google

Si sciolgono le difficoltà.

34. *Obbiez.* I. La disposizione del corpo influisce nel giudizio morale. Adunque il giudizio morale appartiene ad una facoltà sensitiva.

R. Distinguo l'antecedente: Influisce estrinsecamente per cagione del nesso tra le diverse facoltà dell'uomo, *concedo*; influisce intrinsecamente, per azione che in esso eserciti, *nego*; e *nego* del pari il *conseguente.*

Dalla costituzione del corpo e dal temperamento de' nervi proviene che la sensibilità (come quella che usa degli organi) operi con maggiore o minore veemenza; e di qui nasce (per l'unità del composto umano) che spesso si perturbi il giudizio della mente, e fortemente venga allettata la volontà. Ma ciò nulla ha di comune col giudizio del bene morale: e spesso nel tumulto e nell'ebbrezza perfino della concupiscenza de' sensi (purchè essa non giunga ad impedir l'uso della ragione) si discerne ottimamente il turpe dall'onesto; benchè quello con veemenza attiri il senso, questo sommamente gli si opponga.

A ragione dunque tutti quelli che hanno ben meritato della sapienza, insegnarono non potersi avere alcuna nozione del bene o del male in enti dotati del solo senso. Imperocchè in questi non può trovarsi alcun concetto di relazione e di ordine, essendo a ciò necessario aver idee generali, delle quali mancano al tutto le facoltà sensitive. Per la qual cosa, poichè l'uomo (siccome ci attesta la propria coscienza) è fornito d'idee generali e chiaramente distingue l'onesto dal turpe; siffatta cognizione dee attribuirsi alla sola anima ed alle sue spirituali potenze. Il senso e gli organi del corpo non sono che meri strumenti e condizioni richieste allo svolgimento dell'intelligenza nel presente stato di unione col corpo.

Obbiez. II. Gli uomini rozzi ed ignoranti proferiscono senza indugio e con somma facilità giudizii morali. Dunque fanno ciò per forza d'istinto, non per uso della ragione.

R. Concedo l'antecedente, e *nego il conseguente.* La celerità, di cui qui si parla, non prova niente contro di noi. Imperocchè ci ha nell'intelletto umano una forte inclinazione, impressavi dal sapientissimo Iddio, in virtù della quale, al modo stesso che nelle verità specolative, anzi più facilmente per la maggiore importanza della materia, usciamo in giudizii pratici, riguardanti il governo della nostra vita e de' nostri costumi. Ma ciò non ciecamente

Digitized by Google

e senza percezione del motivo oggettivo, ma per conoscenza del medesimo, vuoi immediata, come ne' primi principii, vuoi mediata, come nelle loro deduzioni. Siffatte deduzioni poi, che si fanno anche dagli uomini rozzi, non sono sì astruse e lontane dalla volgare capacità, come gli avversarii, con manifesta esagerazione, sostengono. Esse il più delle volte son prossime ai primi principii per sè evidenti e ne discendono per facilissimo discorso. Che se talvolta racchiudono qualche grave difficoltà, la quale dall'uomo, benchè ignorante, venga debitamente risoluta in quanto alla pratica; hanno capo nella coltura religiosa, che supplisce alla mancanza di scienza, o nell'abito di ben operare, per cui senza molti intermezzi si applichi tostamente un assioma generale all'azione da farsi; e così va dicendo di altre cause, che sogliono aiutare la naturale prudenza. E ciò per non dir nulla della tradizione primitiva; la quale, traendo origine da Dio, informò la vita morale del genere umano, e le cui profonde vestigie presso niuna nazione, ancorchè barbara, poterono del tutto cancellarsi.

Obbiez. III. Almeno vuolsi ammettere una reale distinzione tra la facoltà, a cui appartengono i giudizii pratici, e quella a cui appartengono i giudizii specolativi. Atteso che l'una riguarda il bene, e l'altra il vero; i quali sono ragioni diverse nell'obbietto.

R. Questa difficoltà da S. Tommaso viene sciolta così: « Il vero ed il bene s'inchiudono l'uno nell'altro. Imperciocchè il vero è una specie di bene, ed il bene è una specie di vero, altrimenti non sarebbe intelligibile. Siccome dunque l'obbietto dell'appetito può esser il vero, in quanto ha ragione di bene (come quando alcuno appetisce di conoscere la verità); così l'obbietto dell'intelletto pratico è il bene da ordinarsi all'opera, sotto la ragione di vero. Stantechè l'intelletto pratico conosce la verità, come anche lo speculativo; ma ordina all'operazione la verità conosciuta [1]. »

ARTICOLO III.

Della facoltà, emissiva degli atti morali.

35. La ragione concorre all'atto umano come direttrice, in quanto cioè mostra l'oggetto e l'indole morale del medesimo. Ma la facoltà, che propriamente emette quell'atto, è la volontà; donde avviene che anche volontario si appella, e suol definirsi: un'*azio-*

1 Luogo sopraccitato, nella risposta alla 2.ª obbiezione.

Digitized by Google

ne procedente da interno principio, con cognizione del fine [1]. Poichè l'azione per questo stesso che procede dalla volontà, procede da interno principio; giacchè la volontà è intima all'uomo ed è principio, da cui le altre facoltà umane, in quanto all'esercizio dell'azione, dipendono. Essendo poi che la volontà non opera se non con previa cognizione dell'obbietto, e l'obbietto considerato come termine dell'azione si chiama fine; ne avviene che ogni azione, la quale o immediatamente o mediatamente procede dalla volontà, richiegga sempre la cognizione del fine.

36. Il volontario si divide in *necessario* e *libero*. Il primo è quello che precede l'elezione dell'arbitrio, come il desiderio della felicità; il secondo è quello che la segue, come quando taluno deliberatamente si applica a leggere.

In secondo luogo si divide in *formale* e *virtuale*. Il volontario formale è quello che si contiene di per sè nell'atto della volontà, come l'elezione della cosa che attualmente si pensa; il volontario virtuale è quello che si appetisce non in sè stesso ma in un altro, come per esempio la navigazione per l'Oceano in colui che stabilisse di andare in America.

In terzo luogo si divide in *diretto* e *indiretto*. Il primo è quello che procede dalla volontà per posizione di atto; l'altro è quello che procede dalla volontà per omissione, come quando alcuno tralascia di fare ciò che può, ed avverte di dover fare.

In quarto luogo, il volontario può essere *elicito* e *imperato*. Il volontario elicito è lo stesso atto della volontà, come l'amore, l'odio, eccetera. Il volontario imperato è l'atto delle altre facoltà, che si fa per impero della volontà, come il passeggiare, il desinare, il leggere, ed altri simili.

1 Da questa definizione del volontario apparisce la sua differenza dall'atto spontaneo, col quale spesso vien confuso nel comune linguaggio. Dicesi azione *spontanea*, quella, che sebben proceda da interno principio, con previa cognizione dell'obbietto; tuttavia non richiede che quest' obbietto si apprenda come fine, cioè come ciò in cui termina l'azione, ed in grazia di cui essa vien fatta. Per la qual cosa lo spontaneo ha luogo anche nell'appetito sensitivo, operante senza concorso della volontà, e però si attribuisce eziandio alle azioni dei bruti. Imperocchè questi per la cognizione dell'obbietto si muovono ad operare, benchè non concepiscano la ragione del fine, per essere privi d' intelligenza. Laonde la nozione di spontaneo è più generale che la nozione di volontario, ed è rispetto ad essa come *genere* a *specie*. Che se l'azione per niun modo proceda da cognizione dell'obbietto, ma unicamente da virtù innata nel subbietto, allora dicesi *naturale*; a cui precisamente si oppone il *violento*. Dunque l'azione volontaria, per ciò stesso che è volontaria, è anche spontanea e naturale, ma non viceversa.

Digitized by Google

37. Per costituire il volontario occorrono due cose: la cognizione della mente e la forza della volontà; dalla mancanza di una di esse si genera l'involontario. Inoltre la cognizione può mancare per effetto d'ignoranza; la quale suole distinguersi in *antecedente concomitante* e *conseguente*. Dicesi antecedente l'ignoranza che precede ogni atto della volontà, e si versa sopra ciò che non si farebbe, se ci fosse la cognizione. L'ignoranza concomitante è quella, che si accoppia con l'atto della volontà; vale a dire che sebbene non sia voluta, nondimeno riguarda una cosa che pur si farebbe, quand'anche ci fosse la cognizione. Finalmente dicesi ignoranza conseguente quella, che in alcun modo procede dalla volontà; e si divide in *affettata*, se si procura direttamente, e *supina* o *crassa*, se volontariamente si trascura di acquistar la notizia dell'obbietto o di quelle cose che ci distornerebbero dall'operare.

38. L'altra condizione che dicemmo richiedersi per l'atto volontario, è l'influsso del principio interno, cioè della volontà. Circa questo influsso, la volontà può trovarsi in contrasto o con un esterno agente, che le faccia violenza, o con l'appetito sensitivo che la pieghi ad operare, vuoi per concupiscenza di un bene, vuoi per timore di un male. Or la concupiscenza può essere *antecedente* o *conseguente*, secondochè previene la volontà e la spinge all'atto, o segue la volontà e si desta per suo comando. Il timore poi può essere *leggiero* o *grave*, secondochè riguarda un male tenue ed incerto, che non soglia muovere se non gli uomini leggieri; o sia tale che possa commuovere anche un uomo forte e si generi dall'apprensione d'un male certo e grande.

PROPOSIZIONI.

39. Prop. 1.ª *Nè l'ignoranza conseguente, nè l'ignoranza concomitante toglie il volontario.*

Dim. Della ignoranza conseguente, la cosa è chiara. Conciossiachè essa procede dalla volontà come da propria cagione effettiva. Or chi vuole la causa, vuole anche l'effetto, che prevede dover da quella derivare.

Quanto poi all'ignoranza concomitante, la cosa facilmente può persuadersi. Imperocchè per essa l'uomo, quando anche avesse la cognizion dell'obbietto, non si ritrarrebbe dall'operare; come quando alcuno già determinato di uccidere un suo nemico, per caso l'uccida nella caccia stimando di colpire una fiera. Al certo in questo caso manca la notizia dell'obbietto; ma manca per gui-

Digitized by Google

sa, che la sua assenza non è cagione dell'atto; giacchè anche nella contraria ipotesi si sarebbe egualmente operato. Laonde l'azione, così eseguita, non può dirsi *involontaria,* ma solo si dice *non volontaria.*

40. Prop. 2.ª *L' ignoranza antecedente toglie del tutto il volontario.*

Dim. L' ignoranza antecedente è quella, che precede del tutto l'atto della volontà. Adunque toglie interamente la cognizione del fine, e quindi uno dei costitutivi del volontario. Similmente nell' ignoranza antecedente l'uomo è disposto in modo; che, se avesse la notizia dell'obbietto, si asterrebbe dall'operare. Dunque la causa che produce l'azione e ciò che ne conseguita, almeno interpretativamente, è contra l' inclinazione della sua volontà. Dunque anche da questa parte l'atto recede dalla ragione di volontario.

Avverti che l' ignoranza, per dirsi veramente *antecedente,* debb'essere del tutto *invincibile;* cioè tale, che non siasi omessa niuna morale diligenza per procurare l'opposta cognizione, od almeno niun sospetto contrario sia sorto nell'animo dell'operante. Giacchè se l' ignoranza è tale, che siasi potuta deporre, non iscusa l'agente, nè propriamente può dirsi *antecedente* ma sotto qualche riguardo dee dirsi *conseguente.*

41. Prop. 3.ª *Non può darsi la violenza negli atti eliciti; può bensì negli atti imperati, ai quali per conseguente vien tolta la ragione di volontario.*

Dim. Gli atti eliciti son quelli, che di per sè appartengono alla volontà, e da essa sgorgano immediatamente come azioni sue proprie. All' incontro, gli atti imperati appartengono ad altre facoltà, e diconsi volontarii, sol perchè soggiacciono all' impero della volontà. Così il desiderio di acquistare la scienza è atto elicito; lo studio e l'applicazione dell' intelletto e l'uso dei mezzi esterni, che conducono all'acquisto di essa, sono atti imperati. I primi prossimamente ed immediatamente nascono dalla volontà, i secondi mediatamente soltanto. Con questa distinzione ciascun vede che la violenza non può aver luogo negli atti eliciti, sibbene negl' imperati. Conciossiachè il violento si definisce: Un' azione che procede da esterno principio, renitente il subbietto. Ora l'atto elicito, generandosi dalla volontà, deriva sempre da interno principio; nè può, senza contraddizione, attribuirsi a principio esterno. All' incontro gli atti imperati, non nascendo nella volontà ma in altre potenze, le quali soggiacciono altresì all' impulso di cause esterne, ottimamente possono stare coll' impero contrario della volontà. Per la qual cosa, in quanto si riferiscono alla volontà, dovranno

Digitized by Google

dirsi violenti, ogni qualvolta sieno fatti contro l'impero e la mozione di lei, in virtù di soverchiante forza straniera. Così vien rimossa da essi la ragione di volontario; la quale in tanto può in loro avverarsi, in quanto procedano dall'applicazione e dal comando della volontà; e nel caso, di cui parliamo, interviene l'opposto.

Avverti che per dirsi questi atti veramente involontarii, è necessario che la volontà positivamente resista. Altrimenti il subbietto non sarebbe renitente, siccome richiede la definizione del violento, ma conferirebbe alcuna cosa all'atto, cioè la potenza almeno passiva, capace di riceverlo.

42. Prop. 4.ª *La concupiscenza, se del tutto è antecedente, accresce il volontario ma diminuisce il libero.*

Si prova la prima parte. L'atto si dice volontario, in quanto ad esso tende la volontà. Ma la concupiscenza coi suoi allettamenti accresce questa tendenza. Dunque, se si consideri l'atto volontario da parte del movimento della volontà, esso si accresce per virtù della concupiscenza.

Si prova la seconda parte. La libertà consiste in una certa indifferenza. Ma la concupiscenza antecedente, per ciò stesso che piega veementemente la volontà verso l'obbietto, diminuisce l'indifferenza. Dunque per questo verso diminuisce la libertà.

43. Prop. 5.ª *La concupiscenza conseguente benchè accresca la ragione di volontario, non diminuisce quella di libero.*

Dim. Chi vuole la causa, vuole l'effetto. Adunque quella diminuzione d'indifferenza e di equilibrio, la quale nasce dalla concupiscenza conseguente, procede dallo stesso uso della libertà; e però di ragione si attribuisce all'agente, in quanto esso liberamente si volge ad operare.

44. Prop. 6.ª *Le cose, che si fanno per timore, benchè per alcun riguardo dicansi involontarie, perchè, se non istigasse il timore, non si farebbero; nondimeno, assolutamente e propriamente parlando, sono volontarie.*

Dim. L'operazione, in senso assoluto e proprio, si riguarda secondo ciò che è nel fatto, non secondo ciò che è nell'ipotesi, mutate le circostanze. Ma l'operazione, eseguita per timore, secondo ciò che è nel fatto, realmente risponde all'elezione della volontà; la quale, in quel dato caso la preferisce e l'accetta. Dunque, assolutamente e propriamente parlando, ella è volontaria; sebbene sia ipoteticamente involontaria, in quanto, rimosse quelle circostanze, non si vorrebbe. Così il mercatante, il quale, suscitata la tempesta, gitta nel mare le merci per non naufragare, vuole attual-

Digitized by Google

mente quel getto, benchè con suo danno. Per lui adunque l'atto è volontario. Nondimeno, poichè se non vi fosse un tanto pericolo, vorrebbe conservare le merci; sotto un tale riguardo quel gittarle, che fa, dicesi involontario. Acconciamente S. Tommaso: « Le cose che si fanno per timore, sono mescolate di volontario e d'involontario. Perocchè, ciò che si opera per timore, considerato in sè stesso, non è volontario; ma si rende volontario nel caso, cioè per evitare un male che si teme. Ma se ben si consideri, queste cose sono piuttosto volontarie che involontarie; poichè sono volontarie *semplicemente;* involontarie *secondo un certo rispetto*. La ragione è, perchè una cosa dicesi esser tale in senso assoluto, quando si riguarda secondo ciò che è nel fatto; secondo poi ch'è nella sola apprensione, non si denomina in senso assoluto, ma solamente sotto un dato riguardo. Ora quello che si opera per timore, è nel fatto, secondo ciò che veramente si opera. Imperocchè l'azione essendo individua e concreta, e l'individuo e concreto essendo tale per le circostanze determinate di tempo e di luogo; ne segue che l'azione si considera in atto, secondo le condizioni presenti, e non secondo altre ipotetiche [1]. »

Si sciolgono le difficoltà.

45. *Obbiez.* I. Sembra potersi dire con Puffendorfio che è egualmente involontaria un'azione fatta per timore, che se fosse fatta per violenza; sicchè eziandio i misfatti commessi per incusso timore sono scevri di colpa e degni di compatimento [2].

R. Nego del tutto l'asserzione. Dicesi violenza quel moto che procede da principio esterno, e a cui il subbietto non coopera ma resiste. Adunque l'operazione eseguita per mera violenza, in niun modo può attribuirsi a colui, che la soffre; poichè questi patisce mal suo grado, e per quanto è in lui oppone contrasto. Al contrario chi opera per timore, di propria volontà si piega ad una delle due parti proposte, e, come sopra dicemmo, effettivamente pone un atto volontario.

Non sono poi da confondere la mancanza di colpa ed il compatimento. Questo si merita da chi è posto a tal croce, che o debba patire gravissima sciagura o mancare alla virtù. Ma se egli in tal contingenza cade d'animo e cede al timore; l'atto suo non può essere scusato da colpa, quasi che non sia stato volontario ma del

1 *Summa th.* 1.ª 2.ª° q. 6, a. 6.
2 *De iure naturae et gentium,* l. I, c. 5.

Digitized by Google

tutto estorto da forza superiore. Imperocchè in effetto quella elezione procedette da principio interno, con vera cognizione del fine. E però chi la volle, fu realmente autore della propria azione; in quanto per libera volontà di due obbietti eligibili, cioè del male fisico o del male morale, per evitare il primo, si appigliò al secondo; mentre avrebbe dovuto incorrere piuttosto la perdita di tutt' i beni e la stessa morte, piuttosto che lordarsi della turpitudine del peccato.

Replica. Siccome chi è agitato da timore, fa ciò che altrimenti non farebbe; così chi è mosso dalla concupiscenza. Dunque siccome nel primo caso l'azione è in certo modo involontaria, così anche nel secondo.

R. Nego la parità. Di questa negativa così dà ragione S. Tommaso: « In colui che per timore fa una cosa, rimane la ripugnanza della volontà verso ciò che si fa, secondo che in sè viene considerato. Ma in colui, che fa qualche cosa per concupiscenza, siccome è l' incontinente, non rimane la prima volontà, con la quale rifiutava ciò che ora appetisce, ma si cangia nel contrario volere. E però quello, che si fa per timore, in certa guisa è involontario; ma quello, che si fa per concupiscenza, non lo è in alcun modo. Imperocchè l' incontinente per effetto della concupiscenza opera contra ciò che prima proponeva di fare, non già contra quello che ora vuole; ma il timoroso opera contra ciò che anche ora vuole, astrazion fatta dalle presenti circostanze [1]. »

Obbiez. II. A ragione Puffendorfio agguaglia il timore alla violenza. Perciocchè l' uno e l'altra nascono da causa contraria alla volontà, la quale nella violenza agisce come presente, nel timore agisce come futura.

R. Nego la parità. Si ascolti di nuovo S. Tommaso: « Le cose che si fanno per timore o per violenza, non solo differiscono, secondo la ragione di presente e di futuro; ma anche perchè in colui, che è violentato, la volontà non consente ma del tutto ripugna; per contrario in colui, che opera per timore, la volontà si piega all'oggetto, sebbene non riguardandolo per sè ma per altro, cioè per allontanare il male temuto. Ora ciò basta alla ragione di volontario. Imperocchè volontario è non solo ciò, che si vuole per sè stesso come fine, ma anche ciò che si vuole per altro, come mezzo a fine. E così Gregorio Nisseno dice: Ad escludere le cose che si fanno per timore, nella definizione del violento, non solo si dice che *il violento è quello, il cui principio è fuori,*

1 *Summa th.* 1.ª 2.ae q. 6, a. 7 ad 2.am

Digitized by Google

ma si aggiunge: *senza che il paziente vi conferisca.* Imperocchè a quello, che si fa per timore, la volontà del temente conferisce qualche cosa [1]. »

ARTICOLO IV.

De' principii che impartiscono la moralità all'atto umano.

46. Gli atti volontarii presi in senso più stretto, in quanto cioè non solo procedono dalla volontà con cognizione del fine, ma si fanno anche per libera elezione, si dividono in onesti e turpi, secondo la relazione, che hanno, di convenienza o disconvenienza con la natura razionale. Essendo poi proprio della natura razionale operare giusta l'ordine, il quale mette capo nel fine ultimo; di qui è che stabilimmo essere riposto il fonte della moralità delle azioni umane nell'ordine obbiettivo delle cose, appreso dalla ragione e da essa proposto alla volontà. Per la qual cosa gli atti rispondenti a quest'ordine, si stimeranno onesti; i quali però debbono dividersi in *obbligatorii e liberi,* secondochè la loro omissione è o non è viziosa. Nel qual proposito vuolsi richiamare alla memoria che il male non è mera negazione, ma privazione del bene; e però allora deturpa il subbietto, quando in esso trovasi l'esigenza dell'opposta perfezione. Quindi allorchè si omette un atto onesto, ch'è necessario all'uomo per conservarsi nell'ordine; l'atto importa obbligazione, e la sua omissione è cattiva. Quando e converso si tralascia un atto, senza alcuna lesione dell'ordine; l'omissione di quello non può dirsi cattiva, e l'atto sarà libero, quantunque buono.

Premesse queste cose, è da cercare per quali capi l'ordine obbiettivo comunica la moralità agli atti umani.

PROPOSIZIONI.

47. Prop. 1.ª *Gli atti umani prendono la moralità dall'obbietto, dal fine e dalle circostanze.*

Si dimostra la prima parte. Essendo l'operazione una specie di movimento, col quale l'anima tende e si porta all'obbietto, da esso obbietto, come da termine, viene specificata. Secondochè dunque l'obbietto è buono o cattivo, ossia è conveniente o discrepante dalla ragione, l'operazione si veste di bontà o di malizia.

1 *Summa th.* 1.ª 2.ᵃᵉ q. 6, a. 6.

Digitized by Google

Di qui potrai conchiudere che la bontà o malizia, che l'operazione contrae dall'obbietto, è ad essa essenziale e quindi immutabile; spettando all'intrinseca sua realtà o ragione specifica. Avverti però che l'obbietto dee prendersi nella propria ragione formale, cioè sotto il rispetto in che si riguarda dall'operante. Imperocchè un obbietto, materialmente identico, può variarsi formalmente, secondo che si mira sotto un aspetto piuttosto, che sotto un altro.

Si dimostra la seconda parte. Il fine, anche quando è diverso dall'obbietto, intorno a cui versa l'operazione, termina veramente l'atto della volontà, e muove il soggetto ad operare. Dunque ha ragione di termine e di causa rispetto all'atto. E però a modo suo influisce realmente nella moralità del medesimo; anzi il più delle volte impartisce nuova specie all'azione. Così chi largisce un' elemosina per motivo di religione, fa un' opera doppiamente buona.

Si dimostra la terza parte. Gli aggiunti o le circostanze, che per avventura circondano l'obbietto o l'operante, spesso hanno una particolare convenienza o discrepanza con l'ordine della ragione. Adunque anche esse possono modificare o terminare l'atto della volontà: il quale esce dall'operante secondochè è affetto da concrete disposizioni, e riguarda l'oggetto secondochè è stretto da circostanze determinate. Adunque anche queste, nel modo che possono, conferiscono alcuna moralità all'atto.

Pertanto, acciocchè l'atto sia assolutamente buono, non dee peccare per niuno di questi tre capi; altrimenti, in parte almeno, sarà cattivo. Quindi nelle cose morali è nato il proverbio: *Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu.*

48. Prop. 2.ª *Benchè ci siano atti umani indifferenti, quanto alla specie e all'astratta considerazione; tuttavia non ci ha atto umano indifferente in individuo, ossia considerato concretamente.*

Si dimostra la prima parte. Gli atti umani prendono la loro specie dall'obbietto. Ma si danno obbietti i quali, considerati in astratto e di per sè, non presentano alcuna relazione di convenienza o discrepanza con l'ordine, a cui l'uomo è tenuto di conformarsi, ma piuttosto presentano capacità di esser volti al bene od al male; come è per esempio il passeggiare, il portare armi, lo stropicciare le mani, il villeggiare e va dicendo. Dunque gli atti umani, corrispondenti a cose sì fatte, non possono per sè e secondo la loro astratta considerazione dirsi moralmente buoni nè cattivi.

Si dimostra la seconda parte. L'azione si prende in concreto, quando si considera vestita di circostanze, dalle quali non può mai scompagnarsi del tutto, e si mira sotto il fine determinato,

Digitized by Google

pel quale si esercita dall'operante. Or, potendo le circostanze essere buone o cattive, ed essendo l'operante (sempre che agisce con avvertenza della ragione) obbligato a rivolger l'animo ad un fine onesto; non può avvenire che l'azione, guardata concretamente, sia priva del tutto di bontà o di malizia. Acconciamente S. Tommaso: « Bisogna che ogni atto individuale abbia qualche circostanza, per la quale venga tratto al bene od al male, almeno dalla parte dell'intenzione del fine. Imperocchè, essendo proprio della ragione l'ordinare; ogni atto libero non ordinato al debito fine, per questo stesso le è ripugnante ed è malo; per contrario, se è ordinato al debito fine, risponde all'ordine della ragione, e però partecipa della bontà. Or non può fare che una delle due cose non avvenga, cioè che l'atto si ordini ovvero non si ordini al debito fine. Onde è di necessità che ogni atto libero dell'uomo, considerato in individuo, sia buono o cattivo [1]. »

Si sciolgono le difficoltà.

49. *Obbiez.* 1. L'azione nelle cose morali si specifica dal fine; giacchè il fine propriamente termina l'intenzione dell'operante. Dunque è falso che l'azione riceve principalmente dall'obbietto la bontà o la malizia.

R. Distinguo l'antecedente: L'azione nelle cose morali si specifica dal fine intrinseco, *concedo*; estrinseco, *suddistinguo*: solamente, *nego*; ancora, *concedo*. Quanto al *conseguente*, nego il supposto, cioè esser l'obbietto diverso dal fine intrinseco.

È da distinguere un doppio fine: l'intrinseco, il quale dicesi *fine dell'opera*; e l'estrinseco, cioè quello che l'agente si prefigge ad arbitrio, e suol dirsi *fine dell'operante*. Il primo si confonde collo stesso obbietto e per sè e di sua natura termina l'azione; la quale perciò da esso viene specificata. Il secondo riguarda l'azione estrinsecamente e per modo di circostanza. Per la qual cosa benchè dia all'atto bontà o malizia, lo fa secondariamente.

Avverti peraltro che ciò si dice primieramente degli atti riguardanti un oggetto, il quale sia per sè moralmente buono o cattivo. Poichè se si tratta di atti per sè indifferenti quanto alla specie, questi, per quel che spetta ai costumi, prendono specie dal fine, quantunque estrinseco; perchè esso in tal caso termina l'azione. In secondo luogo, dicesi per rispetto al fine, che puramente accompagna l'azione, non già del fine che muove ad operare, ed è

1 *Summa th.* 1.ª 2.ᵃᵉ q. 18, a. 9.

Digitized by Google

causa perchè l'oggetto stesso si appetisca. Imperocchè allora la principale bontà o malizia dell'azione deriva dal fine; essendochè esso principalmente termina la volontà. Onde saggiamente disse Aristotile: *Chi ruba per commettere un adulterio, propriamente parlando è più adultero che ladro* [1].

Obbiez. II. Alle volte le circostanze determinano la specie dell'atto morale; come p. e. se alcuno ruba in luogo sacro, non commette semplicemente furto, ma sacrilegio. Dunque è falso che sempre nell'atto morale la specie vien determinata dall'obbietto.

R. Distinguo l'antecedente: Alle volte le circostanze determinano la specie dell'atto morale, quando passano a far parte dell'obbietto, *concedo*; quando rimangono mere circostanze, *nego*.

Può accadere che le circostanze per la loro particolare convenienza o discrepanza dall'ordine della ragione, rivestano anch'esse natura di obbietto, e producano una bontà o malizia nuova, di specie diversa. Così nell'esempio di sopra recato; il quale non solo è furto, per la rapina della cosa altrui, ma è anche sacrilegio per la santità del luogo che viene violata. Ma quando le circostanze restano nel loro essere di circostanze, come se alcuno rubasse una grossa somma di danaro; non mutano la specie dell'atto morale, ma soltanto l'ingrandiscono, o diminuiscono, o in altra guisa lo modificano.

Obbiez. III. Quando l'obbietto è indifferente, potrà accadere che alcuno se lo prefigga come fine, senza guardare ad altro. In tal caso l'azione anche in concreto sarà indifferente.

R. Nego sì l'antecedente, e sì il *conseguente.*

Essendo la ragione il principio degli atti umani, e la ragione deliberata non potendo non prefiggersi un fine nell'operare; è impossibile che un atto proceda deliberatamente dall'uomo in vista del solo oggetto indifferente: il quale certamente, considerato per sè stesso, non ha ragione di fine ma solo di mezzo. Inoltre è impossibile che l'atto in concreto sia privo di circostanze, di tempo, di luogo, di modo, di opportunità e simili; le quali anch'esse per lo più apportano bontà o malizia, in quanto sono consone o dissone dalla retta ragione.

Può nondimeno avvenire talvolta, che alcuno operi senza deliberazione e con mente distratta, e così eserciti un'azione indifferente. Allora quell'atto non sarà *atto umano*, ma *atto dell'uomo*, come suol dirsi; e quindi il caso sarà fuori della nostra presente

1 *Ethicorum*, lib. 5.

Digitized by Google

quistione, giacchè qui parliamo degli atti umani, ossia di quelli che provengono da volontà deliberata.

ARTICOLO V.

Della imputabilità degli atti umani.

50. L'imputabilità compete agli atti umani, in quanto si riferiscono all'uomo, come a vera cagione, da cui procedono. Attesochè l'uomo, essendo dotato di libertà, esercita le azioni per guisa, che da lui dipenda il farle o non farle. Ciò non abbisogna di dimostrazione; essendo manifesto per intimo testimonio della coscienza. Così non v'ha chi non senta essere in suo potere il determinarsi ad agire, quando si trova nello stato idoneo per deliberare. Onde la libertà delle nostre azioni è un fatto d'immediata evidenza, il quale non può venire oscurato da nugoli di sofismi. E come Diogene, col mettersi a passeggiare, confutò Zenone, che disputava contra la possibilità del moto; così facilmente confuterai gli oppugnatori della libertà umana, col fare il contrario di ciò, che essi ti prescrivessero. Questo, che ci attesta la coscienza individuale, ci vien altresì confermato dall'universale consenso di tutto il genere umano. E che altro sono le leggi, o le lodi delle buone opere, o i vituperii dei fatti turpi, che cosa i premii o le pene per la virtù o pel vizio, stabiliti presso tutte le genti, sieno colte sieno barbare; se non altrettante voci, con le quali l'uman genere proclama la libertà delle nostre azioni? Non dunque il cercare se siamo liberi, il che è noto da sè; ma solo l'investigare onde tragga origine la libertà è cómpito della filosofia.

Nel qual proposito è da osservare che la radice della libertà trovasi nella ragione. Poichè, essendo la volontà un appetito razionale, tende all'oggetto secondochè dalla ragione le vien proposto. Laonde ogni qual volta la ragione propone alla volontà obbietti, che non sono la felicità nè con la felicità necessariamente si connettono; il moto della volontà rimane indifferente circa l'accoglierli o rigettarli. Imperocchè dalla ragione si giudica potersi fare tanto l'uno quanto l'altro, apparendo dall'una parte e dall'altra motivo, abile ad attrarre o respingere l'appetito. E nel vero, dal lato, in che l'obbietto presenta bontà, apparisce un motivo idoneo ad allettare la tendenza dell'animo. Per contrario, dal lato in che quella bontà vien mostrata come finita e difettiva, l'obbietto si offre come non necessario e tale che ragionevolmente si possa omettere e, se

Digitized by Google

è congiunto con alcun male, anche aborrire. Adunque la volontà non è tirata necessariamente da oggetti sì fatti; e quindi, se gli elegge, gli elegge perchè spontaneamente inclina sè stessa ad una parte della scelta piuttosto che all'altra: non presentandosi di qua o di là alcuna ragione, atta a determinarne necessariamente la preferenza. Adunque la libertà è una dote della volontà, per cui questa potenza è padrona dei suoi proprii atti, sicchè possa porli e non porli od anche porre un atto contrario. Di qui nasce la nozione dell'imputabilità, la quale può definirsi: quella proprietà, per cui l'azione o l'omissione si attribuisce ad alcuno, come a vero autore e causa determinante.

PROPOSIZIONI.

51. Prop. 1.ª *L'atto, sia buono sia cattivo, ragionevolmente s'imputa all'uomo che opera liberamente.*

Dim. Imputare un atto, come dicemmo, non è altro che attribuirlo ad alcuno come a vero autore e cagione. Ma l'uomo, che opera liberamente, è veramente autore a causa dell'azione che fa; poichè da esso dipende che quella sia piuttosto, che non sia. Dunque ragionevolmente s'imputa l'atto all'uomo, che opera liberamente. Molto a proposito S. Tommaso: « Allora l'atto s'imputa all'agente, quando esso è in potere di lui, sicchè egli ne abbia dominio. Ciò si verifica di tutti gli atti della volontà; giacchè per la volontà l'uomo ha il dominio dei proprii atti [1]. »

Ed in vero, quando alcuno procaccia che un'azione non gli venga imputata, non adduce altra scusa se non che il non essere stato libero nel farla, vuoi per ignoranza, vuoi per impotenza. Con che implicitamente confessa che l'atto ragionevolmente s'imputa a coloro, che operano per volontà deliberata.

52. Prop. 2.ª *Dalla imputazione nasce negli atti umani la ragione di lode o di biasimo.*

Dim. Quando l'azione, guardata non in qualunque modo, cioè fisicamente soltanto, ma come dotata di moralità, ossia in quanto è onesta o turpe, s'imputa all'uomo; questi veramente si considera come autore della propria perfezione o turpitudine nel fatto de' costumi. Di qui nasce che egli sia degno di stima o di disprezzo. Bellamente S. Tommaso: « Per ciò si dice colpevole o lodevole l'atto, perchè s'imputa all'agente. Imperocchè niente altro vuol

1 *Summa th.* 1.ª 2.ᵃᵉ q. 21, a. 2.

Digitized by Google

dire esser lodato o vituperato, se non che l'imputarsi ad alcuno la malizia o bontà del proprio atto [1]. »

53. Prop. 3.ª *Benchè la imputabilità sempre si congiunga con la moralità, nondimeno è distinta da essa.*

Dim. Si congiunge per certo la imputabilità colla moralità, perchè niun'azione può essere propriamente morale, se non sia anche libera. E nel vero, la libertà è condizione necessaria, acciocchè l'ordine della ragione possa scendere nella volontà e rilucere negli atti umani. Dunque ogni atto morale dev'essere libero, e però imputabile. Similmente niuna azione libera può farsi in concreto, la quale non sia buona o cattiva, e, per conseguenza, affetta di moralità. Imperocchè, come sopra si disse, non si dà azione in concreto, la quale sia indifferente. Adunque nell'azione umana, la imputabilità e la moralità sempre mai si accompagnano insieme. Tuttavia non si debbono tra loro confondere; perchè la nozione dell'una è del tutto diversa dalla nozione dell'altra. Anzi talvolta può ad alcuno imputarsi l'azione, senza imputargliesene la moralità; laddove avvenga che egli sia stato libero nel farla, ma per ignoranza non ne abbia avvertita la malizia. Inoltre può alcuno investigar prima se l'azione debba o no imputarsi all'agente; e poi cercare se sia onesta o turpe. Il che al certo non potrebbe farsi, se la moralità si confondesse con la imputabilità.

Si sciolgono le difficoltà.

54. *Obbiez.* I. Anche le cause naturali si perfezionano colle proprie azioni, o si deteriorano; e nondimeno non vengon lodate nè vituperate. Dunque a pari può dirsi lo stesso dell'uomo.

R. Concedo l'antecedente, e *nego la parità.*

Perciò le cause naturali non si stimano degne di lode o di vitupero, perchè non hanno dominio dei proprii atti; poichè la loro natura è determinata ad uno. Il contrario è dell'uomo, operante per libera volontà. La lode ed il vituperio nasce dell'imputazione; e di questa è radice la libertà.

Obbiez. II. L'artefice, se volesse, potrebbe fare un'opera viziosa; nè per questo sarebbe riprensibile, in quanto artefice. Dunque a pari l'uomo potrebbe liberamente fare un atto moralmente cattivo, senza che perciò fosse vituperabile.

R. Qui anche è da negarsi la parità. Poichè altro è mancare al fine particolare, a cui l'uomo non è obbligato, altro è mancare al

1 *Summa th.* 1.ª 2.ᵉ q. 21, a. 2.

Digitized by Google

fine universale di tutta la vita umana, al quale l'uomo deve ordinare sè stesso, in quanto è uomo. Molto bene S. Tommaso: « Altrimenti va la bisogna nelle cose artificiali, ed altrimenti nelle morali. Imperocchè, nelle artificiali la ragione si ordina ad un fine particolare, che è alcuna cosa escogitata dall'arte. Nelle morali è ordinata al fine comune di tutta la vita umana; al quale vuol esser diretto ogni fine particolare. Or quando si pecca per deviazione dall'ordine al fine nel fatto dell'arte, un tal peccato può avvenire in due modi. In uno per deviazione dal fine particolare, inteso dall'artefice; cioè se l'artefice, intendendo fare un lavoro buono, lo faccia cattivo, e questo peccato è proprio dell'arte. In un altro modo può peccarsi per deviazione dal fine comune della vita umana; e in questo modo si dirà che l'artefice pecca anche se intenda fare un lavoro cattivo, e lo faccia per ingannare qualcuno. Questo peccato non è proprio di lui, in quanto è artefice, ma in quanto è uomo. E però nel primo peccato s' incolpa l'artefice in quanto artefice, ma nel secondo s'incolpa l'uomo, in quanto uomo. Or nelle cose morali, in cui si guarda l'ordine della ragione al fine comune dell'umana vita, sempre il peccato ed il male si avverano per deviazione dall'ordine della ragione verso il fine comune dell'umana vita, e quindi per esso viene incolpato l'uomo, in quanto è uomo ed in quanto è morale. Ondechè il Filosofo dice nel sesto delle cose morali: « Nell'arte può eleggersi di peccare volontariamente; non così nelle cose che appartengono alla prudenza, come sono le morali, di cui la prudenza è direttiva [1]. »

ARTICOLO VI.

Del merito e del demerito.

55. Le azioni umane, ossia quelle che procedono da libera volontà, possono principalmente considerarsi sotto triplice aspetto; cioè: in quanto all'ordine, che è loro prefisso dalla natura; in quanto al subbietto, che ne è la cagione; in quanto agli altri, ai quali tornano di vantaggio o detrimento. Sotto il primo rispetto, importano moralità; sotto il secondo diventano imputabili; sotto il terzo prendono ragione di merito o di demerito, la qual ragione non è altro se non l'esigenza di congruente retribuzione. La retribuzione poi che si dee al merito, dicesi premio; la retribuzione che si dee al demerito, si chiama pena.

1 *Summa th.* 1.ª 2.ᵃᵉ q. 21, a. 2 ad 2.ᵐ

Digitized by Google

PROPOSIZIONI.

56. Prop. 1.ª *L'uomo co' suoi atti può meritare o demeritare presso gli altri.*

Dim. L'uomo co'proprii atti può far qualche cosa che torni in altrui vantaggio; senza che a farla sia tenuto per pattuita mercede o speciale obbligazione. In tal caso la ragione dell'ordine e della debita proporzione richiede, che chi per opera di lui vien vantaggiato, gli renda il contracambio, col dargli del suo altrettanto, o almeno lo compensi con affetto e dimostrazioni di gratitudine. Or ciò non è altro, se non meritare; il che, come dicemmo, consiste nel diritto al premio.

Il medesimo raziocinio si faccia delle azioni, che per contrario sono ad altrui di danno. Poichè in queste, per lo stesso principio dell'ordine, è inerente il debito di soffrire una pena; cioè che al loro autore si tolga tanto di bene, quanto egli con l'azione sua ne tolse ad altrui. Bellamente il Taparelli: « Un altro effetto della imputazione è il merito, imperocchè se l'atto imputato e però volontario, tende a vantaggio altrui, la idea naturale di uguaglianza porta seco per conseguenza la idea di un compenso che dee ragguagliare le partite fra chi operò e chi ricevette il vantaggio. E d'onde questa necessità di ragguaglio? Dalla idea di ordine e di simmetria che presiede al morale non meno, che al mondo fisico. Un architetto disegna una facciata; se da un lato del portone egli mette due finestre ed uua sola dall'altro, ogni occhio dice che il disegno (siane di chi si vuole la colpa) è per sè imperfetto; e la cagione è la mancanza di simmetria, di proporzione, di unità. Questo principio di unità è un fatto primitivo che dobbiam ricevere dalla voce di natura, nè ammette dimostrazione ulteriore, se non in quanto egli ci manifesta l'unità di quella causa infinita, da cui tutto ebbe l'essere. Applicato ad una creatura limitata egli ci dimostra dovervi essere uguaglianza tra ciò che ella dà e ciò che riceve; giacchè altrimenti non serberà quella proporzione che ella dee avere col tutto di cui fa parte, a dismisura crescendo o scemando, se troppo o riceve o dà. Onde si vede agevolmente che da questo medesimo principio risulta la idea del demerito contro colui che opera in danno altrui [1]. »

Avverti: Perchè uno meriti appo gli altri, non è necessario che l'azione non sia doverosa; ma basta, come dissi, che a quella non

1 *Saggio teoretico di diritto naturale.* Vol. I, Dissert. I, c. 6.

Digitized by Google

sia tenuto per contratto particolare, o per mercede stabilita. Poichè se ciò interviene, non vi sarà vero merito; per la ragione che allora l'azione è dovuta a colui al quale torna in vantaggio. Sebbene anche in tal caso chi fa l'azione, potrebbe averne merito per la particolare diligenza o prestezza od altro aggiunto, col quale l'accompagna, oltre la comune usanza. Ma quante volte, non obbligandolo niun patto particolare, alcuno opera in altrui vantaggio; ancorchè sia stretto da dovere o generale obbligazione, tuttavia l'atto suo prende in realtà la ragione di merito e dà dritto al premio, almeno di gratitudine. E per fermo, benchè tutti siamo stretti dall'amore di patria, non pertanto chi negherà meritar grandemente colui, che si studia d'illustrarla con ogni cura e vantaggiarla e difenderla da' nemici? Del pari, benchè dalla legge di natura ci sia imposto di soccorrere i bisognosi, chi negherà il merito a coloro, che a questo dovere ubbidiscono? Lo stesso è da dire di moltissimi altri esempii, che potrebbero addursi.

57. Prop. 2.ª *L'uomo con gli atti proprii può meritare o demeritare anche presso la società.*

Dim. L'uomo cogli atti suoi può apportare aumento o diminuzione sì al bene comune della società, come al bene privato delle persone che la costituiscono. In ambo i casi la ragione dell'ordine e della proporzione esige che in bene od in male gli si retribuisca un equivalente. A proposito S. Tommaso: « Il merito o il demerito si dice in ordine alla retribuzione; la quale si fa secondo giustizia. La retribuzione poi secondo giustizia si fa ad alcuno in vista del vantaggio o nocumento da lui recato. È però da considerare che ciascun uomo, vivendo in società, è in certo modo parte e membro della medesima. Laonde chiunque fa bene o male ad alcuno che vive in società, quel bene o quel male ridonda nell'intera società: siccome chi offende la mano, offende per consequenza l'uomo. Quando adunque alcuno fa bene o male a qualche persona, acquista doppia ragione di merito o di demerito. L'una, in quanto gli è dovuta una retribuzione dal privato, che giovò od offese; l'altra, in quanto gli è dovuta una retribuzione dall'intero collegio. Quando poi alcuno fa un atto direttamente in bene o in male della comunanza, gli è dovuta la retribuzione principalmente da essa comunanza, secondariamente dalle singole parti della medesima. Che se egli fa qualche cosa, la quale torni in bene o male suo proprio, gli è anche in tal caso dovuta una retribuzione in quanto quel bene o male suo ridonda eziandio in bene comune, per esser egli parte della società [1]. »

1 *Summa th.* 1.ª 2.ᵃᵉ q. 21, art. 3.

Digitized by Google

58. Prop. 3.ª *L'uomo con gli atti suoi può meritare o demeritare presso Dio.*

Dim. Benchè Dio in sè stesso non possa crescere in bene nè ricavare alcuna utilità; tuttavolta può crescere la sua gloria estrinseca e l'onore a lui tributato dalla creatura razionale. Oltre a ciò, essendo egli il Governatore di tutto l'universo e specialmente della società umana; a lui in qualche modo si riferisce ciò che si fa in bene di questa società o dei membri di essa. Per questo doppio riguardo l'uomo può meritare presso Dio, in quanto che conserva ed amplifica l'onore dovutogli, e dà opera alla salute e perfezione degli altri uomini. Ascoltiamo di nuovo l'Aquinate: « L'atto dell'uomo ha ragione di merito o demerito secondo che dice ordine ad un altro o per ragion di lui stesso, o per ragione della comunità. Nell'uno e nell'altro modo i nostri atti buoni o cattivi hanno merito o demerito presso Dio. Per ragione di lui stesso, in quanto Dio è l'ultimo fine dell'uomo; ed è dovere che tutti gli atti si riferiscano all'ultimo fine. Per la qual cosa chi fa un atto cattivo, non riferibile a Dio, non conserva l'onore dovuto a Dio, come ad ultimo fine. Dalla parte poi di tutta la comunità dell'universo, perchè in qualunque società quegli che governa ha principalmente cura del bene comune; perciò a lui appartiene retribuire per le cose che si fanno in bene o in male nella comunità. Ora Dio è governatore di tutto l'universo e specialmente delle creature ragionevoli. Donde è chiaro che gli atti humani hanno ragione di merito o di demerito per rispetto a lui; altrimenti ne seguirebbe che Dio non ha cura delle umane azioni [3]. »

Si sciolgono le difficoltà.

59. *Obbiez.* I. Il merito e il demerito dicono ordine al compenso per l'utile o pel danno che altrui si procura. Ma niun atto dell'uomo può tornare in utile o danno di Dio. Dunque a niun atto umano può essere inerente la ragione di merito o di demerito per rispetto a Dio.

R. Questa difficoltà svanisce del tutto in virtù delle cose dette nella terza tesi; dalle quali apparisce doversi distinguere la *minore:* Niun atto umano può tornare in utile o danno di Dio, in quanto alle sue perfezioni e al suo bene intrinseco, *concedo;* in quanto alla sua gloria estrinseca e all'ordine da lui stabilito nelle cose, *nego.*

3 *Summa th.* 1.ª 2.ᵃᵉ q. 21, art. 4.

Digitized by Google

Opportunamente S. Tommaso: « Per l'atto dell'uomo, nulla si può accrescere o togliere a Dio, considerato in sè stesso; ma l'uomo, per quanto è da lui, può dare a Dio o togliere qualche cosa, in quanto osserva o prevarica l'ordine da Dio stabilito [1]. »

Obbiez. II. « L'istrumento non merita nè demerita presso colui, che ne usa; perchè tutta l'azione dell'istrumento è di chi lo adopera. Ma l'uomo agendo è istrumento della divina virtù. Dunque l'uomo agendo bene o male, non merita nè demerita presso Dio. »

R. A questa difficoltà, che a sè stesso propone S. Tommaso, così egli risponde: « Dee dirsi che l'uomo vien mosso da Dio come strumento per guisa, che nondimeno egli ancora muova sè stesso col libero arbitrio; e così co' suoi atti merita o demerita presso Dio [2]. » Per la qual cosa distinguerai la *maggiore* in questo modo: L'istrumento non merita nè demerita presso chi l'usa, se l'istrumento è meramente passivo, *concedo;* se è attivo e libero, *nego.*

Obbiez. III. L'uomo ebbe da Dio tutto quello che ha di natura e di forze. Dunque operando in ossequio di Dio, non fa che rendere a Dio ciò ch'è di Dio. Dunque non può aver alcun merito presso lui.

R. Concedo l'antecedente, e *distinguo il conseguente:* Non fa altro che rendere a Dio ciò ch'è di Dio, in guisa che ciò che rende sia altresì di esso uomo, *concedo;* in guisa che per niun modo sia ancora suo, *nego.*

Dall'obbiezione non altro segue, se non che non può all'uomo competere il merito rispetto a Dio, secondo il rigore di assoluta giustizia. Stantechè la rigorosa giustizia richiede che fra' termini, da lei riguardati, sia scambievole indipendenza, almeno per rispetto a quello in che l'uno obbliga a sè l'altro. Ciò al certo non può competere all'uomo, in ordine a Dio. Conciossiachè, tutto quello, che l'uomo possiede, l'ha per dono di Dio, a cui è tenuto in certo modo di restituirlo col rettamente operare. Tuttavia, essendo egli dotato di libertà, è vero autore e principio delle sue azioni; ed a farle conferisce alcuna cosa colla propria determinazione. Laonde tra lui e Dio passa una qualche ragione di giustizia, non già nello stretto senso, ma secondo una certa proporzione; in quanto l'uomo col retto uso della libertà si determina ad osservare la legge di Dio, mentre potrebbe fare il contrario. Or avendo la divina sapienza stabilito che all'uomo, operante in

1 Ivi, a. 4 ad 1.m

2 Nel luogo sopra citato, ad 2.m

Digitized by Google

tal guisa, risponda il conseguimento del proprio fine, come mercede e premio proporzionato; l'ordine e la fedeltà richiede che veramente Dio retribuisca un tanto bene all'uomo, che opera onestamente. Nè la rettitudine, essenziale alla divina volontà, permette che Dio si allontani da quell'ordine, essendo egli santissimo ed incapace di scostarsi alla sua sapienza. Nel che, come ognun vede, Dio apparisce debitore non tanto dell' uomo, quanto piuttosto della sua sapienza e bontà.

ARTICOLO VII.

Delle passioni.

60. Dall' intelletto e dalla volontà, avuto riguardo all'ordine obbiettivo delle cose, siccome di sopra è detto, viene costituita l'essenza dell'atto morale in sè stesso. Non per tanto l'uomo consta non solo di ragione, ma anche di sensibilità; la quale a suo modo concorre all'esercizio delle azioni umane. Adunque è necessario che anche di questa diciamo alcuna cosa, sotto l'aspetto in cui essa si connette con la moralità delle azioni umane.

La sensibilità, generalmente guardata, abbraccia sì la facoltà di conoscere e sì quella di appetire. Ma di essa in quanto è facoltà di conoscere, che per diversi sensi si svolge e nella immaginazione come in centro è raccolta, non occorre dire altro; essendo chiaro ch' ella è strumento della ragione, a cui somministra materia ed occasione delle idee. Quale poi sia la sua natura e che cosa richieda per l'esercizio degli atti suoi, si è a sufficienza spiegato nella Psicologia. Rimane dunque che qui parliamo dell'altra sua parte, la quale riguarda l'appetizione.

Quella vitale tendenza, per cui l'anima propende al bene proposto dai sensi, e rifugge il male contrario, si chiama appetito sensibile. Questo non riguarda, se non obbietti materiali e concreti, non potendo superare la perfezione della conoscenza sensitiva, da cui è generata nel subbietto a cui appartiene. Nell'uomo poi in virtù dell'unione che essa ha con la parte razionale, spesso accompagna le stesse volizioni dei beni spirituali; in guisa però che non si aggiri propriamente intorno a sì fatti obbietti, ma bensì intorno a qualche fantasma, che si desta contemporaneamente, e nel quale in certo modo quegli obbietti rilucono.

Cotesto appetito sensibile nel suo stato rimesso, costituisce alcuni affetti soltanto. Ma nel più alto suo grado commuove veementemente il soggetto, nè si rattiene nella sola facoltà dell'anima,

Digitized by Google

ma si stende al corpo altresì, alterandolo fuor dello stato consueto e naturale. Ciò può osservarsi nell'uomo preso dall'ira, il volto del quale si copre di pallore, le membra tremano, gli occhi scintillano. Questi moti più veementi della sensibilità si appellano *passioni;* le quali perciò possono definirsi: *Un eccitamento più veemente dell'appetito sensibile, con insolita alterazione dell' organismo.* D'onde si fa chiaro che esse son composte di doppio elemento: cioè dell'atto dell'anima senziente, e del tramutamento o commozione degli organi.

61. Le passioni comunemente si dividono in due parti: in quella che appellano concupiscibile, ed in quella che dicono irascibile. La prima abbraccia que' moti dell'anima, che riguardano il bene od il male per loro stessi e semplicemente, in quanto cioè sono bene o male. L'altra parte contiene quegli affetti, che riguardano il bene od il male non considerato semplicemente, ma appreso come arduo e difficile a conseguire o schivare. Il che nasce da qualche impedimento che si attraversi al conseguimento dell'uno o alla fuga dell'altro. Per la qual cosa questi moti dell'anima dicono ordine all'oggetto in modo, che nel tempo stesso dicano ordine ancora agl' impedimenti da cui l'oggetto è circondato.

62. Per quel che concerne il concupiscibile, S. Tommaso enumera sei passioni: cioè l'amore e l'odio, il desiderio e la fuga, il gaudio e la tristezza [1]. Per la parte poi irascibile ne novera cinque: la speranza e la disperazione, l'audacia ed il timore, da ultimo l'ira. Questo novero, checchè ne dica Cartesio [2], sembra consen-

1 *Summa th.* 1.ª 2.ᵃᵉ q. 23, art. 4.

2 Questo autore compose un libro sulle passioni, diviso in tre parti, col quale all'antica dottrina cercò sostituire una sua nuova teorica, di cui ecco come parla Tommasio: « Benchè Cartesio credesse aver dimostrata quella nobilissima parte dell'Etica, che riguarda le passioni dell'anima, nondimeno è facile provare che il suo trattato è ripieno d' infinite contraddizioni. » *Cautelarum,* p. 1, c. 14, §. 34.

Per non perdere inutilmente il tempo nel confutarlo, avvertiamo questo solo, che Cartesio stabilisce come primo affetto, che in noi si desta, *l'ammirazione.* Ma questa non sorge semplicemente per la novità dell'oggetto, bensì per la sua rarità ed opposizione al corso ordinario. Laonde presuppone l'apprendimento di altre cose, al consueto corso ed ordine delle quali si opponga quella improvvisa apparizione che osserviamo. E poichè l'ordine degli affetti risponde all'ordine della cognizione; è chiaro che l'ammirazione non può essere il primo affetto. Inoltre l'ammirazione è un affetto razionale, non già sensibile. Imperocchè nasce dall'apprensione d'un evento, di cui la causa ci è nascosta. E però richiede che la cosa, sopra cui si versa, si concepisca come un effetto, del quale comprendiamo al certo dover esserci una causa, ma ignoriamo quale ella sia. Or conoscere una cosa come effetto, e tendere allo scoprimento della causa, è proprio della ragione, non de' sensi. Adunque Cartesio in questa controversia o spontaneamente schivò lo stato della quistione, o mal suo grado nol comprese.

Digitized by Google

taneo del tutto alla ragione. E per fermo l'appetito sensibile, quante volte si aggira intorno al bene guardato per sè stesso, può considerarsi o in ordine alla mera proposizione dell'obbietto conveniente, prescindendo dalla sua presenza od assenza; o può riferirsi all'obbietto in quanto manca, o finalmente all'obbietto in quanto è presente e posseduto. Di qui sorgono tre affetti: *l'amore, il desiderio, il diletto;* de' quali il primo è riposto nella mera compiacenza nel bene; il secondo nella tendenza al medesimo; il terzo in una certa piacevole quiete, risultante dal suo conseguimento. Simile ragione può farsi a rispetto del male, anche considerato semplicemente; e così emergeranno tre altre opposte passioni: *l'odio, la fuga, la tristezza.* Conciossiachè, proposto il male, l'avversione, che s' ingenera nell'appetito, dicesi odio; lo sforzo per evitarlo, dicesi fuga; finalmente si appella tristezza quell'affetto, che è prodotto dalla sua presenza incomoda, quando già ne siamo compresi.

Che se si guarda il bene ed il male non semplicemente, ma come difficile a conseguirsi od evitarsi, si avranno le altre cinque passioni, pertinenti alla parte irascibile. Poichè il bene difficile ad ottenersi o si presenta in guisa, che la difficoltà apparisca superabile, e allora nasce la *speranza;* al contrario la *disperazione.* Similmente il male, imminente e difficile a schivarsi, o si offre tale che con qualche sforzo si possa rimuovere, ed allora l'affetto che sorge per allontanarlo e vincerlo si appella *audacia;* o si presenta in modo che la sua imminenza opprime quasi l'anima, ed allora l'affetto corrispondente dicesi *timore.* Finalmente se il male non più è imminente ma già invade, l'appetito che nasce di vendicarsi della causa, che lo produsse, chiamasi *ira.*

Queste passioni diconsi elementari e primitive. Dalla molteplice loro unione nascono altre passioni, che possono dirsi secondarie o miste. Di tal fatta sarebbero l'*invidia,* la *commiserazione,* il *pudore* e simili; le quali non pullulano dalla solo sensibilità, ma dall'intervento e concorso anche della parte razionale. Facilmente poi si comprende che il primo fondamento di tutti questi affetti è l'amore, il quale agli altri si presuppone, e quasi li genera modificando e trasformando sè stesso [1]. E ciò basti intorno al concetto delle passioni.

1 Molti nomi di passioni, che noverammo, sogliono, per affinità di nozione e povertà della lingua, volgersi ad esprimere anche analoghi affetti della volontà. Così l'amore significa anche compiacenza del bene razionale, e potendosi riferire o ad alcuna persona per sè diletta, o ad alcun bene che vogliamo a noi stessi, suol dividersi in amore di amicizia ed amore di concupiscenza.

Digitized by Google

63. Bisogna ora discutere, in qual rapporto le passioni sieno con la morale, ossia se inchiudano di per sè alcuna bontà o malizia. Imperocchè fu opinione degli Stoici essere le passioni di loro natura cattive, e doversi rimuovere del tutto; e però nell'uomo savio richiedevano *l'apatia* (ἀπαθείαν), cioè la carenza d'ogni passione [1]. Al contrario Fourier, fautore del Socialismo francese, in un suo libro intitolato: *Dell'associazione domestica, industriale ed agricola,* insegna essere le passioni di per sè legittime e buone, e correre all'uomo obbligazione di secondarle. Anzi non dubita di riporre la felicità in questo, che si abbiano molte passioni e molti mezzi per soddisfarle [2].

PROPOSIZIONI.

64. Prop. 1.ª *Le passioni, guardate in loro stesse, non sono moralmente nè buone nè cattive; sono poi tali, in quanto si riferiscono all' impero della ragione.*

Si dimostra la prima parte. Le passioni, come pertinenti alla natura sensibile, di per sè non seguono l'apprensione dell'ordine, nè si destano per libera elezione. Ma la moralità dalla parte dell'obbietto dipende dall'apprensione dell'ordine, e dalla parte del subbietto si fonda nell'esercizio della libertà. Dunque le passioni, guardate in loro stesse, non hanno alcuna moralità, ossia bontà o malizia.

Si dimostra la seconda parte. Le passioni, in quanto sono imperate dalla ragione, partecipano la libertà e l'ordinazione del principio dal quale vengono mosse. Ma dall'apprensione dell'ordine a rispetto dell'atto libero si genera la moralità. Dunque le passioni, in quanto sottostanno all'impero della ragione, partecipano la moralità, cioè sono buone o cattive.

« Le passioni dell'anima, così il Dottor S. Tommaso, possono guardarsi sotto due considerazioni. Primamente, in loro sè stesse; secondamente, in quanto soggiacciono all' impero della ragione e della volontà. Se dunque si considerano in loro stesse, cioè in quanto sono alcuni moti dell'appetito irrazionale, non hanno bontà nè malizia morale; giacchè questa procede dalla ragione, come sopra si è detto. Se poi si considerano secondo che sottostanno all' impero della ragione e della volontà, in esse si trova bontà e malizia morale. Mercecchè l'appetito sensitivo è più vicino alla ragione e vo-

1 Vedi Laerzio, lib. I.

2 Vedi: *Études sur les réformateurs contémporains etc.* per M. Louis Reibaud.

Digitized by Google

lontà, di quello che siano le membra esteriori, i moti e gli atti delle quali son moralmente buoni o cattivi, in quanto sono volontarii. Molto più dunque son tali le passioni, secondo che son volontarie. Si dicono poi volontarie o perchè vengono imperate dalla volontà, o perchè da questa non sono represse [1]. »

65. Prop. 2.ª *Le passioni nell'uomo hanno bisogno del governo della ragione.*

Dim. Ciò ch'è inferiore ha bisogno d'essere regolato dal principio superiore, acciocchè l'ordine si mantenga. Ora le passioni nell'uomo riguardano la parte inferiore, cioè la sensitiva, e la parte superiore dell'uomo è la ragione, dalla quale l'uomo vien costituito nella propria specie e si distingue dai bruti. Dunque le passioni nell'uomo hanno bisogno di essere temperate e rette dalla ragione.

Inoltre, le passioni di per sè sono cieche e non percepiscono l'ordine; ma secondo tutta la loro capacità seguono l'attraimento di un dato obbietto peculiare e concreto. Nel seguir poi quest'obbietto esse son prive di limite; soprattutto nell'uomo, nel quale per ragion dell'influsso della parte intellettiva, l'obbietto delle passioni prende una certa indefinita estensione e durata. Per la qual cosa se loro si lascia libero il freno; non solo l'ordine, ch'è bene della mente e fine stabilito dalla natura all'uomo, crolla del tutto, ma la stessa vita animale si dissolve e rovina. Il che è tanto vero, che ai bruti, i quali per mancanza di ragione non possono per propria virtù regolar le passioni, la natura conferì l'istinto, il quale fisicamente le limitasse, quanto al tempo ed al modo del loro esercizio. Ma all'uomo, ch'è insignito di ragione, non si addiceva siffatta economia. Imperocchè egli col lume divino di quella ha quanto basta per ben dirigere e moderare le passioni secondo l'ordine appreso, sì a rispetto dell'obbietto a cui esse tendono, e sì a rispetto del modo onde vi tendono; acciocchè non sorpassino la debita misura. Che se in ciò dee sostenersi non lieve contrasto; senza dubbio questo stesso conflitto ridonda in gran vantaggio dell'uomo. Imperocchè di qui sorge principalmente quella palestra della virtù, la quale in questa vita è proposta all'uomo per meritare, e costituisce al presente la destinazione di lui. Adunque le passioni per l'uso della libertà possono volgersi al bene ed al male, e son date all'uomo come i cavalli al domatore, acciocchè addestrate e rese trattabili si costringano a servir la ragione.

1 *Summa th.* 1.ª 2.ᵃᵉ q. 24, a. 1.

Digitized by Google

Si sciolgono le difficoltà.

66. *Obbiez.* I. Tullio nel terzo libro delle quistioni Tuscolane chiama le passioni morbi dell'anima. Ma il morbo dell'anima è moralmente cattivo. Dunque le passioni di per sè sono cattive.

R. Tullio asserì ciò secondo la opinione degli Stoici; la quale si allontana dalla verità. Del resto le passioni posson dirsi morbi e malattie dell'anima, quando son prive del freno della ragione; ed in questo senso quella frase nel comune linguaggio va intesa. Ciò poi non prova niente contro di noi; i quali dicemmo essere le passioni indifferenti, quando si guardano in loro stesse, non già quando insorgono contro il dettame della ragione. Così posson dirsi cattive non *formalmente,* ma *dispositivamente*; in quanto cioè invitano al male.

Obbiez. II. Ciò che induce a peccare, è formalmente cattivo. Ma le passioni inducono a peccare. Dunque le passioni sono formalmente cattive.

R. Concedo la maggiore, e *distinguo la minore*: Le passioni inducono a peccare, quando non son frenate dalla ragione, *concedo;* quando son frenate, *nego.*

È tanto lungi che le passioni, rette e frenate dalla ragione, inducano al male, che piuttosto fan parte della virtù. Imperocchè la temperanza e la fortezza, secondochè appresso vedremo, riseggono, come in subbietto, nella parte concupiscibile ed irascibile dell'appetito sensitivo.

Obbiez. III. La verecondia di per sè è buona nell'ordine de' costumi; al contrario l'invidia è cattiva. Ma entrambe sono passioni. Dunque si dánno passioni per sè moralmente buone, e moralmente cattive.

R. Distinguo la minore: Ambe sono passioni semplici, *nego;* sono passioni miste, che partecipano del giudizio della ragione e del moto della libera volontà, *concedo.*

Si ascolti S. Tommaso: « La specie dell'atto o della passione può considerarsi in due modi: Nell'uno, secondo quel che è nel genere di natura; e così il bene e il male morale non appartiene alla specie dell'atto o della passione. Nell'altro, secondo quel che spetta all'ordine de' costumi, in quanto cioè partecipano qualche cosa del volontario e del giudizio della ragione; e così il bene ed il male morale possono appartenere alla specie della passione, in quanto si prende come obbietto di essa qualche cosa conveniente alla

Digitized by Google

ragione, o discorde dalla medesima; siccome accade della verecondia, la quale è timore del turpe, o dell' invidia, la quale è tristezza del bene altrui [1]. »

Obbiez. IV. Come pretende Fourier, bisogna ubbidire alle passioni, per sè riguardate. Imperocchè nelle propensioni della natura si manifesta la voce di Dio. Or le passioni anche nell'uomo sono propensioni della natura.

R. Nego la prima asserzione. Nella dimostrazione *distinguo la maggiore:* Nelle propensioni della natura si manifesta la voce di Dio, se la propensione si prende secondo l'ordine inteso da Dio, *concedo;* se fuori di quest' ordine, *nego.* Del pari *distinguo la minore:* Le passioni anche nell'uomo son propensioni della natura meramente animale, *concedo;* dell'animale razionale, *suddistinguo;* in quanto sono ordinabili dalla ragione, *concedo;* fuori di questa ordinazione, *nego.*

La natura dell' uomo è una, cioè l'animalità razionale. Onde le propensioni che nascono dall'animalità, in tanto appartengono alla natura dell'uomo, in quanto vengono informate dalla razionalità, cioè in quanto debbono essere governate dalla ragione. Se fosse altrimenti, l'animalità si riguarderebbe per sè stessa, e quindi non si considererebbe come spettante all'uomo, ma come spettante ai bruti. E a questo mirano veramente cotesti filosofi, banditori della redenzione della carne, a tramutare cioè l'uomo in bestia.

ARTICOLO VIII.

Degli abiti relativamente ai costumi, ossia della virtù e del vizio.

67. Ai principii, che attivamente influiscono negli atti morali, debbono rivocarsi gli abiti, pei quali l'operazione addiviene più spedita e più intensa. Noi già nella Psicologia parlammo degli abiti, entitativamente presi; qui parleremo di loro, in quanto si considerano nel giro de' costumi, ossia in quanto costituiscono la virtù o il vizio.

La virtù generalmente esprime una certa perfezione della potenza. E poichè la potenza, come tale, viene ordinata all'atto; la sua perfezione consiste nel tendere, con determinazione, al medesimo. Laonde quelle potenze, le quali operano per necessità di

1 *Summa th.* 1.ª 2.ae q. 24, a. 4.

Digitized by Google

natura, essendo determinate ad uno nell'operare, si dicono virtù per loro stesse. Così dicesi virtù del fuoco, virtù della pianta, virtù del cavallo e così del resto. Ma le potenze razionali, le quali hanno una certa indeterminazione rispetto a diversi oggetti, han bisogno degli abiti acciocchè si pieghino all'una parte piuttosto che all'altra. Questi altresì diconsi virtù, sia che appartengano alla parte conoscitiva, come la scienza, sia che alla parte appetitiva, come la liberalità. Ma in senso più stretto il nome di virtù compete agli abiti, che abbelliscono la parte appetitiva; poichè per questi l'uomo si dice *buono* in senso assoluto, mentre per gli abiti intellettuali si dice *buono* in senso relativo, come, a cagion d'esempio, *buon filosofo* o *buon matematico*. E la ragione si è perchè l'abito appetitivo non solo dispone all'atto, ma determina altresì al retto uso di essa disposizione; giacchè l'uso delle potenze dipende dalla facoltà appetitiva. Così taluno può usar male della scienza o dell'arte, ma niuno può usar male della giustizia o di altra virtù morale. L'uso di queste non può essere, che buono.

68. Quindi la virtù morale vien definita da S. Agostino: Una buona qualità della mente, per la quale si vive rettamente, e della quale niuno può fare mal uso [1]. Si dice *della mente,* per indicarne il subbietto, cioè l'animo; benchè a rispetto delle potenze di cui è dotato. Si aggiunge *buona qualità,* per esprimere tanto la perfezione che apporta, quanto il genere di tal perfezione. Imperocchè la virtù è un'acconcia disposizione dell'animo, siccome la bellezza e la sanità sono debite disposizioni del corpo; ed è inerente per modo di qualità, essendo un abito. Finalmente le altre parole, *per la quale si vive rettamente e della quale niuno può fare mal uso,* esprimono l'ordine all'atto, sotto il duplice rispetto proprio della virtù morale, in quanto cioè non solo inchina alla buona operazione, ma anche al buon uso, come è detto di sopra.

69. La disposizione, opposta alla virtù, dicesi vizio; il quale è un abito cattivo e consiste generalmente nel disporre il subbietto in modo contrario all'esigenza della natura. Or essendo che la natura dell'uomo si è di essere ragionevole; il vizio, nel genere de' costumi, in tanto ripugna all'uomo, in quanto ripugna alla ragione. Da *vizio* poi è derivata la voce: vituperio.

1 « Bona qualitas mentis, qua recte vivitur et nemo male utitur. » Lib. 5 *contra Iulianum*, c. 3.

Digitized by Google

PROPOSIZIONI.

70. Prop. 1.ª *L'uomo per operare in modo perfetto ha bisogno della virtù.*

Dim. Acciocchè l'uomo sia perfettamente ordinato alla retta operazione, dee essere disposto in modo, che possa esercitarla costantemente, prontamente e dilettevolmente. Or queste proprietà non si ottengono, se non per l'abito; e l'abito, che ben dispone alla retta operazione, si chiama virtù. Adunque la virtù è necessaria all'uomo per operare perfettamente.

Ben al proposito S. Tommaso: « Abbiam bisogno dell'abito delle virtù per tre capi. Prima, acciocchè ci sia uniformità nell'operazione. Imperocchè quelle cose, che dipendono dal solo esercizio dell'atto, facilmente si mutano, se non saranno rese stabili da qualche abituale inclinazione. Secondo, acciocchè l'operazione perfetta si abbia in pronto. Poichè, se la potenza razionale non è inclinata per l'abito all'uno dei due opposti, bisognerà sempre, quando occorre operare, che preceda una investigazione intorno al da fare; come apparisce in chi si pone a specolare, non avendo ancora l'abito della scienza, ovvero in chi vuole operare secondo la virtù, essendo privo dell'abito virtuoso. Per lo che il Filosofo dice nel terzo dell'Etica, *che gli atti repentini procedono dall'abito.* Terzo, acciocchè si compia dilettevolmente l'operazione perfetta, il che al certo avviene per l'abito. Il quale essendo a simiglianza di natura, rende quasi naturale l'operazione, e per conseguenza dilettevole: stantechè la convenienza è causa del diletto. Onde il Filosofo, nel secondo delle cose morali, pone per segno dell'abito il diletto nell'operare [1]. »

71. Prop. 2.ª *Le virtù naturalmente non si acquistano, se non per la frequenza degli atti.*

Dim. La virtù è un certo abito, o sia una costante propensione a riprodurre gli stessi atti, sopraggiunta alla facoltà. Ma una così fatta propensione non si può, per umana industria e dentro i limiti della natura, conseguire altrimenti che con la ripetizione degli atti; poichè solo per essa la facoltà acquista una certa inflessione e quasi determinazione ad una parte piuttosto che all'altra. Adunque le virtù non si possono naturalmente ottenere, se non con la frequente ripetizione degli atti.

1 *Qq. Disp.* Quaestio *De virtutibus in communi*, a. I.

Digitized by Google

Di nuovo S. Tommaso: « È da sapere che la inclinazione delle cose naturali segue la forma. E però l'inclinazione è determinata ad uno, secondo la esigenza di detta forma; durando la quale, essa non può togliersi nè mutarsi in contraria. Laonde le cose naturali non si assuefanno nè si divezzano. E così, per quanto una pietra si scagli in alto, non mai si assuefà a tal moto, ma sempre cadrà all'ingiù. Or quelle cose che sono indifferenti ad entrambe le parti, non hanno alcuna forma, per la quale inchinano all'una piuttosto che all'altra, ma vi vengono determinate dal proprio movente; e per ciò stesso si dispongono in certo modo alla medesima. Il che facendosi ripetute volte, viene ad assodarsi in esse quella determinata propensione, sicchè diventi in loro quasi una forma tendente ad uno, per modo di natura. E però si dice che la consuetudine è una seconda natura. Poichè dunque la facoltà appetitiva è indifferente all'una parte ed all'altra, non tende ad uno, se non in quanto dalla ragione ci viene determinata. Quando dunque la ragione inclina la facoltà appetitiva ad una data cosa ripetutamente, si genera in essa facoltà appetitiva una stabile disposizione che l'inclina verso ciò a che si assuefece. E questa stabile disposizione è l'abito della virtù [1]. »

72. Prop. 3.ª *La virtù, come suol dirsi, consiste nel mezzo, ossia nell'adequazione colla regola della ragione.*

Dim. La virtù è perfezione dell'uomo, ordinata alla sua retta operazione. Ma la regola di ogni operazione umana è la ragione. Dunque la virtù deve rivocarsi alla ragione, come a sua propria regola. Ma ciò che si revoca ad una cosa, come a sua regola, esige di adeguarsi con essa per guisa, che non pieghi dall'una parte nè dall'altra, vuoi per eccesso vuoi per difetto; e siffatto adeguamento importa concetto di mezzo. Dunque la virtù esige di stare nel mezzo, se per mezzo s'intenda la misura e il modo imposto dalla ragione.

Inoltre, le cose operabili per la virtù sono, a rispetto della ragione, come le cose *fattibili* a rispetto dell'arte. Ma la bontà delle cose, fattibili per arte, consiste appunto nel ricevere quella misura e quel modo, che vien prescritto dalla regola dell'arte. Dunque a pari la bontà delle cose, che si fanno per l'abito virtuoso, consiste nel ricevere quella misura e quel modo, che viene imposto dalla regola della ragione. Questo modo si appella mezzo; e ciò vuolsi intendere, quando si dice: la virtù consiste nel mezzo.

1 Luogo sopra citato, a. IX.

Digitized by Google

73. Prop. 4.ª *Le virtù cardinali sono quattro: la prudenza, la giustizia, la temperanza e la fortezza.*

Dim. Alcuna virtù, come osserva S. Tommaso, dicesi cardinale, quasi principale; perchè sopra di essa son fermate le altre virtù, come la porta sul cardine. Or cotesta prerogativa non compete, se non alle quattro virtù mentovate dianzi. Imperocchè, consistendo la virtù nel piegare il subbietto a bene operare; tante saranno le virtù principali, quante sono le facoltà, che concorrono all'atto morale e che rispetto ad esso si possono ben disporre ed ordinare. Or queste facoltà, come può raccogliersi dalle cose dette di sopra, sono la ragione, la volontà e la sensibilità tanto per la parte concupiscibile, quanto per l'irascibile. Quinci sorgono quattro virtù primitive e capitali, cioè la prudenza, la giustizia, la temperanza e la fortezza, alle quali le altre virtù morali, ciascuna nell'ordine suo, si riducono.

Lo stesso accade, se dal subbietto passiamo a considerare l'obbietto. Conciossiachè, il bene della ragione, intorno al quale versa la virtù, può riguardarsi o sotto il rispetto dell'ordine stesso che procede dalla ragione, o per rispetto della materia, a cui quell'ordine s'impone, la qual materia consiste o nelle operazioni relative alle cose esteriori, che spettano alla vita sociale, o nel temperare le passioni, sicchè nella fuga del male o nella concupiscenza del bene non contrastino al dettame della ragione. Quinci sorgono le quattro virtù noverate.

« Il novero delle cose, così S. Tommaso, può desumersi o dai loro principii formali, o dai loro subbietti diversi; e nell'uno e nell'altro modo si rinvengono quattro virtù cardinali. Imperocchè il principio formale della virtù è il bene della ragione; il quale certamente può considerarsi in due modi. Nell'uno, in quanto si considera nella stessa ragione ordinante; e così si avrà una virtù principale che dicesi prudenza. Nell'altro, in quanto si considera nelle cose, a cui la ragione impone l'ordine; e queste possono essere o le operazioni della volontà, e così hassi la giustizia; o le passioni del senso, e si avranno altre due virtù. Poichè, è necessario che la ragione imponga ordine alle passioni per rispetto al contrasto che esse potrebbero farle. Il quale contrasto può avvenire in due modi. L'uno è secondo che la passione spinge a qualche cosa contraria alla ragione; ed allora è necessario reprimerla, e da ciò prende nome la temperanza. L'altro è, in quanto la passione può ritrarre da ciò che la ragione comanda (come sarebbe il timore de' pericoli o de' travagli), ed allora bisogna che l'uomo si rassodi in quello ch'è dettato dalla ragione, acciò non indietreggi;

Digitized by Google

e di qui nasce la fortezza. Del pari, se riguardiamo i subbietti, si avrà lo stesso numero. Imperocchè il subbietto della virtù, della quale ora parliamo, è quadruplice; cioè: Il razionale per essenza, che vien perfezionato dalla prudenza; ed il razionale per partecipazione, che si divide in tre, cioè nella volontà, subbietto della giustizia, e nel concupiscibile, subbietto della temperanza, e nell'irascibile, subbietto della fortezza [1]. »

74. La prudenza suol definirsi: *La retta ragione degli agibili,* ossia l'abito di applicare i principii pratici universali alle particolari conclusioni intorno alle cose operabili. Gli atti di lei sono il consigliare, il giudicare e il comandare, intorno a ciò che conduce al debito fine. E però appartiene alla ragione pratica, e di per sè è virtù intellettuale, avendo la sede nella facoltà intellettiva. Nondimeno, poichè riguarda la rettitudine da impartire agli atti morali e suppone la volontà ben ordinata al fine, partecipa anche della natura di virtù morale: « Alla prudenza, dice S. Tommaso, appartiene l'applicazione della retta ragione all'opera; il che non accade, se non sia retta la facoltà appetitiva. E però la prudenza non solo ha ragione di virtù, propria delle virtù intellettuali, ma anche ha quella che è propria delle virtù morali, tra cui viene altresì noverata [2]. »

La giustizia immediatamente tocca la volontà e da' Legisti vien definita: *Una perpetua e costante volontà di tribuire a ciascuno il proprio dritto.* In questo senso si piglia come una speciale virtù, la quale inclina la volontà a dare agli altri ciò, che la ragione prescrive esser loro dovuto. Attesochè, se ella si prende in un senso più lato, in quanto cioè è la costante volontà di operare a norma dell'ordine, proposto dalla ragione; si confonde col concetto generale di virtù, e però comprende tutte le virtù morali, come il genere comprende le specie.

In altro senso suole anche prendersi come virtù generale, non in quanto comprenda le altre virtù, come il genere le specie; ma in quanto, restando da quelle distinta, ordina i loro atti al bene comune della società. La qual cosa è spiegata da S. Tommaso così: « La giustizia, come si è detto, ordina l'uomo nelle sue relazioni con gli altri: il che può avvenire in due modi. Nel primo, considerandolo in rapporto agli altri sotto aspetto individuale. Nel secondo, considerandolo in rapporto agli altri sotto aspetto comune; giacchè chi serve alla società, serve a tutti gl'individui, che in

1 *Summa th.* 1.ª 2.ᵃᵉ q. 61, a. 2.
2 Ivi, q. 47, a. 4.

Digitized by Google

quella sono contenuti. Sotto amendue questi rispetti può aver luogo la giustizia, secondo la sua propria ragione. È poi manifesto che tutti coloro, i quali si trovano in qualche comunanza, si paragonano a lei come le parti al tutto. Ora la parte, in quanto è parte, è del tutto; e però qualunque suo bene è ordinato al bene del tutto. Adunque, secondo un tale riguardo il bene di qualsivoglia virtù, sia che ordini ciascun uomo in sè stesso, sia che l'ordini ad altre persone particolari, è riferibile al bene comune, al quale si ordina la giustizia. Laonde gli atti di tutte le virtù possono appartenere alla giustizia, secondo che ella ordina l'uomo al bene comune: ed in questo senso la giustizia si dice virtù generale. E poichè alla legge appartiene ordinare al bene comune, come sopra si è detto; ne segue che la giustizia nel cennato modo generale, dicesi giustizia legale, perchè per essa l'uomo concorda colla legge, la quale ordina al bene comune gli atti delle singole virtù [1]. »

La giustizia, come virtù particolare, suol dividersi in commutativa e distributiva, secondo che guarda l'ordine o di una persona ad un'altra, o della comunità verso ciascun suo membro. La prima nel retribuire guarda l'eguaglianza della cosa data e della cosa ricevuta; la seconda guarda la proporzione de' meriti col premio o colla pena. E però la giustizia da questa parte riguarda *il mezzo della cosa (medium rei),* il quale qui s'identifica col mezzo della ragione *(medium rationis);* nella commutativa secondo la proporzione aritmetica; nella distributiva secondo la proporzione geometrica.

La fortezza è: *Il considerato affrontamento de' pericoli e la considerata tolleranza de' travagli.* Essa, come è chiaro, serve specialmente a superare con coraggio gl' impedimenti che nascono da qualche gravissima difficoltà. In tal modo è una particolare virtù, che ben dispone la parte irascibile. Poichè, se si prende in senso amplissimo, in quanto importa fermezza di animo; diviene anche essa una virtù generale, o piuttosto condizione di tutte le virtù, alle quali certamente appartiene l'operare con fermezza e costanza.

La fortezza occupa il mezzo fra la timidità e l'audacia, in quanto, come dice S. Tommaso, è fugatrice de' timori, e moderatrice dell'ardimento. Specialmente poi riguarda i pericoli di morte; essendo proprio di lei l'afforzar l'animo contro il timore di mali massimi, e massimo di tutti i mali del corpo è la morte. Il perchè la fortezza si dimostra principalmente nella guerra; intendendosi per guerra qualsiasi fierissima oppugnazione, in cui l'uomo,

1 *Summa th.* 2.ª 2.ᵃᵉ q. 58, a. 5.

Digitized by Google

per conservare la virtù, corra pericolo della vita. Da ultimo, la fortezza si manifesta nei pericoli improvvisi; poichè l'abito opera a modo di natura.

La temperanza consiste, nel *seguire costantemente il prescritto della ragione circa l'uso delle cose sommamente dilettevoli al senso*. Imperocchè, potendo la volontà, per l'impeto delle passioni, allontanarsi in doppio modo dall'ordine: cioè o per timore di male opprimente, o per cupidigia di bene allettante; dal primo rischio ci assicura la fortezza, dal secondo la temperanza. Questa può anche prendersi sotto un concetto generale, in quanto s'intenda per la moderazione, che la ragione mette in tutti gli atti e le tendenze umane, il che è comune ad ogni virtù morale. Ma presa come speciale virtù ha per materia quelle cose, che massimamente solleticano al piacere sensibile. E poichè i piaceri de' sensi sono specialmente quelli che riguardano le operazioni, le quali o tendono alla conservazione dell'individuo, col cibo e con la bevanda, o tendono alla conservazione della specie per mezzo della generazione; intorno ad esse si aggira specialmente la temperanza; la quale secondariamente si stende anche a frenare le altre concupiscenze.

75. La riduzione delle altre virtù, alle quattro qui enumerate, si eseguirà facilmente, ove si consideri la somiglianza od analogia che ciascuna virtù ha con esse nella sua propria ragion formale. Così S. Tommaso alla prudenza riduce la *Eubolia*, la *Sinesi* e la *Gnome;* delle quali la prima è la virtù che consiglia circa le cose da farsi nei casi umani; la seconda, giudica bene circa le cose particolari; la terza invoca principii superiori per pronunziare retti giudizii. Così le descrive il S. Dottore: « L'*Eubolia* importa bontà di consiglio; poichè viene dal greco εὐ bene, e βουλή consiglio; quasi *buon consiglio,* o, meglio, *bene consigliativa* [1]. La *Sinesi* importa retto giudizio circa i particolari operabili..... Onde, secondo la *Sinesi,* alcuni in greco son detti σύνετοι, cioè sensati, o εὐσύνετοι, cioè uomini di buon senso; e per contrario quelli che mancano di questa virtù diconsi ἀσύνετοι, cioè insensati [2]. La *Gnome* importa una certa perspicacità di giudizio [3]. » Alla prudenza si oppongono molti vizii, come per esempio la precipitazione, la inconsideratezza, l'incostanza, l'astuzia, e quella che suol chiamarsi prudenza della carne.

1 *Summa th.* 2.ª 2.ae q. 51, a. 1.
2 Ivi, a. 3.
3 Ivi, a. 4.

Digitized by Google

Alla giustizia si rivocano la religione verso Dio, la pietà verso i genitori e la patria, l'osservanza verso gli uomini autorevoli per dignità o virtù, l'ubbidienza, ch'è parte di essa osservanza, la gratitudine a quelli da cui ricevemmo alcun benefizio, la veracità ed altre moltissime virtù; alle quali si oppongono altrettanti contrarii vizii, come la irreligiosità, la superstizione, l'empietà e simili.

Alla fortezza si richiamano la pazienza, la perseveranza, la magnanimità, la magnificenza; e si oppongono la temerità, l'ignavia, la presunzione, la pusillanimità, e va dicendo.

Finalmente intorno alla temperanza, di cui sono specie l'astinenza, la sobrietà, la castità e la pudicizia, sogliono coordinarsi la modestia, l'umiltà, la mansuetudine, l'eutrapelia ed altre; alle quali si oppongono l'intemperanza, la lussuria, l'inverecondia, la crudeltà, la buffoneria ed altri consimili vizii.

Chi ne desidera una più diffusa trattazione, legga la Somma teologica di S. Tommaso.

Si sciolgono le difficoltà.

76. *Obbiez.* I. Gli abiti si richieggono, acciò dieno facilità per operare. Ma per gli atti virtuosi non abbisogniamo di alcuna facilità, dipendendo essi dall'elezione, e niuna cosa è più facile quanto ciò che è riposto nel nostro arbitrio. Dunque per operare perfettamente non abbiamo bisogno di virtù.

R. Per risolvere questa difficoltà, basta por mente alle cose dette nella tesi. Poichè, in prima le passioni possono fare resistenza per guisa, che essendo anche l'atto in poter nostro, nondimeno ci riesca assai difficile il farlo. In secondo luogo, anche prescindendo dalle passioni, l'atto è in poter nostro, considerato come fattibile in modo imperfetto, non già come fattibile in modo perfetto, cioè speditamente, costantemente e dilettevolmente. Tal perfezione non è naturalmente insita alla nostra libera facoltà; e quindi per operare in tal modo, abbiamo bisogno degli abiti.

Obbiez. II. L'abito piegando ad uno la potenza, toglie la libertà. Dunque non la perfeziona, ma la perverte.

R. Nego l'antecedente. Imperocchè ciò che in alcun subbietto si riceve, si riceve secondo la capacità del medesimo. Ondechè l'abito è ricevuto nella potenza, ch'è padrona del proprio atto, per modo, da non togliere a questa il dominio sopra di esso; poichè non costringe, ma soltanto inclina all'azione.

Digitized by Google

Obbiez. III. Non ogni virtù consiste nel mezzo. Poichè alcune si stendono agli estremi; come la fortezza, la quale si versa nei massimi pericoli.

R. A questa difficoltà così risponde S. Tommaso: « In alcune virtù il toccare il massimo, appartiene alla ragione del mezzo, in quanto quel massimo è secondo la regola della ragione: siccome il forte affronta i massimi pericoli secondo la ragione, cioè quando deve, come deve, e per quel che deve. Imperocchè il superfluo ed il manchevole vogliono considerarsi non per rispetto alla quantità della cosa, ma per comparazione alla regola della ragione. E così trascorrerebbe nel superfluo chi si esponesse ai pericoli, quando non deve o per quel che non deve; per contrario cadrebbe nel manchevole, se non vi si esponesse, quando e come deve [1]. »

Obbiez. IV. La parte sensitiva non può essere subbietto della virtù. Ma l'irascibile e il concupiscibile appartengono alla parte sensitiva. Dunque malamente si assegnano virtù rispondenti all'irascibile ed al concupiscibile.

R. Distinguo la maggiore: La parte sensitiva, guardata per sè stessa, non può essere subbietto della virtù, *concedo*; in quanto è sottoposta al dettame della ragione, *nego*.

« Essendo la virtù, così S. Tommaso, un complemento della potenza, e la potenza riguadando l'atto; bisogna che la virtù, in quanto è propria dell'uomo, appartenga a quella potenza, che è principio dell'atto umano. Or non dicesi atto umano quello, che in qualunque modo si esercita nell'uomo o per l'uomo (giacchè, in alcuni atti convengono con lui le piante ed i bruti); ma atto umano è quello, ch'è proprio dell'uomo in quanto tale. Or tra le altre cose ciò ha di proprio l'uomo rispetto all'atto suo, che di esso è padrone. Adunque qualsiasi atto, del quale l'uomo è padrone, è propriamente umano; non così quelli, de' quali l'uomo non è padrone, come il digerire, il crescere ed altri di simil fatta. In quello dunque ch'è principio dell'atto, di cui l'uomo è padrone, vuolsi riporre la virtù umana. Ora è da notare che di quest'atto può esser triplice il principio. L'uno, come primo movente ed imperante, e questo è la ragione o la volontà. L'altro, come movente mosso, e tale è l'appetito sensibile, il quale è mosso dall'appetito intellettuale, a cui ubbidisce, e per impero del quale muove le membra esteriori. Il terzo, come mosso solamente; e tali sono le membra del corpo.

1 *Qq. Disp.* Quaestio *De virtutibus in communi*, a. 13 ad 5.m

Digitized by Google

Quantunque poi tanto le membra esterne, quanto l'appetito inferiore siano mossi dalla parte superiore dell'anima, tuttavia in tal movimento ci ha differenza. Stantechè il membro esterno ubbidisce al superiore imperante senza alcuna ripugnanza, secondo l'ordine della natura, purchè non occorra alcun impedimento; come si vede nella mano e nel piede. Ma l'appetito inferiore per contrario, avendo una propria inclinazione a sè naturale, non ubbidisce tostamente all'appetito superiore, ma talvolta ripugna..... Di qui segue che alle membra esteriori non è necessario alcun perfettivo dell'atto, salvo la naturale attitudine ad esser mosse dalla ragione; ma nell'appetito inferiore, il quale può ripugnare alla ragione, è necessaria alcuna cosa, che lo pieghi a fare senza ripugnanza l'atto comandatogli dalla ragione..... Quando dunque è mestieri che l'uomo operi intorno a cose che sono obbietto dell'appetito sensibile, si richiede per la bontà dell'operazione, che in esso appetito sensibile si trovi alcuna disposizione o perfezione, per la quale ubbidisca facilmente alla ragione, e questa disposizione o perfezione chiamiamo virtù [1]. »

Obbiez. V. Non apparisce ragione, perchè rispetto alla volontà si stabilisce una sola virtù cardinale, cioè la giustizia, e non già molte.

R. Questa ragione viene ottimamente spiegata da S. Tommaso, presso a poco con queste parole: In ordine a ciò, a cui una potenza si stende, precisamente in quanto è potenza, non ci è bisogno di abiti. Or la volontà come tale tende al bene della ragione, siccome l'appetito sensitivo tende al dilettevole secondo il senso. Adunque la volontà per sè non ha bisogno dell'abito della virtù, per propendere ad alcun bene, a sè proporzionato, ma solo per propendere al bene, che trascende la proporzione della potenza, come tale. Ora, essendo che l'appetito di ciascuno tende al bene proprio dell'appetente; in due modi un bene può eccedere la proporzione della volontà: primieramente a riguardo della specie, secondamente a riguardo dell'individuo. A riguardo della specie, in quanto quel bene eccede i limiti della natura; e questo è il bene divino, al quale la volontà si eleva per mezzo della carità. A riguardo dell'individuo, in quanto cerchisi il bene altrui, benchè non esca fuori i limiti del bene umano; e così la volontà vien perfezionata dalla giustizia e dalle altre virtù relative agli altri, com'è la liberalità e simili; poichè la giustizia è in bene altrui. La carità poi è virtù teologica e soprannaturale. Che se si consi-

1 *Qq. Disp.* Quaestio *De virtutibus in communi*, a. 4.

Digitized by Google

dera Dio come ultimo fine dell'uomo fra i puri termini della natura, egli risponde al natural desiderio della volontà, pel quale essa non ha bisogno di abito. Adunque, guardate soltanto le virtù morali, non apparisce che la sola giustizia, come virtù cardinale in ordine alla volontà [1].

CAPO TERZO

DELLA NORMA DELL'OPERAZIONE UMANA

77. Rimane a discutere la norma naturale delle nostre azioni, dalla quale deriva la loro perfetta obbligazione. Questa norma, propriamente parlando, non è se non la legge. Imperocchè, sebbene i giudizii della ragione in quanto discernono l'onesto dal turpe, per ciò stesso somministrano una regola per operare, ed una specie di obbligazione, impropriamente detta (giacchè ogni cosa in certo modo deve a sè stessa il non fare ciò, che ripugna alla propria natura); tuttavia essi non presentano una perfetta norma ed una obbligazione di vero nome, se non prendendo natura di legge nel senso rigoroso della parola. Ciò apparirà chiaramente dalle cose, che poscia diremo; ma lo accenniamo fin d'ora, affinchè s'intenda bene l'argomento di quest'ultimo capo, che tutto si verserà sopra la legge e sopra le nozioni ad essa relative. La qual legge originandosi in noi dalla natura, si appella *naturale*. Le cose poi che la riguardano, possono ridursi a' seguenti capi: I. Sua nozione ed esistenza; II. Sanzione, di cui è dotata; III. Proprietà a lei competenti; IV. Principio supremo, a cui si riducono tutti gli altri precetti; V. Applicazione della legge di natura ai casi particolari, ossia coscienza morale. Per la qual cosa questo capo verrà diviso in cinque articoli.

ARTICOLO I.

Del concetto e dell'esistenza della legge naturale.

78. Le leggi generalmente, secondo Montesquieu, non sono altro che le necessarie relazioni, derivanti dalla natura delle cose [2]. Quindi egli passando alla legge morale dell'uomo, sembra riporla

1 Ivi, a. 5.
2 *De l'Esprit des loix*, l. 1, c. I.

Digitized by Google

ne' rispetti che risultano dalla costituzione della natura, di cui esso uomo è dotato [1]. Per verità queste nozioni non sono abbastanza esatte, nè presentano un concetto genuino dell'argomento. Imperocchè la legge, quantunque esiga di rispondere alla natura delle cose ed alle loro relazioni; tuttavolta non dee confondersi con esse. La sua idea, anche presa generalmente, importa sempre ordine all'operazione; e nella creatura razionale, avendo concetto di vincolo morale, deve anche contenere il comando di un qualche superiore. Per la qual cosa, lasciato da parte il giurista francese, rivolgiamoci a S. Tommaso.

In prima la legge può prendersi generalmente per la regola di qualunque azione; e così non solo gli uomini, ma anche i bruti, le piante, i corpi inanimati, e tutto ciò che opera, diconsi avere le loro leggi.

In senso men largo si adopera per significare quelle norme, che dalla ragione vengono prescritte all'arte. Così sogliam dire le leggi della pittura, le leggi della poesia, le leggi dell'eloquenza, le leggi dell'estetica.

Finalmente, in significato stretto e rigoroso, la legge riguarda soltanto le azioni morali, ed esprime la regola, da cui quelle vengono governate. La sua etimologia può dedursi *a ligando;* poichè con l'obbligazione, che apporta, lega la volontà a fare date azioni piuttosto che altre. Presa in questo senso, viene dall'Angelico Dottore definita: *Un ordinamento della ragione al bene comune, promulgato da chi ha cura della comunanza* [2]. La quale definizione è ottima ed idonea a spiegare pienamente il concetto di legge. E di fermo, col dirsi *ordinamento della ragione,* si accenna alla prima origine di essa legge; la quale deriva dalla retta ragione. Imperocchè sebbene il legislatore, quando fa la legge, obbliga i sudditi col comando della volontà, e in virtù del medesimo muove al debito fine; nondimeno in ciò fare egli vien guidato dalla scorta e dal lume della ragione; la quale gli dimostra che cosa dee comandare, acciocchè le azioni de' sudditi tendano al fine, richiesto dalla natura. Si aggiugne: *al bene comune,* per distinguere la legge dal precetto; il quale s'impone ad una persona particolare e non a tutta la comunità; anzi può imporsi anche da' privati, i quali godano di autorità competente. E poichè niuno può comandare alla comunità, se non colui, che la governa e la regge; perciò dicesi che quest'ordinamento dee procedere dalla ragione

1 Ivi, c. 2.
2 *Summa th.* 1.ª 2.ᵃᵉ q. 90, a. 4.

Digitized by Google

di *chi ha cura della comunanza*. Finalmente essendo il comando in virtù dell'obbligazione, che adduce, un applicare i sudditi all'ordine conveniente, e non potendo farsi altrimenti una tale applicazione in esseri intelligenti, se non per via di cognizione; chiaramente si vede perchè nella definizione della legge entra la parola *promulgazione*, la quale non significa altro che manifestazione della medesima.

79. Per dir qualche cosa intorno alla partizione della legge, questa generalmente può dividersi in divina ed umana. La prima è data immediatamente da Dio. La seconda per contrario dall'uomo, avente potestà derivata da Dio; il che se non si suppone, in niun modo è concepibile che l'uomo possa aver diritto di comandare all'uomo. La legge divina suol dividersi in *eterna, naturale* e *positiva*. La legge umana (la quale non può essere che positiva) si divide in *ecclesiastica* e *civile*. La legge eterna non è altro, se non il dettame della divina sapienza e volontà, ordinante le cose che le creature debbon fare o non fare. Ella vien definita da S. Agostino: *La ragione e volontà di Dio, che comanda di conservare l'ordine naturale, e vieta di perturbarlo* [1]. La partecipazione di questa legge eterna, fatta alla creatura ragionevole, ossia essa legge in quanto viene applicata a dirigere la creatura razionale e le si fa nota pel lume della ragione, costituisce la legge naturale. La quale, per conseguenza, non è altro, se non la stessa ragione naturale dell'uomo, secondochè discernendo le azioni convenienti o ripugnanti alla natura di lui, gli presenta la proibizione o il comando divino, affinchè si guardi dal male e si rivolga al bene. La legge poi positiva, considerata generalmente, è quella che vien promulgata, non per mezzo del lume razionale, ma altrimenti per mezzo di qualche segno esterno, cioè o con la voce o con lo scritto; benchè talora possa esser naturale per ciò che ne concerne la materia, in quanto comandi o vieti alcuna cosa, già comandata o proibita dalla legge di natura. Che se è meramente positiva, statuisce quelle cose, che non son definite dalla legge di natura, ma vengono determinate dalla volontà del superiore. E però se essa proviene da Dio, come la legge dell'antico patto e l'evangelica, si appella divina; se dall'uomo, dicesi umana. La qual legge umana si dice ecclesiastica, se procede da autorità ecclesiastica; si chiama civile, se da giurisdizione politica.

1 Lib. 22 *contra Faustum*, c. 27.

Digitized by Google

Poste le altre da banda, qui parleremo della sola legge naturale, e conseguentemente dell'eterna, che di quella è fondamento e principio. E da prima investigheremo se questa legge naturale veramente si trovi nell'uomo, siccome abbiamo proposto nel titolo di quest'articolo.

PROPOSIZIONI.

80. Prop. 1.ª *Esiste nell'uomo la legge naturale.*

Si prova in prima dal testimonio della coscienza. Conciossiachè ciascuno sente in sè stesso germogliare naturalmente alcuni pratici dettami, che non solo gl'indicano ciò che conviene o disconviene alla sua natura ed al suo fine, ma assolutamente gli comandano alcune azioni come oneste e necessarie al fine, e gliene vietano altre come turpi ed al fine contrarie. Tali sono, per esempio, le prescrizioni: *Onora i parenti; Dà a Dio il culto conveniente; Ciò che non vuoi che a te sia fatto, non fare ad altrui; Non sottoporre la ragione ai sensi,* ed altre moltissime di simil fatta. I quali dettami talmente si fanno udire dall'uomo, con voce interna; che egli si sente costretto veramente da comando a seguire quelle cose, che essi gl'ingiungono come buone, e fuggir quelle che gli disdicono come cattive. E a questa voce, che interiormente risuona, se l'uomo non ubbidisce, egli sperimenta in sè tale angoscia e tale rimorso, ed è preso talmente da una quasi trepidazione di mente; che, quantunque l'azion sua sia nascosa ed a niuno manifesta, nondimeno egli è costretto a riprovarla ed incolparsene, ed aspettarne pena da un occulto imperante. Nè un così fatto sentimento dell'animo può attribuirsi all'abitudine o all'educazione o ad altre cause accidentali, essendo comune e costante ed insuperabile. Laonde saggiamente disse Tullio: « Est haec non scripta sed nata lex, quam non didicimus, accepimus, legimus; verum ex natura ipsa arripuimus, hausimus, expressimus, ad quam non docti sed facti, non instituti sed imbuti sumus [1].

Si prova in secondo luogo dalla stessa natura della volontà. Ogni facoltà operativa, essendo ordinata alla conveniente azione, ha bisogno di esservi rivolta in virtù di qualche determinazione, che a quella la pieghi. Se così fatta determinazione è fisica e confusa con la stessa natura della facoltà, questa nell'operare non sarà libera ma necessaria. Se poi la facoltà è dotata di libertà; l'anzidetta determinazione non potrà essere, se non morale,

1 *Oratione pro Milone*, c. 5.

Digitized by Google

riposta cioè nel comando o divieto. E nel vero, fuori di questa determinazione, non può pensarsene un'altra, la quale si concilii con l'indifferenza fisica della potenza. Or la volontà è facoltà operativa, ed è dotata di libero arbitrio. Dunque essa richiede la determinazione non fisica ma morale; cioè quella che nasce dalla legge, la quale comandando o vietando la sospinga alla congrua operazione e la ritragga dalla contraria. E poichè questa determinazione è richiesta dalla stessa natura della volontà; i comandi o divieti che la producono, debbono ritrovarsi in quella potenza, che la volontà è naturata a seguire nel suo operare, ed al cui reggimento è soggetta. Un tale uffizio non è proprio, se non della ragione. Adunque nella ragione, in quanto ella è direttrice della volontà, debbono trovarsi i divieti e comandi, dai quali la volontà viene obbligata, ossia determinata moralmente al bene, rimanendo intatta ed integra la sua libertà, ossia la sua fisica ed attiva indeterminazione. Ma ciò non vuol dire altro, se non che riconoscere nell'uomo l'esistenza della legge naturale. Dunque la legge naturale veramente esiste nell'uomo.

In terzo luogo si prova dal concetto della divina santità e sapienza. Imperocchè la santità divina richiede che Dio non solo ami adeguatamente in sè la divina bontà con amore infinito e necessario, ma anche ami efficacemente fuori di sè l'ordine dettato dalla sua divina sapienza, e lo voglia mantenuto dagli altri enti, secondochè comporta la natura di ciascheduno. Il che a riguardo della natura razionale e libera non può conseguirsi altrimenti, se non per via di comando e di legge, con la quale si prescriva l'osservanza di così fatto ordine.

Similmente, il buono e saggio governatore deve dirigere e promuovere al debito fine gli esseri da lui governati. Ciò dunque fa Iddio, specialmente a riguardo dell'uomo, che è l'apice ed il complemento della creazione dell'universo sensibile. Or essendo l'uomo libero, non può essere sospinto in altra guisa al proprio fine, se non mediante la legge; la quale comandando e vietando produca in lui necessità non fisica ma morale. Adunque il concetto di provvidenza in Dio, importa nell'uomo l'esistenza della legge naturale.

81. Nè dire che per piegare la volontà dell'uomo al proprio obbietto bastano i giudizii della ragione, co' quali si distingue l'onesto dal turpe; senza bisogno che siffatti giudizii rivestano ragione di legge, e quindi si presentino come comandi della divina volontà, a cui per natura siamo obbligati ubbidire. Imperocchè in prima se così fosse, la ragione di provvidenza in Dio non sarebbe

Digitized by Google

salva bastantemente; non potendosi concepire rettitudine e bontà nel governante, senza concepire ad un tempo ch'egli voglia e comandi quelle cose, che l'ordine mostra doversi volere e comandare, acciocchè i soggetti sieno felici. Inoltre la ragione per mezzo de' giudizii, manifestanti la sola moralità dell'azione, non farebbe altro, se non che proporre l'obbietto alla volontà; essendo obbietto della volontà il bene e il male non fisico ma morale. Or, come dicemmo, ciascuna potenza ha bisogno di determinazione verso l'obbietto a sè rispondente. Adunque acciocchè la volontà sia inclinata ad abbracciare il bene a sè conveniente, ed evitare il male a sè contrario, deve supporsi che nei giudizii, i quali la dirigono, si trovi qualche altra cosa, oltre la semplice manifestazione della moralità dell'obbietto. Ciò non può essere altro, che la ragione di precetto o di proibizione; la quale dica ordine non solo al divino intelletto, ma anche alla divina volontà. Finalmente ciò è del tutto richiesto dalla condizione di dipendenza da Dio, propria della volontà nostra. Conciossiachè la volontà creata non solo, per essere di per sè cieca, richiede la guida della ragione; ma anche, per essere prodotta, richiede di dipendere dall'intelletto e dalla volontà del Creatore. Adunque se l'operazione dee seguire la condizione della natura; quell'azione è propria della volontà, la quale inchiude l'una e l'altra dipendenza. Ora se il giudizio, dirigente la volontà, manifestasse soltanto la moralità dell'azione, senza contenere precetto; renderebbe per certo razionale l'atto della volontà, ed al più lo mostrerebbe dipendente dalla divina sapienza, ma non lo renderebbe dipendente dalla divina volontà. Per professare nel fatto una tal dipendenza, è mestieri che la volontà creata operi come mossa dalla volontà increata; e una volontà non opera come mossa da un'altra, se non per via d'impero e di comando, che propriamente genera l'obbedienza.

82. Prop. 2.ª *L'autonomia della ragione, voluta dai razionalisti, è una pretta follia.*

Dim. L'autonomia della ragione non assume che la ragione stessa, per ispiegare la obbligazione. Ella vuole che l'anima umana nell'operare non riceva determinazione, se non da sè, escluso qualunque altro potere, al cui impero si concepisca soggetta. Or questo ripugna del tutto. Imperocchè, in prima la ragione umana non può evitare l'idea di un Ente supremo, dal quale essa, come ogni altro ente finito, abbia ricevuto l'esistenza. Dunque non può evitare l'idea d'un supremo imperante, il quale le dia legge e voglia mantenuto l'ordine, da lui imposto alle cose. I razionalisti,

Digitized by Google

per istabilire il contrario, sono costretti di attribuire all'uomo il modo di operare, ch'è proprio del solo Dio.

Inoltre, se, come pretendono i razionalisti, la nostra mente si spogliasse di quell'idea; in tal caso perirebbe ogni concetto di obbligazione; il che non sembra volersi da tutti loro. E per fermo l'obbligazione suppone l'esercizio di giurisdizione e di autorità nell'obbligante; e però importa distinzione tra l'obbligante e l'obbligato, ossia tra il superiore ed il suddito. Ma la ragione dell'uomo non si distingue dall'uomo, non essendo che una sua facoltà; molto meno poi può considerarsi come superiore al medesimo, non essendo la facoltà se non istrumento del subbietto al quale appartiene. Adunque nella sentenza dei razionalisti l'anima umana verrebbe sciolta da ogni obbligazione, propriamente detta; e quindi tutto l'ordine dei costumi andrebbe soggetto a inestimabile pervertimento.

In noi la ragione è principio manifestante, non producente, l'obbligazione; e però non può guardarsi altrimenti, che come un banditore, parlante in nome del principe, ossia dell'Autore della natura, il quale per mezzo di lei ci comunica i suoi comandi.

83. Dirà taluno: se così fosse, in qualunque giudizio pratico della ragione dovrebbe pensarsi Dio. Ora questo è falso; giacchè spesso formiamo giudizii pratici, senza aver nella mente alcuna idea di Dio.

Rispondo: Benchè noi alcune volte nel formare i giudizii morali non pensiamo esplicitamente e distintamente a Dio, sempre però ci pensiamo almeno implicitamente e confusamente. Perocchè in essi è inchiuso sempre un oscuro almeno ed indistinto concetto di un potere occulto che comanda; il quale potere obbiettivamente ed in sè stesso non è altro, se non che Dio. E di vero, supposta la nozione di Dio esistente e provvido, quando noi ascoltiamo internamente i dettami della ragion pratica, come pullulanti dalla nostra stessa razionale natura; intendiamo, fuor d'ogni dubbio, non essere l'autore di essi, se non colui, dal quale la stessa nostra natura procede ed è governata. Imperocchè egli solamente può esercitare influenza nella naturale costituzione della nostra ragione, e prescriverle la norma di operare. La qual verità vien confermata eziandio dall'esperienza: giacchè ogni uomo (purchè si faccia guidare dalla natura, e non la guasti colla rea consuetudine), se per avventura commette un peccato, comechè occulto, vien tostamente agitato da timore con ferma persuasione di non andarne impunito.

Digitized by Google

84. Di qui segue che il peccato filosofico, come lo dicono, non è in niun modo possibile [1]. Conciossiachè il dettame della ragione, che ci manifesta la sola moralità delle azioni, benchè, come facemmo, possa considerarsi per astrazione della mente; nondimeno in sè stesso e quanto alla realtà del fatto non può aver luogo. Ogni giudizio morale, che si genera in noi, non si scompagna mai dal comando, col quale ci viene imposto di seguire il bene e fuggire il male. Ora un giudizio, sì fatto, per sè stesso ha ragione di legge, la cui prevaricazione, almeno confusamente, si apprende come offesa di Dio: giacchè, come dissi, il giudizio che comanda o vieta alcuna cosa, per ciò stesso ha implicita la nozione di un superiore, la cui autorità si dispregia col disubbidire. Di qui anche si fa chiaro che cosa sia la morale necessità, indotta dalla obbligazione della legge. Essa, a dir propriamente, non è altro che la impossibilità di rimanere nell'ordine e nella soggezione dovuta al legislatore, trasgredendone le leggi.

85. Prop. 3.ª *Dee ammettersi in Dio la legge eterna.*

Dim. Come osserva S. Tommaso, in ogni governante preesiste la ragione dell'ordine di quelle cose, che debbono farsi da coloro che sono sottoposti al suo reggimento. Ora Dio è governatore di tutte le creature, e non opera nel tempo, ma nell'eternità. Imperocchè, essendo egli immutabile, e non passando dalla potenza all'atto, fa ab eterno tutto quello che fa, abbracciando coll'indivisibile sua durata tutti i tempi, e ciascuna loro parte. Adunque deve ammettersi in Dio, come in principe supremo, il concetto e la volontà dell'ordine, giusta il quale ciascuna creatura dee essere diretta al proprio fine; e questo concetto e questa volontà convien che in lui sia ab eterno. Ciò appunto e non altro vien significato col nome di legge eterna. Ecco le parole del S. Dottore: « Siccome la ragione delle cose da farsi per mezzo dell'arte, si appella arte o modello delle cose artificiali; così del pari la ragione degli atti ordinabili dei sudditi, concepita e voluta dal governante, ha natura di legge. Ora Iddio per la sua sapienza è creatore di tutte le cose, alle quali viene paragonato come l'artefice alle cose artefatte. È anche governatore di tutti gli atti e di tutte le mozioni, che si avverano in ciascuna creatura. Onde, siccome la ragione della divina sapienza, in quanto per essa tutte le cose son create, ha natura di arte o di esemplare o d'idea; così la ragione

1 Si appella peccato filosofico l'azione, con la quale taluno operasse contro il dettame della ragione, manifestante l'obbietto come difforme alla natura, senza pensare punto a Dio e alla sua legge; sicchè quantunque offende la natura, non offenda Dio.

Digitized by Google

della divina sapienza, in ordine a muovere tutte le cose al debito fine, ha natura di legge; e secondo ciò la legge eterna non è altro che la ragione eterna, ossia l'ordine inteso dalla divina sapienza, secondo che ella è direttiva di tutti gli atti e movimenti [1]. »

86. Questa legge eterna, ammessa chiaramente da tutti gli Scolastici, venne acremente impugnata da Tommasio; calunniandola come una finzione, non dissimile dalla materia improdotta degli etnici [2]. Ma quanto inettamente ciò egli facesse, ogni uomo di mente sana può vederlo. Imperocchè se la legge non può emanarsi dal principe, senza che prima sia da lui concepita nella mente e fermata nella volontà; in qual modo la legge, con la quale Dio governa tutta la natura, potrebbe intendersi senza che per questo stesso non se ne ammetta la preesistenza ab eterno nel divino intelletto e nella divina volontà? E per restringere a noi solamente il discorso, per certo in quel modo che la ragione umana è una partecipazione ed immagine della divina ragione; così tutte le verità, tanto specolative quanto pratiche, sono come tanti raggi della luce eterna e copie delle eterne verità, sussistenti nella mente divina. Alle quali (se riguardano la pratica), supposto il decreto della creazione degli enti morali, la divina volontà aderisce, volendole come norma da imporre alla volontà creata. Quindi la legge naturale, contenuta ne' giudizii pratici della nostra ragione, non è altro se non che una derivazione e partecipazione della legge eterna. Anzi, se si guarda non subbiettivamente, cioè negli atti che la rivelano, ma obbiettivamente, cioè nei precetti che propone; essa si confonde con la stessa legge eterna, in quanto questa a noi si riferisce e a noi si manifesta. Imperocchè quello stesso che la legge naturale prescrive, è dettato dalla legge eterna; non essendoci tra loro altra differenza, se non che l'una esprime la legge secondochè è nel supremo legislatore, l'altra esprime la stessa legge secondochè vien ricevuta nell'uomo. Il che saggiamente comprese Tullio, là dove disse: « Lex nihil aliud est, nisi recta et a numine Deorum tracta ratio [3]. » E in altro luogo: « Hanc video sapientissimorum fuisse sententiam, legem neque hominum ingeniis excogitatam, nec scitum aliquod esse populorum; sed aeternum quiddam, quod universum mundum regeret, imperandi prohibendique sapientia. Ita principem legem illam et ultimam, mentem esse dicebant omnia ratione aut cogen-

1 *Summa th.* 1.ª 2.ᵃᵉ q. 93, a. 1.
2 *Instit. Iurisprudentiae divinae*, l. 1, c. I, §. 51.
3 *Philippic.* 2, n. 12.

Digitized by Google

tis aut vetantis Dei: ex qua illa lex, quam Dii humano generi dederunt, recte est laudata..... Erat enim ratio profecta a rerum natura et ad recte faciendum impellens et a delicto avocans, quae non tum denique incipit lex esse, cum scripta est; sed cum orta est. Orta autem simul est cum mente divina. Quamobrem lex vera atque princeps, apta ad iubendum et ad vetandum, ratio est recta summi Iovis [1]. »

È da avvertire finalmente, che la legge eterna, la quale si dice trovarsi in Dio, come in supremo principe che dirige ed ordina tutte le cose, riguarda le sole azioni delle creature, non già l'azione divina, quasichè Dio nell'operare avesse bisogno di regola. Attesochè sebbene i dettami della divina sapienza prelucano in certo modo alla divina volontà, la quale non può volere altro, se non ciò che dalla divina sapienza si concepisce come giusto e retto; nondimeno questi dettami per rispetto a Dio non possono avere ragione di legge. Giacchè, non si presentano a lui come comando di un superiore (essendo egli l'altissimo e supremo Signore di tutti), ma si presentano meramente come giudizii ostensivi di quello che conviene e che corrisponde alla natura delle cose. Al qual ordine della propria sapienza Iddio non può contraddire, non perchè viene astretto da alcuna obbligazione, ma sol perchè così richiede la perfezione di lui, essendo egli rettissimo ed incapace di scompagnarsi dalla sua sapienza.

Si sciolgono le difficoltà.

87. *Obbiez.* I. Contro l'esistenza della legge naturale. Se fosse nell'uomo la legge naturale, sarebbe tolta di mezzo ogni libertà. Imperocchè la legge impone coazione e necessità, e questo è il suo proprio effetto.

R. La legge impone coazione e necessità non fisica ma morale. Imperocchè non costringe, ma alletta la volontà alle cose che sono buone ed oneste. Nè la priva della potenza di operare ad arbitrio; ma l'obbliga ad eleggere l'una piuttosto che l'altra parte della proposta, sicchè non possa resistere al suo comando senza dilungarsi dal fine e dall'obbedienza dovuta a Dio. Questa sola morale necessità ossia obbligazione, è l'effetto proprio della legge. Il che non si oppone, ma si concilia benissimo colla libertà propria dell'uomo. Conciossiachè la libertà differisce dalla licenza. Questa esclude la

1 *De legibus*, lib. 2, c. 4.

Digitized by Google

legge, quella esclude soltanto la fisica necessità. Anzi la libertà per questo stesso che importa indifferenza nella volontà, richiede la legge; acciocchè la volontà riceva direzione, e sia in modo congruente inclinata a quel che conviene alla sua natura. Per la qual cosa tanto è lungi che la libertà fisica escluda la legge, che per essa l'esistenza della legge viene piuttosto a dimostrarsi.

Obbiez. II. Se si ammettesse la legge naturale, non potrebbe ella giammai separarsi dalla natura dell'uomo. Ma ottimamente se ne separa. Conciossiachè i bambini, come quelli che non formano ancora giudizii, al certo non hanno alcuna legge naturale, la quale risiede nei giudizii della ragione pratica.

R. Distinguo la maggiore: Non mai si potrebbe separare dalla natura dell'uomo, in quanto all'abito, *concedo;* in quanto all'atto, *nego.*

Benchè i bambini, che non ancora pervennero all'uso della ragione, non formino alcun giudizio, e quindi sieno privi degli attuali dettami della legge naturale; nondimeno già la posseggono in abito mercè la nativa conformazione dell'umana intelligenza, la quale è insita nel loro animo, benchè non ancora sia spedita ad esercitare le proprie azioni. Il che abbondevolmente basta per dire che la legge naturale pullula dalla natura. Altrimenti, se si richiedesse sempre un giudizio attuale; anche gli adulti, quando dormono, sarebbero privi della legge naturale. Anzi essa legge continuamente si muterebbe e cesserebbe, giacchè la mente passa da un giudizio ad un altro, secondo la varietà delle cose che si presentano o si ricordano. Il che certamente è falso; poichè sempre rimane la stessa conformazione dell'intelletto, ricevuta insieme coll'esistenza, e in virtù della quale l'uomo si determina a giudicare ciò che l'ordine esige e ciò che all'ordine ripugna.

Obbiez. III. La legge naturale si richiede, affinchè l'uomo abbia una norma direttiva delle sue azioni. Ma a ciò può bastare il piacere e il dolore, prodotto dagli obbietti; od almeno la semplice propensione della natura, che ci porta verso gli obbietti a noi convenienti. Adunque la legge naturale è superflua.

R. Concedo la maggiore, e *nego la minore.*

Il dolore ed il piacere non possono esser norma delle azioni umane, e ciò per più ragioni. Prima, perchè entrambi sono vaghi ed incerti, e mutabili, e dipendenti dalle circostanze o affezioni accidentali del subbietto. Di poi, perchè così si rovescerebbe del tutto l'ordine della ragione: perocchè spesso gli obbietti inferiori, opposti al supremo bene dell'anima, arrecano maggior diletto per

Digitized by Google

la maggiore vivezza della sensibilità e per la veemenza delle passioni che turbano il giudizio della mente. In fine, perchè essi non sono il proprio obbietto delle ragione, la quale riguarda l'ordine e ciò che dall'ordine le viene imposto. Ondechè la prima parte della difficoltà è apertamente falsa; nè dee recar meraviglia, se essa piacque ad Elvezio [1]: il quale, come strenuo propugnatore del sensismo, non riconosceva nell'uomo, che il solo senso. Per quello poi che spetta alla seconda parte della difficoltà, la propensione o sia l'istinto della natura aiuta certamente l'azione e serve come d'indizio per congetturare l'ordine da Dio stabilito nelle cose; ma non può formare per l'ente razionale una vera e sicura norma dell'operare. Imperocchè l'ente ragionevole non è tirato ciecamente all'obbietto, ma vi è guidato dall'ordine, appreso coll'intelletto, ed al quale dee aderire quand'anche niuna inclinazione istintiva lo sospingesse. E ciò, lasciando indietro tutte le altre ragioni, che sopra adducemmo.

ARTICOLO II.

Della sanzione della legge naturale.

88. Sanzione dicesi il premio o la pena, stabilita dal legislatore per coloro che osservano o trasgrediscono la legge. Di essa diremo brevemente, per quella parte che risponde alla legge naturale e che a noi si manifesta per lume di ragione.

PROPOSIZIONI.

89. Prop. 1.ª *La legge naturale necessariamente vuol essere dotata di sanzione.*

Si prova in prima dal concetto di giustizia. Perocchè, come sopra dimostrammo, l'uomo con gli atti suoi merita o demerita presso Dio. Ma la ragione di giustizia richiede che al merito corrisponda il premio, e al demerito la pena. Adunque Iddio nel comandare le azioni buone e vietare le ree, deve certamente aver apparecchiata per le une e per le altre condegna retribuzione; non potendo la sua volontà discordare dall'ordine della giustizia.

Questo argomento, mentre dimostra la necessità della sanzione per la legge naturale, dimostra altresì che Dio, nel punire i colpevoli, non vien trasportato da impeto di vendetta, ma da amore

1 *De l'ésprit*, disc. 3, ch. 1.

Digitized by Google

del bene e dell'ordine. Perocchè la retribuzione, desumendosi secondo la qualità delle opere dall'ordine della giustizia, importa concetto di rettitudine e di bontà. Acconciamente S. Tommaso: « Alla perfetta bontà di Dio appartiene il non lasciare nulla d'inordinato nel mondo.... Or sotto l'ordine della giustizia, che riduce all'eguaglianza, si comprendono quelle cose che eccedono la debita quantità; e l'uomo eccede il debito grado della sua quantità, allorchè antipone la propria volontà alla divina col soddisfare all'appetito contro l'ordine della ragione. La quale ineguaglianza si rimuove col fare che l'uomo sia costretto, contro sua volontà, a soffrire qualche cosa secondo una ragionevole prescrizione [1]. » La pena dunque è come una reazione della ragione e della giustizia per rimettere l'ordine turbato, in quel modo che è conveniente. Onde il giudice, quanto più è in balìa della ragione ed è maggiormente preso dall'amore della giustizia, tanto più costantemente proferisce inesorabile giudizio ed infligge la meritata pena ai colpevoli.

Si prova in secondo luogo dalla santità divina. Imperocchè ripugna alla santità di Dio il non distinguere praticamente, negli esseri da lui dipendenti, l'ubbidienza dalla prevaricazione, la virtù dal vizio. Ciò avverrebbe, se egli non retribuisse premio per gli onesti costumi, pena pei turpi, ma di egual sorte rimeritasse i buoni ed i cattivi. Del pari, se l'odio, che la santità porta al vizio, e l'amore, col quale dilige la virtù, è efficace in Dio, governatore e principe supremo; per certo si richiede che egli guiderdoni i virtuosi e punisca gli scellerati.

Si prova in terzo luogo dalla divina sapienza e provvidenza. Conciossiachè la sapienza del provvido legislatore richiede, che efficacemente, secondochè conviene, spinga i sudditi all'osservanza della legge. Egli quindi dee curare che quelli, i quali custodiscono la legge, diventino felici; quelli per contrario, che la violano, ne riportino miseria. Ciò deve aver luogo massimamente perchè bene spesso in questa vita per servare la legge divina è necessario incontrare grandissimi mali, e per contrario a trasgredirla vien l'uomo solleticato da molti e lusinghevoli beni. Più, essendo la felicità radice di ogni appetito; l'uomo, giusta l'ordine della divina sapienza, non può essere invitato ad osservare la legge, se non gli si mostri nel tempo stesso che per tal via giungerà finalmente alla felicità. Dall'altra parte, essendo radice di ogni fuga dell'animo l'aborrimento del male; non si può conve-

1 *Contra Gentiles*, lib. 3, c. 146.

Digitized by Google

nientemente ritrarre l'uomo dalla violazione della legge, senza mostrargli nel tempo stesso che tal violazione mena finalmente a calamità e sventura.

Nè dire, che basta a ciò il sapere che la custodia della legge è bene, la trasgressione è male. Poichè, in prima pochissimi sono dotati di tanta eccellenza di virtù, che guidati da questa sola idea s'inducono ad osservare la legge; specialmente nei casi più difficili, ne' quali l'umana fragilità ha bisogno di conforti. Or la legge, riguardando la comunanza, deve contener motivi proporzionati per tutti. In secondo luogo, qui non si cerca ciò che può bastare al suddito, ma ciò che conviene da parte del sapiente legislatore; il cui operare vuol essere consono all'ordine ed all'inclinazione della natura. Or ciascun vede richiedersi dall'ordine che incolga bene agli operatori dell'onestà e per contrario torni a male degli scellerati la loro turpe azione; e così la vera felicità si congiunga con la sola virtù. Ciò come otterrebbesi, se la virtù restasse irremunerata, e il delitto impunito? Specialmente che, come dianzi è detto, spesse fiate per conservarsi virtuoso, bisogna rinunziare a molti beni ed affrontare talvolta perfino la morte; pel contrario si veggono uomini scelleratissimi abbondare di ricchezze ed onori, e non solo non vergognarsi del vizio, ma attribuirselo eziandio a decoro.

90. Prop. 2.ª *La sanzione della legge naturale dee riguardare la vita avvenire.*

Dim. Il premio adequato della virtù non può contenersi nei beni presenti. Imperocchè l'uomo, per conservar incolume la virtù, dev'esser disposto a lasciar questi beni e la stessa vita. Ora il premio di niuna cosa può contenersi in ciò, che, per non perdere quella, può e dee ragionevolmente disprezzarsi. Per certo l'esercizio della virtù dee ridondare in bene e felicità del subbietto. Adunque il premio della virtù vuol necessariamente esser tale, che superi tutt'i beni di quaggiù; poichè la custodia di quella importa talora la privazione di questi.

Allo stesso modo si ragioni, rispetto alla pena; la quale se non uscisse fuori del giro di questa vita, mancherebbe della debita proporzione. Conciossiacosachè spesso a commettere delitti vien l'uomo invitato da grandi beni terreni; e per contrario deve talvolta rinunziare a tutt'i comodi della vita ed alla stessa esistenza per non bruttarsi di colpa.

91. Prop. 3.ª *Il premio e la pena, da retribuirsi a' buoni ed ai tristi, consiste principalmente nel conseguimento o nella perdita dell'ultimo fine.*

Digitized by Google

Dim. Con le opere buone, comandate dalla legge divina, l'uomo si mette per quella via che dirittamente lo mena al fine. Poichè le oneste azioni sono altrettanti passi, co' quali l'uomo cammina all'acquisto del fine; ed e converso cogli atti pravi se ne disvia e batte una strada diametralmente opposta. Dunque, come sarà terminato il tempo prefisso al viaggio, è indispensabile che chi fece la via che menava al fine, lo conseguisca; e se per avventura con lieve negligenza siasi alquanto indugiato, prima di pervenirvi espii cotesta colpa. D'altra parte, per la stessa ragione è necessario che chi, sprezzato il fine, prese una via del tutto opposta, sia totalmente privato di esso fine. Imperocchè ripugna che una via, che conduce ad un termine, non meni a quello; e del pari è assurdo che per sentieri del tutto opposti si pervenga allo stesso termine. Adunque il conseguimento almeno o la perdita dell'ultimo fine dee tener dietro alla osservanza o violazione della legge naturale, ed esser di essa quasi interna e natural sanzione. E così il conseguimento o la perdita del fine, riguardati come giusta retribuzione delle opere, prendono ragione di premio o di pena.

Nondimeno ciò non basta, ma di più si richiede che, secondo la diversità delle opere, abbia luogo una particolare largizione di beni ed una positiva inflizione di mali. Attesochè non tutti i buoni ed onesti pervengono al fine col medesimo corredo di virtù: e però la giustizia esige che per essi vi sia diversità di compenso. Similmente non tutt'i tristi e malvagi si bruttarono delle stesse colpe; ma con grandissimo divario alcuni caddero in una colpa maggiore, altri in una minore. Dunque non tutti debbono uguagliarsi nella pena (il che accadrebbe se fossero privati soltanto del conseguimento del fine); ma con positivo supplizio debbono più o meno punirsi in proporzione de' loro delitti. Il che apparisce ragionevole per un altro capo eziandio, in quanto cioè essi con le opere cattive non solo disprezzarono il fine, ma turbarono anche positivamente l'ordine da Dio voluto.

Si sciolgono le difficoltà.

92. *Obbiez.* I. Molti beni accompagnano l'esercizio della virtù, cioè lo splendore e il decoro, col quale la virtù abbellisce il soggetto; l'eccellenza, che apporta all'anima; la sanità e le ricchezze, che spesso la seguono; e soprattutto la pace e la tranquillità di coscienza, da cui essa non si scompagna mai. Questi adunque potrebbero aversi come premii della virtù; senza ricorrere a san-

Digitized by Google

zioni che si riferiscono all'altra vita. Similmente, adequata pena dei delitti sarà l'angoscia e l'interno rimorso, che continuamente angustiano l'anima peccatrice; la stessa turpitudine del vizio, il tumulto delle passioni, la brevità della vita, ed altri mali non pochi, che tengon dietro al delitto.

R. Nego la conseguenza. Imperocchè le cose di sopra descritte costituiscono al certo una qualche sanzione della legge, ma non perfetta e piena, quale si richiede dall'ordine delle cose e dalla divina sapienza. Costituiscono, dico, una qualche sanzione; perchè, essendo alcune di loro sempre per propria natura, altre spesso, secondo il corso degli eventi, seguaci della virtù e del vizio; è da dire che la divina ragione e la divina volontà le stabilì ed ordinò come tali. Tuttavia non costituiscono una perfetta sanzione; perchè in prima quei beni, che diconsi *naturali* (come la sanità e l'ingegno), ovvero quei che diconsi *di fortuna* (come le ricchezze e l'onore), non sempre si accoppiano alla virtù, nè sempre si disgiungono dal vizio; ma a seconda degli avvenimenti son comuni ad entrambi e nel presente stato di corruzione può con ragione dubitarsi se favoriscano piuttosto l'una che l'altro. In secondo luogo, anche que' beni, che in questa vita sono una specie di corollario della virtù, e quei mali che intrinsecamente si connettono col vizio, per diversi capi si allontanano dal concetto di perfetta sanzione. In prima la nefandezza del vizio sovente non si ha in orrore dai tristi, stante l'abito che ne contrassero; e suol anche celarsi sotto mentite spoglie di onestà. Di poi gli stimoli della coscienza colla lunga consuetudine si spuntano; e senza ciò, poco si sentono in mezzo alla copia dei piaceri. Al contrario il dolce della virtù spesse volte vien superato dall'amarezza dei travagli e dei dolori; come a cagion d'esempio in colui, il quale vedesse la propria fama lacerata dalle calunnie, confiscati i beni, scannati i figliuoli, rapita la consorte; e quasi ciò fosse nulla, egli stesso venisse cacciato in tetro carcere ad attendervi un ignominioso supplizio. Sarà per costui premio condegno della sua virtù, il dolce di lei attossicato da tanto fiele di atroci martori?

Da ultimo, come dimostrammo, il conseguimento o la perdita dell'ultimo fine, è come una necessaria conseguenza della virtù e del vizio. Adunque non possiamo prescinderne, anche volendo stare alle sole conseguenze naturali. Anzi l'uno e l'altra dovranno riputarsi come il coronamento di tutte le altre sanzioni, che si volessero considerare. Che se, come dicemmo, si aggiungono e la rimunerazione di altri beni, derivanti dal medesimo conseguimento dell'ultimo fine, e l'inflizione di positivi gastighi; queste, benchè

Digitized by Google

costituiscano una sanzione non interna e naturale, ma piuttosto esterna e volontaria; nondimeno vengono richieste dall'ordine della giustizia e dalla misura della debita proporzione.

Obbiez. II. Deve almeno rimuoversi la pena eterna, come quella che ripugna alla divina clemenza; e dissente dal fine stesso della pena, la quale s'infligge per emendazione del colpevole.

R. La clemenza nel retto e savio governatore non deve mai apportar detrimento alla giustizia. Or nella Metafisica dimostrammo che la giustizia richiede l'eterna pena dei peccatori [1]. Qui ne farò un piccolo cenno. Ed in prima, compiuto il corso delle azioni, con le quali l'uomo, in qualità di viatore, può meritare o demeritare; la perdita dell'ultimo fine e il reato della colpa sono per sè irreparabili, e però durano perpetuamente. In secondo luogo, se la pena non fosse eterna, la sorte degli scellerati verrebbe finalmente ad uguagliare quella dei giusti, senza essersi pentiti delle loro ribalderie, mentrechè erano in istato da meritare. In terzo luogo, la comminazione della pena deve presentare un motivo bastevole per allontanare gli uomini dalla colpa, anche dove siano costretti di rinunziare a tutt'i beni di questa vita e soffrire grandi calamità. Ciò, come la ragione e l'esperienza c'insegna, richiede l'eternità della pena. Attesochè il solo scampo da questa può persuadere al comune degli uomini la tolleranza de' mali, che debbonsi sovente incorrere per conservare la virtù. Finalmente la colpa, pel disprezzo, che inchiude, del sommo bene e per l'ingiuria, che fa alla Maestà divina, importa una specie d'infinita malizia; e però merita una pena, la quale, se non nella intensità, nella durata almeno, sia in certo modo anch'essa infinita.

Al secondo motivo addotto, rispondo che, il fine principale della pena non è l'emendazione del colpevole, ma la redintegrazione dell'ordine violato, giusta la debita misura dell'uguaglianza. A proposito il Taparelli: « Quindi apparisce che il gastigo è non un dolore, un tormento dell'uomo sensitivo, ma una reazione dell'ordine contra il disordine, e che nel mondo morale come nel fisico questa reazione conservatrice è uguale ed opposta all'azione distruttiva. La giustizia vendicativa dunque, lungi dall'essere un cieco impeto di passione, è fondata in quella essenziale tendenza al vero e all'ordine, che forma la natura stessa dell'umana intelligenza. Ogni disordine essendo una disposizione delle cose contraria alle vere loro relazioni, epperò essendo una

1 *Psychol.* c. 2, a. 4.

Digitized by Google

falsità, ripugna essenzialmente alla mente; onde essa domanda un violento ritorno all'ordine perturbato, e questa violenza è il gastigo [1]. » Ma di ciò più diffusamente parleremo nel diritto di natura, quando tratteremo della pena di morte.

ARTICOLO III.

Delle proprietà della legge naturale e del suo fondamento.

93. Varie proprietà possono noverarsi della legge naturale; noi ne ricorderemo soltanto le principali.

PROPOSIZIONI.

94. Prop. 1.ª *La legge naturale è immutabile, universale, eterna.*

Dim. La legge naturale si connette necessariamente con la stessa essenza della creatura razionale, e si fonda nella stessa natura divina. Necessariamente si connette con l'essenza della creatura razionale; perchè, tutta quanta ella è, si versa nel comandare o vietare quelle cose, che dal paragone dell'uomo con l'ordine obbiettivo si manifestano intrinsecamente buone o intrinsecamente ree, e che al conseguimento dell'ultimo fine sono del tutto necessarie o contrarie. Si fonda poi nell'essenza divina; perchè, come spesso ho detto, la natura delle cose e le relazioni, che necessariamente ne risultano, vengono dettate dalla sapienza divina, contemplante la divina essenza; la quale è l'archetipo supremo di tutte le cose possibili. Il perchè la legge naturale è talmente connessa colla natura umana, che non può in niun modo separarsene, ma, lei posta, non può non stare nè cambiarsi.

Dall'essere la legge naturale necessariamente connessa colla natura razionale, ne segue che ella è universale. Universale, dico, non solo in quanto obblighi tutto il genere umano; ma ancora in quanto sia nota a ciascun uomo, dotato dell'uso della ragione. Altrimenti la natura mancherebbe in una cosa richiesta necessariamente dal fine e dall'essenza stessa del subbietto, e Dio non sarebbe provvido governatore degli uomini. Imperocchè i precetti della legge di natura, riguardando la vita ed i costumi, sono all'uomo in certa guisa più necessarii che i principii del vero stes-

1 *Saggio Teoretico di diritto naturale* ecc. vol. I, dissert. 1, n. 134.

Digitized by Google

so specolativo; nè può l'uomo esserne privo, senza venire issofatto defraudato del fine, per cui fu prodotto da Dio.

Che poi la legge naturale sia obbiettivamente eterna, facilmente si deduce da ciò, che essa, come sopra spiegammo, è come una immagine e somiglianza della legge eterna, impressa negli animi umani. Per la qual cosa essa propone gli stessi precetti di quella; i quali precetti, guardati in loro stessi, sono eterni, non venendo misurati se non dalla durazione, di cui gode Dio stesso. Ora Dio gode della eternità, nè va soggetto ad alcuna vicissitudine.

95. Prop. 2.ª *Il fondamento della legge naturale è riposto nel dominio, che compete a Dio, come a suprema cagione ed autore della natura.*

Dim. Sotto nome di fondamento della legge naturale non intendiamo altro, se non il titolo, dal quale emerge in Dio il dritto d'imporla agli uomini. Ciò posto, la tesi facilmente si dimostra così. L'imposizione della legge è un esercizio di autorità. Ora l'autorità, come indica lo stesso nome, il quale deriva da *autore,* non può non competere a colui, ch'è causa dell'ente, a rispetto di cui si considera. Più, l'autore della cosa, è padrone e provveditore della medesima. Quindi può ordinarla al fine, e può governarla e dirigerla secondo l'esigenza della sua natura.

96. Prop. 3.ª *La legge naturale è fondamento della legge positiva.*

Dim. La legge positiva prende forza di obbligare dalla legge naturale; nè può contraddirla, senza perdere per ciò stesso ogni valore. Anzi le sue prescrizioni non sono altro, per la maggior parte, se non particolari applicazioni o determinazioni della legge naturale, secondo l'esigenza o l'utilità de' luoghi, de' tempi e delle persone.

Ondechè saggiamente Tullio, abbracciando tutte queste proprietà della legge naturale, disse: « È per fermo vera legge la retta ragione, conforme alla natura, diffusa in tutti, costante, sempiterna, che chiama al dovere col comando, ritrae dalla colpa col divieto..... Questa legge non si può abrogare, nè in alcuna parte derogare. Nè possiamo essere sciolti da essa per volere del Senato o del popolo; nè ella ha mestieri di alcun dichiaratore od interprete. Nè ci ha una legge in Roma, un'altra in Atene, o una legge oggi, un'altra domani; ma una sola e medesima legge, eterna ed immutabile regge tutte le nazioni ed in ogni tempo; ed uno è il comune maestro ed imperatore, Iddio. Egli di questa legge è inventore, commentatore, promulgatore; alla quale chi

Digitized by Google

non ubbidisce, rinnega sè stesso, e disprezzando la natura sua ragionevole patirà per questo stesso massime pene, ancorchè scampi da tutti gli altri, che sogliono dirsi, supplizii [1]. »

Si sciolgono le difficoltà.

97. *Obbiez.* I. La legge naturale è contenuta ne' giudizii della ragione, i quali ci significano la divina volontà intorno a quelle cose, che dobbiamo fare o schivare. Ma la volontà divina è libera. Dunque, se piacesse a Dio, la legge naturale potrebbe abbracciare altri precetti, contrarii a quelli che abbraccia presentemente. Dunque ella dee dirsi mutabile. Di più, le leggi fisiche si possono mutare, almeno da Dio; dunque a pari la legge naturale. In terzo luogo, il legislatore umano può abrogare la legge da lui promulgata, ed altresì dispensare in essa. Dunque a più forte ragione potrà Dio fare lo stesso nella legge naturale; altrimenti egli sarebbe di condizione inferiore al legislatore umano, e riceverebbe una necessità ab estrinseco.

R. Dalle cose discusse nel precedente articolo, è chiaro, che la legge naturale include ordine non alla sola volontà divina, ma ancora alla divina sapienza, dettante le essenze delle cose e le loro necessarie relazioni. Il perchè la ragione della bontà o malizia che si trova nell'osservanza o nella trasgressione della legge naturale, non deriva unicamente dall'impero della divina volontà, ma molto più dal dettame del divino intelletto, che contempla le essenze delle creature, con necessario rapporto alla divina natura. Anzi il rispetto alla divina sapienza, dal quale si deriva la intrinseca moralità, ossia l'onestà o la turpitudine delle azioni, logicamente precede il rispetto, col quale le azioni medesime si riferiscono alla divina volontà che le comanda o divieta. Imperocchè la legge naturale riguarda quelle cose, le quali si comandano perchè buone, e si proibiscono perchè cattive. Quindi dalla divina libertà non si può dedurre nulla contro la tesi nostra. Poichè Dio è libero in quanto alla esistenza delle cose, non in quanto all'essenza, nè in quanto a ciò che con l'essenza è necessariamente connesso. Adunque non può cambiare il male o il bene, il quale è tale di natura sua, per essere così dettato dalla sapienza divina. Supposta poi questa interna bontà o malizia delle azioni, non può la volontà divina, che è essenzialmente rettissima, non volere o non comandare quelle cose, che sono buone e conformi alla natura

1 Vedi LATTANZIO *Institut. divinarum*, l. 6, c. 8.

Digitized by Google

dell'uomo; nè può non proibire quelle, che sono cattive ed alla natura dell'uomo ripugnanti.

Di qui si fa chiara la risposta alla seconda e terza parte della difficoltà. Imperocchè corre grande differenza tra le leggi fisiche del mondo corporeo, e la legge morale dell'uomo. Quelle non sono connesse con l'essenza delle cose, e riguardano l'ordine contingente. Il perchè, come furono da Dio liberamente stabilite, così possono mutarsi in contrarie. Ma la legge naturale, che regola i costumi, si rannoda strettissimamente con la stessa essenza della creatura razionale e col necessario ordine della divina sapienza. Per la qual cosa non può cangiarsi o sospendersi. Nè ciò è imperfezione, ma piuttosto massima perfezione; giacchè proviene dal non poter Dio mancare all'ordine di giustizia, dettato dalla sua stessa sapienza. Il legislatore umano poi in tanto può mutare o restringere con eccezioni le sue leggi, in quanto esse riguardano quelle cose che non per sè e per propria natura sono buone o cattive, ma diventano necessarie od opposte al bene comune della società, per ragione di circostanze o vicende mutabili. Onde avviene che con la cessazione o col mutamento di queste, cessino o si mutino anche quelle. Il che ha luogo anche in Dio per riguardo alla legge meramente positiva; ma non può aver luogo per riguardo alla legge naturale, perchè questa, come dissi, è legata coll'essenza e con le necessarie relazioni delle cose.

Da ultimo non è vero quello che la difficoltà afferma, venire cioè a Dio dalla immutabile natura della legge naturale una dipendenza da necessità estrinseca. Conciossiachè l'interna moralità, dalla quale non può scostarsi la divina volontà, procede dalla sapienza parimente divina, che è interna a Dio e si confonde con lo stesso Dio. Per la qual cosa in tanto Dio non può cambiare la legge naturale, in quanto non può negare sè stesso nè contraddire all'ordine della sua giustizia.

98. *Obbiez.* II. Sembra doversi dire con Mosè Amiraldo, del quale fa menzione Einnecio [1], che il titolo per cui Iddio può dar legge alle creature, è riposto nella perfezione e bontà divina. Ovvero dee consentirsi ad Obbesio, che quel titolo è l'insuperabile potenza di Dio e la contraria imbecillità degli uomini.

R. Nego l'una e l'altra parte dell'obbiezione. Imperocchè quanto alla prima, la perfezione e bontà ingenera al certo ammirazione ed amore, ma non costringe ad ubbidire. In quanto al secon-

1 *Elementa Iuris nat. et gent.* l. 1, c. 1, §. 40.

Digitized by Google

do, è tanto lungi che la potenza generi il diritto, che, se non si appoggia al diritto già presupposto, costituisce anzi tirannide ed ingiusta oppressione. Non nego certamente che all'uso ed attuale esercizio del diritto, che Dio ha di dar legge, concorrono molti altri attributi di lui, cioè la sapienza, la bontà, la potenza e simili. Ma se vogliasi considerare la prima radice d'onde pullula quel diritto, essa risiede in questo, che l'uomo è sottoposto pienamente all'autorità di Dio; giacchè tutto quello che egli ha, lo ha da Dio. Laonde, che Dio possa far uso di quel diritto, procede dalla potenza; che voglia farne uso, procede dalla bontà; che sappia farne uso, procede dalla sapienza; ma che realmente lo possegga, nasce dal pieno dominio che gli compete come Creatore rispetto alle sue creature. L'effetto, per questo appunto che procede dalla causa, le è soggetto, avendo da lei ricevuto l'essere; e quanto più si stende questa dipendenza, tanto diventa più ampia la soggezione che ne rampolla.

ARTICOLO IV.

Del primo precetto della legge naturale.

99. Con questo nome non intendiamo altro, se non una massima generale, esprimente quel precetto, che si contiene in ciascun precetto della legge, ed al quale possono ridursi gli altri precetti del diritto naturale, come a formola comune.

La quale ricerca non dee aversi per inutile, come opinò il Burlamacchi. Poichè sebbene i doveri particolari dell'uomo possono conoscersi, senza che si stabilisca alcun principio supremo, che quasi li racchiuda nel proprio seno; tuttavia un tal principio realmente esiste, e lo scoprimento di esso conferisce grandemente alla perfezione della scienza. Per fermo i precetti del diritto di natura debbono avere un elemento comune, in cui convengono, e dal quale in certo modo prendono forza. Cotesto elemento, che con l'aiuto della riflessione e dell'astrazione si ricava, può significarsi con qualche proposizione generale. E ciò è utile per l'unità ed ordine nella scienza; soprattutto, perchè la mente non si quieta appieno, se non iscorge l'ultimo e supremo termine della serie, che contempla.

Digitized by Google

PROPOSIZIONI.

100. Prop. 1.ª *Il primo precetto della legge di natura dev'esser quello ch'è semplicissimo, universalissimo, irreducibile ad altro, e che presenta la comune ragione degli altri precetti.*

Dim. Che debba essere irreducibile, non può dubitarsi. Imperciocchè, se avesse un principio superiore, al quale si rivocasse e da cui s'inferisse, non sarebbe assoluto e primo. Che poi richiegga la massima universalità, facilmente si scorge: dovendo esprimere ciò ch'è implicito in tutti gli altri precetti di natura, e dovendo per conseguenza stendersi ad essi, come loro forma universale. Di qui nasce la necessità di una somma semplicità; poichè, come fu spiegato nella Logica, quanto una nozione è più generale, tanto ha maggiore semplicità. Finalmente dee comprendere la ragion comune di tutti gli altri precetti, perchè altrimenti non sarebbe atto a dare loro l'unità. La legge naturale, benchè consti di molti precetti, nondimeno si dice una, perchè li richiama tutti ad un solo principio supremo. Or questa riduzione non potrebbe effettuarsi, se quel principio non esprimesse l'elemento immutabile, che riluce negli altri, qualunque sia la loro materia mutabile. Quinci ben può dirsi, che da esso derivano tutti i doveri dell'uomo.

101. Prop. 2.ª *Il primo precetto della legge naturale può proporsi così: È da fare il bene ed è da fuggire il male.*

Dim. Tutt'i caratteri, che noverammo dianzi, convengono a quest'assioma. Ed in prima gli compete la semplicità, non solo nei termini, ma anche nel concetto; poichè esso riguarda la volontà, sotto quel rispetto in cui la volontà tende al proprio obbietto, cioè al bene. Di qui anche si manifesta come assoluto ed irreducibile ad altro principio superiore. Imperocchè, mentre da esso può desumersi la ragione degli altri precetti, i quali in tanto debbono compiersi dall'uomo, in quanto l'uomo dee fare il bene; niun altro principio può addursi come ragione di lui. Ed in vero, se a te si dimanda perchè dee seguirsi il bene, non puoi dare altra risposta, se non questa: *Perchè così conviene all'uomo, e così comporta la natura razionale.* Il che certamente non è addurre un nuovo principio, ma assegnare una condizione, appartenente all'essenza del subbietto, a cui s'impone il precetto. In terzo luogo quel principio è universalissimo, e comprende tutti gli altri precetti; non comandandosi da Dio alcuna cosa, che non sia contenuta nella

Digitized by Google

nozione del bene. Finalmente esso esprime la comune ragione di tutt'i precetti; perchè in tanto dobbiamo seguire date cose, e schivarne altre, in quanto nelle prime si manifesta la bontà, nelle seconde la malizia.

In secondo luogo, può la tesi dimostrarsi con l'argomento di S. Tommaso: « Siccome l'ente è il primo, che assolutamente cade nell'apprensione specolativa, così il bene è il primo che cade nell'apprensione della ragion pratica, la quale dice ordine all'azione. Imperocchè ogni agente opera per un fine, il quale ha natura di bene; e perciò il primo principio nella ragione pratica è quello, che si fonda sopra la ragione di bene, la quale è: *Il bene è ciò che tutti appetiscono.* Questo dunque è il primo precetto della legge: Il bene doversi fare e seguire, ed il male evitare. E sopra un tal precetto si fondano tutti gli altri precetti della legge di natura; giacchè appariscono come comandate dalla legge di natura tutte quelle cose, le quali la ragion pratica apprende come beni proprii dell'uomo [1]. »

Quindi si fa chiaro che da questo principio, come da fonte, sgorgano facilmente tutt'i doveri dell'uomo. Imperocchè se il bene dee cercarsi; sopra tutto dee cercarsi l'ultimo fine, il quale costituisce il massimo bene dell'uomo. Or la partecipazione del conseguimento di esso fine è insita in tutt'i doveri, ed offre quella forma comune, in cui convengono tutt'i doveri ed in virtù della quale essi sono quel che sono. E veramente l'uomo non fa altro, quando compie ciascun dovere, se non sollevarsi come per altrettanti scalini al fine, che gli fu prefisso da Dio. Operar dunque il bene è quel precetto che si trova implicito in qualsiasi parte de' costumi e della legge naturale, e che il supremo legislatore intese qual elemento a tutti comune. Conciossiachè quando comanda che si faccia questo o quello, non altro comanda, se non che l'uomo con l'esercizio di una tale opera si spinga al bene; e quando e converso vieta una cosa, non altro vieta al trar de' conti se non che l'uomo si ritragga dal male.

Per la qual cosa da questo principio ottimamente si prende la norma per misurare l'eccellenza di ciascun dovere, e si trae il nobilissimo de' motivi per operare. Imperocchè il bene umano è riposto specialmente nell'ordine; giacchè l'uomo è costituito tale dalla ragione, a cui come obbietto risponde l'ordine. Quindi dal precetto generale: *Dee farsi il bene,* immediatamente consegue quest'altro: *Si serbi l'ordine.* Laonde que' doveri, che sorgono da

1 *Summa th.* 1.ª 2.ᵃᵉ q. XCIV, a. 2.

Digitized by Google

più nobili relazioni, e quindi primeggiano nell'ordine naturale; meritamente ed a ragione si tengono per maggiori e si preferiscono agli altri. Del pari, essendochè l'ordine ci manifesta la connessione dei diversi fini tra loro, e la riduzione dell'uno all'altro; ha questo di proprio, che siccome ci mostra il mondo visibile ordinato all'uomo, e nell'uomo stesso il corpo ordinato all'anima, e le facoltà inferiori alla suprema da perfezionarsi col sommo bene; così ancora ci mostra che l'apice e l'ultimo termine di questa serie non altrove risiede, che nella divina gloria. Laonde esso dà a comprendere all'uomo che se vuole operare in modo ottimo, dee mirare a questo supremo scopo, il quale a preferenza degli altri è nobilissimo e insieme gli apporta massima perfezione; giacchè quello stesso che è supremo bene dell'uomo, cioè il conseguimento dell'ultimo fine, contiene anche l'ultimo grado di gloria, che dall'uomo può darsi a Dio.

Si sciolgono le difficoltà.

102. *Obbiez.* I. I precetti della legge naturale stanno nell'uomo, quanto alle opere, in quella stessa proporzione, che i principii specolativi, quanto alla scienza. Ma in questi sono parecchi i primi principii. Adunque eziandio in quelli debbono i primi principii essere parecchi.

R. Concedo la maggiore e distinguo la minore: Nella specolativa molti sono i primi principii, cioè i principii per sè noti, *concedo;* cioè i principii non riducibili ad altro superiore principio, *nego. Distinguo* parimenti *la conseguenza:* Parecchi esser debbono i primi precetti, cioè quelli che immediatamente si manifestano all'intelletto, *concedo;* cioè quelli che non si riducono ad altro precetto più universale e più semplice, *nego.*

Il paragone, a cui ricorre l'obbiezione, non ci nuoce, ma ci giova piuttosto. Conciossiachè, come nei giudizii specolativi benchè diansi verità per sè note, che si chiamano primi principii, nondimeno tutte si riducono ad un solo supremo principio, che prossimamente deriva dall'idea dell'ente; così nei giudizii pratici, benchè sianvi precetti, che non abbisognano di raziocinio, ma immediatamente si appalesano all'intelletto, tuttavolta questi possono ridursi ad un supremo precetto, che prossimamente sgorghi dall'idea del bene. Siccome dunque nel primo ordine il supremo principio, del quale parliamo, è: *La stessa cosa non può ad un tempo essere e non essere;* così nel secondo ordine è: *Si dee seguire il bene, e fuggire il male.* Se ciò non fosse, la legge

Digitized by Google

naturale, che, come si è veduto, contiensi ne' precetti della ragione, non potrebbe dirsi una. « Tutti questi precetti della legge di natura (così S. Tommaso) costituiscono una sola legge naturale, in quanto si riferiscono ad un solo primo precetto [1]. »

Obbiez. II. I filosofi grandemente discordano tra loro nel determinare qual sia il primo principio della legge naturale. Dunque fa segno che siffatto principio non si può scoprire.

Si prova l'antecedente. Hobbes assegnò per primo principio del diritto di natura: *Deve cercarsi la pace, e, se non può aversi, debbono procurarsi i mezzi di guerra.* Tommasio: *Debbono farsi quelle cose che rendono la vita dell'uomo il più che puossi diuturna e felicissima; e del pari si debbono fuggire le cose a questo contrarie.* Grozio e Puffendorfio: *L'uomo, per quanto è in lui, dee coltivare e conservare la società.*

Per dir poi qualche cosa anche dei più recenti, Emmanuele Kant ripose il primo principio della morale nell'*azione a priori*, cioè nell'azione da farsi unicamente per la legge razionale, senza riguardo alcuno agli effetti empirici, dell'utilità o del danno, che ne provengono. E siffatto principio, che egli appella *imperativo categorico*, è da lui espresso così: *Opera in guisa, che la legge, da cui fai reggere la tua volontà, possa valere come norma generale di tutti gli uomini* [2]. Cousin, per piacenteria verso il liberalismo, pose a capo della legge naturale, questo pronunziato: *Ente libero, resta libero* [3]. Damiron stabilì come primo precetto, dal quale gli altri nascessero, *il pieno svolgimento di tutte le nostre facoltà.* Da ultimo Fichte, principe de' razionalisti, fermò per la morale *l'assoluta indipendenza* della ragione; e pel diritto sociale questo bellissimo principio: *Ama te stesso sopra ogni cosa, e gli altri uomini per amor di te stesso.*

R. Trasmetto l'antecedente, nego il conseguente.

Da prima è falso, che tutti i filosofi dissentano sopra questo proposito; giacchè fu grande il consenso di quasi tutti gli Scolastici, e molti tra i più moderni aderirono alla loro sentenza. Ma checchè sia di ciò, al certo non si può quinci trarre argomento d'incertezza; altrimenti per simile dissenso de' filosofi molte verità crollerebbero, le quali con chiarissime ragioni si mostrano indubitabili.

1 *Summa th.* 1.ª 2.ᵃᵉ q. 94, a. 2 ad 1.ᵐ
2 *Critica Rat. practicae* pars I, l. I, c. 1, §. 7.
3 *Cours d'Hist. de la phil. moral.*, leç. I.

Digitized by Google

Per quel che poi spetta alle opinioni, testè commemorate, è facile dimostrarne la fallacia. E vaglia il vero, l'assioma di Hobbes non solo manca delle proprietà, di cui vuol essere insignito il primo principio della legge naturale; ma ancora, proposto così confusamente, in niun modo vale ad informare i costumi, potendosi egualmente piegare all'onesto ed al turpe, purchè l'uno e l'altro giovi alla pace o alla guerra. Ammessa poi la regola di Tommasio, rovinerebbero molti doveri dell'uomo; quante volte per compierli bisognasse affrontare la povertà, i travagli, l'odio altrui, i tormenti e perfino la morte. Finalmente il principio di Grozio e di Puffendorfio non può essere il primo ed universalissimo precetto della natura, giacchè deriva da altri principii nè può estendersi a tutt'i doveri. Esso manifestamente non abbraccia que' doveri, che l'uomo è tenuto di adempiere verso sè stesso e specialmente verso Dio; i quali al certo, come opportunamente avverte Einnecio, debbono aver luogo, ancor che l'uomo viva solitario e fuori d'ogni umano commercio [1]. Nondimeno non intendiamo per questo approvare il principio che esso Einnecio sostituisce, cioè *l'amore* [2], che poscia determina a tre oggetti: *Dio, noi stessi, gli altri uomini* [3]. Imperciocchè l'amore se si prende genericamente, senza determinazione di obbietto, per sè nulla dice; ed essendo subbiettivo, e non obbiettivo, non appresta una ragionevole norma per operare. Se poi ad esso si aggiunge quella triplice determinazione di obbietto; allora il precetto manca di semplicità, richiesta, come è detto più sopra, alla ragione di primo principio della legge naturale.

Quanto a' più recenti filosofi, che si sono mentovati, per non dire dell'assurdità di Fichte, la quale non ha bisogno di confutazione, essendo fondata nel panteismo e non esprimendo se non un turpe egoismo, a cui i razionalisti finalmente pervengono; fuor di dubbio la sentenza di Kant, se si prende in senso assoluto, non può aver luogo in tutt'i doveri. Poichè, essendo ciascun uomo, per la varietà delle circostanze, e del diverso stato in cui si trova, tenuto a diversi doveri; non sempre ciò che conviene ad uno, può convenire a tutti. Per la qual cosa è da credere che Kant abbia inteso quel principio in modo condizionato, quasi dicesse: Opera in guisa, che la legge della tua volontà possa tenersi come norma da ciascun uomo, che si trovi nelle tue stesse

1 *De iure naturae et gentium*, l. I, c. 3, §. 76:
2 Ivi, §. 79.
3 Ivi, §. 90.

Digitized by Google

circostanze. Ma anche così condizionatamente esposto quel pronunziato non può aversi per primo principio in fatto di costumi. Imperocchè esso non esprime ciò che realmente costituisce l'azione onesta; ma piuttosto accenna una conseguenza della sua onestà. Certamente non perchè a ciascuno, almeno separatamente, conviene una data azione, essa è onesta; ma viceversa perchè è onesta, conviene a ciascuno. La rimozione poi del riguardo empirico, che Kant richiede, è una fantasia de' razionalisti; i quali vogliono sbandir la esperienza, e rivocare alla ragione ogni cosa. Infine quel pronunziato contiene un immoderato stoicismo, che in niun modo può dimostrarsi ragionevole. Imperocchè la ragione non detta a niuno che nell'operare non abbia mai riguardo al vantaggio o detrimento suo proprio. Se così fosse, malamente farebbe Dio quando c'invita alla virtù colla promessa del premio, e ci rimuove dal vizio colla minaccia del gastigo. Molto meno può approvarsi il principio di Cousin; giacchè tanto è lungi che esso sia primo precetto della legge naturale, che presenta piuttosto il carattere contrario alla nozione di legge. La legge, col comandare o vietare, lega la volontà; benchè non fisicamente ma moralmente, come si è dimostrato. Per la qual cosa sembra che la ragione parli all'uomo piuttosto così: Ente libero, non far uso della libertà a tuo libito, ma assoggettati a me per operare debitamente. Inoltre quella massima di Cousin nulla realmente prescrive in quanto all'azione, se non forse questo solo, che l'uomo non soffra di farsi guidare dai sensi, sicchè loro serva, ma si studii di rendersi libero dal dominio degli agenti materiali. Ma anche inteso così, quel precetto non abbraccerebbe tutti i doveri dell'uomo, i quali al certo non si riducono a questo solo, di non servire alle appetizioni sensitive. Di più questo stesso in tanto dee farsi dall'uomo, in quanto il bene e l'ordine così richieggono; e però quel pronunziato non è il primo nell'ordine morale. Da ultimo, per ciò che riguarda Damiron, non poteva darsi più inetta o ridicola opinione. Imperocchè dalla sentenza di lui seguirebbe che l'uomo sia tenuto a svolgere nel massimo grado ciascuna delle sue facoltà. Così non solo ci sarebbe imposto di attendere a tutte le scienze ed arti, quante esse sono; ma la natura ci obbligherebbe eziandio a curare con ogni studio anche altre cose, ch'è bello il tacere. Il che talmente ripugna alla ragione, che non sembra degno di confutazione ma di disprezzo [1].

1 Rosmini ripone il primo principio della moralità nella *ricognizione pratica degli obbietti*. Imperocchè avendo riconosciuto due generi di giudizii, alcuni neces-

Digitized by Google

ARTICOLO V.

Dell'applicazione della legge a' casi particolari, ossia della coscienza.

103. L'uomo con la scorta dei precetti della legge delibera intorno a ciò che dee fare o non fare. Il perchè la legge morale contiene la norma delle nostre operazioni, ed è quel principio, che misura propriamente la rettitudine dell'umana volontà. Senonchè i suoi precetti sono di per sè universali ed astratti. Adunque la ragione per governare con essi le azioni particolari, dee a queste applicarli; acciocchè ne sorga un determinato dettame, che riguardi l'azione individuale e concreta. Quest'applicazione della legge, ossia questo dettame della ragione che prossimamente ci dirige nell'azione particolare, dicesi *coscienza* in senso morale. Il quale nome sembra nato da ciò, che sì fatto dettame è la *scienza* stessa de' principii della legge, congiunta *col* fatto, cioè con l'azione, a cui quella scienza si applica [1].

sarii, altri liberi; afferma che i primi non dipendono dalla volontà, ma la precedono per dare origine ai movimenti di lei, i secondi per contrario derivano dalla determinazione dell'arbitrio e consistono nel riconoscere liberamente la verità, la quale è stata prima necessariamente giudicata. Di qui nasce la moralità: giacchè l'onestà o turpitudine degli atti liberi si riduce finalmente al giudizio, col quale è stato riconosciuto regolarmente l'obbietto, giusta ciò che contiene, o altrimenti. Per la qual cosa la prima e suprema legge risiede nel dovere di aderire alla verità, cioè di testificare ed asserire per mezzo del giudizio libero ciò che realmente si conobbe per mezzo del giudizio necessario.

Ma anche questa sentenza è da rigettare. Poichè tralasciando il non poter l'animo per un giudizio posteriore negare ciò che affermò necessariamente per un giudizio anteriore; al certo siffatto principio di legge non riguarderebbe la volontà direttamente, ma soltanto indirettamente, in quanto cioè influisce nel giudizio. Di più, ridurrebbe il fatto della moralità ad una mera specolazione; il che sommamente è desiderato dai razionalisti.

1 Acconciamente il Suarez dichiara il rapporto, che passa tra la coscienza e la legge, in questi termini: « Di qui ancora facilmente si comprende in qual modo la legge naturale stia in ordine alla coscienza; poichè talora si reputano la stessa cosa, come sopra riferimmo di Basilio e di Damasceno: giacchè la coscienza non è altro, che il dettame intorno alle cose operabili. Nondimeno in rigore di termini, son diverse tra loro. Imperocchè la legge dice una regola generalmente stabilita circa il da fare; la coscienza esprime il dettame pratico particolare, per cui è piuttosto un'applicazione della legge ad un fatto concreto. Di che avviene altresì che la coscienza spazia più ampiamente che la legge naturale; perchè non solo applica la legge naturale, ma anche qualunque altra legge, sia divina, sia umana. Anzi non solamente applica la vera legge, ma anche la legge supposta. Laonde talvolta si dà la coscienza erronea; mentre per converso non può mai darsi legge erronea; giacchè per questo stesso

Digitized by Google

Di qui si comprendono facilmente due cose. La prima, che la coscienza ragionevolmente e meritamente si appella *regola prossima delle azioni*. Imperocchè la legge non può dirigere i costumi, se non in quanto si applica alle azioni concrete. Ora ciò si fa mediante la coscienza, la quale, in virtù della legge, che adopera, governa l'operazione. Per la qual cosa la legge, in sè stessa riguardata e scompagnata da siffatta applicazione, è regola *rimota* e per dir così in *atto primo*. La coscienza per opposito, ossia la legge applicata alla direzione dei costumi, è regola *prossima* e per così dire in *atto secondo* [1].

L'altra cosa è che la coscienza contiene sempre qualche raziocinio; poichè veramente consta di un triplice giudizio: di un primo, che sia qualche precetto della legge e tenga luogo di *maggiore* del sillogismo; d'un secondo, che riguardi qualche atto già fatto o da farsi, e tenga luogo di *minore;* d'un terzo, che pronunzii intorno alla moralità di esso atto, e tenga luogo *di conseguenza*. Siane esempio il seguente discorso: *Non è lecito offendere il prossimo; ma quest'azione offende il prossimo; dunque non è lecito farla*. Questa illazione appellasi dettame della coscienza.

104. La coscienza, come dalle predette cose apparisce, propriamente consiste in un atto; nondimeno può anche considerarsi in abito. Riguardata in atto è il dettame della ragione, col quale si giudica doversi fare od omettere alcuna azione come conforme o difforme dalla legge. In abito è quella inclinazione, che naturalmente abbiamo per formare siffatti dettami; e che, per togliere l'ambiguità, suole denotarsi col nome di *sinderesi*.

E poichè l'uomo nel formare questi pratici dettami può applicare la legge all'atto, che o è per fare, o fece; ne segue che la coscienza si divida in *antecedente* e *conseguente*. Coscienza antecedente è il dettame che riguarda l'atto da fare; e sotto questo

non sarebbe legge. Il che è massimamente vero della legge naturale, la quale riconosce Dio per autore. Finalmente la legge è data propriamente per le cose da fare, la coscienza riguarda anche quelle che si sono già fatte; e perciò ad essa si attribuisce non solo il legare, ma l'accusare, il testificare, il difendere. » *De Legibus*, l. 2, c. 5.

1 Falsamente dunque Einnecio (*De iure nat. et gent.* l. I, c. 2, §. 45) riprende coloro che ascrivono questo nome di *regola* alla coscienza, la quale egli vorrebbe che si dicesse piuttosto *applicazione della regola*. Ma in ciò sembra simile a colui il quale non volesse dire che la sfera dell'orologio misura le ore, perchè lo fa in virtù del moto comunicatole dalla molla; ovvero negasse che le nari odorino, perchè lo fanno in virtù dell'anima. Conveniamo essere la coscienza un' applicazione della legge, da cui essa prende ogni vigore; ma per questo stesso può ella chiamarsi regola, perchè in realtà dirige l'operazione.

Digitized by Google

rispetto suol dirsi che c'*istiga* o *trattiene*. La coscienza conseguente è quella che concerne l'atto di già compiuto. Il quale se è cattivo, l'accusa che ne fa la coscienza, dicesi *rimorso*, che del continuo rode l'animo dell'empio. Se poi, per contrario, l'atto è onesto, l'approvazione che ne nasce nell'animo, dicesi *testimonio della buona coscienza*.

105. Sogliono addursi molte altre divisioni della coscienza; noi ricorderemo le principali. La coscienza si appella *retta, erronea, dubbia,* od anche *perplessa, scrupolosa, probabile*. Di ciascuna un cenno.

La coscienza si nomina *retta,* se detta ciò ch'è vero e giusto; e l'uomo evidentemente è tenuto a seguirla, perchè essa applica all'azione la vera norma di operare, cioè la legge. Per contrario si dice coscienza *erronea,* quando procede da un falso giudizio; il quale se riguarda la stessa legge, dicesi errore di *diritto;* se riguarda il fatto, a cui si applica la legge, dicesi errore di *fatto*. Inoltre se l'errore è vincibile, e l'uomo è tenuto a deporlo; sarà cattiva l'azione, che vien fatta secondo la coscienza che ne è infetta. Se l'errore è invincibile; l'azione non solo non sarà cattiva, ma dove trattisi di precetti obbligherà eziandio, non *per sè* ma *per accidente*.

Nel qual proposito s'inganna Einnecio, il quale generalmente vieta di seguire la coscienza erronea [1]. Nel che era da distinguere diligentemente. Conciossiachè, se l'errore è *invincibile,* sia che riguardi la legge, sia che il fatto, la coscienza derivata da esso, benchè sia erronea, è nondimeno norma dell'operazione morale. E per fermo suppongasi che alcuno falsamente opini esser oggi Venerdì mentre è Giovedì. Non dovrà egli ubbidire alla coscienza che gl'impone di astenersi dai cibi di grasso? Si dirà forse onesto fare il contrario? Deve sospendere l'azione, ripiglia l'avversario, finchè svanisca l'errore. Ma per tal uopo, dovrebbe sorgere nell'animo alcun sospetto dell'errore, da cui è occupata la mente. In tal caso l'errore non sarebbe invincibile, e quindi usciremmo fuori della quistione. Del pari supponi che un uomo rozzo estimi dover mentire per liberare un innocente dal supplizio. Non peccherebbe egli, se giudicando di essere in quel caso obbligato alla menzogna, se ne astenesse? Certamente nella fatta ipotesi egli vorrebbe la violazione della legge; la quale benchè in sè non sia legge, vien nondimeno da lui appresa per tale; e la volontà riguarda l'oggetto, secondochè le è proposto dalla ragione.

1 *De iure nat. et gent.* l. I, cap. 2, §. 45.

Digitized by Google

106. È *dubbia* quella coscienza, la quale ondeggia tra il sì e il no, non iscorgendo il vero nè dall'una parte nè dall'altra. Finchè ella resta in tal dubbio, non è lecito seguirla; giacchè chi fa un'azione senza la certezza della sua onestà, per ciò stesso dimostra di propendere al male e di curar poco la proibizione del legislatore. Che se alcuno si trovi in tale stato, che creda di peccare, sia che faccia o non faccia l'azione; la coscienza si dice *perplessa*. In questa ipotesi l'uomo, se può, deve sospendere l'azione, e prender consiglio dai più saggi. Se nol può, nè di per sè vale a sciogliere il dubbio, scelga ciò che gli sembra minor male. Che se neanche questo sa fare, non peccherà, a qualunque delle due contrarie parti si appigli; giacchè in quel caso è onninamente privo di libertà, e senza libertà non può darsi colpa.

Dicesi *scrupolosa* la coscienza, quando alcuno per lieve motivo crede essere colpa, ove colpa non è; giacchè lo scrupolo non è altro che una vana apprensione di colpa, che crucia l'animo dell'operante.

In fine dai Dottori si appella coscienza *probabile* il dettame, che noi, appoggiati a ragioni veramente probabili, formiamo in virtù di un principio riflesso, ma certo, dell'onestà dell'azione [1]. Per la qual cosa questa coscienza grandemente differisce dalla dubbia, e impropriamente si dice *probabile,* dovendosi piuttosto dire *certa;* poichè il dettame, del quale consta, è certo in virtù del certo principio riflesso, nel quale si fonda, benchè la ragione diretta sia soltanto probabile.

Può seguirsi la coscienza probabile così spiegata, checchè in contrario ne dicano Einnecio ed altri. Imperocchè per essa l'uomo non è dubbioso, ma certo dell'onestà dell'azione. La ragione si è, perchè quante volte una legge non è certa ma soltanto probabile, e ciò vien giudicato dopo un diligente esame, non ha forza per obbligare. Imperocchè la promulgazione è di essenza della legge, la quale non altrimenti che per essa viene applicata al suddito. Or la promulgazione non si ha, senza scienza, ossia senza certa ed evidente cognizione dell'esistenza della legge. Per la qual

1 Diconsi principii riflessi quelli, che non si deducono dall'obbietto, ma dal subbietto in ordine all'esistenza o non esistenza della obbligazione. Per esempio quando alcuno dubitando dell'esistenza della legge, nè potendo sciogliere il dubbio da sè o per mezzo di altri, ricorre a questo principio: *da una legge incerta non vengo obbligato;* e quindi inferisce che l'azione gli è certamente lecita. Similmente, principii riflessi son quelli, che consistono in qualche precedente dettame; per esempio, quando alcuno giudica esser lecita un'azione, perchè usata ogni diligenza non vi scoprì alcuna proibizione.

Digitized by Google

cosa finchè manca la cognizione certa, senza nostra colpa; non ha luogo la legge. Se è così, l'uomo può lecitamente operare secondo libertà; essendo lecita quell'operazione, che da niuna legge è proibita.

Questa ragione, se ben si pondera, dimostra ancora esser lecito seguire una sentenza meno probabile a fronte d'una più probabile; purchè quella si appoggi a solidi argomenti, nè l'azione sia tale che senza certezza dell'obbietto non debba farsi. Imperocchè la maggiore probabilità di una parte non distrugge la minore probabilità d'un'altra; essendo proprio della sola certezza render falso l'opposto e per conseguenza improbabile. Inoltre la probabilità, benchè sia maggiore, se non giunge a certezza, non costituisce la scienza, e quindi non offre legge; e dove non è legge, è libertà. E ciò basti; per non dir nulla della continua agitazione ed ansietà, a cui andrebbe soggetto il nostro spirito; se non solo per consiglio ma per precetto fossimo tenuti a seguire la sentenza più probabile. Imperocchè spesso è cosa difficilissima definire qual opinione sia più probabile, e nello stabilire i gradi della probabilità sono tanti i giudizii, quante le teste. Al che vuolsi aggiugnere che sovente ciò che uno stima più probabile, altri stima meno probabile. Sicchè se, mancando la certezza, si dovesse prima dell'operazione definire quello che è più probabile; s'imporrebbe all'uomo un peso gravissimo, e gli si darebbe una regola incerta ed angosciosa e quasi di niun uso per operare. Or ciò che è tale, non può procedere da legislatore sapiente.

FINE DELL' ETICA.

Digitized by Google

DIRITTO NATURALE

PARTE PRIMA

DIRITTO INDIVIDUALE

INTRODUZIONE

Nel precedente trattato, che riguardava l'Etica, considerammo l'azione umana genericamente, in quanto ella dev'essere onesta, cioè conveniente alla natura razionale dell'uomo. Laonde la mirammo in ordine all'obbietto, che è riposto nel fine, ed investigammo i principii e le cause, influenti a darle moralità ed obbligazione. Ora passiamo a contemplar l'azione umana più determinatamente, secondo ch'essa riguarda in concreto quelle cose, che dalla legge di natura derivano. A queste noi attribuiamo il nome di diritto; sotto l'aspetto in che un tal vocabolo si prende in senso latissimo. E veramente diritto, secondo la forza della voce, è lo stesso che *retto*. Ora la rettitudine d'una cosa, che ha bisogno di regola, consiste nella conformità con essa regola; e la regola delle azioni umane è la legge. Quindi latinamente il diritto è chiamato *ius*, che come abbreviazione di *iussum* deriva da *iubere* (comandare), e il comando è funzione propria della legge.

Il diritto inteso in questo senso, come effetto cioè della legge, ragionevolmente si distingue in obbligazione morale e in facoltà morale. Imperocchè la legge quando o comanda o permette alcuna cosa, non solo conforma e sottopone la volontà umana all'ordine obbiettivo, secondochè procede dal supremo principe di tutti, cioè da Dio; ma ancora o impone necessità o concede potere in ordine all'azione. Il primo di tali effetti si appella dovere, l'altro diritto; e latinamente ritiene la denominazione di *ius*, perchè gli risponde l'obligazione negli altri di non turbare l'esercizio di quella facoltà conceduta dalla legge. Che se in questo più ristretto e più usitato senso si voglia prendere il nome di diritto, allora dovrà

Digitized by Google

dirsi che la nostra trattazione abbraccia non solo i diritti, ma anche i doveri, pullulanti dalla legge di natura. È tanta poi la relazione tra gli uni e gli altri, che essi non possono mai scompagnarsi in quanto all'esistenza ed anche in quanto al pensiero. Conciossiachè per ciò stesso che taluno è obbligato da dovere, è fornito di diritto a fare o procurarsi quelle cose, che si richieggono per l'esecuzione del medesimo; e d'altra parte non si può a veruno conferire un diritto, senza obbligare issofatto tutti gli altri col dovere di non opporsi all'esercizio di quello.

Ecco l'obbietto della presente disciplina, giusta la distinzione di essa dall'Etica, già da principio per noi dimostrata. Per quello poi che spetta alla sua divisione, noi la distribuiremo in tre parti, distinte co' nomi di diritto individuale, diritto sociale, diritto internazionale. Imperocchè quelle cose che l'uomo o è obbligato di fare, o può ragionevolmente pretendere dagli altri, dipendono dalle relazioni di cui egli è ornato. Ora coteste relazioni o sorgono meramente dalla natura; o sorgono dal fatto della società, per la quale l'uomo non si considera più separatamente, ma bensì congiunto con altri nell'intesa di uno scopo comune, per conseguire il quale si giova, con riuniti sforzi, dell'aiuto de' socii. Se si guarda questo secondo stato, si ha il diritto sociale ed il diritto delle genti, de' quali parleremo nella seconda e nella terza parte. Se poi si guarda soltanto il primo aspetto, si ha il diritto individuale, da cui cominceremo la nostra disquisizione.

Adunque questa prima parte del diritto di natura riguarda l'uomo, preso per sè, indipendentemente dallo stato sociale. Imperocchè sebbene l'uomo, in quanto al fatto, sia costituito in società, a cui è sospinto dalla natura; nondimeno ha molti doveri, i quali nel loro concetto non inchiudono la convivenza civile, ed ha ancora molti diritti, i quali non suppongono un tale stato, ma solo dicono ordine agli altri uomini, in quanto gli sono uniti per sola simiglianza di natura. Anzi neppur la loro reale esistenza è richiesta: ma basta che essi siano possibili, siccome appresso chiaramente vedremo. E questa separata ricerca del diritto individuale tanto più consigliatamente vuol farsi; quanto che non mancarono scrittori, i quali opinarono che tutt'i diritti derivano nell'uomo dallo stato sociale; il che al certo è assai lungi dal vero, come può rilevarsi dalle stesse cose, che dicemmo nell'Etica circa il primo principio della legge naturale. Acciocchè dunque questa opinione venga col fatto stesso confutata, sarà bene esaminare separatamente i diritti ed i doveri, che sgorgano dalla sola natura dell'uomo.

Digitized by Google

CAPO PRIMO

DEL DIRITTO E DEL DOVERE IN GENERALE

Incominciamo dal chiarire genericamente la nozione di dovere e di diritto, in quanto l'uno è contraddistinto dall'altro. Poscia sotto il triplice aspetto, nel quale può considerarsi l'uomo individuo, indagheremo in tre capi i diversi doveri, dai quali è egli tenuto verso Dio, verso sè stesso, verso gli altri uomini.

ARTICOLO I.

Del concetto, della divisione e delle proprietà del diritto.

1. *Diritto* è nozione primitiva, più facile a comprendersi con la mente, che a spiegarsi colle parole. Genericamente si concepisce come morale facoltà di disporre liberamente di alcuna cosa. Così chi dice: Io ho diritto sul mio danaro, su i miei poderi, eccetera, non intende dir altro, se non che egli può lecitamente disporre di quelle cose a suo piacere. Ma per rendere più distinto questo concetto, e ridurlo, in quanto è possibile, a scientifica definizione, bisogna osservare gli elementi di cui è composto, ed i rispetti diversi che inchiude.

Da prima, non è chi non vegga che la facoltà, contenuta nel concetto di diritto, si distingue di gran lunga dalla forza fisica. Imperocchè, sebbene il diritto suppone nel soggetto la potenza naturale, vuoi come virtù di operare, vuoi come attitudine ed esigenza (giacchè l'ordine della ragione non può generare facoltà intorno a ciò, a che il subbietto per natura è inabile); tuttavia questa è solo una previa condizione, non l'elemento formale del diritto. Il che si fa chiaro altresì, perchè dove la facoltà fisica del subbietto, ornato di diritto, venisse impedita dall'altrui violenza; non per questo quel diritto cesserebbe nè scemerebbe, ma restando intero e stabile, risplenderebbe anzi di luce più viva. Laonde tutta la forza del diritto è morale; e però esso procede dalla ragione, la quale co' suoi dettami concede alla volontà di potere operare questo o quello, o pretendere dagli altri tale o tal cosa. Inoltre nel concetto del diritto sempre si comprende l'obbligazione altrui di non resistere alla facoltà, che la ragione conferisce ad alcuno, sia circa un'azione, sia circa un oggetto. Imperocchè in

Digitized by Google

questo propriamente consiste la natura del diritto, che ti sia lecito di operare o attribuirti alcuna cosa per modo, che gli altri sieno per legge di natura obbligati a non impedirtene. Ondechè il diritto importa sempre relazione all'esistenza, almeno possibile, di altri enti morali, le cui volontà siano vincolate dalla legge.

Per la qual cosa chiaramente si vede che il subbietto e il termine del diritto debbono essere persone, cioè sostanze dotate d'intelletto e volontà. Ed in vero per ciò che spetta al termine, l'obbligazione morale non può riguardare che un ente dotato di libertà; e la libertà suppone l'intelligenza, di cui è germoglio. Lo stesso è da dire del subbietto. Imperocchè, generandosi il diritto dall'ordine; non può fiorire che in quell'ente, a cui riluce il concetto dell'ordine, additantegli ciò che è necessario od anche opportuno al fine prescrittogli dalla natura. Il che senza dubbio richiede intelletto e volontà. Or un ente così fatto, come ognun vede, è persona in senso metafisico. È anche persona in senso morale; poichè, non essendo ordinato ad utile altrui [1], sussiste in sè eziandio moralmente, in quanto cioè le sue operazioni sotto questo rispetto, non si riferiscono da ultimo ad altro ente, ma terminano in lui medesimo [2]. Per la qual cosa nel linguaggio morale e giuridico il riguardarsi alcuno come persona e riconoscersi come dotato di diritti, si stima del tutto la stessa cosa.

In terzo luogo, vuolsi avvertire che materia del diritto può essere non solo l'operazione del *subbietto,* ma anche l'operazione del *termine,* e qualunque altra cosa, che rispetto all'uomo abbia ragione di mezzo, congruente al fine imposto dalla natura. E per fermo a procurare il bene e la perfezione dell'uomo sono dalla natura ordinate non solo le operazioni di lui e le cose esterne, ma anche le azioni degli altri uomini, le quali possono anch'esse giovargli per la consecuzione del proprio fine. Adunque se, in virtù delle relazioni che alcuni hanno tra loro, l'ordine prescrive che l'uno con la sua azione procuri il bene e l'utile dell'altro; certamente a rispetto di tale azione sorge il dovere nel primo, e nel secondo il diritto. Quindi l'obbligazione giuridica, quella cioè che è correlativa al diritto, può dividersi in *negativa* e *positiva.*

1 Son qui da rivocare alla mente le cose che dicemmo nella *Cosmologia,* c. 3, ove fu dimostrato che nella creazione del mondo sensibile il fine della gloria, che ne risulta, è Dio; ma il fine dell'utilità è l'uomo stesso.

2 Dissi consigliatamente, *sotto questo rispetto,* perchè, sott'altra considerazione, la stessa utilità che l'uomo ricava, può ordinarsi da lui a scopo più sublime, in quanto la cerchi, non perchè gli giova, ma perchè gli vien prescritta dall'ordine obbiettivo, e riguarda la gloria di Dio. Vedi quel che dicemmo nell'*Etica,* c. 1, a. 1, §. 8.

Digitized by Google

Imperocchè non sempre consiste in ciò, che, posto in alcuno il diritto, tutti gli altri siano tenuti a non violarlo; ma spesso costringe a positivamente dare o fare alcuna cosa. O dirai che tutt'i doveri de' figli, rispondenti al diritto dei genitori, importano sola obbligazione negativa? Lo stesso è dei doveri de' sudditi verso il principe e viceversa; o dei doveri dei servi verso il padrone, e di altri moltissimi, che potrebbero mentovarsi.

Finalmente, generandosi in noi il diritto dalla legge, e la legge non potendo concepirsi senza legislatore; si rende manifesto, che il diritto di natura non può sussistere, senza la nozione della divinità. Il che notiamo contra coloro, i quali nel trattare e stabilire il diritto naturale prescindono del tutto da Dio e si fermano nella sola natura dell'uomo.

Spiegate brevemente queste cose, il diritto può dirsi: *Una morale facoltà, circa operazioni o cose, inviolabile.* Della qual definizione se si guardino le singole voci, si vedrà che essa comprende tutto quello, che dicemmo appartenere alla nozione del diritto. Imperocchè dicendosi *facoltà morale,* si distingue dalla forza meramente fisica e importa ordine alla persona, che sola può esserne il subbietto. Aggiugnendosi *circa operazioni o cose,* si esprime il duplice aspetto, che include, in quanto riguarda o l'operare o la materia dell'operare. Finalmente la voce *inviolabile* significa il rispetto che il diritto esige dagli altri, in virtù della tutela che gli viene dalla legge, sicchè non possa patire oltraggio, senza perturbamento dell'ordine [1].

2. Per quel che concerne la partizione del diritto, esso può primieramente dividersi in *personale* e *reale.* Diritto personale è quello che tocca di per sè la persona e le è immediatamente inerente, come per esempio il diritto di conservare la vita. Diritto reale è quello, che ridonda nella persona in virtù della cosa, e però si considera come inerente ad essa cosa. Il che non vuole intendersi in quanto questa sia veramente subbietto del diritto (il che ripugna); ma in quanto la persona riveste quel diritto non per sè, ma per virtù del possesso della cosa, che alienandosi lo porta seco. Così chi compra un fondo, al quale non si va altri-

1 Kant definisce il diritto, preso per facoltà: *Il potere di fare quelle azioni il cui esercizio, benchè universale, non impedisce la coesistenza degli altri, come enti liberi.* Questa definizione non sembra esatta; poichè vi possono essere molte azioni, le quali non tolgono la libertà degli altri, e nondimeno non importano alcun diritto, o perchè sono di per sè turpi, o perchè vengono proibite dalla legge divina, benchè positiva.

Digitized by Google

menti, se non passando pel fondo di un altro, acquista il diritto di transito per esso, e tal diritto appellasi reale.

In secondo luogo i diritti dividonsi in *innati* ed *acquisiti*, secondo che il loro fondamento o titolo risiede nella stessa natura dell'uomo, o vien costituito da qualche fatto libero. Imperocchè l'uomo per ciò stesso ch'è ordinato ad un fine, ha facoltà di procurarsi, senza offesa degli altri, quelle cose che lo portano o lo promuovono ad esso fine. Ciò immediatamente deriva dalla natura: e quindi siffatti diritti diconsi innati od anche primitivi; giacchè non procedono da condizioni avventizie, ma nati con lo stesso uomo, sono in lui immutabilmente. Per la qual cosa non possono alienarsi o perdersi, non potendosi alienare o perdere la natura, dalla quale rampollano. Tal è, per esempio, il diritto di perfezionare l'animo, di difendere il corpo, di acquistare dominio, ed altri di simil genere.

Ciò, se questi diritti si guardano in sè e nella loro radice; ma se si considerano in quanto all'uso, bisogna distinguere. Imperocchè alcuni di loro nascono da qualche dovere, al compimento del quale sono indispensabili. Se questo ha luogo, l'uso di tali diritti è necessario, nè l'uomo può mai obbligarsi ad astenersene. Se poi quei diritti sono tali, che non si collegano con alcun dovere; il loro uso sarà libero, e intorno ad esso l'uomo potrà liberamente patteggiare. Il che è detto contro dell'Ahrens, il quale stabilisce che l'uso de' diritti naturali è sempre necessario, appoggiandosi a questa ragione, che importa alla società che ciascuno si valga di tutti i suoi diritti [1]. Ma primieramente ciò non è vero; poichè spesso l'omissione del proprio diritto nei singoli è bene della società; come in colui che per amore della virtù si astiene dalle nozze, o ricusa di vendicarsi d'un'ingiuria ricevuta. Inoltre, dato e non concesso che quella obbligazione sussista, tuttavia non deriverebbe dalla natura del diritto privato, ma dal diritto della società e dal dovere che ha ciascun cittadino di concorrere al bene comune. Peraltro questa stessa ipotesi avrebbe l'inconveniente di pervertire il fine della società, la quale non più tutelerebbe, ma sovvertirebbe la libertà individuale, tramutando in doveri tutt'i diritti degli associati, e quindi imponendo un importabile giogo, contrario al concetto stesso di diritto. Ma tralasciando queste stranezze, ritorniamo al nostro proposito.

Oltre i diritti, che nascono immediatamente dalla natura, ne sono altri, che derivano da qualche fatto dipendente dalla libertà

1 *Cours de droit naturel*, I. p. gén. ch. 5.

Digitized by Google

dell'uomo. Il perchè sogliono dirsi *acquisiti* od anche *secondarii* ed *ipotetici*. Tale è, verbigrazia, il diritto di determinata proprietà, secondo che riguarda questa o quella cosa singolarmente. Imperocchè, sebbene siamo dalla natura dotati della facoltà di acquistare le cose a noi utili; nondimeno acciocchè un tal diritto si determini a questa o quella materia in particolare (come sarebbe un fondo o un palazzo); non basta la natura, ma è necessario qualche fatto umano, come a suo luogo più distintamente diremo. Per la qual cosa questi diritti rimotamente si fondano nella natura, ma prossimamente hanno un titolo contingente e mutabile, e però si possono perdere e trasferire. E basti aver accennato queste due divisioni de' diritti, che sono le principali.

3. Finalmente per ciò che riguarda gli attributi del diritto, considereremo tre cose: *la virtù coattiva* che inchiude; la *collisione* con altri diritti, che incorre talvolta; la *limitazione*, da cui è stretto fra termini fissi. La virtù coattiva è la facoltà di adoperare la forza fisica, per difendere il diritto, e ribattere gli ostacoli che per avventura si oppongono al suo esercizio. Questa forza, benchè non costituisca il diritto, nè sempre l'accompagni; pure, quando si ha, ben può usarsi per sostenerlo. Imperocchè la ragione e la volontà essendo nell'uomo le supreme potenze, motrici delle altre; per ciò stesso che in virtù del diritto sono licenziate ad agire, sono licenziate altresì a far cooperare le inferiori forze al medesimo scopo. Ora cotesta cooperazione mancherebbe di efficacia, se non si stendesse a rimuovere gl'impedimenti contrarii. Del pari, essendo l'organismo corporeo ordinato a seguire la volontà e la ragione; per ciò stesso che il diritto lega le altrui volontà a rispettarlo, lega conseguentemente le potenze organiche a conformarvisi. Adunque, se alcuno in virtù del suo diritto ha potere di piegare l'altrui volontà a tale o tal cosa, ha potere altresì di piegare le forze esecutrici del medesimo, le quali dipendono dalla volontà, e riseggono nell'organismo. Ciò appunto importa la virtù coattiva. Il diritto dunque è di natura sua coattivo.

Due cose però son qui da avvertire. Prima, che il diritto per dare licenza di adoperare la forza, dev'essere di quelli che sogliono dirsi perfetti, cioè tali, che ad essi risponda il dovere per debito di giustizia. Poichè allora solamente l'obbligazione altrui apparisce evidente nel caso particolare; e senza tale evidenza il diritto non può partorire effetto certo e determinato. In secondo luogo è da osservare, che costituita la società, non sempre quella forza può esercitarsi dallo stesso possessore del diritto, ma per lo

Digitized by Google

più gli compete soltanto il ricorso alla pubblica autorità e l'azione presso il giudice legittimo. Imperocchè, posto lo stato sociale, il giudizio efficace intorno alla tutela, dovuta alle ragioni dei singoli cittadini, appartiene a chi presiede al governo della comunanza e alla conservazione dell'ordine nel corpo sociale.

4. Ma ciò che merita maggiore considerazione, è la collisione de' diritti opposti. Questa collisione consiste nel conflitto di due diritti circa la stessa materia, la quale non possa soddisfare ad entrambi. Allora è necessità che l'uno prevalga, l'altro soccomba. Il che per altro non deve intendersi nel senso che realmente più diritti contrarii vengano a contrasto tra loro. Ciò ripugnerebbe del tutto; poichè le cose, che nascono dalla natura, sono ordinate e vicendevolmente concordi. Il perchè quanto alla realtà, il diritto che vien colliso non è diritto; rimanendo soltanto quello che prevale dei due, che sembravano pugnare insieme. Così, per esempio, se il diritto divino, proibente alcuna cosa, cozzasse talora col diritto umano, che ingiungesse il contrario; il contrasto esisterebbe soltanto nell'apparenza. Quanto alla realtà, in quel caso niun diritto dell'uomo ma il solo arbitrio, privo al tutto di forza, si arrogherebbe il comando, non potendo essere effetto di vera autorità ciò, che ripugna al fonte di ogni autorità. Quindi per ciò che spetta alla realtà non ha mai luogo vera collisione, ma solo subordinazione di diritti, sicchè, prevalendo l'uno, cessa di per sè l'altro. E solo per rappresentar la cosa sotto forma sensibile, si adopera l'immagine di conflitto e collisione, in virtù della quale il più prestante vince l'inferiore; presa similitudine dalla meccanica, in cui di due forze opposte ineguali, la maggiore elide la minore. Per definir poi quale dei diritti opposti sia più prestante, dee volgersi il pensiere all'ordine della natura. Imperocchè quello che è più necessario al mantenimento dell'ordine ed in esso occupa un luogo più elevato, è più nobile e forte, e quindi nella collisione prevale.

5. Finalmente la limitazione del diritto, o sia la determinazione dei confini, oltre i quali non si può stendere, vuol giudicarsi sì dalla natura dell'obbietto, intorno a cui si aggira il diritto, e sì dai doveri, ond'è legato il subbietto. Attesochè l'uomo in tanto è dotato di diritti, in quanto è ordinato ad un fine; per conseguire il quale si richieggono operazioni e l'uso di date cose necessarie, od almeno opportune. Questa è la propria e primigenia origine de' diritti umani. Ora l'uomo, in quanto riguarda il fine, è stretto da doveri. Dunque i doveri nell'uomo servono di fondamento e come di sostrato ai diritti. Quindi da qualunque capo sembri de-

Digitized by Google

rivare alcun diritto particolare, esso non può mai stendersi a ciò che contraddice al dovere. Mercecchè in tal caso non solo manca il fonte del diritto, ma l'azione si mostra cattiva. Or al male non si ha diritto; giacchè ogni forza del diritto nasce dall'ordine e dalla legge; nè può dalla legge e dall'ordine originarsi ciò, che alla legge ed all'ordine contraddice.

ARTICOLO II.

Della natura e divisione de' doveri.

6. Appellammo *dovere* quella obbligazione, con la quale l'ordine, proposto dalla ragione, costringe la volontà a fare o tralasciare alcuna cosa. Questa obbligazione è riposta in una morale necessità, ossia nell' impossibilità di rimanere nell'ordine e nel rispetto della legge, operando il contrario di ciò che detta la ragione. Così quando diciamo che l'uomo pel dovere di veracità è tenuto a non mentire; non vogliamo dire altro, se non ch'egli si trova stretto da tale necessità, che se vuole attenersi all'ordine, non può mentire; e se mentisce, si allontana issofatto dall'ordine. Questa definizione riguarda il dovere in astratto; preso poi in concreto il dovere non è altro, che l'azione stessa, o l'omissione a cui siamo tenuti.

7. Facilmente si vede, che il dovere, siccome anche dicemmo del diritto, vien generato dall'ordine; con questo procedimento però, che guardandosi entrambi sotto aspetto assoluto, il diritto precede il dovere. Imperocchè in tanto le creature razionali sono strette da doveri, in quanto Iddio ha il diritto di sottoporle all'ordine, dalla sua sapienza dettato. Per la qual cosa, ontologicamente ed assolutamente, prima è il diritto di Dio, e quindi il dovere delle creature. Dissi *prima il diritto di Dio,* giacchè Dio soltanto è dotato di diritti, senza legame di doveri; non avendo superiore, da cui riceva legge ed obbligazione; nè è destinato a conseguire alcun fine, ma egli è il supremo signore e fine e norma di tutte le cose.

8. Se poi si considerano il diritto ed il dovere nell'ordine non assoluto ma relativo, in quanto cioè amendue stanno, come in subbietto, nella creatura razionale, senza dubbio il dovere precede il diritto; e ciò per doppia ragione. Imperocchè, come innanzi accennai, intanto la creatura razionale è dotata di diritti, in quanto ha un fine prefisso dalla natura, pel quale gli è necessario l'uso di molte cose e l'esercizio della propria attività. Ciò importa che

Digitized by Google

la creatura razionale si concepisca soggetta all'ordine, dettato dalla Divina sapienza, ed a lui proposto per mezzo della ragione. Di qui dicemmo procedere, che i diritti ricevano i proprii limiti dai doveri; nè potrebbe intendersi il giro, in cui i diritti si spaziano, se prima non siasi compreso da quali e quanti doveri è obbligato il subbietto. Il quale ragionamento non può dalla creatura trasferirsi al Creatore; giacchè questi non riceve altronde l'ordine, ma egli stesso è l'ordine sussistente. Il perchè la sua volontà è ordinatissima non per effetto di alcuna norma, da lei distinta che produca obbligazione, ma per essenziale rettitudine della sua natura, per cui non può mai discostarsi da ciò che è santo e giusto.

9. Essendo l'ordine riposto ne' rapporti delle cose, da questi si misura la varietà e l'eccellenza de' doveri. Quindi secondo la diversità del termine, al quale l'uomo mira con le sue operazioni, risultano diversi doveri, e tra questi debbono riputarsi più prestanti quelli, che rispondono a relazioni più alte. Ora triplice è il termine, a cui l'uomo può mirare operando: *Dio, sè stesso, gli altri uomini.* E di vero se la perfezione delle azioni morali dimora in questo, che seguano l'ordine della natura; non possono propriamente essere loro termini, se non quegli enti, i quali hanno ragione di fine e si amano per sè stessi. Or non è chi non vegga competere ciò primieramente a Dio; il quale, siccome è il primo principio, così anche è l'ultimo fine di tutte le cose, le quali per conseguenza in virtù della loro stessa natura si volgono a lode e gloria di lui. La creatura razionale adunque, se vuole conformare all'ordine le sue operazioni, deve aver per termine Iddio; e però verso lui ha diversi doveri, che dichiareremo nel capo seguente. Inoltre fine del mondo visibile è altresì l'uomo; poichè a vantaggio di lui sono state da Dio create le cose, che abbelliscono l'universo. L'uomo dunque, giusta l'ordine stabilito dal supremo Artefice, deve anche riguardare sè stesso come termine prefisso al suo operare, non convertendo sè stesso in mezzo e rispettando la dignità della propria persona. Per la qual cosa è anche obbligato da doveri verso sè stesso. Finalmente, mirando egli questa eccellenza non in sè solo ma anche negli altri uomini, i quali sono a lui simili nella natura; l'ordine esige che attribuisca anche ad essi la medesima ragione di fine. Di qui proviene un altro termine delle nostre operazioni; e quindi il terzo genere di doveri, de' quali parleremo a suo luogo. Dunque la perfetta divisione, tolta dalla diversità del termine, ci somministra un triplice genere di doveri, co' quali siamo obbligati verso Dio, verso noi stessi, verso gli altri uomini.

Digitized by Google

10. Queste cose valgono contra Ahrens e Damiron, dei quali il primo riconosce diritti anche ne' bruti, verso cui ci obbliga con doveri [1]; l'altro chiama la natura tutta figliuola di Dio, e sorella e compagna dell'uomo; e così pretende che passino diritti e doveri scambievoli tra noi e tutte le cose prive di ragione [2].

Ma sebbene sia da ammirare la tenerezza di questo filosofo, il quale non pago dell'amore verso gli altri uomini, desidera accogliere in luogo di sorelle anche le pecore e le piante ed abbracciarle con dilezione fraterna; nondimeno per quel che riguarda la verità, la sua opinione è erronea. Imperocchè attribuisce alle cose irrazionali una dignità, che suppone l'intelligenza e la volontà. Ed in vero il nome di *figlio* non compete a qualunque effetto in ordine alla sua causa, ma soltanto al vivente che da essa vien generato in somiglianza della stessa natura specifica. Per la qual cosa nello stretto senso de' vocaboli non conviene ad alcuna creatura rispettivamente a Dio; poichè le cose create non vengono generate ma prodotte da lui e ad esso si assomigliano per semplice analogia. Che se tal denominazione in senso largo suol darsi agli uomini; ciò avviene per doppia ragione. Prima nell'ordine soprannaturale, per la divina adozione, che si fa mediante la grazia. Secondamente, tra gli stessi limiti della natura, atteso le relazioni morali, onde siamo legati a Dio, sicchè gli prestiamo quell'ossequio e quella ubbidienza, che dee a padre ciascun figliuolo. Ora tutte queste cose, come è manifesto, non si possono dire degli esseri privi d'intelligenza; i quali nè son capaci di grazia, nè sono adorni di relazioni morali. A questi dunque neanche in senso lato compete il nome di figli, rispetto a Dio. Che se qualche volta *poeticamente* la natura irrazionale si chiama figlia di Dio; ciò avviene perchè noi colla nostra immaginazione le attribuiamo intelligenza e dignità personale. Ma Damiron, se non erro, scriveva non un poema ma un trattato filosofico.

In quanto alla seconda parte, nella quale gli è consenziente l'Ahrens, egli cade in assurdità niente minori. Imperocchè il diritto propriamente detto, a cui è correlativo il dovere, non è nei bruti, e molto meno nelle cose inanimate. Ed in vero il diritto non può risedere nell'ente, che in niun modo è fine nel mondo, ma sott'ogni aspetto è mezzo ed ordinato in bene altrui. Ora gli animali bruti, e gli altri esseri inferiori, hanno soltanto ragione di mezzo; e non esistono per bene proprio, ma solo per bene dell'uo-

1 *Cours de droit nat.* 2 partie spéc., 1 divis., ch. 2.
2 *De la morale*, t. I, ch. 2.

Digitized by Google

mo, in grazia del quale furono creati. Adunque rispetto all'uomo non possono avere diritti di vero nome, a' quali nell'uomo rispondano doveri. Saggiamente il Taparelli: « Ogni dovere nasce dal generale principio: *Fa il bene*. Se avessimo doveri verso le creature irragionevoli, saremmo dunque obbligati a farne il bene. Ma il loro bene è il loro fine, cioè cooperare a servizio dell'uomo. Dunque il dovere verso di esse sarebbe realmente un dovere verso l'uomo. In altri termini: il padrone non ha doveri verso il servo, considerato sol come servo; giacchè l'essere servo consiste nell'essere in pro altrui. Che se il padrone ha verso i servi molti doveri, gli ha non in quanto quelli sono servi, ma in quanto sono uomini pari a lui. Ora le creature irragionevoli non hanno altro essere correlativo all'uomo, se non di servi; perchè questo è il loro fine; dunque l'uomo non ha doveri verso di esse [1]. »

11. La ragione poi, addotta in contrario dall'Ahrens, cioè che l'uomo è tenuto a non costringere gli animali bruti a cose opposte alla loro natura sensibile, è equivoca e di niun valore. Imperocchè se intendesi nel senso, che l'uomo non debba far nulla che ai bruti arrechi dolore, è falsa; giacchè per questo stesso che i bruti sono ordinati al bene dell'uomo, può l'uomo servirsene secondo il bisogno. Gli è dunque lecito sottoporli a fatica, per giovarsi del loro ministero; ucciderli eziandio, per cibarsene o cessare qualche nocumento che arrechino; la qual cosa per certo non avviene senza lor danno e dolore. Ciò facendo, l'uomo non lede alcun diritto; anzi serba l'ordine di natura, da cui deriva ogni onestà di azione. Se poi quella proposizione s'intenda nel senso, che l'uomo usando dei bruti non dee eccedere i limiti del bisogno od almeno dell'utilità ragionevole, schivato ogni eccesso o atto crudele; essa dice vero, ma è recata fuor di proposito. Conciossiachè un tale obbligo corre all'uomo, non per alcun diritto che i bruti abbiano, ma per ordinamento divino e in virtù de' doveri, da cui l'uomo è stretto verso sè stesso. Iddio non concesse all'uomo i bruti per esercizio di crudeltà o di capriccio, ma per cavarne utilità conveniente. E però chi ne abusa, o ne usa infierendo, si oppone al fine prefissogli da Dio, e lede il diritto divino. Manca altresì ai doveri, da cui è obbligato verso sè stesso; i quali certamente gli comandano che in ogni azione eviti la temerità e la crudeltà, come ogni altra turpitudine di vizii. Di qui nasce che l'uomo è obbligato ad usare dei bruti opportunamente e temperatamente, senza fierezza nè crudeltà. Onde risulta che i bruti e

1 *Saggio teoretico di Diritto naturale*, Vol. I, nota 28.

Digitized by Google

le altre cose inferiori non sono termine di doveri per l'uomo, ma obbietto e materia, intorno alla quale si aggirano alcuni de' suoi doveri; giacchè, come ne' diritti, così anche ne' doveri debbono considerarsi non solo il subbietto ed il termine, ma anche l'obbietto e la materia.

12. Oltre la spiegata divisione, che come principale si è trattata più ampiamente; i doveri, come sopra dicemmo dei diritti, si possono dividere in *connaturali* o *primitivi*, e *avventizii* o *derivati*. Gli uni sono quelli, che si fondano nelle relazioni essenziali dell'uomo; gli altri sono quelli, che nascono da relazioni sopraggiunte, per opera di alcun fatto dipendente dalla nostra libertà. Nondimeno il fondamento rimoto anche di questi dee trovarsi nella natura: giacchè il fatto, che sopravviene, non fa che determinare ed applicare il dovere naturale, ossia mette in atto e rende reale l'ipotesi, che in quello si racchiudeva. Laonde cotesti doveri sogliono anche appellarsi *ipotetici*, laddove i primi si dicono *assoluti*. Del pari, altri doveri sono perfetti, ed altri imperfetti, secondo che rispondono a ciò che è dovuto per giustizia, o per sola umanità e beneficenza. E ciò basti della divisione de' doveri.

13. Per quel che riguarda il giudizio intorno alla loro forza maggiore o minore, dicemmo doversi prendere norma dalla natura delle relazioni, a cui corrispondono. Per fermo una relazione quanto è più interiore o più universale o più vicina al bene della ragione; tanto più stringe l'uomo con l'ordine. Adunque il dovere, che le corrisponde occupa un luogo più alto e presenta maggior esigenza per la rettitudine de' costumi. Dunque obbligherà maggiormente. Così sott' ogni aspetto i doveri verso Dio superano tutti gli altri. Poichè Iddio è il fine ultimo dell'uomo; ed è bene della natura universa, ed è causa di tutto il nostro essere. Noi non solo da lui siamo stati creati, ma continuamente siamo conservati e mossi ad operare. Quindi la relazione che con esso ci lega, presenta la massima universalità, il massimo vincolo, la massima necessità. In secondo luogo vengono i doveri, che ci obbligano verso noi stessi; in terzo luogo i doveri, che ci obbligano verso degli altri. La ragione si è, perchè il vincolo d'identità, che abbiamo con noi stessi, è relazione più intima, che il vincolo di somiglianza, col quale siamo congiunti agli altri uomini. E questa regola, che genericamente applicammo a queste classi di doveri, dovrà applicarsi ancora a tutti gli altri in particolare, quante volte s' istituisce paragone tra loro, per conoscere l'eccellenza dell'uno a fronte dell'altro.

Digitized by Google

14. Alcuni pretendono che non ci sieno altri doveri giuridici, se non i soli negativi, i quali sogliono esprimersi con questa formola: *Non far male ad altrui* [1]. Ma questa opinione, così generalmente affermata, non ci garbeggia. Imperocchè, se parlasi dei doveri verso Dio, sono tutti giuridici; sebbene non constino di sola negazione, ma ben anche di affermazione. La ragione si è, perchè rispondono al diritto divino, dal quale siamo obbligati di compierli. Anzi, se la cosa si considera per rispetto a Dio, tutt'i doveri, anche quelli che riguardano noi o gli altri uomini, debbono dirsi giuridici: giacchè Iddio, come supremo signore, ha diritto di esigere che osserviamo tutte le leggi, che egli c'impone. Se poi riguardiamo i doveri verso gli altri uomini, anche questi, se sono doveri in senso rigoroso ed evidentemente appariscono, importano obbligazione giuridica, benchè positivi. Stantechè l'ordine della natura, dal quale si generano i doveri ed i diritti, non solo richiede che non facciamo male agli altri, ma ancora che positivamente li aiutiamo con gli atti nostri. Finalmente i doveri verso noi stessi, siano positivi, siano negativi, non possono in alcun modo dirsi giuridici, rispetto a noi; non distinguendosi in essi il subbietto dal termine [2]. Ed in vero, consistendo il diritto nella facoltà, che all'ente morale vien data dall'ordine, esso richiede un subbietto che sia dotato di volontà. Importando poi obbligazione negli altri, che son tenuti a rispettarlo, richiede un termine, dotato anch'esso di volontà. Adunque per concepirsi nel tempo stesso il diritto dell'uomo verso sè stesso, dovrebbero concepirsi in lui due volontà, delle quali l'una riceva facoltà morale, l'altra venga stretta da obbligazione morale; il che a rispetto di una sola e medesima persona non può farsi senza assurdità.

Ciò non avviene, se il dovere verso sè stesso si considera non come giuridico, ma puramente come morale. Poichè a ciò è bastevole che ci sia la legge, da cui s'impone l'obbligazione, e ci sia il termine, per bene del quale l'operazione vien esercitata. Or l'uno e l'altro ottimamente si può concepire in un solo e medesimo uomo. Nel che fare si usa certamente astrazione; giacchè dall'una parte si considera la volontà, che viene obbligata; dall'altra la dignità della persona umana, che si riguarda

1 Dicesi dovere o obbligazione giuridica quella, che risponde al diritto di un altro, o sia quella che obbliga il subbietto a riverire e rispettare il diritto altrui.

2 Riguardo a Dio sono anche essi giuridici, attesa la legge, da cui deriva il dovere, e della quale il supremo Rettore per diritto proprio esige l'osservanza.

Digitized by Google

come fine. Ma quest'astrazione non ripugna, poichè la volontà ben può distinguersi dalla natura razionale dell'uomo, come facoltà da sostanza.

ARTICOLO III.

Della necessità che scusa dal dovere.

15. Avvengono talora delle circostanze, nelle quali l'uomo non può compiere il dovere, senza pericolo di danno imminente. Questo stato si appella necessità. Quando ciò accade, se la considerazione dell'ordine persuade che il dovere in quella circostanza non obbliga, la facoltà che allora nasce di ometterlo, suol chiamarsi *diritto di necessità;* non perchè la necessità per sè costituisca diritto, ma perchè serve in quella data occasione a far conoscere ciò che il diritto esige o non esige. Per la qual cosa è da discutere brevemente quando ciò possa aver luogo, affinchè niuno dalla torta interpetrazione di quel detto, *la necessità non ha legge,* non allarghi il freno ad intemperante licenza. Per dar poi un giusto giudizio nella proposta quistione, debbono esaminarsi due cose: la natura della necessità, che costringe; e la natura del dovere che si tralascia.

E per quel che riguarda la necessità, essa può primieramente dividersi in *assoluta* ed *ipotetica.* Diciamo necessità assoluta quella, che indipendentemente da noi non si può in niuna guisa cansare, e diciamo ipotetica quella, che dipende da qualche ipotesi in cui ci siamo posti volontariamente, e che è in mano nostra il rimuovere. È chiaro che questa seconda necessità non conferisce niun diritto; non meritando scusa colui, il quale avvedutamente e scientemente pone ostacolo all'adempimento di un suo dovere. Messa dunque questa da banda, consideriamo solamente la necessità assoluta. Di questa si assegnano tre specie: l'*estrema,* la *grave* e la *comune.* Dicesi necessità estrema, quando per ubbidire al dovere, dee l'uomo soggiacere alla morte o ad altro male che non si reputa inferiore alla morte. Sarà grave, quando sovrasta un male non disprezzabile, come per esempio la perdita della sanità, del patrimonio, dell'onore, ed altri di simil fatta. Dicesi finalmente necessità comune quando sovrasta un male ordinario e di non gran momento; come una piccola perdita dei beni, una leggiera calunnia, il disprezzo di alcuni e va dicendo. Ora a niuno può venire in pensiero che questa terza necessità sciolga dall'obbligazione. Poichè se qualunque male imminente scusasse dal

Digitized by Google

compiere i proprii doveri; dovremmo rinunziare non solo all'esercizio delle virtù più elette, ma ad ogni onestà di costumi. Nel presente stato della vita (posta altresì la mutabilità degli eventi e la malizia de' tristi) è quasi possibile l'esistenza del bene morale, senza la mescolanza di mali fisici, a cui va soggetto l'uomo retto, per non allontanarsi dall'onesto. Rimangono dunque la necessità estrema e la grave; le quali fanno peso anche nell'uomo prudente e buono, e perciò posson talvolta scusare, quante volte ciò apparisca permesso dalla natura del dovere che viene in contesa. Dee quindi esaminarsi, quando un tal caso possa aver luogo.

16. Il dovere propriamente detto, quello cioè che importa vera obbligazione, può, come ognun vede, essere o *essenziale* o *avventizio*. Il dovere essenziale si fonda nei necessarii rapporti delle cose, e dalla legge naturale viene imposto o per comando o per divieto. Se deriva dalla legge naturale per comando, dicesi *positivo;* se deriva dalla legge naturale per divieto, dicesi *negativo*. Or dal compiere un dovere negativo niuna necessità, quantunque estrema, può mai scusare. Poichè quello, che la legge naturale proibisce, di per sè è male morale; e però non è lecito farlo, qualunque male fisico sovrastia, se non voglia pervertirsi l'ordine della ragione. Nè può darsi alcuna circostanza, che cangi la natura delle cose e renda lecito ciò che è turpe di sua natura. Laonde in questo caso non ha luogo il così detto diritto della necessità; ma devesi con animo forte e costante rigettare tutto ciò, che si allontana dalla giustizia e dalla onestà, qualunque siano le conseguenze, che si temono, o le minacce degli uomini. In questo senso suol dirsi: *Si faccia la giustizia, e pera il mondo;* cioè non si commetta l'iniquità, ancorchè si tratti della salute dell'intero universo. Bene al proposito Giovenale:

> . . . . . Ambiguae si quando citabere testis
> Incertaeque rei, Phalaris licet imperet ut sis
> Falsus, et admoto iubeat periuria tauro;
> Summum crede nefas animam praeferre pudori,
> Et propter vitam vivendi perdere causam [1].

17. Che se il dovere sia positivo, cioè se nasca da legge, la quale comandi non l'omissione dell'azione cattiva, ma la posizione dell'azione onesta; l'uomo può far uso del beneficio della necessità, per esentarsene, o differirla a tempo più opportuno. Imperocchè l'omissione dell'azione onesta non è cattiva, se non quando

1 *Satyrarum* VIII.

Digitized by Google

l'uomo è tenuto a metterla in atto. Or la legge positiva non comanda che l'atto si faccia sempre; ma solo quando si presenta acconcia occasione e conveniente tempo per operare. Laonde, purchè alcuna particolar circostanza non esiga assolutamente quel tempo, nel quale osta la contraria necessità; l'obbligazione di compiere il dovere resta come sospesa. In tale ipotesi, consenziente la ragione, apparisce il modo da conciliare entrambe le cose, cioè l'adempimento del dovere in luogo e tempo più opportuno, e la fuga del male imminente. Anzi può accadere che l'uomo sia a ciò obbligato. Poichè, sebbene spesso è laudabil cosa ed atto di eroica virtù il non mancare al dovere, anche positivo, mettendo in non cale il timor della morte o di qualunque altro male; tuttavia, se una sufficiente e grave ragione ciò non consiglia, è imprudente e temerario il profondere così la vita e gli altri beni, che potrebbero serbarsi ad uso migliore. Ciò, come ognuno da sè facilmente comprende, non ha luogo, quante volte in date circostanze l'omissione dell'atto onesto ridondasse in ingiuria di Dio, in dispregio della religione, in pericolo della repubblica, in grave danno d'un innocente o in violazione di altra legge negativa. Allora l'omissione sarebbe di per sè turpe, e quindi l'obbligazione costringerebbe assolutamente a compiere il dovere, comechè positivo.

18. Finalmente se il dovere è avventizio e procede da legge meramente positiva o da contratto; l'uomo il più delle volte dalla forza di grave necessità viene scusato dal compierlo. Conciossiachè la legge è fatta per la pubblica utilità; e questa utilità mancherebbe, se, non essendoci alcun pericolo del bene comune nè alcun danno della società, venissero i sudditi obbligati a cosa di sua natura indifferente, anche con pericolo della vita o con la perdita di altro grandissimo bene. Il contratto poi, essendo bene di ambe le parti; non può aver tanta forza, che l'una delle due, per non mancare a' patti, debba incontrare la morte, od incorrere in altro gran male. Specialmente, se dalla inosservanza del convenuto niun danno provenga all'altra parte, ovvero se il danno sia così tenue, che possa disprezzarsi o facilmente ristorarsi. Ciò peraltro non ha luogo, quando l'omission del dovere apporta danno al ben pubblico od alla sicurezza della società, o il contratto sia tale, che con qualunque pericolo si debba osservare, e ciò sia convenuto tra le parti o sottinteso come condizion ragionevole. In tal caso il dovere è da compiersi, anche col pericolo della vita; giacchè il bene comune dee antiporsi al privato, e la fede data dee attenersi, nè l'uomo può senza colpa mancarvi.

Digitized by Google

CAPO SECONDO

DEI DOVERI DELL' UOMO VERSO DIO

19. Il principio pratico universale: *Fa il bene*, sembra che massimamente ingiunga all'uomo l'osservanza dell'ordine; sì perchè l'ordine è bene proprio della natura razionale, e sì perchè l'uomo per esso si costituisce nella conveniente proporzione con gli altri esseri della natura. Ora l'ordine, applicato agli atti umani, secondo che essi riguardano Dio, genera i doveri, co' quali siamo obbligati verso questo sommo Autore del tutto. Imperocchè l'ordine prescrive che colle nostre libere elezioni professiamo, a riguardo di Dio, la stessa dipendenza che realmente abbiamo in virtù di natura; giacchè non altrimenti l'ordine si procura e custodisce nella volontà, che conformando i suoi atti alla natura ed alle relazioni delle cose. Essendo poi che con l'osservanza dei doveri verso Dio, stringiamo un nuovo vincolo con Lui; ne segue che la somma di sì fatti doveri giustamente può appellarsi religione da *religare*, legar di nuovo. Nè osta che la voce religione, nello stretto suo significato, esprime una particolare virtù, avente per obbietto il culto di Dio; giacchè anche così riguardata, come osserva S. Tommaso, ha una certa generalità, in quanto ordina al bene divino gli atti di tutte le altre virtù.

ARTICOLO I.

Della religione in generale.

20. La religione può essere o naturale o soprannaturale. È soprannaturale, se dal fonte della rivelazione attigne le verità che manifesta e i doveri che impone. Per converso è naturale, se si appoggia al solo lume razionale, scolpito naturalmente nelle nostre menti. Noi qui prescindiamo dall'una e dall'altra differenza, e consideriamo la religione genericamente, secondo che essa esprime l'obbligazione, onde siamo naturalmente stretti verso Dio, sia che le determinazioni di essa procedano dalla fede, dovuta a Dio rivelante, sia che procedano dall'evidenza della legge naturale. « La religione, dice S. Tommaso, propriamente importa ordine verso Dio; poichè egli è colui, al quale dobbiamo principalmente essere

Digitized by Google

soggetti come a principio indefettibile; ed al quale le nostre elezioni debbono continuamente dirigersi, come ad ultimo fine [1]. » D'onde apparisce che il fondamento di essa è la dipendenza che abbiamo da Dio, la quale al certo è grandissima; poichè niuna dipendenza è maggiore di quella, che si ha per riguardo al primo principio ed all'ultimo fine.

PROPOSIZIONI.

21. Prop. 1.ª *I doveri religiosi sono i più principali nel diritto di natura, e debbono anteporsi a tutti gli altri.*

Dim. L'ordine de' doveri segue l'ordine delle relazioni, che nascono dalla natura. Ma la relazione, onde siano legati a Dio, è la prima e massima fra tutte. Dunque i doveri, che ne risultano, sono precipui e debbono a tutti gli altri anteporsi.

E per fermo qualunque altra relazione si concepisca nell'uomo, essa sottintende sempre la realità ed esistenza di lui. Perfino il rispetto d'identità, col quale l'uomo si riferisce a sè medesimo, non può pensarsi, se prima l'uomo non si supponga costituito nella propria natura. Ma la relazione di dipendenza, che abbiamo da Dio, è compresa nella stessa nozione della nostra realità; la quale certamente è tale, che a Dio si riferisce come a prima ed universale cagione di tutto l'essere, unica e prossima della sostanza spirituale. Dunque la relazione, che abbiamo a Dio, è la più intima e fondamentale di tutte, e però i doveri, che ne risultano, sono i massimi e i più principali.

Inoltre se la legge naturale è una norma, che però vien data all'uomo, perchè lo disponga e diriga al proprio fine; al certo tra i precetti che contiene sarà massimo quello, che riguarda prossimamente questo fine, e ad esso immediatamente ci ordina. Ciò è proprio dei doveri religiosi; i quali in questo appunto consistono, nel revocare cioè l'uomo a Dio, che è veramente il suo ultimo fine, e porlo con esso in intima comunicazione. Dunque cotesti doveri sono i primi e massimi tra tutti gli altri, che impongonsi dalla legge naturale.

Così essendo, apparisce con tutta evidenza quanto sia ito lungi dal vero il Puffendorfio; il quale volendo dedurre i doveri dell'uomo dal principio di socialità, e non sapendo derivarne i doveri verso Dio; non dubitò asserire che in materia di religione il diritto naturale non insegna altro, se non che questo: il culto reli-

1 *Summa th.* 2.ª 2.ᵃᵉ q. 81, a. 1.

Digitized by Google

gioso giovar moltissimo alla felicità e tranquillità della vita presente [1]. Questa sua opinione è falsissima. Conciossiachè, come dalle cose discorse è manifesto, il dovere della religione procede dall'intima ed essenziale dipendenza della nostra natura da Dio, e dalla necessità di ordinarci a lui, come ad ultimo fine. Laonde cotesta obbligazione è la prima e massima fra tutte nel diritto naturale, indipendentemente da ogni concetto di società; nè i doveri che c'impone mirano a contrarre o conservare il commercio con gli altri uomini, ma solo a prestare a Dio debita servitù ed amoroso ossequio. Di qui anche si vede la stoltezza di coloro, che, ponendo in non cale la religione, si gloriano dell'onestà naturale; e vogliono essere creduti irreprensibili, sol perchè non peccano contro gli uomini, quantunque non si curino de' doveri verso Dio. Or può chiamarsi onestuomo e dabbene chi manca al primo principio dell'onestà e non ubbidisce al più essenziale precetto della legge di natura?

22. Prop. 2.ª *Della religione una parte è teoretica, un' altra è pratica; amendue però vengono imposte dal diritto di natura.*

Dim. La religione abbraccia non solo l'ossequio e la servitù verso Dio, attesa la somma eccellenza di lui; ma abbraccia altresì la notizia della perfezione e degli attributi divini, pe' quali quella eccellenza si fa a noi manifesta. Questa notizia, attinta da' principii della natura, costituisce la parte teoretica della religion naturale; l'ossequio poi ed il debito di servitù, che quinci deriva, ne costituisce la parte pratica. Adunque la religione abbraccia due parti, l'una teoretica e l'altra pratica.

Che poi amendue ci sieno imposte dal diritto di natura agevolmente si scorge. Imperocchè l'uomo, godendo della facoltà di conoscere e della facoltà di operare, con gli atti di entrambe dee tendere a Dio. Or egli non può tendere a Dio con la facoltà di conoscere, se non in quanto esercita l'intelletto per acquistarne la notizia; nè può tendere a Dio con la facoltà di operare, se non in quanto gli presta il dovuto culto ed ossequio.

Chi erra circa la notizia di Dio, sicchè o gli neghi i convenienti attributi, o gliene apponga de' contrarii, si chiama *bestemmiatore;* chi gli ricusa il debito culto ed ossequio, si appella *empio.*

23. Prop. 3.ª *La religione può degenerare in superstizione per due capi: o perchè dà culto divino a cui non deve, o perchè lo dà a cui si deve, ma in modo indebito.*

1 *De officiis hominis et civis*, l. 1, c. 5, §. 15.

Digitized by Google

Dim. La superstizione non è altro, che falsa religione. Or la religione può degenerare in falsa o per ragion dell'obbietto, o per ragione del modo. Il primo sconcio avviene, se in luogo di Dio, a cui dee prestarsi ossequio, si sostituisce una creatura, come nell'idolatria; il secondo poi, se nel culto del vero Dio si mescoli alcuna cosa perniciosa o superflua.

Pernicioso nel culto è tutto ciò che s'introduce di falso o contrario alle prescrizioni divine; come se alcuno per esempio celebrasse altri misteri, o in modo diverso da quello che è ordinato da Dio o dall'autorità ecclesiastica. Sarà poi superfluo, se non risponde al fine, pel quale Dio dev'essere adorato e riverito. Appositamente S. Tommaso: « Se alcuna cosa, quanto a sè, non appartiene alla gloria di Dio, nè è atta a sollevare la mente dell'uomo a Dio, o a frenare debitamente e moderatamente le concupiscenze della carne, o sia fuori il comandamento di Dio e della Chiesa, o contro la consuetudine comune, che, secondo S. Agostino, ha forza di legge; tutto questo dee riputarsi superfluo e superstizioso, perchè fermandosi in sole cose esteriori non si collega col culto interno di Dio [1]. »

24. Prop. 4.ª *L'amore di Dio, come di obbietto sommamente buono, non solo è possibile, ma anche prescritto dal diritto di natura.*

Si dimostra la prima parte. Chiunque conosce Dio, bisogna che lo conosca come dotato di somma ed infinita bontà. Ma tutto ciò che si conosce come bene, può dalla volontà amarsi; poichè non è altro l'amore, che l'adesione e la tendenza della volontà al bene. Dunque Dio, per ciò stesso che vien conosciuto come sommo bene, viene appreso come degno di sommo amore.

Si dimostra la seconda parte. Dio, come sommo bene, può apprendersi in doppio modo; cioè o assolutamente in sè, o relativamente a noi. Assolutamente, in quanto consta d'infinita bontà ed è il supremo fra tutt'i beni. Così considerato, merita il massimo amore per doppio motivo. In prima, perchè se il bene è amabile, il sommo bene è sommamente amabile: e ciò vien dettato dalla retta ragione; giacchè il principio che comanda all'uomo di osservare ed amare l'ordine ed il bene, comanda per conseguenza di amare massimamente quel bene, che per sè è il bene e l'ordine sussistente, e per virtù del quale tutte le altre cose sono ordinate e buone. Di che conseguita che Dio non solamente dee amarsi; ma dee amarsi in guisa, che venga preferito a tutti gli altri beni.

1 *Summa th.* 2.ª 2.ᵃᵉ q. 94, a. 11.

Digitized by Google

In secondo luogo, se Dio, come ente ottimo, è fine di tutt'i beni; non può al certo serbarsi l'ordine, se tutti cotesti beni non si dirigano effettivamente a Lui. Per la qual cosa l'uomo, ch'è tenuto a custodire l'ordine, è tenuto conseguentemente a riferire a Dio tutti gli altri beni, che appetisce. Or non potendo egli eseguire ciò, se non amando Dio sopra ogni cosa; realmente è obbligato a questo amore in virtù dell'ordine di natura. Relativamente poi si apprende la somma bontà di Dio, quando si riguarda come il supremo obbietto, in cui risiede l'umana felicità, e dal quale deriva nell'uomo la compiuta perfezione. Or Dio, così riguardato, obbliga senza dubbio all'amore. Imperocchè l'uomo è tenuto ad amare la propria perfezione e la sua suprema felicità; giacchè per essa ama le altre cose, e al conseguimento di lei dee riferire, almeno implicitamente, tutte le sue azioni.

Si sciolgono le difficoltà.

25. *Obbiez.* I. Dio non ha bisogno degli ossequii della creatura. I doveri dunque dell'uomo verso Dio sono inutili.

R. Nego il supposto; cioè che la ragione, per la quale siamo obbligati all'ossequio di Dio, debba ripetersi dal bisogno, che egli ne abbia. La ragione vera si desume dal concetto dell'ordine; il quale impone di dare a ciascuno ciò, che a ciascuno è dovuto. Ora a Dio è dovuto che la creatura lo onori e riferisca a lui tutto quello che essa ha, come a creatore e governatore benefico. Il che facendo, l'uomo vantaggia sè stesso; essendo certamente un gran bene osservare l'ordine prefisso dalla natura. Bellamente S. Tommaso: « Non si offre a Dio alcuna cosa per utile ma solo per gloria di lui; l'utilità poi, che ne proviene, è tutta nostra [1]. »

Obbiez. II. La religione è una speciale virtù, che fa parte della giustizia, ed ha per obbietto l'onore dovuto a Dio, attesa la sua somma eccellenza. Dunque malamente si assume per comprendere tutt'i doveri, che riguardano Dio.

R. Concedo l'antecedente e *nego la conseguenza.*

La religione, benchè sia una virtù speciale, come avvertisce l'obbiezione, nondimeno ha una certa generalità per ragione dell'impero che esercita sopra gli atti delle altre virtù. Imperocchè la virtù, come osserva S. Tommaso, alla quale appartiene il fine, comanda alle virtù, alle quali appartengono i mezzi, ordinati al

1 *Summa th.* 2.ª 2.ᵃᵉ q. 81, a. 6 ad 2.ᵐ

Digitized by Google

fine. Quindi per questo universale riguardo, e perchè il nome di religione è dedotto dal vincolo, che ci stringe con Dio, noi la prendemmo come l'apice e la somma dei doveri verso Dio, non essendo possibile parlare di tutti in particolare.

Obbiez. III. La parte teoretica della religione è difficile a conseguirsi; perocchè abbraccia la cognizione d'un obbietto altissimo, qual certamente è Dio. Dunque non può appartenere al diritto di natura; il quale obbliga tutti, anche gl' ignoranti.

R. Distinguo l'antecedente: È difficile a conseguirsi, quanto alla cognizione perfetta, *concedo;* quanto alla cognizione imperfetta ed ovvia, *nego.*

La parte teoretica della religione, o sia la verace notizia di Dio, in quanto viene comandata dalla legge di natura, non richiede una squisita ed astrusa cognizione del Nume supremo, ma soltanto una cognizione volgare, che possa conseguirsi da tutti. Il perchè generalmente non obbliga a quelle recondite idee e sublimi, che son frutto di sottili discorsi, ma soltanto a quella cognizione di Dio e de' suoi attributi, che si acquista facilmente e basta a sentire rettamente di Lui e prestargli il conveniente ossequio. Una più elevata cognizione di Dio, che richiede accurato studio e lunghi raziocinii, è propria della scienza; la quale non può esigersi, se non da quelli, che in virtù del loro ministero sono tenuti a trattare le più profonde e difficili quistioni delle cose divine. E veramente, i precetti, derivanti dalla ragione, si acconciano alla condizione ed alle forze di ciascuno; nè richiedono tutto da tutti. Per la qual cosa, mancando i rozzi o d'ingegno o di coltura scientifica; ad essi non è ingiunta se non quella tenue ed imperfetta cognizione, la quale può attignersi dall' insegnamento altrui o da facili raziocinii.

Obbiez. IV. La parte teoretica della religione riguarda l' intelletto, non la volontà. Dunque non può comprendersi nella legge di natura, la quale obbliga la sola volontà.

R. Distinguo l'antecedente: Riguarda l' intelletto non la volontà *formalmente, concedo; imperativamente, nego.*

La cognizione di Dio, benchè sia un atto dell' intelletto, nondimeno in quanto è da acquistarsi con mezzi acconci e richiede applicazione d'animo, dipende dalla volontà, e quindi è materia di precetto. Nè può mancare, senza colpevole negligenza; giacchè ogni uomo, appoggiandosi a' principii della ragione ed al patente spettacolo della natura, senza profondo studio è atto ad acquistare quella volgare cognizione di Dio, che dianzi dicemmo; specialmen-

Digitized by Google

te se si consideri in società, nella quale viene aiutato dall'opera e dalla dottrina degli altri. Di qui si fa chiaro quanto lungi dal vero vada l'Hobbes; il quale sostenne che gli atei non si possono dir violatori del diritto naturale, giacchè peccano coll'intelletto non colla volontà [1]. Al che fece eco il Kemmerich, affermando quasi lo stesso nel suo *Puffendorfio enucleato* [2]. Costoro al certo non avvertirono che l'intelletto ed ogni altra facoltà di pensare dipende nell'esercizio dalla volontà; la quale le volge o le rimuove dalla considerazione dell'obbietto, e ne accresce o scema colla sua influenza l'attenzione. D'onde avviene, che circa il vero ci sia ignoranza vincibile, e lo stesso errore sia imputabile all'errante. Per la qual cosa, anche data l'ipotesi dell'ateismo teoretico (il quale peraltro crediamo impossibile); tuttavolta, procedendo sempre l'ignoranza di Dio dalla volontà, distornante l'animo dalla debita considerazione delle cose, siffatto ateismo sarà sempre colpevole e contrario al diritto di natura. Che poi non possa darsi invincibile ignoranza di Dio, fu da noi chiaramente dimostrato nel primo capo della *Teologia naturale*.

Obbiez. V. Nel culto divino niuna cosa può essere superflua; sì perchè non possiamo mai onorare Dio abbastanza; e sì perchè da lui abbiamo tutto quello, che abbiamo.

R. Distinguo: Nel culto divino niuna cosa può essere superflua secondo la quantità assoluta, *concedo;* secondo la quantità di proporzione, *nego*.

In doppio modo, come osserva S. Tommaso, una cosa può dirsi superflua. L'uno, per ragione della quantità, riguardata per sè stessa; e così nella religione non può darsi cosa superflua, poichè tutto quello che l'uomo fa per Dio, sempre è meno di ciò, che deve. L'altro, per ragione della quantità relativa, o sia della proporzione col fine; e così in religione può avverarsi il superfluo, in quanto si avveri alcuna cosa discordante dal fine di lei. In questo senso fu stabilita da noi la nostra tesi, in quanto riprovammo quegli atti che non rispondono allo scopo della religione, il quale è di dare *gloria a Dio e sottoporgli noi stessi con la mente e col corpo* [3].

Obbiez. VI. Sembra vera l'opinione di Kant; cioè che l'amore di Dio sia impossibile all'uomo e debba annoverarsi tra i vizii del misticismo. Poichè Dio è invisibile; e l'invisibile non può amarsi.

1 *De cive*, c. 14.
2 Cap. 4, n. 57.
3 Vedi S. Tommaso, *Summa th.* 2.ª 2.ᵃᵉ q. 93, a. 2.

Digitized by Google

R. Nego l'asserzione e *distinguo la prova:* Dio è invisibile al senso, *concedo;* all'intelletto, *nego.* Quanto all'altra proposizione parimente *distinguo:* L'invisibile non può amarsi con amore sensitivo, *concedo;* con amore razionale, *suddistinguo;* se sia invisibile anche all'intelletto, *di bel nuovo concedo;* se soltanto ai sensi, *nego.*

Il sofista alemanno delirò a segno, che restrinse ogni umana cognizione nella sola sfera dell'esperienza sensibile; nè concedette alla mente altro uffizio, se non quello di ridurre all'unità con le proprie rappresentazioni ed idee gli spicciolati fenomeni. Se così fosse; certamente Dio, come ignoto ai sensi, non potrebbe amarsi. Ma il contrario dee dirsi, se bandita quella stranezza, si stabilisce con la sana filosofia che Dio realmente da noi si conosce, mercè il discorso e la meditazione, con la quale contempliamo non solo la esistenza, ma anche la somma bontà e bellezza di Lui.

ARTICOLO II.

Del culto non solo interno ma anche esterno.

26. È incredibile a dire quanto l'eclettismo francese abbia travolta la nozione del culto, seguendo le stravaganze del razionalismo germanico. Imperocchè dopo di avere riposta la religione nel mero concetto delle relazioni dell'uomo e del mondo con Dio, stanziò generalmente che il culto consiste *nella espressione esterna di queste relazioni per via di simboli o segni esterni* [1]. Ma qui alla falsità si accoppia una grande confusione. Imperocchè la religione, come dicemmo, abbraccia due parti; delle quali l'una riguarda la specolazione, l'altra la pratica. La prima prescrive di procurare una conveniente notizia di Dio e de' suoi attributi; la seconda impone che porgiamo a Lui co' nostri atti il debito ossequio. Or questa seconda parte è quella che genera il culto; il quale si divide in interno ed esterno. Il culto interno consiste nella riverenza e nell'ossequio, fatto a Dio coll'animo e con gli atti interni della mente e del cuore. Il principale tra essi è l'*adorazione;* la quale sorge dalla conoscenza che abbiamo di Dio, come di Ente sommo e prestantissimo, che non può ad alcuno altro ente uguagliarsi, ma con immenso intervallo supera tutte le cose e le tiene a sè soggette, per essere il loro creatore, conservatore e reggitore. Essendo poi che egli ci si appalesa altresì come fonte d'ogni

1 Vedi le Opere di Cousin, Damiron, Jouffroy ed altri seguaci dell'eclettismo.

Digitized by Google

bene, come supremo Signore e legislatore, come dotato d'infinita potenza e giustizia, come sommamente benefico e splendido donatore; nasce in noi verso Lui il debito di gratitudine, di rendimento di grazie, di obbedienza, di servitù, di timore, di speranza, d'invocazione, di preghiera.

Il culto esterno è la espressione sensibile e la manifestazione del culto interno. Laonde non può separarsi dagli atti interni, senza cadere dalla propria natura, e degenerare in ipocrisia e superstizione. Esso si divide in *naturale* ed *arbitrario;* secondo che consta di atti, i quali per loro stessi sono segni dell'interno affetto, o di quei riti, i quali dalla libera volontà vengono determinati. E però se cotesta determinazione è fatta da Dio, essa sarà di diritto divino positivo; se è fatta dall'uomo, con potestà da ciò, apparterrà al diritto umano.

La necessità del culto esterno, in quanto prescritto dal diritto naturale, fu negata da Tommasio e da' suoi seguaci Dunz e Kemmerich. Costoro, benchè concedessero che il culto esterno sia buono e giusto, nondimeno sostennero che la ragione lasciata a sè stessa non può in niun modo scoprirne l'esigenza. L'Ahrens poi, agitato da' delirii de' razionalisti germanici, primieramente definì la religione in guisa, che sembrasse escludere del tutto il culto esterno, dicendola: *Il ligame dell'uomo in ispirito e amore con l'Ente supremo, il quale, come provvidenza intelligente, governa il mondo ed ogni vita particolare* [1]. Poscia parlando del culto, affermò essere esso: *Un'opera intellettuale soltanto e spirituale, la quale deve astenersi dal rappresentar Dio e gli attributi di Lui con segni sensibili; benchè possa chiamare in aiuto alcune arti, come il canto o la musica, con le quali meglio si esprimano i sensi interni e le idee che abbiamo dell'infinito.* Come se quello che fanno i suoni, i quali al certo sono segni sensibili, non possa fare la pittura o la scultura; e come se l'intelligenza, per sollevarsi a Dio col pensiere e con gli affetti, possa giovarsi dell'udito e non degli occhi! Ma retaggio de' razionalisti è l'assurdità e la contraddizione, così volendo Dio in pena della loro superbia.

PROPOSIZIONI.

27. Prop. 1.ª *Secondo il diritto di natura è dovuto a Dio il culto non solo interno ma anche esterno.*

1 *Cours de droit nat.* partie 3, ch. 1.

Digitized by Google

Dim. Noi qui parliamo della legge naturale, in quanto ella è imposta non a una pura intelligenza, ma all'uomo. Ora l'uomo consta di anima e di corpo, e nell'operare, conformemente alla sua natura, si giova del ministero di entrambi. Se dunque l'uomo è tenuto ad onorare e venerare Dio con operazioni umane, per certo deve agli atti interiori dell'anima aggiugnere gli esterni del corpo; acciocchè il vero essere suo concorra alla lode e all'ossequio di Dio. La qual congiunzione dell'operare interno coll'esterno è talmente consentanea e necessaria all'uomo, che, anche volendo, non può schivarla: giacchè mentre fa atti interni, esce anche, suo malgrado, in atti esterni, che ne sono quasi compimento e corona. Quindi è che l'esercizio del culto esterno costituisce fra gli uomini un fatto generale e costante; nè ci ha gente barbara o civile, la quale non esprima anche con segni sensibili il suo ossequio a Dio.

In secondo luogo, l'uomo ebbe da Dio non solo l'anima, ma anche il corpo. Adunque dee in convenevole modo offerire a Dio gli atti di entrambi, e soggettare a lui le facoltà dell'una e dell'altro, acciocchè tutto quello, che ha, addica al divino servizio. E quantunque gli atti del corpo, guardati in loro stessi, non possano riferirsi a Dio; possono nondimeno in vigore degli atti dell'animo, dai quali sono informati. Laonde sebbene non precipuamente ed immediatamente, tuttavia secondariamente e mediatamente riguardano Dio. Il che si chiarisce vie maggiormente, se si considera che in noi le idee della mente e le spirituali operazioni dell'anima dipendono dai sensi, come da condizioni ed eccitamento; sicchè, anche quando già sono atto, si giovano grandemente degli obbietti e delle immagini sensibili.

In terzo luogo si prova con l'argomento di S. Tommaso, il quale dice così: « Tributiamo a Dio riverenza ed onore non per lui, giacchè egli è per sè stesso pieno di gloria, a cui nulla può aggiugnersi dalla creatura, ma per noi; poichè riverendo ed onorando Dio, la mente nostra a Lui si sottopone, e in ciò consiste la perfezione di lei. Imperocchè ciascuna cosa viene perfezionata per questo appunto, che si sottomette a ciò che è più prestante: come apparisce nel corpo, il quale si perfeziona col ricevere vita dall'anima; e nell'aria che si perfeziona col ricevere luce dal Sole. Ora la mente umana per congiungersi a Dio ha bisogno di esservi manodotta dalle cose sensibili; giacchè, come dice l'Apostolo nel primo capo della sua epistola ai Romani, le invisibili cose di Dio, sono comprese da noi per l'intendimento delle visibili. Laonde nel culto divino è necessario far uso di oggetti cor-

Digitized by Google

porei, affinchè per essi, quasi per segni, la mente nostra si ecciti ad atti spirituali, coi quali a Dio si congiunge. E però la religione ha, senza dubbio, gli atti interiori, come principali e di per sè spettanti al culto divino; e gli atti esteriori come secondarii e ordinati agl' interiori [1]. »

28. Prop. 2.ª *A Dio è dovuto anche il culto pubblico, quello cioè che si esercita dagli uomini socialmente.*

Dim. L'uomo, se è tenuto a venerare Dio, è certamente tenuto a compiere questo suo dovere, non secondo una sua condizione astratta ed ipotetica, ma secondo la condizion sua attuale e concreta, in conformità dello stato in cui realmente e naturalmente si trova. Ora l'uomo non vive vita solitaria, ma è costituito in società con altri uomini. Adunque deve esercitare il culto divino, come essere socievole, ossia come formante società e comunanza. Ciò non può altrimenti eseguirsi, se non per via di culto sociale e pubblico.

Di qui ancora può rilevarsi la necessità del culto esterno. Imperocchè gli uomini non comunicano altrimenti fra loro, se non per mezzo di segni sensibili, i quali sono per essi come vincolo di unità sociale. Saggiamente S. Agostino: « In nessun nome di religione possono congregarsi gli uomini, se non vengono uniti con comunicazione scambievole di segnacoli e di sacramenti [2]. »

Inoltre, l'obbligazione del culto pubblico evidentemente si deduce dal principio della legge naturale: *Osserva l'ordine.* Imperocchè tutto l'ordine della natura tende appunto a dar gloria a Dio in ogni modo possibile. L'uomo adunque, per conformarsi a quest'ordine, è tenuto di procurare che la divina laude ed ossequio si tributi anche da quelli, coi quali convive. Laonde dall' istinto e dalla ragione vien egli sospinto ad associarsi con altri nel culto divino; specialmente perchè l'altrui concorso ed esempio fomenta non poco e promuove la pietà e la divozione privata.

Quinci s' ingenera l' inclinazione ed il dovere d' istituire giorni festivi e dedicar tempii ed altari in onore di Dio. Il che conviene altresì per la ragione, che riducendosi i generi delle cose materiali a due principalissime categorie, *il tempo* cioè e *lo spazio*; dell'uno e dell'altro dee consacrarsi una parte a Dio, di cui è pertinenza l'universa natura, ed a lode del quale dee concorrere tutta quanta la collezione delle cose create.

1 *Summa th.* 2.ª 2.ªᵉ q. 81, a. 7.
2 Lib. 19, *contra Faustum*, c. 11.

Digitized by Google

Si sciolgono le difficoltà.

29. *Obbiez.* I. Dirà alcuno con Tommasio: Iddio non ha bisogno di culto esterno. Di più, se fra gli uomini sono necessarii i segni di lode, d'invocazione, di rendimento di grazie; ciò avviene perchè gli uomini non possono penetrare gl' interni sentimenti dell'anima. Ma Dio è scrutatore de' cuori, e però non si giova di questi amminicoli.

R. Iddio non ha bisogno neppure del culto interno. Dunque, se valesse la ragione del Tommasio, l'uomo dovrebbe astenersi anche da questo. Ma per dare una risposta più diretta, diciamo che il Tommasio si fonda in un falso supposto, cioè che i nostri doveri verso Dio procedano da alcun bisogno, che egli ne abbia. Iddio, non perchè sia bisognoso d'alcuna cosa, ma perchè è giusto e sapientissimo provveditore, impone l'ordine e lo vuole osservato da noi. Ora l'ordine richiede che l'uomo congiunga il culto esterno all' interno. Questo dunque si vuole da Dio, non per ritrarne vantaggio, ma per riscuotere dall'uomo l'adempimento de' suoi doveri.

La quale risposta vale altresì contro la seconda parte dell'obbiezione. Conciossiachè siamo tenuti al culto esterno, non perchè Iddio se ne giovi per conoscere gli atti interni dell'anima nostra, ma perchè siamo obbligati a prestarlo, giusta l'ordine della natura. E ciò è tanto vero, che anche un principe umano, benchè si supponga conoscere per altra via i voti de' sudditi e l'ossequio del loro animo; nondimeno ragionevolmente esigerà supplicazioni esterne e segni di riverenza. Attesochè, quantunque nella fatta ipotesi que' segni non siano necessarii a fornire alcuna notizia, si richieggono tuttavolta per l' integrità dell'ossequio, dovuto al principe da' proprii sudditi.

Obbiez. II. Contro la ragione, tolta dalla società, così può argomentarsi collo stesso Tommasio: L'omissione del culto esterno, di per sè non reca danno alla società umana e alla tranquillità pubblica. Inoltre, il fine di questo culto è l'eterna beatitudine; per contrario il fine della società umana è la felicità temporale. Dunque essendo diverso il fine di entrambi, l'uno non è necessario per l'altro.

R. In prima il nostro argomento non è stato preso dall'essere il culto esterno necessario alla società da formarsi o conservarsi; ma bensì dall'essere onninamente richiesto, acciocchè l'uomo onori

Digitized by Google

Dio secondo il suo stato naturale e reale, di socievole. Per la qual cosa cotesta obbiezione di Tommasio non ha nulla che fare contro di noi. Inoltre, neghiamo, che tolto il culto esterno, la società non ne resti di per sè e necessariamente debilitata. Lo stesso Tommasio asserisce, che il fondamento di ogni obbligazione e della scambievole fiducia è il culto di Dio, almeno interno [1]. Dunque, non potendo la società sussistere senza obbligazione e fiducia scambievole, di per sè e necessariamente deve, giusta suo potere, sforzarsi di assodare e promuovere quel fondamento. Or come può essa assodare e promuovere il culto interno, senza l'esterno? Anzi come potrebbe aver certezza dell'uno, senza dell'altro? Del resto se la società ha per fine l'ordine esterno, informato dalla morale, per fermo non può trascurare in esso ordine ciò che ne è base e principio, cioè il culto di Dio.

Alla seconda difficoltà rispondiamo, che l'uomo diventando membro della società, non ispoglia la propria natura ma solo la riveste di nuove relazioni. Anzi dal desiderio appunto di perfezionare la propria natura, e conseguirne più agevolmente lo scopo, è sospinto ad entrare e conservarsi in società. Dunque, essendo in questa vita il fine dell'uomo l'ordine morale, col quale grandemente si lega il culto esterno, come parte de' nostri doveri; esso fa parte in certo modo dello stesso scopo sociale. Nè osta che l'esercizio del culto esteriore, come tutto l'ordine morale, si riferisce finalmente a Dio, ed ha una speciale connessione con l'eterna beatitudine. Imperocchè, sebbene la società direttamente tenda alla felicità di questa vita; nulladimeno vi tende in guisa, che i cittadini se ne trovino aiutati in ordine alla felicità sempiterna. Altrimenti la società non riguarderebbe il bene dell'uomo; non essendo bene dell'uomo ciò, che in niun modo si collega coll'ultimo fine.

ARTICOLO III.

Del dovere di abbracciare la rivelazione.

30. Ho creduto bene destinare a questa materia uno speciale articolo, essendo non poca l'oscurità e il pervertimento che al concetto di rivelazione si reca da molti, i quali vogliono sembrare sapienti, ignorando della sapienza il principio. E veramente gli eclettici di Francia ed i razionalisti di Germania niente hanno

1 *De officiis hominis*, c. 4, §. 9.

Digitized by Google

sì spesso in bocca, come la parola *rivelazione;* ma per essa non altro intendono, che lo spontaneo svolgimento della ragione, e quella naturale notizia, che ci manifesta Dio, mercè lo spettacolo del mondo. E poichè questi cotali fanno uso comunemente delle stesse frasi, sarà bastevole addurre la testimonianza d'un solo. L'Ahrens, nel primo capo della prima divisione della terza parte della sua opera, dopo avere stabilito che ogni religione, per appoggiarsi a solido fondamento, dev' esser costrutta sulla rivelazione; insegna che questa si ha dal considerarsi il mondo come manifestazione della natura divina e lo spirito specialmente come subbietto, a cui Dio continuamente rivela sè stesso in virtù delle grandi idee di bontà e verità, che si propagano tra gli uomini. In tal modo racchiude la rivelazione nella cerchia del lume naturale, che ci rischiara nella contemplazione dell'universo, e fidente nella propria autorità non aggiugne neppure una apparente dimostrazione di quanto afferma. Risolviamo la quistione non, come costoro, con l'audacia delle parole, bensì con la forza delle ragioni.

PROPOSIZIONI.

31. Prop. 1.ª *Oltre le verità, che scopriamo col lume naturale, ve ne sono altre, alle quali di per sè la mente umana non può innalzarsi.*

Dim. Niuno, se non è matto, potrà negare che il lume della nostra intelligenza è finito e circoscritto da limiti. Ora che cosa vuol dire una intelligenza circoscritta da limiti, se non un' intelligenza la quale non può conoscere tutte le verità, sicchè moltissime non ne rimangano e senza numero, superiori alla virtù sua? Altrimenti, se ella si stendesse ad ogni vero, sarebbe infinita nel conoscere, e per conseguenza nell'essere. Se dunque l'umana ragione è circoscritta; bisogna che sia compresa in un giro più stretto di quello, che offra l'ampiezza sterminata del vero. Il perchè folleggiano i razionalisti e congiungono insieme concetti contraddittorii, quando concedono che la nostra mente è finita, e nel tempo stesso negano esserci verità che ne sorpassino la portata. La qual contraddizione non possono altrimenti schivare, se non col dire o che la nostra mente è infinita in atto, o che il vero è finito. Ora la prima parte di questa disgiuntiva include il panteismo, perchè confonde la nostra con la ragione divina; l'altra include l'ateismo, perchè non si possono assegnar limiti alla verità, senza assegnarli del pari al fonte e principio di essa, cioè a Dio: e un Dio circoscritto da limiti, non è Dio.

Digitized by Google

In secondo luogo, quantunque l'uomo, perchè dotato di mente e di ragione, conosca col lume naturale molte cose di Dio; nondimeno siffatta notizia non solo non pareggia quell'altissima essenza, ma neppure appalesa pienamente come essa è in sè stessa. Imperocchè noi naturalmente c'innalziamo a Dio, per la considerazione delle cose create; e le cose create non ci manifestano altro di Dio, se non che la sua esistenza e quelle perfezioni, le quali si deducono dal concetto di causa suprema e per sè sussistente. « Essendochè (dice qui S. Tommaso) il principio di tutta la scienza, che dalla ragione si acquista intorno a una cosa, è posto nell'intendimento dell'essenza (giacchè, secondo la dottrina del Filosofo, il principio dimostrativo è la quiddità); bisogna che secondo il modo, col quale si conosce l'essenza, sia il modo di conoscenza di tutto ciò che alla cosa appartiene. Onde se l'intelletto umano comprende l'essenza di qualche obbietto, supponi d'una pietra o di un triangolo; niuno degl'intelligibili del detto obbietto eccede la facoltà dell'umana ragione. Il che per fermo non ci compete a rispetto di Dio. Imperocchè l'intelletto umano non può arrivare con la virtù sua naturale a comprendere l'essenza di Dio; giacchè, secondo il modo della presente vita, la cognizione del nostro intelletto incomincia dal senso. E però quelle cose, che non cadono sotto i sensi, non possono comprendersi dall'intelletto umano, se non in quanto la loro cognizione si raccoglie da' sensi. Ora le cose sensibili non possono menare il nostro intelletto fino a vedere in loro la divina essenza che cosa sia, essendo effetti che non agguagliano la virtù della causa. Solamente le cose sensibili conducono l'intelletto nostro alla conoscenza di Dio, in quanto alla sua esistenza e a quegli attributi, che competono alla ragione di primo principio. Ci ha dunque degl'intelligibili, in ordine a Dio, che sono accessibili all'umana ragione; ed altri che eccedono del tutto la virtù sua [1]. »

In terzo luogo, ci ha molte cose, le quali dipendono unicamente dalla libera volontà di Dio. Qualora dunque esse sieno tali, che non si appalesino ai sensi, ovvero appartengano all'avvenire, non possono altrimenti sapersi, se non per mezzo della divina rivelazione.

32. Prop. 2.ª *Il nome di rivelazione, in senso rigoroso, conviene propriamente alle verità, a cui l'uomo non può pervenire col lume naturale.*

1 *Contra Gentiles*, lib. I, c. 3.

Digitized by Google

Dim. Rivelazione, giusta la forza del vocabolo, suona rimozione di velo, da cui alcuna cosa è coperta. Il perchè, quando si applica alla manifestazione della verità, suppone che essa verità sia di per sè nascosa e come velata in ordine al subbietto, a cui si palesa. Ora ciò, com'è chiaro, non compete che alle verità, eccedenti del tutto il lume proprio e naturale del subbietto conoscitivo. Imperocchè quelle, che gli corrispondono, non possono dirsi a rispetto suo coperte di nessun velo, ma bensì manifeste; essendogli di per sè conoscibili, purchè esso opportunamente si rivolga a loro, sia coll'intuizione sia col raziocinio.

Ciò però, se riguardisi la verità in quanto alla sua propria ragione. Chè, se si consideri non la *ragione della cosa,* ma la *ragione del mezzo,* il nome di rivelazione conviene anche alle verità proporzionate al lume naturale, qualora vengano a noi manifestate da Dio non per lo svolgimento dell'intelligenza nostra, ma per qualche mezzo posto fuori le forze della natura; come sarebbe per esempio o la soprannaturale illustrazione o la parola d'un angelo o d'un uomo divinamente ispirato.

33. Prop. 3.ª *Elevato l'uomo allo stato soprannaturale, fu necessario che gli si rivelassero verità superiori al lume naturale.*

Dim. La volontà non può ordinarsi all'ignoto. Or la volontà dell'uomo, elevato allo stato soprannaturale, era da ordinarsi ai beni, rispondenti a quello stato. Adunque l'uomo, elevato allo stato soprannaturale, dovea conoscere i beni, e quindi i veri (poichè il bene si converte col vero), che a quello stato corrispondessero. Ma non poteva conoscerli colle sole forze naturali. Dunque fu mestieri che Dio lo sovvenisse di nuovi aiuti, rivelandogli soprannaturalmente quei veri e quei beni da credersi e da abbracciarsi. A proposito S. Tommaso: « Poichè gli uomini per divina provvidenza sono ordinati ad un bene più alto, di quel che possa l'umana fragilità conseguire per sè medesima; bisognò drizzare la mente loro a qualche vero più elevato di quel che ella potesse da sè scorgere col proprio lume: acciocchè essi imparassero a desiderare e studiosamente cercare come termine del loro operare ciò che sorpassa tutto lo stato della presente vita [1]. »

34. Prop. 4.ª *Convenne alla provvidenza divina rivelare all'uomo anche delle verità naturali, riguardanti Dio e l'ordine morale.*

Dim. Le verità, che riguardano Dio, il fine ultimo, l'ordinamento de' costumi, la vita futura ed altre consimili, sono sommamente

1 *Contra Gentiles*, lib. I, c. 5.

Digitized by Google

necessarie a ciascun uomo; nè era conveniente che il loro conseguimento si abbandonasse alla sola umana specolazione. Imperocchè ad acquistarle per propria industria, fa d'uopo di non lieve studio e fatica; al che molti sono inabili, vuoi per difetto d'ingegno, vuoi per impedimento di cure domestiche, vuoi per naturale pigrizia. Anzi quegli stessi, i quali sono liberi da siffatti ostacoli, non giungono alla predetta scienza, se non dopo lungo tempo, sia per le diverse cognizioni, che ella richiede, sia per la instabilità dell'età giovanile, che, agitata da passioni, non è sufficientemente disposta a specolare pacatamente verità sì astruse e difficili. Per non dir nulla degli errori, che sogliono mescolarsi nell'investigazione della sola ragione, per l'ingenita debolezza di lei e pel giuoco della fantasia; siccome ne abbiamo lamentevoli esempii in non pochi filosofi antichi e moderni. Fu dunque opportuno e grandemente acconcio all'umana natura, che queste verità, le quali sommamente interessano gli uomini, venissero proposte per rivelazione divina. E però saggiamente conchiude S. Tommaso: « Salutevolmente la divina clemenza provvide che fossimo obbligati a tenere per fede molte cose eziandio, che la ragione può di per sè investigare, acciocchè tutti potessero facilmente esser partecipi della conoscenza divina, senza dubitazione ed errori [1]. »

Quindi apparisce che la divina rivelazione sarebbe stata consentanea all'uomo, anche nello stato di pura natura. Il che può confermarsi eziandio da altri due capi. Prima, perchè era conveniente che anche in quello stato si determinassero dalla divina volontà i riti e le cerimonie del culto divino; altrimenti l'uomo avrebbe potuto sempre dubitare se Dio gradisse o no l'ossequio da lui tributato. In secondo luogo, perchè dovea parimente determinarsi da Dio il modo di espiazione, che gli fosse accettevole. Altrimenti un dubbio perpetuo avrebbe turbato l'animo umano, se tali e tali opere valessero o non valessero a placar lo sdegno divino. Tutte queste cose dimostrano non solo la possibilità, ma la massima convenienza della rivelazione, in quanto allo stesso stato di semplice natura.

35. Prop. 5.ª *L'uomo è stretto dal dovere di abbracciare la rivelazione, che conosce già fatta, o di ricercarla, se non l'ha ancora conosciuta.*

Dim. È precetto di natura, credere a Dio che parla; essendo Dio veracissimo ed infallibile, a cui niuno può negar fede, senza essere blasfemo od empio. Nè perchè qualche domma sorpassa il

1 *Contra Gentiles*, lib. I, c. 4.

Digitized by Google

lume della ragione umana, può l'uomo ragionevolmente scusarsi. Imperocchè all'ossequio dovuto a Dio appartiene massimamente che assoggettiamo a lui il nostro intelletto, persuasi che egli conosce e sa molto più di quello, che non vale a scoprire il lumicino della mente nostra. Laonde, se si pondera debitamente l'ordine de' doveri verso Dio, si parrà chiaro contenersi fra le principali obbligazioni dell'uomo il debito di credere a Dio.

Lo stesso ragionamento può proporsi in altro modo. Dio è sommo Ente, sommo Vero, sommo Bene. Come dunque, per essere egli sommo Ente, gli è dovuta *adorazione,* e per essere sommo Bene, gli è dovuto *amore*; così, per essere sommo *Vero,* gli è dovuto *fede,* con la quale gli sottoponiamo l'intelletto, siccome in virtù dell'adorazione gli sottoponiamo l'esistenza, ed in virtù dell'amore la volontà.

Essendo poi che Dio però parla, acciocchè l'uomo sappia le cose da credere e da fare, e segua la norma da Lui prescritta; chiunque non ancora è stato illuminato dalla luce della rivelazione, è per certo tenuto ad investigare se quella sia stata fatta, ed ove giunga a conoscerla, è obbligato tostamente ad abbracciarla. Imperocchè il disprezzo o la non curanza di ciò, si risolve in disprezzo e non curanza dello stesso Dio e dell'eterna salute dell'anima.

Dal che si raccoglie quanto sia lungi dalla verità e quanto sia ingiurioso a Dio l'*indifferentismo* in materia di Religione [1], e la libertà di credere ciò che piace o soltanto quelle cose, che si attingono dal fonte della ragion naturale.

Si sciolgono le difficoltà.

36. *Obbiez.* I. La cognizione naturale suole anche chiamarsi rivelazione. Dunque è falso che cotesto nome si attribuisce alle sole verità, che sorpassano il lume naturale, o che si manifestano per mezzi soprannaturali.

R. Distinguo l'antecedente: Suole chiamarsi rivelazione impropriamente, *concedo;* propriamente, *nego.*

Essendo il lume della nostra intelligenza una specie di partecipazione del lume divino, ed essendo Dio quegli, che opera come

1 *L'indifferentismo religioso* consiste nell'avere per buona e lodevole ogni religione, qual che ella sia, e di qualunque natura o condizione sieno i dommi e i precetti che ella contiene. La quale opinione è stoltissima; siccome quella, che rimuove ogni differenza tra la verità e l'errore, tra la legge divina e l'arbitrio umano, e stima tanto l'una quanto l'altro degno di Dio.

Digitized by Google

causa principale nell'esplicazione del medesimo; ne segue che anche la conoscenza, acquistata per vie naturali, si appelli talvolta rivelazione. Ma ciò si dice men propriamente, come dimostrammo nella tesi; e quindi a togliere l'ambiguità si suole aggiugnere l'epiteto di *naturale,* per distinguerla dalla rivelazione propriamente detta, la quale è sempre soprannaturale almeno per ragione del *mezzo.* Quando poi quel nome si prende in senso rigoroso, non compete che a quelle verità, le quali ci son fatte note per manifestazione divina.

Replicherai: Dio è invisibile. Dunque non può comunicare con l'uomo, per manifestargli alcuna verità.

R. Trasmetto l'antecedente, e *nego la conseguenza.*

Lasciamo indietro, che Dio sebbene di per sè invisibile, nondimeno pel salutifero mistero dell'incarnazione si è fatto visibile *(In terris visus est et cum hominibus conversatus est)*; non per identificazione della divinità con la natura umana, come scioccamente è affermato dall'Ahrens [1], ma per congiungimento di entrambe le nature in unità di persona. Solamente notiamo in generale, che senza dubbio non possono mancare a Dio modi convenienti per manifestare la verità, a cui egli vuole. E per indicarne qualcuno, può Dio operare immediatamente nella stessa intelligenza dell'uomo suscitando idee, le quali per sola considerazione della natura non sorgerebbero. Può anche fuori l'ordine di natura parlare agli uomini sotto forma sensibile, creando nuovi segni da ciò, o facendo uso di quelli che già esistono, e nel tempo stesso accertando per via di prodigi o profezie quel suo intervento soprannaturale. O forse diremo che l'infinita potenza di Dio, la quale trasse dal nulla l'universalità delle cose, e le costituì come segni, co' quali continuamente a noi manifesta le divine idee, siasi esaurita; sicchè egli, anche volendo, non possa significarci veruna cosa oltre lo stabilito ordine di natura?

Obbiez. II. I caratteri della rivelazione sono contrarii ai caratteri della ragione. Poichè questi sono riposti nella libertà, nella investigazione e nel dubbio; quelli risiedono nella soggezione della mente e nella stabilità dell'assenso.

R. Nego l'asserzione. Quanto alla prova, *distinguo:* I caratteri della ragione sono riposti nella libertà, nella investigazione e nel dubbio, fino a tanto che la mente non iscopre un motivo sicuro e stabile di assenso, *concedo;* quando scopre un tal motivo, *nego.*

1 Luogo sopra citato.

Digitized by Google

Fra la Ragione e la Rivelazione non ci ha opposizione, propria de' contrarii, ma soltanto propria de' correlativi; la quale per conseguenza di per sè tende non all'esclusione, ma invece alla conciliazione ed all'armonia. Imperocchè cotesta opposizione non è altra, se non quella che passa tra il perfettibile e il perfettivo; i quali, come ognun vede, non cozzano fra loro, ma vicendevolmente si ricercano, con iscambievole amore. E di vero la nostra ragione, essendo in potenza alla verità, è da naturale stimolo sospinta all'investigazione di essa. Del pari, avendo per obbietto il vero, universalmente preso, ha virtù di rivolgersi alla ricerca di qualunque particolare verità; ed essendo dotata di riflessione, ha potere di scuotere da sè i concetti, a cui per ventura aderì senza buon fondamento. In ciò solo è riposta la sua libertà, non già nel non essere stretta da niuna legge; poichè evidentemente è soggetta alle leggi proprie dell'intelligenza. Quindi avviene che a lei competa il dubbio non assoluto, ma relativo; cioè in ordine a quegli obbietti, che si presentano non appoggiati a stabile fondamento. Dall'altra parte la Rivelazione, essendo la manifestazione della verità, necessariamente è fregiata di quei caratteri, che competono alla verità. Ora alla verità compete il comandare, il dar conoscenza, l'esigere assenso; alle quali cose per certo si riducono l'autorità, l'imposizione de' dommi, la fede. Dunque è da dire o che la ragione non si ordina alla verità; o che i caratteri della Rivelazione non si oppongono alla ragione.

Che poi l'autorità, l'imposizione de' dommi e la fede si riducono ai caratteri della verità, è cosa fuor d'ogni dubbio. Imperocchè la verità, procedendo da Dio e parlando in nome di Dio, esige che l'intelligenza a lei si sottoponga e le obbedisca. La sola condizione necessaria si è che apparisca manifesto, essere Dio che parla. Ove ciò sia accertato; la mente incorrerebbe in reato di ribellione, se rifiutasse l'assenso. Nè la mancanza di evidenza nelle verità soprannaturali può essere legittima scusa di resistenza; non potendo la nostra ragione, di per sè finita e suddita della verità, erigersi, con perversione d'ogni ordine, in misura e padrona della verità, ch'è infinita. La verità, se è più ampia della mente umana, necessariamente dee avere un doppio modo di manifestazione in ordine ad essa. L'uno è per via di evidenza, quante volte si tratta di obbietto, che non eccede i limiti di lei; l'altro è la mera autorità, quante volte si tratta di obbietto che esce fuori del giro, a cui ella si stende col suo lume. In questo secondo caso non può altrimenti procedere la verità, che imponendo dommi ed esigendo l'assenso, in virtù dell'infallibilità di cui ella gode. Ecco

Digitized by Google

la Fede. Esigendo ciò la verità, fa uso del suo diritto; e la mente nostra non può resisterle, senza aperta ribellione al legittimo potere di lei.

Obbiez. III. Per essere la fede consentanea alla ragione, dovrebbe l'uomo saper di certo che Dio ha parlato. Ma l'uomo non consegue questa certezza. Poichè se la conseguisse, verrebbe costretto alla Fede; il che ripugna, dovendo l'assenso alla Fede esser libero per essere meritorio.

R. Concedo la maggiore, e *nego la minore.* Quanto alla prova *distinguo:* Se conseguisse quella certezza per argomenti intrinseci, verrebbe costretto alla Fede, *concedo;* se per argomenti soltanto estrinseci, *nego.* Concedo poi volentieri che l'atto della fede dev' esser libero per essere meritorio.

Che Dio abbia parlato e manifestato i dommi, contenuti nella Religione, consta certissimamente da' miracoli e dalle profezie, e dagli altri argomenti, che si appellano motivi di credibilità. Onde Riccardo da S. Vittore proferì quella memorabile sentenza: Signore, se quello che noi crediamo, è falso; da Te siamo ingannati: poichè queste cose sono state confermate da tali segni, che solo da Te potevano farsi: *Domine, si falsum est, quod credimus; a te decepti sumus: ista enim nobis eis signis confirmata sunt, quae nonnisi a te fieri potuerunt* [1]. Senonchè quei motivi costituiscono un argomento estrinseco, non intrinseco, sì quanto al fatto stesso della rivelazione, e sì quanto alle verità che dipendono da quel fatto. Quindi avviene che essi non costringono la mente all'assenso della Fede, ma la lasciano soggetta all' impero della volontà; e ciò per ragione composta d'un doppio elemento, l'uno obbiettivo, l'altro subbiettivo. L'elemento obbiettivo è la mancanza del proprio motivo quanto all' intelletto, cioè della visione dell' intelligibile, nella quale visione soltanto la mente si quieta. Bellamente S. Tommaso: « Poichè l' intelletto *(in ordine all'atto di Fede)* non vien fermato nell'obbietto, per guisa, che sia menato al proprio termine, il quale è la visione dell' intelligibile; ne segue che il suo movimento non resta quietato, ma tende più in là col pensiero e con l' investigazione intorno alle cose che crede, benchè vi aderisca fermissimamente. Imperocchè, quanto è da sè, non è stato soddisfatto, nè si è arrestato nel suo termine naturale; ma solo vien trattenuto da forza estrinseca. E di qui è che l' intelletto del credente dicesi captivo, perchè è chiuso tra termini alieni

1 Lib. I, *De Trinitate,* c. 2.

Digitized by Google

e non proprii. Di qui è altresì che nel credente possono sorgere movimenti contrarii a quello, che egli fermissimamente crede [1]. » L'elemento poi subbiettivo è la stessa debolezza della mente nostra e soprattutto la grande mobilità, che ella contrae dall'unione con la fantasia e con gli altri sensi. D'onde avviene che facilmente può essere rimossa dalla considerazione degli argomenti, che circondano l'oggetto, ma ne differiscono, ed esser piegata ad argomenti contrarii, quantunque sofistici: soprattutto se l'animo sia agitato e compreso da rei affetti. Per questo rispetto la mente e il suo assenso dipendono dall'impero della volontà anche nell'aderire a quei veri, i quali, benchè si appoggino ad argomenti interni, nondimeno non sono immediatamente manifesti, ma si conoscono per raziocinio. Quanto più nelle verità, che si conoscono soltanto per argomenti estrinseci?

Ecco dunque la doppia cagione, per la quale, benchè si abbia evidenza degli argomenti, che rendono credibili gli obbietti della Fede; tuttavia l'atto della Fede rimane libero e capace di merito.

CAPO TERZO

DEI DOVERI DELL' UOMO VERSO SÈ STESSO.

37. Quell'obbligo di natura, pel quale l'uomo rispetto a sè stesso è tenuto di fare od omettere date azioni, presenta i doveri dell'uomo verso sè stesso. Che la legge di natura poi comandi all'uomo il fare od omettere cose, riguardanti lui stesso, è facile ad intendersi. Imperocchè l'uomo essendo ornato di dignità personale ed avendo sortita una natura perfettibile; non può per certo altrimenti conformarsi all'ordinamento divino, se non rispettando questa eccellenza della sua natura, ed operando in modo da tendere assiduamente alla perfezione propostagli. Ora ciò non è altro, che volere e procurare il bene a sè stesso, giusta le prescrizioni dell'ordine. Per la qual cosa giustamente puoi dire, che tutt'i doveri, i quali corrono all'uomo verso sè stesso, si riducono al retto amore di sè medesimo, e possono esprimersi con questa formola: *Ama te stesso con amore ordinato*. Nel che si prescrive non tanto l'amore, il quale è all'uomo connaturale e non abbisogna di precetto, quanto piuttosto l'ordine da osservarsi in così fatto amore.

[1] *Qq. Disp.* Quaestio *De Fide*, a. 1.

Digitized by Google

Il bene poi, che a noi vogliamo, potendo essere o l'esistenza, o una perfezione, che ad essa si aggiunga; dell'una e dell'altra parleremo in questo capo con tre articoli.

ARTICOLO I.

Dei doveri riguardanti l'animo.

38. La parte più nobile dell'uomo è l'anima, la quale dovendo godere di vita sempiterna, si unisce al corpo per servirsene come d'istrumento a conseguire il fine propostogli in questa vita. L'uomo dunque dee principalmente cercare la perfezione di lei, siccome bene superiore a tutti gli altri beni, che lo riguardano. Or la perfezione dell'anima è soprattutto compresa nell'intelletto e nella volontà; giacchè l'uomo, in quanto è razionale, con queste due facoltà si svolge e dispiega. Di queste adunque toccheremo particolarmente alcuna cosa.

Per quel che spetta alla perfezione dell'intelletto, l'uomo è tenuto a procurare la debita cognizione del vero e del bene, la quale è del tutto necessaria per regolare la vita ed informare i costumi, come pure è tenuto di fuggire gli opposti errori.

Intorno al qual punto, gli uomini, presi generalmente, sono per rigoroso diritto obbligati ad acquistare soltanto quella scienza, la quale può conseguirsi con ordinaria cura ed in modo facile, e senza di cui non si può attendere al proprio fine, nè ad esso si possono riferire le umane azioni. Quanto poi a una cognizione più elevata e più estesa e dipendente da mezzi più astrusi, essa benchè sia molto conveniente alla ragione, nè possa impedirsi a chi vuole acquistarla; nondimeno non obbliga tutti particolarmente, ma soltanto quelli che per ragion dello stato, nel quale per avventura si trovano, non possono senza di lei adempiere il proprio uffizio. E perocchè l'intelligenza, nell'acquisto della scienza, si giova delle altre facoltà; bisogna coltivar anche queste, in quanto concorrono a tale scopo. Quindi generalmente può dirsi che la perfezione dell'intelletto, secondo la condizione e le circostanze nelle quali si trovi l'uomo, debbe cercarsi *di per sè* ed *assolutamente;* la perfezione poi delle altre potenze, appartenenti alla sensibilità, dee cercarsi *relativamente,* in quanto cioè esse servono alla ragione e ne aiutano lo svolgimento. La ragione si è, perchè la sensibilità nell'uomo non è per sè, ma per l'intelletto, a cui si riferisce come mezzo a fine; ed il mezzo non si cerca per sè, ma si cerca pel fine.

Digitized by Google

39. In quanto alla volontà deve l'uomo, giusta i principii della retta ragione, seguire il bene e fuggire il male; ed in ambo questi generi d'azione muoversi per legittimi motivi, rispondenti all'ordine delle cose. Principalmente egli è tenuto di ordinare talmente la vita, che tenda e promuova sè stesso al conseguimento dell'ultimo fine, nel quale è riposto il supremo suo bene. Laonde tutti gli altri beni debbono da lui desiderarsi e procurarsi per guisa, che non lo distolgano da quello, ma piuttosto gli giovino; sicchè o siano riposti nella virtù, o lo rendano più atto ad esercitarla, o almeno non gliene contrastino l'acquisto nè l'esercizio. È necessario anche che metta ordine nelle tendenze appetitive, e freni le sbrigliate concupiscenze, acciocchè non si arroghino il comando, ma sottostiano all'impero della ragione. Conciossiachè, come ben osserva Einnecio [1]: « Spesso gl'impeti dell'animo, lasciati a loro stessi, travolgono l'uomo siffattamente, che lo disviano dal suo fine e dalla vera felicità, o gliene fanno incorrere lamentevole detrimento. Inoltre può dirsi in generale che non adempirà mai rettamente i suoi doveri, chi non ha in suo dominio gli affetti del cuore; giacchè questi torcono talmente e pervertono il giudizio dell'intelletto, che non lasciano fare niuna cosa rettamente e con ordine. Laonde Stazio ci ammonisce:

. . . . . All'animo bollente
Non allentare il freno, breve sosta
Concedi ed intervallo, d'ogni male
È l'impeto dator [2].

Al certo la stessa ragione, a cui sono affidate le redini, in tanto è potente, in quanto è scevra di affetti. Se con essi si mischia e se ne imbratta, non potrà più rattenerli, laddove avrebbe potuto rimuoverli. Imperocchè la mente, commossa ed agitata, divien serva del movente, da cui è sospinta [3]. » Ora l'uomo conseguirà quest'ordinamento di vita, se si studierà ornare l'animo di virtù opportune; mercè delle quali diventi *temperante, giusto, forte* e *prudente*.

40. Avendo fatto parola dello studio, onde l'uomo dee promuovere sè stesso alla virtù, non è da tacere di ciò, che i razionalisti dell'età nostra insegnano circa i motivi, abili a muovere la volontà. Imperocchè, come altra volta dicemmo, Kant padre del razio-

1 *Elem. Iuris Nat. et Gent.* §. 140.
2 *Thebaid.* lib. 10, v. 626.
3 SENECA *de ira*, lib. 5.

Digitized by Google

nalismo moderno, ragionando delle molle che spingono la volontà a rettamente operare, con gran sussiego sentenzia che la suprema regola del dovere è posta in questo, che l'azione si faccia *a priori*. Vale a dire, che l'uomo nel compiere i proprii doveri non si lasci muovere, se non dal solo riguardo dell'osservanza, che la legge dimanda: sicchè operi in grazia della sola ragione. E però nell'azione egli distingue due cose: la *legalità* e la *moralità*. Ripone la prima nella *conformità dell'azione con la legge;* la seconda nella *purità del motivo,* ossia nell'intenzione dell'operante, il quale non si muova se non per essa legge e pel rispetto a lei dovuto [1]. Questa seconda cosa, a giudizio suo, è assolutamente richiesta, acciocchè sia onesta l'azione; la quale, se è fatta in conformità della legge, senza la predetta purità del motivo ma con l'intesa di qualche utilità o altra ragione distinta da essa legge, sarà dotata di sola *legalità,* non di *moralità,* e per conseguenza dovrà aversi per turpe [2]. La medesima dottrina è seguita comunemente da tutti i razionalisti dell'età nostra; i quali spesso gridano a gonfie gote, che il dovere non è da adempire, se non per sè stesso senza alcun altro incitamento, sia di speranza del premio, sia di timor del gastigo; sicchè chi fa altrimenti, per ciò solo si diparte dall'onestà. Ma se metti a riscontro la vita di cotesti dottori co' loro precetti, avrai un nuovo argomento del quanto la ragione, lasciata a sè stessa, sia incapace di produrre altro che Stoici; i quali contenti di avere ridotta la virtù, in teorica, ad una rigorosissima severità,

1 Vedi la *Critica della ragione pratica,* lib. I, c. I, §. 7, e specialmente il capo terzo.

Siffatta distinzione della legalità dalla moralità, benchè sia buona rispetto alle leggi civili, è del tutto inutile a riguardo della legge naturale. Perocchè il legislatore umano, non potendo penetrare nell'animo dell'operante, considera la sola convenienza dell'azione con la legge, ossia la sua legalità, lasciando al giudizio di Dio l'intenzione, purchè evidentemente non apparisca dai fatti. Ma in ordine al legislatore divino non si può separare l'intenzione dal dovere; nè si ha effettivamente legalità ossia conformità con la legge, se l'intenzione non sia anche corrispondente all'onestà. Conciossiachè la legge di natura non solo riguarda l'opera, ma anche l'intenzione ed i motivi; i quali ove non siano onesti, l'agente s'allontana dall'ordine. Vedi su questo proposito le cose, da noi dette nell'Etica, capitolo 2, art. 4, *De' principii, che impartiscono la moralità all'atto umano.*

2 Fra le altre cose dice questo: « *L'autonomia* della volontà è l'unico principio di tutte le leggi morali e dei doveri che ne rampollano. All'incontro l'*eteronomia* dell'arbitrio non costituisce per nessun modo obbligazione, ma piuttosto è contraria al principio di essa ed alla moralità della volontà. Nell'indipendenza pertanto da ogni materia di legge (cioè da qualsiasi cosa proposta o desiderata) e parimente nella determinazione dell'arbitrio per la sola forma legislatoria universale, di cui la legge subbiettiva debb'esser capace, è riposto l'unico principio della moralità. *Luogo sopra citato.*

Digitized by Google

nel resto, per ciò che riguarda la pratica, non si dilungano guari dal noto gregge di Epicuro.

Ma, per tornare al nostro proposito, questa dottrina, mentre fa sfoggio di dignitosa apparenza, nel fatto, non solo pecca di falsità, ma esaminata a fondo si chiarisce turpe e conculcatrice non esaltatrice dell'uomo. Ed in prima, il dovere, guardato unicamente per sè stesso, contiene certamente un motivo nobile, ma non nobilissimo. Imperocchè il sommo grado di perfezione viene porto da quella sola maniera di operare, la quale risponde pienamente all'ordine, e si appoggia a quel motivo, che viene manifestato dall'ordine, come supremo. Ora questo non si trova, se non nell'adempimento del dovere per la gloria di Dio: giacchè la gloria di Dio è il fine, a cui tende l'universa natura, come a ciò che è ottimo e prestantissimo. Adunque, quando noi espressamente operiamo per questa nobilissima cagione, e ci sforziamo, per quanto è in noi, di ampliare e promuovere la gloria divina; allora, e soltanto allora, noi seguiamo il perfettissimo de' motivi. Ma esso non è prescrizione del razionalista *Kant,* bensì è prescrizione di *Paolo* Apostolo, il quale c'inculca che *tutto quello che facciamo, lo facciamo a gloria di Dio.*

In secondo luogo, qualunque grado di eccellenza voglia attribuirsi a quel motivo Kantiano, non per questo debbono gl'inferiori incitamenti aversi come depravanti l'atto, purchè non siano tali che pervertano l'ordine della ragione. Così la speranza dei premii celesti o il timore delle pene eterne ottimamente possono eccitarci a seguire la virtù e fuggire il peccato. Imperocchè se l'uomo, al trar de' conti, è stato creato per conseguire la felicità, e farsene degno con gli atti proprii; per certo cotesti atti si possono considerare, rispetto ad essa, come mezzi al fine. Or chi non vede non essere alcuna inordinazione o travolgimento, nell'adoperare i mezzi pel fine? Massimamente se il motivo più nobile non venga escluso, ma solo per aiuto della debolezza umana ad esso si aggiungano gli altri inferiori incitamenti.

Il qual modo di operare corrisponde all'intenzione divina; a cui se l'azione si uniforma, non può dirsi inonesta senza empietà. E nel vero, il legislatore sapiente però propone i premii, acciocchè il suddito venga per essi allettato all'osservanza della legge. L'esser dunque talvolta da quelli mosso, risponde all'intenzione del legislatore. Ondechè l'operare in tal modo non può dirsi inordinato, senza accusar di disordine lo stesso Dio. Il medesimo vuol dirsi del timor delle pene. Imperocchè la comminazione del gastigo segue la legge, acciocchè i sudditi si guardino dal tras-

Digitized by Google

gredirla. Chi dunque, per non incorrere nella pena, fugge la colpa e ne tien lontano l'affetto; questi al certo opera secondo la mente del legislatore. Non può dunque giustamente biasimarsi, ove non voglia biasimarsi l'autore altresì della legge. Veggano dunque i razionalisti in quali strette col loro sragionare si cacciano.

Finalmente, abbandonar la cosa in quanto è cattiva, è certamente secondo l'ordine. Ma nell'opera inonesta si trova realmente il debito d'incorrere la pena, in cui senza dubbio si scorge un male. Dunque muoversi da ciò ad odiare l'opera vietata è secondo l'ordine della ragione; quantunque sia più perfetto indursi a fuggirla per la turpitudine intrinseca che contiene, o per altro più nobile motivo. Ma altro è l'esser dotato di minor bontà, altro non averne del tutto, e molto più essere infetto di malizia.

41. Senonchè, come ho detto, se all'opinione Kantiana si toglie l'orpello, essa apparirà nella sua nativa bassezza. Perocchè Kant sostiene che la volontà sia *autonoma,* ossia legislatrice di sè stessa. E però, o confonde la legge con la stessa volontà libera, come spesso suonano le sue parole, od al più la confonde con la ragione dell'uomo. Onde dalla sentenza di lui conseguita che l'ossequio, prestato alla legge, altro non sia, che un ossequio prestato alla propria libertà o alla propria ragione. Così la morale vien ridotta a un turpissimo *egoismo,* se non sensibile, almeno razionalistico, e a una quasi idolatria di sè stesso. Ed era del tutto consentaneo alla dottrina di Kant, che come nella specolativa avea fatto l'anima umana creatrice del mondo, così in morale la facesse legislatrice e fine delle proprie azioni, introducendo non solo la *filautia,* ma una vera *autolatria.* Il che con maggior evidenza si manifestò nella dottrina di Fichte; il quale, perfezionando il razionalismo di Kant, ridusse la regola di tutt'i doveri a questa, che l'uomo operasse da sè, ossia, giusta la propria *convinzione,* ed ubbidisse solo a sè stesso: imperocchè così operando egli perverrebbe all'assoluta indipendenza, nella quale è riposto il suo ultimo fine. Quindi il buon sofista rimuove dall'etica la nozione di Dio, perchè per operare a quel modo e per conseguire quel fine l'uomo non ha bisogno che della propria attività [1].

42. Altri razionalisti, specialmente Schelling, per non incorrere in questo assurdo, immaginarono di sostituire alla ragione *individuale* o *subbiettiva,* la ragione intesa *ontologicamente* ed *obbiettivamente,* ossia come *impersonale.* Ma costoro, per cansare Cariddi, urtarono in Scilla. Imperocchè, a prescindere che la ra-

1 *Sistema dell'Etica, secondo i principii della teorica della scienza.*

Digitized by Google

gione impersonale, distinta da noi e nondimeno manifestantesi in noi, ripugna del tutto e richiama in vita l'errore Averroistico dell'intelletto universale; certamente questa finzione introduce il culto di un *Dio ignoto,* od almeno di un Dio non *reale* ma *logico.* Esso prescrive ossequio a una *ragione,* la quale, non essendo nè umana nè divina, o non è nulla o è un' astrazione della mente. E qua dovea riuscire da ultimo l'*esagerato stoicismo,* in cui *teoreticamente* si tramutò l'epicureismo del secolo passato.

ARTICOLO II.

De' doveri in ordine al corpo.

43. L'uomo non consta della sola anima, ma anche del corpo; dal quale le vengono porti gli organi necessarii alla virtù sensitiva; e così dall'unione delle due sostanze risulta l'unità della sua presente esistenza. Siccome il mero animale è ciò che ha solo natura sensitiva, e il mero razionale ciò che ha sola natura intellettiva; così l'uomo, animal ragionevole, è il composto dell'una e dell'altra. Per la qual cosa il dovere, dal quale l'uomo è astretto a compiere la propria destinazione in questa vita, abbraccia anche la tutela e la cura del corpo; giacchè l'operazione richiede l'esistenza del subbietto e la sua congruente disposizione. Di qui l'obbligo che l'uomo ha di difendere la vita, la sanità, l'interezza delle membra, e di fuggire, secondo il dettame di ragione, le cose nocive alla sua esistenza, e d'altra parte procurare quelle, che siano convenienti a rinfrancarne, conservarne ed accrescerne le forze. Di qui ancora il dovere di addirsi alla fatica, per liberarsi dall'ozio e per procacciarsi i mezzi da vivere e una ragionevole agiatezza. Nel che è da servare quella temperanza, che è richiesta per tutto ciò che ha ragione non di fine ma di mezzo. Attesochè, siccome l'uomo stretto dalla povertà manca delle cose necessarie, nè può abbastanza provvedere alla vita, e dove non sia avvalorato da molta virtù, è in facile occasione di prevaricare; così le sfondolate ricchezze corrono rischio di tornare in impedimento piuttosto che in aiuto all'ordinato vivere secondo natura, e di snervare l'animo coll'abbondanza de' piaceri, per quindi sospingerlo sul pendio del vizio. Non m' intratterrò qui a lungo in minute prescrizioni, essendo esse di per sè palesi, e dovendo noi affrettarci a cose più gravi. Passo piuttosto ad alcune quistioni, le quali strettamente si legano con questo argomento.

Digitized by Google

PROPOSIZIONI.

44. Prop. 1.ª *Dal diritto di natura è proibito il suicidio.*

Dim. Fu opinione degli Stoici che il savio, se sia vessato da gravissimi mali, possa spontaneamente uscir di vita uccidendosi. Questo errore fu rinnovato dall'empio autore del *sistema della natura,* il quale con inetti sofismi, che appresso confuteremo, insegnò esser lecito il suicidio. Ma è troppo evidente quanto un'azione sì fatta sia ripugnante alla natura; giacchè l'uomo con essa viene a conculcare i doveri, che ha, verso Dio, verso sè stesso e verso la società. Ed in vero, Dio è l'autore e conservatore della vita dell'uomo, la quale ci è concessa da lui, non perchè ne disponiamo a capriccio, ma acciocchè ne usiamo per procurare ed accrescere l'ordine morale, in cui è posta la destinazione nostra quaggiù. Il modo poi e la misura di concorrere a questo fine, vien determinato dalla divina provvidenza, a seconda dello stato della vita, della condizione, delle circostanze, nelle quali ciascuno è collocato. Laonde l'uomo non ha dominio della propria esistenza, ma ne ha soltanto l'uso, in modo peraltro rispondente al fine. Se dunque l'uomo, intollerante dei mali presenti, rivolge le mani contra sè stesso per togliersi la vita; egli con ciò si sottrae all'ordinamento divino, e si arroga un diritto ch'è proprio del solo Dio.

Inoltre, non si può negare che l'esistenza sia un gran bene; essendo il fondamento della felicità e di tutti gli altri beni che noi possiamo conseguire. D'onde avviene che per naturale inclinazione grandemente l'amiamo. Chi dunque si toglie l'esistenza, fa in realtà a sè stesso un danno gravissimo; poichè si spoglia d'un bene così eccellente, col quale collegansi altri innumerevoli beni. Adunque egli manca all'amore, dovuto a sè stesso. Nè dica l'autore del sistema della natura che ciò non ha luogo, quante volte l'esistenza non è più atta alla felicità, ma abbonda di sventure da tutti i lati. Imperocchè, se ben si riguarda la nobiltà dell'uomo, l'esistenza non può mai perdere in lui la ragione di fondamento della vera felicità, la quale è riposta nell'ordine alla beatitudine della vita futura, nè può svestirsi dei beni, che convengono all'uomo in quanto egli è uomo. E veramente, quali che siano i mali fisici o i dolori che affliggono la vita, essi non potranno mai detrarre l'ordine a Dio o guastare i beni dell'anima, riposti nella virtù. Questi anzi diverranno migliori e più belli, non vi essendo cosa più riguardevole e più sublime nell'ordine morale, che la

Digitized by Google

virtù, la quale si mantenga forte e costante, quantunque percossa e sbattuta dai marosi della sventura. Lo stesso Seneca, benchè privo del lume della Fede, diceva: non potersi offerire a Giove più degno spettacolo, che l'*uomo giusto, pugnante con l'avversa fortuna.*

Finalmente coloro, che si danno la morte, ledono i diritti della società, di cui al certo sono parti, e al bene della quale debbono concorrere, se non con le opere, almeno con la costanza e fortezza dell'animo e con la tolleranza dei casi avversi. Anzi non solo mancano a questo dovere, ma dánno inoltre un pessimo esempio, che minaccia la vita degli altri cittadini; giacchè chi, non per dettame di ragione, ma per disperazione e fierezza, disprezza la vita propria, ben poco saprà rispettare quella degli altri. Per la qual cosa non può non avvenire che in una società, nella quale abbondano i suicidii, si moltiplichino anche gli omicidii.

45. Prop. 2.ª *Non è vietato dalla legge di natura, per giusta e lodevole causa procurarsi indirettamente la morte, coll'affrontare un pericolo, in cui la persona conosce che probabilmente o anche certamente perirà.*

Dim. L'uomo facendo ciò non uccide sè stesso, ma piuttosto si lascia uccidere, in vista d'un bene più alto; a procurare il quale vien mosso da giustizia, da carità, o da altra virtù. Ora questo non contraddice al diritto di natura; dal quale è soltanto vietato di dar morte a sè stesso, ma in nessun modo è prescritto di evitare qualunque pericolo di vita, anche quando preme un dovere più nobile. Anzi allora quell'atto merita encomio e tocca il sommo grado della fortezza. Così il soldato, rimaso solo, lodevolmente si oppone ad un'intera schiera di nemici, per arrestarne la marcia; benchè vegga che egli di certo v'incontrerà la morte. Così un naufrago cede all'amico, che si trova nella stessa sciagura, la tavola, lasciando sè stesso in balìa delle onde. Così altri assiste agli appestati; benchè conosca di esporsi ad evidente rischio di contrarre il contagio.

46. Prop. 3.ª *Il moderato gastigo del corpo, per tenere a freno la concupiscenza e per rendere più spedito l'impero della ragione sui sensi, non si oppone, ma concorda col diritto di natura.*

Dim. Milita questa tesi contro alcuni delicati filosofi dell'età nostra, i quali, per blandire ai sensi, vietano generalmente tutte le mortificazioni della carne, siccome opposte al diritto di natura ed eccessi di ascetismo. Ma al diritto di natura per certo non è contrario il frenare, anche cagionando dolore, le rigogliose concupiscenze e toglier loro qualche cosa del lecito, acciocchè meglio

Digitized by Google

imbrigliate non osino dimandare l'illecito e più facilmente si rendano ubbidienti all'impero della ragione. Ciò è tanto più giusto ed opportuno, quanto che nella presente lotta degli appetiti e nel conflitto tra la parte superiore e la parte inferiore dell'anima è moralmente impossibile l'esercizio della virtù e il dominio dello spirito sulla carne, senza un qualche convenevole gastigamento del corpo. Nè il timore di menomare la sanità favorisce gli avversarii. Imperocchè in prima il gastigo del corpo, ancorchè apportasse qualche lieve perdita di forze o accorciamento di vita; tuttavia sarebbe lodevole, atteso il bene più alto, cioè la perfezione dell'animo, che ne conseguita. O forse non suol darsi lode a chi si dedica interamente alla scienza, benchè sappia che il molto studio logora la vita e le forze del corpo? Di più anche questo pericolo, che si obbietta, potrebbe negarsi; giacchè è comprovato da innumerevoli esempii, che un moderato gastigo del corpo per nulla nuoce alla lunghezza della vita, alla quale piuttosto nuoce la ingordigia ad un tenor di vita molle e voluttuosa, a cui non molto si mostrano avversi cotesti difensori della sensitiva natura.

Si sciolgono le difficoltà.

47. *Obbiez.* Dall'autore del sistema della natura. Il suicidio non lede niun dovere. Non certo il dovere verso sè stesso; sì perchè, come dice il proverbio, *volenti non fit iniuria;* sì perchè possono crescere talmente i mali, che la vita diventi fondamento non di felicità ma di miseria. Laonde a fuggirla avendoci la natura data questa uscita della morte, ha con ciò stesso mostrato di licenziarci ad usarne. Adunque non si offende neppure il diritto della natura. Aggiungi che l'uomo ha dominio sulla materia; e in essa propriamente opera chi uccide sè stesso. Inoltre la ragione di benefizio e di dono, racchiusa nell'idea di vita, importa, che liberamente possiamo rinunziarvi; massime non avendo dato da principio alcun consenso nel riceverla. Da ultimo il suicidio non fa ingiuria alla società; poichè può accadere che taluno le sia del tutto inutile, ovvero che essa neghi a lui ogni aiuto. Anzi il suicidio torna a bene della società, promovendo la fortezza, che massimamente consiste nel disprezzo della vita.

R. Per conoscere la futilità di questi argomenti basta la più lieve considerazione. In prima il detto: *volenti non fit iniuria,* ha luogo, quando si tratta di un contratto libero, o di un diritto a cui si può rinunziare; non già quando trattasi di un male vietato

Digitized by Google

dalla natura, o di un diritto che tocca la stessa personale dignità dell'uomo. Il che ha tanto più forza, quanto maggiore è l'obbligazione, che ci stringe a procurare il bene di colui, il quale irragionevolmente consente al proprio danno. Che poi la vita non possa mai perdere la ragione di fondamento della vera felicità, fu già mostrato più sopra. Or chi non vede che il suicidio offende l'eccellenza della persona umana; tramutando l'umana esistenza in mezzo di piacere e di comodo, per mancanza del quale, si opina che ella debbasi disprezzare e distruggere? Per non dire quanto sia stolto per intolleranza di temporali calamità, le quali, Dio aiutante, son forse per cessare, appigliarsi a un mezzo, che essendo inonestissimo arreca eterna miseria, ricolma d'ogni acerbezza.

E questa risposta può anche adattarsi all'altra parte della difficoltà. Imperocchè, se la vita, circondata di temporali sventure, non somministra infelicità, ma materia di virtù più eccelsa; in qual modo può congetturarsi il comando della natura o almeno il permesso di uscirne? Ciò ha luogo nella sola sentenza de' materialisti. Ma se, come è giusto, nell'uomo oltre la materia si riconosce un principio più alto e quasi divino, il quale non si pasce di piaceri ma di virtù; il contrario vuol dedursi dalla ragione, la quale c'insegna che tanto maggiormente è da aversi in pregio la vita, quanto più ella addiviene palestra di virtuose azioni.

L'impero poi, che la natura ci concede sulla materia, prova piuttosto il contrario di quello, che intende l'obbiezione: perocchè esso ci fu dato a fine di giovare e difendere la vita del composto. Per la qual cosa non si stende a quella parte di materia, che spetta all'integrità della sostanza umana. La vita poi si dice dono, in quanto ci fu conferita gratuitamente, non in quanto ci sia libero l'accoglierla o ritenerla. La sua collazione dipendette unicamente dalla potestà di Dio, a cui ogni creatura è soggetta; ed al quale dobbiamo rendere infinite grazie, per averci, senza alcun nostro merito, conceduto un tanto bene, a preferenza di altri, che potevano farne uso migliore.

Finalmente l'obbligo di procurare il bene della società non si estingue mai. Nè perchè talvolta la società manca al proprio dovere, ne consegue che noi possiamo in tal caso mancare al nostro. O il male diventa lecito, per ciò stesso che altri il commette? In fine, il suicidio non dà esempio di fortezza, ma piuttosto di codardia. Imperocchè si ricorre ad esso per fuggire i travagli di questa vita. Ora forte è colui, che domina gli affetti del cuore,

Digitized by Google

e con animo costante, per non mancare alla virtù, tollera qualsivoglia gran male.

ARTICOLO III.

Del diritto di respingere colla forza l'ingiusta aggressione.

48. Dal dovere di difendere la vita ed i beni sì dell'animo e sì del corpo, conseguita che ciascuno abbia il diritto di allontanare gli ostacoli, che per avventura gli si parano innanzi. Or se volessimo trattar diffusamente questa materia, secondo le sue applicazioni a ciascun bene particolare, non basterebbe un volume. Restringiamo dunque il discorso a due soli punti più capitali, e che si prestano a men difficile discussione. Il primo è se sia lecito respingere la forza con la forza, fino all'uccisione dell'ingiusto aggressore; l'altro, se per difendere l'onore sia lecito offerire od accettare il duello.

PROPOSIZIONI.

49. Prop. 1.ª *È lecito respingere la forza con la forza, sino all'uccisione dell'ingiusto aggressore, serbata la moderazione d'incolpata difesa.*

Dim. Dicesi ingiusto aggressore colui, che non ha alcun diritto d'offendere. Quindi non può dirsi tale, chi assalta in nome della pubblica autorità, a cui non si può senza colpa resistere. Per la moderazione poi di giusta difesa, si richieggono queste condizioni: I. Che la forza si opponga nell'atto dell'aggressione, nè ci sia altro mezzo di evadere. II. Che non si cagioni all'aggressore maggior danno di quello, che è necessario a renderne vana l'aggressione. III. Che vi sia debita proporzione tra il male, che si reca all'aggressore, e il bene che si difende colla resistenza. IV. Che quel male non si faccia con animo di vendetta, ma solo per sentimento di propria difesa. Premesse queste cose, la proposizione facilmente si dimostra. Imperocchè chi ha il diritto di possedere alcun bene, ha pure quello di respingere colla forza gli ostacoli che si frappongono a tal possesso; essendo il diritto, come dicemmo, essenzialmente coattivo. L'uomo dunque, avendo dalla natura il diritto di conservare la vita e gli altri beni d'anima e di corpo; ha, conseguentemente, il diritto di respingere con la forza l'aggressione, che tentasse privarlo dell'una o degli altri. Ciò non

Digitized by Google

può negarsi, se non da chi o ignora la natura del diritto, ovvero contende che esso resti colliso dall'altrui violenza. Nè reca difficoltà che la difesa del diritto contro la forza nemica si associa col danno dell'aggressore: poichè quel danno dee imputarsi a chi spontaneamente e pravamente si cacciò nel pericolo, non già a chi guarda il suo, e che certamente non può, per l'altrui pravità, essere inabilitato a difendere sè stesso.

Questa ragione, essendo generale, dimostra che la ripulsione dell'ingiuria può estendersi fino all'uccisione dell'aggressore, se non possa altrimenti respingersi la violenza; purchè si mantengano le condizioni di giusta difesa, noverate più sopra. Il qual diritto non si può certamente impugnare, senza stabilire che l'uomo sia tenuto a preferire l'altrui bene al proprio; il che certamente è falso e contrario alle leggi dell'amore ordinato.

Avverti però che siffatto diritto della propria difesa, sino all'uccisione dell'aggressore, è conceduto dalla natura in modo, che l'uso di esso non è comandato. Imperocchè non può l'uomo, a fine di conservar la vita, la quale di per sè è soltanto bene fisico e individuale, venire obbligato ad un atto, da cui sommamente aborre la natura. Specialmente se si considera che egli, astenendosene, può mirare ad un bene più alto, cioè all'esercizio della virtù e all'eterna salute dell'aggressore. Ciò però vuole intendersi con questa eccezione: purchè colui, che viene aggredito, non si trovi in istato di colpa grave; nè la sua morte rechi danno al comun bene della società. Mercecchè in tal caso l'obbligo di amare sè stesso e di antiporre al privato il pubblico bene, lo costringe a ripulsare la forza con la forza, qualunque danno ne provenga all'aggressore.

50. Prop. 2.ª *Il duello è sciocco ed illecito per legge di natura.*

Dim. A scanso d'equivoci, vuolsi avvertire che noi non parliamo di quel genere di privato combattimento, che si assumesse in nome dell'autorità pubblica per dar fine ad una guerra, coll'aggiudicar la vittoria a quella parte, il cui campione resti vincitore. Poichè questo, benchè assolutamente si proibisca dalla ragione, la quale prescrive di non commettere alla fortuna ciò, che si può conseguire con mezzi più acconci e sicuri; tuttavia in date circostanze può esser lecito, siccome è lecita la guerra. Ma restringiamo il discorso al duello propriamente detto, il quale può definirsi: *Un conflitto di due o più persone, impreso per cagione privata e con privata autorità, stabilite prima le armi, i giudici, il luogo e il tempo del combattimento.* Affermiamo dunque che sì fatto conflitto è stolto ed illecito, perchè appoggiato a falsi prin-

Digitized by Google

cipii, non rispondente allo scopo per cui s' imprende, e di sua natura ingiusto.

E quanto al primo capo, il duello non trae origine dal valore militare, ma dalla settentrionale barbarie. Conciossiachè i Romani ed i Greci, fra tutte le nazioni bellicosissimi, lo ignorarono del tutto. Esso fu introdotto principalmente dai Longobardi, come una *pruova giudiziaria*. Poscia dal foro passò agli antichi cavalieri, i quali lo adoperarono come giudizio divino, per difendere la verità e l'innocenza. Finalmente nell'età più moderna venne ritenuto, come mezzo di privata vendetta, per risarcimento dell'onore oltraggiato. Ma niuno è che non vegga in tutte queste fasi essere il duello fondato sopra falsi principii.

Nel primo periodo si appoggiava all'imperfezione delle leggi ed alla stoltezza propria de' barbari, i quali sostituivano alla ragione la forza.

Presso i cavalieri, oltre al difetto delle leggi e del pubblico reggimento, che non tutelavano abbastanza l'innocenza, si fondava nella superstiziosa idea, che Dio dovesse prodigiosamente dar la vittoria a quella parte, per la quale militasse la verità e la giustizia.

Finalmente se parliamo dell'età ultima, quel costume suppone essere all'uomo privato lecita la vendetta; la quale non compete che all'autorità pubblica, di cui è proprio nella società vegliare all'ordine ed alla difesa de' diritti. Inoltre, quand'anche la vendetta fosse scevra di colpa; nondimeno il duello è mezzo inetto a procurarla. E per fermo la vendetta include il concetto di pena, ed il diritto dell'uno sull'altro. Per contrario il duello di sua natura agguaglia fra loro ambo i contendenti. Imperocchè la felicità dell'esito suo dipende dalla forza e dalla destrezza, e soprattutto dalla fortuna; e però rende probabile che tanto il reo quanto l'innocente risulti vincitore. Che se l'innocente, come può accadere, soccombe; veggano gli amatori di questo barbaro costume qual savio mezzo di vendetta propongono! Nè meno futile è l'altra ragione, del risarcimento cioè dell'onore. Conciossiachè essa, presso i saputi delle leggi cavalleresche, si fondava in questo principio: *Che l'onore è il supremo bene dell'uomo, e però dee antiporsi a tutti gli altri beni, non eccettuata la vita.* Or questo principio vacilla per molti capi. Da prima, è falso che l'onore sia il supremo bene dell'uomo. L'onore è cosa estrinseca all'onorato, e dipende dall'altrui estimazione. Esso può senza nostra colpa scemare o perdersi; il che al certo ripugna al supremo dei beni. Il supremo bene dell'uomo in questa vita, come sopra dicemmo, è l'ordine

Digitized by Google

morale e la virtù; alla quale gli altri beni, non eccettuato l'onore, debbono posporsi. Inoltre, quand'anche l'onore fosse il massimo bene dell'uomo, nondimeno ciò dovrebbe intendersi dell'onore verace. Ora il verace onore è quello, che si fonda nella perfezione del subbietto, e vien fatto da coloro che rettamente possono giudicarne. Queste due condizioni mancan del tutto all'onore, che si attribuisce al duello. Imperocchè la vittoria, acquistata per esso, non dimostra altro se non che chi vinse, fu più fortunato, o più gagliardo, o meglio esperto nell'arte cavalleresca. Ma in niun modo dimostra non aver egli meritata l'ingiuria, che gli fu fatta. Coloro poi, che attribuiscono onore al duello, sono del tutto inabili a giudicare del vero onore; essendo per lo più giovinastri senza cervello e scostumati e poco o nulla istruiti. Al contrario i filosofi, quanti sono, e gli uomini prudenti e virtuosi respingono il duello come ridicolo e come disprezzabile monumento dell'antica barbarie.

Che poi questa specie di combattimento sia bruttata d'intrinseca turpitudine, facilmente si rileva dalle cose dette di sopra. Imperocchè se l'uomo non ha diritto nè sulla propria vita nè su quella degli altri, è indubitatamente iniquo e ripugnante al diritto naturale l'esporre l'una e l'altra a certo e grave cimento. Ora pel duello corrono rischio entrambe le vite. Esso dunque non solo è sciocco, ma turpe ed illecito.

Si sciolgono le difficoltà.

51. *Obbiez.* I. L'Ahrens obbietta così, contro la prima proposizione. L'onestà de' costumi non consente giammai che l'uomo scientemente uccida un altro uomo, benchè stretto da necessità di difesa. Altrimenti bisognerebbe ammettere questo principio: *È lecito fare il male, perchè altri è pronto a farlo.* Ora ognun vede quanto ciò sia falso; non essendo mai lecito fare il male.

R. La ragione, che l'avversario adduce per provare la sua opinione, pecca di falso supposto. Essa sottintende che l'uccisione dell'aggressore, osservate le leggi di giusta difesa, sia male nell'ordine morale. Ciò non sarà conceduto da nessuno; essendo insito all'uomo il diritto di respingere la forza colla forza, nè ci ha obbligazion di natura a curare più l'altrui che la propria vita. Il che si fa anche più chiaro, se si considera che l'aggredito mal suo grado vien posto in quel cimento, laddove l'aggressore vi si caccia di propria volontà e ad occhi veggenti. Concediamo dunque non divenir lecito il male, perchè altri è presto a commetterlo; ma recisamente neghiamo che ciò abbia luogo nella nostra

Digitized by Google

sentenza. Anzi aggiugniamo, che la contraria opinione ripugna a' costumi, giacchè antipone a' diritti dell' innocente quelli del colpevole, e rendendo più sicura la condizione de' malvagi, apre più larga via al delitto.

Obbiez. II. Contro la seconda proposizione. Almeno dev' essere lecito accettare il duello, dove venga offerto, per non incorrere nella taccia d'animo vile ed abietto.

R. Domando se l'aggressione della patria, od altra scelleraggine, da compiersi armata mano, possa accettarsi per non incorrere nella taccia d'animo vile ed abietto? Niuno, che non sia folle, lo affermerà. Quante volte dunque una cosa è di per sè turpe, non può ammettersi, qualunque taccia o danno ne avvenga: nel che non di abietto ma di eccelso animo si fa mostra. Ciò è più che bastante a sciogliere la difficoltà. Nondimeno vuolsi aggiungere, non essere il duello vera prova di fortezza. Prima, perchè la fortezza, essendo virtù, non può consistere in un' azione, che si scompagna dall'onestà. In secondo luogo, perchè quand' anche s' intenda per fortezza la sola audacia nel disprezzare la morte, neppur questa vien dimostrata dal duello. Imperocchè il suo fondamento non è il coraggio, ma bensì la gagliardia del corpo e la perizia dell'arte. Laonde accade spessissimo che quelli, i quali in fatto di duello sembrano audacissimi, si ravvisano poi vilissimi in guerra; la quale è il vero sperimento dell'animo coraggioso e costante all'aspetto de' pericoli e della morte.

CAPO QUARTO

DE' DOVERI DELL' UOMO VERSO GLI ALTRI.

52. Gli uomini, benchè discordanti per accidentali differenze, pure in quanto all'essenza, convengono del tutto fra loro, quasi parti omogenee di un sol tutto, che è la specie umana. Ciascun uomo, come è dotato di corpo organico e di sensibilità propria degli animali, così anche di anima ragionevole e quindi delle correlative facoltà; e però gode d' intelligenza, di riflessione e di libera volontà, e tende ad accrescere la propria perfezione e a spiegare le proprie forze. Sicchè la stessa natura si scorge moltiplicata e quasi ripetuta nei singoli.

Quindi tutti siamo legati da una quasi affinità e formiamo come un consorzio naturale, con tendenza ad un medesimo fine, ugualmente a tutti prefisso, sotto lo stesso governante, Iddio, padre e

Digitized by Google

principe di tutti. Da ciò deriva, che anche fuori della civile comunanza, siam tenuti da scambievoli doveri, derivanti di per sè dalla natura; de' quali parleremo, prima di passare allo stato sociale propriamente detto. E perchè l'ampiezza dell'argomento non ci trasporti oltre la brevità, richiesta da elementi; restringeremo il nostro discorso a soli tre punti. Da prima diremo dell'amore che dobbiamo agli altri generalmente; in secondo luogo, del diritto di proprietà, che richiede una particolare considerazione; da ultimo de' contratti, i quali dánno origine a novelle obbligazioni, oltre le naturali.

ARTICOLO I.

Dell'amore dovuto agli altri.

53. Dalla partecipazione della stessa natura, come dicemmo, proviene che eziandio per istinto gli uomini si amino scambievolmente. Imperocchè la somiglianza, come osserva S. Tommaso, è produttiva di amore. « Da che due sono simili, dice il S. Dottore, quasi aventi una sola forma, sono in certo modo una sola cosa sotto di quella; come appunto due uomini sono una sola cosa, quanto alla specie. E perciò l'affetto dell'uno tende all'altro, quasi a ciò che è uno con lui, e gli vuol bene, come a sè stesso [1]. » Oltre questa inclinazion naturale, anche il dettame di ragione ci prescrive un tale amore. Imperocchè quel principio del diritto naturale: *Osserva l'ordine,* coll'ingiungerci di conformare gli atti della volontà alle relazioni obbiettive delle cose, c'impone conseguentemente di riguardare gli altri uomini come costituiti dalla natura nello stesso grado, in cui siamo noi, e di volere per essi quel medesimo bene che vogliamo per noi. Di qui si fa chiara la necessità di quel precetto: *Ama il prossimo, come te stesso.*

Nel qual proposito giova notare, che qui la particella *come* non suona lo stesso che *quanto.* Attesochè, sebbene ciascuno debba volere agli altri gli stessi beni, che vuole a sè stesso; tuttavia la sua volontà si porta verso sè stesso con maggiore affetto, che non verso gli altri. La ragione si è, perchè la natura, che spinge all'amore, è più intima all'uomo in ordine a sè stesso, che non in ordine agli altri uomini; e il moto, in parità di circostanze, è quivi più intenso, dove il motore è più congiunto al mobile. Acconciamente S. Tommaso: « Ciascuno ama più sè stesso, che gli altri;

1 *Summa th.* 1.ª 2.ᵃᵉ q. 27, a. 3.

Digitized by Google

poichè con sè stesso è uno nella sostanza, cogli altri è uno per sola somiglianza di natura [1]. » Ed altrove: « L'amore è virtù unitiva. Ora ciascuno con sè stesso ha unità, la quale è più potente dell'unione. Ondechè come l'unità è principio dell'unione; così l'amore, col quale ciascuno ama sè stesso, è forma e radice dell'amicizia verso degli altri; la quale amicizia in ciò consiste, che noi ci portiamo cogli altri, come con noi medesimi [2]. » Di qui nasce che se l'amore, che a noi dobbiamo, venga in conflitto con l'amore, dovuto agli altri; il secondo resta colliso dal primo: purchè l'amore di Dio, che soprasta ad etrambi, non persuada il contrario.

PROPOSIZIONI.

54. Prop. 1.ª *Dall'amore, dovuto agli altri, risulta primieramente che noi non dobbiamo offendere nessuno, e ciò per dovere perfetto.*

Dim. L'amore, dovuto agli altri, ha per norma l'amore, onde amiamo noi stessi. Ora siffatto amore importa principalmente che abborriamo di essere ingiustamente danneggiati, e desideriamo il libero esercizio de' nostri diritti e della propria attività, tra i confini della ragione. Lo stesso dunque dobbiamo volere per gli altri: sicchè per parte nostra vadano immuni da ogni ingiuria, e possano senza impedimento conservare ed accrescere sè stessi e le cose proprie. Dove facessimo l'opposto, non solo non procureremmo il bene degli altri, ma daremmo opera a renderli infelici. Il che grandemente ripugna all'ordine, e turpemente contrasta alle leggi della naturale giustizia. Il qual fallo è tanto più detestabile, in quanto siffatta obbligazione di *non nuocere agli altri* è la più facile a compiersi; giacchè non ci costrigne a fare, nel che forse potrebbe trovarsi fatica ed incomodo, ma solo a non fare. Questo dovere suole esprimersi con quella sentenza: *Ciò che non vuoi fatto a te, non fare ad altrui.* Che poi questo dovere sia perfetto, è fuor d'ogni dubbio. Imperocchè diconsi doveri perfetti quelli, a cui siamo tenuti per giustizia, e la cui osservanza può anche da noi esigersi colla forza. Or ciascun vede appartenere al concetto di giustizia e di comune uguaglianza, che a niuno si rechi la menoma ingiuria, e che a fare osservare un tal precetto possa adoperarsi la forza, attesa la natura coattiva del diritto.

1 *Summa th.* 1.ª 2.ᵃᵉ q. 27, a. 4.
2 Ivi, q. 25. a. 4.

Digitized by Google

In virtù dell'anzidetto precetto è vietato di fare qualsivoglia cosa, la quale apporti danno all'animo o al corpo de' nostri simili, o nuoca ai beni relativi all'uno e all'altro.

Quindi ciascuno è tenuto a non uccidere, nè esporre altrui a pericolo di morte, nè fare alcuna cosa, che si opponga alla salute ed integrità delle membra. Per cui son contrarie al diritto di natura le ferite, le mutilazioni, le battiture, e tutto ciò che attenua le forze o scema la perfezione del corpo degli altri uomini.

Quanto poi l'anima è superiore al corpo ed i beni spirituali eccedono i beni materiali; tanto sono più ree quelle opere che nuocono alla salute dell'anima, e si oppongono alla perfezione dell'intelletto o della volontà. È dunque altamente proibito dalla legge di natura sviare gli altri dalla verità, e piegarli all'errore, opporsi alla loro buona istituzione, sollecitarli con le parole o con l'esempio a' vizii, od insinuare alcuna cosa che ne contamini come che sia l'innocenza. E poichè queste cose sono di per sè cattive, debbono rimuoversi non solo dagli atti esterni, ma anche dagl'interni, cioè dal pensiero e dall'affetto. Altrimenti la volontà tenderebbe ad obbietto turpe, e quindi diverrebbe perversa.

Finalmente, appartenendo all'uomo anche i beni esterni, in questi altresì non dev'egli patire oltraggio. E però viola il diritto di natura chiunque toglie o deteriora la roba altrui, od anche macchia l'altrui fama ed onore. Chiunque poi abbia mancato in alcuna di queste cose, è tenuto a risarcire immantinente il danno, ed è obbligato a rifare, in quanto può, colui che ne venne menomato.

55. Prop. 2.ª *Tra i doveri di non offendere gli altri è compreso quello di non mentire, essendo il mendacio di sua natura sempre illecito.*

Dim. Moviamo intorno a questo punto una particolare quistione, perchè non pochi eterodossi insegnarono esser lecito talvolta il mendacio. Così Grozio dal dovere di veracità eccettua cinque casi: 1. Se taluno parla con un infante o un demente; 2. Se l'inganno non cade in colui, al quale si dirige il discorso, ma in un terzo che per avventura lo ascolta; 3. Se possa supporsi che quegli, a cui si mentisce, non l'abbia a male, atteso alcun vantaggio che gliene provenga; 4. Se colui, che parla, abbia diritto eminente su quelli degli altri, come sono i principi; 5. Se non possa altrimenti conservarsi la vita d'un innocente od un bene consimile [1]. Or che questa opinione sia falsa, facilmente si scorge.

1 *De iure belli et pacis*, lib. III, c. 1.

Digitized by Google

Imperocchè dapprima il mendacio di sua natura offende il diritto altrui, per ciò stesso che i segni, discordanti dalle cose che debbono dinotare, inducono di per sè in inganno. Onde la veracità nell'umano consorzio è in certo modo parte della giustizia. A proposito S. Tommaso: « Essendo l'uomo animal socievole, naturalmente l'uno deve all'altro ciò, senza di cui la società umana non potrebbe conservarsi. Or non potrebbero gli uomini convivere insieme, se vicendevolmente non si prestassero fede, credendo l'uno che l'altro parli secondo verità; e però la veracità inchiude in qualche modo la ragione di debito [1]. » Inoltre, benchè dalla menzogna non risultasse alcun danno, neppure nella credenza di colui che ascolta, tuttavia non per questo ella diverrebbe lecita, essendo di per sè mala e ripugnante. *Il mendacio,* dice l'angelico Dottore, *non solo ha ragion di peccato dal danno che produce nel prossimo, ma ancora dal disordine che contiene* [2]. E la ragione si è, perchè il linguaggio (lo stesso è da dire degli altri segni) è istituito dalla natura, per comunicare con gli altri i sentimenti dell'animo. Ondechè la voce, o qualunque altro segno, discordante dalla mente, è per sè e di genere suo un disordine contrario all'intenzione della natura. In ciò consiste la propria ed intrinseca malizia del mendacio. E di vero, nella bugia, come giustamente osserva S. Tommaso, si può considerare una triplice falsità: la materiale, la formale, l'effettiva. La materiale è la falsità dell'obbietto; la formale è la volontà di esprimere il falso; l'effettiva è l'errore che cagiona in chi ascolta. Ora il mendacio nella sua specie vien costituito dalla seconda; la prima può darsi e non darsi; la terza non gl'impartisce specie, ma la compie. « L'obbietto proprio della manifestazione od enunciazione è il vero od il falso. Or l'intenzione della volontà disordinata può riguardare due cose, l'una è l'enunciazione del falso; l'altra è l'effetto della falsa enunciazione, cioè l'errore in chi ascolta. Se dunque concorrono queste tre cose, cioè che sia falso ciò che si enuncia, e che ci sia volontà di enunciare il falso, e quindi l'intenzione d'ingannare; allora ha luogo la falsità materiale perchè si dice il falso, la formale per la volontà di dirlo, e l'effettiva per la volontà d'imprimerlo nell'animo altrui. Quindi l'appellazion di mendacio, dall'essere un parlare contra la mente..... Ora l'intendimento di produrre falsità nell'opinione altrui, non appartiene all'essenza del mendacio, ma solo al perfezionamento del medesimo. Come appunto negli

1 *Summa th.* 2.ª 2.ᵃᵉ q. 109, a. 3.
2 Ivi, q. 110, a. 3 ad 4.ᵐ

Digitized by Google

esseri naturali una cosa sortisce la propria specie, purchè abbia la forma costitutiva, benchè manchi l'effetto di essa; secondochè può osservarsi nel corpo grave, il quale violentemente sia trattenuto in alto [1]. »

56. Benchè mai non è lecito mentire, tuttavia non è proibito, stante una giusta causa, il tacere la verità, trasportando ad altro il discorso. Conciossiachè la natura non ci prescrive di manifestare agli altri tutte le cose, che sappiamo o che internamente pensiamo; ciò anzi è sovente segno di animo leggero ed imprudente. Per la qual cosa, posto un ragionevole motivo, è lecito far uso talvolta d'ambiguità di sentenza per nascondere il vero; purchè colui, che interroga, non abbia in quel caso diritto a sapere da noi la cosa, di cui si tratta. Ma acciocchè quel nostro parlare non sia bugiardo, dev'esser tale, che dal noto senso delle parole o dal modo di usarle o almeno dalle circostanze possa scorgersi la mente di chi parla; benchè le parole sembrino indicare tutt'altro. Così S. Atanasio, inseguito dai suoi persecutori, non potendoli cansare, voltò verso il lido la barca, sopra cui fuggiva, e interrogato da essi se avesse veduto Atanasio, rispose: *Affrettatevi, non è lontano.*

Con questa precauzione adunque si può talora nascondere la verità; poichè la falsa opinione, che allora ne deriva, non è da attribuirsi a chi parla, ma all'imprudenza di chi ascolta. Si avverta però con ogni diligenza che con questo non vengono approvate *le restrizioni puramente mentali o del tutto interne;* cioè quelle locuzioni, le quali di per sè o per le circostanze, in cui si adoprano, hanno un sol senso falso, benchè per l'altra parte, che si ritiene nella sola mente, lo possano aver vero. Chi così parla, proferisce parole del tutto contrarie ai concetti, e quindi realmente mentisce.

57. Prop. 3.ª *Dall'amore dovuto al prossimo risulta il dovere di far bene ad altrui, ma per lo più come semplice dovere imperfetto.*

Dim. Noi non solo non vogliamo patire ingiuria, ma anche desideriamo d'essere positivamente aiutati in ordine ai beni convenienti alla nostra natura. Se dunque siamo obbligati ad amare il prossimo come noi stessi, ne segue che dobbiamo, secondo nostro potere, impiegare l'opera nostra a procurargli del bene e tutelarne la incolumità e la perfezione. Questi doveri, che sono positivi, si comprendono nella formola: *Fa agli altri ciò, che vorresti fatto a te stesso.*

1 *Summa th.* 2.ª 2.ᵃᵉ q. 110, a. 1.

Digitized by Google

Cotesti doveri dividonsi in due classi: in quelli cioè di *umanità* o, come altri dicono, *d'innocua utilità*, e di *beneficenza*. I primi hanno luogo, quando si fa servigio al prossimo, senza incomodo proprio; come per esempio il mostrar la strada al viandante, consigliare un dubbioso, dare ciò che a noi è disutile, e va dicendo. I secondi si riferiscono a quei servigi, che noi prestiamo al prossimo con qualche nostro incomodo o danno, come il sovvenire gli altri del nostro danaro o della nostra opera. Questi son di gran lunga più nobili e meritevoli di maggior lode. Acciocchè poi vengano regolati dalla prudenza, vuolsi tener d'occhio la condizione tanto di chi fa il benefizio, quanto di chi lo riceve. Soprattutto dee guardarsi che mentre gioviamo ad uno, non nociamo ad un altro; e che nel beneficare si osservi l'ordine, preferendo quelli che a noi sono più stretti, o sono più virtuosi o in maggiore bisogno.

58. Colui che ricusa di compiere verso gli altri questi doveri positivi, benchè dicasi inumano (poichè si spoglia in certa guisa dell'umanità, che unisce gli uomini con vicendevole amore); tuttavia non può dirsi ingiusto in senso proprio, nè può venire costretto da forza esterna. Imperocchè, generalmente parlando, essi son tali, che non importano un' obbligazione determinata e ristretta a quel dato caso o tempo. E nel vero benchè in generale siamo obbligati a beneficare gli altri; nondimeno non è evidente che siamo tenuti di farlo a tal uomo piuttosto che a tale altro, e precisamente in questa o quella peculiar circostanza o misura. Onde cotesti doveri inchiudono obbligazione non giuridica ma solo morale. Ciò però non ha luogo, quando il prossimo si scorga in estrema necessità, da cui non può da sè stesso liberarsi. È chiaro che in tal caso l'indigenza del prossimo evidentemente preponderà a quel nostro danno od incomodo; e però il precetto di natura ci stringe in modo, che noi non possiamo esimerci dall'adempirlo. Di che segue che a tale adempimento possiamo anche essere costretti dalla forza; e così il dovere *imperfetto*, come suol dirsi, si tramuta in *perfetto*.

59. Prop. 4.ª *Le cose dette circa i doveri verso gli altri, sì negativi e sì positivi, debbono intendersi ancora a riguardo dei nemici.*

Dim. Benchè sia lecito detestare la pravità dell'animo ostile, col quale taluno ci danneggia, ed esigerne una giusta riparazione; tuttavia non possiamo odiarne l'autore nè fargli male (eccetto il caso di giusta difesa contro l'ingiusto aggressore), nè privarlo della comune benevolenza. Imperocchè l'amor naturale, che dobbiamo agli altri uomini, non si fonda nel merito individuale della

Digitized by Google

persona, ma nella dignità e simiglianza della natura specifica, la quale è totalmente la stessa nell'amico e nel nemico. Per la qual cosa gli effetti benefici, che da questo amore derivano, non possono negarsi a' nemici, se non quando per avventura ciò si giudicasse mezzo acconcio al loro ravvedimento. Allora non sarebbe atto di privata vendetta o di odio, ma piuttosto di carità benevola, tendente al bene di lui, acciocchè s'induca a deporre verso noi l'animo avverso ed a ristorarci de' danni arrecati.

Giova in questa materia udir S. Tommaso: « L'amore de' nemici può considerarsi in triplice modo. Nel primo, in quanto i nemici si amino come nemici, e ciò è perverso e contrario alla carità, perchè sarebbe amare il male del prossimo. Nel secondo modo può prendersi l'amor de' nemici, in quanto alla natura, cioè sotto aspetto generale; e così l'amor de' nemici è richiesto necessariamente dalla carità, sicchè amando Dio ed il prossimo, non possiamo escludere da quella generalità di amore i nemici. Nel terzo modo può considerarsi l'amor de' nemici in particolare, in quanto alcuno venga da impulso di speciale benevolenza sospinto verso il nemico. Ciò non è assolutamente richiesto dalla carità; perchè da lei neppure è richiesto che ci moviamo da speciale benevolenza verso ciascun uomo, in particolare; il che sarebbe impossibile. È peraltro di necessità della carità la disposizione dell'animo, in quanto cioè l'uomo sia disposto ad usare singolar benevolenza al nemico, dove se ne presentasse il bisogno. Ma che l'uomo faccia ciò in atto, fuori il predetto caso della necessità, appartiene alla perfezione dell'amore. Imperocchè amandosi il prossimo per amore di Dio, quanto più alcuno ama Dio, tanto più porta amore al prossimo, senza che alcuna inimicizia lo impedisca. Siccome se alcuno amasse molto un altro uomo, ne amerebbe per riguardo di lui anche i figliuoli, ancorchè suoi nemici [1]. »

Si sciolgono le difficoltà.

60. *Obbiez.* I. Nella prima proposizione il dovere di non offendere il prossimo si è derivato dall'amore, che gli dobbiamo. Ciò non è rettamente fatto. Perocchè sebbene l'ingiusta offesa si oppone non solo alla giustizia, ma anche all'amore; nondimeno è falso che il dovere di giustizia si derivi dal dovere di carità: quasichè in tanto gli altri abbiano il diritto di non essere offesi, in quanto noi abbiamo il dovere di non offendere, e non vicever-

1 *Summa th.* 2.ª 2.ᵃᵉ q. 25, a. 8.

Digitized by Google

sa in tanto sia in noi il dovere di non offendere, in quanto gli altri hanno il diritto di non essere offesi.

R. Distinguo la maggiore: È derivato dall'amore, inteso generalmente per l'affetto di voler il bene altrui, *concedo;* dall'amore, in quanto costituisce una virtù speciale, contraddistinta dalla giustizia, *nego.*

Deducemmo il dovere di non offendere gli altri dall'amore, preso genericamente in quanto importa la volontà del bene altrui; e ciò perchè ogni negativo, quale per certo è il dovere di non offendere, dee fondarsi nel positivo; e questo positivo nel caso presente non può essere, se non il rispetto all'altrui personalità e agli altrui diritti, il che è lo stesso che voler il bene del prossimo, ossia amarlo. Sì fatto amore non si contraddistingue dalla giustizia, ma si estende anche ad essa come genere a specie. Quindi è vero, come dice l'obbiezione, che noi in tanto abbiamo il dovere di non offendere, in quanto gli altri hanno il diritto a non essere offesi; ma certamente da questo diritto non nascerebbe in noi quel dovere, se non fossimo generalmente obbligati a conservare salde ed illese le ragioni degli altri, ossia a volere il loro bene. Quando poi si distingue la carità dalla giustizia, dicendo, a cagion d'esempio, che tale o tal cosa è dovuta non per giustizia, ma per sola carità, sotto nome di carità intendiamo l'amore preso in senso più stretto, cioè per una speciale virtù, la quale ci dispone a beneficare il prossimo, anche quando non ci stringe alcun dovere perfetto.

Obbiez. II. Sembra doversi approvare la definizione di Grozio, con la quale si dice essere il mendacio: *Un discorso od un segno ripugnante al diritto esistente e inerente in colui, al quale si dirige quel discorso o quel segno* [1]. D'onde segue, che la sola bugia dannosa sia proibita dalla legge di natura, non già la *giocosa* e la *officiosa,* la quale non offende il diritto di niuno.

R. La predetta definizione non si può ammettere, secondochè è chiaro dalle cose dimostrate di sopra. Imperocchè la definizione deve esprimere la ragion formale del definito; e la ragion formale della menzogna è posta in ciò, che volontariamente si dica il falso. Quindi essa potrebbe definirsi: *Una falsa enunciazione, procedente da volontà.* Or questo ha luogo anche nella bugia *giocosa* od *officiosa.* Inoltre la bugia, anche *giocosa* od *officiosa,* di sua natura tende ad ingenerare nell'uditore una falsa opinione; e quindi sotto tale riguardo essa di per sè si oppone al diritto altrui. Onde,

1 *De iure belli et pacis,* l. 3, c. 1, §. 11.

Digitized by Google

anche ammettendo quella definizione, non iscenderebbe la conseguenza che vuol cavarsene.

Obbiez. III. Siccome dal diritto di natura è proibita la menzogna, così ancora è proibito l'omicidio. Ma posson darsi circostanze, nelle quali l'omicidio fia lecito; come per esempio allorchè trattasi d'un ingiusto aggressore. Dunque a pari dee dirsi lo stesso della menzogna.

R. Nego la parità. Imperocchè l'uccisione dell'uomo è proibita in virtù del dovere di non offendere altrui; il qual dovere può venire colliso da un dovere più stringente. Ma la menzogna è proibita non solo pel danno, che cagiona al prossimo, ma anche per l'intrinseco disordine che contiene. Questa seconda ragione dimostra che la menzogna non può mai svestirsi della propria malizia, come per contrario se ne sveste l'omicidio. Il fine poi, benchè buono, non può mai annullare la pravità, che nasce dall'obbietto; siccome fu dimostrato nell'Etica.

Obbiez. IV. Il non attener la promessa, è menzogna. Ma non tutte le promesse sono da attenersi; giacchè dice S. Isidoro: *Rompi fede alle cattive promesse.* Dunque non ogni mendacio è peccato.

R. Questa obbiezione, proposta da S. Tommaso, vien da lui ottimamente sciolta in questo modo: « Dee dirsi che colui, il quale promette alcuna cosa, se ha in animo di fare ciò che promette, non mentisce; perchè non parla contra ciò, che volge nella mente. Se poi non fa ciò che promise, allora sembra che operi infedelmente, perchè muta proposito. Nondimeno può scusarsi per due capi. L'uno è, se promise cosa manifestamente illecita; giacchè, promettendola, peccò; non attenendola, fa bene [1]. L'altro è, se sieno mutate le circostanze personali o reali. Imperocchè, come dice Seneca (*De' benefizii,* lib. 4, c. 34 e 35), acciocchè l'uomo sia tenuto a fare quel che promise, si richiede che tutte le circostanze perdurino nel medesimo stato: altrimenti non fu mendace nel promettere, perchè promise quel che aveva in mente, sottintese le debite condizioni; nè è infedele nel non adempiere la promessa, perchè non sussistono le stesse condizioni [2]. »

Obbiez. V. Il dovere non può contraddire all'inclinazione di natura. Ma è contro l'inclinazione di natura amare il nemico; poichè

1 Ciò vale anche quando si confermi la promessa con giuramento. Poichè il giuramento aggiunge alla colpa la ragione di sacrilegio, ma non può convertire in lecita una cosa illecita.

2 *Summa th.* 2.ª 2.ᵃᵉ q. 110, a. 3 ad 3.ᵐ

Digitized by Google

naturalmente abborriamo le cose, che ci sono contrarie. Dunque l'amor de' nemici non è secondo la legge di natura.

R. Trasmetto la maggiore, e *nego la minore*. Quanto alla pruova, *distinguo:* Naturalmente abborriamo le cose contrarie, in quanto son contrarie, *concedo;* in quanto non sono contrarie, ma conformi, *nego*.

Nell'inimico debbono distinguersi due cose: la qualità di nemico e la natura di uomo. Detestiamo naturalmente la prima, come a noi contraria; ma non solo non detestiamo, ma amiamo la seconda, come affine a noi e congiunta. « Ogni essere (così S. Tommaso) ha naturale odio a ciò, che gli è contrario, in quanto gli è contrario. Ora i nemici ci sono contrarii, in quanto sono nemici; e ciò in essi abbiamo in odio, dovendoci certamente dispiacere che ci siano nemici. Ma non ci sono contrarii in quanto essi sono uomini e capaci della beatitudine; e sotto questo rispetto dobbiamo amarli [1]. » Lo stesso è da dire degli uomini cattivi; nei quali esecriamo la malizia, ma abbiamo in pregio ed amiamo la natura fatta a somiglianza di Dio e consimile a noi. Ho trasmesso poi la maggiore, perchè quella proposizione è vera, se s'intenda della inclinazione universale e consentanea alla ragione, non già se s'intenda di qualunque impeto o movimento dell'animo.

ARTICOLO II.

Del diritto di proprietà.

61. La proprietà, in latino *proprietas,* venne così detta da *prope* (appresso, vicino), e generalmente sembra denotare una certa congiunzione, in virtù della quale una cosa aderisca ad un'altra per modo, che a lei appartenga [2]. Queste cose poi, che così si uniscono, non possono essere uguali fra loro; ma quella che dicesi propria dell'altra, è inferiore ad essa in quanto a lei serve ed a lei si riferisce. All'incontro il subbietto della proprietà inchiude una certa eccellenza; siccome quello, che si presenta sotto aspetto assoluto e con ragione di fine a riguardo della cosa che dicesi sua. Quindi quel vocabolo, trasportato all'ordine mo-

1 *Summa th.* 2.ª 2.ᵃᵉ q. 25, a. 8 ad 2.ᵐ

2 In questa generale significazione la proprietà non esprime soltanto il dominio esterno, ma si applica a tutto ciò, che una sostanza ha congiunto a sè in qualche modo, sia esternamente, sia internamente. Così il corpo e le forze, onde siamo dotati, costituiscono come una *proprietà naturale*.

Digitized by Google

rale, viene tolto dai giuristi per esprimere il dominio, che alcuno ha rispettivamente alle cose, che si aggiudica per propria utilità, e può definirsi: *La facoltà di disporre a piacimento, e con esclusione degli altri, di una cosa e dell'utile che da essa proviene.* La qual descrizione indica la proprietà presa in astratto; poichè in concreto la stessa cosa, che si ha in tal guisa, suol denotarsi con quel nome. L'attuale detenzione poi della cosa con animo di ritenerla come propria, si appella *possesso*; il quale può essere *legittimo* o *illegittimo,* secondochè fondasi o no sopra titolo giusto.

Come rilevasi dall'addotta definizione, due cose nella proprietà si contengono. L'una, di trattar la cosa come sua, e però adoperarla a proprio vantaggio, consumarla, alienarla e va discorrendo; la seconda, di escludere gli altri dal parteciparne il possesso e l'emolumento. La prima suppone l'attitudine della cosa ad arrecare utilità; l'altra procede dalla limitazione della medesima, in quanto essa è tale, che non può servire a molti, ma necessariamente se serve ad uno ricusa gli altri. Se, per contrario, è così fatta, che vale a soddisfar tutti ugualmente; non ci ha ragione perchè gli altri vengano esclusi dal possesso e dall'utilità di lei. Ondechè quelle cose, le quali non si esauriscono con l'uso, ma per la loro abbondanza possono nel tempo stesso bastare a tutti, non sono obbietto di proprietà; come è l'aria, l'oceano, la luce e simili. Dal diritto poi di escludere gli altri emerge il diritto di rivendicare la cosa, se altri ingiustamente l'avesse usurpata.

62. Il dominio può essere *perfetto* o *imperfetto.* Il dominio perfetto abbraccia tutte le parti del diritto circa la cosa, superiormente da noi indicate; sicchè non solo ella si abbia come propria, ma se ne godano i frutti ed i vantaggi, quanti mai ne derivano. Il dominio imperfetto è quello, che manca di una di queste due facoltà; e dicesi *diretto,* se riguarda la sola proprietà della cosa, dicesi *utile,* se senza proprietà della cosa si restringe al solo uso od anche ai frutti, dove trattasi di cosa fruttifera.

63. Che l'uomo possa avere un dominio, come a dire, *transitorio,* per l'utile da ricavare dalle cose, delle quali l'uso o il consumo gli è necessario per alimentarsi e conservarsi; non offre alcuna difficoltà. Imperocchè abbastanza è di per sè chiaro, che l'uomo, relativamente al mondo sensibile, venne da Dio costituito come fine; sicchè per la sua conservazione e perfezione si giovasse delle cose in esso contenute. Delle quali essendo parecchie che consumate od anche usate a profitto di uno, non possono servire a vantaggio di un altro; è manifesto che l'uomo ha diritto di

Digitized by Google

prenderne, quando ne ha bisogno, una conveniente parte, escludendone chiunque non abbia di già acquistato in essa alcun diritto. Ciò senza dubbio è evidente e conto per sè medesimo.

Non così limpida e piana è l'altra quistione, quella cioè che non riguarda il dominio *transeunte,* circa le cose, che si consumano con l'uso o dopo l'uso si lasciano; ma riguarda il dominio *stabile,* a cui più strettamente suole attribuirsi il nome di proprietà. Perocchè per esso ritenendosi costantemente le cose fruttifere, o in qualunque altro modo utili, esclusi gli altri dal parteciparne il possesso; ne viene che la cosa stabilmente e totalmente appartenga al possessore, e quindi si dica veramente propria di lui. Benchè cotesta proprietà sia un fatto generale presso tutte le nazioni incivilite; nondimeno sorsero alcuni a contrastarla, per forsennatezza di mente o per turpe cupidigia di rapire l'altrui sott'ombra di diritto. Il perchè disseppellendo i già vieti sistemi del *Socialismo* e del *Comunismo,* proclamarono che la proprietà è un furto, col quale alcuni in danno ed ingiuria degli altri si usurpano le cose di questo mondo e le trasmettono in eredità ai figliuoli [1]. Contra questi distruggitori della società, dimostreremo che il diritto di stabile proprietà viene dalla natura; ma prima son da confutare le sentenze di alcuni, che difesero la proprietà con false ragioni.

PROPOSIZIONI.

64. Prop. 1.ª *Il diritto di stabile proprietà non nasce dal patto.*

Dim. Einnecio, seguendo Grozio e Puffendorfio, opinò che tutte le cose fossero state messe dapprima per ordinazione divina in

1 Già fin da più remoti tempi dell'antichità Socrate e Platone, distesamente confutati da Aristotile nel secondo libro delle cose politiche, sostennero la comunione de' beni nella società, e fin anche delle mogli e de' figli. La sciocchezza però di questo sistema si fa manifesta, se non fosse altro, da ciò, che essa distruggerebbe la civile società e la tramuterebbe in società domestica; anche messa da banda la turpitudine della comunione delle mogli, che renderebbe l'uomo inferiore alle bestie e nocerebbe alla stessa generazione. Di più la predetta opinione induce una ipotesi chimerica, la quale non potrebbe a lungo durare, quand'anche si restringesse alle sole cose soggette al dominio. Imperocchè non essendo tutti al modo stesso temperanti, sobrii e preveggenti, tosto dall'eguaglianza nascerebbe la disuguaglianza; giacchè mentre l'uno serberebbe una parte del proprio guadagno, l'altro consumerebbe tutto quello che ha lucrato: purchè non si voglia cadere in tanta demenza, da dire che la parte dei mangioni, de' beoni e de' prodighi debba pareggiarsi continuamente con la condizione degli uomini seguaci delle virtù contrarie. Ma le scipitezze, che da quell'assurdo sistema derivano, sono tali e tante e così evidenti per sè, che crederei consumare inutilmente il tempo a confutarle più largamente.

Digitized by Google

una specie di comune possesso; sicchè secondo il bisogno servissero a tutti, senza che l'uno venisse escluso dall'altro. Senonchè le leggi divine affermative ammettendo eccezione, accadde che questa istituzione del supremo Fattore venisse cangiata dagli uomini, per sopravvenuta necessità; in quanto, cresciuto il genere umano e diviso in diverse famiglie, ciascuno non poteva a volontà trarre utile dalle cose così tenute. Quindi gli uomini abbandonarono quella primitiva comunanza, introducendo invece la divisione de' beni ed i dominii, in virtù d'un certo generale e mutuo contratto [1].

Questa sentenza non solo ripugna all'istoria, ma anche alla ragione, e dà ansa al Comunismo. Imperocchè dapprima questa generale convenzione, fatta sul principio della dispersione delle famiglie, si asserisce gratuitamente del tutto, nè alcun vestigio se ne osserva ne' monumenti de' popoli, i quali addimostrano anzi il contrario. In secondo luogo per quel patto si sarebbe receduto dall'ordine primitivo, inteso da Dio, e dallo stato più perfetto, a noi segnato dalla natura. Conciossiachè, come asserisce Einnecio, *se tutti egualmente ardessero di amore per la virtù, non avremmo alcun bisogno di dominio privato* [2]. Laonde la predetta opinione è contraria alla perfettibilità e progresso naturale del genere umano; e dovrebbe dirsi che i selvaggi, i quali sostentano la vita con la libera caccia, senza stabile proprietà, si conformano meglio, almeno in questo, alla mente divina, che non i popoli civili; i quali con la divisione de' beni lavorano e coltivano i campi, ed attendono ad ogni sorta d'industria. In terzo luogo vorrei sapere da Einnecio in che modo questa convenzione, derogatrice di una legge affermativa di Dio, abbia potuto obbligare ed aver forza di diritto pei posteri, i quali non vi diedero alcun assenso? Per certo il diritto vien generato dalla ragione, ed importa obbligazione in tutti di rispettarlo. Ora, ciò che è tale, non procede da eccezione ma da istituzione di legge. Finalmente una convenzione, originata puramente da libera volontà, può per volontà contraria rescindersi. Se dunque i popoli, o la maggior parte di loro, mutate le circostanze, volessero ritornare alla pristina comunione de' beni, ciò dovrebbe stimarsi lecito e consentaneo alla ragione. Il *Comunismo* adunque non ripugna assolutamente, ma può aversi come lecito od almeno indifferente. Ed ecco la pestifera origine de' delirii, che in questa età nostra mettono a gravissimo ripentaglio l'ordi-

1 *Elementa iuris Naturae et Gentium*, l. I, c. 9.
2 Luogo citato, §. 238.

Digitized by Google

ne sociale! A voler dire il vero, essi non derivarono altronde, che dalle nuove opinioni filosofiche, che l'età moderna stoltamente ammirava e permetteva che pubblicamente s'insegnassero nelle scuole alla gioventù studiosa.

65. Prop. 2.ª *Il diritto di stabile proprietà non nasce dalle leggi civili.*

Dim. Montesquieu, uniformandosi al Bentham ed all'Hobbes, derivò la proprietà dalle leggi civili. Imperocchè disse che gli uomini rinunziarono alla naturale comunione de' beni, affin di vivere sotto le leggi civili, ed acquistare per esse il diritto di possedere stabilmente [1].

Questa opinione pecca primieramente in ciò, che si appoggia alla falsa ipotesi dello stato naturale, segregato e selvaggio. In secondo luogo attribuisce ad una causa contingente e varia, qual è certamente la legge positiva de' popoli, un effetto universale e costante presso tutte le genti, fornite di civile coltura. In terzo luogo, in qual modo la società potrebbe per legge civile attribuire la proprietà a' privati, se non avesse di già per diritto tirata a sè e fatta propria alcuna cosa? Per fermo, niuno può disporre di ciò, che non è soggetto al proprio dominio. Laonde questa opinione, per ispiegare l'origine del dominio, lo suppone già nato, almeno per parte della società. In quarto luogo, se la legge civile crea la proprietà, ciascuna sua costituzione sopra tale materia sarà irreprensibile, nè potrà discernersi il giusto dall'ingiusto, per ciò che concerne la qualità delle sue prescrizioni. Ora niuno è che non vegga quanto ciò sia assurdo; giacchè per dettame di natura sogliamo esaminare la bontà delle leggi civili colla norma previa di giustizia, e le abbiamo per inique, se sanciscono alcuna cosa che

1 *L'Esprit des lois*, t. 3, liv. 26, ch. 15. Quasi la stessa opinione è seguita anche da Touillier nell'opera intitolata: *Il diritto civile francese, secondo l'ordine del Codice.* Imperocchè sebben egli riconosca che nello stato anteriore alla società civile, in cui dice aver avuto vigore la comunione negativa dei beni, ci sia stato il diritto di occupare le cose per un uso passaggiero e temporaneo, e quindi per la cultura de' campi, introdotta per la moltiplicazione del genere umano, conceda ai coltivatori il diritto di ritenere il campo fino alla messe; nondimeno non ascrive che alle leggi civili la stabile proprietà. Ecco le sue precise parole: *Per dare alla proprietà il carattere di stabilità, che noi oggidì vi osserviamo, bisognarono leggi positive, e magistrati per farle eseguire; in una parola bisognò lo stato civile* (Liv. II, titre II, ch. I, sect. I). Se così farnetiche opinioni si sono da per ogni dove diffuse, prendiamo poi meraviglia del nascimento e della protervia del *comunismo* e del *socialismo?* Dobbiamo ammirare piuttosto la bontà della natura, la quale benchè assalita da tanti errori, tuttavia non è potuta essere del tutto contaminata.

Digitized by Google

si opponga al diritto di proprietà. Finalmente questa opinione incorre nella stessa taccia, che quella di Einnecio, di distruggere cioè del tutto il diritto di proprietà, aprendo la via al Comunismo. Imperocchè se il diritto di proprietà deriva dalla legge civile, dalla stessa può anche cancellarsi; e così il Comunismo sarà giusto, purchè i comunisti s'impadroniscano del diritto di far leggi, ossia del potere politico.

66. Prop. 3.ª *Il diritto di stabile proprietà nasce immediatamente dalla natura.*

Dim. L'uomo fu creato da Dio, acciocchè desse opera colle sue azioni al conseguimento del proprio fine. Ora la condizione e il fondamento della operazione è l'esistenza. Dunque la natura ha conferito all'uomo il diritto di conservare questa esistenza e conseguentemente di procacciarsi e assicurarsi i mezzi, atti a tal uopo. Da ciò risulta il diritto di stabile proprietà. Imperocchè, come potrebbe l'uomo provvedere al futuro, se possedesse soltanto quelle cose, che di presente consuma, nè si fornisse di quelle, che col loro frutto e valore gli guarentiscano l'avvenire? Il che acquista maggior forza, se si considerino le vicende dell'esistenza umana, per le quali l'uomo va soggetto all'infermità, alla vecchiaia, a' capricci della fortuna. Lo stesso ancora apparisce, se si riguarda l'ordinamento dell'esistenza umana alle operazioni più nobili, perfezionatrici dell'anima e della mente. Alle quali per fermo niuno potrà dedicarsi, se la stabilità dei possessi non lo esenta dalla inferiore cura di procurarsi le cose necessarie alla vita coll'opera giornaliera.

Inoltre, l'uomo è naturalmente industrioso; e però è inclinato a tramutar con l'arte sua le cose naturali, e fecondare col sudor della fronte l'ubertà del terreno. La qual verità splende vie maggiormente, se si considera che innumerevoli sono le cose necessarie agli umani bisogni, le quali senza moltiplici cure e continuate non si conserverebbero, anzi poco o nulla si produrrebbero. Ora è ingiusto che altri goda della cosa, che tu con la tua fatica tramutasti o rendesti migliore e ferace, e col continuato esercizio delle tue forze improntasti quasi della tua propria personalità. Adunque dall'ordine di natura risulta che l'uomo acquisti per sè cose utili per guisa, che ragionevolmente ne escluda gli altri. Ciò forma il diritto di proprietà; giacchè il diritto non è altro, che un potere conforme alla ragione. Il diritto dunque di proprietà non può negarsi, se non dicendo che sia consono alla natura dell'uomo l'essere improvvido e vivere da bestia, ovvero che sia secondo ragione

Digitized by Google

che l'industre lavori per l'ozioso, e che il dissoluto dissipi i frutti, che altri acquistò con le proprie fatiche.

La stessa verità vien confermata dal concetto di famiglia, nella quale il padre è tenuto a provvedere alla vita ed all'avvenire dei figliuoli, e non abbandonarli al capriccio della fortuna e a indubitabile mendicità. Imperocchè l'uomo è così fatto, che almeno per la quarte parte di sua vita, cioè finchè non diviene adulto, non può di per sè fornirsi delle cose bisognevoli, e quindi dev'essere alimentato da' genitori; i quali malamente corrisponderebbero a questo dovere, se fosse loro proibito di acquistare ricchezze e cose fruttifere. E però i *comunisti* nell'impugnare la proprietà, impongono nel tempo stesso lo scioglimento della famiglia, e vorrebbero indurre gli uomini a vivere da bruti. Il che sempre più manifesta l'assurdità e la nefandezza della loro dottrina.

Finalmente può provarsi la tesi dall'universalità e costanza di siffatta istituzione. Imperocchè non vi ha gente, ornata di alcun grado di civiltà, la quale non ammetta lo stabile possesso dei beni. Anzi gli stessi uomini selvaggi e feroci, che vivono di caccia o di pesca, costantemente hanno come proprie almeno le nasse e le reti e le armi, di cui si servono, non che le capanne o caverne dove abitano. Ora un fatto generale e costante presso tutte le genti, non può non riputarsi legge di natura. Dunque il diritto di stabile proprietà viene da legge di natura.

67. Prop. 4.ª *Il fatto primigenio, che determina il diritto di proprietà, è l'esercizio dell'attività umana.*

Dim. Essendo che la natura nel concederci il diritto di proprietà, non definisce in atto alcuna materia, intorno a cui quel diritto si eserciti; può dimandarsi quale sia quel fatto particolare, che abbia forza di determinarlo e renderlo concreto. Perocchè nell'acquistare un diritto, due cose sempre concorrono: la legge di natura, che ne è come principio formale, e qualche fatto, che proceda o dalla stessa natura, come ne' diritti innati, o dall'uomo, come nei diritti acquisiti. Qui dunque si chiede qual sia cotesto fatto, in ordine al diritto di proprietà. Anche in ciò discordano i filosofi. I Giureconsulti romani, e coloro che li seguirono, dissero che esso è l'*occupazione;* d'onde venne quel detto: *Le cose appartengono al primo occupante.* Di contra, i recenti Economisti vogliono che un tal fatto sia il *lavoro,* ossia la specificazione della cosa, eseguita per propria fatica ed industria. Queste due opinioni a prima vista sembravano contraddirsi, ma non è così. Imperciocchè coloro, che difendono la occupazione, confessano che essa ha per iscopo

Digitized by Google

il lavoro, in quanto la cosa occupata debba, secondo l'attitudine sua, lavorarsi e tramutarsi, per servire all'utilità dell'occupante. Quelli poi che sostengono il lavoro, non negano che il primo atto di esso si esercita coll'occupare la cosa, non appartenente ad alcuno, altrimenti mancherebbe la materia intorno a cui esercitare le proprie forze.

Per evitare la discordia, che potrebbe nascere dalle parole di entrambe le opinioni, facciamo uso di una formola più generale, stabilendo che il fatto primitivo, per cui il diritto naturale di proprietà viene applicato e determinato così in concreto, è l'esercizio dell'attività umana. Ed in vero, l'operazione derivando dalle facoltà, le quali senza dubbio sono naturalmente proprie di ciascun uomo, è come un esplicamento e svolgimento della personalità operante. Adunque l'effetto, che da essa procede, resta contrassegnato di essa personalità, in virtù dell'indole stessa della sua produzione. Laonde esso appartiene al produttore per modo, che non può lecitamente passare in altre mani, se quegli liberamente non vi consente. La qual ragione non vale soltanto per la specificazione delle cose, ma anche per la prima occupazione. Mercecchè colui, il quale fu primo ad occupare una cosa, non occupata da alcuno; venne con questo suo atto a congiungersela, e a costituir sè medesimo, in ordine ad essa, preferibile a tutti gli altri. Se dunque egli esternamente dichiara di voler ritenere quella cosa per renderla a sè proficua con l'ulteriore fatica, niuno può contrastargliene il possesso; dove non voglia dirsi che l'uomo non ha da natura il diritto di provvedere stabilmente ai proprii bisogni, o che non passa differenza tra chi non contrasse alcuna relazione colla cosa, e chi v'impresse in certa guisa la propria personalità.

Molto più evidente si fa questa ragione, quando la cosa, già così occupata, senza ingiuria altrui, siasi modificata od accresciuta da noi per industria. Imperocchè è manifesto che in tal caso non può spogliarsene il possessore, senza privarlo ingiustamente del frutto del proprio lavoro e dell'effetto della propria attività.

68. Prop. 5.ª *Il padre può trasmettere in eredità a' figliuoli i proprii beni.*

Dim. Che il padre di famiglia possa per testamento disporre dei proprii beni, sia in pro de' figli sia degli estranei, non incontra difficoltà. Imperocchè ciò è inchiuso nello stesso diritto di proprietà, il quale di sua natura si stende ad ogni uso e disposizione della cosa. E per fermo, il legittimo possessore e padrone siccome può trasformare, alienare od anche distruggere la roba

Digitized by Google

propria, così può eziandio donarla a cui gli aggrada; se pure non voglia stoltamente dirsi che la donazione sia dappiù della distruzione. Che se ciò egli può fare in tutto il tempo della sua vita, lo può altresì in quell'estremo; non apparendo ragione, per cui esso debba eccettuarsi. La difficoltà dunque potrebbe muoversi in ordine alla sola successione *ab intestato* ne' beni paterni. Ma anche questa facilmente si scorge esser conforme al diritto di natura. Imperocchè il vero elemento organico del genere umano non è tanto l'uomo individuo, quanto piuttosto la famiglia; della quale il padre è capo, provveditore e reggitore. Adunque il diritto di proprietà talmente risiede nel padre, che si stende eziandio all'intera famiglia. Allorchè dunque, morto il padre, rimane la famiglia; rimane, in parte almeno, il subbietto, che gode di quel diritto, applicato a determinate cose.

Inoltre, il padre ne' beni, che acquistò, impresse il carattere della propria personalità. Non estinguendosi dunque del tutto la personalità del padre ma perdurando ne' figliuoli, i quali sono quasi una sua effusione e propagazione, ad essi per sè debbono appartenere i beni paterni; siccome debbono anche appartenere alla vedova, la quale compiva quasi la personalità del consorte. Adunque non è necessario alcun testamento, perchè i figli succedano giustamente nell'eredità del padre, ma ciò avviene in virtù della stessa natura.

Si sciolgono le difficoltà.

69. *Obbiez.* I. Se procedesse dalla natura il diritto di proprietà, non potrebbe mai esser violato. Ma talora è lecito violarlo; come per esempio, quando alcuno, stretto da estrema necessità, prende l'altrui. Dunque il diritto di proprietà non viene dalla natura.

R. Concedo la maggiore e *nego la minore*, la quale in niun modo è provata dall'esempio.

Per ciò stesso che il diritto di proprietà viene dalla natura, ne è dalla natura comandato l'inviolabilità ed il rispetto. Di qui però non segue che altri nell'estrema o quasi estrema necessità non possa togliere ciò, che è richiesto a rimuoverla. Imperocchè il supremo padrone delle cose mondane è Dio; il quale talmente concesse a ciascun uomo parte di questo dominio, che l'esercizio di esso non ponesse gli altri nell'impossibilità di conservare la vita. Per la qual cosa se accade che taluno, per difetto di mezzi, corre pericolo di perire; può, per sottintesa concessione divina, prendere,

Digitized by Google

onde che sia, quel tanto che gli è mestieri per sovvenir di presente a quel suo supremo bisogno. Nè può dirsi che ciò costituisca furto. Imperocchè il furto è toglimento della roba altrui, contro la ragionevole volontà del padrone; e in quella ipotesi il padrone o non è contrario, od al certo non è ragionevolmente contrario. Egli anzi in quel caso è dalla natura gravemente obbligato a soccorrere l'indigente; e se nol fa, non può lagnarsi che l'indigente il faccia da sè valendosi del diritto, concesso a tutti gli uomini da Dio. Tuttavia è qui da badare che non si trasandino le necessarie condizioni; le quali sono: I, che la necessità sia veramente estrema o quasi estrema; II, che non apparisca altro mezzo per sopperirvi; III, che si prende solo quel tanto, che precisamente richiede il bisogno; IV, finalmente, che col togliere la cosa non venga il padrone costituito in eguale necessità.

Obbiez. II. Da Hobbes: In virtù della natura, tutti han diritto a tutto. Niuno dunque può escludere gli altri da qualsiasi cosa, che per avventura si abbia appropriato. Ora senza la facoltà di escludere gli altri dalla cosa posseduta, non può concepirsi la proprietà. Dunque nello stato di natura, e prescindendo dalla società civile, non vi può essere alcuna proprietà privata. Questa dunque non trae origine che dalla società in forza delle leggi civili.

R. Distinguo l'antecedente: In virtù della natura tutti hanno diritto a tutto, indeterminatamente e negativamente, *concedo*; determinatamente e positivamente, *nego*.

Il diritto di proprietà può riguardarsi sotto doppio aspetto: *astrattamente* e *concretamente*, o, se meglio piace, *negativamente* e *positivamente*. Nel primo modo significa la facoltà di acquistare, generalmente intesa, senza che accenni ad alcuna materia determinata. In questo senso tutti in virtù della natura han diritto a tutto. Imperocchè, la natura di per sè non determina alcuna cosa in particolare, come propria di questo e quell'uomo individuo, ma tal determinazione deriva dall'esercizio della nostra attività, con la quale o ci aggiudichiamo una cosa, non ancora occupata, o la riceviamo dagli altri per iscambievole contratto. Nel secondo modo il diritto a tutto potrebbe intendersi *concretamente* e *positivamente*, in quanto significhi la facoltà di attribuirci e disporre di qualsiasi cosa, benchè altri di già per giusto titolo se l'abbia appropriata. In questo senso è falsa la proposizione. Conciossiachè a niuno la natura dà tale diritto; anzi a tutti impone l'obbligazione contraria, cioè di non toccare le cose, che gli altri giustamente posseggono. La legge di natura prescrive di non fare ingiuria ad alcuno. Ora è ingiuria gravissima venire spogliato del suo. Per la qual cosa,

Digitized by Google

anche non supposta la civile società, il diritto di escludere gli altri dalle cose proprie, realmente sussiste.

Obbiez. III. Da Bentham: Fuori lo stato civile, la proprietà non è guarentita da alcuna sanzione. Poichè gli uomini individui in quello stato sono privi di forza coattiva, per costringere gli altri a rispettare il proprio diritto. Ora niun diritto si può concepire, senza sanzione. Dunque il diritto di proprietà non deriva dalla natura, ma da istituzione civile.

R. L'inganno di questo autore deriva, dacchè egli opina appartenere alla stessa essenza del diritto l'attuale coazione e la forza fisica. Il che se fosse, gl'infermi, i deboli ed i fanciulli sarebbero privi d'ogni diritto; mentre e converso quanto uno è più debole e senza forze, tanto più santi debbono stimarsi i diritti che possiede, e da aversi in maggiore rispetto. L'essenzial forza e sanzione del diritto è tutta interna e morale, traente origine dalla legge, che ne ingiunge la inviolabilità e l'osservanza. Quanto poi alla coazione esterna, essa non è propria del diritto per modo, che il suo esercizio si richiegga attualmente, ma solo in potenza, in quanto sia lecito al diritto usare la forza, laddove si possa e si voglia usarne. Per la qual cosa l'argomento non prova nulla, anche dato e non concesso che fuori della società l'uomo non abbia forza per difendere il diritto di proprietà.

Obbiez. IV. Fuori la società civile non si troverebbe sufficiente tutela de' diritti, e la loro violazione sarebbe frequentissima. Ora in tanto una persona ha dovere di rispettare i diritti altrui, in quanto lo stesso rispetto si porta dagli altri ai diritti suoi. Dunque fuori della società, il predetto dovere è nullo, per difetto di scambievole osservanza; e quindi la proprietà, che suppone un tal dovere, non può fuori della società aver luogo.

R. In prima è falso che fuori della società, sia frequentissima la violazione dei diritti altrui. Imperocchè negli uomini, attesa la ragion naturale, di cui sono dotati, vige un alto sentimento di giustizia, dal quale vengono trattenuti dal nuocersi scambievolmente. In secondo luogo, ancorchè voglia ammettersi questa ipotesi, che gli uomini per lo più, bandita ogni onestà, irrompano nell'altrui, se non ne vengano impediti dalla forza; tuttavia da ciò s'inferisce soltanto che molti sono gli uomini pravi, sicchè fuori la società non si possa provvedere abbastanza alla tutela de' diritti; e che quindi l'uomo è ragionevolmente mosso a tenersi in convivenza civile. Ma in niun modo può inferirsi, quel che vorrebbe l'obbiezione, lo scioglimento cioè da ogni dovere circa il rispetto de' diritti altrui nello stato estrasociale.

Digitized by Google

Obbiez. V. dall'Ahrens: Se coll'occupazione si acquistasse il diritto di proprietà, potrebbe taluno farsi padrone di un intero *continente;* il che ripugna.

R. Distinguo l'antecedente: Potrebbe ecc., *realmente,* nel modo sopra spiegato, *nego; idealmente,* e nel modo che non produce alcun diritto, *concedo.*

Dicemmo che l'occupazione è il primo esercizio dell'attività umana, circa le cose capaci di dominio; in guisa però che esse secondo la loro natura richieggano l'esclusione degli altri, per essere di utilità all'occupante. Ciò non può verificarsi di un intero continente, a rispetto d'una sola persona; la quale certamente non può operare in materia sì ampia. Che se essa per occupare e lavorare quel continente si giova del concorso altrui; allora non più un uomo isolato, ma un'unione di molti, cioè una società, s'impadronirà di esso continente; nel che non apparisce ripugnanza.

Del resto questa obbiezione tocca i limiti, che dalla natura vengono assegnati al diritto di proprietà. Siffatti limiti, come generalmente si è detto di tutt'i diritti, risultano da doppio capo: dalla indole cioè della materia, sopra cui si versa il diritto; e da' doveri, a' quali il subbietto di esso è tenuto. Ora nel caso presente, quand'anche all'uomo individuo fosse possibile quella prima occupazione dell'intero continente; essa nondimeno non produrrebbe il diritto di escluderne gli altri, attesi i doveri onde gli uomini sono a vicenda stretti tra loro. Imperocchè quel possesso di così sterminati tratti di terra, senza giovare a lui, nocerebbe al ben essere degli altri; il che certamente è difforme dalla ragione. Di più il fine dell'occupazione è il lavoro, col quale si rendano utili le cose occupate. Ora essendo l'uomo, individualmente considerato, circoscritto da limiti quanto al lavoro, è per conseguenza circoscritto da limiti eziandio quanto al diritto di occupazione, che a lui possa senza ingiuria degli altri competere. Del resto se alcuna indeterminazione tuttavia resta in questo proposito, non dee recar meraviglia; giacchè innumerevoli sono le cose in diritto di natura, le quali non vengono abbastanza determinate in particolare dal dettame della sola ragione. E ciò accade, perchè l'uomo è dalla natura ordinato ad unirsi in società; onde avviene che generalmente la ragione detti alcune cose, delle quali lascia alle leggi sociali una più determinata disposizione.

Obbiez. VI. Stabilito il diritto di proprietà, non può evitarsi che nell'umano consorzio alcuni siano ricchi, ed altri poveri.

Digitized by Google

Questa ineguaglianza ripugna alla natura. Dunque il diritto di proprietà ripugna alla natura.

R. Concedo la maggiore, nego la minore. Imperocchè quella ineguaglianza non solo non ripugna alla natura, ma procede anzi dalla medesima, ed ottimamente risponde allo scopo di essa. Procede dalla natura; perchè gli uomini nascono dotati di ineguali forze fisiche ed intellettuali. Risponde allo scopo della natura; perchè conferisce sommamente a stringere fra loro gli uomini con vicendevoli rapporti, ed a spiegare in diverse guise le facoltà umane, sì nell'ordine fisico come nel morale. E vaglia il vero, se non vi fossero ricchi, non ci sarebbe chi, esente da cure più grossolane, potesse del tutto addirsi allo svolgimento dell'intelligenza, sia in sè stesso sia negli altri; nè coloro stessi, che primeggiano nelle forze del corpo ma poco valgono in quelle della mente, troverebbero aiuto a questo loro difetto. Per fermo è così grande la necessità delle ineguali condizioni fra gli uomini; che se esse, per impossibile ipotesi, si distruggessero, ogni coltura civile, ogni progresso di arti e di scienze, ogni esercizio di virtù domestiche e sociali, e finalmente ogni umana prosperità, verrebbe totalmente a crollare.

ARTICOLO III.

De' contratti.

70. Importando il dominio, che nasce dalla proprietà, la libera disposizione delle cose possedute, comprende senza niun dubbio la facoltà di alienarle, se così aggrada, o commutarne i frutti con l'opera o con le cose altrui. Imperocchè niun uomo può bastare a sè stesso, nè tutte le cose abbondano ugualmente in ogni luogo; ma secondo la diversità del terreno, della posizione, della coltura ed altre cause, da cui dipendono, presentano dove copia e dove scarsezza. Quindi nonchè l'amore verso gli altri, ma quello altresì che portiamo a noi stessi, ci muove a scambievole comunicazione e permutazione di beni, vale a dire al commercio. In ciò interviene un atto speciale che obbliga ambe le parti a tener fede, e si appella *patto* o *contratto,* il quale non è altro, che il *consenso espresso di due o più volontà sopra il medesimo oggetto* [1].

1 Einnecio concede che il patto non differisce dal contratto; ma Puffendorfio afferma esservi qualche diversità, in quanto, secondo l'uso antico di parlare, il *contratto* si dica di quelle cose, che son propriamente soggette a permutazione o commercio,

Digitized by Google

71. Acciocchè sia valido il contratto, si richieggono parecchie condizioni, delle quali se alcuna manca, esso perde immantinente ogni forza obbligatoria. Queste condizioni possono ridursi a quattro: conoscenza dell'oggetto, libertà ne' contraenti, mutuo consenso delle parti, possibilità ed onestà della cosa, di cui i contraenti patteggiano.

E nel vero, se ignorasi l'obbietto, il contratto non sarà più azione della volontà; la quale non può appetire l'ignoto. Laonde il dolo, la frode, l'errore circa la sostanza o le qualità essenziali dell'oggetto, distruggendo la scienza, si oppongono alla validità del contratto. Non è così, se l'ignoranza riguardi le qualità meramente accidentali.

Per la stessa ragione è irrito il contratto, quando manca la libertà ne' contraenti. Poichè esso allora non può dirsi effetto della volontà, e quindi manca la causa produttiva della relazione, in virtù di cui l'ordine della ragione avrebbe obbligato le parti. Per questo capo si oppone al valore del contratto l'ebbrezza, la demenza, la fanciullezza, o la violenza usata per estorquere l'assenso.

La necessità poi del vicendevole consenso è di per sè manifesta; giacchè niuna relazione può sorgere senza i termini di essa, e i termini nel caso presente sono le volontà de' contraenti. Le quali volontà debbono al certo palesarsi esternamente con qualche segno, per essere conosciute dall'una parte e dall'altra.

Quindi nel contrarre si richiede la simultanea offerta ed accettazione: altrimenti se nel tempo che una parte offre, l'altra non accetta, non sorge l'effetto, mancando una delle cause richieste per produrlo. Per la qual cosa, prima dell'accettazione, l'offerente rimane libero a mutare di volontà; non essendosi ancora formata veruna obbligazione per mancanza della controparte. Non è sempre però necessario che il consenso sia esplicito, potendo talvolta bastare il consenso tacito ed implicito, quando alcuno o non contraddice, mentre può e dovrebbe, o fa qualche cosa che include il consenso della volontà.

Finalmente, come dissi, l'obbietto dev'essere possibile e lecito. Possibile, poichè non può fingersi obbligazione in quelle cose, che non sono in nostro potere; d'onde venne l'adagio: *Ad impossibile nemo tenetur*. Dee poi esser lecito, perchè niuna conven-

non già di quelle che dal commercio sono aliene, delle quali dicesi piuttosto *patto*. Ma noi non troviamo giustificato abbastanza quest'uso, mentre promiscuamente si vede adoprata l'una e l'altra voce.

Digitized by Google

zione può derogare od estinguere il dovere naturale ed ingenito, che abbiamo di fuggire il male morale. Adunque, tranne ciò che è impossibile o turpe, può essere obbietto del contratto qualunque cosa sia posta in nostro potere e non obbligata ad altrui, o qualunque azione da fare od omettere, la quale non sia del tutto interna, ma possa almeno negli effetti uscire al di fuori.

72. Ma per capire più distintamente di quali cose si possa patteggiare, sono da notare le diverse specie di contratti. I contratti dunque sogliono dividersi: Primo, in *esecutivi* e *promissorii*. Quelli riguardano l'attuale adempimento da parte de' patteggianti, quelli l'adempimento futuro. Secondo, in *eguali* ed *ineguali*. Contratti *eguali*, che diconsi anche *onerosi*, *bilaterali* o *sinallagmatici*, sono quelli i quali impongono ad ambo i contraenti l'adempimento di qualche cosa; benchè il peso possa essere di diverso genere. Al contrario, gl'*ineguali*, che si dicono anche *gratuiti* e *unilaterali*, si hanno quando una parte sola assume per sè un' obbligazione, l'altra accetta l'offerto, ma non pattuisce dal canto suo alcuna cosa da fare o da dare.

Tutte le permutazioni, qualunque siano, o di cose o di opere, si riducono al genere de' contratti eguali. In esso dunque in primo luogo si comprendono i contratti detti *innominati*, i quali nel diritto romano s' indicano con queste formole: *Do ut des, Do ut facias, Facio ut des, Facio ut facias*. Vi s' includono in secondo luogo tutti gli altri contratti, che sogliono indicarsi col nome di permutazioni, preso nel più lato senso; i quali benchè si contengano nelle anzidette formole (poichè quelle comprendono tutt' i casi possibili, co' quali si fa la permuta), nondimeno sono dotati di nome particolare, e si esercitano in varii modi. Così, se si cambia una cosa con un' altra, si ha la *permutazione* strettamente detta. Se si cambia una cosa col danaro, si ha la *compra* o *vendita*. Se si cambia l'uso della cosa col danaro, ne viene la *locazione* o *conduzione*. Se si cambia il danaro presente col denaro da restituirsi di poi, si ha il *mutuo*.

L'altro genere di contratti, cioè degli ineguali, comprende qualunque siasi largizione. Quindi ad esso appartiene la *donazione* propriamente detta, o sia la cessione della proprietà di un possesso; il *prestito*, ossia la concessione dell'uso di alcuna cosa; il *deposito*, ossia l'affidare che si fa una cosa ad altrui perchè la custodisca e restituisca in ispecie; il *mandato*, ossia la commissione ad altrui di un qualche affare. Si dividono altresì i contratti in *assoluti* e *condizionati*, secondo che si fanno dipendere o no da alcuna condizione. Questa condizione poi può essere o *affermati-*

Digitized by Google

va o *negativa*. Può essere eziandio *sospensiva*, quando sospende il cominciamento dell'obbligo; o *risolutiva*, quando si stipula che l'avvenimento di essa estingua l'obbligazione.

In terzo luogo, si dividono in *obbligatorii* o *liberatorii*, secondo che si fanno per produrre o terminare un' obbligazione.

Finalmente possono dividersi in *principali* o *indipendenti*, ed *accessorii* o *relativi*, secondo che sono base o aggiunti del patto, e possono stare da sè, o si appoggiano ad un patto precedente.

Non c' intratterremo a spiegare ciascuno di questi contratti; giacchè nelle loro determinazioni e forme stipulative è mescolato da per tutto il diritto positivo; del quale bisognerebbe tener conto per dare precetti applicabili all'uso. Ora ciò ci menerebbe fuori del nostro proposito. Il perchè siffatta trattazione va meglio rimessa alla giurisprudenza civile.

73. In quanto a' modi, co' quali si scioglie l'obbligazione nata dal contratto, possono farsi le seguenti avvertenze. In prima ciascuno intende da sè che l'obbligazione termina con l'adempimento del contratto; quando cioè si soddisfa all'onere, che l'una o l'altra parte si assunse. Se poi il contraente debba soddisfare per sè o possa per mezzo di altra persona, che egli sostituisca in luogo suo; ciò, se non è espresso nel contratto, dee definirsi dalla natura del medesimo.

Di poi cessa l'obbligazione del contratto con la condonazione, che se ne fa dalla persona, a cui pro esso venne stipulato. Imperocchè ognuno può cedere al diritto, che acquistò, e trasferirlo di nuovo in colui, al quale prima apparteneva. Che se il contratto è bilaterale, allora per rescinderlo si richiede il consenso di ambe le parti. Il che peraltro neppur basta quando il contratto è indissolubile, vuoi di sua natura vuoi in virtù di legge; giacchè in tal caso benchè dipendette dalla volontà nel farsi, non ne dipende nella durazione, la quale vien determinata da un principio più alto. Siffatto contratto non può sciogliersi per vicendevole consenso.

In terzo luogo si estingue l'obbligazione, quando la cosa patteggiata diventa impossibile, come per esempio, se perisse, o una forza maggiore impedisse di farla o di darla. Allora certamente la persona non può giustamente venire astretta all'esecuzione del patto. Ma se l'impossibilità procede da colpa di una delle parti contraenti, questa è tenuta verso l'altro a proporzionato compenso.

Finalmente, per non esser troppi, l'obbligazione si scioglie per mancanza dell'un contraente, il quale non adempia qualcuna delle condizioni, che espressamente o tacitamente erano inchiuse nel

Digitized by Google

contratto. Ciò soprattutto ha luogo nei contratti bilaterali. In essi certamente, quando l'una delle parti manca ai concordati patti, l'altra vien liberata da ogni obbligazione; non essendo giusto che essa resti sottoposta ad alcun peso in favore di quella, che violò la data fede. E queste sembrano principalmente le cause, in virtù delle quali si sciolgono i contratti, e di cui basti il piccol cenno qui fatto.

74. Piuttosto è da dire di una quistione gravissima, la quale non poco interessa i costumi, se cioè il diritto naturale abbia per lecita o no l'usura. Dicesi usura il *lucro che si cava dal mutuo,* o sia dall'uso del danaro dato in prestanza. La quale quistione al certo non può risolversi, se pria non s'intendano bene due punti: che cosa sia il danaro e in che consista l'uso di esso.

In quanto al primo, le cose sottoposte al commercio hanno una certa utilità, per la quale gli uomini s'inducono vicendevolmente a permutarle con altre. Quindi in ciascuna di esse, secondo l'estimazione comune, si trova una certa quantità di valore rispettivamente alle altre, il quale dicesi *prezzo intrinseco.* Senonchè se dovesse esercitarsi il commercio col cambio di cose con cose, per mezzo del solo valore intrinseco, s'incontrerebbero svariate difficoltà. Perocchè, in prima dovrebbe ciascuna cosa paragonarsi con ciascuna per conoscerne il prezzo, il quale da tal confronto appunto risulta. In secondo luogo ci ha molte cose, le quali non possono trasportarsi, come i fondi, le case, ed altre, che diconsi beni stabili. In terzo luogo, le stesse cose mobili spesso non si possono da un luogo trasferire in un altro, senza grande incomodo e pericolo. Per queste e simiglianti ragioni, fu presso i popoli inciviliti stanziata una merce, a cui si attribuisse un determinato valore in ordine a tutte le cose sottoposte al commercio; la quale per conseguenza diventò comune loro misura, per rappresentarne e trasportarne il valore. Questa merce è il *danaro;* il quale però può definirsi: *Una merce destinata a designare e trasportare il valore delle altre.* Per questo uffizio non era assolutamente necessario scegliere alcun metallo. Nondimeno esso fu preferito dalle colte nazioni, per essere di per sè prezioso, divisibile, men soggetto a corruzione, facile a trasportarsi, e capace di ricevere e ritenere alcuna impronta, con la quale potesse segnarsi a scanso di frodi.

75. Spiegata la natura del danaro, facilmente si scorge ciò che ne costituisce l'uso. Imperocchè allora si ha l'uso di una data cosa, quando si adopera per ricavarne qualche utile. Ora ciò relati-

Digitized by Google

vamente al danaro ha luogo, quando esso si spende, ossia quando effettivamente trasporta da una mano ad un'altra i valori che rappresenta; giacchè questo è il vantaggio che arreca, in quanto è danaro. Ma il danaro, quando si spende, viene a perdersi e diventa di altrui. Adunque il denaro, in quanto è tale, è nel numero di quelle cose, le quali si consumano coll'uso; e però confondono l'uso col dominio. A rispetto suo la facoltà di usarne non si distingue da quella di distruggerlo od alienarlo. Di qui avviene che il danaro non può darsi a mutuo, senza che per ciò stesso ne passi il dominio dal mutuante nel mutuatario.

Premesse queste cose, veniamo ora a risolvere la quistione. Dico dunque che l'usura, guardata per sè ed assolutamente, per diritto di natura è illecita; giacchè non serba uguaglianza di contratto. E nel vero il mutuo, da cui si cava l'usura, appartiene, ai contratti bilaterali; e l'uguaglianza sua sta in questo, che ambedue le parti si obblighino ad altrettanto. Dunque acciocchè serbi giustizia, quanto denaro l'una parte dà, tanto l'altra è tenuta a restituire; qualunque cosa vi si aggiunge, è di per sè un danno distruttivo dell'uguaglianza scambievole. Or alcuna cosa si aggiunge di fatto, quando vi si accoppia l'usura. L'usura dunque si oppone alla giustizia. Nè per fuggire la forza di questa illazione può opporsi il valore dell'uso, che altrui si concede nella prestazione del danaro; stantechè, come si è detto, l'uso qui non differisce dal dominio e dalla proprietà.

76. Dirai: La bisogna non dee guardarsi così metafisicamente, ma moralmente, cioè secondochè essa è ricevuta nella comune opinione. Ora in questa può separarsi il valore stabile del danaro dal valore dell'uso, quante volte il denaro si consideri come strumento di commercio; e però può dal prestito cavarsi alcun lucro, siccome si cava generalmente dall'uso, che si concede ad altrui, d'ogni altro strumento.

Rispondo, potersi ciò fare, ma serbato però al mutuante il dominio del denaro; siccome il dominio degli strumenti, de' quali alcuno loca l'uso ad altrui, rimane presso il locatore; a cui periscono, se mai periscono. Dove ciò si faccia, il contratto di mutuo passerà in contratto di società; nel quale uno pone il danaro, l'altro l'opera; ed il lucro si divide fra entrambi. Ora nel mutuo, propriamente detto, il dominio del danaro passa realmente nel mutuatario; giacchè ne va a suo danno la perdita, onde che avvenga. Per la qual cosa la predetta sottile distinzione qui non ha luogo.

Digitized by Google

Replicherai: Nel mutuo si cambia il danaro sborsato col danaro promesso, ossia da restituire. Di qui nasce l'onestà dell'usura; giacchè il primo vale più del secondo.

Nè anche ciò giova a legittimare l'usura. Imperocchè se talvolta il danaro promesso si stima meno del danaro sborsato; ciò avviene non per ragione dello stesso danaro, ma per ragione di circostanze accessorie. Se il mutuante esercitava commercio con quel danaro, per certo non può supplirlo col danaro promesso; e quindi imprestandolo ne riporta danno. Del pari se giustamente può sospettarsi della fede o della possibilità del mutuatario, quanto alla restituzione, il danaro contante supererà il danaro promesso, come la cosa certa sorpassa l'incerta. Quando avviene alcuno di questi casi, allora certamente sarà lecito pattuire alcuna cosa su la sorte, ossia oltre il danaro imprestato. Ma tranne queste circostanze, il danaro promesso da persona, che non può mancare alla parola, vale tanto quanto il danaro che infruttuosamente si conserva nello scrigno. E ciò è tanto vero che spesso sogliamo depositare il denaro presso una banca, ricevendone una cambiale, la quale al certo non è altro che danaro promesso; e ciò facendo non crediamo di ricevere meno di quello, che sia la moneta effettiva.

Finalmente se alcuno obbiettasse che il danaro è fruttifero, e però deve apprezzarsi più di quello, che sia il suo attuale valore; risponderemmo che il denaro è fruttifero non per sè ma per l'industria del possessore. Laonde se esso non aveva alcun ordine a quella, perchè non era dal mutuante destinato al commercio; di per sè non presentava altro valore, che quello rispondente all'impronta. Che se al mutuatario arreca lucro, è ingiusto che una parte di esso vada a benefizio del mutuante; sì perchè la cosa deve fruttare al padrone (e nel mutuo la proprietà del danaro, come dissi, è trasferita nel mutuatario), e sì perchè quel lucro sorge per l'industria di esso mutuatario, ed è ingiusto voler per sè parte almeno dei frutti dell'industria altrui.

77. Per quanto queste cose siano vere, può nondimeno la società, a fine di promuovere il commercio, stabilire, che chi prende in prestanza danaro, dia al mutuante alcun compenso, che può nomarsi *lucro legale*. Imperciocchè nella presente ampiezza e vastità del commercio il prestito del danaro non solo è utile, ma è anche del tutto necessario. Ora assai difficilmente si troverebbero persone, che dessero danaro a mutuo, se non venissero allettate da qualche emolumento; di che ridonderebbe gran danno alla permuta-

Digitized by Google

zion delle cose e per conseguenza alla pubblica economia. La società dunque, riguardando il bene comune, come impone i dazii, i tributi ed altri pesi, così ha il diritto di prescrivere che chi desidera godere del benefizio del danaro imprestato, corrisponda al mutuante un lucro determinato. Allora sarà lecito riscuoterlo dal mutuatario; perchè non si riceve come usura, ma come un premio stanziato per legge. Vedi sopra tale proposito il Taparelli, là dove tratta dottamente e ampiamente questa materia [1].

FINE DEL DIRITTO INDIVIDUALE.

1 *Saggio teoretico di Diritto naturale,* ecc. Diss. IV, c. 4, a. 4.

Digitized by Google

Digitized by Google

DIRITTO NATURALE

PARTE SECONDA

DIRITTO SOCIALE

INTRODUZIONE

Passando dalla stretta cerchia dell'individuo all'ampio giro della società, un argomento assai più prestante si offre alla nostra considerazione. Da prima nuovi diritti e nuovi doveri ci si presentano, in virtù delle nuove relazioni, di cui l'uomo si riveste. Di poi, quegli stessi diritti e doveri, che immediatamente sorgono dalla natura, vengono a spaziare più largamente e a spiegare maggior forza, per la varietà delle combinazioni, che ricevono in questo novello stato. In generale la cognizione de' diritti e de' doveri umani allora splende in tutta la sua luce, quando la natura razionale si considera non quale apparisce separatamente nei singoli uomini, ma quale si mostra nella loro unione scambievole. Imperocchè quivi solamente riluce appieno la forza, la bellezza e la perfezione di lei; la quale in ciascuno non apparisce che assai circoscritta e definita da limiti più o meno ristretti. Se così non fosse, invano e senza scopo la natura umana ripeterebbe in certa guisa e variamente modificherebbe sè stessa in tanta moltitudine di sussistenze individuali. Ciò posto, ognun vede di quanta rilevanza sia l'argomento che imprendiamo a trattare. In esso peraltro non investigheremo, se non quei principii universali ed immutabili, i quali debbono governare l'operazione dell'uomo costituito in società, e però chiariscono i diritti e i doveri, che, posto lo stato sociale, derivano dalla natura di lui.

E acciocchè non manchi chiarezza ed ordine conveniente, stimiamo di mandare innanzi, come preambolo, alcune nozioni, riguardanti il concetto stesso di società. Sotto nome di società in

Digitized by Google

generale non altro s'intende, che *l'unione di più tendenti co' proprii atti ad un sol fine comune*. Donde apparisce, che essa non può constare se non di enti dotati di ragione. Giacchè solo questi apprendono il fine, specialmente in quanto è comune, e convertono le collettive loro forze al conseguimento di esso. Ed in vero, a fare ciò si richiede virtù intellettiva, che concepisca il bene generale, e libera volontà, la quale per desiderio di conseguirlo muova le altre facoltà armonicamente co' socii ad unisona operazione. Le quali cose non possono aver luogo negli animali irragionevoli: i quali, anche quando convivono insieme e sono stretti da materiale unione, non percepiscono in nessun modo il bene comune; e però non possono muoversi a procurarlo con mutuo consenso, ma vengono determinati ad operare in modo uniforme dal solo impulso dell'istinto sensibile. Anzi anche gli uomini, benchè convivano in alcun luogo, e tutti per avventura procurino lo stesso bene; nondimeno non formano società, se non tendono a quel bene in quanto è comune, e non lo cerchino in quanto tale con cooperazione scambievole. Laonde la stessa moltitudine di enti dotati di ragione di per sè non porge che la parte materiale della società; ma la parte formale consiste nel consenso delle volontà, tendenti allo stesso fine, e producenti armonia di esecuzione e di mezzi [1]. Ora il procurare sì fatto consenso e sì fatta armonia è officio dell'autorità. L'autorità dunque è necessaria all'essere della società ed è inchiusa nel suo essenziale concetto.

Di qui anche apparisce che il fondamento di ciascuna società risiede propriamente nella scambievole benevolenza de' socii. Il che evidentemente s'inferisce da quell'universale precetto: *Fa il bene*. Conciossiachè la società, qualunque ella sia, serve soprattutto a confermare, con determinata sanzione, e definire più chiaramente e in alcuni punti altresì a temperare o accrescere quelle relazioni, dalle quali l'uomo è per natura vincolato coll'uomo. Queste relazioni ridotte a formola generale, si riassumono in ciò, che ciascuno sia tenuto ad amare gli altri e voler ad essi quel bene, che vuole a sè stesso. A questo fondamento dunque di umana unione deve appoggiarsi la società, se nel costituirla non vogliamo invertire e crollare l'ordine della natura. Per la qual cosa i socii debbono a vicenda riguardarsi non come mezzi ma come fine; giacchè ognuno in realtà, come membro e parte dello stesso tutto,

1 Bellamente in tal proposito Cicerone: « *Respublica est res populi; populus autem non omnis coetus multitudinis, sed est coetus iuris consensu et utilitatis communione sociatus. De Rep.* l. III.

Digitized by Google

ha diritto alla partecipazione dello stesso bene, e ad esso tende, in quanto scopo comune, e quasi co' proprii atti lo lavora. Di che si fa chiara la differenza che passa tra società e proprietà. Imperocchè nella proprietà l'uomo aggiunge a sè le cose pel solo utile proprio, e quindi le considera come meri mezzi; al contrario nella società unisce a sè gli altri e sè agli altri non per puro riguardo e vantaggio proprio, ma per riguardo e vantaggio comune, che ridondi in bene di tutti. Altrimenti se taluno congiungesse a sè altri uomini per solo utile proprio, tramuterebbe il *fine* in *mezzo* e la *persona* in *cosa;* e però violerebbe l'ordine di natura, il quale, come altrove dicemmo, esige che ciascun uomo sia sempre riguardato come persona e fine.

Di qui ancora consegue che la società, qualunque sia, non può mai prescindere dall'ordine morale. Perocchè la società, come dicemmo, è fondata nella scambievole benevolenza. Ora il bene, che dobbiamo al postutto volere, sì a noi come agli altri, è il bene onesto; al quale tutto ciò che ripugna, non può essere bene per l'uomo.

Dalla nozione, che abbiamo data della società, si fa anche chiaro perchè essa, quando si guarda come dotata di diritti e doveri, si consideri come un sol essere, e quindi soglia chiamarsi *una sola persona morale* e *giuridica* [1]. Imperocchè, risultando la società dalla tendenza di molti al medesimo fine, e dall'armonica loro operazione per conseguirlo; coloro che la compongono, debbono concepire, volere e procurare la stessa cosa. E però è mestieri che si comportino in modo, come se avessero lo stesso intelletto, la stessa volontà e le stesse forze esecutrici. Essi dunque, per ciò che concerne la considerazione morale, costituiscono lo stesso subbietto di diritti e di doveri.

Quinci può rilevarsi la diversità del diritto sociale dal diritto individuale. Imperocchè, sebbene lo stesso concetto di giustizia e la stessa legge di natura si applichi a ciascun uomo separatamente ed al consorzio di molti uniti insieme; tuttavia il subbietto è tanto diverso, quanto è diversa la persona *fisica* dalla persona *morale*. Per la qual cosa, benchè spesso gli stessi diritti e doveri emergano per la società e per ciascun uomo (quante volte cioè si fondano nella sola natura ragionevole); nondimeno quando si volge il pensiero all'unione di più persone, ossia alla società in quanto tale, si manifestano diritti e doveri che in niun modo convengono

1 Dicesi persona *morale,* a distinzione della persona *fisica;* la quale denominazione non compete all'unione di molti, ma solo ai singoli, presi separatamente.

Digitized by Google

alla persona fisica guardata da sè. Così, per esempio, per questo che la persona fisica non si compone di più persone, non è legata da relazioni giuridiche verso le parti onde consta; giacchè niuna di esse è *subbietto di diritti* rispetto a lei. Ma la persona morale, per l'opposta ragione, presenta realmente vicendevoli rapporti morali fra il tutto e le parti; e quindi offre diritti e doveri tra quelli che rappresentano l'intera società e presiedono alla sua amministrazione, e quelli che menano vita privata e sono semplicemente membri di essa.

La società si divide in *semplice* e *composta*, secondochè risulta o no da altre minori società. Ma la principale divisione sembra esser quella che distribuisca la società in *completa* ed *incompleta*, la quale, tutta quanta è, vien desunta dal fine. Attesochè il bene, per l'acquisto del quale, con riunite forze, l'uomo si associa con altri uomini, può essere o ristretto a un genere determinato, o può includere nel suo concetto una qualche generalità, sicchè tocchi tutta la personalità e attività dell'uomo. Nel primo caso, ha luogo la società incompleta o parziale, la quale non ha per iscopo tutto quello che all'uomo appartiene, ma solo un bene particolare; nè a sè rivoca in alcun modo tutta la vita e tutte le forze umane, ma solo un qualche grado di azione speciale. Di tal fatta sono le società letterarie, le industriali e simiglianti. Nel secondo caso si ha la società completa; la quale non si restringe a procurare ai socii un bene particolare, ma o si studia con i mezzi suoi proprii di procurare tutto quello che possa perfezionarli, o almeno esercita una qualche influenza in tutti gli ordini della loro attività.

Tre sono le società così fatte: la *domestica*, la *civile* e la *religiosa*, le quali nel giro, proprio di ciascuna, riguardano l'intera personalità dell'uomo. Che poi giustamente non si noverino altre specie di società perfetta, è manifesto. Conciossiachè l'uomo, preso integralmente, può considerarsi sotto triplice aspetto. Prima, in in quanto compie in certa guisa sè stesso e si propaga come individuo. Ciò si ottiene, mediante la *società domestica*. In secondo luogo, in quanto cerca pienamente il bene proprio di queste vita e in essa ordina stabilmente i suoi rapporti con gli altri. A ciò conferisce la *società civile*. Terzo, in quanto opera direttamente a conseguire la felicità della vita avvenire, ed ordina sè stesso secondo le sue relazioni con Dio. A questo scopo risponde la *società religiosa*. Di queste tre società adunque parleremo in questo libro; affinchè si abbia da' giovanetti una sufficiente cognizione del diritto sociale. E benchè c'intratterremo soprattutto della società civile; nondimeno toccheremo, quanto è necessario, eziandio delle altre

Digitized by Google

due; sì per avere anch'esse ragione di società completa, e sì perchè son collegate con istrettissimo vincolo alla società civile. E veramente la famiglia porge l'elemento e il germe della città; la società religiosa poi offre i mezzi, senza cui non può sussistere la coltura e la pace tra gli uomini, e compie e sublima il fine della comunanza civile. Spiegheremo tutte queste cose, secondo l'usanza nostra, in separati capi.

CAPO PRIMO

DELLA SOCIETÀ DOMESTICA.

1. La società domestica, come tutto da parti, si compone di tre società più semplici: cioè della *coniugale,* che è riposta nell'unione del marito e della moglie ed offre il primo fondamento della famiglia; della *paterna,* che ha luogo tra parenti e figliuoli; della *signorile,* che passa tra il padrone e i servi, addetti alle opere necessarie pei genitori e pe' figliuoli. L'unione di queste tre società costituisce la famiglia compita e perfetta. Adunque non possiamo ben conoscere la famiglia, senza parlare separatamente di ciascuna delle società anzidette, scegliendo quelle cose che propriamente appartengono al diritto naturale e sono di maggiore importanza.

ARTICOLO I.

Della natura del matrimonio.

2. Il matrimonio vien definito dal diritto romano: *Coniunctio viri et uxoris, individuam vitae consuetudinem retinens.* Esso è formato dalla società di due persone, di sesso diverso; le quali con la loro stabile unione costituiscano il compiuto e perfetto principio propagativo del genere umano. Imperocchè il sapiente autore ed ordinatore delle cose, Iddio, creò l'uomo in modo, che, per la distinzione de' sessi, si avesse la stessa natura divisa quasi in due diversi soggetti, i quali, secondo le leggi da lui stabilite, tendessero a consociarsi insieme in unità di consorzio. Ond'egli differenziò per guisa l'ingegno e le doti d'entrambi, che l'uno ricevesse aiuto dall'altro e quasi compimento nell'essere. Quindi dal coniugio non si ha solamente la procreazione della prole, in virtù di cui l'uomo si procaccia una specie di perpetuità; ma le attitudini altresì, tanto fisiche quanto morali, del marito e della moglie

Digitized by Google

vengono a temperarsi tra loro e perfezionarsi a vicenda. Ben si apporrebbe chi dicesse, che questa società mescola in certa guisa e combina due personalità, sicchè ne risulti una intera e perfetta, la quale sia atta a moltiplicar gl' individui della specie umana, e risponda acconciamente a' vicendevoli bisogni delle due parti. Per la qual cosa benchè l'essenza del coniugio sia riposta nella formazione d'un solo e indivisibile principio propagativo del genere umano; nondimeno l'adeguato suo fine è non la sola procreazion della prole, ma ancora lo scambievole aiuto de' coniugi.

PROPOSIZIONI.

3. Prop. 1.ª *Il matrimonio richiede, come fondamento, l'intima dilezione e perfetta amicizia de' coniugi.*

Dim. Essendo così stretta l'unione di questa società ed abbracciando così largamente l'umana vita, richiede assolutamente di appoggiarsi ad una base molto stabile e spaziosa. Questa non può esser altro che un amore pieno e sincero, col quale siano i coniugi fra loro vicendevolmente congiunti. E vaglia il vero, se la società coniugale si versa in questo, che di due persone se ne formi come una; in qual modo potrebbe ella sussistere, se l'un coniuge non riguardasse l'altro come sè stesso, o meglio come parte, che, con esso concorre a formare un sol tutto? Ora ciò non può altrimenti ottenersi, se non per via di dilezione scambievole e di perfetta amicizia; giacchè dal solo amore gli enti morali vengono attirati l'un verso l'altro e congiunti insieme con istrettissimo nodo.

Cotesto amore dee soprattutto originarsi dalla ragione. Laonde vuol esser fondato non tanto nell'esterna venustà del corpo, quanto nelle doti interne e nella bellezza dell'animo. Il che non solo si richiede, acciocchè quell'amore sia degno dell'uomo, ma ancora acciocchè possa essere stabile e duraturo. Il senso è mutabile; e quelle cose che riguardano il corpo, vengono in breve a mancare. Onde le qualità sensibili, scompagnate dalla bellezza spirituale e dagli ornamenti più nobili della mente e del cuore, presentano un principio d'amore assai incostante e caduco.

4. Prop. 2.ª *Le nozze sono oneste e consentanee alla natura dell'uomo.*

Dim. Quello è onesto e consentaneo alla natura dell'uomo, che risponde all'ordinazione divina ed all'inclinazione non solo sensibile ma altresì razionale di esso uomo. Tali appunto sono le nozze. E per fermo, se Dio stabilì e temperò la differenza de' sessi in guisa, che per conformazione sia fisica sia morale l'uno fosse come

Digitized by Google

compimento dell'altro, e quasi lo ponesse in giusto equilibrio; per questo stesso mostrò di approvare la legittima unione e stabile società di entrambi. Imperocchè non altronde, che dalla natura e disposizione delle cose, si ricava il fine per esse inteso dal supremo Artefice e ordinatore del mondo.

Inoltre, la propagazione del genere umano e la perpetuità dell'umana specie non può aversi, se non per mezzo del coniugio; tolto il quale il genere umano si estinguerebbe con le prime individuali esistenze. Adunque avendo Dio voluto che gli uomini si moltiplicassero e perdurassero (essendo l'uomo l'apice della creazione e il fine dell'universo visibile), è evidente che egli ha voluto altresì ed ordinato il coniugio. Laonde pose nell'uomo una istintiva inclinazione a contrarlo; da regolarsi nondimeno dalla ragione, la quale è in esso la facoltà dominatrice, e di cui se si rimuove il dettame, l'uomo casca al di sotto della condizione de' bruti.

5. Prop. 3.ª *Il celibato virtuoso è da preferirsi al connubio.*

Dim. Può distinguersi un doppio celibato: l'uno che ha per consigliera e compagna la virtù, l'altro il vizio. Il celibato vizioso è quello, che si coltiva per fuggire i pesi delle nozze e lasciar libero il freno alla concupiscenza de' sensi. Non si può concepire cosa più perniciosa e detestabile di un tal celibato. Perocchè esso perverte l'ordine della natura, snerva le forze dell'animo ed eziandio del corpo, trascina ad ogni licenza e bruttura, bandisce la pace dalle famiglie, e si oppone alla stessa propagazione degli uomini. Laonde non solo è da esecrare, ma deve porsi ogni cura per isvellerlo dall'umano consorzio.

Posto un tal celibato da banda, parliamo di quello che si osserva per amore della virtù, a fine cioè di addirsi totalmente al culto divino ed al perfezionamento de' soli beni di spirito. Così inteso il celibato non solo è lecito ed onesto; ma ancora è più commendabile del matrimonio. Per fermo, niun precetto di natura obbliga l'uomo a maritarsi; specialmente dopo che il genere umano è sì ampiamente propagato. E sebbene il coniugio, insieme co' pesi, arreca anche molti vantaggi; a questi nondimeno può l'uomo rinunziare, senza ingiuria di alcuno, e servendosi unicamente del suo diritto circa la libera disposizione della sua vita privata. Che se si volge l'animo alla ragione, che consiglia un tal celibato, molto più chiaramente apparirà vera la tesi che qui propugniamo. Imperocchè questa ragione è riposta nella virtù; per seguire la quale unicamente, l'uomo fugge dalle nozze. Or chi sarà sì impudente e sfrontato che neghi all'uomo la facoltà di perfezionarsi, quanto desidera, e dar opera a coltivare ed

Digitized by Google

accrescere la sola virtù? Nè piccola o di qualsiasi portata è la perfezione, che reca all'uomo così fatto stato; ma essa è tale, che non può pensarsene una più sublime. Imperocchè per essa l'uomo, benchè composto di corpo, si comporta come se non avesse che il solo spirito e fosse pari alle separate intelligenze. E ciò non, come quelle, per necessità di natura, ma per impero di volontà; col quale, dominando pienamente i sensi, assorbisce in certa guisa le inferiori tendenze del corpo nella parte razionale dell'anima. Onde chi è celibe in questo modo, ragionevolmente e a buon diritto dicesi sorpassare l'umana condizione. Conciossiachè egli si mostra dotato di tanta forza di spirito, da bastare pienamente a sè stesso; ed elevandosi a somma altezza di mente e di affetti sopra la volgare schiera, si sposa con celeste connubio al sommo bene, e liberato dalle cure domestiche, si volge unicamente alle cure dell'animo e a promuovere in sè e negli altri la sapienza e la virtù.

Il che così essendo, non dee recare meraviglia, se tutti i savii han sempre creduto degno di alta venerazione e somme lodi siffatto celibato. Che se non mancano di quelli, i quali contraddicono un così sublime stato; questi cotali o non ne considerano le vere ragioni, o sono del gregge di coloro, i quali non gustano altro che senso e sono prestanti nella sola procacità e stoltezza. Essi non sentendo in sè valore da seguire tanta virtù, e con bassa invidia mal soffrendo di vedersi superare dagli altri; si sforzano turpemente di avvilire quella così sublime vita, e, se fia dato loro, sperderla dal mondo.

6. Prop. 4.ª *La poliandria ripugna al diritto naturale.*

Dim. Ripugna al diritto di natura ciò, che si oppone al fine precipuo delle nozze ed all'ordine de' doveri, nascenti dalla società coniugale. Ma tal è la poliandria. Dunque essa ripugna al diritto di natura. E per fermo, tralasciando la sterilità, che ne conseguita, nella donna, colla pluralità de' mariti rimarrebbe incerto da qual padre sia stata generata la prole. Conseguenza di tale incertezza sarebbe l'ignorare a chi corra il dovere di educare i figliuoli.

Inoltre, in siffatta mostruosa società mancherebbe il capo regolatore della famiglia; l'affetto della moglie sarebbe diviso, e non pienamente legato ad alcuno; i figli sarebbero sciolti dal debito di amore e rispetto verso il padre, ignorando chi fosse il vero autore dei loro giorni; e si aprirebbe una fonte perenne di gelosie, di dissenzioni, di risse.

Digitized by Google

7. Prop. 5.ª *La poligamia, benchè assolutamente non ripugni del tutto all'ordine di natura, nondimeno gli è poco conforme.*

Dim. Che assolutamente non ripugni al diritto di natura, si scorge da questo, che non si oppone alla procreazione di prole certa e quindi al fine precipuo del matrimonio. Che poi poco si uniformi al diritto di natura, facilmente si dimostra. Imperocchè ne andrebbe perduta l'uguaglianza del contratto, e la perfetta congiunzione di due personalità in un sol tutto morale. La condizione della moglie sarebbe di molto inferiore a quella del marito; e lo scambievole amore ne verrebbe a scemar grandemente. La pace altresì e la tranquillità domestica non sarebbe nè sicura nè costante. Imperocchè come ben osserva Einnecio: « Le molte mogli d'un sol marito sarebbero tuttodì in litigio tra loro per gelosìa, per emulazione e per mille altre cagioni. L'una si adirerebbe con altra più bella, più giovane, più feconda e più amabile; e molte di esse si corruccerebbero col marito, che preferisse l'una alle altre; e avrebbero in uggia i figli non loro, per essere d'ingegno più elevato o alquanto al padre più cari [1]. » Per la qual cosa benchè nel vecchio testamento abbia Iddio, per moltiplicare il popolo fedele, permessa la pluralità delle mogli; pure nel nuovo la proibì del tutto, e restituì il matrimonio alla sua perfezion primitiva, massimamente per averlo elevato a significare la mistica unione di Cristo con l'unica sua verace Chiesa.

Si sciolgono le difficoltà.

8. *Obbiez.* I. Senza coniugio non si potrebbe conservare il genere umano. Dunque il coniugio è di diritto di natura. Dunque il celibato si oppone al diritto di natura.

R. Anche senz'agricoltura non potrebbe conservarsi l'uman genere. Ne viene forse che tutti debbano addirsi alla coltura dei campi? È da distinguere con ogni diligenza tra quelle cose, che riguardano direttamente i privati, e quelle, che riguardano la moltitudine. Le une e le altre vengono dal diritto di natura, ma in senso diverso. Poichè le prime, se importano una necessaria perfezione, appartengono al diritto di natura, obbligante ciascuno. Tale, per esempio, è il dovere di conservarsi ed ordinare sè stesso all'ultimo fine. Le altre, benchè inchiudano necessità, appartengono al diritto di natura, obbligante *assolutamente* la comunanza, non già i singoli, se non fosse *ipoteticamente,* cioè nel caso che

1 *De iure naturae et gentium*, lib. 2, c. 2.

Digitized by Google

manchino altri, i quali attendano a procurare quel bene comune. Di tal fatta è il coniugio; il quale non riguarda propriamente e principalmente il bene particolare degl'individui, ma il bene comune della specie.

Replicherai: Almeno il celibato diminuisce il bene comune della società; poichè rimuove dall'attendere alla moltiplicazione della prole.

R. La società non è un aggregato di piante o di pecore, in cui quanto maggiore è il numero, tanto è più grande il vantaggio; ma è un'aggregazione di uomini dotati di ragione, ne' quali dee ricercarsi a preferenza la perfezione dell'animo. Ora i celibi, de' quali parliamo, per attendere appunto a questa, si astengono dalle nozze. Essi dunque dànno opera a ciò, che appartiene principalmente al bene dell'uomo e della società. Il che vale eziandio se vivano una vita totalmente privata, e s'intrattengano nella sola contemplazione del vero, e nell'amore del bene. Imperocchè chi perfeziona sè stesso, indirettamente perfeziona l'umana natura e la società, di cui è certamente una parte.

Senonchè la virtù de' celibi procura altresì l'utile altrui, per ciò che spetta a' costumi. Perocchè essi con l'esempio almeno conferiscono grandemente a sollevare gli altri sopra de' sensi; sì perchè destano negli animi l'amore di un bene migliore, e sì perchè continuamente mostrano il dominio della mente sul corpo. Che se, oltre l'esempio, aggiungono anche la cura di giovare ad altrui coll'insegnamento e coll'educazione, cresce di gran lunga l'utile, che la società ne ritrae. Per fermo niuno è più atto ad ammaestrare gli altri, che colui il quale sciolto dai lacci delle nozze, non è occupato negli affari e nel governo della famiglia. E chi più idoneo a comunicare agli altri la sapienza e coltivarne i costumi, che quegli il quale alla sola sapienza ha volti i pensieri, e che frenando le cupidigie si dedicò del tutto all'acquisto della virtù in grado eminente? Ciò è talmente accertato dal semplice buon senso naturale, che i selvaggi d'America, non ancora ridotti a vita civile, sogliono dimandare a' ministri protestanti, che s'intrudono in luogo de' cattolici, se abbiano o non abbian moglie; e, avutane risposta affermativa, ne rifiutano issofatto il magistero.

Replicherai di nuovo: Il bene comune dee preferirsi al privato. Ma il coniugio riguarda il bene comune, il celibato il bene privato. Adunque il coniugio è preferibile al celibato; giacchè riguarda un bene maggiore.

R. A questa difficoltà così risponde S. Tommaso: « Il bene comune è migliore del privato, se sia dello stesso genere, non già

Digitized by Google

se sia di genere diverso. Ora può accadere che il bene privato sia migliore, secondo il suo genere. In questo modo la verginità, consacrata a Dio, si preferisce alla fecondità maritale. Onde Agostino dice nel libro della verginità, che la fecondità della carne, anche di quelli che in questo tempo altro non cercano nel coniugio che la prole da dedicare a Cristo, non può compensare la verginità perduta [1]. » Del resto dimostrammo di sopra che il celibato ridonda eziandio e copiosamente in bene comune.

Obbiez. II. Socrate e Platone, principi de' filosofi, insegnarono confarsi all'ottima costituzione d'una città aver comuni le possessioni ed anche le mogli; come può vedersi nel principio del *Timeo* e ne' libri della *Repubblica*. Or non è credibile che quei sapientissimi avessero stimato bene, ciò che ripugna al diritto di natura. Dunque la poliandria non è assolutamente ripugnante al diritto di natura.

R. Ciò non dimostra altro, se non quanto sia labile l'umano ingegno, abbandonato alla forza della sola natura; giacchè uomini così saputi potettero cadere in tanta falsità e lordura di dottrina. Nè solo in questo capo, ma anche in altri assai insegnarono cose assurdissime, come, per esempio, l'uccisione de' neonati deformi, e l'origine naturale della schiavitù. Del resto quanto stolta sia quell'opinione, il chiarì ampiamente Aristotile, nel libro secondo *delle cose politiche*; nel quale dimostrò che la comunione delle mogli non solo è di per sè rea, ma anche sommamente nociva al bene comune e soggetta ad innumerevoli turpitudini. La comunione poi de' beni, tra gli altri svantaggi che arreca, guasta il concetto di società civile, la quale per tal guisa si tramuterebbe in domestica. La società civile non si compone semplicemente di più cittadini, ma di più cittadini differenti per condizione e di più aggregati in società minori, siccome l'organismo d'un corpo vivente risulta da parti dissimili e dotati di svariate funzioni.

ARTICOLO II.

Dei vicendevoli doveri de' coniugi.

9. Primieramente il matrimonio dee contrarsi da persone abili a conseguirne il fine. E però richiede età idonea; la quale presenti robustezza ed acconcio svolgimento non solo del corpo, ma anche della mente. Imperocchè i coniugi debbono attendere non solo al-

[1] *Summa th.* 2.ª 2.ae q. 152, a. 4.

Digitized by Google

la procreazione, ma anche alla buona educazione della prole. Di più debbono essere l'uno all'altro di aiutorio nella retta amministrazione della famiglia.

È d'uopo inoltre, che coloro, i quali vogliono maritarsi, non siano di già legati tra loro con vincolo, da cui provengano relazioni e doveri poco conciliabili colle relazioni e coi doveri dei coniugi. Imperocchè altrimenti resterebbe turbato l'ordine di natura, dal quale a niuno è lecito allontanarsi. Quindi per diritto di natura sono assolutamente proibite le nozze tra genitori e figliuoli; poichè i doveri di rispetto e di soggezione, che stringono i secondi ai primi, si oppongono alle ragioni di uguaglianza, che han luogo fra consorte e consorte. In quanto poi agli altri gradi di consanguinità od affinità, benchè, sul principio del genere umano, il bisogno di propagare la specie abbia reso fra essi non ripugnanti le nozze; pure, tolto via quel bisogno, dee dirsi del tutto il contrario. Nel qual proposito troppo prolissa nè sempre facile sarebbe la discussione, se di tutti singolarmente volessimo ragionare, il che ci menerebbe assai lungi dalla brevità, che seguiamo. Per la qual cosa generalmente diciamo, che questi gradi, se sono assai stretti e producono rapporti del tutto opposti ai rapporti de' coniugi, rendono per diritto di natura illecite le nozze; se non si oppongono totalmente a questi rapporti, rendono il matrimonio non abbastanza conforme alla ragione: in particolare poi dovranno definirsi da quell'autorità, a cui, come dimostreremo, è di per sè sottoposto il matrimonio.

È altresì necessario che coloro, i quali si uniscono in matrimonio, non siano fra loro troppo diversi negli anni. Poichè non è probabile che passi scambievole amore e sia per durare tra un vecchio ed una giovinetta, o viceversa. Finalmente, è da badare che siavi tanto di sostanze domestiche, che basti per sopperire ai pesi del matrimonio. Altrimenti in breve il disagio e la povertà renderanno infelicissimo quello stato, che si elesse per aver sollievo e giocondità nella vita. Queste cose peraltro non vengono assolutamente comandate dalla ragione, ma soltanto consigliate. Se alcuno voglia fare il contrario, può valersi del suo diritto a suo danno e pericolo; e si farebbe ingiusta violenza alla libertà individuale, se la società vi apponesse impedimento.

Finalmente avvertiamo che il matrimonio, in virtù della propria natura, richiede che si contragga liberamente e di mutuo consenso. Ciò vien reso manifesto non solo dalla nozione di contratto, ma anche perchè il matrimonio è tutto quanto fondato nello scambievole amore, il quale per certo non può conciliarsi con la violenza

Digitized by Google

che costringa all'unione, e col dissenso di uno de' coniugi almeno. Al che si aggiunge che trattasi di cosa, la quale massimamente appartiene al diritto individuale innato; e però non può in niun modo sottrarsi dall'esercizio della libertà personale. E ciò basti circa la natura di questa prima società, che è il fondamento di tutta la famiglia.

10. Le cose, che ho detto, riguardano il matrimonio da contrarre; contratto poi che esso sia, i coniugi debbono considerarsi in modo, che l'uno s'intenda essere di piena pertinenza dell'altro. Quindi avuto riguardo all'essenza stessa del matrimonio, la violazione della fede coniugale ripugna gravissimamente al diritto di natura. Anzi questa fede esclude da sè non solo la menoma offesa di fatto, ma eziandio di affetto; non potendo niun de' coniugi far partecipe un terzo dell'amore, che egli deve integralmente al consorte, al quale dedicò tutto sè stesso, non solo in quanto al corpo, ma molto più quanto all'animo, che nell'uomo è la parte più nobile. Inoltre i coniugi sono tenuti alla coabitazione, essendo essa richiesta dal diritto di possesso, che l'uno ha sopra dell'altro, e dalla natura della società, che hanno stretta fra loro.

In quanto poi al governo della famiglia ed a' negozii da trattare, generalmente il supremo potere risiede nel marito; di cui è proprio regolare la moglie. Nel che vanno lungi dal vero que' moderni, i quali stabiliscono che non in qualunque modo, ma in tutto e per tutto la moglie sia eguale al marito. Fra questi l'Ahrens, seguace della dottrina di Kraus, benchè assegni diverse funzioni da esercitarsi in famiglia dal marito e dalla moglie; nondimeno afferma essere eguale del tutto la condizione di entrambi, sicchè il marito non abbia veruna potestà sua propria. Imperocchè apertamente dice non potersi ammettere che la moglie moralmente e giuridicamente sia inferiore e soggetta all'autorità, che dicono maritale [1]. E più sotto aggiunge: La natura del matrimonio non soffre affatto potestà maritale, ma la famiglia è dotata di due capi, l'uno de' quali la rappresenti al di fuori, l'altro ne diriga la vita interna.

Ma lasciando indietro tutti gl'inconvenienti ed i disturbi, che cotesta pretesa uguaglianza e duplicità mostruosa di capi di famiglia recherebbe; al certo sì la Fisiologia e sì la Psicologia, non che il comune senso degli uomini e le stesse sacre carte ci persuadono l'opposto. La struttura fisica della donna è più debole di quella dell'uomo; il quale la supera grandemente nella fortezza

1 *Cours de droit naturel.*

Digitized by Google

del corpo, e nell'agilità e robustezza delle membra. Del pari, l'attività dello spirito, l'acume della mente, la prudenza del consiglio, e la costanza della volontà più altamente rilucono nel sesso virile, benchè quanto all'essenza si trovino anche nel sesso femmineo. Quindi, presso tutte le genti, per impulso e ammaestramento di natura, il marito è superiore alla moglie nel governo della famiglia; nè contra un tal costume ottennero mai nulla le ciance dei novatori. La medesima cosa ci viene confermata in più luoghi della santa Scrittura. S. Paolo dice: *Le mogli sieno soggette ai loro mariti..... Giacchè il marito è capo della moglie, siccome Cristo è capo della Chiesa* [1]. E S. Pietro: *Le mogli siano suddite dei loro mariti* [2]. Peraltro è da badare che l'impero del marito non degeneri in dispotismo e tirannide, non essendo che direttivo e tale, che induca all'ubbidienza non tanto colla forza, quanto colla persuasione. Anzi il marito dee procurare, che le cose, appartenenti all'amministrazione della famiglia, si facciano, per quanto è possibile, di comune consenso colla moglie: ricordandosi che essa è sua compagna, non ancella. Non però è da cadere nell'eccesso contrario; il che sarebbe, se il marito affidasse alla moglie l'intero reggimento della casa, o rimessamente esigesse l'esecuzione di ciò, che egli giudica conducente al ben essere ed alla tranquillità della famiglia.

Per quel che concerne la partizione degli affari, è chiaro, che al marito, come a capo, appartiene di rappresentar la casa appo gli altri, e regolarne le relazioni esterne. Per quello poi che riguarda le interne faccende, queste benchè in quanto alla direzione suprema sieno soggette all'autorità del marito, pure vengono meglio amministrate dalla donna: per essere ella più raccolta in sè stessa e più idonea a concepire quest'ordine di cure minute. Così maravigliosamente l'una parte supplirà ciò che manca all'altra, e saranno tra loro vicendevolmente di aiuto e di sollievo.

Finalmente le parti dell'uomo sono: dirigere la moglie, nudrirla, difenderla, istruirla, e tanto più onorarla, quanto in virtù del sesso è più debole. Di contra le parti della moglie sono non solo amare il marito ma rispettarlo, riceverne i comandi come da Dio, attendere con ogni premura al ben essere domestico ed alla custodia de' figliuoli, e comportarsi in guisa, che il marito trovi in lei onesto conforto dalle cure e fatiche esterne. Ambidue poi intendano di trovarsi avvinti da così stretto legame di unione scambie-

1 *Ad Ephesios*, c. 5, v. XXII.
2 Epist. I. c. 3, v. I.

Digitized by Google

vole, che debbono comportarsi come se ambidue fossero informati da una sol'anima, e però abbiano lo stesso sentire e volere, e stimino le cose dell'uno appartenere all'altro come socii della stessa fortuna. Il che sarà facile, se cureranno continuamente di conservare e caldeggiar quell'amore, che da principio li mosse a contrarre un tal vincolo.

ARTICOLO III.

Della indissolubilità del matrimonio.

11. Que' filosofi che parteggiano pel protestantesimo, benchè riprendano la licenza de' divorzii, tuttavia generalmente dicono potersi sciogliere il matrimonio, per intollerabile contrarietà di costumi tra coniugi o per altra grave cagione, come sarebbe l'adulterio, il malizioso abbandono, o quale che siasi altra offesa, ripugnante al fine del coniugio. Per contrario i Dottori cattolici difendono a tutt'uomo l'indissolubilità del matrimonio.

Per procedere ordinatamente, premettiamo due avvertenze. Prima: Dovendosi parlare del matrimonio non in astratto ma in concreto secondo che è presentemente, ed essendo intervenuta l'autorità divina a fissarne le leggi; non dee la quistione definirsi colla sola ragione naturale, astrazion fatta dal giure positivo divino. Secondo: Dee distinguersi il divorzio imperfetto, ossia la separazione de' coniugi in quanto alla sola coabitazione, restando il vincolo, dal divorzio perfetto, che rompa lo stesso vincolo e licenzii i coniugi a passare ad altre nozze. Premesse queste cose veniamo alla quistione.

PROPOSIZIONI.

12. Prop. 1.ª *Il divorzio imperfetto, cioè a riguardo della sola coabitazione, può essere talvolta permesso.*

Dim. Quantunque il matrimonio, guardato di per sè, suppone negli sposi la volontà d'una perpetua unione, nè di sua natura si scioglie mai; possono nondimeno avvenir circostanze, che rendano intollerabile questa scambievole comunanza di vita. Imperocchè può accadere (la qual cosa dee evitarsi con ogni cura) che il vicendevole amore non solo s'intepidisca, ma si converta in odio per modo, che turbi del tutto la tranquillità e il pacifico governo della famiglia. Allora certamente la ragione consiglia che i coniugi, almeno per alcun tempo, si separino, finchè non si

Digitized by Google

reintegri lo scambievole amore. Del pari se l'un consorte violi la fede coniugale, o con iniquo allontanamento abbandoni il compagno, o gravemente l'affligga e bistratti; l'altro avrà diritto di separarsi dal colpevole, per punirne così la perversità e scuotere da sè l'ingiusta oppressione. Ciò però debbe intendersi in quanto alla sola coabitazione; poichè questo basta per allontanar quel male, nè altro al certo provano gli argomenti che si adducono da' sostenitori del divorzio.

13. Prop. 2.ª *Il divorzio perfetto, che non solo tolga la coabitazione, ma scinda lo stesso vincolo coniugale, è totalmente escluso dalla perfetta nozione del matrimonio.*

Dim. Non può concepirsi vera unità morale di due persone, se non s'intenda la loro unione dotata di perennità e costanza imperitura. E per fermo il solo pensiero o sospetto che si possa verificare l'ipotesi di rescissione del vincolo coniugale, grandemente affievolisce ne' coniugi quell'amore, col quale debbono essere strettamente uniti; nè permette che essi si considerino come viventi d'una stessa vita, e partecipi totalmente della stessa sorte. Imperocchè in qual modo l'una parte ammetterebbe l'altra ad intima comunione di affetti e di tutto ciò che possiede, se non pensando che essa le debba appartenere per sempre? Inoltre, verrebbe a mancare tra' coniugi la scambievole partecipazione di beni, sì fortemente richiesta in questa società; perchè le cose dell'uno non si guarderebbero come proprie anche dell'altro, ma ambo sarebbero continuamente intenti all'utile privato: potendo sempre temersi uno più o men rimoto scioglimento di società. Finalmente mancherebbe eziandio l'eguaglianza del contratto; giacchè nell'ipotesi della solubilità delle nozze è di gran lunga inferiore la condizione della moglie: la quale, orbata del primo fiore della giovinezza e della prerogativa della verginità, sarebbe costretta probabilmente a una vedovanza perpetua. Per non dir nulla de' pericoli, a' quali andrebbe esposta la certezza della generazione e l'educazione della prole. Per fermo l'educazione è una specie di diritto indivisibile, che spetta ad ambidue i parenti; e il cui esercizio si estende fino alla terza parte dell'età de' figliuoli. In qual modo dunque potrebbe ella compiersi, se stabile e perpetua non fosse la società coniugale?

14. Prop. 3.ª *L'argomento decretorio per l'assoluta indissolubilità delle nozze, vuol desumersi dal precetto divino.*

Dim. Non può negarsi che, considerato il diritto di natura, possono darsi alcuni casi, ne' quali l'assoluta indissolubilità del matrimonio non apparisce chiaramente. Si ascolti il Bellarmino:

Digitized by Google

« Se consideriamo, egli dice, il matrimonio come ufficio di natura per la propagazion della prole, è molto malagevole a trovare ragioni, per cui nel caso di sterilità non possa la moglie ripudiarsi per prenderne un'altra [1]. » Lo stesso dicasi se essa sia travagliata da incurabile infermità od abbia maliziosamente abbandonato il compagno. Imperocchè sebbene a rimuovere generalmente i molti inconvenienti, ad allontanare le frodi, che potrebbero insinuarsi, ed a rendere più solleciti i coniugi nel proprio dovere, sia più opportuna l'indissolubilità del vincolo maritale, anche per questi e consimili casi; tuttavia essa non apparisce come un'assoluta necessità, ma solo come una convenienza di natura, che può dar giustamente all'autorità competente motivo di comandarla.

Non è così, se si volga il pensiero alla legge evangelica, nella quale il matrimonio fu elevato alla dignità di Sacramento, significativo dell'indissolubile unione di Cristo con la Chiesa. Esso come tale fu restituito alla nativa sua perfezione, e dotato di tanta stabilità, che per niuna cagione se ne può solvere il vincolo. Quindi, come dice l'Apostolo, la sola morte d'uno de' coniugi lo rescinde e concede facoltà di passare ad altre nozze [2]. Anzi, come Cristo c'insegnò nel Vangelo, nel principio del mondo lo stesso comando fu da Dio dato all'uomo, benchè poi nella legge vecchia venisse permesso a' Giudei di ripudiare la moglie per causa d'adulterio, attesa la pervicacia del loro animo. Ma rimossa l'imperfezione di que' tempi, e portato l'uomo, in virtù della grazia, ad un ordine più sublime, fu consentaneo che il matrimonio si richiamasse alla sua primitiva istituzione e alla perfezione propria della natura, la quale esige la perpetuità del vincolo. E ciò tanto più convenientemente potè farsi, in quanto Iddio imponendo sì grave peso somministra nel tempo stesso i mezzi per portarlo agevolmente, mercè gli aiuti della sua grazia.

Si sciolgono le difficoltà.

15. *Obbiez.* I. Il matrimonio è un contratto. Ma ogni contratto, come si stringe col consenso delle volontà, così con lo stesso consenso si scioglie. Dunque il matrimonio è solubile.

1 *De Matrimonio*, l. I, c. 4.

2 Ecco le parole di S. Paolo a' Romani, c. 7: *Nam quae sub viro est mulier, vivente viro, alligata est legi; si autem mortuus fuerit vir eius, liberata est a lege viri. Igitur, vivente viro, vocabitur adultera, si fuerit cum alio viro.* Così ancora nella prima ai Corinti, c. 7: *Iis autem, qui matrimonio iuncti sunt, praecipio non ego, sed Dominus, uxorem a viro non discedere; quod si discesserit, manere innuptam, aut viro suo reconciliari. Et vir uxorem non dimittat.*

Digitized by Google

R. Distinguo la maggiore: Il matrimonio è un contratto, di natura consimile agli altri, *nego;* di suo genere, *suddistinguo:* è meramente contratto, *nego*; è un contratto elevato dalla legge evangelica alla dignità di sacramento, *concedo.*

Il matrimonio, anche guardato come contratto, esce fuori dell'ordine comune, non avendo per materia cose soggette a dominio, ma la stessa persona umana, che quasi cede ad altrui una parte di sè medesima. Quindi non è meraviglia se ha qualità tutte proprie, le quali non dipendono dalla volontà de' contraenti. Fra queste a ragione si novera la sua perpetua durata, finchè dura la vita dei coniugi. Del resto, come dissi, il matrimonio tra' cristiani dee considerarsi non più come mero contratto, ma come sacramento della nuova legge, che dall'Apostolo si appella grande per ragione del suo significato. E di qui irrepugnabilmente si deduce l'assoluta indissolubilità del medesimo.

Obbiez. II. La disparità degli animi o i rei costumi potranno talvolta rendere impossibile la convivenza scambievole. In tal caso sembra ripugnare alla ragione, che i coniugi restino stretti da insolubile nodo. Ciò costringerebbe la parte innocente a serbar castità, mal suo grado.

R. Concedo l'antecedente e *nego il conseguente.*

Agl'incomodi e perturbamenti, che dalla malvagità dell'un coniuge possono provenire, si rimedia bastevolmente col divorzio imperfetto, che dicemmo esser lecito in circostanze sì gravi. Che poi, eseguita tal separazione, la parte innocente sia tenuta, mal suo grado, a servar continenza; dee da lei tollerarsi, come si tollera da coloro, i quali, benchè desiderosi di nozze, nondimeno ne vengono impediti per povertà o per malattia o per altra cagione. E ciò debbe ascriversi alla imperfezione delle cose umane, le quali sempre possono patir difetto nei casi particolari. Del resto se questo male privato si paragona con gli altri più gravi, che ridonderebbero nell'intera società dalla solubilità delle nozze; si parrà certamente preferibile e più leggiero, che non sia lo scioglimento del vincolo coniugale. E di qui anche toglierai la risposta per la difficoltà, che si presenta nel caso di sterilità della moglie. Poichè l'aver figliuoli non è un bene privato di sì alto momento, che debba antiporsi al bene universale, provegnente dalla indissolubilità del matrimonio.

Digitized by Google

ARTICOLO IV.

Della relazione del matrimonio con la potestà civile.

16. Non possiamo qui passar sotto silenzio una quistione, nella quale vanno di gran lunga errati non pochi legisti; i quali considerando che il matrimonio contiene un contratto, fatto nella società, lo vogliono soggetto all'autorità politica non solo in quanto agli effetti civili, ma anche in quanto alla sua essenza ed alle sue intrinseche condizioni. Nel che fare, incorrono in due errori. Il primo è, che malamente comprendono la natura di questo contratto; il secondo, che non pongono mente all'elevazione fattane da Cristo. Confuteremo costoro, considerando il matrimonio sotto il suo duplice aspetto: cioè nella perfezion sua naturale, in quanto è contratto; e nella sua perfezione soprannaturale, in quanto nella Chiesa di Cristo assorge alla dignità di sacramento. Diciamo adunque che sotto amendue questi aspetti il matrimonio non può dipendere dalla potestà civile.

Da principio avvertiamo, che tutta la confusione in questa materia procede perchè que' politici attribuiscono allo Stato una specie di onnipotenza, sicchè da esso dipendano nell'essere e nella conservazione tutt' i diritti de' cittadini. Questo è un assurdo gravissimo. Lo Stato non ha altro ufficio, se non quello di procurar la pace e la giustizia fra' sudditi; e se conferisce loro alcuni diritti, ne suppone non pochi altri, a cui impartisce non interno vigore, ma solo esterna difesa. Laonde, a cessare ogni abbaglio, dee diligentemente considerarsi di che genere sieno i diritti, di cui si cerca per decidere se sieno soggetti o no al potere civile. Imperocchè oltre i diritti sociali, che sorgono dal fatto della società politica, ci ha diritti individuali, domestici e religiosi, che hanno un'origine più alta e indipendente dal consorzio civile. Di questi non può intromettersi lo Stato, senza cacciar la falce nella messe altrui; ma quanto ad essi dee restringersi a regolare que' soli riguardi, che da' medesimi derivando come rami da tronco si stendono nell'ordine politico, e però si chiamano effetti civili. Tali sono, verbigrazia, i confini della potestà paterna, non abbastanza determinati dalla natura, l'ordine di successione nell'eredità, il tempo da emancipare i figliuoli, la pubblica tutela da darsi a' coniugi ed alla religione, ed altri consimili.

Digitized by Google

PROPOSIZIONE UNICA.

17. *Il matrimonio, eccettuati gli effetti meramente civili, in tutto il resto non è soggetto alla potestà civile.*

Dim. 1. Non può sottostare alla potestà civile ciò che appartiene a' diritti meramente domestici, personali e religiosi. Ma tale è il matrimonio in virtù della sua natura. Dunque, in virtù della sua natura, il matrimonio non può sottostare alla potestà civile.

E nel vero, la società civile suppone la società domestica; e però non ne crea i diritti, ma li riconosce e francheggia. Così tutto ciò, che riguarda la costituzione stessa della famiglia e l'interno suo reggimento, non va soggetto alla potestà civile; essendochè ogni cosa, la quale di sua natura è anteriore ad un'altra, ne è, per conseguenza, indipendente. Ora il matrimonio appartiene alla costituzione stessa della famiglia; giacchè è il fondamento ed il germe della società domestica, la quale trae origine dalla stabile unione tra il marito e la moglie.

Del pari, la società civile suppone la persona umana; e però non può toccare que' diritti, che la concernono. Ora, come sopra dimostrammo, il matrimonio si riferisce alla stessa integrazione e compimento dell'umana personalità. Dunque per sè stesso ed in quanto alle sue intrinseche leggi, non è soggetto alla potestà civile. Anzi è tanta la sua indipendenza da qualunque autorità umana; che la stessa potestà paterna, la quale è anteriore e più divina della potestà civile, non può altrimenti ingerirsene, se non con la sola direzione e col solo consiglio. Onde la Chiesa di Dio, riunita nel Concilio di Trento, fermamente rigettò la petizione della Francia, la quale con vivissime istanze chiedeva, che tra le condizioni necessarie alla validità del matrimonio si ponesse il consenso de' genitori [1].

Finalmente, la società civile suppone la religione, la quale è essenziale all' uomo in quanto è uomo. Ora il matrimonio è cosa religiosa e sacra; giacchè appartiene alle relazioni, che passano tra l'uomo e Dio. Conciossiachè l'uomo pel matrimonio viene costi-

1 Ecco il decreto del sacrosanto Concilio Tridentino, col quale benchè si vietino i matrimonii contratti senza il consenso de' genitori, nondimeno si dichiarano validi: « *Tametsi dubitandum non sit, clandestina matrimonia, libero consensu contrahentium facta, rata et vera esse matrimonia, quamdiu Ecclesia ea irrita non fecit, proinde iure damnandi sunt, ut eos sancta Synodus anathemate damnat, qui ea vera et rata esse negant,* quique falso affirmant matrimonia, a filiisfamilias sine consensu parentum contracta, irrita esse et parentes ea rata et irrita facere posse; nihilominus sancta Dei Ecclesia ex iustissimis causis illa semper detestata est atque prohibuit. » Conc. Trid. Sess. XXIV. *De Reform. Matrim.* c. I.

Digitized by Google

tuito ministro e strumento della produzione di altro uomo. Questa produzione è cosa divina, sia per ragion di sè stessa (giacchè richiede l'intervento immediato e particolare di Dio, a cagione dell'anima spirituale che dee crearsi dal nulla); sia per ragione del fine, giacchè è ordinata a dar esistenza ed educazione all'adoratore e glorificatore divino; sia per ragion dell'obbietto, perchè produce una immagine viva di Dio, stante l'espressa somiglianza della divinità, ch'è scolpita nell'uomo. Quindi presso tutte le genti, vuoi colte, vuoi barbare, il matrimonio fu sempre celebrato con cerimonie religiose e pel ministero dei sacerdoti.

Dim. II. Fin qui abbiamo considerato il matrimonio nell'ordine meramente naturale. Or che dovrà dirsi, se, come cristiani, lo considereremo nell'ordine soprannaturale? Il matrimonio nella Chiesa fu da Cristo elevato alla dignità di sacramento. Niuno può negarlo, se non vuole issofatto restar separato dalla comunione cattolica: *Si quis dixerit matrimonium non esse vere et proprie unum e septem sacramentis legis evangelicae, a Christo Domino institutum, sed ab hominibus in Ecclesia inventum, neque gratiam conferre; anathema sit* [1]. Ora i sacramenti, come quelli che sommamente appartengono alla religione, in niun modo sono soggetti alla potestà civile, ma debbono essere regolati dalla sola autorità ecclesiastica. Adunque il matrimonio, guardato in sè stesso, non va soggetto alla potestà civile, ma soltanto all'autorità della Chiesa. Il quale argomento è di tanta evidenza, che non ha bisogno di dilucidazione o commento [2].

Si sciolgono le difficoltà.

18. *Obbiez.* I. La ragione di Sacramento può separarsi dalla ragione di contratto. Se ciò si fa, il matrimonio può sottoporsi all'autorità civile come mero contratto.

R. Questa obbiezione vacilla da doppio lato. Prima, perchè qui la ragione di Sacramento in niun modo può separarsi dalla ragione di contratto, poichè lo stesso contratto fu elevato a Sacramento, ossia fu convertito in Sacramento. Altrimenti non potrebbe dirsi che il matrimonio, il quale per certo è identico al contratto, sia Sacramento; ma il Sacramento sarebbe una qualità aggiunta al matrimonio, a fine di nobilitarlo, e senza di cui il matrimonio

1 Concilium Tridentinum, Sess. XXIV, can. I.

2 Le cose che qui abbiamo soltanto accennate, più diffusamente troverai esposte nel nostro opuscolo intitolato: *Il matrimonio e lo Stato.* Vedi *Opuscoli varii di* Matteo Liberatore. Roma 1863. Opuscolo I.

Digitized by Google

non cesserebbe d'esser matrimonio. Ora ciò è falsissimo. « È dottrina cattolica, così il nostro Santo Padre Papa Pio IX, che il Sacramento non è una qualità accidentale, aggiunta al contratto, ma è di essenza al matrimonio stesso; cosicchè l'unione coniugale tra i cristiani non è legittima se non nel matrimonio Sacramento, fuori del quale non vi è che un pretto concubinato [1]. » Vacilla in secondo luogo l'obbiezione, dacchè il matrimonio, considerato eziandio come contratto meramente naturale, non può sottoporsi alla potestà civile: essendo cosa appartenente di sua natura al diritto individuale, domestico e religioso, come di sopra fu dimostrato.

Obbiez. II. Prima della venuta di Cristo la potestà civile regolava i matrimonii. È dunque segno che il matrimonio, se si guarda come mero contratto, è soggetto alla potestà civile.

R. In primo luogo è irragionevole prender norma del vero diritto dai corrotti costumi e dalle guaste costituzioni de' popoli gentili. In secondo luogo, i supremi imperanti di allora s'ingerivano nel matrimonio ed anche nelle altre cose sacre, perchè nella propria persona accoppiavano alla potestà civile anche la sacerdotale, almeno in parte. Così gl'Imperatori romani erano insigniti della dignità di Pontefici massimi; e presso gli Egiziani i Re, prima di ascendere al trono, venivano ascritti all'Ordine de' sacerdoti. Ma nella legge evangelica i diritti del Sacerdozio vennero disgiunti da' diritti dell'Impero; e, lasciati questi in balìa degli umani eventi, furono quelli affidati ai soli Apostoli e ai loro successori.

Obbiez. III. La potestà civile comanda ed impone leggi a tutti gli altri contratti. Ora perchè questo, che costituisce il matrimonio, debb'eccettuarsi dalla comune condizione?

R. Ciò nella Chiesa di Cristo, come si è detto, deriva principalmente dall'essere il matrimonio innalzato all'eccellenza di Sacramento. Nell'ordine poi di natura procede dall'indole particolare di questo contratto, che dagli altri totalmente si diversifica. Imperocchè gli altri contratti non riguardano la persona, ma o semplicemente le cose o almeno le azioni, che si aggirano intorno a materia del tutto esterna. Così ancora essi non riguardano la famiglia da fondare e propagare, ma solo le relazioni tra famiglia e famiglia, o tra persona e persona. Onde di loro natura entrano in un ordine sociale diverso dall'ordine domestico. Ma il matrimonio, come dicemmo, tocca intrinsecamente la famiglia, la quale è

1 *Lettera al Re di Sardegna*, in data del 19 Settembre 1852. Vedi pure l'*Allocuzione* tenuta nel 26 dello stesso mese ed anno, e *le Lettere apostoliche* del 24 Agosto 1851.

Digitized by Google

anteriore di tempo e di essenza alla società civile, e si riferisce al compimento della stessa personalità umana.

Obbiez. IV. Dunque per la stessa ragione il matrimonio non potrebbe sottoporsi neppure alla potestà religiosa, almeno in quanto è contratto nell'ordine naturale.

R. Nego la parità. Perocchè il matrimonio anche come contratto naturale è cosa sacra, per la ragione, come dissi, che costituisce una specie di ministero sacro, cioè la concausa e l'istrumento, di cui Iddio si vale nella produzione dell'ente ragionevole. Oltre a ciò, l'ordine religioso penetra lo stess' ordine individuale e domestico; giacchè le relazioni verso Dio sono intime alla famiglia e alla stessa persona umana. Il perchè ragionevolmente dall'autorità religiosa vien governato l'uomo individuo, in quanto è individuo, e l'uomo domestico, in quanto è domestico. Ciò non può dirsi dell'autorità civile; la quale tocca i soli riguardi politici, spettanti all'ordine esterno della società. E questo diciamo considerando il solo ordine naturale; poichè nel soprannaturale lo stesso contratto del matrimonio è divenuto Sacramento, che al certo non può essere regolato, se non unicamente dall'autorità religiosa.

Obbiez. V. Il matrimonio è il fondamento della famiglia e quindi della città, al cui bene grandemente influisce. Dunque è di natura sua sottoposto all'autorità civile.

R. Concedo l'antecedente e *nego il conseguente.*

Come saggiamente osserva Aristotile, non tutto ciò che è necessario al consorzio civile, è sottoposto all' autorità civile: *Non omnia quae necessaria sunt civitati, partes sunt civitatis* [1]. Per fermo la religione ed il culto di Dio interessano nel più alto grado la società civile. Diremo forse che alla potestà civile soggiace la religione ed il culto divino? È inettissimo sì fatto modo di argomentare: questa o quella cosa torna in bene della società; dunque è sottoposta alla potestà civile. Se così fosse, potrebbe del pari inferirsi, che gli affari politici appartengono all'autorità domestica; perchè di certo importa alle famiglie che essi vengano utilmente trattati. Dacchè una cosa ridonda in utile di tale o tal subbietto, non può inferirsi altro, se non che è interesse del medesimo che quella proceda bene; ma non segue già che ella sia sottoposta al suo dominio. Un tal giudizio non si desume dal subbietto, a cui porta utile, ma dalla natura dell'obbietto e dal fine, che primamente e direttamente vien riguardato.

[1] *Polit.* lib. 7.

Digitized by Google

ARTICOLO V.

De' doveri tra parenti e figliuoli.

19. Dalla società coniugale, secondo il corso della natura, sorge un'altra società, quella cioè de' genitori co' figliuoli, ottenuti dal matrimonio. Nascendo questi nella massima indigenza di tutte cose, concernenti la conservazione della vita e la informazion dei costumi, è innato ne' genitori lo studio di alimentarli e difenderli, ed educarli convenientemente al loro fine. Il quale studio è in essi non solo istintivo, sicchè se ne vedono segni anche ne' bruti, ma è altresì razionale, ossia ingenerato dal concetto dell'ordine. Quindi adduce il gravissimo dovere di provvedere ai figli, sì quanto al corpo e sì quanto all'anima; finchè essi non siano pervenuti all'età, nella quale vi possono attendere da loro stessi. Da sì fatto dovere nasce poi ne' genitori il diritto di usare i mezzi necessarii ed opportuni al medesimo.

Cotesta società parentale potrebbe definirsi: *L'unione di più persone, naturalmente congiunte a scopo di educazione.* Nella qual definizione la frase *più persone* significa che si richiede almeno uno de' genitori ed un figlio; la voce *naturalmente* esprime che tal società non procede da contratto implicito, come alcuni sognarono, ma da forza di natura in virtù della stessa natività; da ultimo nelle parole a *scopo di educazione* si comprendono tutte le cure, delle quali la prole ha bisogno pel suo allevamento sì morale come fisico.

20. Questa educazione non è propria d'un sol genitore ma di entrambi; benchè con più forte diritto appartiene al padre, il quale propriamente è il capo della famiglia, e più idoneo a formare i costumi del figlio. Nondimeno ne' primi anni, quando la prole non è ancora capace di educazione razionale, più opportunamente si esercita dalla madre, come più acconcia a tale uffizio. Per conseguir poi questo fine è data a' genitori la potestà, che dicesi *paterna;* perchè principalmente risiede nel padre, il quale, come dicemmo, è più stretto dal dovere di educare la prole. E per fermo come potrebbe concepirsi l'obbligazione di educare, senza concepire nel tempo stesso la facoltà ed il diritto di adoperare i mezzi che ad essa conducono? Alla qual potestà vicendevolmente risponde il dovere ne' figli di ubbidire, e adempiere quelle cose, che dai genitori vengono prescritte. E poichè i genitori in tanto sono tenuti ad educare la prole, in quanto la generarono; ne segue

Digitized by Google

che quantunque il fine della patria potestà sia l'educazione, nondimeno la causa ed il fondamento primo dimora nella generazione stessa [1]. Onde apparisce andar errato primieramente l'Hobbes, che la ripete dal diritto di vittoria, in quanto i genitori sono i primi ad impossessarsi del bambino [2]. La qual sentenza se fosse vera, dovrebbe dirsi che la patria potestà risiede bene spesso nella levatrice, la quale il più delle volte è la prima ad occupare l'infante. S'inganna altresì Puffendorfio, quando deduce la potestà paterna dal debito di socialità e dal tacito consenso de' figli [3]. Imperocchè questo consenso o sarebbe libero o necessario. Non può dirsi nè l'uno nè l'altro. Non il primo, perchè non può ritrattarsi nè dall'una parte nè dall'altra, ancorchè entrambe consentano. Non il secondo, perchè chi è tenuto necessariamente a consentire, è astretto da legge anteriore, la quale precede il consenso ed obbliga a darlo. Erra in fine l'Ahrens, il quale deriva la patria potestà dal solo obbligo di educare la prole [4]. Ora sebbene essa però si conceda dalla natura, acciocchè i genitori educhino la prole; nondimeno ciò esprime il fine a cui ella tende, non la radice da cui fontalmente rampolla. Oltrechè intanto i parenti hanno obbligo di educare la prole, in quanto la generarono.

21. La misura di questa patria potestà dee togliersi dal fine, il quale, come dissi, si trova nella conveniente educazione, e dal diritto, che hanno i genitori, di regolar la famiglia, in quanto costituisce società. E poichè il diritto perfetto è coattivo, i genitori hanno dalla natura facoltà di castigare i figliuoli e costringerli ad ubbidire, quante volte con pervicace volontà resistano alle loro cure. Nel che peraltro è da tener conto dell'età; giacchè quel che conviene con un fanciullo, il quale non sa muoversi per ragione, spesso disconviene nell'età più adulta, quando nel giovinetto già riluce una certa maturità di giudizio. E così, crescendo gli anni de' figli, la patria potestà si spiega meno ampiamente, fino a che si restringa soltanto a quelle azioni, che riguardano l'onestà dei costumi ed il buon ordine della famiglia, sulla quale i genitori hanno sempre potestà in virtù di natura. Per la qual cosa le leggi civili sogliono distinguere tre classi di coloro, che vivono sotto la pa-

1 A proposito Grozio: « In virtù della generazione i genitori acquistano diritto su i figli, cioè ambo i genitori, il padre e la madre; che se i due poteri vengono a lite tra loro, vuolsi preferire quello del padre attesa l'eccellenza del sesso. » *De iure belli et pacis*, l. 2, c. 5.

2 *De Cive*, c. 9.

3 *De officiis hom. et civis*, l. 2, c. 3.

4 Nell'opera più volte citata, pag. 275.

Digitized by Google

tria potestà; cioè degl'*infanti*, i quali non hanno alcun esercizio di diritti civili; degl'*impuberi*, i quali ne hanno solo una parte; e dei *minori*, ai quali è concesso uno più ampio ma non pieno uso di siffatti diritti, finchè non vengano del tutto emancipati.

L'elezione dello stato, essendo cosa che non riguarda l'educazione o la famiglia, a cui presiedono i genitori, ma che riguarda piuttosto la persona stessa de' figli e la loro vita avvenire, non è in niun modo soggetta alla volontà de' genitori. Potranno essi, anzi debbono, dirigerla ne' figliuoli con l'esortazione e col consiglio, dal quale non è lecito dilungarsi, se non per grave cagione; ma non possono determinarla da sè e costringere a seguitarla, senza arrogarsi un diritto che non hanno, ed usare una indebita violenza [1].

22. In quanto ai determinati doveri de' genitori e de' figli, in prima l' educazione, a cui debbono attendere i genitori, riguarda il corpo e l'anima de' figli, e la vita non solo fisica ma ancora morale. Quindi come debbono alimentare i figliuoli e con assidue cure mantenerli nell' integrità e sanità del corpo; così debbono ammaestrarli de' doveri proprii della natura razionale, sì verso sè stessi, sì verso gli altri e sì specialmente verso Dio [2]. Il che son te-

1 Malamente alcuni, fra' quali Puffendorfio e Tommasio, vollero estendere la patria potestà fino al sommo diritto di vita e di morte. Ciò per certo non deriva dal fine dell'educazione; giacchè il figlio, che fosse del tutto restio alla correzione, può bene cacciarsi di casa. Inoltre una pena così atroce si oppone di molto all'amore, che consiglia a procurare il bene de' figliuoli. Che se presso i romani fu conceduto questo diritto, esso non derivò dalla patria potestà, ma dall'autorità quasi regia, che i padri avevano rispetto alla famiglia, prima che fosse formata la società civile.

2 Stolto dunque ed empio dee riputarsi il metodo d' istituzione *negativa* ed *ateistica*, proposto da Rousseau nel libro che scrisse sull'educazione: nel quale insegna non doversi a fanciulli tenere alcun discorso di Dio, dell'anima, della religione, finchè non siano giunti agli anni diciotto ed anche più. Se così fosse, bisognerebbe dapprima che i giovanetti sino a questa età mancassero al supremo dei doveri dell'uomo, al culto cioè dovuto a Dio. In secondo luogo, come potrebbero informarsi di virtù (il che lo stesso Rousseau caldamente inculca) senza la nozione dell'eccellenza dell'anima e della ragione a rispetto del corpo e de' sensi, e rimossa ogni idea della vita futura e dell'ultimo fine? In terzo luogo, secondochè confessa lo stesso Rousseau, (luogo citato, c. I, pag. 138), non v'è periodo di vita più pericoloso di quello, che corre dalla nascita agli anni dodici, quando gli affetti, che allora spuntano nell'anima, mettono così profonde radici, che poscia riesce quasi impossibile sbarbicarli. Come dunque si sarà provveduto al bene futuro del giovanetto, se questi non solo in così fatta età, ma anche nella più provetta, non viene assuefatto a pensare dell'anima e di Dio, e delle altre verità che in quelle si fondano? E potrà poi sperarsi, che una sì lunga consuetudine, la quale occupò il vergin animo del fanciullo, possa in processo di tempo superarsi e dar luogo a un'usanza contraria? Specialmente che l'una favorisce le sensuali cupidigie, e l'altra fortemente le osteggia? Ma non è da sciupare più tempo a ribattere questi delirii d'un folle.

Digitized by Google

nuti di adempiere non solo con l'insegnamento e colle esortazioni, ma anche con l'esempio; dal quale i giovanetti in quella prima età, così proclive ad imitare, vengono più vivamente commossi. Fatti poi che sieno più grandicelli i figliuoli, potrà delegarsi l'ufficio d'una loro educazione più elevata a persone capaci; laddove i parenti lo credano espediente, non solo per necessità, se non possano da sè compiere sì grave dovere, ma anche per utilità maggiore. Imperocchè i genitori, per lo smodato affetto che portano a' figliuoli, spesso più del dovere sono indulgenti con essi, e però poco atti a ben formarne la mente ed il cuore.

Ma sia che i genitori compiano un tal ufficio da sè, sia che lo commettano ad altrui, deve ad ogni patto restar saldo ed inconcusso, che quel diritto compete loro di sua natura, e specialmente al padre; nè può usurparsi dalla società, senza manifesta violazione della potestà paterna e del diritto domestico. Dee certamente la società dar opera che non manchino istituzioni, di cui i padri di famiglia possano valersi per ben educare ed istruire i figliuoli. Dee anche con mezzi opportuni, ma non violenti, procurare che i genitori non trascurino così importante dovere. Ma non può mai direttamente intromettersi in tale faccenda ed assumerne il carico, senza evidente offesa del diritto paterno; a cui appartiene di perfezionare coll'educazione e coll' istruzione l'animo di coloro, ai quali essi diedero col nascimento la vita.

Nè vale opporre che i figli sono membri della società, la quale dee per conseguenza vigilarli. Poichè essi sono membri della società non separatamente da sè, ma in quanto fanno parte delle famiglie; dalle quali è prossimamente formata la società civile, e delle quali non si possono offendere i naturali diritti, senza che si perverta l'ordine della ragione e la stessa società vada in soqquadro [1]. Queste considerazioni mentre dimostrano opposti e ripugnanti alla natura *que' monopolii universitarii,* co' quali i Governi impongono un' educazione ed istruzione obbligata; manifestano nel tempo stesso la turpe cagione del dissolvimento sociale, che vediamo crescere ed imperversare ogni dove. Imperocchè la so-

1 Finchè il figlio vive sotto il potere paterno, è congiunto alla società civile mediante la famiglia, di cui è parte; e la società gli concede la sua tutela, in quanto influisce nella famiglia, considerandolo come un aspirante, che essa dovrà poscia a sè congiungere. Nell'atto poi dell'emancipazione si stringe quel vincolo, col quale direttamente e per sè l'uomo individuo si unisce alla società, e dall'una parte e dall'altra si acquistano diritti e si contraggono doveri. La società comunica al nuovo candidato i privilegi proprii del cittadino; e quegli si sommette alle leggi di essa società, e assume l'obbligo di cooperare colle sue forze al comun bene.

Digitized by Google

cietà civile usurpando, per indebitamente ingrandirsi, i diritti delle società inferiori, distrugge i suoi stessi vitali elementi, e si avvia alla corruzione ed alla morte. Un sì pestifero pervertimento trae origine dalla riforma protestantica; la quale tornando a poco a poco la società al paganesimo, ristabilì il gentilesco assorbimento di tutti i diritti de' privati e delle famiglie nella finta persona pubblica dello Stato.

23. I doveri de' figliuoli si ricavano dalle cose, che essi ricevono dai genitori. Le quali possono ridursi a tre: esistenza, nutrimento, educazione. Per averne ricevuta l'esistenza, essi debbono ai loro parenti rispetto ed ossequio in tal misura, che ceda soltanto all'ossequio dovuto a Dio; dal quale più, che da qualunque altro, trae origine il nostro essere. Per averne poi ricevuti gli alimenti nella fanciullezza, i figliuoli debbono sostentare i parenti nella vecchiezza e sovvenirli a tutto loro potere. Finalmente per ragione dell'educazione e dell'ammaestramento debbono i figliuoli a parenti obbedienza e soggezione.

Compiuta l'educazione, e giunti i figli a stato di poter provvedere a sè stessi, l'ordine naturale prescrive di emanciparli e renderli di proprio diritto, ponendo termine alla potestà paterna [1]. Nondimeno resta sempre in essi il debito di amore, di rispetto, di gratitudine, che mai non si estingue. In breve, i figli sono in ogni tempo tenuti, per legge di natura, ad onorare i loro parenti e rispettarli, ed obbedirli, ed, ove ne occorre il bisogno, alimentarli.

ARTICOLO VI.

Della società signorile.

24. Benchè nel comune linguaggio suole appellarsi famiglia anche la società che passa tra soli genitori e figliuoli, o tra il marito e la moglie [2]; nondimeno, se prendesi in senso pieno e secondo tutta la sua estensione, abbraccia anche i servi; sicchè ella sia

1 La natura non determina precisamente l'età nella quale si estingue il potere paterno ed il figlio si emancipa. Ciò dipende dal più o meno precoce svolgimento dell' intelletto, in ordine alla prudenza. A questa indeterminazione della natura sopperisce la legge civile, la quale suol esser diversa, secondo la diversità de' popoli e della coltura sociale. Le leggi romane fissavano l'età maggiore de' figli agli anni venticinque. Ma i codici più recenti in generale si contentano degli anni ventuno, od anche venti.

2 In senso traslato si dicono nella Chiesa *famiglie religiose* le congregazioni sacre; nelle quali più persone a fine di servire Dio e menar vita perfetta, si uniscono sotto il reggimento d' un superiore spirituale, il quale rispetto ad essi esercita come uffizio di padre.

Digitized by Google

una congiunzione di genitori, figli e servi, e comprenda la società coniugale, paterna e signorile. Avendo detto delle due prime, ci resta a dire della terza. La società signorile potrebbe definirsi: *L'unione tra il padrone ed il servo formata per utilità d'amendue.* Essa non solo procede dal contratto, col quale taluno si addice all'altrui servizio per pattuita mercede; ma include altresì l'intenzione del vantaggio comune della famiglia, il quale ridonda non solo nel padrone, ma anche nel servo. Poichè il servo, sebben come tale non sia in utile proprio ma in utile del padrone; tuttavia in ciò stesso non abbandona la dignità di uomo e di persona, della quale nessuno può svestirsi giammai. Per la qual cosa è d'uopo che egli ritenga in sè la ragione di fine, sicchè operi non solo pel bene degli altri, ma ancora pel proprio. E di qui vuol prendersi la norma da regolare le condizioni della servitù, acciocchè non si scosti dall'onesto.

25. La società signorile non trae propriamente origine dal diritto di natura, ma dall'umana istituzione. Imperocchè moltiplicato il genere umano, e divisa tra' singoli la proprietà, ne sorse la disuguaglianza delle condizioni, attese le vicende della fortuna e la diversa industria ed economia di ciascuno. Quindi si distinsero ricchi e poveri, e nacque il bisogno scambievole dell'opera o delle ricchezze altrui. Spontaneamente dunque ambe le parti furono indotte a convenire e stipulare che l'una prestasse servizio per vantaggio dell'altra, e questa reciprocamente retribuisse in mercede alimenti, danaro, vesti e va dicendo. E però la servitù, debitamente istituita, benchè non sia imposta dal diritto naturale, non essendo assolutamente necessaria al fine della natura razionale; tuttavolta non si oppone ad esso diritto, poichè non contraddice al fine umano, e presenta un mezzo onesto per occorrere ai bisogni della vita. Anzi può dirsi che rimotamente tragga origine dalla stessa natura, in quanto da essa emerge il diritto di stabile proprietà, e la differenza dell'ingegno, delle forze, della prudenza e delle altre doti, nelle quali gli uomini in mille guise fra loro si diversificano, sia in quanto al corpo sia in quanto allo spirito.

Quindi la società signorile di per sè torna in bene non solo del padrone ma anche del famolo, e generalmente di tutta la società umana. Perocchè avviene per essa che alcuni, scevri di cure più basse e faticose, possano attendere allo studio delle arti e delle scienze, che così altamente interessano il genere umano; e per contrario altri, i quali mancano di averi e d'ingegno, vivano più felicemente sotto la tutela ed opulenza del padrone.

Digitized by Google

26. In quanto a' doveri, che da questa società nascono, le parti del padrone saranno pagare puntualmente le mercedi al servo, somministrargli le cose necessarie ad alimentarne e conservarne la vita, non imporgli troppo gravi pesi, ma proporzionare i comandi a' patti ed alle forze di lui. Sopra tutto egli è tenuto a trattare il servo come un altro uomo, il quale benchè per riguardo alle cose domestiche gli è soggetto, nondimeno quanto alla natura gli è uguale e destinato al medesimo fine. E però con ogni impegno dee aver cura che esso s' informi di buoni e santi costumi, e conseguisca la perfezione propria dell'ente ragionevole. Il servo poi alla sua volta è obbligato a prestare onore, rispetto ed ubbidienza al padrone ne' comandi, che sono onesti, e prender con ogni sollecitudine e diligenza cura di lui e difesa. Dee inoltre eseguire l'opera pattuita, e per quanto è in lui vegliare all'utilità e custodia delle cose e delle persone appartenenti alla famiglia.

27. Ciò, per quel che spetta al famolato, ora esistente. In quanto poi a quell'altro genere di servitù, che costituiva lo schiavo, è da distinguere. Imperocchè se s' intende in senso mite, in quanto si restringa alle sole opere obbligate in perpetuo; nulla può ricavarsi dal diritto di natura, che assolutamente ne dimostri l' ingiustizia. La ragione si è, perchè l'uomo è padrone delle opere sue, e quindi può pattuire intorno ad esse, e per una ragionevole causa obbligarle ad altrui. Soltanto può dirsi che essa è men conveniente all'uomo e non bene si accorda con un grado più alto di coltura sociale. Se poi s' intende quella servitù in senso strettissimo, in quanto privi il servo d'ogni diritto e ne ordini in bene altrui la stessa esistenza; chiaramente apparisce che tal genere di servitù è del tutto contrario alla legge di natura. Attesochè la ragione assolutamente divieta che l'uomo si spogli mai della sua dignità personale, sulla quale niuno ha diritto, e si tramuti meramente in cosa e mezzo di utile altrui, quasi bruto o ente inanimato. Ciascun uomo per ciò stesso, ch' è partecipe dell'umanità, è capace di diritti, e dee del tutto considerarsi uguale agli altri in quanto a quelle cose, che appartengono alla natura o da lei puramente traggono origine. Or da tale uguaglianza deriva, che l'uomo non può mai del tutto riferirsi ad altro uomo, ma ciascuno ritiene la ragion di fine a rispetto delle cose, che sono nel mondo. Quindi è necessario che abbia operazioni, riguardanti la propria utilità e manifestanti indipendenza personale: il che si oppone alla condizione di schiavo, propriamente detto.

Nè il diritto di guerra, a cui soprattutto suole attribuirsi l'origine di questa schiavitù, ha potere di renderla legittima. Peroc-

Digitized by Google

chè, ciò che è contrario all'immutabile ordine delle cose, non può in alcun modo onestarsi. Il guerriero poi nel solo atto della pugna, in guerra giusta, e mentre urge la necessità di respingere la forza nemica, ha veramente diritto di usare la spada. Ma finito il conflitto, quel diritto totalmente cessa; nè resta luogo, se non alle leggi di giustizia e di uguaglianza, convenienti alla natura umana, secondo le quali debbono comporsi le rimanenti quistioni.

Nondimeno questa sì grave ingiuria del genere umano era tanto diffusa presso i popoli gentili, che sorpassa ogni credenza. Spesso intere popolazioni si addicevano alla schiavitù, come i Penesti presso i Tessali, e gl'Iloti presso gli Spartani. In Atene sopra quattrocento mila schiavi, si contavano appena ventimila cittadini. Che dirò di Roma, signora del mondo, nella quale la turba degli schiavi era cresciuta a segno, che occupava meglio di tre quarte parti della popolazione? Cagione di sì gran male si fu l'avere il paganesimo cancellata del tutto l'idea dell'umana eccellenza, ed indotta una specie di *Statolatria,* desumendo ogni dignità dell'uomo dal diritto di cittadinanza, sicchè chi non fosse *cittadino,* non si contasse nel numero degli *umani.* Son da rendere infinite grazie alla Religione cristiana; la quale, ristorato il concetto della personalità nell'uomo, venne liberando a grado a grado il genere umano da tanta sozzura.

CAPO SECONDO

DELLA NATURA DELLA SOCIETÀ POLITICA.

28. La sola famiglia, guardata separatamente di per sè, non può totalmente ed abbondevolmente supplire agli umani bisogni. Poichè la società domestica intende propriamente a questo solo, che l'uomo individuo si compia, si conservi e si perpetui colla propagazione della prole. Or la stessa persona umana, già così compiuta e perpetuata, deve ulteriormente ampliarsi, e perfezionarsi, e svolgersi, ed entrare in aringo più vasto. Per ottenere ciò bisognano maggiori aiuti in virtù di associazione più grande, in cui le famiglie stesse vicendevolmente si uniscano, ed in tale numero che bastino a soddisfar pienamente i bisogni della vita e svolgere le forze, con le quali l'uomo tende al suo convenevole perfezionamento. Cotesta congiunzione di famiglie, già prima adunate in villaggi e borghi, la quale comprenda i mezzi sufficienti all'umana perfettibilità ed indigenza, si chiama *città;* la quale perciò può

Digitized by Google

definirsi: *Perfetta congregazione di uomini, riuniti per godere in comune de' medesimi diritti e del medesimo bene.* Questa società, com'è chiaro, genera nell'uomo nuove relazioni, costituendolo come parte di un nuovo corpo; ed importa un nuovo principio di ordine, dal quale gli associati vengano stabilmente diretti allo scopo e all'utilità comune. Di questa società dunque è uopo trattare, a fine di conoscere i diritti e i doveri che ne derivano. E per farlo brevemente ed ordinatamente, ci sembra che sieno al postutto da spiegare queste tre cose. In prima in che modo siffatta società si connette con l'essenza dell'uomo, ossia ond'ella trae origine; in secondo luogo a che mira di sua natura, cioè qual ne è lo scopo; in terzo luogo, di quali elementi intrinsecamente consta, ovvero quale è la sua natural costruttura.

ARTICOLO I.

Della socialità naturale dell'uomo.

29. Quasi tutti gli autori protestanti, che scrissero del diritto naturale, derivarono la civile società dalla libera convenzione degli uomini. Quindi escogitarono l'ipotesi dello *stato di natura,* come dicono, nel quale l'uomo sarebbe vissuto fuori il consorzio degli altri; ed alcuni la proposero come un fatto reale, altri come una finzione, scientificamente richiesta. Or non è d'uopo confutare questi ultimi; essendo di per sè abbastanza chiaro, che pessimo modo di filosofare è quello di usar finzioni, per giungere alla conoscenza della natura e de' rapporti delle cose. Potrà sempre la mente con la propria astrazione distinguere i diversi riguardi dell'obbietto che contempla, e rivocar da uno il pensiere e rivolgerlo ad altro. Ciò non solo è utile ma bene spesso è necessario, per esaminare gradatamente una cosa e più distintamente comprenderla. Ma piacersi di favole ed ipotesi, del tutto fantastiche, per ispiegare la realtà; ciò non solo non torna utile alla scienza, ma confonde l'investigazione, ed apre l'adito a false inferenze. Rimane dunque che discutiamo solo la opinione di coloro, che spacciarono quello *stato di natura* non come fittizio, ma come fatto storico, tra i quali primeggiano Hobbes e Rousseau.

30. L'Hobbes, banderaio del recente materialismo, spiega la società umana in modo, che esordendo dall'egoismo e da una sfrenata licenza riesce da ultimo a stabilire il più detestabile dispotismo. Avendo egli ridotte tutte le facoltà dell'uomo alla sola sensibilità e collocatone nel piacere l'ultimo fine e la norma suprema

Digitized by Google

dell'operare, portò avviso essere di per sè il genere umano alieno dal civile consorzio. E ciò convenientemente al suo principio. Imperocchè essendo il piacere un movente meramente soggettivo, non mena che all'egoismo; il quale al certo si oppone alla scambievole benevolenza, e quindi alla socialità. Laonde egli disse, che lo stato naturale e primitivo dell'uomo era posto nella vita isolata, in cui tutti avessero diritto su tutto, sicchè la sola forza terminasse le liti. Quindi esser nata in ciascun uomo la volontà di nuocere agli altri è una vicendevole guerra; la quale non poteva aver fine, attesa l'eguaglianza delle forze delle parti belligeranti. Imperocchè, sebbene alcuni fossero superiori di forze; tuttavia i meno validi supplivano con l'astuzia e la frode alla loro nativa debolezza. Quinci avvenne che il comune timore consigliò gli uomini a formare per patto società fra loro; acciocchè esenti dall'altrui violenza, potessero attendere alla propria conservazione e godere pacificamente i beni acquistati. Lasciato adunque lo stato naturale, formarono lo stato civile; dal quale derivarono la proprietà e gli altri diritti e doveri scambievoli.

Senonchè gli uomini non avrebbero potuto conservare il patto stabilito e gli altri beni sociali, senza un potere che rendesse a sè soggetto l'egoismo dei singoli e li contenesse nel dovere. Al che fare era necessario che un tal potere fosse massimo e senza limiti; giacchè quanto esso è più forte, tanto più sicura e più stabile è la comune tranquillità. Quinci esser sorto il sommo imperio; per traslazione, fatta dai singoli cittadini, di tutte le loro forze e volontà e diritti in una persona fisica o morale, che dominasse sugli altri. Per la qual cosa, il potere civile è di per sè totalmente assoluto e non tenuto da leggi; nè ad esso possono giammai resistere i sudditi, ancorchè comandi cose ingiuste ed empie. Anzi, a' cittadini non è neppur lecito esaminare, se siano o no oneste le cose che si comandano dall'autorità politica; e il negarle ubbidienza, anche in ciò che apparisce chiaramente inonesto, dee considerarsi come caso di Stato e delitto di maestà. Finalmente quel potere sovrasta anche alla religione ed all'interpretazione della dottrina rivelata, benchè nel fare ciò debba giovarsi dell'aiuto de' Vescovi [1].

31. Come l'Hobbes nella scambievole guerra, così il Rousseau ripose lo stato naturale dell'uomo nella vita solivaga e selvaggia ed in una condizione molto vicina a quella delle bestie. Egli disse che gli uomini, benchè nella primitiva origine fossero dotati di

1 Nel libro *De cive*, cap. 1 e 8, e nel *Leviathan*.

Digitized by Google

organi più perfetti che gli altri animali; nondimeno essi erano assai più deboli di loro. Ma vivendo una vita dura, senza tetto e senza case abitando tra i boschi e nelle spelonche, venivano continuamente a battaglia con le fiere; e così acquistarono una grande robustezza e ferocia. Non esercitandosi poi che in animalesche operazioni, pervennero coll'imitare l'industria dei bruti a parteciparne l'istinto. Essi in quello stato non avevano nulla che sorpassasse il senso; nessun culto di Dio, nessun rispetto del prossimo, nessun uso di linguaggio, nessun'idea di virtù o di vizio. In ciò nondimeno differivano dagli altri animali, che potevano far uso della libertà e diventar capaci della ragione; il che per altro non avvenne, se non dopo molti secoli. Or questa maniera di vivere è sommamente preferibile allo stato politico e sociale, come quello che meglio si avviene alla natura e libertà dell'uomo. Non pertanto gli uomini se ne allontanarono di proprio arbitrio, formando la società civile, in virtù di un patto, che però può appellarsi contratto sociale. Ecco in breve la teorica del Rousseau [1].

Così egli stabilisce lo stato civile essere totalmente accidentale all'uomo, siccome non derivante dalla sua natura, ma generato meramente dal patto e dalla libera volontà de' socii. In qual modo poi si sforzi di farne derivare la pubblica autorità, sarà appresso spiegato nel proprio luogo.

PROPOSIZIONI.

32. Prop. 1.ª *Il sistema di Hobbes è assurdo.*

Dim. Hobbes, come dicemmo, ripose lo stato naturale dell'uomo in una continua guerra di tutti contra tutti. Ora, se così fosse, l'uomo in virtù della sua natura sarebbe di condizione molto inferiore alle bestie. Imperocchè queste, benchè spesso combattano con altre di diversa specie, nondimeno con quelle della propria si tengono in pace. E quando mai fu veduto un leone pugnare con altro leone, o la tigre battagliar con la tigre? Solo l'uomo, se piace al cielo, naturalmente farebbe guerra con gli altri uomini. Ma, tralasciando la innata propensione, sentita da tutti i buoni, da' quali debbe raccogliersi l'ordine della natura; certamente i fanciulli, ne' quali il vero istinto non ancora è contaminato dall'abuso della libertà, col proprio esempio confutano il delirio di Hobbes. Conciossiachè essi non appena s'imbattono nei loro eguali, e tosto dánno segni non d'inimicizia e di odio, ma bensì di affezione e

1 *Discours sur l'orig. et les fond. de l'inég. parmi les hommes.*

Digitized by Google

benevolenza, e mal soffrono venir separati da quelli. Nè ciò dee recar meraviglia; poichè, come altra volta si è detto, la stessa somiglianza di natura spinge l'uomo ad amare l'altro uomo.

Ma, per non allungarci troppo, useremo contro di Hobbes questo solo argomento. Lo stato naturale è quello, che vien prescritto dalla natura, e risponde all'innata inclinazione. Or questo, a rispetto dell'uomo, non si trova nella guerra, bensì nella pace. E nel vero, la natura ci comanda di osservare l'ordine; e ad esso tendiamo con la massima propensione della ragione, ch'è la parte in noi principale. Or la conservazione dell'ordine costituisce la pace; giacchè la guerra, sia interna sia esterna, non altronde procede, che dalla turbata armonia delle relazioni, che passano tra le diverse parti del nostro essere, o tra noi e gli altri uomini, coi quali siamo in contatto. Per indirizzo dunque e comando della natura siam portati non alla guerra, ma alla pace; anzi la stessa guerra, quando vien fatta, non per altro motivo s'imprende se non per desiderio della pace.

Queste cose intorno al principio stesso, da cui muove la teorica Hobbesiana, per non dire della rovina che ella apporta alla moralità, derivandola dal libero patto; nè della nefanda tirannide, sotto cui schiaccia nei cittadini la dignità dell'umana persona. Conciossiachè niuno, eccetto l'Hobbes, ha così impudentemente adulato la potestà civile, sicchè verso lei togliesse ai privati non solo ogni diritto e proprietà, ma perfino il giudizio circa la bontà o la malizia delle azioni che si comandano.

33. Prop. 2.ª *È assurdo il sistema di Rousseau.*

Dim. La dottrina di costui è così evidentemente contraria alla ragione, che alcuni la credettero proposta dall'autore, non come narrazione di un fatto, ma come una elegia per deplorare i corrotti costumi de' suoi tempi [1]. Ma checchè sia di questa mite interpretazione, certamente la favola, da lui inventata, è così piena di assurdi, che più non potrebbe averne il sogno di un farneticante. Per essa si finge l'uomo, il quale è essenzialmente ragionevole, privo di ragione e dotato delle sole operazioni sensitive in quello stato, che come naturale, dovrebbe riputarsi sommamente convenevole alla sua natura. Di poi, all'uomo così privato dell'intelligenza e dell'uso della ragione, si concede la libertà; la quale presuppone l'uso della ragione, senza di cui non può neppure concepirsi. Finalmente si stabilisce esser propria dell'uomo quella

[1] Vedi Rosmini, *La società e il suo fine*, l. 1, c. 4.

Digitized by Google

vita selvaggia; e nel tempo stesso si confessa che l'intero genere umano se ne è dipartito. Queste e simili assurdità viziano intrinsecamente l'ipotesi, e la dimostrano insussistente; per non dir nulla della mancanza di ogni fondamento, col quale almeno si tentasse di renderla probabile. Ma, lasciando indietro coteste fandonie, passiamo a stabilire la verità.

34. Prop. 3.° *L'uomo di sua natura è socievole.*

Si dimostra in primo luogo dal fatto. In qualunque parte del mondo l'uomo si trovi, egli vive in società, più o meno perfetta, od anche, se piace, barbara. Nè quest'usanza è recente, ma tanto antica, che quasi si confonde co' primordii stessi del genere umano. Perocchè richiamando alla memoria e consultando i monumenti dell'epoche più remote, troviamo l'uomo creato da principio nella società domestica; e, cresciute poscia le famiglie, lo scorgiamo sempre e dappertutto costituito in società civile. Ora un fatto universale, perpetuo, costante, non altronde può derivare, che dalla propensione e dall'ordine di natura. Adunque l'uomo non può dirsi separato e solitario, ma socievole ed ordinato alla convivenza con gli àltri. A proposito Vittore Cousin: « Quando dite che l'uomo di sua natura non è socievole, voi formate un'ipotesi. Or qual esperienza vi autorizza ad affermarla? Aggiungo: qual fatto vi porge argomenti da rivocare in dubbio l'umana socialità? Badate, che l'uomo, che costituite nello stato naturale, prima che diventi socievole, non sia un vero uomo, ma un ente fittizio e di ragione. Forsechè trovaste mai la natura umana svolgentesi altrove, che nella società? La differenza de' tempi, de' luoghi, degli stipiti, recò qualche divario al principio di socialità o gl'impresse forme, discrepanti tra loro. Ma lo stesso principio sotto queste varietà si mantenne uno ed identico, e superò tutti gli sforzi contrarii, e vinse gli ostacoli in cui venne a scontrarsi. Se per avventura sembrò che si oscurasse, qualora accadde qualche notevole innovazione, e che quasi si estinguesse in un generale dissolvimento; subito ricomparve rivestito di nuova forma e dotato di forza più poderosa e più santa. Ciò posto, chi mi vieta inferire che l'uomo di sua natura è socievole? Un fatto che sempre e dappertutto si riproduce, per quanto si cangino le circostanze, che altro è se non una legge di natura? Forsechè altrimenti vengono raccolte da' fisici le leggi che governano il mondo materiale [1]? »

1 *Cours d'hist. de philos. mor.* p. 1, lec. VI.

Digitized by Google

Si prova in secondo luogo dal naturale bisogno dell'uomo. Imperocchè questa differenza corre tra l'uomo e gli animali bruti, che questi fin dalla nascita conoscono le cose necessarie alla loro conservazione e difesa; l'uomo per contrario nasce privo di tale cognizione, sicchè per conseguirla ha mestieri dell'esercizio della ragione e dell'altrui magistero. Adunque dee dirsi che l'uomo per forza della natura è portato sì allo svolgimento della ragione e sì alla società con gli altri; dove per delirio non voglia abbassarsi al di sotto dei bruti. Bellamente S. Tommaso: « È naturale all'uomo l'essere animale socievole e politico, vivente in comunanza, più che tutti gli altri animali; il che vien chiarito, fuor d'ogni dubbio, dalle sue necessità. Imperocchè la natura agli altri animali preparò il cibo, il vestimento, la difesa, come i denti, le corna, le unghie od almeno la velocità della fuga. L'uomo e converso esce di mano alla natura, senza alcuno di questi presidii, ma in luogo di tutto ciò gli è data la ragione, per la quale con l'aiuto delle mani può procacciarsi tutte queste cose. Ma a ciò fare non è bastevole un solo uomo; giacchè l'industria di un uomo solo di per sè non risponde a tutti i bisogni della vita. Quindi è naturale all'uomo, che viva in società con molti. Aggiungi, che agli altri animali è insito il discernere tutte le cose, che loro sono utili o nocive, siccome la pecora naturalmente conosce per suo nemico il lupo. Anche certi animali per istinto naturale conoscono alcune erbe medicinali ed altre cose necessarie alla loro esistenza. Ma l'uomo ha soltanto una naturale cognizione generica di quelle cose, che gli sono necessarie, nè è possibile che un uomo solo, coll'uso della propria ragione, pervenga a scoprirle tutte ed apprestarle. È dunque necessario all'uomo che viva in comunanza, sicchè l'uno sia dall'altro aiutato, e persone diverse si occupino in investigazioni diverse per mezzo della ragione [1]. »

Si prova in terzo luogo dalla facoltà di parlare. L'uomo soltanto, fra tutti gli animali, gode naturalmente del linguaggio. Ora il linguaggio è vincolo di società, e tutto quanto è tende alla scambievole comunicazione. Adunque l'intesa della natura nel creare l'uomo non fu che egli vivesse vita solitaria, ma che usasse del consorzio degli altri uomini. Questo argomento altresì vien portato da S. Tommaso, là dove dice: « Con ogni evidenza la socialità naturale dell'uomo si chiarisce anche da ciò che è proprio

[1] *De Regimine Principum*, lib. 1, cap. 2.

Digitized by Google

di lui far uso della loquela, per mezzo di cui ciascuno può esprimere ad altrui per intero il proprio concetto. Gli altri animali esprimono vicendevolmente le proprie passioni in generale, come il cane latrando esprime l'ira, e gli altri animali le passioni proprie in diversi modi. Ma l'uomo è a suoi simili più comunicativo, che ogni altro animale, quantunque gregario, come è la grù, la formica e l'ape [1]. » Ed altrove più chiaramente ancora espone lo stesso argomento: in quanto la natura, non facendo nulla senza ragione, non può largire un mezzo ordinato ad un fine, senza che a questo fine ordini il subbietto stesso a cui concede quel mezzo. « Essendo stato dalla natura dato all'uomo il parlare, ed il parlare essendo ordinato alla vicendevole comunicazione nelle cose utili o nocive, giuste od ingiuste, ed essendo che la natura niente fa indarno; ne segue che di fatto gli uomini naturalmente comunicano tra loro nelle anzidette cose. Ma sì fatta comunicazione costituisce la casa e la città. Dunque l'uomo naturalmente è animale domestico e civile [2]. »

Si prova in quarto luogo dall'innata benevolenza dell'animo. L'uomo è talmente disposto per natura, che sommamente inclina a comunicare con gli altri ed a sovvenirli nei loro bisogni. Così chi possiede la scienza, non sa contenersi dal manifestarla esternamente; chi esulta per un fausto evento o si rattrista per alcuna sventura, desidera che gli altri seco lui se ne rallegrino, ovvero se ne condolgano: nè ci ha maggior pena, che l'esser privo di amici, con cui favellare. Parimente se altri s'imbatte in persona afflitta o lieta, incontanente vien preso dagli stessi affetti; e se vediamo alcuno travagliato da calamità, per impulso naturale ci sentiamo spinti a soccorrerlo con l'opera, con l'avere, od almeno col consiglio.

Si prova in quinto luogo dal concetto di perfettibilità. L'uomo di sua natura è perfettibile, e ciò si novera tra le sue principali prerogative. Or la perfettibilità non può recarsi all'atto, senza la società e senza le forze riunite di più persone. Dunque l'uomo in virtù della sua natura tende alla società. E per fermo, se non fosse che, divisi gli ufficii, ciascuno aiutato dall'opera altrui si addice a un lavoro speciale, e giovandosi delle fatiche delle precedenti generazioni trasmette a' posteri le proprie invenzioni; il genere umano starebbe sempre allo stesso punto, e si vedreb-

1 Nel luogo sopra citato.
2 Nel libro 4. *Politicorum*, lez. 1.

Digitized by Google

be circoscritto da troppo angusti confini. Imperciocchè i singoli uomini sono come frammenti di un tutto, cioè della specie umana; la quale non ispiega in uno o due ciò che ella sia e quanto valga, ma bensì senza interrompimento nell'intera collezione, la quale tende sempre a svolgere ed accrescere le proprie forze.

Si prova in sesto luogo dal dettame della ragione. La ragione comanda di servare e rendere attuoso l'ordine della natura. Ora l'ordine, sia nell'adempire i proprii doveri, sia nel difendere i proprii diritti, sia nel coltivare le arti e le scienze, sia nell'esercizio delle altre virtù dell'animo, risplende sommamente nell'unione di molti. Adunque la ragione spinge con tutta forza gli uomini a sì fatta unione. E però saggiamente disse Tullio: *Niente esser più grato, fra tutte le cose umane, al sommo Dio, che l'unione ordinata e perfetta degli uomini, la quale dicesi città* [1].

Si sciolgono le difficoltà.

35. *Obbiez.* I. Da Rousseau. Per conoscere lo stato naturale dell'uomo, bisogna coll'astrazione spogliarlo di tutti i doni aggiunti e di tutte le facoltà acquistate coll'arte. Ora, tolto questo corredo, l'uomo apparisce selvaggio e non fornito che di sole sensazioni. II. Le idee universali si acquistano mediante il linguaggio. Ora il linguaggio non è naturale all'uomo. Dunque nello stato naturale l'uomo è privo d'idee universali. III. Si sono trovati nell'America e nell'Africa, e nelle regioni prossime al polo, molti uomini che vivono a guisa di belve, senza religione, senza leggi, senza costumi; come gli Uroni, gli Otentotti, i Lapponi ed altri. Ora questi sono nello stato naturale. Dunque lo stato naturale dell'uomo per nulla differisce dal bestiale.

R. In prima è falso che per iscoprire lo stato naturale dell'uomo, conviene spogliarlo di tutte le perfezioni acquistate. Attesochè, se coteste perfezioni sono consentanee alla natura umana e vengono dallo svolgimento de' principii, insiti all'uomo; costituiscono piuttosto lo stato naturale di lui: giacchè stato naturale dicesi quello, che procede da' principii della natura, ed al quale ogni cosa dalla natura viene ordinata e promossa. Più, dov'anche per astrazione si voglia spogliar l'uomo delle predette perfezioni; tuttavia egli non resta tale, quale lo immagina Rousseau. Imperocchè anche così egli non si presenta dotato della sola sensibilità, ma eziandio della ragione, la quale gli è essenziale; ed

[1] *De amicitia.*

Digitized by Google

inoltre apparisce esistente in società domestica, in cui al certo dovette nascere, e da cui, per naturale propensione, passa a formare la società civile. In quanto poi alla seconda obbiezione, rispondiamo: esser lungi dal vero l'una e l'altra sua parte: cioè che le idee generali dipendano dal linguaggio, e che il linguaggio non sia naturale all'uomo. Giacchè l'universalità delle idee non nasce dalle voci, le quali suppongono le idee, ma nasce dall'astrazione, la qual facoltà appartiene all'intelligenza e richiede non il parlare ma la percezione dell'obbietto. Del pari il parlare è opera della natura, la quale formò in noi gli organi acconci ad emettere voci articolate, e ci concesse la virtù di associare ai segni le idee. In fine, quanto alla terza obbiezione, ognun vede che in tanta luce di storia, bisognerebbe essere del tutto cieco per ammettere ciò che il Rousseau narra di quelle genti. La verità si è, che esse, quantunque abbiano costumi barbari; tuttavolta non sono così stupide, come il nostro novelliere le dipinge. Esse godono dell'uso della ragione e posseggono delle nozioni intorno a Dio e alla legge di natura, benchè corrotte, e vivono in consorzio non solo domestico, ma in certo modo anche cittadinesco. Del rimanente, checchè sia di quelle misere nazioni, Rousseau avrebbe dovuto provare esser la loro condizione naturale e non piuttosto un allontanamento e defezione dallo stato di natura, per circostanze particolari, nelle quali per avventura inciamparono. Ma basti di Rousseau.

Obbiez. II. Da Hobbes. Nello stato di natura ciascuno ha diritto a ogni cosa. Quindi la volontà di offendere, e la scambievole guerra di tutti contro tutti. Nè questa voglia di nuocere nasce nei singoli dalla stessa causa. Poichè, nello stato di natura, gli uomini o sono tranquilli e portano equo giudizio delle proprie forze; o sono d'indole feroce e tali, che tutto si arroghino. Quanto ai secondi, questi per fermo sono incitati ad offendere i primi; nei quali per conseguenza la volontà di offendere nasce dalla necessità di difendere sè stessi e guarentire le cose proprie e la propria libertà. Inoltre gl'ingegni sono diversi ed a vicenda dissentono. Ora il dissenso genera odio e disprezzo; e quindi il desiderio di nuocere e la guerra. Finalmente, se la natura non inchina gli uomini a vicendevole guerra, perchè i viandanti portano armi, i cittadini chiudono le porte delle case, e la suprema potestà ha soldati e bargelli?

R. Ognun vede che Hobbes con queste arguzie folleggia. E nel vero, quel diritto di tutti a tutto, non solo è fondato in un sistema falso, come dimostrammo, ma consta anche di concetti con-

Digitized by Google

traddittorii. Imperocchè esso competerebbe a ciascun uomo in modo, che potrebbe al tempo stesso da ciascuno venire impedito e casso d'effetto. Ora che nuovo genere di diritto è cotesto, che niuno è tenuto a rispettare; e che tutti, senza danno della giustizia, possono conculcare? Non appartiene forse all'essenza del diritto l'obbligazione negli altri a non violarlo? Quello poi, che Hobbes aggiugne intorno alla differenza tra gli uomini temperati e i violenti, sembra detto piuttosto a infiacchire che a rafforzare la sua sentenza. Perocchè se gli uomini tranquilli misurano equamente le proprie forze, e permettono agli altri lo stesso che a sè; senza dubbio conservano pace fra loro. La guerra dunque in essi non ha luogo; ed al più la faranno coi cattivi, i quali son pronti a danneggiarli. Ma ciò non mostra che la guerra è lo stato naturale; bensì che è necessaria per frenare e punire coloro, i quali per volontà perversa disturbano lo stato naturale. Per giudicare se una cosa procede o no da natura, non dee prendersi come criterio la consuetudine de' tristi, bensì quella dei buoni. Il contrasto poi degli ingegni, che si obbietta, in prima non è comune. Poichè molti sono dotati di mente pacifica, e si adagiano facilmente nell'altrui giudizio. Quelli poi che dagli altri discordano, se sono cordati e prudenti, comprendono abbastanza che la differenza delle opinioni non dee distruggere la concordia delle volontà. E se talvolta accade il contrario, ciò non dee ripetersi dall'ordine della natura, ma da individuale difetto. La terza difficoltà finalmente, se avesse forza, proverebbe la guerra non pel solo stato di natura, ma anche per lo stato civile; giacchè, anche costituita la società, si usano quelle cautele. Ma veramente non prova nè l'uno nè l'altro. Imperocchè ciascuno si studia di premunirsi contro la violenza degli altri, non perchè la natura c'inchina ad offendere; ma sibbene perchè ci ha molti, i quali, recedendo dall'ordine di natura, pongono in non cale la comune benevolenza. Ad allontanare pertanto i probabili assalti di costoro, la natura suggerisce quelle precauzioni private e sociali, ricordate di sopra.

Obbiez. III. Se la ragione dettasse la società civile; niuno potrebbe vivere fuori di questa. Ma ciò è falso; giacchè spesso non pochi uomini si ritirano nella solitudine; il che molto più può essere permesso alle famiglie, le quali alle forze individuali aggiungono gli aiuti domestici.

R. Distinguo la maggiore: Se la ragione dettasse la società particolarmente ai singoli, e in modo assoluto come fine, *concedo;* se in generale e relativamente come mezzo al fine, *nego.*

Digitized by Google

Benchè la società sia naturale all'uomo; nondimeno, senza ingiuria della natura, può tale o tale famiglia menar vita fuori il consorzio civile, specialmente se sia composta d'un gran numero di persone. Perocchè, essendo la tendenza alla società subordinata al fine ultimo ed ai doveri che ne rampollano; se per sorte si avverasse una famiglia, la quale conoscesse certamente di poter attendere al proprio fine, senza i presidii del civile consorzio, e provvedere al suo sostentamento colla coltura de' campi e del bestiame; essa senza dubbio non sarebbe stretta da vera obbligazione a far parte di quella società più ampia, che dicesi civile.

Di qui anche raccogliesi che se alcuno, per ispirazione divina, si ritira in solitudine, per dedicarsi totalmente alla contemplazione delle cose celesti e, contento della cura di perfezionare lo spirito, volentieri rinunzia ai comodi, che provengono dalla società civile; questi per fermo abbraccia un genere di vita più perfetto del volgar uso e si eleva sul comune degli altri uomini che vivono in società. Quindi non di biasimo ma di lode, non di disprezzo ma di ammirazione è degno. Ma se prescindiamo da questa singolare maniera di vita, che veramente si appoggia a soprannaturali aiuti, e consideriamo soltanto l'ordine naturale e comune; al certo lo stato solitario, fuori della convivenza cogli altri uomini, benchè non sia assolutamente proibito da legge di natura, nondimeno per sè stesso è di gran lunga più imperfetto dello stato civile, e manca di que' sussidii, i quali abbondano in questo.

ARTICOLO II.

Che cosa riduca ad atto la socialità dell'uomo.

36. Se l'uomo, come vedemmo, è di sua natura socievole; la società non può aversi come accidentale al medesimo ed arbitraria, secondochè sognarono Hobbes e Rousseau, ma come intesa e richiesta dalla natura. Meritamente adunque e ragionevolmente ella dee dirsi naturale; giacchè naturale è quello, che risponde all'esigenza e al prescritto della natura.

Ma poichè l'ordine della natura richiede sempre alcun fatto, in virtù del quale diventi concreto e reale (siccome la stessa essenza dell'uomo non prende esistenza se non pel fatto della creazione); quindi è che può domandarsi che cosa riduce ad atto la socialità dell'uomo e la rende concreta.

Digitized by Google

PROPOSIZIONI.

37. Prop. 1.ª *L'uomo pel fatto stesso della sua esistenza viene in qualche modo costituito in società con gli altri.*

Dim. L'uomo non solo nasce e viene educato in famiglia (la quale al certo è una specie di società); ma anche in virtù de' naturali rapporti, da cui è stretto verso gli altri uomini, forma con essi una certa società universale, che potrebbe appellarsi *umana.* Per fermo, se società non esprime altro che consenso di volontà e di operazioni in ordine a qualche scopo, da conseguirsi con forze riunite; ognun vede che tutti quanti gli uomini sono collegati tra loro da vincolo sociale, sotto l'autorità di Dio, comun principe e governante, per ciò stesso, che venendo alla luce, hanno lo stesso fine, la stessa legge, lo stesso vincolo di vicendevole amore.

Senonchè questa società è troppo generale e vaga; come anche è priva di visibile sanzione e forma positiva, all'acquisto della quale tende in certo modo a poco a poco il genere umano, come sarà detto nella terza parte, dove ragioneremo del diritto internazionale. Oltre a ciò, la predetta società è troppo lontana dall'individualità dei singoli; i quali certamente, prima di spiegare le proprie relazioni con tutto il genere umano, le intrecciano coi più vicini, siano persone siano famiglie, del cui consorzio hanno uopo maggiore per tutela dei loro diritti ed agevolamento alla propria perfezione. Ora questa società più intima, che dicesi *città* o più generalmente *corpo politico,* è quella di cui qui parliamo; e senza la quale l'uomo non potrebbe abbastanza provvedere a sè stesso, difendere le proprie ragioni, godere stabilmente di scambievole aiuto, e perfezionar debitamente sè medesimo.

38. Prop. 2.ª *Il fatto naturale e primigenio, dal quale prende origine in concreto la società civile, è la propagazione delle famiglie da uno stesso stipite.*

Dim. Non neghiamo che la causa, attuante la politica associazione, sia potuta essere in generale qualsivoglia fatto, da cui i vicendevoli diritti e doveri degli uomini e delle famiglie si legassero talmente tra loro e si rendessero stabili, che prendessero vera unità in ordine a procurare pacificamente il bene comune. Questo fatto, giusta la diversità delle persone, dei luoghi e dei tempi, potè essere molteplice. In alcun luogo fu forse il consenso di più famiglie tra loro uguali, le quali o per desiderio di difesa contro l'impeto de' malvagi, o per voglia di ottenere stabilmente scambievoli aiuti, o per altra qualunque ragione convennero a

Digitized by Google

poco a poco in comunanza di vita civile. Altrove potè essere il dominio di qualche potente, il quale o per diritto o per forza soggiogò i suoi vicini, e sotto date condizioni li costrinse a convivere co' suoi. Potette anche consistere nell'arrivo di pellegrini o trasmigrazione di coloni, accolti nel territorio dagli abitanti che già vi dimoravano; o in altri svariati eventi, che diedero occasione a società stabile tra persone o famiglie. Ma cotesti son casi fortuiti e mutabili; e la loro particolare indagine, per descrivere l'origine di ciascuna repubblica, si appartiene alla storia, non alla filosofia.

Qui cerchiamo un fatto, che per sè e necessariamente derivi dalla natura in ordine alla città da formarsi, e che sia presupposto dalle altre cause, le quali, più o meno lo imitano. Questo fatto non è, se non la propagazione stessa delle famiglie, le quali surte dal primo stipite, come germogli e rami da un medesimo tronco, ritennero tra loro i vincoli, già stretti per mano della natura, a fine di unire insieme le forze, per vicendevolmente giovarsi ad assicurare i proprii diritti ed attendere alla comune felicità. E veramente la famiglia è talmente società perfetta quanto al giro domestico, che, assolutamente parlando, resta tuttavia imperfetta in ordine all'attitudine sociale dell'uomo, e non si mostra appieno sufficiente a soddisfare tutti gli umani bisogni. Ora l'imperfetto non è fatto dalla natura per rimaner sempre tale, ma per tramutarsi gradatamente in perfetto; e a questo fine riceve un'inclinazione, da cui continuamente viene sollecitato e sospinto. Adunque, giusta l'ordine e l'insita forza della natura, la famiglia tende a trasformarsi in società sì fattamente perfetta, che basti a somministrare all'uomo tutto ciò, di cui egli ha mestieri, per la sua vita quaggiù. Questa società è la civile, ossia il corpo politico, il quale non è costituito se non dal perfetto consorzio di uomini cospiranti al bene comune. A proposito Tullio: « Essendo comune a tutti gli animali l'istinto della generazione, la prima società è nello stesso coniugio, la seconda ne' figliuoli; quindi una casa, comune ogni cosa. Qui si trova il principio della città, e quasi il semenzaio della repubblica. Imperocchè ne vengono le unioni dei fratelli, e poscia de' consobrini; i quali non potendo più capire in una sola casa, ne formano altre, quasi nuove colonie. Seguono i connubii e le affinità, moltiplicatrici di parentele; la quale propagazione e generazione è l'origine delle repubbliche [1]. »

1 *De officiis*, l. I, c. 17.

Digitized by Google

Ecco al vivo descritta la natural formazione della città e de' popoli, rispondente alla ragione e alla storia. Conciossiacosachè, se consultiamo i monumenti delle più antiche e celebri nazioni; non altronde le troveremo da principio originate e raccolte in società politica, se non dalla successiva propagazione di qualche illustre famiglia. Di che apparisce chiamarsi naturale la civile società, non solo perchè risponde alla natura dell'uomo, e perchè tutto ciò che è in lui lo sospinge a contrarla; ma ancora, perchè il compimento di questa ordinazione e propensione nativa, se si considera nella sua prima radice, è un fatto sommamente naturale, cioè la moltiplicazione degli uomini e delle famiglie in virtù del connubio.

Si sciolgono le difficoltà.

39. *Obbiez.* I. Dalla volontà de' singoli privati dipende che le cresciute famiglie non vadano altrove e vicendevolmente si separino. Dunque la volontà è quella, che dà origine al consorzio civile.

R. Distinguo l'antecedente: Dipende dalla volontà de' singoli, uniformantesi all'ordine di natura, *concedo;* interamente libera, *nego.*

In prima questa volontà spesso suppone il dovere, quando alle famiglie già moltiplicate apparisce, esser esse tenute a procurare alcun bene, che non potrebbero ottenere fuori della comunanza civile. In secondo luogo, ancorchè non si manifestasse loro niuna obbligazione di ritenere scambievole convivenza, formatrice di cittadinanza; tuttavia non ne seguirebbe che la società civile sia da aversi come fattizia e procedente dall'arbitrio. Imperocchè in tal caso la volontà interverrebbe non per creare l'ordine, ma per applicarlo semplicemente al subbietto; il che al certo, per eseguirsi in modo umano, richiede il concorso della volontà. Anche per contrarre il matrimonio è necessaria la volontà. Or dirai che esso è avventizio e non naturale al genere umano, perchè si contrae con libero assenso? Altro è che la volontà cagioni una cosa, altro è che la ami e la scelga come proposta dalla natura. Il primo ti dà concetto di cosa accidentale e fattizia, il secondo di naturale ma eseguita in modo umano. Il fuoco al certo non brucia, se non venga applicato al combustibile. Dirai forse per questo, che la combustione non è naturale?

Obbiez. II. La società domestica differisce specificamente dalla società politica. Ma di due cose differenti nella specie l'una non può convertirsi nell'altra, se non si corrompa e perisca. Dunque

Digitized by Google

dalla famiglia non può nascere la società politica, senza che la famiglia stessa si dissolva; il che certamente è un assurdo.

R. Distinguo la maggiore: La società domestica differisce specificamente dalla civile, come un organismo perfetto da altro men perfetto, *concedo;* come cosa inorganica da cosa inorganica, *nego. Distinguo* parimente la *minore*: Di due cose, che differiscono nella specie come esseri inorganici, l'una non può convertirsi nell'altra, senza perire, *concedo;* di due cose, che differiscono nella specie, come esseri organici, *nego.*

V' ha gran differenza fra il tramutamento di cose organiche e di cose inorganiche. Queste, passando in altre, si corrompono del tutto; quelle non sempre, ma spesso si convertono in altre, in quanto, ritenuta la primiera struttura, le aggiungono nuova perfezione, con lo svolgimento delle parti, che virtualmente contenevano. La forma poi, che ne sorge, attua il nuovo organismo in modo, che attui nel tempo stesso gli organi elementari, che lo formavano, e li conserva nelle loro proprie funzioni, benchè coordinate al comune scopo del tutto. Ora la società politica vien generata dalla società domestica come organismo, svolto da organismo; il quale perciò non perde il suo essere, ma divien parte di un essere più composto e più perfetto. Ciò è tanto vero, che anche la persona individua, la quale al certo non costituisce alcun organismo sociale ma soltanto è elemento organico, dando principio alla società domestica col matrimonio o accrescendola con la generazione, non perde la sua individualità, ma ritiene tutti i diritti relativi alla medesima, e soltanto gl' intreccia coi nuovi diritti, che nascono dal nuovo stato in cui entra.

ARTICOLO III.

Dello scopo della società politica.

40. È di gran momento nel diritto sociale questa investigazione; soprattutto per tre ragioni. Prima, perchè se non si determina il fine della società ed il bene, che essa si studia di conseguire; non si può convenevolmente ordinare l'operazione di lei, nè definire i disegni, al compimento de' quali dee mirare la potestà civile. Secondo, perchè dal fine vuolsi ripetere il criterio, per giudicare del grado di perfezione di ciascuna società; la quale certamente tanto è più nobile e più eccellente, quanto più a quello si avvicina. Terzo, perchè non altronde, che dalla considerazione del fine, può desumersi la misura sì de' doveri e de' diritti,

Digitized by Google

che competono all'autorità politica, e sì de' limiti, da cui essa è naturalmente circoscritta.

Or questa cognizione dee somministrarsi dalla scienza. Imperocchè gli uomini da principio vengono menati alla società piuttosto dall'istinto, che dalla ragione; o almeno avendo una nozione assai confusa dell'intendimento della natura e de' mezzi, che ella appresta loro, nel civile consorzio, a sovvenimento de' bisogni sì fisici come morali. Ma chiamata in aiuto la scienza, rappresentatrice della riflessione nell'uomo, quell'idea si rischiara e fassi distinta; sicchè i cittadini, conosciuto lo scopo, a cui tende la civil società, molto meglio si dispongano a conseguirlo. Essendo così la cosa, bisogna con tutta diligenza studiarsi di determinare rettamente cotesto scopo; specialmente per esser questa una quistione, di cui i razionalisti grandemente abusarono a pervertimento dell'ordine sociale.

41. Coloro, che prima di Kant trattarono del diritto di natura, riposero generalmente il fine della società o nella salute pubblica, o nella comune felicità, o nella tutela de' diritti, o nella sicurezza interna ed esterna, o nel progresso della natura umana, o nella copia dei beni esterni. Le quali sentenze spesso sono ambigue ed incerte, o almeno contengono qualche cosa di vago, che porge il destro a false interpretazioni [1]. Kant volse l'animo a definire più precisamente tal quistione, e tutti gli altri razionalisti più o meno seguirono la sua sentenza. Egli dunque, appoggiandosi al principio razionalistico dell'assoluta indipendenza, attribuì all'uomo una piena libertà di volere, come richiesta dalla ragione; e la collocò in questo, che la volontà si muova puramente *a priori* nell'operare, cioè per la sola legge della ragione, rimosso ogni altro impulso sperimentale. Cotesto impulso, che Kant vuol rimosso, può essere di due sorte: l'uno interno, procedente dall'appetito e dagli affetti dell'animo; l'altro esterno, derivante da alcuna forza umana, la quale impedisca la nostra azione. Quindi egli distingue l'ordine morale dall'ordine giuridico. Imperocchè quelle leggi, che proteggono la libertà interna, ed importano coazione da esercitarsi dall'uomo contra sè stesso, appartengono alla morale;

1 Da questa taccia di ambiguità e confusione non va esente il Rosmini, il quale a' dì nostri stabilì il fine della società *nella quiete dell'animo soddisfatto:* « L'appagamento, egli dice, è il fine essenziale della società di diritto e di fatto. » *La società e il suo fine,* lib. 2, c. 3.

Molto più dee ciò dirsi dell'Ahrens, il quale ripose lo scopo politico in questo, che si somministrino a'cittadini le condizioni ed i mezzi, co'quali possano attendere al pieno svolgimento delle proprie facoltà. *Cours de droit naturel, etc.*

Digitized by Google

quelle poi, che riguardano la libertà esterna ed impongono coazione agli altri, acciocchè non c'impediscano di operare, costituiscono il diritto.

Ma poichè la libertà esterna di per sè manca di limite, e compete a ciascun uomo, e si versa intorno allo stesso obbietto, cioè il mondo visibile; ne segue che sorga tra gli uomini un vicendevole conflitto, che la ragione non può tollerare. Per la qual cosa vien da essa imposto il precetto: *Doversi restringere la libertà di ciascuno in modo, che essa possa coesistere colla libertà degli altri.* Egli appella questo precetto: *principio di coesistenza;* e da esso fa derivare tutti gli altri precetti giuridici, sia che riguardino il matrimonio, sia il dominio o qualsivoglia altra relazione umana. Quindi, secondo lui, sorge lo *Stato,* ossia la società politica, come un *postulato* di questo *principio di coesistenza.* Conciossiachè gli uomini individui, attesa la natura sensibile, lottante colla ragione, assai difficilmente, per loro stessi, obbedirebbero a quel principio. Fu dunque necessario che, associandosi insieme creassero una pubblica forza, la quale col suo potere costringesse i riluttanti ad ubbidire, e tutelasse la scambievole coesistenza. Quindi apparisce che alla società civile non è prefisso altro còmpito, se non l'armonica limitazione della libertà di ciascuno, in quanto è richiesto all'esercizio della libertà di tutti [1].

Questa dottrina, nella quale, come dissi, si fondano tutti i razionalisti e la maggior parte de' liberali, sarà da noi brevemente confutata, prima di passare a chiarire il vero scopo della civile società.

PROPOSIZIONI.

42. Prop. 1.ª *Lo scopo della società politica non può essere la scambievole coartazione ed armonia della libertà.*

Si dimostra in prima dalla falsità de' principii, a cui quella opinione si appoggia. Per non esser prolissi, ne toccheremo tre soli: l'indipendenza dell'ente razionale, l'assenza della moralità dai motivi empirici, la mancanza de' limiti nella libertà esterna.

Kant e i razionalisti traggono questa loro opinione dall'ipotesi dell'indipendenza dell'ente razionale; il quale, secondo essi, non ha altro fine, se non quello di seguire la propria ragione. Or siffatta ipotesi è assurdissima. Imperocchè l'ente razionale, cioè l'uomo, siccome dipende da Dio nella natura e da Dio vien deter-

1 *Elementa Metaphysicae Theoriae Iuris.*

Digitized by Google

minato all'esistenza; così è d'uopo che ritenga la medesima dipendenza nel fine e nelle operazioni che gli convengono. Per la qual cosa è necessario, che da Dio riceva il fine e la norma del suo operare. Adunque, come dotato di ragione, non è indipendente ma sommamente dipendente.

In secondo luogo, Kant ed i Razionalisti suppongono che tutte le determinazioni e i motivi sperimentali siano privi di moralità. Questo altresì è falsissimo. Conciossiachè l'ordine obbiettivo, dal quale sgorga la moralità nelle azioni, si ricava non solo dai principii astratti, universali e necessarii della ragione, ma ancora dalle naturali propensioni delle cose e dal concreto ordine delle esistenze, in quanto si manifestano a noi sotto il lume della intelligenza e del raziocinio. Per fermo, chi senza orrore può ascoltare quella stoltissima bestemmia di Kant: essere immorale l'azione che si faccia per puro amore di Dio? Nondimeno ciò vien proposto dalla sua folle dottrina, come conseguenza ragionevolmente dedotta, per essere Dio obbietto esterno, e l'amore non principio razionale ma affetto dell'anima.

Finalmente, è anche falso quello che egli dice, la libertà esterna, guardata per sè stessa, essere senza limiti. Imperocchè ciò ha luogo nel concetto astratto della libertà, quando cioè, per considerazione della mente, si separa da ogni obbietto e concreta operazione; ma non è vero della libertà reale, che con la guida della ragione procede ad operare intorno ad un obbietto determinato. La libertà, così presa, viene senza dubbio coartata e ristretta da limiti, sì per parte dell'obbietto, nel quale si versa e di cui non può invertir l'ordine ed il fine naturale, e sì per parte dei doveri, onde la persona operante è vincolata.

Si prova in secondo luogo dalla stessa natura della proposizione. Questo scopo Kantiano della società sembra essere piuttosto negativo che positivo. Imperocchè di per sè non altro importa, che la rimozione degl'impedimenti, i quali dalla violenza degli uomini malvagi potrebbero recarsi ai diritti altrui, e la cessazione del contrasto, che fuori della società le volontà de'singoli si farebbero. Sotto il quale aspetto, l'opinione Kantiana ha non poca somiglianza con quella di Hobbes, già da noi confutata; e però incorre gli stessi assurdi. Oltre a che, essa conduce o all'individualismo o al dispotismo. Imperocchè, per essere conseguente, non potrebbe prescrivere altro dovere alla potestà civile, se non l'imporre, per mezzo della coazione esterna, limiti alla libertà sfrenata; abbandonando nel resto pienamente alla propria libertà le forze dei cittadini, sicchè ciascuno operi come una separata esistenza senza

Digitized by Google

mirare ad alcuna meta comune. Ora le attività dei singoli, lasciate così a loro stesse, necessariamente divergono, secondochè ne divergono gl'interessi; con grave iattura dell'unità sociale, la quale non altronde può derivare, se non dall'unità di alcun fine positivo, a cui tendano gli associati.

Che se quella opinione discordando da sè stessa, per conseguir l'armonia nella libertà de' privati, attribuisca al potere civile il diritto di prescrivere beni determinati, da ottenersi col concorso comune; essa facilmente mena al dispotismo. Imperocchè non presenta in ciò alcuna norma o limite, desunto dal fine, ma confusamente e indeterminatamente ordina che si restringa armonicamente la libertà dei singoli. Così porge ansa alla civile autorità di arrogarsi ogni cosa; sicchè, chiamando sè stessa ragion sociale, si renda del tutto *autonoma* e donna dell'ordine pubblico, ad imitazione della ragione individuale, la quale, secondo Kant, non è tenuta che ad ascoltare ed obbedire sè stessa nell'ordine privato.

Si prova in terzo luogo da' corollarii, che ne conseguono. Il primo corollario è la perdita di ogni morale pubblica. Conciossiachè, secondo Kant, i precetti giuridici, intorno ai quali si esercita la coazione, non derivando se non dal principio di coesistenza; la potestà civile non potrà proibire niuna di quelle cose, le quali, quantunque inoneste, non offendono la libertà degli altri. Quindi non potranno proibirsi il suicidio, la bestemmia, i sacrilegii, i pubblici scandali, i patti comunque turpi, purchè si facciano di mutuo consenso delle parti, per la ragione che giuridicamente sono indifferenti, quando procedono dalla libertà de' contraenti. Ed in vero que' razionalisti, che vogliono restar fedeli alla logica, apertamente confessano, non potere la società condannare o punire con le sue leggi i divorzii, la poligamia, gl'incesti ed altre turpitudini, purchè vengano dal libero consenso; non potendosi, giusta il principio di Kant, usare la forza esterna contro un'azione, la quale non viola l'altrui libertà.

Il secondo corollario è la totale separazione della società politica dalla Chiesa; la quale di per sè resta fuori la cerchia del diritto, come quella che non risulta dal principio di coesistenza. Anzi apparterrà al diritto sociale l'indifferentismo religioso e l'ateismo politico; giacchè non dee la libertà restringersi più di quanto si richiede all'esercizio della libertà negli altri. Or la professione pubblica di un solo e medesimo culto eccede cotesta misura.

Finalmente, per non esser troppi, il governo tanto più si avvicinerebbe al dissolvimento, quanto più progredissero nell'onestà

Digitized by Google

i cittadini. Imperocchè, secondo Kant ed i razionalisti, per questo solo si costituisce il governo, acciocchè mediante la coazione esterna riduca ad atto e tuteli il principio di coesistenza. Or quanto più strettamente gli uomini aderiscono all'onesto, tanto meno hanno bisogno di esterna coazione. Dunque l'ultimo termine di questo progresso, il quale è almeno da proporsi come esemplare, è l'assoluta cessazione d'ogni governo, e conseguentemente d'ogni potere; giacchè ne verrebbe meno totalmente lo scopo. Or poichè ciascuna cosa per istinto di natura tende alla propria conservazione; ne segue che l'autorità politica, per sostenersi, dovrà continuamente impedire il progresso de' cittadini nella onestà e nella virtù. Così esso si renderà sempre necessario. Ed ecco il bellissimo concetto dell'ordine sociale, degno veramente della sapienza de' razionalisti! Dall'una parte i governati, che si sforzano di progredir moralmente per distruggere l'autorità de' governanti; dall'altra l'autorità de' governanti, che, per non venire distrutta, continuamente si oppone al morale progresso dei governati.

43. Prop. 2.ª *Lo scopo della società politica è l'ordine esterno, per la comune prosperità de' socii, informato dall'ordine interno della legge morale.*

Si prova la prima parte. Lo scopo politico dall'una parte dev'essere positivo, giacchè tutto quello che procede da natura, è ordinata al bene, il quale certamente consta di posizione; dall'altra non può eccedere le forze proprie del subbietto, a cui si propone, giacchè la natura non opera indarno, e però non prefigge scopo, pel quale non somministri forze proporzionate. Ora l'una e l'altra condizione si avvera dell'ordine esterno, rispettivamente alla società. Perocchè sì fatto ordine, sorgendo da armonico apparato di mezzi, non importa negazione ma posizione; ed ottimamente soggiace all'efficacia sociale e pubblica, come quello, che essendo visibile può procurarsi con esterna operazione.

Si prova la seconda parte. Lo scopo della società dee confarsi alla natura de' socii, ed al principio da cui procede la stessa società. Or la natura de' socii è personale, e però presenta in ciascuno il concetto di fine; il principio della socialità risiede principalmente nella vicendevole benevolenza. Adunque il bene, inteso dalla società, deve riguardare gli stessi cittadini per modo, che ridondi in vantaggio comune di tutti. Nè un tal bene è ristretto a determinata specie di utilità; ma si stende a tutte le relazioni, che dall'angusto cerchio delle famiglie si dilatano nell'ampio giro dell'ordine pubblico. Mercecchè essendo la società di sua natura ordinata alla perfezione degl'individui associati; dee dar opera ad aiutare

Digitized by Google

la soddisfazione di tutte le loro legittime propensioni; benchè ad alcune cose sia tenuta per dovere di giustizia, ad altre per dovere di semplice beneficenza. Ma nel compiere sì l'uno che l'altro, ella non esce fuori de' limiti del proprio fine; e però noi ad indicar quest' ampiezza ci siamo valuti del generico vocabolo di prosperità.

Si prova la terza parte. La società, a rispetto de' socii, non è fine, ma mezzo. Imperocchè essa consta di persone, e le persone in questo si distinguono dalle cose, che non perdono mai la ragione di fine. Ora il mezzo è tale, in quanto procura il bene del soggetto, in ordine a cui dicesi mezzo. Dunque la società deve procurare il bene de' socii, che la compongono. Ma il bene de' socii è nullo, se o non fa parte dell' ordine morale, o di esso s' informa; giacchè nell' ordine morale sta il fine dell' uomo in questa vita, e il bene di ciascun ente si converte col fine. Dunque la società civile, non potendo procurare direttamente l' ordine morale (giacchè questo è interno e dall' interno procede); è tenuta a procurarlo almeno indirettamente, indirizzando alla sua conservazione e tutela l' ordine esterno, al quale intende.

Questa dottrina, così spiegata, non differisce da quella che propone il Taparelli dicendo: « Il fine immediato, per cui opera direttamente la società, è il bene comune esterno, ordinato all' individuale interno di tutti gli associati, e subordinato al loro ultimo fine [1]. » Il che al certo è detto con molta saviezza: poichè, dovendo il fine di ciascuna cosa rispondere alla natura di lei, non può separarsi dalla relazione al fine dell' ente, a cui essa stessa per ventura sia ordinata. Ora la società, come dicemmo, è ordinata al bene degli individui associati. Dunque il suo fine non può scompagnarsi dal fine di essi individui, sia prossimo sia ultimo.

Si sciolgono le difficoltà.

44. *Obbiez.* I. Il fine della società, assegnato da Kant, risponde meglio all' inclinazione dell' uomo. Imperocchè l' inclinazione dell' uomo si è di godere, il più che puossi, di libertà.

R. Distinguo l' antecedente: Risponde meglio all' inclinazione dell' uomo depravata, *concedo*; retta, *nego*. Circa la dimostrazione anche, *distinguo:* L' inclinazione dell' uomo si è di godere, il più che puossi, di libertà, tra i limiti dell' ordine, *concedo*; di là da

1 *Corso Elementare di natural diritto*, l. IV, cap. 1, art. 1. Vedi anche *Saggio teoretico*, vol. I, Dissertazione IV, capo I.

Digitized by Google

quei limiti, *suddistinguo*: tal è l'inclinazione dell'uomo depravata, *concedo;* retta, *nego*.

La retta inclinazione della natura è quella, che si conforma all'ordine e all'intenzione divina. Or l'intenzione divina, rispetto all'uomo da costituirsi in società, altra non può essere, se non che egli abbia un aiuto pel conseguimento del proprio fine: e questo fine non è di esercitare a capriccio la libertà, ma di esercitarla secondo la regola della ragione nel seguire e promuovere l'ordine morale, di cui il termine è la beatitudine etèrna. Da questo riguardo dunque non può allontanarsi il fine della società, se non voglia aversi per incongruente ed alieno dalla natura dell'uomo. Nè ciò si oppone al vero concetto della libertà; la quale rifiuta certamente gl'indebiti legami, ma non rifiuta quelli che le s'impongono dalla ragione, il cui indirizzo è naturata a seguire. Facendo altrimenti, non si difende la libertà ma la licenza, non l'umana propensione ma la ferina.

Obbiez. II. Se il fine della società fosse l'ordine esterno, informato dall'interno; la potestà politica eserciterebbe influenza nello stesso ordine morale: il che è assurdo.

R. Distinguo: Eserciterebbe influenza nello stess'ordine morale indirettamente, *concedo*; direttamente, *nego*. Or non la prima cosa è assurda, ma la seconda.

L'ordine morale dipende dai principii interni, circa i quali la società civile non può avere alcuna azione. Quest'ordine trae origine da Dio, e direttamente vien governato da quell'autorità, che Dio ha stabilita per guidare gli uomini nel sentiero dell'onestà e della virtù al fine della eterna vita. Nondimeno la società politica per questo stesso, che ha per fine l'ordine esterno, da servire all'interno, indirettamente giova allo stess'ordine morale e lo asseconda.

Obbiez. III. Anche così si concede troppo alla società politica. Poichè, stendendosi l'ordine esterno anche agli atti religiosi, potrà la società esigere questi atti dai cittadini, come il giuramento o l'esercizio del culto.

R. Nego l'istanza. Quanto alla dimostrazione, *distinguo*: Potrà la società esigere gli atti religiosi esterni da' cittadini, se ha diritto di esigere ciò che con quegli atti si conferma, come nel giuramento; o ha diritto di esigere l'osservanza della religione, di cui quegli atti sono l'espressione, come nel culto, *concedo;* altrimenti, *nego*.

Se l'atto esterno di religione non sia altro che una confermazione di quello, che i cittadini sono tenuti di rendere alla società;

Digitized by Google

niente vieta che la società lo esiga da loro. Così il principe a ragione richiede da' soldati il giuramento di fedeltà, e il legittimo giudice obbliga i testimonii a giurare di dire il vero. Del pari, se l'intera società, in quanto tale, ha abbracciato una data religione, può esigere da' cittadini l'osservanza di essa ed il pubblico servigio del culto, secondo che vien determinato dall'autorità sacerdotale. Imperocchè, sebbene la professione della religione sia atto personale; nondimeno è anche atto sociale, se le persone ad essa si obbligarono non solo come individui, ma anche come parti della società. Inoltre ciò segue altresì dalla concordia, che deve regnare tra la società religiosa e la civile, in virtù della quale questa seconda riceve dalla prima la legge riguardante il culto di Dio e gli onesti costumi, e le impartisce tutela. Che se per avventura si rompe un tal vincolo, concediamo che in tal caso la società civile non può in niun modo intramettersi di quelle cose, che esternamente riguardano la religione; non avendo da sè alcun diritto di costringere ad atti esterni, che siano espressione di atti interni non dipendenti da lei.

Obbiez. IV. Se il fine immediato e diretto della società civile è soltanto l'ordine esterno; esso non sarà che temporale e compreso nel solo giro delle cose corporee. Ciò è discordante dalla ragione; attesochè la società civile regge uomini, e gli uomini constano non solo di corpo corruttibile, ma anche di spirito immortale.

R. Concedo la maggiore, e *nego la minore.* Quanto alla dimostrazione, *distinguo:* Regge uomini, a rispetto della sola vita presente, e quanto agli atti, che ad essa si riferiscono, *concedo;* a rispetto altresì della vita futura e quanto a tutti gli atti umani, *nego.*

La società civile siccome nasce sulla terra, sulla terra perisce, e non si spazia oltre il giro della presente vita. Non così l'uomo; il quale nasce sulla terra in modo, che colla migliore sua parte, cioè coll'anima, sopravvive alla corruzione del corpo. Quindi da questo lato egli sorpassa la società civile, ed in niun modo può esserle soggetto. Del pari, sfuggendo l'uomo interiore all'occhio e all'efficacia della società; questa con la propria azione non può estendersi che alle sole esterne azioni; non potendo niun potere avere influenza in ciò che supera la virtù sua.

Obbiez. V. Chi ha diritto al fine, ha diritto anche ai mezzi. Ma il mezzo di ottenere l'ordine esterno, informato di moralità, è l'ordine interno, da cui la moralità stessa procede. Dunque la società politica, che ha diritto di reggere il primo, ha diritto di reggere anche il secondo.

Digitized by Google

R. Distinguo la maggiore: Chi ha diritto al fine, ha diritto anche ai mezzi, compresi nello stess' ordine, *concedo;* eccedenti esso ordine, *suddistinguo:* ha un diritto indiretto e subordinato all'autorità, a cui quell'ordine superiore appartiene, *concedo;* diretto ed assoluto, *nego.*

Spesso i mezzi, che conducono al conseguimento di un fine, sono d'un ordine più alto del fine stesso. E ciò avviene perchè quel fine non è adeguato, e piuttosto ha ragione di effetto parziale, e di materia perfettibile. Così l'esercizio della religione sommamente giova alla perfezione ed alla pace della società politica, e sotto questo riguardo offre ragione di mezzo. Nondimeno, poichè non si dirige propriamente e di per sè a questo scopo, ma bensì al culto e all'ossequio di Dio; perciò riguarda un ordine più alto: ed in tanto l'autorità politica può esigerlo da' sudditi, in quanto essa subordina sè medesima all'autorità superiore e competente, che è la religiosa, sotto la cui influenza operi in qualità di strumento. Lo stesso proporzionatamente vuol dirsi a riguardo dell'ordine interno della morale. Esso è la forma, che perfeziona l'atto esterno; ma per sè tende al perfezionamento dell'anima ed al fine ultimo della vita avvenire. Quindi si aderge più alto, che il potere di quella società, la quale direttamente e per virtù propria non riguarda che il corpo, ed è chiusa nel solo giro della presente vita.

ARTICOLO IV.

Della struttura della società politica.

45. Spiegata l'origine da cui procede, ed il fine a cui tende la società civile, debbono ora spiegarsi gli elementi, dei quali ella è composta. Nel che per distinzione e chiarezza toccheremo separatamente quelle cose, che ci sembrano più necessarie ad una buona istituzione, e più acconce alla capacità degli allievi.

PROPOSIZIONI.

46. Prop. 1.ª *Gli elementi essenziali della società sono la moltitudine e l'autorità, cioè i sudditi ed il superiore.*

Dim. La società è un sol corpo non fisico ma morale; ed è unione di molti, ordinata e pacifica. Ora al corpo, dotato di vera unità, siccome bisognano le parti, che concorrono a formarlo; così è uopo un principio che unisca insieme e congiunga esse parti. Similmente, nel ceto ordinato e pacifico siccome richieggonsi le persone,

Digitized by Google

che godano della pace e dell' ordine, così si richiede un principio, che generi quella pace e quell' ordine, congiungendo insieme le volontà e le operazioni de' socii. Dunque questi due elementi appartengono essenzialmente alla società; la quale, senza di essi, non può neppure concepirsi colla mente. Ora le parti, che nella società si uniscono, e le persone che a costituire il ceto si accoppiano, chiamansi *moltitudine;* il principio, che genera unità in tal corpo e procura ordine nel predetto ceto, si chiama *autorità*. La moltitudine dunque e l' autorità sono gli elementi essenziali, da cui sorge la società nel suo essere.

La stessa evidenza si ottiene per ciò, che spetta la nozione di superiore e di sudditi. Perocchè il superiore non è altro, che l'autorità considerata in concreto, cioè in quanto risiede in un determinato subbietto; i sudditi non sono altro, che la stessa moltitudine in quanto è retta dall' autorità e sottoposta alla ordinazione di lei. Dunque la società essenzialmente consta di superiore e di sudditi.

Come ognun vede da sè, l' autorità civile consiste nel diritto di ordinare la moltitudine e muoverla al conseguimento del fine politico; la soggezione civile è riposta nel dovere di obbedienza a seguire quell'ordinamento e quell'impulso. Quindi segue, che l'autorità grandemente differisce dal dominio, e la soggezione civile dalla servitù. Conciossiacosachè il dominio, come altrove è stato detto, risiede nella facoltà di disporre a piacere di alcuna cosa, per utile proprio. Laonde i suoi costitutivi caratteri non solo si differenziano, ma sono del tutto opposti ai caratteri costitutivi dell' autorità. E per fermo, il dominio riguarda le cose, non le persone; il suo uso procede dalla libertà, non dal dovere; il suo fine non è l' utile degli altri, ma del padrone. Al contrario l'autorità direttamente opera circa le persone; l' esercizio di essa si comanda dalla ragione; non mira al bene del superiore, ma de' sudditi, o, meglio, dell' intera comunanza. Del pari il servo, in quanto tale, non è persona ma cosa [1]; dipende assolutamente dall' arbitrio del padrone; con l'azione sua non tende al vantaggio proprio, ma al vantaggio di esso padrone. Nulla di ciò ha luogo nel suddito; il quale, anche in quanto suddito, ritiene la qualità di persona ed è dotato di diritti proprii; vien mosso ad operare non dall'arbitrio ma dalla legge, la quale, come dicemmo, è ordinamento della ragione; opera so-

1 Dissi *in quanto tale,* cioè in quanto precisamente è servo e si considera nelle operazioni di servo. Imperocchè se si considera in quanto è uomo e a rispetto dell'intera sua attività; egli è ornato di dignità personale, in cui è uguale al padrone e gode di diritti che a niuno è dato di violare.

Digitized by Google

cialmente non per utile privato del superiore ma per utile comune di tutto il corpo sociale, e per conseguenza di sè stesso che ne è parte. Laonde il suddito è sottoposto al comando in guisa, che in tal soggezione non serve ad altrui ma a sè stesso; benchè non come persona separata, ma come membro del corpo sociale.

Nel che con tutta diligenza vuole osservarsi, che il bene comune non è lo stesso che il bene della maggior parte, ma è il bene di tutta la comunità; sicchè direttamente o indirettamente dee tornare in utilità di tutti, senza che niuno ne sia privato, se non fosse in pena di alcun delitto. Il perchè si perverte del tutto la natura della società, quante volte un numero di socii, sia grande sia piccolo, rivolge a sè, senza riguardo agli altri, l'utile pubblico. Anzi la giustizia sociale vien lesa, eziandio se un solo degli associati venga senza sua colpa escluso dai comuni beneficii e dalla comune tutela. Per la qual cosa ognun vede quanto al diritto di natura si oppongono quelle repubbliche, nelle quali una sola parte dei cittadini è fiorente e prosperosa, l'altra languisce nella miseria e nella mancanza d'ogni civile coltura; siccome miserando esempio ne scorgiamo in Inghilterra.

47. Prop. 2.ª *La moltitudine sociale prossimamente non consta d'individui, ma di famiglie.*

Dim. Rousseau e Beccaria, che derivano la società non dall'ordine della natura ma dal libero arbitrio dei socii, la concepirono come unione non di famiglie ma di persone individue. Lo stesso fanno i razionalisti; i quali coll'astrazione della mente scompongono la società, e di nuovo la ricompongono per consenso almeno implicito dei cittadini. Ma questa sentenza è falsissima. In prima, perchè si fonda o nella favola dello *stato di natura*, o almeno in una finzione giuridica, del tutto arbitraria. In secondo luogo, perchè assimila la società non ad un corpo vivente, le cui parti siano organiche; ma ad un corpo inanime, che risulti dalla sola unione di molecole, coerenti per vicendevole attrazione. In terzo luogo, perchè perverte il verace procedimento della natura, la quale passando dall'imperfetto al perfetto, dà il primo inizio alla società nel coniugio, quindi ulteriormente la svolge nella famiglia, e da ultimo la compie nel civile consorzio.

Rigettata adunque cotesta opinione, diciamo che le persone individue in tanto concorrono a formare la società civile, in quanto già prima appartengono alla famiglia e costituiscono la società domestica. La ragione ne è, sì perchè l'uomo non altrimenti che in virtù della famiglia è dotato d'interezza e di perennità; e sì perchè il concetto e l'uopo della società domestica ha connessione più

Digitized by Google

intima con la natura dell'uomo, che non il concetto e l'uopo della società politica. Onde, sia che si consideri l'ordine razionale, sia che la propensione sensibile o il progresso dell'origine; l'uomo individuo prima si congiunge alla famiglia e poi alla città; anzi a questa in tanto si congiunge, in quanto ad essa si congiunge la famiglia, a cui egli appartiene e a formare la quale concorre come parte. Inoltre, i diritti domestici sono anteriori ai diritti civili e più indissolubili; nè per autorità sociale possono mai cangiarsi o menomarsi, ma piuttosto debbono riceverne rassodamento e tutela. Dunque l'uomo individuo, giusta l'ordine della natura, è prima e più strettamente legato dal diritto di famiglia, che dal diritto di cittadinanza. Quindi è che il legame civile suppone il legame domestico; ed in tanto dagl'individui risulta il comune, in quanto da quelli già son costituite le famiglie. Finalmente i minorenni, finchè non siano emancipati, non sono di loro pieno diritto, ma sottostanno alla patria potestà; e quindi non possono indipendentemente e di per sè considerarsi come ascritti a più ampia società.

48. Prop. 3.ª *La naturale costituzione della società dev' essere organica, non meccanica.*

Dim. L'organismo in ciò differisce dal meccanismo, che questo assume la materia del tutto inerte ed artificiosamente la dispone per eseguire il moto, che una forza estrinseca imprime all'intera mole; quello al contrario assume la materia già distribuita in parti, dotate di speciale struttura, ed operanti per virtù propria nel giro di ciascheduna. Valga di esempio il corpo umano; in cui il capo non si arroga l'uffizio delle altre membra, ma solo le regge e governa per la salute dell'intero composto. Od anche sia d'esempio l'armonia delle facoltà umane; le quali sono talmente ornate di unità, che la suprema, cioè la ragione, quantunque comandi alle altre ed imponga ordine, secondo l'esigenza del fine, tuttavia non assorbisce in sè le forze inferiori, nè le tramuta in semplici sue derivazioni o strumenti.

Il simile dee massimamente aver luogo nella società civile; la quale non è composta di cose ma di persone, e per naturale processo gradatamente risulta da associazioni minori. Ed in vero, dall'essere i cittadini persone, godenti libertà individuale e diritti proprii, conseguita che essi possono far uso della loro attività per conseguire dei fini particolari e a tal uopo mettere insieme le scambievoli loro forze. Di qui fioriscono diversi consorzii, riguardanti le arti, l'industria, il commercio, le lettere, le scienze, e va dicendo: i quali benchè soggiacciano all'influenza del supremo principio politico, per non allontanarsi dallo scopo comune; nondimeno son do-

Digitized by Google

tate d'interno fine, d'interna forza, d'interno movimento, d'interne leggi. Lo stesso a più forte ragione vuol dirsi delle famiglie; le quali, come nella precedente proposizione dimostrammo, sono i veri elementi della comunanza civile, e debbono considerarsi prima come raccolte in municipii, e poscia come parti dell'intero Stato.

Da ciò si comprende qual giudizio dee recarsi di quell'intemperante *centralismo,* pel quale le società inferiori vengono destituite d'ogni forza spontanea, e non si concepiscono altrimenti che come ruote ed inerti strumenti per ricevere ed eseguire il moto impresso loro ab estrinseco. Un tal sistema è ripugnante alla ragione ed è perniciosissimo agl'incrementi stessi del bene sociale. Esso affievolisce le forze dei singoli e della stessa società; la quale non altrimenti vive e progredisce, se non per la vita e pel progresso delle sue parti, benchè sotto il generale indirizzo della virtù suprema, la quale dia loro unità e le promuova a conseguire il fine dell'intero corpo.

Si sciolgono le difficoltà.

49. *Obbiez.* I. Dalla seconda tesi seguirebbe che quei privati, i quali mancano di famiglia, non possono esser membri della società politica. Ciò è assurdo.

R. Nego l'inferenza. Imperocchè noi parliamo di ciò, che è per sè, non di ciò che è per accidente. Ora ciascun cittadino per sè vive in famiglia ed alla famiglia appartiene. Che se per accidente ne è privo e fa parte da sè, ciò non impedisce che come tale appartenga alla società politica e si abbia realmente come cittadino.

Obbiez. II. Giova grandemente al consorzio civile che l'amore domestico si annulli o almeno s'indebolisca. Altrimenti spesso avverrà che il bene della famiglia si anteponga al bene della patria.

R. Nego del tutto l'asserzione e la prova addottane.

Non può dirsi cosa più assurda dell'una e dell'altra proposizione: stantechè lo stesso amore cittadinesco consiglia di fomentare e favorire l'amore della famiglia, da cui la comunanza civile prende fondamento e vita. Vicendevolmente l'ordinato amore di famiglia giova sommamente all'amore della patria, nella quale oltre gli altri beni si contiene il bene stesso domestico. Che se talvolta accade il contrario, ciò deve attribuirsi a pervertimento della volontà umana, non alla tendenza naturale delle cose. Ora l'eccezione accidentale non prova nulla contro l'ordine fondato nella natura.

Digitized by Google

Obbiez. III. Quanto più è uno il reggimento, tanto più esso è perfetto. Ma la struttura organica sociale si allontana dall'unità. Dunque è da rimuoversi.

R. Distinguo la maggiore: Tanto più è perfetto il reggimento, quanto è più uno nel supremo imperante, *concedo*; negli ordinatori subalterni, *nego*. Del pari *distinguo la minore*: La struttura sociale organica si allontana dall'unità, negli ordinatori subalterni, *concedo;* nell'ordinatore supremo, *nego*.

L'unità di reggimento nella società umana non richiede altro, se non che siavi un solo supremo comando, che ordini al bene comune tutte le forze del corpo sociale, ma non tolga a ciascuna di esse nella propria cerchia la ragionevole libertà. E per fermo, tanto più è perfetto il governo, quanto più corrisponde alla natura. Ora, secondo il progresso della natura, nasce prima la famiglia, quindi il municipio, poi la provincia, finalmente l'intero *Stato,* ossia la società politica indipendente. Sicchè le famiglie in tanto compongono il gran corpo dell'intera repubblica, in quanto prima in sè costituite, e congiunte tra loro da più stretti vincoli e svolte in più stretto circuito, formano società minori, dotate di proprio organismo, di proprio fine, di propria efficacia. Privarle di questo loro moto vitale ed intrinseco, per convertirle in pure macchine, a cui da un esterno principio s'imprima moto e direzione, è cosa imprudente e discordante dalla ragione. Lo stesso si dica della moltiforme attività umana; la quale svolgendosi svariatamente dà origine ad ordini particolari, aventi fine proprio e propria costituzione e proprio moto; i quali richieggono certamente d'essere coordinati, ma non soggiogati.

Obbiez. IV. Quell'ordine è perfettissimo, il quale si osserva in un esercito. Ma la struttura dell'esercito imita il meccanismo, non l'organismo. Dunque sarà meglio ordinata la società, se assumerà la medesima costruttura.

R. Trasmetto la maggiore, e *nego la parità.*

Mal si toglie similitudine dall'esercito verso la società politica. Perocchè il fine dell'esercito è sommamente semplice; al contrario il fine della società politica è grandemente composto. Il fine dell'esercito si è di superare la forza nemica; al che mirabilmente conduce la struttura come di una macchina, la quale semplicemente riceva il moto e l'eseguisca. Ma la società politica ha per fine l'ordine esterno e pubblico pei beni della vita umana; la quale è moltiplice ed include diversi circoli di attività. Inoltre

Digitized by Google

l'esercito non sorge da associazioni minori, già prima esistenti ed ornate di diritti proprii. L'opposto si verifica della società politica; la quale, come comunità perfetta, nasce da comunità imperfetta; giacchè, per usare la frase di S. Tommaso, *siccome il borgo si costituisce da più case, così la città da più borghi* [1].

CAPO TERZO

DELLA SUPREMA POTESTÀ CIVILE.

50. La suprema potestà, che dicesi anche *sommo impero,* e per la dignità, di cui splende, si chiama anche *maestà,* può definirsi: *Il diritto di governare la repubblica;* ossia: *La morale facoltà, indipendente, di dirigere le azioni dei cittadini al bene comune.* Dicesi *facoltà morale,* per distinguerla dalla forza meramente fisica, e per assegnarne la vera fonte. Imperocchè, tutta quanta ella è, procede dalla ragione; la quale, proposto il fine dalla natura, issofatto prescrive di ordinare e promuovere il subbietto al conseguimento di quello. Si aggiunge *indipendente,* per indicare il carattere della suprema autorità; la quale certamente, per dirsi suprema, non deve esser soggetta ad altra potestà dello stesso ordine. La frase poi: *le azioni dei cittadini* esprime la materia, sopra cui opera il diritto di governare. Finalmente *il bene comune* dinota il fine, a cui mira la pubblica autorità, e che differisce dallo scopo privato dei socii e delle famiglie. Pertanto a ragionar generalmente di questa potestà, ne investigheremo l'origine, il subbietto, le forme delle quali ella si veste, ed i modi coi quali viene trasmessa.

ARTICOLO I.

Origine della potestà suprema.

51. Coloro, che per ispiegare la origine della società prendono le mosse dallo *stato di natura,* opposto allo stato civile; per necessaria conseguenza ripetono la pubblica potestà dal mero contratto, e fermano quell'adagio: *Nullum imperium, sine pacto.* Questa teorica è comune a quasi tutti i giuristi protestanti, da Grozio

1 In I.m *Politicorum,* lect. I.

Digitized by Google

fino ai recenti razionalisti [1]. Ma niuno la caldeggiò meglio di Rousseau, il quale nell'opera intitolata: del *Contratto sociale,* ne derivò apertamente il diritto di ribellione. Ecco in breve la sua dottrina. La libertà è essenziale all'uomo, e non può mai alienarsi validamente da lui. Quindi allorchè gli uomini convengono in società, non può questa legittimamente costituirsi, se non sia decorata di tale forma di politica unione, mercè di cui la libertà dei singoli non venga offesa; ma ciascuno si sottometta all'autorità in guisa, che non si sottometta se non a sè stesso, e resti libero come prima. Laonde per conseguire questa forma sociale, in cui veramente è riposto il problema politico, vi ha una sola strada, ed è che ciascun socio ceda totalmente alla società tutti i diritti che possiede. Così, essendo ciascun cittadino egual parte di tutto il corpo sociale, s'impadronirà d'una egual parte della somma, formata dai diritti dei singoli ed attribuita a tutto il corpo. Quindi ciascun cittadino, per una specie di reciprocazione, riceverà un altrettanto di quello che diede, e però con la sua cessione non perde nulla. A ciò per altro richieggonsi due condizioni: la prima, che la cessione sia assoluta di tutti i diritti, altrimenti l'eguaglianza non varrebbe per tutti; la seconda, che non si faccia ad una persona o ceto particolare, ma solo all'intero comune.

Quindi da quest'alienazione di diritti e volontà particolari nasce il diritto e la *volontà generale* di tutta la società, come d'una sola persona morale. In questa risiede il *sommo imperio;* il quale sebbene sia formato dai singoli, nondimeno, in quanto si riguarda come uno, ad essi sovrasta [2]. Un tal sommo imperio non può sepa-

1 Per non riportare singolarmente le sentenze di tutti, bastino le parole con le quali Vattel propone questa opinione. « L'autorità, egli dice, originariamente ed essenzialmente appartiene al corpo stesso della società, alla quale ciascun membro si è sottomesso ed ha ceduto i diritti, che gli venivano dalla natura, di reggersi in tutte le cose secondo i suoi lumi, secondo la sua propria volontà e di farsi giustizia da sè stesso. Ma il corpo della società non ritiene sempre per sè questa autorità sovrana; spesso si risolve di confidarla ad un senato o ad una sola persona. Il senato o questa persona è allora il Sovrano. » *Le droit de gens,* t. I, l. I, ch. IV.

2 « All'istante in luogo della persona particolare di ciascun contraente, quest'atto d'associazione produce un corpo morale e collettivo, composto di tanti membri, quante voci ha l'assemblea; la quale da questo atto riceve la sua unità, il suo *me comune,* la sua vita e la sua volontà. Questa persona pubblica, che si forma così per l'unione di tutti i privati, prendeva altra volta il nome di città, e prende ora quello di repubblica o di corpo politico, il quale dai suoi membri è appellato *Stato,* quando è passivo, *Sovrano* quando è attivo, *Potenza* quando si paragona con altre a sè simili. Gli associati poi prendono collettivamente il nome di *popolo* e si appellano specialmente *cittadini,* come partecipanti dell'autorità sovrana, e *sudditi* come sommessi alle leggi dello Stato. » *Du contract social,* l. I, c. 5.

Digitized by Google

rarsi dalla collezione dei cittadini; e quindi il popolo è essenzialmente sovrano; anzi la sua sovranità è così sacra, che non può *dividersi*, nè *essere rappresentata*, nè venir mai *circoscritta da limiti*. Così è stabilita l'inalienabile ed assoluta maestà del popolo, alla quale si riduce tutta la dottrina di Rousseau, e per la quale i principi, il senato e chiunque esercita autorità, non altro sono in sostanza, che semplici magistrati del popolo dipendenti dal suo cenno. Per la qual cosa, quando il popolo ammutinatosi li degrada, fa uso del proprio diritto; nè dee dirsi ribelle, siccome ribelle non può appellarsi il Sovrano, che cassa d'uffizio qualche impiegato. Questa è irrefragabile legge di natura, contro di cui non ha alcuna forza qualunque altra politica costituzione. Così da Rousseau si legittima l'insurrezione, anzi si converte in diritto, del quale la moltitudine può fare uso a piacimento [1]. I singoli cittadini poi vengono totalmente privati di personalità, a rispetto di cotesto supremo imperante, a cui han fatto assoluta rinunzia di tutti i proprii diritti.

Per confutare debitamente questi delirii, dai quali è agitato il recente libertinismo, e per esporre la vera dottrina circa l'origine della potestà, stabiliremo le seguenti

PROPOSIZIONI.

52. Prop. 1.ª *La teorica di Rousseau, derivante l'autorità dal contratto, è assurda.*

Si dimostra dal principio stesso, in cui si fonda. Questo principio è l'inalienabilità della libertà umana; nel che, com'è costume de' sofisti, egli abusa dell'ambiguità del vocabolo. Imperocchè la

1 Questa dottrina non è altro che il protestantesimo applicato all'ordine politico. Si ascolti Stahl, testimonio per certo autorevole in tale materia: « La riforma della Chiesa nel secolo decimosesto assunse ad un tempo presso i popoli latini e nella parte riformata un carattere assolutamente politico. Sin dal principio s'insegnò nella Costituzione della Chiesa questa dottrina, che cioè, secondo un ordine divino immutabile *(diritto divino)*, la comunanza cristiana, siccome comunanza dei Santi, debba avere il potere supremo nelle cose ecclesiastiche. E si andò così innanzi in alcuni paesi e specialmente dove la potestà politica si opponeva alla riforma oppure alla signoria della comunità ecclesiastica, da sostenere che la comunità dei Santi, il popolo di Dio, abbia da lui ricevuto il supremo potere in generale, e però anche quanto alla società civile, e quindi abbia il diritto, anzi il dovere, di deporre quei re che resistessero a' precetti di Dio, non che di giudicarli e punirli. Da questa teoria nacquero le violenti agitazioni di Scozia e d'Inghilterra, e in Inghilterra specialmente la rivoluzione politica; la quale, non ostante la sua profonda differenza, si suole a ragione considerare come foriera della francese. » *Storia della Filosofia del Diritto, ecc.* lib. 3, sez. 3, cap. I.

Digitized by Google

libertà può intendersi in doppio senso: o in quanto si oppone alla servitù, propriamente detta, o in quanto si oppone alla soggezione civile, per la quale l'uomo obbedisce alla pubblica autorità. La prima non può alienarsi dall'uomo; poichè l'uomo, come dicemmo, non può mai rendersi schiavo siffattamente, che sia pareggiato alle cose, rinunziando alla dignità personale che deriva in lui dall'essenza. La seconda per contrario non solo si può alienare; ma la natura stessa inchina l'uomo ad alienarla. Imperocchè essendo l'uomo di sua natura ragionevole; è propria di lui quella sola libertà, la quale ha per guida e norma la ragione. Ora per la soggezione civile l'uomo si sottopone alla legge, che è ordinamento della ragione. Dunque l'uomo per la civile soggezione si costituisce in una condizione rispondente alla propria natura, e che dalla sua libertà razionale non è rifiutata ma richiesta.

Si dimostra in secondo luogo dalla stessa ripugnanza, che trovasi inclusa nel contratto di Rousseau; giacchè di esso quante son le parole, tante sono le incoerenze. Per esser brevi, ne diremo solo qualcuna. In prima egli vuole che i cittadini con quella totale cessione de' proprii diritti, conferiscano tutti una egual parte a formare la somma, che dee risedere nell' intero corpo sociale. Nel che confonde la libertà con l'eguaglianza. Conciossiachè sembra che egli argomenti in questo modo: Tutti i contraenti godono di libertà; dunque tutti sono dotati di eguali diritti. Il che non è così; mentre dalla libertà non emerge uguaglianza ma piuttosto ineguaglianza di diritti. E nel vero gli effetti, che nascono dalla libertà, per questo stesso sono diversi, e la diversità di effetti produce diversità di diritti, i quali guardati in concreto sempre vengono determinati da qualche fatto.

Di più, per conservare la libertà, egli propone un mezzo del tutto ad essa contrario, qual è l'alienazione di tutti i diritti. Con tale spogliamento la persona si trasforma del tutto in cosa e diviene un vero schiavo della società. Nè la reciprocazione, che vanta, restituisce i perduti diritti ai privati; perchè essa, secondo lui, non largisce altro, che il diritto di suffragio nelle pubbliche deliberazioni. Ma, tranne questa prerogativa, tutti gli altri beni e facoltà e la vita stessa de' singoli cittadini restano abbandonati all'assoluto potere ed arbitrio della *pluralità*. E poichè la *pluralità* può assiduamente variare e comporsi di nuovi elementi; ciascun cittadino vien sottoposto, anima e corpo, ad una specie d' incerto e vago despota, sotto la cui tirannide giace più miseramente, che non gli antichi schiavi del gentilesimo.

Digitized by Google

Inoltre, cotesta teorica incorre in manifesta contraddizione: perchè dall'una parte stabilisce che la libertà individuale non si può alienare, e ciò come fondamento di tutto il patto sociale; dall'altra impone che i cittadini cedano alla comunità i proprii diritti per guisa, che non possano più ripigliarli. Ora siffatte cose ripugnano grandemente tra loro. Imperocchè, o l'uomo di sua natura è talmente libero, che non può mai con patto irrevocabile obbligarsi al dominio altrui; e in tal caso non può sottomettersi neppure a tutto il corpo sociale, sicchè non gli sia più lecito rescindere quel contratto. O la perpetua ed irrevocabile obbligazione non ripugna alla libertà naturale dell'uomo; ed allora crolla il fondamento, a cui si appoggia il Rousseau, per sostenere il proprio sistema. Quello poi che egli soggiunge: *Però non potersi dai singoli, separatamente presi, rivocare il patto sociale, perchè la coazione, che quindi conseguita, consiste in questo che ciascuno sia costretto a rimaner libero*; è una vera buffoneria, scoccata per insultar la ragione. Curioso genere di libertà! rimaner privo di ogni diritto e d'ogni volontà, colla semplice consolazione di poter dare un suffragio, che non gli guarentisce neppure la vita!

Si prova in fine dagli assurdi, che ne derivano. In prima ogni moralità svanirebbe; perciocchè il sistema non riconosce alcuna legge superiore, imposta all'uomo ed alla società; niun ordine di rapporti o fine, indipendente dalla volontà sia de' singoli sia di tutto il corpo sociale; ma nella sola libera volontà del popolo costituisce il fonte di tutti i diritti e di tutti i doveri. Questa volontà è l'unico principio e giudice della giustizia, della morale, della religione: ciò che essa comanda, è santo; ciò che proibisce, è turpe.

In secondo luogo, sparge i semi del socialismo e del comunismo. Imperocchè non solo insegna che il titolo del diritto dee cavarsi dalla sola ragione, tolta via del tutto ogni forza ai fatti storici, da cui concretamente si determina il diritto; ma tende altresì a distruggere ogni varietà di sociali condizioni. Esso comanda una perfetta eguaglianza; e la perfetta eguaglianza fra cittadini non può ottenersi altrimenti, che rimovendo ogni differenza di condizioni e di diritti.

In terzo luogo, non solo legittima la ribellione, ma sancisce del tutto l'anarchia. Imperocchè il popolo, in niun modo *rappresentato*, ma preso in sè e per sè, si costituisce sovrano assoluto e fonte e principio di tutto l'ordine politico, che egli può mutare ed invertire a capriccio.

Digitized by Google

In quarto luogo, ciò che sembra incredibile, accoppia a cotesta anarchia una tirannide del tutto insopportabile; giacchè al popolo, preso vagamente, attribuisce un diritto senza limiti verso i singoli cittadini; sicchè possa loro imporre sotto pena del capo o almen dell'esilio, una religione conformata a piacimento de' *deisti*, la quale ammetta la sola esistenza di Dio.

53. Prop. 2.ª *La potestà civile, guardata in sè stessa, procede immediatamente da Dio.*

Dim. La società civile, che provammo esser naturale all'uomo, non può neppure concepirsi con la mente, senza potestà suprema. Attesochè non può concepirsi alcun essere nella sua interezza, senza che si concepiscano ad un tempo le parti, che concorrono a costituirne l'essenza. Ora l'autorità, come altrove dimostrammo, è parte essenziale della società [1].

Questo argomento vien rincalzato dal considerare che l'autorità non è in un modo qualunque parte della società, ma ne è parte formale: essendo essa principio dell'unità, con la quale la moltitudine costituisce non già una massa confusa ma un ordinato corpo morale. Onde siccome ripugna che esista un corpo fisico, senza forma, cioè senza un principio da cui riceva atto ed unità; così è impossibile che si dia veramente un corpo morale, cioè una società, senza autorità, la quale col suo imperio leghi la moltitudine, dirigendo sotto stabile norma le operazioni de' singoli al bene comune.

Nè ciò in alcun modo dipende dalla volontà de' socii, che si uniscono; i quali per certo non possono stanziare che la società realmente si formi, e nondimeno non sia in essa il principio unificante della moltitudine, ossia il diritto di ordinarla col comando. Un tal diritto sorge spontaneamente dalla natura stessa della società; giacchè a ciascuna cosa è naturalmente insito tutto ciò, che o appartiene alla costituzione di essa o è proprietà essenzialmente richiesta dal suo fine e dalla sua conservazione. Or tutto quello che dalla natura procede, indipendentemente dalle cause seconde, ha per autore immediato Dio; dal quale vien determinata la natura di ciascuna cosa. Dunque verificandosi ciò dall'autorità, guardata in sè stessa; è da dire che ella procede immediatamente da Dio.

Inoltre, per legge di natura, Dio comanda che l'ordine si custodisca e mantenga. Ora l'ordine nella moltitudine non può custodirsi nè mantenersi, anzi neppure idearsi, senza la suprema au-

1 Nel capo precedente, art. 4.

Digitized by Google

torità; giacchè la moltitudine di per sè non presenta, che turba e discrepanza di giudizii e di volontà e conseguentemente di operazioni. Dunque Iddio, mediante la legge di natura, prescrive l'istituzione dell'autorità suprema, a cui appartenga porre ordine nella moltitudine. Ma tutto quello, che è prescritto da Dio, mediante la legge di natura, viene immediatamente da lui; giacchè il dettame di ragione, che intercede, non è autore ma semplice banditore di quel comando. Dunque la suprema potestà, come quella che è prescritta da Dio per la formazione della società civile, da Dio immediatamente procede.

Questa verità, dimostrata dalla ragione, viene anche confermata dalla fede. *Non vi è potestà, se non da Dio; poichè quelle che sono, da Dio sono ordinate. Adunque chi resiste alla potestà, resiste all'ordinazione di Dio; e quelli che vi resistono, procacciano a sè stessi dannazione.* Così espressamente l'Apostolo S. Paolo [1].

54. Prop. 3.ª *La causa, che primitivamente determina il subietto dell'autorità politica, per sè è la prevalenza del preesistente diritto domestico, per accidente poi è il consenso.*

Dim. Se la società si congregasse di subito da famiglie, per lo innanzi disperse e fra loro del tutto indipendenti; senza dubbio la determinazione del subbietto, nel quale concretamente sussista l'autorità politica, non potrebbe procedere che dal mutuo consenso de' socii. Imperocchè in quel libero convento non vi sarebbe alcuno, di per sè ornato del diritto di comandare agli altri; ma tutti i padri di famiglia presenterebbero egual titolo e pari condizione.

Potrebbe certamente alcuno in questa o quella dote superare gli altri ed essere più atto ad amministrare la repubblica; ma ciò non porgerebbe altro, che una mera capacità per l'impero. Or la capacità non è diritto, siccome l'attitudine non è atto. Per la qual cosa in quella ipotesi la ragione inculcherebbe certamente di prescegliere il più eccellente fra tutti; ma nondimeno la sola elezione, fattane per libero consenso, lo costituirebbe principe in atto.

Ciò, nell'ipotesi della repentina creazione della società dalle famiglie, non legate per innanzi fra loro da alcun vincolo sociale. Ma ciò può solo avvenire talora per accidente, come per esempio quando famiglie od anche uomini individui, per naufragio, o per amore di libertà, o per vaghezza di emigrare, si schiantino, quasi germogli, dalla radice nativa per trapiantarsi in altro terreno. O può anche avvenire, quando la moltitudine o per estinzione totale di dinastia, a cui non sia designato alcun legittimo successore, o

1 *Ad Romanos*, c. 6.

Digitized by Google

per qualche movimento politico, che scuota da' fondamenti l'ordine sociale, resti priva del proprio sovrano. In questi casi inopinati è certo non esservi altro mezzo per restaurare il principio dell'ordine, se non l'esplicito od implicito consenso de'socii; i quali conferiscano ad una sola persona o a un ceto di persone la pubblica autorità, od anche la ritengano per loro con reggimento popolare. Per la qual cosa nella proposizione dicemmo poter avvenire *per accidente,* che il consenso sia causa determinante il subbietto dell'autorità politica.

Altrimenti però va la bisogna, ove si consideri la spontanea e naturale origine della società. Imperocchè questa, secondo il corso di natura, come corpo organico più composto e più perfetto, nasce da altro previo organismo sociale più semplice, il quale a poco a poco si svolga e dispieghi, fino a toccare la sua ultima perfezione. Laonde il principio, che unisce le parti, e regge il novello corpo, non dee venire estrinsecamente, e crearsi come dal nulla: ma si contiene nella virtù del principio anteriore, di cui è come un più attuoso esplicamento, attesi i nuovi rapporti che riveste, e le nuove parti organiche, in cui si svolge il corpo, già per lo innanzi esistente.

E per fermo la civile società, ossia il corpo politico, non si forma in un attimo, ma gradatamente secondo natura e per origine da minore società, la quale progredisce da famiglia in borgo, da borgo in città, da città in provincia, e finalmente in *Stato* propriamente detto. In tutti questi passaggi la primiera associazione certamente amplifica sè stessa, e spiega nuovi rapporti tra i membri, de' quali è composta; ma non resta mai priva del formale principio di ordine e di unità: giacchè non cessa mai di esistere, e non potrebbe esistere senza l'anzidetto principio. Questo principio, guardato in concreto, non può essere altro se non quel medesimo superiore, da cui la società meno perfetta, che si tramuta in più perfetta, era per avanti governata. Imperocchè non può un tutto convertirsi in un altro tutto, se non tramutandosi i componenti del primo nei componenti del secondo. Come dunque la moltitudine della precedente società passa ad essere moltitudine della nuova, così debbe dirsi lo stesso dell'autorità. Il titolo dunque, che, secondo il corso naturale, determina nel particolare subbietto l'autorità politica, è il previo diritto, che prevale agli altri per rispetto all'ordine da porre nella nuova condizione, che la moltitudine va insensibilmente prendendo. Anzi, se si consideri più intimamente la cosa, quella stessa prevalenza di diritto costituisce di per sè l'autorità pel nuovo essere, in cui la società successivamente si tras-

Digitized by Google

forma. Imperocchè l'autorità non è altro, che il diritto di ordinare la moltitudine; e comunque varii essa la moltitudine, quel diritto non cessa, ma solo acquista nuove attribuzioni, secondo i nuovi rapporti che nel corpo sociale si svolgono.

Quindi, se cerchisi il primitivo germe, da cui, giusta l'ordine di natura, prende origine la potestà politica, esso non si troverà altrove, che nella stessa autorità domestica. Mercecchè siccome la famiglia, tuttavia indipendente, è il seme della città futura, e nella copia dei figliuoli, dei famoli e degli operai, presenta già una specie di popolo incoato e quasi nascente; così il padre di famiglia, che a tutti sovrasta, presenta un inizio di autorità politica. Imperocchè egli non solo gode di potestà patria su i figli, ma possiede altresì il diritto di regolare tutta la moltitudine di coloro, che in un modo o in un altro fanno parte della famiglia. Quest'autorità, che può dirsi domestica, si converte poscia in patriarcale, e quindi a poco a poco in politica, secondo che la stessa casa col crescere de' nipoti, dei famigliari, dei coloni, si trasforma in tribù, in popolo, e finalmente in perfetta società civile. Per la qual cosa in qualunque famiglia indipendente il padre è quasi un re, per così dire, incoato. Egli è in certa guisa come il bambino a rispetto dell'uomo adulto; nel quale bambino è tutta l'essenza di animal ragionevole, ma non ancora pienamente svolta, perchè non ancora è svolto l'organismo necessario all'esercizio delle sue forze vitali. Ecco la primigenia e naturale origine della potestà civile in concreto; la quale, per quel che ne riguarda la radice, si confonde con l'autorità paterna, e quindi anche da questa parte procede immediatamento da Dio, *dal quale prende nome ogni paternità in cielo ed in terra.*

In breve: non potendosi dal concetto ed esistenza della società scompagnare il diritto di ordinare la moltitudine; uno ed identico è il principio generatore della società concreta e della concreta potestà. Ora il principio generatore della società concreta è la famiglia. Dunque la famiglia è altresì il principio generatore della concreta potestà. Siccome dunque la moltitudine civile è una specie di ampliazione della moltitudine domestica, vestita di nuove relazioni; così l'autorità civile è una specie di ampliazione dell'autorità domestica, applicata all'ordinamento di quelle nuove relazioni. La quale dottrina viene anche confermata dal suffragio di S. Tommaso, il quale, commentando Aristotele, dice così: « Ogni casa è governata dal più vecchio; siccome i figli son governati dal padre. Quindi avviene che anche tutta la vicinanza, formata da consanguinei, veniva governata, a cagione del parentado, da chi era

Digitized by Google

primo nella parentela, siccome la città è regolata dal re. E però questa maniera di reggimento, dalle famiglie e da' borghi passò alla città; perchè diversi borghi sono come una città dispersa in diverse parti. Così dunque è manifesto che l'autorità del re su la città o nazione derivò dall'autorità del più vecchio sulla famiglia o sul borgo [1]. »

Di qui si comprende perchè nelle antichissime famiglie, che non ancora formavano società civile, si attribuissero al padre perfino i diritti regii di vita e di morte; de' quali diritti più che un vestigio nelle posteriori età fu conservato presso molte nazioni. Si comprende altresì perchè la prima forma di governo, che apparve negli antichissimi popoli, non fu altra che la monarchica: *Anticamente tutti erano governati da' re* [2].

Si sciolgono le difficoltà.

55. *Obbiez.* I. Tutti gli uomini sono essenzialmente eguali fra loro, nè la natura determina alcuno, in cui debba risedere l'autorità politica. Dunque questa determinazione non può ripetersi, che dal contratto e dalla libera volontà de' socii.

R. Distinguo la prima parte *della maggiore*: Tutti gli uomini sono essenzialmente uguali, cioè non differiscono ne' principii essenziali o ne'diritti innati, *concedo;* cioè non differiscono in quelle cose, che sopravvengono all' essenza, o ne' diritti acquisiti, *nego.* In quanto all'altra parte similmente *distinguo*: La natura non determina il subbietto dell' autorità, e questo prova che niuno è principe per natura, *concedo;* e questo prova che niuno è principe per qualche fatto, che faccia prevalere un subbietto particolare in ordine al diritto di comandare agli altri, *nego. Nego* poi del tutto il *conseguente,* che se ne inferisce.

Non vi ha cosa più inetta di questa difficoltà. Poichè, se ella valesse, si escluderebbero dall'uomo tutti i diritti acquisiti; potendosi in pari modo ragionare così: tutti gli uomini essenzialmente sono eguali, e la natura non determina in questo o in quello la paternità o il dominio. Dunque la patria potestà o il diritto di proprietà concreta debbono ripetersi dal consenso. Ma ognun vede che mancando in queste o in quelle cose la determinazion della natura per una persona particolare, non segue altro, se non che i diritti,

1 In I.m *Politicorum*, lect. 1.
2 S. Tommaso, luogo dianzi citato.

Digitized by Google

i quali ne vengono, non sono innati ma acquisiti in virtù di alcun fatto, pertinente all' ordine concreto. Ora chi disse mai che il diritto di comandare sia innato, o che altri sia principe per essenza?

Obbiez. II. La potestà politica è diversa dalla potestà patria e dalla potestà signorile. Ma di due diritti diversi l'uno non può tramutarsi nell' altro. Dunque è impossibile che la potestà domestica si converta in politica.

R. Distinguo la maggiore: La potestà politica è diversa dalla potestà patria e dalla potestà signorile, in quanto alla specie, *concedo;* anche in quanto al genere, *nego.* Del pari *distinguo* la *minore:* Di due diritti, diversi non solo nella specie ma anche nel genere, l' uno non può convertirsi nell' altro, *concedo;* di due diritti, diversi nella specie ma convenienti nel genere, *suddistinguo*: non può l'uno convertirsi nell'altro per sola virtù propria, *concedo;* con l'aiuto di un dettame di natura, e dell' esigenza dell' obbietto mutato, *nego.*

Confessiamo che la potestà paterna e signorile differiscono di gran lunga dalla potestà politica. Imperocchè la potestà patria riguarda direttamente ciascun figliuolo, in ordine a tutto ciò che lo concerne, e scema col crescere del medesimo; la potestà politica e converso riguarda direttamente la comunità, a rispetto del solo ordine esterno, e rimane sempre la stessa, comunque progredisca la moltitudine. Del pari la potestà signorile ha per fine il bene del padrone, da procurarsi coll'opera de'servi; laddove il fine della potestà politica è il bene comune de' sudditi. Ciò non pertanto le predette potestà convengon tra loro nel genere, in quanto ciascuna è diritto di ordinare la moltitudine, giusta la natura dell'associazione, a cui presiede. Quindi non è meraviglia, se, succedendo un cambiamento in essa moltitudine, in quanto i figli diventino anche essi padri di famiglia, ed i servi acquistino ricchezze, e però l'associazione da domestica si tramuti in civile; proporzionatamente si tramuta lo stesso diritto ordinatore, e spiega nuove forze e mira a un diverso scopo: soprattutto non soffrendo la ragione che la moltitudine resti mai senza il principio dell'ordine. Quindi causa di quel tramutamento è la stessa natura; la quale, col suo progresso, trasforma in civile la società domestica, e conseguentemente trasforma gli essenziali elementi di essa, i quali non mai si disciolgono, ma come congiunti, non altrimenti che nei corpi fisici, soggiacciono alla medesima successione e variazione.

Ogni errore in questo proposito nasce dal non voler guardare il naturale corso e svolgimento delle cose; nè considerare la società come un sol tutto, composto di doppio elemento, la moltitudine

Digitized by Google

cioè e l' autorità. Ma per investigare l'origine del potere, si scompone coll'astrazion della mente la società, e volgendosi al solo materiale elemento, cioè la moltitudine, si tenta trarre l'autorità dalle viscere di lei. Il qual metodo ti porge l'immagine di un fisiologo, il quale per trovare il principio della vita, faccia prima in pezzi l'animale; e così dopo aver ucciso il vivente, vada a cercarne il principio vitale nelle forze fisiche o chimiche della bruta materia.

Obbiez. III. Anche ammessa l'origine naturale della società civile dalla società domestica, la potestà politica dee ripetersi dal consenso dei singoli. Imperocchè le nuove famiglie, che sorgono, potrebbero, se volessero, andar via, e conservare separatamente la propria indipendenza. Se adunque rimangono in società col padre di famiglia o signore; intanto rimangono, in quanto vogliono: e però la loro sottomissione politica all'anteriore potere procede da libera volontà.

R. Nego l'assunto. Nella dimostrazione *concedo l'antecedente,* e *nego il conseguente.*

Altro è il dipendere dalla libera volontà la condizione sottintesa da alcuna cosa, altro è il dipenderne la cosa stessa. Acciocchè il padre di famiglia divenga principe, si richiede certamente la permanenza sociale de' figli, dei nipoti e dei servi, costituenti nuove famiglie; e questa permanenza dipende dalla loro volontà. Ma da ciò non può inferirsi che il diritto di porre l'ordine in siffatta moltitudine, il quale senza dubbio appartiene all' antico padre di famiglia e signore, proceda dalla volontà di essa moltitudine. Se così fosse, anche la potestà maritale nell'uomo procederebbe dalla volontà della moglie; perchè la donna consente alla celebrazion delle nozze, mentre potrebbe non consentirvi, e servare piuttosto l'innata verginità. Del pari l'autorità del padrone verrebbe creata dal servo, perchè il servo può abbandonarlo; od anche l'autorità al maestro si conferirebbe dal discepolo, perchè questi può rifiutare l'insegnamento e preferire l'ignoranza alla scienza.

Obbiez. IV. Qui si tratta dell'origine giuridica, non dell'origine storica della potestà. Ora il nascimento di essa dal preesistente diritto domestico spiega soltanto la sua primitiva origine storica; ma per l'origine giuridica debbe sempre presumersi il consenso almeno implicito della moltitudine.

R. Nego la minore, e quindi *l'inferenza.*

Quel nascimento spiega la stessa orgine giuridica della potestà; giacchè spiega l'origine del diritto. O, per dir meglio, spiega l'origine *istorico-giuridica* di essa potestà, siccome accade di tutti i diritti; i quali, concretamente riguardati, non nascono che da fatti

Digitized by Google

informati di diritto. Per fermo lo stesso nascimento di un diritto da previo diritto, è un fatto; e sotto questo riguardo può dirsi storico; ma ciò non toglie che sia anche giuridico, se per interna connessione quei diritti fra loro si legano, e l'uno è svolgimento od effetto dell'altro.

Obbiez. V. Sembra doversi dire col Gioberti, col Mamiani e compagni, che l'autorità nel subbietto si determina dall'*aristocrazia dell'ingegno;* in quanto quelli, che sono ottimi e più sapienti, per ciò stesso hanno diritto di comandare; e però il popolo è obbligato a sceglierli per suoi governanti.

R. Questa teorica dei libertini moderati è del tutto ridicola. L'ingegno, se è vero ed è imbevuto di sana dottrina, dà al più il diritto ad insegnare, ma in nessun modo quello di comandare. Il diritto di comandare vien determinato non da qualsiasi preminenza, ma solo da quella, per cui una persona pubblicamente apparisce dotata del diritto di prescrivere l'ordine nei vicendevoli rapporti dei singoli, che formano una data moltitudine. Per esercitar poi debitamente un tale uffizio, si richiede al certo prudenza e virtù; ma altro è la condizione richiesta pel conveniente esercizio d'un uffizio, altro è il titolo, dal quale emerga il diritto d'esservi assunto. Inoltre, se fosse vera la predetta opinione, dovrebbe indicarsi qual sia l'accademia, in cui si distribuiscono le lauree di siffatta sapienza, e dovrebbe definirsi il criterio col quale certissimamente e senza errore si discerna quell'ottimismo. Altrimenti si correrebbe rischio, che il popolo (come spesso avviene), sedotto dalla frode o dal danaro, dia il suffragio non a persone sapienti ma stolte, non a persone buone ma tristi; come spesso veggiamo, per comune sventura. Senonchè ognuno intende lo scopo, per cui dagli odierni ristoratori della società si sputano coteste sentenze. Riputandosi essi sapientissimi ed ottimi e compresi per privilegio di natura in quella beata aristocrazia; volentieri per la felicità del genere umano si sobbarcherebbero al peso di comandare agli altri.

ARTICOLO II.

Della sentenza degli Scolastici, in quanto al subbietto della suprema potestà politica.

56. Poichè alcuni malamente intendono la dottrina degli antichi teologi, intorno al subbietto dell'autorità, primitivamente stabilito dalla natura, e la tacciano di consentire al patto sociale del sofista

Digitized by Google

ginevrino; sarà utile dir brevemente alcuna cosa sopra questo argomento.

La teorica dell'autorità, comune quasi a tutta la Scuola, venne proposta dal Suarez sì nella *Difesa della Fede cattolica* contra il Re d'Inghilterra, e sì nel trattato che intitolò *Delle Leggi*. Eccone una succinta esposizione. Non basta la famiglia per la conveniente perfezione dell' uomo, ma di vantaggio richiedesi la convivenza politica, la quale almeno costituisca una città. Onde l'uomo è civilmente socievole in virtù di natura. Perchè questa società venga dotata di ordine e di unità nel procurare il bene comune, a cui possono ripugnare gli affetti dei singoli; è necessaria la potestà suprema, ossia il diritto di reggere la repubblica. Questa potestà, per sè considerata, e fatta astrazione da tale o tal forma di governo, procede immediatamente da Dio, come autore della natura, e per niun modo risiede negl' individui, considerati per loro stessi, sia *totalmente*, sia *parzialmente*. Nondimeno originariamente e per sè si rende concreta nella stessa comunità; poichè supposta un' unione di uomini per ottenere il fine politico, il diritto di ordinare i singoli, giusta l'esigenza del medesimo, risulta da sè come proprietà nativa di quel corpo morale. La società poi, ossia la moltitudine così riunita, può da sè rinunziare a cotesta autorità, trasferendola in una sola persona o in un determinato ceto; o anche può, per qualche giusto titolo, venirne spogliata e costretta a prestare obbedienza ad un determinato imperante. Onde la causa, che conferisce l'autorità ad un concreto subbietto, è sempre il consenso o libero o necessario. Quindi l'autorità civile, presa per sè, viene immediatamente da Dio; nel subbietto determinato viene da Dio mediatamente, ma immediatamente dagli uomini. L'opinione più comune poi si è, che l'autorità, anche quando risiede in un subbietto particolare, viene immediatamente da Dio; e gli uomini presentano solo la persona in cui ella si fermi. Imperocchè essi con la loro elezione non fanno altro, se non che disporre la materia; ma Dio è quegli, che dà la forma. Così il Suarez.

Ognun vede, che questa dottrina nulla ha di comune od affine col patto sociale, da noi superiormente confutato. Ma affinchè ciò più evidentemente apparisca, accenneremo le principali differenze dell'una e dell'altra dottrina.

I. Il Suarez ripete l'autorità da Dio. Il patto sociale al contrario rimuove onninamente il diritto divino, ed erige la sola libera volontà dell'uomo in creatrice dell'autorità.

II. Il Suarez stabilisce che l'autorità *non è nei singoli nè totalmente, nè parzialmente; anzi nemmeno nella stessa rozza colle-*

Digitized by Google

zione, ma che risulta per *virtù di natura dalla comunità ut sic,* cioè in quanto precisamente è società, ossia ceto di uomini che si uniscono per comun bene [1]. All'incontro il patto sociale concepisce l'autorità come la somma dei diritti dei singoli cittadini, e quindi l'attribuisce parzialmente a ciascun socio, preso separatamente.

III. Il Suarez benchè asserisca, che la potestà si trasferisce in una determinata persona per consenso della moltitudine; pure confessa che talvolta questo consenso può essere necessario, quante volte per giusto titolo da qualche determinata persona si esige [2]. Al contrario, il *patto sociale* non conosce che la libera volontà dei contraenti, nè ammette alcun titolo, in virtù del quale indipendentemente dal libero consenso della moltitudine possa competere ad alcuno il diritto di comandare.

IV. Il Suarez sostiene che la suprema potestà, anche quando risiede nella moltitudine, *non è in essa immutabilmente* [3]; e che per conseguenza dopo essere stata trasferita in qualche determinato subbietto, non può più rivendicarsi dalla moltitudine [4]. Al contrario, *il patto sociale* immagina che la potestà suprema risiede essenzialmente ed immutabilmente nella moltitudine, cotalchè da essa non può in alcun modo rimuoversi od alienarsi.

Adunque la dottrina del Suarez e degli Scolastici tanto differisce dal *patto sociale,* quanto il quadrato dal cerchio, o, meglio, quanto l'affermazione dalla negazione.

Dirà forse alcuno: il Suarez nondimeno e gli Scolastici nello spiegare l'origine della società ammettevano il patto.

R. Distinguo: Ammettevano il *patto sociale* che costituisse la stessa società e creasse l'autorità, siccome fece il Rousseau, *nego*; ammettevano un patto *puramente politico,* che determinasse soltanto il subbietto dell'autorità, o che trasferisse da un subbietto

1 « In tali ergo communitate ut sic, est haec potestas ex natura rei, ita ut non sit in hominum potestate ita congregari et impedire hanc potestatem. » *De Leg.* l. 3, c. 2, §. 4. Di nuovo: « Ut illa communitas habeat praedictam potestatem, non est necessaria specialis voluntas hominum, sed ex natura rei consequitur et ex providentia Auctoris naturae. » *Ibid.* §. 6.

2 « Contingere potest ut respublica per iustum bellum subiiciatur,... et tunc ipsa TENETUR PARERE et CONSENTIRE subiectioni. » *De Leg.* l. 3, c. 4, §. 4. Di nuovo: « Ab alio habente potestatem et titulum iustum potest (*multitudo*) tali potestate privari et in aliquam personam vel senatum transferri. » *Def. Fidei,* l. 3, c. 4, §. 9.

3 *De Leg.* l. 3, c. 3, §. 4.

4 « Translata potestate in regem, per illam (*rex*) efficitur superior etiam regno quod illam dedit, quia dando illam se subiecit et priori libertate privavit. » *De Leg.* l. 3, c. 4, §. 6.

Digitized by Google

ad un altro l'autorità, traente origine da Dio mediante la natura, *concedo*.

Anche prescindendo da tutti gli assurdi, che Rousseau accumula nella sua teorica, rimane un' immensa differenza tra il suo patto e quello degli Scolastici. Imperocchè il patto di Rousseau riguarda la stessa autorità da formarsi totalmente colla somma dei diritti dei singoli, i quali per propria natura sieno separati e sol di propria volontà si uniscano in comunanza, senza veruna ordinazione di natura, anzi contro sì fatta ordinazione; per contrario il patto degli Scolastici suppone la natural socialità degli uomini e l'origine della potestà da Dio, e riguarda soltanto la determinazione del subbietto, nel quale concretamente sussista il potere, sia che la moltitudine lo ritenga per sè, sia che lo trasmetta a una persona particolare o collegio. Quindi acciocchè un tal patto si distingua anche nel nome dal patto di Rousseau, può appellarsi patto non *sociale* ma *politico*.

Replicherassi: la dottrina del Suarez discorda almeno da quella, che in questo libro viene spiegata.

R. Ancorchè assolutamente ciò si concedesse, qual legittima conseguenza potrebbe dedursene? Certamente in filosofia all'autorità vuole anteporsi la ragione. Che se alcuno si diletta più della prima, che della seconda; si ricordi che con noi è concorde S. Tommaso, il quale dalla potestà domestica ricava la civile, siccome rilevasi dal testo riportato più sopra. Del resto la discrepanza tra noi ed il Suarez non è poi tanta, quanta il contraddittore suppone. Imperocchè dapprima conveniamo pienamente noi e il Suarez nel rigettare il patto sociale, nel senso voluto da Rousseau e dagli altri protestanti. Conveniamo inoltre nel derivare la origine della potestà da Dio, come da autore della natura, e nel cacciar tra le favole il novello ritrovato della maestà plebea del popolo sovrano. Soltanto circa la determinazione della potestà, nel suo subbietto particolare, vi ha alcuna differenza: la quale se non può togliersi del tutto, può nondimeno ridursi a brevissimi termini. Imperocchè dall'una parte noi confessiamo poter talora avvenire che il subbietto dell'autorità si determini dal libero consenso; quando cioè le famiglie o gli uomini individui, indipendenti del tutto fra loro e non legati da alcun vincolo di comune diritto, convengono in società. Dall'altra il Suarez concede che talora il subbietto dell'autorità può venire determinato da qualche diritto prevalente; giacchè ammette potersi dare alcun *giusto titolo*, pel quale la moltitudine non per volontà ma per dovere *sia tenuta di obbedire e consentire alla soggezione*. A che dunque si riduce la nostra discor-

Digitized by Google

danza dal Suarez? A questo solamente, che dei due capi, dai quali può determinarsi il subbietto dell'autorità, cioè dal *diritto prevalente* e dal *libero consenso,* noi stimiamo il primo *essere per sè,* il secondo per *accidente,* egli viceversa giudica che il secondo avvenga per corso naturale, il primo per virtù di alcune particolari circostanze. La qual opinione dell'esimio teologo procedette da ciò, che egli volle decidere la quistione scendendo direttamente dall'ordine astratto al concreto, senza tener conto dei fatti, che concorrono a determinare il diritto. Quindi, poichè la società nel suo mentale concetto oltre alla moltitudine inchiude l'autorità, come diritto indeterminatamente in lei esistente, senza veruna designazione di subbietto; opinò che lo stesso fosse da dire, quando quel concetto prende realtà in concreto. Ora la bisogna corre altramente: perocchè la società civile, come dicemmo, non passa d'un tratto dall'ordine ideale al reale; ma nasce e cresce a poco a poco con naturale processo da anterior società, nella quale di già preesisteva il diritto di ordinare la moltitudine, determinato in un peculiare subbietto. E di vero, prendiamo lo stesso esempio, addotto dal Suarez. Egli dice: « Questo consenso si può intendere in diversi modi. L'uno è quando a poco a poco e quasi successivamente si dia, a seconda che di mano in mano il popolo si forma: come per esempio, nella famiglia di Adamo o di Abramo, od altra simile. Sul principio si obbediva ad Adamo, come a padre e capo della famiglia, e di poi, cresciuto il popolo, potette quella soggezione continuarsi ed il consenso estendersi ad obbedire a lui come a re, quando quella comunità cominciò ad essere perfetta. E forse molti regni così cominciarono. Ed in questo modo possono nel tempo stesso aver principio la potestà regia e la comunità perfetta [1]. » Or chi dirà, che l'autorità di Abramo, per esempio, la quale già da domestica era divenuta patriarcale e quasi politica (poichè faceva alleanza con popoli ed allestito un piccolo esercito combatteva contra i nemici), sia derivata dal consenso delle famiglie o degl'individui, ai quali comandava? Avrebbe potuto forse quella moltitudine, nella quale a poco a poco si era estesa la famiglia di Abramo, scegliere altro superiore, cui lo stesso Abramo fosse soggetto? Ciò non si può convenientemente sostenere. Adunque il diritto domestico di Abramo, cresciute le famiglie, o, come dice il Suarez, cresciuto il popolo, di per sè si estese ad imperare, come a cittadini, a quegli stessi, ai quali già comandava come a nipoti e servi.

1 *Defensio fidei,* l. 3, c. 2, §. 19.

Digitized by Google

ARTICOLO III.

Delle diverse forme di Governo.

57. Dicemmo che la società si compone di due elementi, della moltitudine cioè e della autorità. La moltitudine, in quanto è sottoposta all'autorità, dalla quale con mezzi convenienti è diretta al fine, offre i sudditi. L'autorità, in quanto risiede concretamente in un subbietto, che con legittimo titolo la possiede, costituisce il superiore; il quale se nell'ordine politico non dipende da alcun altro, ma governa la società con leggi fatte da lui, si appella supremo imperante. Gli altri poi, che amministrano la repubblica per potestà comunicata e sotto il comando di un reggitore più alto, chiamansi ministri, magistrati od uffiziali.

Di che dedurrai assomigliarsi la società ad un corpo, le cui diverse membra si rappresentano dai sudditi, il capo dal superiore. Il qual superiore non consta del solo subbietto nè della sola autorità, ma di entrambi; giacchè è un subbietto informato di autorità. Queste due cose debbono accuratamente distinguersi fra loro. Imperocchè se si considera il subbietto per sè, ossia in quanto è una persona individua; senza dubbio, così guardato non sovrasta a niuno, ma è dotato degli stessi diritti e doveri, proprii di ciascun uomo. Laonde come tale può mirare al suo utile privato, come ogni altro cittadino, e godere di proprietà particolare, per suo proprio non per comune vantaggio. Non così, se si guarda come superiore, ossia come subbietto ornato di autorità. Sotto un tale aspetto egli ha doveri e diritti di un genere più alto, dei quali ordinatamente ragioneremo; nè guarda al proprio ma all'utile comune di tutto il corpo sociale, ed a quest'utile dirige tutte le cose che da esso si amministrano per ragione dell'autorità che possiede. In questo senso suol dirsi non essere il popolo pel principe, ma il principe pel popolo. Imperocchè non è ed opera il popolo, acciocchè ne venga bene al principe, il che è proprio dei servi; ma bensì è ed opera il principe, acciocchè si ottenga la salute e la felicità del popolo: o, per dire meglio, però sono ed operano popolo e principe, acciocchè l'intera società, che si compone di entrambi, giunga al proprio fine e alla propria perfezione.

58. Il subbietto della somma potestà può essere o una persona fisica, cioè un uomo individuo, o una persona morale, cioè l'unione di molti che convengono insieme a formare un ceto o collegio. Di qui sorgono le diverse forme di governo, secondo che l'autori-

Digitized by Google

tà suprema risiede in uno o più, e l'esercizio di essa si determina da leggi fondamentali con diversa proporzione e temperamento. Conciossiacosachè sebbene l'autorità è essenziale alla società che non può mai farne a meno, ancorchè tutti i cittadini volessero (giacchè la natura delle cose non dipende dalla volontà degli uomini); nondimeno il subbietto, che la possiede, vien determinato da fatti umani, e però può in molte guise variare. Quindi esistono diverse forme di governo, secondo la diversità del subbietto e la differenza del diritto che ad esso si attribuisce in ordine a reggere la moltitudine.

Queste forme, secondo la loro generalissima divisione, possono essere o semplici o composte. Le prime diconsi quelle, che non constano di altre più semplici; e comunemente se ne assegnano tre specie: *Monarchia, Aristocrazia, Democrazia.*

Dicesi Monarchia, se la potestà suprema risiede in un solo uomo, il quale abbia il diritto di governare la società, sia che in ciò venga stretto da determinati limiti in virtù di leggi fondamentali, sia che goda di potestà assoluta e non circoscritta da alcuno statuto. Questa forma di governo, presa nell'uno o nell'altro senso, vuol essere distinta dal dispotismo. Attesochè la forma di governo dispotico (se pure può dirsi forma di governo) è quella, in cui tutte le cose si determinano secondo l'arbitrio e la volontà del supremo imperante, senza regola di leggi costanti; e la sua espressione è racchiusa in quel motto: *Stat pro ratione voluntas.* Questa forma non tanto è reggimento, quanto piuttosto dominio; giacchè in essa i sudditi si accostano grandemente alla condizione di servi; ed è vicinissima alla tirannide, nella quale non solo tutte le cose si definiscono secondo il capriccio del sommo imperante, ma non si osservano verso i sudditi neppure i dettami dell'onestà naturale. Or nella monarchia, eziandio assoluta, non domina propriamente la volontà ma la ragione: e si ha sempre un temperamento del potere, sì per la costanza delle leggi, da cui, finchè non vengono rivocate, neanche al principe è lecito lontanarsi; sì pel modo di far queste leggi, cioè dopo matura discussione e deliberazione di uomini sapienti; e sì ancora pel debito di non mutare la fondamentale costituzione della repubblica, e studiarsi che in tutte le cose si prenda norma non dalla privata utilità del principe, ma dalla comune utilità del popolo.

Che se la potestà suprema non risiede in un uomo solo ma in una eletta di maggiorenti, i quali costituiscono Senato; si avrà la repubblica aristocratica, cioè il governo degli ottimati, sia che questi si succedano per eredità nell'uffizio, sia che vengano

Digitized by Google

eletti per voto del popolo, ovvero dei socii di cui esso Senato è composto.

Finalmente se lo stesso popolo in certo modo comandi a sè stesso, ritenendo presso di sè il diritto di fare le leggi e di giudicare inappellabilmente; si avrà la Democrazia. La quale ben può aver luogo nelle piccole società, ma non in quelle più numerose, come quasi dappertutto son le presenti. In queste necessariamente dee adoperarsi qualche restrizione: in quanto o i soli padri di famiglia, o i più anziani e possessori d'una determinata proprietà, cioè i cittadini più ragguardevoli, abbiano il diritto di fare le leggi e scegliere i magistrati, che con potere esecutivo governino il comune. Spesso però avviene, che cotesta forma di governo sia Democrazia di solo nome, ma in realtà costituisca una vera Aristocrazia, più o meno ampia, secondo il maggiore o minor numero di coloro che vengono chiamati a deliberare dei pubblici affari. Del che ci dánno esempio anche le stesse antiche repubbliche; le quali, se si considerino a fondo, non solo erano una specie di aristocrazia, ma bene spesso di oligarchia. Imperocchè i cittadini, i quali godevano del suffragio, non formavano che una piccola parte del popolo; ma il maggior numero, quelli cioè che erano addetti alle arti meccaniche o alla coltura dei campi, erano al tutto privi del diritto di cittadinanza e formavano come una sterminata mandra di schiavi.

Diconsi poi forme miste quelle, che risultano dall'unione o di tutte o di due soltanto delle semplici. Più comunemente però si hanno, quando il principe, gli ottimati ed il popolo si attemperano in modo fra loro, che ciascuna parte in qualche modo concorra al governo della repubblica, e ritenga alcun diritto, specialmente in ordine alla formazione delle leggi.

Premesse queste cose, potrebbe dimandarsi quale sia la migliore forma di governo; alla quale quistione così ordinatamente risponderemo.

PROPOSIZIONI.

59. Prop. 1.ª *Qualunque forma di governo, purchè sia appoggiata a giusto titolo, di per sè è legittima e capace di procurare la felicità dei popoli.*

Dim. Sebbene la prima origine della civile autorità deriva dal potere domestico, col quale il padre di famiglia ha diritto di porre ordine nella moltitudine, sia essa grande sia piccola, che in qualsiasi modo appartiene alla casa, a cui indipendentemente presiede;

Digitized by Google

tuttavia nel progresso, col quale poscia si dispiega e da un subbietto passa in un altro, può ricevere innumerevoli varietà e modificazioni. Nè la ragione prescrive che dappertutto e sempre l'autorità rivesta la medesima forma, ma solo impone, che una forma di governo vi sia e miri alla salute pubblica. Purchè dunque con giusto titolo l'autorità sia pervenuta in un determinato subbietto, il governo che ne risulta dee riputarsi legittimo e degno d'essere obbedito dai sudditi. Che poi un tal governo, sotto qualunque forma si riveli, sia atto a procurare la pubblica felicità, non può dubitarsi. Imperocchè a procurare cotesta felicità richieggonsi tre cose: lume d'intelligenza, rettitudine di volontà, forza di esecuzione; acciocchè si conosca ciò che è vantaggioso al popolo, si ami sinceramente, e con fortezza si compia. Or queste tre cose si possono al certo ritrovare sì in uno e sì in molti imperanti. Dunque, sia che comandi una sola persona o un'assemblea di più persone, si può avere un governo di per sè abile a procurare la felicità de' popoli.

60. Prop. 2.ª *Se si considera l'attitudine dei popoli, non v'ha forma di governo, che ugualmente conviene a tutti; ma quella dee antiporsi, la quale risponde meglio alle abitudini, all'indole, alla coltura ed ai costumi di ciascuna nazione.*

Dim. Ciò viene generalmente ammesso da' più celebrati scrittori, che trattarono di politica. Sarà bastevole ricordarne uno o due. Il Burlamachi disse: « Se mi si dimanda qual sia la miglior forma di governo, risponderò: non tutt'i buoni governi convengono ugualmente a tutti i popoli; ma in ciò debbe tenersi conto sì dell'inclinazione e carattere di ciascun popolo, e sì dell'ampiezza del dominio di cui esso gode [1]. » Quasi lo stesso afferma Montesquieu: « Il governo, son sue parole, che sommamente risponde alla natura, è quello che, a preferenza degli altri, si adatta meglio alle disposizioni del popolo, pel quale viene istituito [2]. » E di vero, ogni forma non fa buona prova, se non rispettivamente alle condizioni del subbietto che perfeziona; e spesso quella, che conviene all'uno, è contraria all'altro. L'uomo poi (di' lo stesso d'una riunione di uomini) in ciò che riguarda l'ordine pratico non dee considerarsi astrattamente, secondochè è contenuto nell'idea, ma dee considerarsi in concreto, secondo che realmente è affetto da queste o quelle condizioni e circostanze. Ora in tal considerazione concreta il genere umano presenta una incredibile varietà, per la

1 Luogo di sopra citato.
2 *L'esprit des lois*, t. 1, l. 1, ch. 3.

Digitized by Google

quale richiede di venir mosso da molle ed ingegni diversi, di esser guidato in maniera diversa, di essere sorretto da sostegni diversi, di essere aiutato con conforti diversi. Adunque la stessa forma di governo non è ugualmente opportuna per tutti. Anzi quella stessa, che in astratto sembra per avventura migliore, potrà riuscire non pure disconveniente ma quasi impossibile per qualche popolo particolare. Così, per esempio, sarebbe assurda la ipotesi di sottoporre a reggimento monarchico la nazione americana degli Stati Uniti. Per contrario, vi sono altre nazioni, alle quali poco si addice il governo popolare, stante la loro fervida fantasia, l'amore di novità, la loquacità, l'invidia ed altri difetti, in vigore dei quali presso di essi la democrazia non arrecherebbe tranquillità ed ordine, ma confusione, tumulti, oppressione dei deboli, in somma una vera tirannide.

61. Prop. 3.ª *Quella forma è più atta per ciascun popolo, la quale presso di lui è legittima.*

Dim. La pace e la stabilità dell'ordine, nel quale consiste massimamente il bene della repubblica, tutta quanta è, dipende dal sapersi con certezza in qual subbietto risiede il diritto di comandare. Or questa certezza, da cui negli animi dei sudditi s'ingenera il vero sentimento di obbedienza, non altronde si ripete, se non dall'evidenza del titolo pel quale il superiore possiede l'autorità. Quindi savissima fu la parola di quel duce austriaco, il quale ai dì nostri per tenere in pace i popoli dell'impero, esclamò: *l'Imperatore è l'ordine;* giacchè veramente il principio concreto dell'ordine non risedeva se non in colui, che legittimamente imperava.

62. Prop. 4.ª *La bontà del reggimento non dipende tanto dalla forma di governo, quanto dall'onestà dei governanti.*

Dim. La forma materiale è come uno strumento, che con la forza o almen con l'astuzia può volgersi così al bene come al male. Onde siccome un cattivo principe degenera in despota, se tutto a sè attribuisca e stimando lecito il libito governi non secondo la sapienza delle leggi, ma secondo la temerità dell'arbitrio; così il governo di molti, comechè determinato da statuti scritti, facilmente si converte in faziosa tirannide, se quelli che preseggono alla formazione ed alla esecuzione delle leggi non siano dotati di somma probità. Imperocchè, come l'esperienza non solo di udita ma anche di veduta c'insegna, niuna cosa è tanto facile alla pravità dei governanti, quanto con frodi o sofismi eludere la forza delle leggi, pervertire l'opinione del popolo, allontanare tutti i buoni dal governo della repubblica, comprare con danaro o con promesse i suffragi nelle assemblee; colla violenza o coll'astuzia procurare

Digitized by Google

che si facciano leggi dannosissime alla pubblica utilità, alla Religione ed ai costumi. Saggiamente il Taparelli: « Il vero principio di sicurezza pei popoli, è la coscienza ed onestà de' governanti. Per conseguenza il gran problema politico dovrebbe ricercare piuttosto il vincolo morale per affezionare all'onestà i governanti, anzichè la forma materiale per contenerli. » Quindi ragionevolmente inferisce: « Se la Religione è il più gagliardo vincolo morale, affezionarle i Sovrani è la somma guarentigia politica [1]. »

63. Prop. 5.ª *Assolutamente parlando la semplice Monarchia è la forma di governo più perfetta di tutte; nondimeno per l'umana debolezza è più utile la Monarchia temperata di Aristocrazia e di Democrazia.*

Si prova la prima parte. Quella forma di governo assolutamente e per sè è più perfetta, la quale assolutamente e per sè risponde meglio al fine, per cui s' istituisce il governo. Ciò compete massimamente alla Monarchia. Imperocchè il fine del governo è l'ordine e la pace dei cittadini; e l'uno e l'altra si ottengono meglio nel principato di uno, che nel principato di molti. E nel vero, ad unire la moltitudine, dalla quale unione risulta l'ordine e la pace, è senza dubbio più acconcio quel che è uno naturalmente e per sè, che quello che è uno per accidente ed artificialmente; giacchè questo secondo non tanto è unità, quanto piuttosto è pluralità cospirante all'unità. Sì fatta ragione è tolta da S. Tommaso, là dove dice: « Ottimo governo della moltitudine si è che essa venga retta da un solo; come si chiarisce dal fine del governo, che è la pace. Poichè la pace e l'unità de' sudditi è il fine del governante; e cagione più congruente dell'unità è l'uno, che non i molti [2]. »

Si prova la seconda parte. Quella forma di governo è più utile, la quale è più gradita ai sudditi e rimuove meglio il pericolo degli abusi. Ora, stante l'umana debolezza, ciò ha luogo, quando la Monarchia si mitiga con qualche temperamento di Aristocrazia e di Democrazia. Imperocchè è più accetto quel governo, di cui in qualche modo tutti sono partecipi; e più rimoto si rende il pericolo nel principe di fare cattive leggi o di vessare i sudditi, quando egli è assistito dal consiglio di molti e l'esercizio del potere è circoscritto da limiti [3].

1 *Corso elementare di natural diritto*, lib. V, c. 4.

2 *Summa contra Gentiles*, lib. 4, c. 76.

3 Questa tesi viene chiaramente insegnata dal Bellarmino, il quale dice così: « Noi seguendo il B. Tommaso e gli altri teologi cattolici, delle tre forme semplici di governo preferiamo la Monarchia, sebbene per la corruzione dell' umana natura sti-

Digitized by Google

Di qui segue, che quanto più in una società diminuisce quel pericolo, tanto divien minore il bisogno del temperamento accennato, e viceversa. Onde nella Chiesa di Dio, la quale è soprannaturalmente confortata dell'assistenza divina, Cristo istituì la semplice Monarchia. Ma di ciò parleremo appresso, nel proprio luogo.

ARTICOLO IV.

Della moderna forma di governo, che chiamano rappresentativa.

64. Poichè i moderni ristoratori della società (il numero dei quali spontaneamente cresce, a modo di funghi) con altissime lodi levano a cielo quei nuovi ordini di governo, che appellano rappresentativi; sarà pregio dell'opera chiamarli qui brevemente ad esame. Il che per altro egregiamente fece il Taparelli in due volumi, nei quali esaminò a fondo questa materia, guardandola da tutti i lati [1]. Noi, non iscrivendo qui che semplici elementi, ne toccheremo soltanto alcuna cosa.

Questa forma di governo, di cui la primitiva teorica fu proposta da Locke e poscia da Montesquieu [2], si appella rappresentativa, perchè le persone elette dal popolo, per formare l'assemblea legislativa, diconsi rappresentare esso popolo. La sua costruttura poi nei punti principali è la seguente: Supposta la base di un patto fondamentale tra il popolo ed il principe, il qual patto, per-

miamo oggidì più utile agli uomini la Monarchia temperata di Aristocrazia e di Democrazia, che non la semplice Monarchia; purchè però le prime parti sieno della Monarchia, le seconde dell'Aristocrazia, le ultime della Democrazia. » *Controversiarum*, t. 1. *De Romani Pontificis ecclesiastica monarchia*, cap. 1.

1 *Esame critico degli Ordini rappresentativi ammodernati*. Roma 1854.

2 « Locke è il primo inventore della teoria costituzionale, cioè quella della *divisione* necessaria de' due poteri, il *legislativo* e l'*esecutivo*. Per fondare questa divisione egli si serve de' principii del Diritto naturale e della teoria della sovranità del popolo; cioè, affermando che solo il popolo ha autorità di dar leggi a sè stesso, e perciò il principale ufficio del re è solamente quello di essere esecutore delle leggi. Quindi in lui la teoria si fonda meno in una ragione meccanica, che in una necessità di principii, è meno politica che giuridico-filosofica; e perciò Locke è ad un tempo predecessore di Montesquieu non meno che il Rousseau. Ma appunto per questa cagione egli non l' ha sviluppata e determinata da quel lato politico o meccanico, come fece Montesquieu; e se Locke influì potentemente sul modo, onde la nazione inglese comprende ed attua la propria costituzione, con non minore efficacia Montesquieu formò sul continente la opinione scientifica universale, in guisa che la sua dottrina è divenuta la insegna del costituzionalismo. » *Storia della filosofia del Diritto*, di Federico Giulio Stahl, ecc. Tradotta ecc. Lib. 4, sez. 1.

Digitized by Google

chè suol ridursi in iscritto, chiamasi *Carta,* si divide l'autorità come in tre membri: nel Re, il quale insieme co' Ministri gode del potere esecutivo, ed in due assemblee, l'una degli Ottimati, l'altra de' Deputati, le quali presiedono alla discussione e formazione delle leggi [1].

Il fondamento, a cui si appoggia questo meccanismo politico, si è che il supremo impero risiede nel popolo; il quale non potendo da per sè fare le leggi, sceglie suoi rappresentanti, che le facciano in nome di lui. Lo scopo poi è di rendere impossibile l'abuso del potere. Il mezzo finalmente è la divisione delle funzioni, competenti all'autorità, dalla quale divisione nasca la reciproca limitazione. Quindi all'assemblea de' Deputati vien contrapposta l'assemblea degli Ottimati, e ad entrambe, perchè nel fare le leggi non detraggano al potere esecutivo, si aggiunge l'ostacolo della regia sanzione, richiesta a convalidarle. Il potere esecutivo è frenato dalla *responsabilità,* onde i Ministri sono tenuti di dar conto dei loro atti al potere legislativo; dal quale possono essere giudicati e puniti. Ma acciocchè questa parte del potere non resti esposta troppo a pericolo di depressione; il suo capo, cioè il re, è del tutto *inviolabile:* nondimeno da sè non può fare cosa alcuna, senza il consenso de' Ministri, e perciò *regna ma non governa.* L'esercito dipende dal potere esecutivo, in guisa che a cansarne gli abusi gli si opponga un'altra forza, cioè la milizia cittadina, la quale è destinata a tutelare l'ordine pubblico e la causa del popolo. Ecco un breve schizzo di questa macchina, di cui qual giudizio debba recarsi, sarà nelle seguenti proposizioni spiegato.

PROPOSIZIONI.

65. Prop. 1.ª *Questa forma di governo, benchè assolutamente sia imperfetta, nondimeno relativamente può essere migliore delle altre, ed, ove è legittimamente introdotta, obbliga i cittadini all'obbedienza.*

Dim. La prima parte non può non concedersi da coloro, i quali, smessi i pregiudizii, si lasciano reggere dai principii della ragione. Imperocchè la struttura di un tal governo tutta quanta è mira a introdurre una tricipite autorità, con perfetto equilibrio tra le parti. Il perchè essa scinde il subbietto della potestà suprema, e non la tempera, ma piuttosto la sparpaglia fra il Principe, gli ot-

1 « Una carta, un re, e due camere, ecco tutto il meccanismo del governo rappresentativo. » Cousin *Cours d'hist. de la philosophie morale,* leç. IX.

Digitized by Google

timati ed il popolo. Il che sebbene in astratto può sembrare leggiadro, nondimeno in concreto è vizioso; giacchè priva di unità il principio stesso dell'ordine, la quale unità tolta via, malagevolmente può mantenersi tra i cittadini la pace e la tranquillità, che è il massimo bene della repubblica. Laonde affermò Tacito, che questa miscela delle tre forme semplici di governo può ben idearsi colla mente, ma non può fare buona prova nel fatto: *Delecta ex his et consociata reipublicae forma laudari facilius potest, quam evenire; vel si evenerit, haud diuturna esse potest* [1]. E ciò più facilmente ancora si rileverà dalle cose, che nel seguente capitolo esporremo intorno alla separazione delle funzioni della potestà politica.

La seconda parte poi si dimostra dacchè può trovarsi un popolo, il quale per indole speciale o per inveterata consuetudine non si accomoda punto ad altra forma di governo. Allora certamente per un tal popolo la forma, di che parliamo, sarà la migliore; giacchè la bontà del governo, come sopra dicemmo, guardata relativamente, vuol giudicarsi dalla sua convenienza col subbietto, ossia colla moltitudine, che dee ordinare. Finalmente la terza parte di leggieri si scorge: perocchè il dovere di obbedienza nei sudditi non è fondato nella perfezione della forma di governo, ma nel possesso giuridico dell'autorità da parte del governante. Ora ognuno ben vede che il governo rappresentativo, ov'è legittimamente introdotto, possiede giustamente l'autorità. Dunque giustamente i cittadini sono tenuti all'obbedienza. Inoltre, la forma di governo, quantunque imperfetta, non è mai per sè moralmente cattiva; giacchè la sua imperfezione concerne l'organismo, il quale per sè è indifferente, e può volgersi così al bene come al male, secondo l'onestà o la malvagità del motore. Ora solo ciò che è infetto di morale malizia esenta i sudditi dalla obbedienza. Dunque qualunque siano i difetti, che altri possa notare nel sistema rappresentativo, niuno può esimersi dall'obbligo di obbedire, purchè non siano disoneste le cose, che vengono comandate.

66. Prop. 2.ª *Questa forma di governo, acciocchè riesca stabilmente atta a procurare il bene della repubblica, deve almeno sceverarsi da' principali vizii, che presentemente la guastano e che non sono con essa necessariamente connessi.*

Dim. Il primo vizio è il fondamento stesso, sul quale s'innalza, vale a dire la pretesa sovranità del popolo. Il quale fonda-

1 *Annalium*, IV. 33.

Digitized by Google

mento non solo è falso, giacchè la moltitudine porge la materia ordinabile, non la forma ordinante; ma anche è fomite assiduo di turbolenze, di tumulti, di ribellioni, siccome la costante esperienza ci ammaestra.

L'altro vizio è il principio, che stanzia, di doversi cioè dalla pubblica opinione prendere la norma suprema di ordinare ed amministrare la società. Questo principio distrugge la regola della moralità; la quale è riposta nelle leggi eterne di giustizia, non nell'opinione, la quale bene spesso non è formata altrimenti, che dai tumulti di piazza e dai sofismi di gazzettieri venduti e mendaci. Inoltre questo principio tende a far dominare la pluralità. Ciò vale altrettanto che sostituire al diritto la forza; giacchè la pluralità, ossia il maggior numero, per sè non esprime altro che la forza. Anzi neppure il maggior numero ha certezza di prevalere; in quanto spesso l'audacia di pochi tristi, riducendo al silenzio i buoni colla paura, può agevolmente fingere una pubblica opinione, che non è. Quindi essi, carpito colla violenza e colla frode il suffragio del popolo, potranno agevolmente impadronirsi del potere.

Il terzo vizio è il quasi totale annullamento dell'autorità regale; ridotta a non fare altro che sottoscrivere leggi, da lei non proposte nè discusse, e cambiare i ministri a grado del Parlamento. Ciò non solo è umiliante pel principe, ma gl'impone un carico, che non può accettarsi da chiunque ha senso di onestà e di decoro. Di più sottrae dall'ordine sociale la sua vera base; la quale è posta nell'unità di un supremo principio, regolatore o armonizzatore degli organi subalterni.

Il quarto vizio è il fomento che porge al conflitto politico delle parti. Imperocchè è domma del sistema rappresentativo che scambievolmente ascendano al potere i diversi partiti: di che nasce un perpetuo oscillar di politica ed una continua lotta d'animi discordanti e tendenti ciascuno a prevalere sugli emoli ed afferrar le redini del governo. Ciò espone continuamente la società al ludibrio delle fazioni, e contraddice al suo formale concetto, che risiede nella concordia de' cittadini, sicchè tutti, per quanto è possibile, sentano lo stesso, vogliano lo stesso, e tendano allo stesso scopo. Questi sono i principali difetti, che bisognerebbe rimuovere dal sistema rappresentativo, siccome contrarii al bene comune, e non connessi necessariamente colla natura di quella forma politica.

Digitized by Google

Si sciolgono le difficoltà.

67. *Obbiezione* contro la prima proposizione. Quella forma di governo, che importa l'oppressione de' buoni e la licenza de' tristi, di per sè è cattiva. Ma tale appunto è la forma di governo rappresentativo, come dimostra la costante esperienza. Dunque essa di per sè è cattiva. Ora ciò che di per sè è cattivo, non obbliga alla obbedienza.

R. Distinguo la maggiore: Quella forma, che *di per sè* importa l'oppressione de' buoni e la licenza de' tristi, è di per sè cattiva, *concedo;* quella forma, che importa tali cose non *per sè* ma per *accidente, nego*. Nella *minore,* del pari *distinguo:* Tale è appunto la forma di governo rappresentativo per sè, *nego*; per accidente, *concedo;* e *nego* la *conseguenza*.

La licenza de' tristi e l'oppressione de' buoni, di che a ragione si duole l'obbiezione, non nasce dalla natura stessa del sistema rappresentativo, che, come nella tesi dicemmo, di per sè è indifferente e pieghevole così al bene come al male. Ma nasce o dalla falsità de' principii, che si professano, o dalla malvagità degli uomini, che s'impadroniscono del potere. Quindi accennammo i principali vizii, dai quali dovrebbe liberarsi quel sistema, e che costituiscono una malizia, come a dire acquisita non innata del medesimo. Che se, dopo ciò, l'esercizio del potere si affidi ad uomini onesti e savii, i quali desiderino il bene comune e non già quello della propria fazione; la forma rappresentativa, benchè imperfetta, può nondimeno procurare la felicità del popolo. Imperocchè la salute pubblica e la saggia amministrazione in realtà non tanto dipende dalla struttura materiale della forma, quanto dai principii, coi quali si regge il governo; e le vere guarentigie della libertà e dei diritti privati non sono riposte nel meccanismo politico, ma nella probità de' governanti.

Obbiezione contro la seconda proposizione. Quelle cose che come vizii si sono riprovate nella tesi, generalmente si hanno come beni, a cui finalmente pervenne il progresso sociale.

R. Siccome talvolta i corpi soggiacciono a morbi epidemici, così anche le menti. Esse vengono a quando a quando invase da una specie di frenesia, che ne travolge il giudizio e le induce ad avere in conto di salutari dommi, errori perniciosissimi. E ciò conferma quanto stolta cosa sia misurare dall'opinione la verità o la giustizia. Quando l'anzidetto morbo mentale imperversa, è necessario, che coloro, i quali amano sinceramante gli uomini e la

Digitized by Google

società, alzino impavidamente la voce, e sostengano i diritti del giusto e del vero, contro i sofismi e la violenza degli uomini perversi e corrompitori. Così accadrà, che cessato il tumulto delle passioni, gl'ingegni rinsaviscano; ed i popoli, che prima si lasciavano mattamente sedurre, si accorgano dell'inganno e si rivolgano a migliori consigli. Confessiamo adunque che per opera delle sètte è avvenuto che nella società odierna siansi propagati falsi principii come dommi inconcussi e salutiferi. Ma da ciò segue soltanto, che quelli, i quali pensano rettamente, sono stretti dal dovere di promulgare liberamente, con ogni studio, la verità ed opporsi alla pervicacia de' tristi. Or chi non vede, che quella forma di governo, se non si purghi dai vizii, che sopra notammo, non può sostenere l'esame della ragione? Per convincersene basterebbe osservare le perpetue contraddizioni, che incorre ed insieme congiunge. Essa dice di voler conservare la regia potestà, e nel tempo stesso l'annulla, colla formola di Beniamino Constant: *Il re regna, ma non governa.* Vuole immobile e fermo l'esercizio del potere esecutivo, stabilendo a tal uopo la regia inviolabilità; e al tempo stesso lo fa mobilissimo, giacchè il Re non può nulla senza i ministri, e i ministri non hanno un punto solo di certa esistenza. Concede al re la forza pubblica, cioè l'esercito; e poi cerca infermarne l'efficacia con l'istituzione della guardia nazionale. Proclama la libertà di coscienza; e tosto toglie ai genitori ogni balìa sopra l'insegnamento e l'educazione de' figliuoli, e conculca i diritti della religione. Sancisce che la suprema potestà risiede nel popolo; e poi non lasciandogli altro privilegio, che quello di dar voto nelle elezioni, ne esclude per soprassello la maggior parte, dove con restrizioni legali, dove con violenze tacitamente permesse. Introduce il meccanismo governativo, sotto specie di assicurar meglio i diritti individuali; ed intanto non vi ha diritto, che non possa patire oltraggio, se così piaccia al maggior numero, reale o fittizio. Comanda rispetto alle leggi ed alla pubblica onestà, ed abbandona entrambe alla licenza della stampa ed allo scherno de' ribaldi. In somma, non per propria natura, ma pei vizii, che riprovammo di sopra, riesce a pernicie, non a salute della repubblica. Nè varrebbe l'opporre l'esempio dell'Inghilterra, ove questi mali, che in altre contrade d'Europa grandeggiano, poco appariscono. Le condizioni di quell'Isola sono diverse, e lo spirito della forma del governo non poco differisce da quello che sognarono il Locke e il Montesquieu. Si odano sopra tale proposito le giuste osservazioni di Stahl: « La teorica degli Scrittori inglesi, egli dice, ancorchè fondata su quella di Locke,

Digitized by Google

è non meno meccanica della teorica di Montesquieu. Ma ciò in Inghilterra è cagione di minori danni, perchè ivi i rapporti costituzionali sono dappertutto esattamente determinati e consolidati dalla storia e dalla consuetudine, e la forma e il modo del parlare parlamentare, ben lungi dal corrispondere a questo concetto meccanico, esprime piuttosto l'idea di una monarchia vera ed organica, anzi in grado molto maggiore, che non esiste realmente. Al contrario in Francia e in Germania, dove si è ancora sul punto di determinare i rapporti costituzionali, non si ha riguardo che alla pura dottrina [1]. »

ARTICOLO V.

In quali modi si trasmette il sommo potere.

68. La sovranità può da un subbietto trasferirsi in un altro, o per *eredità,* o per *elezione,* o per *diritto di vittoria.* Di ciascuno di questi modi brevemente.

Il diritto ereditario si verifica, quando il regno è stabilito in guisa, che le persone, alle quali si commette il supremo potere, siano con tal ordine designate in una determinata famiglia, che le une succedano alle altre, mancate per morte. Nel che possono aversi innumerevoli varietà, le quali dipendono dagli statuti dei diversi popoli; e però, procedendo dalla libera volontà, escono fuori del diritto di natura. Di queste non occorre parlare; ma solamente accenneremo tre cose, che più sono affini ai principii naturali.

La prima è, non potersi a volontà dell'imperante cangiare l'ordine di successione, quando un tal ordine sia stabilito da legge fondamentale del regno. Imperocchè siffatta legge lega a certe condizioni l'esercizio del potere supremo, e determina il subbietto stesso a cui la sovranità debba appartenere. In questo caso è necessario che a legittimare la mutazione concorra il consenso del popolo.

In secondo luogo, benchè sia più conveniente alla ragione che i maschi soltanto siano dotati del diritto di successione, escluse le femmine (per esser elle meno atte a compiere le parti del comando e naturalmente soggette all'uomo); nondimeno il diritto di natura non proibisce, che ancor esse conseguano il supremo potere. Conciossiachè la persona pubblica, in quanto è pubblica,

1 *Storia della Fil. del diritto* ecc. l. 4, sez. 2.

Digitized by Google

prescinde dal sesso, e solo richiede capacità a ben governare la repubblica. Ora tal capacità risiede nell'ente ragionevole; sia maschio, sia femmina. Soprattutto poi questa successione delle donne non può dirsi inconveniente in quelle forme di governo, nelle quali il supremo potere non tanto appartiene al principe, quanto piuttosto all'assemblea di Senatori o Deputati, e si esercita con l'aiuto di molti.

La terza osservazione si è, che questo modo di trasmettere il potere per diritto ereditario, è molto opportuno al bene sociale per molte ragioni. Imperocchè dà al potere stabilità maggiore, cosa tanto necessaria al suo esercizio; chiude l'adito ai tumulti ed ai partiti, che sogliono menare la società ad estrema rovina; rende più sicura l'educazione del candidato nell'arte di trattare i pubblici affari; concilia più alto rispetto al principe, per l'avita nobiltà e splendore del sangue, e lo fa più animoso e diligente a procurare la felicità sociale, considerando lo Stato a sè ed alla propria famiglia indissolubilmente congiunto.

69. Che se questo costume, di trasmettere il potere per diritto ereditario, in qualche luogo non vige, allora è uopo di elezione. Questa si ha quando, morto il sovrano, i nobili, od il popolo, o quella parte del popolo, che ha diritto al suffragio, nomina una determinata persona, che sia giudicata idonea al governo della repubblica, e quella, fattane l'accettazione, s'intende installata nel supremo comando. Nel qual proposito vuolsi avvertire esser pessimo quel sistema, che affidasse una tale elezione al voto popolare. Imperocchè per iscegliere uomini virtuosi, che siano acconci a ben reggere la società, si richiede scienza e prudenza, che quasi del tutto manca alla plebe. La quale per soprassello è d'indole assai voltabile ad ogni vento di passioni, e facile a lasciarsi ingannare dalle frodi de' tristi, o corrompere dal danaro e dalle promesse de' faziosi.

70. Finalmente, l'impero può acquistarsi per diritto di vittoria. Perchè questo abbia luogo, si richiede primieramente che la guerra sia giustamente intrapresa. Altrimenti l'occupazione del potere sarà paragonata ad un ladroneccio, e l'imperante non sarà riputato principe, ma usurpatore. Inoltre è necessario, che la tranquillità sociale della nazione vincitrice o delle altre vicine nazioni veramente domandi un cambiamento di governo o la perdita della indipendenza nel popolo, che vien debellato. Altrimenti la giustizia verrebbe lesa dal vincitore, il quale ha bensì diritto di esigere la riparazione de' danni, ed infliggere ai vinti la pena proporzionata alla colpa; ma in niun modo ha diritto di esautorare il legit-

Digitized by Google

timo principe o togliere alla nazione la propria indipendenza (il che importa una specie di morte civile), se non nel caso in cui ciò venga richiesto dalla ragione di pena o di sicurezza per le nazioni, che ingiustamente vennero offese. Ma di ciò altrove.

71. Avendo qui fatta menzione dell'usurpatore, sarà utile intendere di quale diritto egli goda. Dapprima è certo, che l'usurpatore, non essendo sostenuto dal diritto, ma dalla sola violenza, possiede illegittimamente l'autorità, ed è sempre tenuto di restituirla al principe legittimo. Al che egli può o anche meglio deve essere costretto dal popolo; il quale non lo considera come principe, ma come nemico e perturbatore. Ciò però debbe intendersi, quando traluce assai probabile speranza di prospero riuscimento. Stantechè se gli sforzi per espellere l'invasore si prevedano inutili, o tali che tornino piuttosto in rovina della società, non sarà mai lecito ai sudditi di sollevarsi. E questa si suppone essere altresì la volontà del legittimo principe; la quale al certo, perchè sia giusta, dev'essere conforme alla ragione ed al bene del popolo.

Inoltre è da notare, che l'usurpatore, benchè non abbia alcun diritto di ritenere il potere e di comunicarlo ad altrui; nondimeno è dotato del diritto di ordinare la cosa pubblica e di costituire magistrati temporanei. Imperocchè ciò è necessario per procurare la salute della società, la quale non può conservarsi senza l'ordine civile. Il qual diritto non è *personale* ma *reale*, ossia è così fatto, che compete alla persona per ragion della cosa che possiede, e quindi non all'usurpatore ma piuttosto appartiene all'autorità, la quale, benchè ingiustamente da lui occupata, tuttavia non per questo è priva della propria virtù ed efficacia. Laonde benchè ai sudditi sia illecito aiutare l'usurpatore a consolidarsi nell'ingiusto possesso; contuttociò essi sono obbligati di obbedire alle leggi, che da lui vengono emanate pel bene comune e pel mantenimento dell'ordine pubblico. In ciò fare essi non prestano obbedienza all'usurpatore ma all'autorità, ed obbediscono al legittimo principe, il quale si presume che questo appunto voglia e comandi.

Finalmente, se in processo di tempo l'usurpatore si conferma talmente nel possesso dell'autorità, e si stringe per modo col bene pubblico e colla tranquillità sociale, che l'ordine di prima non possa più ristabilirsi, senza gravissima perturbazione e pericolo della società; esso comincia a diventare legittimo, e non è più lecito tentarne l'espulsione. Imperocchè in questo senso è vero quel detto: *Salus publica suprema lex;* alla quale non solo i sudditi, ma anche i sovrani debbono piegarsi, e non anteporre il bene proprio individuale al bene comune della società. Nè è da presup-

Digitized by Google

porsi che l'antico principe voglia il contrario; nè, se il volesse, sarebbe da curare, siccome quegli che evidentemente si proporrebbe per iscopo non più l'utilità pubblica ma la sua utilità privata.

72. Potrebbe qui dimandarsi, se talora il legittimo principe possa con diritto e con lode rinunziare volontariamente la potestà suprema. Burlamachi sostenne che no, affermando: *Che il re dee morire nel suo trono, ed esser segno d'animo vile ed assai indecoroso alla maestà del principe, spogliarsi della propria autorità* [1]. La qual sentenza è al certo curiosa, e non si vede a quali argomenti si appoggia. Eccettuata l'ipotesi che l'abdicazione torni in grave danno della repubblica (il che certamente accade di raro); niuna ragione può addursi perchè il principe sia assolutamente astretto a ritenere sì grave peso. Al certo, se il bene pubblico non si oppone, è lecito ai sudditi rinunziare senza disonore alle magistrature. Or perchè un simil diritto è negato al principe? Forse la condizione di sovrano è inferiore alla condizione di suddito, per ciò che riguarda la libera disposizione di sè medesimo? Anzi, se senza rischio del bene della società alcun principe depone una dignità sì ambita e sì perigliosa, per dedicarsi all'esercizio di più alte virtù; un tal fatto debbe aversi come pruova d'animo grande e generoso: massimamente, se esso venga consigliato dalla stessa pubblica utilità e pace. Ma in cosa di per sè tanto chiara, è vano spendere più tempo.

73. Toccherò piuttosto un'altra quistione; se cioè non solo per sè, ma ancora pei figliuoli, che sarebbero per succedere, possa il principe abdicare la corona. Vattel afferma che in tale faccenda tutto dipende dalla sola volontà del popolo [2]. Ma senza perdere il tempo a confutarlo, basterà avvertire, che la sua sentenza deriva dagli errori del patto sociale, dei quali egli ha ingombra la mente. Meglio si avvisa Grozio, benchè non raggiunga pienamente la verità. Egli dice: « Simile è la questione se si possa abdicare il regno o il diritto di succedere nel regno. E che ognuno possa farlo in ordine a sè, non vi ha dubbio: se anche quanto a' figliuoli, è cosa controversa, ma debbe risolversi con la stessa distinzione. Perocchè nelle cose ereditarie, chi rinunzia ad un diritto, non può certamente trasferirlo ne' figliuoli. Ma nella successione lineare il fatto del padre non può nuocere ai figli già nati; perchè appena essi cominciarono ad esistere, e tosto fu loro attribuito per legge il diritto a succedere. Neppure quel fatto può nuocere ai na-

1 *Principes de droit nat. et pol.* l. 2, p. 1, ch. 4.
2 *Le droit des gens*, t. 1, l. I, ch. V.

Digitized by Google

sciturì; perchè non può impedire che anche ad essi a suo tempo appartenga il diritto, donato loro dal popolo. Nè osta ciò che dicemmo intorno alla trasmissione: poichè quella trasmissione, per riguardo ai genitori, è necessaria non volontaria. Vi ha però questa differenza tra i nati ed i nascituri, che per questi il diritto non è ancora acquisito, e perciò può esser tolto per volontà del popolo, se anche i genitori, ai quali importa che quel diritto passi ai figli, lo abbiano ceduto [1]. » A me sembra peraltro doversi generalmente dire, che, avuto riguardo al solo diritto di natura, può il padre abdicare anche pei figli, siano nati, siano nascituri, quante volte essi sono tuttavia sotto la patria potestà; per contrario non può, se i figli sieno già emancipati, giacchè questi godono pienamente de' proprii diritti, e però non possono perder quello di successione al trono pel fatto di un altro.

CAPO QUARTO

DELL' ESERCIZIO DELLA POTESTÀ SOVRANA.

74. Dicesi azione sociale quella, che la moltitudine esercita sotto l' influenza dell'autorità. Per la qual cosa l'autorità è come il principio motore nel corpo sociale, che da essa vien diretto ed applicato ad operare. In che modo ciò si faccia, è il soggetto della presente disquisizione. E poichè l' autorità muove la moltitudine ad ordinata operazione mediante diverse funzioni, queste bisogna esaminare per singula.

Montesquieu riduce a tre le predette funzioni, cioè a fare le leggi, a procurarne l'adempimento, a dar giudizio dei fatti particolari, intorno ai quali occorra controversia per rispetto ad esse leggi. Il diritto d' esercitare coteste funzioni è da lui appellato potere *legislativo*, *esecutivo* e *giudiziario* [2]. Benchè questa triplice divisione venga censurata da alcuni; tuttavia essendo essa molto comune, ed abbracciando con partizione bastantemente adeguata l' obbietto, a noi non sembra indegna di approvazione. Imperocchè dovendo l'autorità porre ordine ne' cittadini, è necessario in prima che prescriva le norme, da armonizzarne debitamente i rapporti, giusta l' esigenza del comun bene; ed a ciò fare, dicesi acconciamente esser dotata di potere legislativo. Poscia fa d' uopo che applichi le fatte leggi all' azione ed al movimento sociale, procuran-

1 *De iure belli et pacis*, l. II, c. 7, §. 26.
2 *Esprit des lois*, t. I, l. XI.

Digitized by Google

done l'esecuzione; il quale uffizio sarà proprio del potere esecutivo. Finalmente, potendo insorgere litigio tra' privati, o tra' privati ed il governo, per riguardo a' diritti che la legge concede o protegge; a dirimere sì fatto litigio, od anche ad impedire che le leggi sieno impunemente violate, risponde il potere giudiziario. Ora essendochè ai tre numerati capi possono agevolmente ridursi tutte le parti dell'autorità; la recata divisione può aversi per buona. Pertanto dei singoli suoi membri ragioneremo in separati articoli.

ARTICOLO I.

Del potere legislativo.

75. Fra le parti dell'autorità è suprema quella, che riguarda la creazion delle leggi; giacchè prescrive la norma dell'operare e impone l'ordine a tutta la vita sociale. Quindi a distinguere facilmente le forme di governo, basta guardare in qual subbietto risegga la facoltà di fare le leggi, se in un solo uomo o nell'unione di molti. Intorno a che son diverse le costituzioni de' popoli, secondo che la cura di procurare il comune bene è affidata ad un solo individuo, come nella monarchia o ad un' assemblea, come nelle altre forme, vuoi semplici vuoi miste.

Il perchè coloro, i quali con Rousseau ripongono immutabilmente nel popolo il supremo potere, si sforzano con sommo studio di stabilire che ad esso popolo per ordine di natura appartiene il diritto di fare le leggi. Ma è tanto falso che il potere legislativo appartenga essenzialmente al popolo, che piuttosto è poco conforme alla ragione il concederglielo. Imperocchè sebbene il popolo senta più vivamente i bisogni, dai quali è stretto, ed ai quali chiede rimedio; nondimeno essendo privo di opportuna scienza e prudenza, ed essendo assai soggetto agl' impeti delle passioni, non è idoneo a conoscere e definire e molto meno ad amare i mezzi, i quali sono opportuni e talmente si conciliano coll' utile, che non contraddicano all'onesto. Per la qual cosa benchè possa concedersi al popolo il diritto di petizione ed il suffragio nella scelta di coloro, i quali in suo nome facciano le leggi; nondimeno molto inconvenientemente e sconsigliatamente se gli ascriverebbe il diritto di stanziarle da sè o anche discuterle. Perocchè un tal còmpito richiede estesa conoscenza, maturità di giudizio, costanza di animo, sincero amore della virtù; le quali cose non si trovano comunemente, se non nella più colta e nobil parte della società.

Digitized by Google

76. Per dare una sufficiente notizia del potere legislativo, bisogna chiarire tre cose: il giro, nel quale esso si spazia; le doti, onde debbono esser fregiate le leggi, di cui è artefice; gli aiuti, di cui dee fornirsi per esercitar degnamente sì grave uffizio. E quanto al primo, sì fatto giro, da' cui se ne argomentano altresì i limiti, vuol giudicarsi dal fine a cui l'autorità colla sua azione dee condurre il corpo sociale. Ora un tal fine risiede nell' apparato dei mezzi esterni secondo le leggi di moralità, e nel debito ordinamento de' vicendevoli rapporti tra' cittadini. Quindi si fa chiaro che il potere legislativo non si stende con gli atti suoi alla stessa fondamentale costituzione dello Stato, ma suppone la società di già costituita nella sua propria forma. Imperocchè non si può concepire niun esercizio di autorità, se l' autorità di già non risiede in un subbietto determinato, e non è già in atto primo pronta e libera per operare. Ora ciò, come ognun vede, importa che la struttura sociale, la quale riguarda la forma della società, provegnente dalla determinazione del subbietto in cui risiede la potestà suprema, sia già antecedentemente stabilita, almeno in quanto ai suoi organi principali. Conciossiachè sì fatta struttura appartiene all' esistenza stessa dell' autorità; e la virtù operativa, nonchè l' esercizio di essa, presuppone l' esistenza del subbietto operante, da cui rampolla.

77. Per la qual cosa il diritto *costituente* non spetta al potere legislativo, anzi non può neppure considerarsi come parte dell'autorità [1]. Esso riguarda la formazione stessa dello stato politico, e però nel fondarsi d' una società risiede nelle cause, da cui questa riceve l'essere; appresso poi risiede in tutto il corpo sociale, non in una parte di esso, comechè principale o formale. Laonde non appartiene nè all'autorità, nè alla moltitudine, separatamente prese, ma ad entrambe. Onde segue che il cangiamento della costituzione fondamentale d' uno Stato, o qualunque permutanza, che non sia accidentale ma sostanziale e tocchi la forma stessa di governo, non può farsi nè dal solo principe nè dal solo popolo, ma richiede il consenso di amendue. Che se si compia da una sola delle due parti contro la volontà dell'altra, o da essa per violenza si carpisca; è da riputarsi illegittima e priva di valore.

Ciò però non dee intendersi di quelle cose, le quali riguardano, non la formazione degli organi fondamentali, determinanti la

1 Diritto o potere *costituente* si appella quella facoltà di ordinare lo Stato, la quale tocca la forma stessa della società, e stabilisce le diverse parti di essa, e crea gli organi fondamentali, ai quali stabilmente si ascrivono le diverse funzioni dell'autorità. In breve, esso è tale, che riguarda l'intrinseca costituzione della repubblica.

Digitized by Google

forma di governo, ma o lo svolgimento ulteriore di essa, o gli organi secondarii che operino, con potere comunicato, sotto l'altrui dipendenza. La creazione di questi appartiene benissimo all'autorità esistente; e quando è da farsi per legge, giustamente si ascrive al potere legislativo.

78. Escluse adunque le cose, che toccano la forma stessa del governo, il potere legislativo può spaziarsi a definire con leggi tutto ciò che apparisce necessario od anche opportuno ad ordinare e promuovere l'operazione sociale.

Nel che dee aversi sempre innanzi agli occhi il fine della società politica; donde sorgono i veri suoi limiti. Il perchè, riferendosi quel fine all'ordine morale; l'autorità non può imporre alcuna cosa, che si opponga all'onestà de' costumi ed alla legge divina. Altrimenti non sarebbe benefica ma più veramente malefica, e di per sè crollerebbe; siccome quella che in tanto ha vigore, in quanto è informata dal diritto di guidare i socii al fine proposto dalla natura.

Inoltre dovendo ella procurare quest'ordine co' mezzi esterni, che soli son posti in potere dell'uomo; non si può stendere a quelle cose, che sono totalmente interne e chiuse nel giro della coscienza. Il che per altro non dee intendersi nel senso che non possa indirettamente almeno legar la coscienza co' suoi precetti. Ciò è manifestamente falso. Imperocchè l'autorità, come sopra dicemmo, procedendo da Dio; chiunque le resiste negandole obbedienza, resiste al comando di Dio, e però realmente pecca. Ma vuole intendersi in questo senso, in quanto cioè i precetti dell'autorità civile riguardano direttamente le sole azioni esterne; giacchè gli atti meramente interni sfuggono all'esame dell'uomo, e però non possono sottostare all'azione governativa, che è meramente umana.

Finalmente versandosi la potestà civile nel regolare i vicendevoli rapporti fra gli uomini; non si può intromettere in quelle faccende, che riguardano le relazioni dell'uomo con Dio: il governo delle quali appartiene all'autorità religiosa, di cui tratteremo nell'ultimo capo di questo libro. Il che non è da prendere nel senso, che la potestà civile non possa con la sua sanzione convalidare quelle cose, che dal potere ecclesiastico vengono stabilite. Poichè senza niun dubbio è lecito e spesso anche opportuno che le leggi ecclesiastiche si corroborino di nuova forza pel concorso del potere politico. Intorno al qual punto può togliersi similitudine dalle leggi naturali. Imperocchè sebbene in queste la potestà civile non abbia alcun diritto, per dipendere esse da un potere più alto; nondimeno convenevolmente da lei si comandano o proibiscono molte

Digitized by Google

cose, già comandate o proibite dal diritto naturale. E ciò giova a confermarle, almeno estensivamente, con nuovo precetto, ed assicurarne vie meglio l'adempimento, con la sanzione di pene, che più facilmente pieghino alla obbedienza gli animi contumaci.

79. Dalle spiegate cose apparisce chiaramente in quale cerchia il potere legislativo civile possa liberamente spaziare. Imperocchè tutte quelle cose, che sono esterne e riguardano i rapporti de' cittadini fra loro, a fine di procurare il bene comune, in quanto però concorrono a conservare e promuovere l'ordine morale, sono soggette al suo dominio, e da esso ricevono norme generali. Nel fermare le quali la legge civile si stende più oltre e scende ancora a più determinate prescrizioni, che la legge naturale. E ciò ha luogo in quattro modi. Prima, in quanto ella convalida con nuova sanzione alcuni precetti del diritto naturale, aggiuntevi pene da incorrersi nella presente vita. Secondo, in quanto dalle leggi generali di natura ricava illazioni più concrete ed applicazioni particolari, secondo la varietà de' luoghi, de' tempi e delle persone. Terzo, in quanto tempera le azioni umane giusta i nuovi rapporti, di cui l'uomo si riveste nello stato sociale, convenevolmente ai principii della natura. Quarto finalmente, in quanto modifica, secondo l'esigenza del bene comune, i diritti di cui ciascuno è naturalmente dotato, conciliandoli armonicamente con quelli degli altri; ovvero attribuisce ai cittadini nuovi diritti, secondo la condizione delle persone e il vantaggio supremo dell'intera società. Dove peraltro è da badare con ogni diligenza, che ella troppo arrogandosi, sotto pretesto del comun bene, non distrugga od offenda i diritti naturali. Poichè quello che torna in danno delle ragioni de' socii, non può in niun modo appartenere al fine della società; e ciò che esce fuori del fine sociale, non può in niun modo competere all'autorità che dirige ad esso fine.

80. Quanto alle doti, di cui gli effetti di questa potestà, ossiano le leggi, debbono essere fornite, già alcuna cosa è racchiusa in quello stesso che testè si è detto. Imperocchè, chiaramente apparisce dover le leggi primieramente essere oneste; altrimenti discorderebbero dal fine sociale. In secondo luogo si richiede che siano utili, in senso sociale; cioè che non ridondino in pro di persona privata o d'una parte soltanto della società, con detrimento dell'altra, ma favoriscano tutti, se non direttamente almeno indirettamente. In altra guisa non riguarderebbero il bene generale, ma il bene particolare di alcuni. In terzo luogo debbono essere universali, ossia tali che leghino ugualmente tutti senza eccezione, purchè non vi sia qualche valida ragione, ricavata dallo

Digitized by Google

stesso bene comune o da un diritto più elevato, che persuada di esimere alcuni o eziandio un intero ceto da qualche peso universalmente imposto. Dove manchi sì fatta ragione, la legge deve obbligar tutti indistintamente.

Può qui dimandarsi se lo stesso legislatore sia sottoposto alla legge, per modo che anch'egli sia tenuto ad osservarla. Alla quale quistione sembra doversi rispondere affermativamente, quante volte il legislatore si considera, non come tale, cioè come fattore della legge, ma solo come persona privata. Imperocchè, le azioni, che egli fa come privato, dovendo anche esse sottostare al bene comune; bisogna che vengano regolate da quelle stesse norme, le quali sono generalmente prescritte per un tal fine. Specialmente ciò ha luogo, quando trattasi di contratti ed altri casi, che importano relazione cogli altri.

In quarto luogo, per la giustizia delle leggi si richiede l'eguaglianza, o sia che la legge riguardi tutti ugualmente, non però secondo l'uguaglianza materiale, ma secondo l'uguaglianza giuridica; vale a dire in quanto ugualmente raffermi e difenda tutti i diritti, di chiunque essi siano, senza veruna eccezione: altrimenti la uguaglianza de' cittadini innanzi alla legge, di cui oggidì si mena tanto scalpore, sarebbe voce vana e senza significato. Imperocchè non conserverebbe i veri diritti dei cittadini, i quali senza manifesta violazione della giustizia non possono ridursi a materiale uguaglianza. Adunque l'uguaglianza vera dei cittadini innanzi alla legge sta in ciò, che si trattino ugualmente i diritti uguali, inegualmente gl' ineguali; tutti secondo la loro natura.

Queste sono le principali proprietà della legge, le quali toccano quasi l'essenza della medesima. Oltre di esse se ne richieggono altre, cioè che le leggi siano *chiare,* sicchè possano comprendersi da tutti nè dieno ansa a false interpretazioni; che siano *poche,* affinchè col numero e col peso non impaccino l'operare de' cittadini; che siano *costanti,* giacchè così si conciliano rispetto con la stessa loro antichità; che siano *scritte,* onde non si dia luogo alle frodi ed all'arbitrio de' magistrati, ma godano di evidente certezza; che da ultimo siano *convenienti,* cioè atte alle forze e alla condizione del popolo: giacchè spesso quelle leggi, che convengono ad una nazione o ad una coltura più rozza, disconvengono ad un'altra nazione o a una coltura più delicata [1].

[1] Si è molto disputato tra' filosofi se le leggi scritte e le compilazioni de' codici apportino utile o piuttosto detrimento alla vita e coltura de' popoli. Hugo e Savigny e gli altri seguaci della scuola storica, ripetendo la società e lo svolgimento di essa da un istinto intellettuale che formi le consuetudini ed i costumi, dicono non potersi questi

Digitized by Google

81. Qualunque sia la forma del governo, sia monarchica sia poliarchica, il potere legislativo deve fornirsi di mezzi acconci, per rispondere degnamente alla propria missione. Ed in prima, dovendo le leggi convenire al bisogno de' popoli, si richiede certamente che questo sia noto al legislatore. Onde è uopo che il potere legislativo, nel suo esercizio, sia dotato di tale organismo, che basti a fargli acquistare chiara e distinta notizia dei bisogni del popolo. E poichè niuno meglio conosce i bisogni, che colui che li sente; conviene che sia aperta al popolo la via, da farne pervenire al legislatore la notizia. Ma il popolo benchè chiaramente conosca i bisogni, dai quali è afflitto; nondimeno non sa scegliere i mezzi opportuni per sopperirvi: non sapendo discernere abbastanza la rispondenza de' mezzi col fine; nè la condizione della propria coltura, e molto meno la convenienza che la legge deve avere col bene comune e coi principii della moralità. Questo esame dunque non è proprio del popolo, ma di uomini prudenti e cordati; i quali siano fregiati non solo di scienza ma molto più di virtù. Adunque dee stabilirsi tal costruttura del potere legislativo, che, conosciuti i bisogni della moltitudine, si abbia un ceto di uomini addottrinati e virtuosi, i quali, sia con voto deliberativo, sia consultivo, giudichino della equità, opportunità e specialmente della moralità delle leggi da stanziare. Nel che essi non potranno mai recare retto giudizio, se non aderiscono fedelmente alla maestra della verità e della giustizia, la religione, e non prestano docili gli orecchi ai precetti di lei [1].

comprendere da leggi scritte, se non con formole vaghe ed astratte. Laonde opinano che sì fatte leggi si oppongono al progresso della civiltà. Quindi senza imporre ai popoli una legislazione, la quale non può giammai esprimere il fondo ricco e molteplice, in cui si contengono i loro costumi; fia meglio affidarli allo spontaneo svolgimento dell'istinto naturale, il quale spiegandosi continuamente crea i costumi. Ma questa opinione contraddice alla natura razionale dell'uomo ed al vero progresso delle nazioni, il quale non si esegue per fatale e cieco istinto, ma con la guida della libertà e dell'intelligenza, che fa uso della riflessione e corregge le mozioni istintive per farle servire ordinatamente al fine razionale.

[1] Saggiamente, al solito, il Taparelli: « Il popolo *sente* i bisogni, i governanti *conoscono* come vi si può rimediare, la coscienza religiosa *autentica* l'onestà del mezzo.

« Le assemblee legislative, scelte tra soli ricchi da un volgo ignorante, non presentano, *in forza del loro organismo,* verun titolo di sicurezza che ne commendi le leggi.

« Gli antichi ordinamenti sociali, formati a poco a poco dalla natura progressivamente operante e non dall'avventatezza rivoluzionaria delle passioni subite e tumultuarie, presentano in fatti (quando più quando meno sviluppati) i tre elementi. Fra gli Ebrei il popolo chiedeva, i seniori deliberavano, i sacerdoti confermavano. Nelle

Digitized by Google

ARTICOLO II.

Del potere esecutivo.

82. Sarà ottima quella repubblica, nella quale si faranno ottime leggi, e se ne procurerà ottima esecuzione. De' quali due il primo, scompagnato dal secondo, non solo tornerà inutile ma anche nocivo. Imperocchè a che giovano le vane leggi, a cui niuno obbedisce, se non a rendere dispregevole l'autorità; alla quale tante si fanno ferite, quante volte se ne conculcano i comandi? Sommamente dunque importa alla società quel diritto, che riguarda l'esecuzione delle leggi e che secondo la loro norma governa le azioni de' socii. Questa è parte assai principale dell'autorità, benchè ceda al potere legislativo, da cui riceve indirizzo, e di cui è mera applicazione. Imperocchè essendo le azioni degl'individui, particolari e concrete, e d'altra parte tenendosi in sole prescrizioni generali la legge che dee regolarle; si rende manifesto richiedersi nel principio motore della società un potere, derivato dalla ragione, per opera del quale essa legge venga applicata alle predette azioni. Ecco il potere esecutivo. Or poichè il motore della società non è altro che l'autorità; di questa convien che sia diritto e funzione il potere esecutivo anzidetto. Quinci si ricava che esso potrebbe dirsi coscienza sociale, esercitando nella società lo stesso uffizio, che nell'uomo individuo la coscienza privata. Come questa si versa nell'applicazione delle leggi morali, fatta dalla ragio-

società pagane gli augurii e gli oracoli erano l'elemento ieratico a cui ricorrevano per conferma i legislatori (Licurgo a Delfo, Numa ad Egeria, Roma ne' comizii agli aruspici ecc.); gli elementi democratico ed aristocratico ebbero talora influenza irregolare, ed Anacarsi rise di Atene perchè la proposta si faceva da' saggi, la deliberazione dagl'ignoranti (Cantù *St. un.*); ma in somma vi avean parte. Nelle società del medio evo, Comuni, Nobiltà e Clero erano ordinariamente corpi distinti nella deliberazione come negl'interessi. Quando in Francia il *terzo stato* assorbì gli altri due corpi, piantò le basi della tirannia democratica, oggi ancora non interamente corretta, perchè vi manca tuttora, *socialmente parlando*, l'elemento ieratico, e gli altri due non hanno forse ancora assortite a dovere le loro funzioni, nè il loro organismo. I Deputati sono una aristocrazia pecuniaria, poco diversa da' Pari; la libera stampa, vero elemento democratico, fa una proposta di leggi, tumultuaria e pazza, che non può rappresentare saviamente gl'interessi comuni; le elezioni paralizzano nella legislazione ogni influenza dell'elemento domestico e del municipale; come dimostra il Romagnosi (Ist. di civ. fil. *passim*, ma specialmente al l. VII, c. 4.); il quale all'influenza religiosa, per lui odiosa, sostituisce la *scienza*, come alla morale sostituì l'*interesse* ecc. » *Corso elementare di natural diritto*, l. 5, c. 3.

Digitized by Google

ne alle azioni individuali; così a quello appartiene l'applicazione delle leggi civili, fatta dall'autorità, alle azioni sociali.

83. Il potere esecutivo dev' esser *fedele, forte e prudente*. E queste sono le principali doti, che possiamo in esso considerare.

In prima dev' esser fedele, cioè tale che mai non si diparta dal dettato delle leggi; poichè da queste egli prende ogni sua forza e diritto. Laonde il principe, anche nel governo monarchio ed assoluto, in quanto è dotato di potere esecutivo, non è superiore alla legge, come da alcuni stolti adulatori suol dirsi, ma è alla legge sottoposto; nè può decidere le quistioni particolari, se non secondo il prescritto delle leggi vigenti. Imperocchè in ciò appunto differisce il governo monarchico dal dispotico, che in questo la sola volontà dell' imperante ha valore, determinando a suo piacere ogni cosa; nella monarchia per contrario non impera l'arbitrio ma la legge, la quale, benchè muova dal principe, nondimeno, finchè non è rivocata, tiene a sè soggetta la stessa volontà di esso principe; sicchè non permette, neppure a riguardo di lui, la violazione di alcun diritto de' cittadini. Potrà bensì il principe, se il bene comune il consiglia, abrogare generalmente una legge; ma finchè nol faccia, non ha diritto di decidere alcuna cosa in opposizione alla medesima. E veramente egli non è padrone, ma rettore della società; e non può se non quello, a che si stende la potestà civile con le sue diverse funzioni. Ora niuna di queste funzioni si stende ad operare contro il prescritto delle leggi. Non certo la legislativa, perchè con tal atto non si crea una legge nuova; molto meno la esecutiva, a cui piuttosto si oppone. Adunque l'arbitrio, discordante dalla legge, in niun modo compete all'imperante.

Di qui per altro non segue, che il supremo imperante non possa in qualche caso particolare derogare alla legge, sia per beneficare qualcuno, sia per condonare una pena. Imperocchè ciò, quante volte non si faccia sconsigliatamente ma in conformità del bene generale, nè offenda il diritto dei terzi; non si oppone all'osservanza delle leggi, ma solo appartiene alla clemenza e liberalità del principe. Per fermo, in questo risiede la forza delle leggi, che conferiscano al bene comune. Se dunque (il che non di raro avviene) in qualche caso particolare il bene comune sembra richiedere il contrario di ciò, che generalmente la legge prescrive, o almeno che essa non venga applicata; per certo in tal caso non la materiale ma la spirituale interpretazion della legge ne domanderà la derogazione. Ma in ciò, come dissi, non si dee recar nocumento ai diritti, sia pure d'un sol cittadino. Perocchè gratificare uno, col

Digitized by Google

danno d'un altro, è ingiusto; e l'ingiusto non può esser dettato nè dalla lettera nè dallo spirito della legge.

L'altra dote del potere esecutivo è la fortezza. Attesochè la facoltà, che riguarda la esecuzione, dev'esser dotata di efficacia, altrimenti sarebbe superflua ed un peso inutilmente aggiunto. Quindi si richieggono due cose: perfetta subordinazione, e forza coattiva. Si richiede perfetta subordinazione; giacchè ad applicare le leggi non basta un solo, ma sono necessarii molti magistrati e ufiziali, specialmente nei grandi Stati, i quali divisi in province vengono retti da diversi governatori. Onde è mestieri che questi sieno distribuiti e armonizzati in modo, che gli uni siano agli altri subordinati, secondo le diverse parti dell'amministrazione, e ridotti all'obbedienza di capi, i quali immediatamente sottostieno all'unico e supremo imperante, da cui si comunichi ogni moto e vita sociale. Così la compage del corpo politico acconciamente risponderà all'uffizio del potere esecutivo. Altrimenti, se gl'istrumenti diversi, che concorrono al suo esercizio, si fanno resistenza a vicenda, o non docilmente si porgono all'azione del supremo motore, o se lo stesso supremo motore influisce in molti, discordanti tra loro; l'applicazione delle leggi non solo sarà lenta ed incerta, ma ancora soggetta a collisioni, con grande iattura del movimento comune. Imperocchè sebbene la lentezza e il cozzo dei pareri nella deliberazione delle leggi (purchè non occorra una speciale urgenza), non arrecano danno; nondimeno sono sommamente nocivi all'applicazione delle leggi, la quale riguarda da vicino l'operazione, che in tal caso o dovrà cessare o dovrà procedere all'impazzata.

Nè meno evidente è il bisogno della forza coattiva. Perocchè potendosi nell'applicazione delle leggi incontrar resistenza per parte dei tristi e contumaci; sarà nulla l'efficacia del potere esecutivo, se non sia dotato di forza, capace di rimuovere e superare l'impedimento. La qual forza tanto dee crescere, quanto è nenessario ad esser nel fatto più poderosa degli ostacoli frapposti. Imperocchè niuna cosa è così contraria alla tranquillità de' cittadini, e quindi al bene sociale, quanto la debolezza dell'autorità; la quale impunemente soffra la resistenza de' malvagi contro la legge. Dove questi si avveggano poter senza pericolo prevaricare e usar violenza ai diritti altrui; niente sarà più sicuro dalla loro sfrenata audacia, la quale poscia difficilmente potrà soggiogarsi. Adunque si adoperi pure grande studio e diligentissima deliberazione nel far leggi, che siano utili ed oneste; ma queste una volta stabilite, se ne procuri con mano quasi di ferro l'esecuzione, nè si tol-

Digitized by Google

leri alcuna cosa che ne offenda il rispetto e l'osservanza. E questa è la ragione, per cui la milizia, che rappresenta la forza coattiva nella società ed ha per còmpito l'armata difesa del diritto, dipende necessariamente dal potere esecutivo.

Quinci apparisce altresì il bisogno della terza dote. Poichè dovendo il potere esecutivo star forte come adamante per riscuotere l'ubbidienza alle leggi; se al tempo stesso non è prudente, riuscirà odioso e grave. Imperocchè dovendo muovere non sassi ma uomini, i quali operano per elezione di volontà e dettame di ragione; non potrà aggiustare l'influenza sua al soggetto, se non sappia cattivarsi la volontà e la mente stessa de' sudditi; sicchè la loro azione non riesca violenta e per solo impulso estrinseco, ma provenga da spontanea virtù e come da un principio interno. Altrimenti se l'azione si fa contro l'inclinazion del subbietto, il moto sociale non solo non sarà umano, ma sarà anche privato di quella stabilità e prontezza, che non si ritrova se non nelle azioni spontanee. Ora ognuno vede che per conseguir questo fine si richiede nel governante non comune prudenza, acciò sappia allettare i sudditi all'amore delle leggi, addestrarli con debita disciplina, e stabilir tale l'ordine nella società, che il privato vantaggio de' socii apparisca congiunto coll'utilità comune e coll'esatta custodia delle leggi.

Queste doti nell'esercizio del potere esecutivo debbono scaturire dall'organismo del medesimo; il quale per altro non basta, se non vi concorrano le buone qualità delle persone, a cui quest'uffizio viene commesso. In queste dunque si richiede rettitudine di volontà, costanza d'animo, scienza proporzionata al carico; delle quali prerogative se alcuna manca, non si avrà attitudine che renda idonea la persona ad uffizio sì delicato: e chi per avventura glielo affidasse, tradirebbe in certa guisa la società, e furto dovrebbe riputarsene il rispettivo stipendio.

ARTICOLO III.

Del potere giudiziario.

84. Benchè il potere giudiziario possa non inconvenientemente considerarsi come parte del potere esecutivo; nondimeno è più ragionevole riguardarlo come distinto da esso. Imperocchè nell'applicazione ed esecuzion delle leggi può sorgere controversia intorno ai diritti che esse concedono, o intorno ai fatti che ad esse si

Digitized by Google

oppongono, la quale richiegga esame e giudizio sociale. Cotesto giudizio consiste appunto nel definire se e a cui competa il diritto, o di qual natura sia il fatto, violatore della legge, e di qual pena sia meritevole. Anche questo è proprio dell'autorità, a cui appartiene procurar l'ordine nella comunanza; e però ad essa compete questa nuova funzione, che si appella potere giudiziario.

Sì fatto potere, come da sè è manifesto, si divide in *civile* e *criminale*. Imperocchè può versarsi o nel definire intorno ai diritti de' cittadini, che sembrano per avventura collidersi; o nel giudicare i delitti e punirli con proporzionata pena. E veramente la tutela della giustizia che, come fondamento dell'ordine sociale, appartiene sommamente all'autorità, richiede l'una cosa e l'altra: cioè che il diritto vero prevalga all'apparente e il maggiore al minore, e che il diritto si difenda dall'ingiuria, e ciò con aiuto sociale e con sentenza sociale. Or la prima di tali parti costituisce il potere giudiziario *civile;* la seconda il potere giudiziario *criminale*. Di entrambe diremo alcuna cosa.

85. Per ciò che riguarda il primo, esso risponde al massimo bisogno sociale, che cioè i diritti dei cittadini si mantengano intatti ed illesi, contro qualsiasi oppugnazione del sofisma o dell'arbitrio. Onde segue che l'esercizio del predetto potere debbe esser fornito di tale organismo, che ne sia facile l'accesso, sicuro e pronto il giudizio e col minimo dispendio delle parti. La necessità delle quali condizioni è di per sè così nota, che non fa mestieri chiarirla. Imperocchè, chi non vede, non esser abbastanza provveduto al bene de' cittadini, se l'accesso al potere venga da tali difficoltà circondato, che essi, specialmente se appartengono alla classe infima della società, vengano impediti dall'implorarlo? A che gioverebbe poi il ricorrervi, se non potesse aspettarsene che un temerario giudizio, e proferito da uomini incapaci o inonesti? Ad evitar tanto sconcio è assai opportuno che il giudizio si dia da più giudici; poichè un solo facilmente può essere ingannato o corrotto, o mosso da premure di amici. Giova altresì la facoltà di appello a tribunali più alti, la cui sentenza sia più autorevole e circondata di più sicure guarentigie. Nel che tuttavia vuole imporsi ragionevole temperamento; giacchè la smodata licenza di appellare darebbe luogo ad inciampi e cavilli, e protrarrebbe senza fine le liti. Ora importa grandemente al ben pubblico che esse, per quanto è possibile, sieno decise in breve tempo: acciocchè i cittadini non vengano ingiustamente inpediti nel tranquillo ed efficace uso de' loro diritti, nè si accrescano smisuratamente le spese,

Digitized by Google

con grave danno dei contendenti. Non parliamo poi de' mezzi, coi quali questi vantaggi si possano conseguire; essendo cosa fuori del nostro assunto, ed appartenente piuttosto al diritto pubblico, rigorosamente detto.

86. Quanto al giudizio criminale, essendo il delitto una perturbazione dell'ordine civile, l'investigazione e punizione del medesimo spetta alla pubblica autorità, la quale ha il còmpito di vegliare alla conservazione di esso ordine. Ciò è necessario sì per impedire che il delitto ritorni, e sì massimamente per servare intatte le ragioni della giustizia. Imperocchè allora si ha il debito ordine, quando le cose si mantengono nelle proporzioni, richieste dalla loro natura. Or la debita proporzione fra l'atto umano e le sue conseguenze, è posta in ciò, che siccome dall'azione onesta provenga bene e godimento, così per contrario dall'azione inonesta derivi danno e dolore. Nè altrimenti, che come sconciatura e disordine, ci si presenta, sotto la luce della ragione, il delitto congiunto con la felicità, la virtù congiunta con la miseria. Il permettere talora ciò benchè non ripugna alla divina provvidenza, la quale non è chiusa nel breve giro di questa vita, ma riserva più eccelsi premii e pene più aspre per la vita futura; tuttavia ripugna alla provvidenza dell'autorità umana, la quale si stende solo alla presente vita e di per sè e direttamente ha cura del solo ordine temporaneo. Adunque, come a lei appartiene il rimunerare con premii le azioni, che accrescono e promuovono il bene sociale; così le appartiene eziandio il punire con proporzionato gastigo quelle che scemano od arrestano l'anzidetto bene. Imperocchè essa dee procurare che nell'ordine a lei affidato, il delitto, quanto è da lei, non sia felice, ma piuttosto, secondo la norma della ragione, sia misero ed afflitto da privazione di bene. Ora ciò non vuol dire altro, che aver diritto di esiger pena dai colpevoli; giacchè la privazione del bene, produttrice di dolore ed inflitta a motivo di azioni inoneste, è appunto ciò che appellasi pena.

Al quale argomento si aggiunge che l'inflizione della pena è necessaria per esempio altrui. Attesochè ci ha molti, i quali all'osservanza dell'ordine sociale non sanno indursi per amore dell'onesto. Adunque bisogna costringerli col timore della pena; acciocchè dalla fuga almeno del male sensibile, che abborriscono, siano indotti ad odiare il male morale, che altrimenti amerebbero.

Finalmente è richiesta la pena per l'utile dello stesso colpevole: giacchè in tal modo egli impara e sperimenta col fatto, che il delitto non mena a felicità e a perfezionamento della natura, ma

Digitized by Google

piuttosto ad imperfezione e miseria; e più facilmente vien indotto a ravvedersi o almeno a schivar nuove colpe [1].

Laonde è triplice l'effetto e lo scopo della pena: la reintegrazione dell'ordine perturbato, la emendazione del reo, l'esempio agli altri. Quindi la pena è nel tempo stesso *riparatrice, medicinale, esemplare;* le quali tre cose debbono tenersi d'occhio nella sanzion delle leggi; quantunque non si possano sempre ottener tutte nello stesso modo e con eguale misura.

87. Le pene, per quanto è possibile, siano miti. Poichè, come ben avvertisce Montesquieu, la loro efficacia in grandissima parte dipende dall'opinione, e spesso un male di gran lunga leggiero, purchè sia stimato pena, produce lo stesso effetto che un male più grave, venuto a vile per l'assuetudine contratta [2]. E ciò tanto più dee aver luogo, quanto maggiore è la coltura del popolo e più viva in esso la riverenza dell'onesto. Altrimenti la troppa severità delle pene renderà ottuso il sentimento sociale, con inutile scialacquo di rigore. Il rilasciamento de' costumi non tanto deriva dalla mitezza del gastigo, quanto dalla impunità dei delitti. Bisogna per altro guardarsi dal dare nell'estremo opposto, stabilendo pene non abbastanza efficaci a rattener dalla colpa o non servanti con essa la debita proporzione. La pena, come dalle cose dette apparisce, è richiesta non solo per guarentigia della società dal ritorno del delitto, ma anche per risarcimento dell'ordine violato. Laonde essa è non solo tutelatrice, ma anche vendicatrice.

88. E qui cade in acconcio di parlar della pena di morte, contro di cui acremente si è disputato e da parecchi si disputa tuttora. Il Beccaria, il Bentham e l'Ahrens negano al tutto il diritto d'infliggerla; a' quali una turba d'ignoranti e di teste leggiere fa plauso, specialmente nell'età nostra, affermando non potersi l'atrocità del capitale supplizio conciliare con la presente coltura dei popoli. Ma acciocchè niuno venga tratto in errore da confusione d'idee, sono in questa controversia da distinguere due cose: il

1 All'uopo il Taparelli: « Così compie (l'autorità cioè) il primo dovere sociale sì verso il delinquente, sì verso gli associati, e sì verso il Creatore. Verso il delinquente, perchè collo scemarlo di beni materiali gli procaccia quanto è da lei un incitamento al bene onesto, vero bene dell'uomo qui in terra; verso gli associati, perchè corregge nella lor mente il disordine di giudizio, formatovi dal delitto felice; verso il Creatore e ordinatore supremo dell'universal società, perchè sostiene impressibili le nozioni di naturale giustizia, sulle quali la società universale fu appoggiata da lui nel crearla. Così vien riparato nel triplice suo aspetto l'ordine violato dal delinquente, l'individuale, il sociale, l'universale. » *Saggio di diritto naturale* ecc. dissert. 3, c. 6.

2 *L'esprit des lois*, t. I, l. 6, ch. 12.

Digitized by Google

diritto, ed il *fatto*. Imperocchè si può dimandare se l'autorità sociale ha per sè diritto di fare uso della pena di morte, dove ne apparisca il bisogno; e questa quistione è giuridica. Può di più dimandarsi se il progresso de' costumi e la civile coltura è giunta a tale, che quella pena possa ragionevolmente abolirsi; e sì fatta quistione riguarda il fatto, o piuttosto l'applicazione del diritto. Così chiarita la cosa, non ne è difficile la soluzione.

Non può negarsi che le pene debbono essere tanto più miti, quanto più cresce la coltura de' popoli; sì perchè in una società assai colta i delitti più gravi sono rarissimi; e sì perchè in essa gli animi de' cittadini sentono più vivamente la turpitudine del male morale, e però han meno bisogno d'essere allontanati dalla colpa per paura del male fisico. Laonde ammettiamo potere i costumi raddolcirsi per guisa, che torni sconcia la pena di morte, od almeno non necessaria; la quale ipotesi peraltro è più ideale che reale. Se poi i tempi nostri già siano giunti, o almeno si accostino a tanta perfezione; è quesito storico, che punto non appartiene a noi, i quali trattiamo del diritto. Tralasciata dunque una tal controversia, veniamo a quella che è puramente giuridica.

Quanto a questa recisamente affermiamo, aver la società diritto d'infliggere la pena di morte; e ciò sì per esigenza dell'ordine in cui ogni pena si fonda, e sì per ragione di propria difesa. Per fermo, possono avverarsi delitti sì atroci (per esempio il parricidio), che la loro malvagità non sia convenevolmente punita con la perdita di niun altro bene, ma richiegga assolutamente, che il reo venga privato del fondamento stesso di tutti i beni, cioè della vita, rimosso per sempre e pienamente dalla società, di cui si rese del tutto indegno. In altra guisa tra il delitto e la pena non correrebbe debita proporzione; secondochè è voluto dall'ordine di giustizia, a cui provvede l'autorità sociale. Laonde, a voler dire il vero, quei molli filosofi, i quali respingono la pena di morte, sostenendo non darsi atrocità di delitto, che possa con essa punirsi; si mostrano tocchi da disordinato sentimento di pietà, e con animo femminile più abborriscono il male fisico, che non il male morale. Che se ci volgiamo a considerar le ragioni di pubblica sicurezza e difesa, scorgeremo una nuova confermazione della nostra tesi. Imperocchè la società deve al certo difendersi dagli assalti del delitto; il quale, se si lascia impunito, tende a riprodursi, attesa la depravata volontà di coloro, che non sanno astenersi dal misfare, se non per tema dei mali sensibili. Quindi nasce nella società il diritto d'infliggere non una pena qualunque, ma una pena tale, che sia atta a frenare e spaventare

Digitized by Google

i malvagi. E però se alcuni atroci delitti non appariscono abbastanza repressi con pene più miti, la società ha senza dubbio diritto di ricorrere all'estremo supplizio; specialmente che esso in fra tutte le pene non è superabile per assuefazione, nè lascia speranza di rimedio, come accade delle altre.

89. Vediamo ora a quali argomenti ricorrono gli avversarii per indebolire questa opinione, comune ed antica, quanto il genere umano. Il Beccaria [1] e il Bentham [2] obbiettano così: I. Il diritto della potestà civile non è altro, che la somma dei diritti dei singoli cittadini, i quali pongono insieme le private loro ragioni per costituire la pubblica autorità. Ora niun cittadino ha diritto su la propria vita. Dunque manca il principio, da cui derivi nella società il diritto alla pena di morte. II. La morte dai ribaldi non si considera come il supremo dei mali; giacchè ad essi la vita è di peso, sì pei patimenti che soffrono e sì pei pericoli, a cui sono continuamente esposti. Adunque per atterrirli è più efficace il perpetuo carcere. III. L'estremo supplizio è una specie di omicidio, che si commette a sangue freddo e con volontà deliberata. Dunque esso coll'esempio alletta piuttosto al delitto gli spettatori. IV. È più utile alla società la vita del colpevole, addicendolo al lavoro, che la morte violenta, da cui ella vien privata d'uno de' suoi membri.

Rispondo, la prima difficoltà pecca di falso supposto: essendo del tutto appoggiata all'ipotesi del Rousseau, derivante l'autorità pubblica dal diritto privato. Ora noi dimostrammo che l'autorità ha origine divina; giacchè procede da Dio, il quale vuole l'ordine nella società, e però le comunica tutti i diritti, necessarii alla incolumità e tutela di esso ordine. Ondechè l'estensione e valore dell'autorità politica non ha per misura il diritto dei singoli, ma la natura dell'ordine, il quale richiede proporzione fra il delitto e la pena, e l'efficace trionfo della moralità contro l'audacia della scelleratezza. L'una e l'altro, come dicemmo, esigono in dati casi la pena di morte.

La seconda difficoltà ripugna alla esperienza ed alla ragione. Ripugna alla esperienza, la quale ci dice che il reo volentieri tramuta la pena di morte col carcere perpetuo, ed ha in conto di beneficio una tal permutanza. Ripugna alla ragione, la quale ci dice che la vita è il fondamento di tutt' i beni, de' quali sempre rima-

1 *Dei delitti e delle pene.*
2 *Oeuvres*, t. II.

Digitized by Google

ne una parte, rimanendo la vita; specialmente se traluce speranza di ricuperare la libertà, come spesso interviene.

La terza obbiezione importa manifestamente una falsità; poichè è di per sè evidente che gli uomini malvagi di niuna cosa hanno tanta paura, quanto dell'ultimo supplizio. E però quando veggono che esso indeclinabilmente s'incorre, si sentono incitati non all'amore ma all'odio di quelle azioni, che menano a termine sì paventoso. Nè siffatta pena ha alcuna somiglianza con l'omicidio; essendo ad ognuno visibili le differenze, sia da parte del fine ch'è l'ordine della giustizia, sia da parte dell'efficiente ch'è la potestà pubblica, sia finalmente da parte del modo col quale si esegue, atteso l'apparato solenne e funereo da cui è accompagnato quell'atto.

Finalmente l'ultima difficoltà in prima esce fuori della quistione; non trattandosi qui del maggior utile da ricavare dal reo, ma bensì dell'ordine della giustizia e del diritto di difesa nella società. Di poi ancorchè si volesse guardare l'utilità, certamente dee preferirsi il bene della pubblica sicurezza e dell'ordine ristorato a qualunque altro materiale vantaggio, che possa risultare dall'uso delle braccia del delinquente.

90. L'Ahrens oppone i seguenti discorsi. I. L'uccisione dell'uomo è sempre un male. Se dunque fosse lecito dare la morte ad alcun reo, per delitto commesso contro la società; bisognerebbe stabilire questo principio: È lecito fare il male, perchè altri l'ha fatto. Ora niun è che non vegga quanto ciò sia assurdo. II. L'uomo essendo persona e fine nel mondo, non può convertirsi in cosa ed in mezzo. Ciò vien fatto dalla pena di morte; la quale per incutere timore negli altri toglie la vita ad un uomo. III. Il diritto di vivere procede dalla natura. Adunque non può perdersi per un'azione, quantunque rea, ma solamente può togliersi dalla natura.

Rispondiamo, esser atto pravo uccidere un uomo per privata autorità, salvo il caso di giusta difesa, non così per autorità pubblica. Altrimenti eziandio le guerre ripugnerebbero alla ragione; il che certamente non si pretende dall'Ahrens. Or la pena di morte s'infligge dall'autorità sociale; e quindi non ne segue l'assurdo, da lui obbiettato. Alla seconda difficoltà, diciamo che piuttosto il reo spoglia sè stesso della dignità personale, rendendosene indegno, e abbassandosi alla condizione dei bruti, coll'obbedire al senso contro il dettame della ragione. S. Tommaso proponendosi la stessa difficoltà: *Per sè uccidere un uomo è male*, risponde così:

Digitized by Google

« Sebbene uccidere un uomo, che si conserva nella sua dignità, sia per sè male; nondimeno uccidere un uomo iniquo può esser bene, come è bene uccidere una bestia; giacchè della bestia è peggiore e più nuoce l'uomo cattivo [1]. » Peraltro aggiunge che, ciò non è lecito, se non alla pubblica autorità, la quale ha cura del corpo sociale; siccome recidere un membro cancrenoso appartiene al medico, a cui è affidata la cura del corpo fisico [2]. Ma, benchè queste cose sieno vere, nondimeno potrebbe anche assolutamente negarsi, che la pena di morte contenga quella inversione obbiettata dall'avversario. Imperocchè l'anzidetta pena non fa altro che posporre la vita dell'uomo individuo alla conservazione dell'ordine della giustizia e della salute pubblica. Ora ciò non è convertire il fine in mezzo, ma mantenere l'uno e l'altro nella loro naturale condizione; poichè l'uomo ha realmente per fine l'ordine morale, e spesso è secondo ragione profondere la vita privata per salvare la società. Se fosse altrimenti, non sarebbe mai lecito offrire sè stesso per la salvezza della patria o per amore della virtù, andando incontro alla morte per procurare o difendere sì fatti beni. Quanto alla terza obbiezione, rispondiamo che dalle cose, ammesse dall'avversario, si deduce piuttosto la verità della nostra tesi. Imperocchè se, come egli concede, la natura ha diritto sulla vita dell'uomo, un tal diritto può competere alla pubblica autorità; la quale procede dalla natura, e dalla natura riceve tutti quei diritti, che le sono necessarii pel compimento del proprio fine. A questo fine adunque è da volgere la considerazione, quando si vuole intendere di quali diritti sia fregiata l'autorità civile. Ora che tal considerazione ci meni ad ammettere, che tra i diritti posseduti da essa autorità civile si comprenda quello di usare la pena di morte, quando l'ordine e la salute pubblica lo richiede, si è già da noi di sopra dimostrato.

Finalmente alcuno forse obbietterà: essere scopo della pena l'emendazione del reo; la quale in niun modo si ottiene con l'estremo supplizio.

A chi obbiettasse così, ricorderemmo che il fine della pena non è la sola emendazione del reo, ma anche la redintegrazione dell'ordine perturbato e l'esempio da dare agli altri. Anzi se diligentemente si consideri, l'emendazione del colpevole nella pena sociale non è che fine secondario; non certamente da trasandarsi, ma non sempre da cercarsi in modo, che si antiponga all'altro

1 *Summa th.* 2.ª 2.ᵃᵉ q. 64, art. 2 ad 3.
2 Ivi, art. 3.

Digitized by Google

scopo più nobile e più rilevante. Il fine della pena dee dedursi dal fine, a cui tende l'autorità che la infligge. Se dunque l'autorità è privata, e guarda come fine il bene di persone individue (come accade del potere paterno, destinato alla educazione della prole), le pene da essa inflitte hanno per principale scopo la emendazione del colpevole. Ma il contrario accade dell'autorità pubblica, la quale direttamente intende al bene comune di tutta la società. Essa, nell'imporre pene, mira soprattutto alla conservazione dell'ordine e alla salute della repubblica. Il perchè quante volte con sì fatto bene non si concilia il bene privato, non già dell'innocente (poichè l'offesa di questo, quantunque fatta in vista del comun bene, è sempre ingiusta), ma del reo e ribelle; ottimamente si può, anzi si dee non curare questo secondo, per mantenere quel primo. Benchè potrebbe anche dirsi con verità, che nella pena di morte s'include, nel modo possibile, il bene altresì e l'emendazione del colpevole; in quanto si trovano talvolta animi così contumaci, che non sanno indursi ad abbandonare l'iniquità, se non si toglie del tutto dai loro occhi la scena di questa vita. Allora solamente si riconoscono e vengono tocchi da vergogna e salutar pentimento.

ARTICOLO IV.

Della separazione delle funzioni della potestà politica.

91. Insegna Montesquieu che le parti dell'autorità, di sopra accennate, debbono separarsi per guisa, che non si trovino mai riunite nel medesimo subbietto, ma quelli, che han cura di fare le leggi, siano diversi da quelli, che le applicano o giudicano delle liti e dei delitti. Egli crede ciò indispensabile alla conservazione della libertà de' cittadini, la quale altrimenti ne resterebbe del tutto manomessa e conculcata. « Quando nella stessa persona, son sue parole, o nello stesso collegio di magistrati si congiunge il potere legislativo con l'esecutivo, la libertà vien del tutto bandita; giacchè allora è da temere che il Monarca o il Senato faccia leggi tiranniche, e tirannicamente le eseguisca. Similmente manca la libertà, quando il potere giudiziario non vien separato dagli altri due poteri, il legislativo cioè e l'esecutivo. Se esso si unisce al potere legislativo, sarà arbitrario il diritto sulla vita e sulla libertà de' cittadini; essendo giudice quel medesimo che è legislatore. Se poi si unisce al potere esecutivo, facilmente il giudice degenererà in oppressore. Tutto crollerebbe, se lo stesso uomo, o lo stesso

Digitized by Google

corpo di ottimati o di nobili o del popolo, esercitasse tutte e tre le parti del potere: di fare le leggi, di eseguire le pubbliche deliberazioni, di giudicare i delitti o le private controversie de' cittadini [1]. » Così egli. La qual sentenza è abbracciata e promossa da quanti professano oggidì liberalismo.

Per dare giudizio di questa dottrina, diciamo, che Montesquieu ed i suoi seguaci malamente confondono due cose, che debbono diligentemente distinguersi: l'esercizio cioè di quelle tre funzioni del potere, ed il diritto supremo e originario, da cui esse derivano ed a cui sottostanno. Quindi irragionevolmente trasferiscono all'uno, ciò che è vero solamente dell'altro. Ad evitare pertanto sì fatta confusione e l'inferenza illogica, che ne deducono, stabiliamo le seguenti due proposizioni.

PROPOSIZIONI.

92. Prop. 1.ª *Se quei tre uffizii dell'autorità si considerano nel loro esercizio, richieggono separati subbietti.*

Dim. Diverse operazioni richieggono diversi organismi. Ma quegli uffizii dell'autorità sono diversissimi fra loro. Dunque gli organismi, coi quali si esercitano, cioè i subbietti, nei quali riseggono, debbono esser diversi.

Ciò più chiaramente ancora si scorge, se si rifletta che al buon esercizio di quelle funzioni sono necessarie diverse doti, le quali difficilmente si trovano nello stesso subbietto. Imperocchè altro apparato di scienza ed altro acume d'ingegno si richiede in colui che delibera intorno alle leggi, e le contempla generalmente; ed altro in chi dee applicarle al movimento sociale, o con la loro guida giudicare i fatti e le controversie private.

Lo stesso apparisce se si consideri la debolezza dell'umana volontà. Imperocchè il pericolo di abuso, temuto dal Montesquieu, allora veramente ha luogo, quando una stessa persona o uno stesso ceto compie tutte e tre quelle parti dell'autorità. Ora un tal pericolo è abbastanza rimosso, quando l'esercizio ne è diviso tra persone o ceti diversi, i quali certamente non possono avere gli stessi interessi, gli stessi desiderii, gli stessi pregiudizii. Ma questo non è un trovato nuovo e meraviglioso, del Montesquieu e della sua scuola; bensì è dettame antichissimo di volgare buon senso: giacchè ogni dove e sempre nei governi, rettamente or-

1 *L'esprit des lois*, t. 1, l. XI, ch. 6.

Digitized by Google

dinati, quelle tre funzioni sono state e sono attribuite a magistrati diversi.

93. Prop. 2.ª *Se si riguardano quelle funzioni dell'autorità non nell'esercizio ma nella loro radice e centro, richieggono unità di subbietto.*

Dim. L'autorità, benchè ha molte facoltà operative, nondimeno per sè, anche presa concretamente, è una, cioè diritto di ordinare la moltitudine. Ma non sarebbe una per sè e concretamente; se non informasse un solo subbietto; giacchè in virtù del subbietto, in cui risiede, addiviene concreta e reale. Dunque, ecc.

E per fermo, in che modo nel civile consorzio potrebbe aversi vera unità; se il principio formale, che dee produrla, non fosse veracemente uno? Cotesto principio è il superiore. Il superiore dunque, cioè il subbietto dotato di autorità, dev'essere veracemente uno; benchè da esso germoglino diverse facoltà, all'esercizio delle quali si adoprino diversi strumenti. Montesquieu e compagni sembrano simili a chi negasse recisamente l'unità dell'anima, informante il corpo; ed opinasse che le singole potenze, per esempio la vista, l'immaginazione, l'apprensiva e va dicendo, procedano nell'uomo da principii tra loro distinti e diversi.

L'errore di costoro deriva dal considerare, che fanno, la sola parte negativa dell'autorità; tralasciandone interamente la positiva, che è la principale ed il fondamento della stessa parte negativa. Essi guardano alla rimozione dell'abuso; e non pensano punto all'unità di ordine e di vita, che l'autorità impartisce alla moltitudine, come l'anima al corpo. Se le parti singole dell'autorità si rendono autonome e in niun modo dipendenti da un solo ed identico principio, come mai potrà verificarsi il consenso e l'armonia di moto nella società? Un tal consenso sarà casuale e fortuito; e per lo più non altrimenti ottenuto, se non in quanto l'una parte con l'astuzia o con la forza soggioghi le altre, e sola domini non di diritto ma di fatto. A proposito il Romagnosi: « La pretesa bilancia de' poteri contrastanti, non sottomessi ad un potere centrale che li predomini, è un controsenso che sovverte ogni idea di politico governo. Questa bilancia risolvesi in uno scisma perpetuo; che dovrà finire con l'oppressione della parte meno unita. Se un governo dev'essere essenzialmente pubblico, tanto nella sua origine, quanto nelle sue funzioni; egli è assurdo introdurvi un *manicheismo,* che toglie l'unità dei voleri e dei poteri. Se la forza del governo dev'essere prevalente ed attiva, egli è assurdo dividerla per farla servire a funzioni ostilmente accampate le une contro le

Digitized by Google

altre. Se questa forza unica dev'essere mossa da una volontà pubblica, egli è assurdo far intervenire un'altra volontà che la possa imbarazzare o far traviare. » Quindi conchiude: « *La prevalenza effettiva del sommo impero forma il dogma primiero, fondamentale, indispensabile di qualunque civile governo* [1]. »

Si sciolgono le difficoltà.

94. *Obbiez.* I. Se radicalmente e pienamente non si separino le diverse funzioni dell'autorità; si corre sempre pericolo, che il supremo impero si converta in dispotismo. Ed in vero nelle cose fisiche dalle opposte forze nasce l'equilibrio.

R. Questa obbiezione vacilla da più capi. In prima essa chiede un impossibile, cioè l'assoluta certezza che gli abusi saranno rimossi. In secondo luogo sconosce le vere guarentigie intorno alla difesa e libertà dei cittadini. Finalmente suggerisce un mezzo, che non toglie la possibilità dell'abuso. E per certo, finchè la volontà umana resta libera e pieghevole al male; non si può nel governante distruggere la possibilità dell'abuso, comunque si congegni la macchina governativa. Nelle cose meramente fisiche in tanto dal temperamento delle opposte forze si ha l'equilibrio, in quanto quelle forze sono fatali, ed operano per necessità di natura. Il trasportare ciò alla volontà umana, è assurdo. In quanto alle guarentigie per la libertà dei cittadini, queste, al trar de' conti, non altrove riseggono, che nella moralità de' governanti. Se coloro, che seggono al timone della società, sono amatori del bene pubblico, e fedeli osservatori dei proprii doveri, rispetteranno scrupolosamente i diritti de' singoli, e con sommo studio prenderanno cura della felicità comune; benchè godano di assoluto e supremo potere, non coartato da alcun meccanismo materiale. Se poi saranno malvagi; avranno cura soltanto dell'utile proprio ed opprimeranno il popolo, comunque il potere sia minutamente diviso e per distinte particelle a molti affidato. Il conflitto delle cupidigie e la vicendevole resistenza (in che il preteso sminuzzamento colloca le sue speranze), se è scompagnato dalla probità, non si verifica se non allora, quando i desiderii dei singoli sono tra loro discordi. Ma questa discordanza può facilmente comporsi, se l'uno cede all'altro in qualche punto, ricevendone in ricambio altra concessione che torni in vantaggio suo. Così gli utili privati dei governanti eluderanno le norme della giustizia e del pubblico

1 *Giurisprudenza teorotica*, p. I, lib. VII, c. 11.

Digitized by Google

bene; il che certamente non favorisce la libertà, ma crea una turpe tirannide.

Nè replicare che nel ceto di molti sempre si trovano alcuni onesti, i quali si oppongono alle perverse volontà dei malvagi. Imperocchè gli sforzi de' buoni facilmente cadono invano, sia pel maggior numero de' cattivi, sia per le fraudi e le male arti, onde costoro scaltramente si servono per conseguire il proprio intento. Nelle cose pratiche la potenza de' tristi è sempre maggiore di quella dei virtuosi; giacchè non facendo essi differenza tra l'onesto ed il turpe, abbondano di più mezzi, che coloro i quali non possono discostarsi dall'onestà. La linea retta è una, le curve sono innumerevoli. Della qual verità chiarissimi esempii ci porge la storia; e fosse in piacer di Dio che presentemente ancora non ne avessimo gran copia sotto degli occhi!

Obbiez. II. In Inghilterra vige la division radicale de' poteri, senza partorire i mali sopra descritti. Perchè dunque la stessa foggia di governo non potrà applicarsi alle altre nazioni? Certamente Montesquieu dalla considerazione del governo inglese trasse la sua teorica.

R. Dapprima è stolta cosa erigere la forma di governo d'un popolo in norma generale di tutte le altre nazioni. Specialmente, se quella forma sia di per sè viziosa, e solo in virtù del carattere particolare del popolo, presso cui sussiste, non frutta quei mali, che altrimenti frutterebbe. L'essere la gente inglese assai dotata di senso pratico ed abborrente dal dedurre illazioni nocive, è causa che s'impediscano in lei molti effetti perniciosi, che senza ciò nascerebbero dalla forma di reggimento, di cui ella si piace. Del resto Montesquieu si fermò alla sola superficie del governo inglese, ma non seppe addentrarne il midollo nè scoprirne l'interno principio di vita. Sopra di che è da udire il chiarissimo Stahl: « La costituzione inglese, così egli, da cui è ricavata questa teorica, non consta di simili elementi meccanici, e non ha una simile divisione di poteri. In quella il re non è un individuo, che è preso dal seno della moltitudine col solo scopo di curare la esecuzione delle leggi, al che fa bisogno di una risoluzione momentanea e di limitare il Parlamento; ma egli è il capo della famiglia dinastica, la quale storicamente è in una condizione superiore a quella del popolo, ed il sostegno personale della maestà dell'ordine politico. La *Parie* non è un mero contrappeso de' rappresentanti del popolo; ma un elemento popolare di sua natura, e di una importanza politica sua propria. Similmente nella costituzione inglese i poteri legislativo ed esecutivo non sono in sè separati, e solamen-

Digitized by Google

te tenuti insieme con un vincolo esterno, cioè il *veto* regale; ma sono in origine una sola cosa nella sovranità del re, e solo per una di queste funzioni si aggiunge la uguale partecipazione del Parlamento. Anzi, a vero dire, secondo la costituzione inglese, non esiste il semplice *veto* del re, quanto alla legislazione. Se così fosse, bisognerebbe presupporre che il Parlamento emani da sè solo delle leggi *(statutes,* e non semplici *bills),* le quali poi il re, come i tribuni della plebe in Roma, non faccia che inibire. Ora la cosa sta piuttosto a questo modo: che il re emana le leggi, però solamente col consenso o, come si stabilì nella forma esterna, solamente dietro la proposta del Parlamento. « *L'assento* » è una sanzione positiva della legge, e non un semplice *veto*.... La forza conservativa, che è contenuta nella politica veramente costituzionale, cioè, nella inglese, consiste soprattutto nel suo carattere organico; cioè, ciascuno de' suoi elementi proprii e naturali ha, per così dire, il suo centro di gravità e la sua misura in sè medesimo, secondo la sua particolar natura, e perciò egli mantiene e limita ad un tempo sè stesso e gli altri. Al contrario, in questo puro meccanismo, come viene esposto dalla teoria costituzionale, non vi ha per alcuno di questi elementi la necessità di prendere quell'ordine e quella disposizione particolare, perchè sono tutti di lor natura omogenei; e così ciascuno si sforza di soverchiare ed opprimere l'altro. Da ciò nasce una lotta di distruzione reciproca, che termina nella prevalenza di un solo elemento (del consiglio dei 500, del direttorio, ecc.) [1]. »

CAPO QUINTO

DEI DOVERI DELL'IMPERANTE E DEI SUDDITI.

95. La società, come spesso dicemmo, costituisce veramente una specie di persona morale; e però non meno, che l'uomo individuo, è dotata di diritti ed obbligata da doveri. E poichè le relazioni, di cui essa è ornata, possono essere o interne o esterne, secondo che si considerano o in ordine alle parti, onde consta, o in ordine ad altre società da lei indipendenti; il medesimo vuol dirsi de' suoi doveri e de' suoi diritti. I doveri e i diritti, che le competono in ordine ad altre società, saranno trattati nella terza parte di quest'opera; qui discorriamo de' doveri e diritti interni, che

1 *Storia della Filos. del Diritto,* lib. 4, sez. I.

Digitized by Google

passano fra le parti stesse, di cui la società è composta. Or queste parti, prese generalmente e concretamente, possono ridursi a due: sudditi cioè ed imperanti, secondo che sottostanno al supremo potere, o lo esercitano. Dei costoro scambievoli doveri e diritti già molte cose furono da noi spiegate in tutto il corso di questo libro; nondimeno qui, come in proprio luogo, ne ragioneremo separatamente in due articoli alcuna cosa. I quali articoli sono intitolati da noi col nome *di doveri*: sì perchè dicendo de' doveri si dice ancora de' diritti, per essere entrambi correlativi; e sì perchè più importa ricordare all'uomo ciò che è tenuto di fare, che non quello che può giustamente pretendere.

ARTICOLO I.

Dei doveri dei sudditi.

96. Benchè consideriamo qui specialmente i doveri dei sudditi verso la suprema autorità; tuttavolta toccheremo come di passaggio alcuna cosa dei doveri, onde i socii sono stretti tra loro e con l'intera società. Imperocchè l'uomo sociale può riferirsi ad un triplice termine: ai singoli cittadini, presi separatamente; a tutta la comunanza, in quanto è un sol corpo; all'autorità, che modera e regge la moltitudine.

97. Rispettivamente ai singoli, benchè considerati di per sè e separatamente, ciascun cittadino è in prima tenuto dai doveri naturali, provegnenti dalla stessa essenza dell'uomo; i quali al certo per la società non si sciolgono, ma vengono anzi ad annodarsi più stabilmente. In secondo luogo, ciascuno deve rispettare negli altri quei diritti, che loro attribuiscono le leggi civili; e però dee compiere quei doveri, che a sì fatti diritti rispondono e che dalle leggi gli vengono imposti. In terzo luogo, è obbligato a portare speciale amore a' suoi concittadini, atteso lo stretto vincolo, ond'è ad essi legato, come membro dello stesso corpo sociale. Di che avviene che egli nella benevolenza dee preferirli a tutti gli altri, che non hanno con lui la medesima relazione.

98. In ordine all'intera società, bisogna che il cittadino pensi aver da lei ricevuto quanto possiede, e quindi esserle obbligato con sentimento di altissima gratitudine. E di vero, i parenti, da cui egli trasse i natali, erano parti di quella società, e con l'aiuto di lei lo nutricarono, ed educarono per ciò che spetta alla mente ed al cuore. Laonde egli è tenuto ad amarla di tanto affetto, che

Digitized by Google

renda immagine di vero amor filiale. Di qui nasce l'amor patrio; il quale, benchè in qualche modo riguarda lo stesso luogo materiale, in cui si è nato; tuttavia propriamente e principalmente si riferisce al consorzio delle persone. « La patria, osserva Einnecio, non è formata dal campicello, posto ad oriente o ad occidente, e neppure dalla collezione degli uomini in quanto uomini, nella quale possono trovarsi molti ladri, impostori e stolidi; ma bensì è formata da quella società civile, dalla cui salute dipende la salute di tutti noi [1]. »

99. Nel che bisogna evitare un doppio errore. Il primo si è di quelli, che interpretando in modo puerile questo amore, si lasciano da esso indurre a lodare con esagerazione la terra natìa, ed attribuirle ogni sorta di prerogative. Onde avviene che spesso muovono a riso i savii, spacciando civilissima e piena di tutti i beni la patria, quando ella è mezzo barbara e mancante de' comodi della vita. Nel che ti stanno in sembianza di coloro, che avendo parenti poveri e rozzi, li dicono non per tanto ricchissimi e d'ogni scienza dotati, stimando appartenere ciò all'amore loro dovuto. Ma quel che è falso, abborre dalla ragione; e ciò che abborre dalla ragione, non può essere conforme all'affetto proprio dell'uomo. Il secondo errore è di quelli, che intendono l'amore di patria alla foggia degli antichi pagani; in quanto non ne misurano lo splendore e la gloria colla regola dell'onestà, ma tutto quello che vale a decorarla ed ingrandirla, sia bene sia male, è da essi senza esitanza abbracciato ed inculcato. Ora ognun vede quanto questi cotali s'ingannano: perocchè l'ordine della giustizia e dell'onestà deve comandare a tutti gli affetti umani; i quali ove da quello si

1 *De iure nat. et gent.* l. 2, c. X.

Vattel così definisce la patria: « La parola *patria* è, come sembra, abbastanza conosciuta da tutti. Nondimeno, posciachè s'intende in differenti sensi, non sarà inutile darne una esatta definizione. Essa comunemente significa lo *Stato, di cui si è membro:* è in questo senso, che l'abbiamo adoperata ne' paragrafi precedenti, ed in questo senso dev'esser presa nel diritto delle genti. In un senso più stretto e più etimologico, questa parola significa lo Stato, o più particolarmente la città, il luogo, ove i nostri genitori avevano il loro domicilio, nel punto della nostra nascita. In questo senso si dice con ragione che la patria non si può cangiare e rimane sempre la stessa, in qualunque luogo poscia si vada. L'uomo dee conservare riconoscenza ed affetto allo Stato, al quale è tenuto dalla sua educazione, e del quale erano membri i suoi genitori, quando gli diedero la vita. Ma siccome diverse legittime ragioni possono obbligarlo a scegliere un'altra patria, cioè a divenir membro di un'altra società; quando noi parliamo in generale de' doveri verso la patria, con questo vocabolo si deve intendere lo Stato, di cui la persona è attualmente membro; poichè a questo in preferenza d'ogni altro ella dee tutta sè stessa. » *Le droit des gens*, t. I, l. I, ch. XI.

Digitized by Google

dipartano, non arrecano decoro ma turpitudine, non costituiscono virtù, ma vizio.

100. Bandite dunque queste follìe, l'amor della patria consiste primieramente nel preferirla non *assolutamente,* ma *relativamente;* in quanto non da parte di tutti ma da parte nostra la riputiamo amabile più di qualsivoglia altra società, non perchè le superi in questa o quella dote, ma perchè a lei siamo più stretti per debito di gratitudine. In secondo luogo è d'uopo che l'anzidetto amore ci muova non a falsamente esaltare le prerogative della patria, ma a procurarne colle opere nostre il decoro e gl'incrementi, disposti a dar anche il sangue e la vita per la sua difesa e salute; il tutto però subordinando alle leggi della giustizia e della virtù, dalle quali non è lecito lontanarsi nè per la patria nè pel padre.

Da questo amore consegue che dobbiamo attendere, il più che per noi si possa, alla conservazione, ai vantaggi, alla felicità dello Stato, della cui cittadinanza godiamo. Di qui però non deriva che tutti debbano addirsi alle magistrature o ad altro uffizio sociale. Imperocchè non si arreca giovamento alla società per questa sola via; per la quale anzi se tutti s'incamminassero, ne nascerebbe immensa confusione ed emulazione. Similmente non deriva l'obbligazione di travagliarsi ne' commerci, o di esercitarsi in arti e scienze, o di promuovere con pubblico ufficio l'istruzione altrui nelle lettere o nella morale. Conciossiachè, sebbene coloro, che fedelmente e colla mira al bene comune si affaticano in tali cose, meritano assai bene della patria; nondimeno non tutti sono obbligati ad assumerne l'incarico, nè perciò son da riputarsi oziosi e inutile peso della società. Chi contento della privata fortuna, vive una vita pacifica e temperata attendendo ai soli affari domestici, non manca, rigorosamente parlando, a nessun dovere, e giova in molte guise alla società. Imperocchè dapprima le apporta utile con l'esempio; giacchè non la sola operosità è necessaria al consorzio civile, ma ancora la modestia e le altre virtù, che dall'uomo privato si esercitano. Inoltre, col procurare la perfezione domestica, arreca non lieve vantaggio alla società; giacchè le famiglie son come il semenzaio della repubblica, e gli elementi ond'è composto il corpo sociale. Finalmente, per non allungarci, mentre il cittadino si studia di perfezionare sè stesso colla vita virtuosa, giova per doppio capo alla società: prima, perchè perfeziona una parte del corpo politico; secondo, perchè si dirige a quel fine, al quale la società vorrebbe tutti promuovere, cioè alla felicità nascente dai beni morali. Che se non apporta beni migliori, non può, senza manifesta ingiuria, incolparsi; sì perchè niuno, purchè non man-

Digitized by Google

chi a suoi stretti doveri, è obbligato a fare quello che è più perfetto; e sì perchè rimunerando la società il concorso più operoso degli altri con onori e stipendii, egli volentieri vi rinunzia, nè altro aspetta da lei se non che la tutela dei suoi naturali diritti. Il qual benefizio egli compensa sì col rispetto ai diritti altrui e con l'osservanza delle leggi civili, e sì col pagare i tributi impostigli e procurare quei beni, che noverammo di sopra, e de' quali è autore anche nella sua vita privata.

Ciò dicemmo per ribattere l'errore di coloro, i quali non saprei per qual vezzo vituperano gli uomini pacati e modesti, quasi nuocano alla società; che essi piuttosto perturbano e disonestano con la loro insaziabile cupidigia, anelando continuamente ad onori e ricchezze sott'ombra del bene comune. Tuttavia non può negarsi che molto più nobilmente soddisfanno ai doveri sociali ed all'amor della patria quelli, i quali alle private virtù aggiungono la cura di perfezionare anche gli altri e procurare l'ingrandimento e lo splendore di tutta la società. I quali però debbono studiarsi di acquistare le virtù e le doti, richieste per esercitare sì fatti ufficii, e per adempir fedelmente e religiosamente le particolari obbligazioni, che ne rampollano.

101. Finalmente il precipuo dovere verso la pubblica autorità è la obbedienza da prestare alle leggi ed ai comandi di lei. Imperocchè sebbene non di rado le leggi, meramente civili, siano soltanto penali, in quanto per esse il legislatore non intende legar la coscienza, ma solo prescrivere alcuna pena, massimamente pecuniaria, da incorrersi dai trasgressori; nondimeno esse di per sè e generalmente importano eziandio obbligazione interna e morale, sicchè la loro violazione assoggetti non solo alla pena ma ancora alla colpa. Ciò chiarissimamente risulta da più ragioni. Prima, perchè altrimenti l'autorità civile non potrebbe abbastanza provvedere al bene comune; non avendo il timore del male esterno, che può facilmente schivarsi, forza bastevole a soggiogare la volontà umana. In secondo luogo, perchè il diritto di comandare, o sia di dirigere con opportune leggi al bene comune, è incluso nell'essenza stessa del potere. Or venendo da Dio ogni potere, da Dio anche in certo modo vengono le leggi, che da quello procedono. Laonde chi nega obbedienza alle leggi, resiste al divino comando. Quindi l'Apostolo apertamente intima: *Per la qual cosa, siate necessariamente soggetti, non solo per timor della pena, ma ancora per risguardo alla coscienza* [1].

1 *Ad Romanos*, cap. 13.

Digitized by Google

Inoltre i cittadini debbono con riverenza ed amore onorare e rispettare coloro, nei quali risiede il potere supremo; riguardandoli come persone sacre. Imperocchè essendo il potere, che in loro risplende, una specie di partecipazione dell'autorità divina; essi ti presentano un'immagine quasi della divinità. Laonde la loro persona non solo è inviolabile, ma anche degna di altissima venerazione ed ossequio. È poi dovuto ad essi amore; perchè se deve amarsi la società, soprattutto deve amarsi chi in essa esercita l'uffizio di capo, e con tante cure l'amministra e governa. Laonde si oppongono al diritto di natura ed hanno un'anima molto bassa coloro, i quali non solo non portano affetto al proprio principe, ma ancora lo denigrano colle parole o collo scritto; i quali per conseguenza non solo non meritano lode di libertà (giacchè la libertà non si congiunge col vizio), ma piuttosto sono degni di vituperio per la loro malvagità.

102. Nè questo amore deve intiepidirsi o scemare, perchè il principe talvolta pecca nell'amministrar la repubblica, sia per difetto di scienza, sia per vizio di volontà. Imperocchè essendo l'uomo fallibile e soggetto alle passioni; è ingiusto e contrario alla ragione esigere dal principe maggior perfezione di quello, che la debolezza umana consente. È al certo desiderabile che il principe non cada mai in fallo, nè si diparta mai dall'onesto e dal giusto; il che con l'aiuto di ottimi consiglieri, e specialmente col soccorso della religione divina, non di raro si avvera nei principi cattolici, in ordine almeno alle cose di più grave momento. Ma se talvolta accade il contrario, non per questo debbono sdegnarsene i sudditi, nè diminuire verso di essi l'amore. Il fallare è dell'uomo, e niente di umano può essere estraneo ai principi; specialmente ove si considerino i pericoli ai quali sono esposti, e le difficoltà del carico che pesa lor sulle spalle. Sarà bastevole se operino per lo più avvedutamente e giustamente, massime allorchè trattasi di affari riguardanti il bene comune, e che veglino alla pubblica felicità, ed operino con tanta prudenza quanta ne consente la condizione umana. « Come sopportiamo la sterilità della terra, dice Tacito, o le frequenti piogge e gli altri mali della natura, così dobbiam tollerare il lusso o l'avarizia de' dominanti. Finchè ci saranno uomini, ci saranno vizii; ma essi non sono continui e vengono compensati dall'intervento di beni maggiori [1]. »

103. Può qua riferirsi l'obbligazione, onde i cittadini sono tenuti a non vagheggiare novità, con ingiuria di coloro che godono

1 *Historiarum*, IV, 74.

Digitized by Google

del potere supremo. Conciossiachè essendo legittimo il governo e possedendosi l'autorità giustamente da una data persona o assemblea; le è dovuto obbedienza e rispetto, nè è lecito macchinare contro di essa, senza incorrere in empietà e in delitto di Stato. Nè punto vale quella ragione, onde i fautori di ribellione o i cupidi di migliore fortuna, per coprire i loro iniqui disegni, dicono: esser permesso anche con la forza, pel bene comune, cangiare una men perfetta forma di governo in altra migliore. Poichè, dapprima questi cotali sono inabili a giudicare della migliore forma di governo; nè vengono mossi dal desiderio della pubblica felicità, ma solo dall'utile privato. In secondo luogo, la forma del governo non è di tanto peso, quanto essi vorrebbero farla supporre; dipendendo il bene della Società men dalla forma di governo, che dall'onestà de' governanti. Finalmente, ancorchè una forma sia migliore delle altre; tuttavia non può quinci togliersi ragion sufficiente per offendere il legittimo possessore dell'autorità; dove non si voglia convertire l'utile in supremo principio e regola dei costumi umani. Il che se avvenisse, non si avrebbe più stabilità di diritti nel civile consorzio: potendosi dire in egual modo che sia più utile alla repubblica se i fondi, posseduti privatamente, si dividano fra i più onesti e più bisognosi cittadini; e che la magistratura, esercitata da quello o da questo, si conferisca a persona più dotta e più prudente. Così nella società ogni cosa vacillerebbe, e ciascuno avrebbe di continuo a temere lo spogliamento dei beni o la perdita dell'uffizio.

Nè altri sçioccamente opponga non essere il popolo come un fondo o un armento, a cui possano applicarsi gli argomenti stessi, che si adducono pel diritto di proprietà. Conciossiachè qui non si tratta del popolo, ma dell'autorità; la quale certamente è un diritto, che può possedersi e trasmettersi ed aversi per eredità, purchè si faccia legittimamente e senza offesa di niuno. Egli è verissimo, e noi sovente lo abbiamo ripetuto in questi elementi che l'autorità non è in bene del principe ma del popolo; alla cui felicità mira di sua natura l'azione tutta governativa. Ma ciò non toglie, che il possesso di essa autorità si consideri altresì come bene del subbietto, a cui appartiene, ed abbia natura di diritto propriamente detto; purchè ne sia giusto il titolo, e non se ne converta l'esercizio ad utile solo del possessore, ma si diriga al bene di tutto il corpo sociale. In conclusione, non si deve confondere la giustizia con l'utilità; nè questa, per quanto sia grande e manifesta, dee mai recare a quella la più lieve ingiuria. Che i seguaci di Epicuro spaccino il contrario, pur pure; ma che dicano lo stesso coloro,

Digitized by Google

che si vantano di abborrire il materialismo e ripongono la norma dell'operare nel concetto di giustizia e di virtù, ciò o è turpe ipocrisia, o è indizio d'incostanza, per non dire di stolidezza.

ARTICOLO II.

Dei doveri del supremo imperante.

104. Quanto più alta è la dignità de'sommi imperanti, tanto più gravi sono i doveri, dai quali essi sono stretti verso la società. Scrivendo noi qui semplici elementi, non possiamo che dirne di passata le cose più principali, siccome abbiamo fatto nelle altre materie.

Dapprima è necessario che il principe comprenda bene lo scopo della sua autorità, e la cerchia in cui si contengono i diritti di essa; per non allontanarsi dal debito fine, nè travalicare i limiti dalla natura prescritti. Imperocchè non è da pensare col Macchiavelli ed altri corruttori della politica esser lecito agl' imperanti tutto quello che vogliono; nè dee credersi coll' Ornio, che il principe possa nel proprio regno tutto ciò, che può Dio nel mondo. Attesochè l'autorità civile non vuol confondersi con l'autorità in generale, e molto meno con l'autorità divina. Solo Dio gode di potenza assoluta e non circoscritta da limiti. Gli uomini, benchè comandino in nome di Dio, partecipano di un potere assai limitato e ristretto. Ciò soprattutto è da dire dell'autorità civile, fuor della quale non solo ci ha l'autorità religiosa, che di gran lunga l'avanza, pel fine più alto a cui guarda; ma ancora ci ha l'autorità paterna, di cui essa dee rispettare l'origine sacra e i diritti intangibili. Il giro dell'autorità civile comprende i rapporti esterni, che passano tra i cittadini; ordinabili da lei nel modo richiesto dalla pubblica salute, dalla comune pace dei socii e dalle leggi dell'onestà.

105. Ben compreso adunque l'uffizio, che il supremo amministratore della repubblica è per adempire, egli dee proccaciare i mezzi acconci ad esercitarlo a bene comune. Quindi non solo egli deve con ogni studio fornirsi di scienza politica, per governare convenientemente i sudditi; ma deve altresì attendere con tutta vigilanza a costituire gli organi sociali, di cui sopra parlammo, per l'esercizio delle tre funzioni del potere ed esigere da essi che fedelmente compiano le parti loro. Imperocchè di qui al postutto dipende la saggia amministrazione della repubblica, e l'efficace e salutare influenza dell'autorità: non potendo aversi perfetta operazione, se non siano debitamente disposti gli strumenti, di cui il

Digitized by Google

subbietto si serve per esercitarla. E poichè l'organismo sociale, benchè perfetto, poco vale, se le persone, che gl'imprimono il moto, manchino di opportuna scienza, o per nequizia di volontà abusino del loro potere; quindi al principe corre gravissimo obbligo di applicare ai diversi impieghi persone istruite, prudenti e virtuose. Dee altresì circondarsi di una scelta mano di uomini eccellenti per dottrina e probità, che gli facciano da consiglieri, e dell'avviso e dell'opera dei quali si giovi nell'amministrazione della repubblica. Finalmente dee mostrarsi benigno ed accessibile a tutti, accogliendo con paternale affetto ciascun cittadino che a lui ricorra.

106. Queste cose riguardano l'autorità, in quanto ella dee ben disporsi per compiere il proprio uffizio. Quanto poi all'esercizio attuale del medesimo e agli effetti, che devono seguirne in bene de' sudditi, ognuno facilmente scorge richiedersi qual fondamento che tutti i diritti, vuoi naturali vuoi acquisiti, dei cittadini siano riconosciuti e difesi contro qualsiasi aggressione. Questo è come un naturale Statuto e legge fondamentale di qualunque civile consorzio, la quale non ha bisogno d'essere scritta in carta o scolpita in tavole, essendo segnata a caratteri indelebili nella ragione stessa dell'uomo. Imperocchè la società dee tornare a bene non a male dei socii; e le cose concedute dalla natura, non possono togliersi dall'arbitrio. Ciò peraltro non vieta che sì fatti diritti si attemperino fra loro sotto il dettame della ragione e si circoscrivano con quei limiti, che sono richiesti dalla social convivenza e dal conseguimento della felicità pubblica. Nel che non si contraddice alla natura, nè si fa violenza ai diritti privati. Conciossiacosachè, avendo la natura formato l'uomo socievole, ed ordinatolo al consorzio cogli altri, volle al certo che i diritti, di cui l'arricchiva, ricevessero quelle modificazioni e quei limiti, senza cui non potesse sussistere il bene comune.

107. Da questa tutela dei diritti consegue che non si faccia nè si permetta alcuna cosa, che nuoca al ben essere e alla civile libertà dei cittadini; sicchè niuno eziandio delle infime classi soffra impunemente danno dal prepotente e dal ricco. Anzi dev'essere precipua cura del principe la difesa dei deboli, assicurandoli dall'altrui violenza: giacchè la benefica provvidenza del governante dee massimamente risplendere sopra coloro, che hanno maggior uopo di tutela; mentre gli altri che sono forti, si proteggono in gran parte da loro stessi.

Sicura altresì vuol essere la proprietà dei singoli, e la facoltà di accrescerla secondo le norme della giustizia e senza danno del

Digitized by Google

pubblico bene; e però non sono da tassare i sudditi più di quello che è necessario, nè da opprimere con importabili pesi. Per fermo ai diritti di maestà appartiene l'imporre balzelli e tributi, pel provvedimento di quelle cose che tornano in utile comune, e per alimentare l'esercito, e fornir di stipendio i magistrati e gli altri pubblici ufficiali; ma in ciò non debbe oltrepassarsi la conveniente misura, la quale prende norma da un doppio termine: dal bisogno reale della società e dalla facoltà dei privati. Imperocchè se le spese si allargano oltre la sociale necessità, manca la ragione di chiederne i mezzi dai cittadini; e se questi si aggravano, oltre le forze, tra gli altri danni, si vengono a troncare i nervi alla stessa società; la cui salute ed opulenza risulta dall'opulenza e incolumità de' membri che la compongono.

108. Che se questi diritti, riguardanti la vita e la proprietà, non debbono patir danno, ma piuttosto essere confermati e difesi; molto più ciò è richiesto per quei diritti più elevati, che riguardano la verità e l'onestà. Imperocchè per ciò stesso che l'uomo è ragionevole e dotato d'intelletto e volontà, ha sortito dalla natura un diritto inalienabile di promuovere sè stesso all'obbietto di entrambe queste potenze, e quindi di conoscere il vero ed abbracciare il bene. Laonde non solo non può venir mai obbligato a seguire il falso e l'inonesto, ma non può neanche esser mai impedito dalla ricerca di alcuna verità o dall'esercizio di alcuna virtù. Nel che pessimamente abusano dell'autorità e violano il diritto naturale quei governi, qualunque essi siano, i quali o impongono ai sudditi di attignere la dottrina da pestifere fonti, o vietano di abbracciare un determinato genere di vita virtuosa. Nè si dica poter la mente rigettare l'errore, che per avventura le venga proposto; e la virtù potersi esercitare in qualunque stato e condizione. Conciossiacosachè chi ha diritto al fine, ha diritto a rimuovere gl'impedimenti, che ne rendono difficile il conseguimento; ed ha diritto altresì ad usare liberamente i mezzi, che giudica più convenienti a conseguire esso fine, purchè siano onesti e non offendano altrui. Ora ognun vede che la verità corre grave pericolo, quand'è continuamente oppugnata; e alla virtù giova grandissimamente l'essere confortata dalla stabilità di vita con aiuti e indirizzi costanti, che la francheggino dagli assalti del vizio. E per fermo il valore dell'intelletto umano non deve considerarsi di per sè ed assolutamente, ma rispettivamente e secondo che si spiega nel subbietto, il quale per sua nativa debolezza è labile ed abbisogna di aiuti. Laonde niuno può giustamente impedirlo dal pro-

Digitized by Google

curarsi sì fatti aiuti e respingere gli ostacoli che si attraversano alla sicurezza del vero e al possesso del bene.

109. L'autorità non solo deve attendere alla difesa dei diritti, ma anche dee positivamente operare alla felicità dei cittadini, e procacciare la grandezza, lo splendore e la perfezione della società. Del qual proposito per dir brevemente alcuna cosa, i beni della società si riducono a due generi: cioè a quelli di ordine materiale e a quelli di ordine spirituale. Quanto ai primi, l'autorità è obbligata a provvedere che tutti abbiamo libera facoltà di procurarsi i mezzi per alimentare e tutelare la vita. Nè solamente dee proteggere tal facoltà, sicchè da niuno venga impedita (il che è di giustizia); ma ancora deve promuoverla e favorirla con aiuto sociale, il che appartiene al dovere di beneficenza. Quindi ella dee procurare che si formino associazioni d'industria e di commercio, ove la parte più operosa del popolo trovi difesa e soccorso; e in generale dee favorire gl'istituti di carità pubblica a sollievo dei miseri e degli oppressi dalla sventura.

110. Quanto a quella parte di pubblica prosperità, che sorge dalla grandezza della popolazione, dalla ricchezza e dalla facilità de' commerci; sono specialmente da considerare tre cose. Prima, che non la sterminata moltitudine, ma la giusta proporzione del popolo coi mezzi di alimentarlo ed educarlo, acciò si conservi incolume e costumato, giova al viver civile. In secondo luogo la ricchezza sociale non si ha propriamente, quando una parte sola de' cittadini è doviziosa, giacendo le altre nell'indigenza; ma bensì, quando senza danno di niuno le ricchezze siano divise fra molti: e quanto più cresce questa diffusione, tanto più si aumenta la reale e non apparente ricchezza della repubblica. Non dee però tal diffusione esagerarsi per guisa, che il diritto di proprietà, procedente dalla natura, ne resti offeso o coartato da ingiusti limiti. Anzi è da por mente che la proprietà troppo sminuzzata produce l'effetto contrario, snervando la società; e si assomiglia più al dissipamento, che alla ragionevole divisione. Da ultimo è da avvertire che la vera giocondità di vita richiede la mezzanità, che nell'Etica dicemmo esser propria della virtù; cioè che sia talmente temperata dal prescritto della ragione, che giovi e non noccia alla bontà dei costumi. Imperocchè se coll'eccesso ammollisce gli animi e gli alletta a' piaceri del senso; non può far parte della perfezione sociale: giacchè il fine sociale è informato dall'ordine morale, a cui finalmente dee riferirsi tutto ciò che alla società appartiene.

Digitized by Google

111. I beni dello spirito si riducono alla cognizione del vero e all'amore del bene; di che prossimamente sorge l'ordine morale. A promuovere l'una e l'altro nei cittadini e nell'intera società deve al postutto intendere l'azione benefica del potere; senza eccedere peraltro i proprii limiti, quelli cioè dell'ordine esterno. Esso dunque non solo fonderà accademie e licei, organandone opportunamente le funzioni, sicchè godano di libertà conveniente; ma procurerà eziandio che nelle stesse infime classi del popolo si sparga sufficiente istruzione e conoscenza del vero.

Nel che debbono cansarsi ambidue gli estremi: cioè che la plebe si lasci troppo nell'ignoranza, o che si renda più erudita di quel che si addice alla sua condizione. Dall'un capo e dall'altro derivano non lievi danni. Poichè l'ignoranza rende il popolo feroce, ottuso, smanioso di piaceri, scostumato; la soverchia erudizione, che per lui non può esser mai perfetta, lo rende indocile, avido di mutar fortuna, intollerante della fatica, tumultuante.

Ma a preferenza d'ogni altra cosa dee nel civile consorzio coltivarsi la Religione, senza la quale tutti gli altri presidii sarebbero vani. Come l'uomo individuo, così anche la comunità in tanto è rispettabile, in quanto è adorna di virtù e di santi costumi. Or la virtù ed i santi costumi si fondano nella religione. Al certo, se all'onestà de' cittadini si aggiungano gli altri beni, dai quali la virtù prende materia per ispiegare la propria forza in più vasto campo; la società, che ne sorge, è indubitatamente più pregevole di quella, che fosse fregiata di sola virtù. Ma se ella priva o scarsamente dotata di virtù, abbondi d'ogni altro bene; sarà di gran lunga inferiore ad un'altra società, la quale, benchè priva di tutti gli altri beni, sia nondimeno nella virtù eccellente. Imperocchè questa in realtà avrebbe conseguìto il fine proprio dell'uomo, e godrebbe di giocondissima tranquillità, la quale non da altro fonte scaturisce, che dalla virtù; benchè manchi per avventura degli altri aiuti, de' quali si accresce l'ordine morale, non *intensivamente* ed in quanto alla *qualità*, ma solo *estensivamente* ed in quanto alla *quantità*. Per la qual cosa dee anzi tutto il Governante avere a cuore la conservazione e l'incremento della virtù. Ora senza la pietà verso Dio, che ne è fonte e principio, ed al cui ossequio si riferisce tutto quanto è l'esercizio della vita onesta; in niun modo la virtù può sussistere nella comunanza civile.

112. Finalmente, richiedendo l'umana debolezza guarentigie e conforti, specialmente nella moltitudine, di sua natura proclive al

Digitized by Google

male ed incostante nel bene; nasce quindi nel reggitore della società il dovere di allontanare da essa i pericoli e gli assalti del vizio e dell'errore. Di qui procede in lui il diritto di proibire che colla voce o con la stampa si propaghino falsi dommi, i quali offendano la verità o la morale, e che si facciano azioni scandalose. Nel che non si offende la civil libertà; non essendo dalla ragione a niuno data balìa di nuocere agli altri, ed essendo di pubblico nocumento ogni azione che torna in inciampo dell'altrui onestà. Anzi ciò fa parte del dovere, onde la società è tenuta di tutelare i diritti naturali dei singoli; giacchè ciascuno ha diritto, come dissi, dalla natura a rimuovere gli ostacoli che si oppongono alla verità ed alla virtù, e togliere le occasioni per le quali, attesa la fragilità umana, possa essere indotto ad abbracciare il falso ed il male.

Di qui, come ognun vede, si origina nella pubblica autorità il diritto di censura sopra gli scritti da pubblicare. La qual censura è più ragionevole che sia *preventiva;* essendo più conforme alla ragione occorrere ai mali prima che avvengano, di quello che reprimerli, dopo avvenuti; il che spesso torna difficile, spesso anche inefficace. Nè si dica, che così si reca violenza all'intelletto, de' cittadini; giacchè l'autorità civile con tal fatto non costringe niuno a pensare con lei, ma solo impedisce un'azione esterna, manifestatrice, con danno pubblico, di delirii mentali. Ora niuno vorrà negare che possa la civile autorità proibire azioni esterne, che siano contrarie al pubblico bene. Ciò però non vieta che il contrario sistema si osservi presso quelle società, le quali, mancando di unità religiosa, non professano generalmente e pubblicamente una sola e medesima dottrina morale. In esse mancando i cittadini d'un comune vincolo di credenza; manca la norma, secondo la quale la potestà civile potrebbe autorevolmente formare giudizio, e sostenerlo nell'ordine pubblico colla forza.

CAPO SESTO

DELLA SOCIETÀ RELIGIOSA, CIOÈ DELLA CHIESA.

113. Trattando di società complete, le quali nel proprio ordine toccano l'intero uomo; la materia c'invita a dire qualche cosa della società religiosa. Imperocchè, come dicemmo da principio, questa è la terza specie di società perfetta, che si aggiunge alla domestica e alla civile; come quella, che dalla natura vien co-

Digitized by Google

mandata, ed a sè, nel proprio giro, subordina tutta l'attività dell'uomo: giacchè il fine, a cui ella mira, è vero centro, al quale in modo speciale mette capo ogni parte della vita umana. Inoltre non può appieno conoscersi la stessa società civile, senza conoscere la società religiosa; attesi i rapporti, che passano tra l'una e l'altra, e tra le potestà che preseggono ad amendue. Finalmente la perversità de' tempi, in cui ci siamo imbattuti, ci chiama istantemente a tale investigazione. Perocchè tanti sono gli errori che assaltano oggidì questa parte del diritto e si diffondono liberamente non solo nei libri, ma anche nelle assemblee, nel foro e, quasi direi, nei trivii; che si rende indispensabile nell'istituzione de' giovani indicare almeno i principii, coi quali possano discernere il falso dal vero, e difendersi dai sofismi dei maestri di menzogna. Ecco le ragioni, per le quali ci determiniamo a dir qualche cosa della società religiosa, ossia della Chiesa; e ciò faremo in tre articoli, nei quali indagheremo la sua natura, i suoi diritti, i suoi rapporti con lo Stato politico.

ARTICOLO I.

Della natura della Chiesa e del suo sociale organismo.

114. Per ben comprendere la natura di questa società, se ne dovrebbe studiare a fondo l'origine, il fine, le parti e la struttura. Ma, per verità, se noi volessimo, secondo il merito, trattare sì fatte cose, non basterebbe, non che un capitolo, un intero volume. Laonde siamo costretti a toccarne le principali nozioni, delle quali informata la mente, possa dedurne ulteriori inferenze e cavarne concrete applicazioni.

Siccome l'uomo da istinto e da ragione è tirato alla società domestica e civile, così del pari è sospinto alla società religiosa. Imperocchè la tendenza a rendere a Dio il culto dovutogli, non è meno istintiva e razionale nell'uomo, che qualsiasi altra propension naturale. Anzi essa urge con maggior forza pel bene più eccellente a cui mira, e pel dovere più alto, a cui corrisponde. Ora a sì fatta tendenza non può l'uomo obbedire abbastanza, se non in compagnia di altri, coi quali metta in comune gli sforzi per conseguire quel fine. Ciò si fa chiaro, dal considerare sì il naturale consenso degli animi, sì il privato bisogno dell'uomo, e sì il dettame della ragione.

E quanto al primo dei detti capi, l'uomo è così conformato, che cerca naturalmente compagni ai proprii affetti, e si rende par-

Digitized by Google

tecipe degli affetti altrui. Dal che quantunque egli facilmente si astiene nelle cose di minor momento, che poco o nulla si fondano nella natura; non così in quelle, che nascono da potente e vivace impeto naturale. Imperocchè la natura che allora opera, essendo la stessa in tutti, produce quelle individuali propensioni con impronta di scambievole simpatia, e le muove ad esprimere con effettiva unione l'unità della loro origine.

Per ciò che riguarda il secondo capo, se l'unione, come dice il proverbio, fa la forza; la debolezza privata, come negli altri ordini dell'attività umana, così anche nello svolgimento del principio religioso, non altrimenti può confortarsi, se non per via di associazione, da cui derivano innumerevoli vantaggi, sì per ciò che riguarda la parte speculativa, e sì per ciò che concerne la parte pratica.

Finalmente lo stesso risulta dal dettame della ragione, la quale comanda il culto verso Dio, per quanto è possibile, perfetto e tale, che si renda non solo dagli individui umani, ma dalla stessa umanità, la quale è permanente ed esprime integralmente l'uomo. Ciò non può altrimenti conseguirsi, se non unendo insieme le cure e le azioni de' singoli a riguardo di un tal fine con cooperazione comune: il che in altri termini è appunto la formazione della società religiosa. Guardato dunque lo stesso puro ordine naturale, l'uomo è portato alla società religiosa non solo da istinto innato, ma anche dal dovere di onorare Dio e dall'obbligo generale, che ha, di seguire l'ordine proposto dalla natura.

Ma molto più questa obbligazione si manifesta, ove si consideri non l'ordine naturale, ma il soprannaturale. Imperocchè avendo Dio, nella presente condizione delle cose, innalzato l'uomo ad un più sublime stato, quello cioè della grazia, ed avendogli imposte verità da credere, riti da osservare, atti virtuosi da compiere, per conseguire la beatitudine celeste; istituì per mezzo di Cristo la Chiesa, come vera e visibile società, sparsa in ogni parte del mondo, la quale nella sua unità congiungesse tutti gli uomini. Così di presente la società religiosa, a cui siamo chiamati, è soprannaturale ed ha origine divina; benchè appaghi anche l'inclinazione della natura, e risponda in più alto modo al dovere, da cui siamo essenzialmente obbligati verso il primo nostro principio ed ultimo fine [1]. Ciò adunque che, eziandio senza rivelazione, sa-

1 Non rechiamo qui gli argomenti, coi quali si dimostra la divinità della religione cristiana, per essere estranei al nostro assunto e tema puramente teologico. Parlando noi a cattolici, prendiamo come nota ed ammessa la verità ed origine co-

Digitized by Google

rebbe stato richiesto da natura, è stato a noi concesso da Dio in modo assai più perfetto, in virtù della Chiesa, dotata di quella forma e di quell'organismo, che ora vedremo.

Non essendo la religione che un legame morale tra Dio e gli uomini; di sua natura non ha altro di mira che il culto divino e la felicità dell'uomo, non terrena ma celeste. Imperocchè, tutta quanta è, si versa nei rapporti, che passano tra noi e Dio; e se guarda altre cose ed altri affari di questa vita, in tanto li guarda, in quanto essi a quel fine in qualche modo si riferiscono, o possono da noi riferirsi. Questo dunque è lo scopo della società religiosa, ancorchè si consideri fra i cancelli della sola natura. Ciò costituisce altresì lo scopo della religione rivelata, nella Chiesa stabilita da Cristo. Vi ha però questa differenza, che quel fine è stato elevato ad un ordine più sublime, all'ordine cioè della grazia, e riguarda il culto e l'ossequio da rendersi a Dio con atti e riti, da Dio stesso prescritti; e ci promuove non ad una qualunque felicità dell'altra vita e con qualunque sorta di mezzi, ma alla

leste di nostra santa religione, e sol consideriamo il fatto della sua esistenza, la quale peraltro è da sè stessa in tale materia un validissimo argomento. Imperocchè o bisogna ammettere un effetto senza causa, o bisogna confessare che Cristo è vero Dio. Giacchè ripugna alle leggi della esperienza e della ragione che un semplice uomo condannato al supplizio potesse tra le persecuzioni ed i tormenti inculcare e persuadere al mondo una dottrina così contraria ai sensi ed all'umana superbia. Si oda all'uopo Cesare Balbo: « Eppure tra tante opposizioni e persecuzioni e contro ad ogni ragione e probabilità filosofica, politica, o storica, contro ad ogni andamento consueto degli eventi umani, queste stoltezze cristiane o della croce, s'erano sparse fin dai tempi di Traiano così, che Plinio si lagnava ne fosser deserti i tempii de' numi patrii, e che al principio del III secolo se ne scorgeano pieni il palazzo, Roma, le province, le legioni. E tutto un altro secolo durò, crebbe, soffrì questa, che taluni osavan chiamare società secreta, ed altri scuola filosofica, ma che era moltitudine e forse già pluralità nell'impero, senza una congiura, senza una sollevazione, senza un sol frammischiarsi nelle dispute, negli interessi, nelle turpitudini dell'imperio; ed ora un bel dì siamo per vedere l'Imperatore farsi cristiano, senza un interesse che potesse muoverlo, se non forse di prendere l'opinione, la religione dei più, e cristiano palesarsi l'imperio poi tutto intiero. E quindi (benchè non sia istituto mio di persuader nessuno, ma solamente, com'è d'ogni storico, di presentare gli eventi col carattere che ci si vede), parmi poter notare che tutta questa serie di eventi innaturalissimi non potè succedere se non soprannaturalmente, per intervenzione, dico, straordinaria e manifesta della provvidenza di Dio. S. Agostino e Dante, due dei più gran filosofi storici che sieno stati mai, posero essi questo dilemma di che non s'esce: o questa propagazione del cristianesimo, che sarebbe stata innaturale in ogni età, che fu innaturalissima in questa della massima coltura antica, fu effetto de' miracoli che persuasero i convertiti, ovvero avvenne il miracolo maggiore, d'un fatto grandissimo adempiutosi contro a tutte le cagioni naturali, un effetto senza causa: e nell'un caso e nell'altro il fatto è soprannaturale, la religione sortane è rivelata, divina. » *Sommario dell'Istoria d'Italia*, l. 5, §. II.

Digitized by Google

felicità soprannaturale, qual è stata promessa da Dio, e con mezzi da esso Dio determinati.

Nel che è da schivare il gravissimo errore di quelli, che dandosi voce di cattolici, si studiano tramutare lo scopo della Chiesa da religioso in civile, e da divino in umano. Onde acremente riprendono i sacri Ministri, perchè non si travagliano a procurare la libertà de' popoli ed ampliare i termini della coltura civile, ma solo intendono a promuovere la salute eterna degli uomini ed il culto divino. Ciò essi condannano come un vizioso *misticismo;* sostenendo che la felicità temporale e politica sia la strada per giungere all'eterna beatitudine, e che somministri il legittimo criterio per discernere la vera religione. Laonde predicano il Cristianesimo civile e il Cattolicismo ammodernato.

Questo errore, che ha per principale sostenitore il Gioberti, trae origine dai Sansimoniani; i quali, ascrivendo a vizio della religione cristiana il disprezzo dei beni terrestri, si proposero di sostituire ad essa un'altra religione, la quale cercasse accuratamente i predetti beni, e non rimovesse dal suo scopo diretto niuna cosa appartenente all'uomo. Ma quanto stolta sia questa opinione non è mestieri dimostrare. Imperocchè la religione, ancorchè si consideri fra i puri termini della natura, non riguarda la terra ma il cielo, nè risponde ad altri rapporti, se non a quelli che legano l'uomo con Dio. Il che massimamente ha luogo nella religione rivelata e nella Chiesa di Cristo, nella quale l'ordine e l'economia è al tutto soprannaturale. Onde avviene che l'opera sua è propriamente volta all'amministrazione della grazia ed al culto divino per promuovere la gloria di Dio e la salute soprannaturale delle anime; nè s'intromette in cose meramente umane, se non in quanto al predetto scopo sono necessarie o almeno opportune. Il perchè l'Apostolo dichiara l'uffizio del sacerdozio con queste parole: *Ogni pontefice assunto dagli uomini è costituito per gli uomini in quelle cose che si riferiscono a Dio* [1]. Quindi avverte i sacri Ministri a non mescolarsi di cose temporali: *Nessuno, ascritto alla milizia di Dio, s'impaccia di negozii secolareschi* [2]. Quante volte poi ricorda i beni di questa vita, niun'altra cosa sì spesso inculca ai fedeli, come il tener l'animo lontano da essi, e ricordarsi d'un bene più alto: *Quelli che usano di questo mondo, si comportino come se non ne usassero* [3]. *Non abbiamo qui ferma città, ma ne andiamo cercan-*

1 *Ad Hebr.* c. 5.
2 IIª *Ad Timotheum*, II, 4.
3 Iª *Ad Cor.* VII, 31.

Digitized by Google

do una avvenire [1]. *Rinnegata l'empietà e i desiderii mondani, viviamo in questo secolo con temperanza, con giustizia e con pietà, attendendo il compimento della beata speranza, e l'apparizione gloriosa del grande Iddio* [2]. Ecco lo scopo a cui intendono i fedeli, in quanto tali; ecco lo spirito della Chiesa; ecco la dottrina a noi tramandata dagli Apostoli. Quelli, che vogliono il contrario, convertono in umana la religione di Cristo, e confondono lo scopo della Chiesa con lo scopo della società civile.

115. Se si considera la vera felicità, per questo stesso che la cristiana religione mena alla felicità futura, conduce anche alla presente. Imperocchè la vita di quaggiù non è altro in realtà che tirocinio e preparazione alle vita avvenire, e quindi la vera perfezione di essa non può giudicarsi e misurarsi se non dall'ordinamento a quella. Il che certamente non solo è da dire degli uomini presi separatamente, ma ancora della unione stessa degli uomini formanti la società; i quali per fermo associandosi non isvestono la natura umana. Anzi la religione cristiana, benchè indirettamente, favorisce sommamente la civile coltura, non solo perchè abbellisce gli animi di vera virtù, propria del cittadino; ma anche perchè esercita una salutare influenza sugli stessi materiali interessi. Imperocchè non respinge sconsigliatamente l'apparato delle cose sensibili o i comodi della vita, ma li ammette in guisa, che non nuocano ai beni più alti, ma si tengano nel grado ad essi dovuto. Così pure non condanna gli affetti fondati in natura, ma li armonizza debitamente e li subordina al supremo affetto dell'uomo. In somma richiede solo che non si misuri il fine dai mezzi, ma i mezzi dal fine. Or la vera coltura, qualunque sia, al postutto dipende dall'uso delle cose giusta l'ordine loro; nè un tal uso può essere possibile all'uomo, se la mente di lui e la volontà non aderiscano stabilmente all'ultimo fine.

116. Non dipendendo lo scopo della società religiosa da alcuna varietà di luoghi o di persone, ma rispondendo all'immutabile ed universale relazione di tutti gli uomini a Dio; ne segue che ella deve essere una di sua natura e non circoscritta da limiti locali. Nondimeno ciò non era da sperarsi dalle forze della pura natura; sì per la scambievole gelosia e sospicione de' popoli, sì per la diversità delle opinioni, nelle quali facilmente si dividono le menti, se col proprio lume debbano scoprire la verità, sì finalmente per l'ambizione d'occupare l'autorità del sacerdozio supremo, che ciascuna nazione

1 *Ad Hebr.* XIII, 14.
2 *Ad Titum*, c. 2.

Digitized by Google

avrebbe voluto appropriarsi. Ciò che non poteva la natura, abbandonata a sè stessa, ha operato l'intervento divino con l'aiuto della grazia celeste, la quale superò tutti questi impedimenti. Imperocchè Dio nella Chiesa colla carità soprannaturale congiunse i cuori degli uomini, quantunque dispersi; e assodò con la propria autorità le verità da credersi, affidandone la custodia e l'interpretazione all'oracolo infallibile del Pontefice e de' Concilii, da lui supernamente assistiti; e finalmente da sè determinò la forma del governo, attribuitane la potestà ai successori degli Apostoli. Di qui fu possibile la formazione della Chiesa una ed universale, secondochè dal tipo ideale della società religiosa si richiedeva; e noi la veggiamo da diciannove secoli ferma e vincitrice, contro gli assalti d'ogni sorta di avversarii.

117. A far comprendere l'organica struttura della Chiesa, ne accenneremo i punti principali in numeri separati.

I. La costituzione fondamentale della Chiesa fu data dallo stesso Cristo; e quindi non è sottoposta a volontà umana nè per terreno diritto può mutarsi o convertirsi in altra. Essa è tutta soprannaturale, nè per alcun lato procede da arbitrio umano. E per fermo qualunque ordinamento sociale non può da altro diritto esser distrutto o variato, se non da quello da cui ebbe origine, o al dettame del quale è pienamente sottomesso. Dipendendo dunque la forma della Chiesa dalla sola autorità di Cristo; essa è di condizione immutabile e duratura in perpetuo, quale Cristo volle instituirla.

II. La Chiesa, come corpo sociale, ha due parti: la moltitudine de' fedeli, cioè de' socii che addotti dalla fede a lei si aggregano, e la legittima potestà ossia il sacro maestrato, che governa e regola la moltitudine. Ciò emerge dalla nozione stessa di società, la quale, come altrove dicemmo, consta per sua natura di quei due elementi. La prima parte si distingue col nome di *Laicato,* l'altra di *Chericato.*

III. La potestà ecclesiastica è doppia: di *ordine* cioè e di *giurisdizione;* delle quali la prima si riferisce all'oblazione del sagrifizio e alla confezione ed amministrazione dei Sagramenti; l'altra serve al reggimento e governo de' fedeli per ciò che spetta al foro sì interno come esterno. La ragione si è perchè alla santificazione delle anime, ch'è il fine prossimo della Chiesa, si richiede non solo la *grazia,* la quale si conferisce per mezzo dei Sagramenti; ma ancora la *cooperazione del subbietto,* cioè de' fedeli, per mezzo della retta credenza e della virtuosa vita, ed a promuovere e dirigere siffatta cooperazione è ordinata la giurisdizione.

Digitized by Google

IV. La giurisdizione risiede nei Vescovi; ai quali, sotto la guida del romano Pontefice, è stato da Cristo commesso l'uffizio di reggere la Chiesa. Cotesta potestà, come in supremo capo e sommo moderatore, si raccoglie in esso Romano Pontefice; il quale tiene il luogo del principe degli Apostoli, cioè di Pietro, e quindi è Vescovo universale di tutta la Chiesa, e Vescovo dei Vescovi. Da lui, come da fonte, deriva la giurisdizione negli altri Vescovi; dei quali se alcuno si separa dalla comunione di lui, issofatto rimane destituto di ogni autorità, quanto al governo de' fedeli.

V. Per la qual cosa la forma del governo nella Chiesa di Dio è la semplice monarchia; giacchè il sommo impero è presso una sola persona. Nondimeno quanto all'esercizio del potere vien temperato da una specie di aristocrazia; poichè i Vescovi nei Concilii insieme col Pontefice esercitano la somma giurisdizione, e nella propria Diocesi sono veri principi spirituali, facendo leggi ed esercitando tutte le altre funzioni del potere. Anzi può dirsi che v' interviene una partecipazione altresì di democrazia; in quanto niuno viene escluso dal poter amministrare la repubblica ecclesiastica, ma a tutti indistintamente è aperta la via al chericato e quindi al conseguimento di qualsiasi dignità, non escluso l'impero supremo.

VI. La potestà della Chiesa non solo riguarda gli atti esterni (giacchè i fedeli, ai quali ella comanda, sono uomini che operano con esterni atti), ma ancora e specialmente riguarda gli atti interni; giacchè giudica eziandio la coscienza e definisce le cose appartenenti ai dommi ed ai costumi. E però l'autorità di lei è spirituale non solo per ragione del fine; ma anche per ragione del subbietto, nel quale prossimamente e direttamente opera. Così ella regola e governa tutto l'uomo, dirigendolo al culto di Dio ed al conseguimento dell'eterna salute.

Da queste cose, che esponemmo, non per ispiegare la natura della Chiesa (il che supera il nostro assunto), ma per darne una semplice idea, siamo condotti a stabilire la seguente tesi.

PROPOSIZIONE UNICA.

118. *La Chiesa è vero imperio spirituale, stabilito da Dio fra gli uomini, totalmente diverso dall' impero civile, e di gran lunga più eccellente.*

Dim. Che sia vero impero, è per sè manifesto. Imperocchè essa è vera società composta di moltitudine e di autorità, e dotata di fine proprio e di organismo proprio. Che differisca poi dalla società civile, facilmente si dimostra; stantechè tutti gli elementi, dei

Digitized by Google

quali consta, differiscono dagli elementi, onde quella è composta. Ed in vero, i membri della società civile sono gli uomini di una determinata regione e guardati in quanto ai vicendevoli rapporti nell'ordine meramente naturale; i membri e converso della Chiesa sono gli uomini, non ristretti a nessun luogo ma sparsi per tutto l'orbe, e considerati nell'ordine soprannaturale ed in quanto ai rapporti verso Dio come supremo padrone ed ultimo nostro fine. Lo scopo della società civile è la felicità temporale, la quale emerge dalla stabilità dell'ordine esterno e dalla tutela de' diritti fra gli uomini; lo scopo della Chiesa è la felicità eterna e soprannaturale dei fedeli, la quale emerge dallo zelo della gloria di Dio e dalla santificazione delle anime. L'autorità civile procede da Dio ma per via della natura, ed in quanto alla concreta forma del governo dipende dai fatti umani e dalla libertà degli uomini; l'autorità ecclesiastica procede immediatamente da Dio non solo in sè stessa, ma anche in quanto al subbietto specificamente considerato, cioè in quanto alla forma del Governo, la quale è determinata da Cristo, e non può esser giammai mutata dall'uomo. La potestà civile guarda l'esterno apparato de' mezzi, conducenti all'ordine morale, ma non esercita alcuna diretta influenza nello stesso ordine morale; la potestà ecclesiastica di per sè guarda non solo l'esterno ma anche l'interno, e tocca direttamente lo stesso ordine morale; e tutto ciò che ella sancisce è sancito nel cielo. In breve gli elementi singoli delle due società, benchè sieno scambievolmente analoghi, son nondimeno di gran lunga diversi, differendo tra loro, come il cielo differisce dalla terra, e l'ordine soprannaturale dall'ordine naturale.

E di qui si fa chiara anche la terza parte della proposizione, cioè che l'impero della Chiesa è molto più eccellente dell'impero civile. Imperocchè il fine di lei è più elevato, l'origine più divina, l'estensione maggiore, i mezzi più nobili, e la congiunzione fra i socii più intima, siccome quella che direttamente concerne non solo le operazioni esteriori, ma anche gli affetti della volontà ed i giudizii della mente. Adunque tutte le parti, che si attengono all'essere sociale, sono più eccellenti nella Chiesa che nello Stato politico.

Si sciolgono le difficoltà.

119. *Obbiez.* I. Non può concepirsi impero senza territorio, in cui esso eserciti la propria giurisdizione. Ma la Chiesa manca di un territorio proprio; poichè ogni contrada della terra è sottoposta ad alcun potere civile. Dunque la Chiesa non è impero di vero nome.

Digitized by Google

R. Concedo la maggiore, e *nego la minore;* la cui dimostrazione *distinguo:* Qualunque contrada della terra è sottoposta ad alcun potere civile, non avente diritto d'impedire i sudditi dal sottoporsi all'impero della Chiesa, in quanto al fine proprio della religione, *concedo;* avente diritto d'impedirli, *nego.*

Del Signore è la terra e tutto ciò che la riempie [1]. Ora Dio fondò la Chiesa imponendole il dovere e concedendole il diritto di diffondersi sopra tutta la terra. Ecco il territorio, a lei assegnato direttamente da Dio. Quindi S. Bernardo scrivendo ad Eugenio III, Sommo Pontefice, diceva: *Deve uscire fuori del mondo, chi per ventura vuol trovare alcun luogo non appartenente alla tua cura* [2]. Quindi alla Chiesa compete il nome di *cattolica,* cioè di universale. Che poi le singole parti della terra siano sottoposte a qualche potere civile, ciò non offre vera difficoltà, ove si guardi alla discrepanza dei due imperi. Imperocchè la Chiesa ha per sudditi gli uomini in ordine al fine spirituale ed eterno, sul quale l'autorità civile non ha alcun diritto, dovendosi contenere nel puro giro dell'ordine esterno e temporale.

Obbiez. II. Se così fosse, si avrebbe lo *Stato nello Stato,* di che nascerebbero continui turbamenti e conflitti. Adunque deve dirsi che la Chiesa non è impero.

R. Nego del tutto l'antecedente.

Se quell'antecedente fosse vero, ne seguirebbe doversi negare piuttosto l'impero civile, che l'impero della Chiesa; giacchè è più alto il diritto della felicità eterna, fine della Chiesa, che il diritto della felicità temporale, fine della società politica. Ma per buona ventura non è da fare nè l'uno nè l'altro, essendo quell'antecedente del tutto falso. Attesochè allora si avrebbe lo *Stato* nello *Stato* e la pugna de' diritti, quando due poteri dello stesso ordine contendessero d'impero tra loro, e pretendessero sotto lo stesso aspetto di amministrare le stesse cose. Non così, quando l'uno si contiene nella cerchia delle cose temporali, l'altro in quella delle spirituali; nelle cose miste poi concordano amichevolmente tra loro, secondo la diversità de' rapporti e la dipendenza che nasce dalla subordinazione de' fini. Che se nondimeno sorgono talora conflitti e perturbazioni, ciò dee ascriversi non a difetto della cosa, ma a vizio dell'umana volontà; la quale per secondare le sue cupidigie si sottrae dall'ordine divino. Ma per abbattere una verità, indarno si trae argomento dagl'inconvenienti, che possono intervenire per colpa degli uomini.

1 *Domini est terra et plenitudo eius.* Ps. 23.
2 *De Consideratione,* l. III, c. 1.

Digitized by Google

ARTICOLO II.

Dei diritti della Chiesa.

120. Siccome l'uomo individuo e ciascuna società possiede diritti proprii, derivanti dalla sua stessa natura, de' quali non può essere mai spogliata; così anche la Chiesa è dotata di essenziali diritti, che in niun modo le si possono togliere. Anzi, chi dirittamente mira, essendo la Chiesa proprietà di Cristo, che di essa è capo, rappresentato soltanto, come da Vicario, dal Sommo Pontefice; i diritti della Chiesa sono diritti di Cristo stesso. Il perchè non solo sono inviolabili e sacri: ma rifulgono di tanta dignità, che ragionevolmente si hanno per divini. Onde segue che nella collisione debbono preferirsi a tutti altri diritti, e non possono offendersi o impedirsi, senza gravissimo sacrilegio.

Non trattando qui noi di diritto canonico, ma di diritto naturale, e discorrendo della Chiesa non exprofesso, come richiederebbe la materia, ma solo sommariamente per quel che consente una semplice notizia elementare; toccheremo non di tutti i diritti della Chiesa, ma dei principali, porgendone non tanto una spiegazione, quanto piuttosto una semplice indicazione.

PROPOSIZIONI.

121. Prop. 1.ª *La Chiesa ha diritto di propagarsi in tutto l'orbe, senza bisogno di consenso da parte della potestà civile.*

Dim. Questo diritto evidentemente nasce dal dovere, che Cristo impose alla Chiesa di predicare il Vangelo nell'universo mondo, e rigenerare dappertutto gli uomini col salutare lavacro. Ecco le parole di Cristo: *A me è stata data ogni potestà in cielo ed in terra. Andate dunque, ed istruite tutte le genti, battezzandole nel nome del Padre, del Figliuolo e dello Spirito Santo: insegnando loro di osservare tutte le cose, che io vi ho comandate* [1]. Nel qual luogo è da notare che Cristo manda gli Apostoli a tutte le nazioni; li manda indipendentemente dal permesso de' principi; li manda in virtù dell'assoluta potestà, che aveva ricevuto dal Padre, in cielo ed in terra. Egli non disse: andate ed impetrate dall'Imperatore o dai Re facoltà di predicare; ma disse assolutamente: Andate e predicate, non appoggiando ad altro fondamento quella missione, se

1 Matth. XXVIII, 18, 19, 20.

Digitized by Google

non alla piena potestà sopra il cielo e la terra, conferitagli dal Padre. Nell'imporre poi un tal dovere e nell'attribuire un tal diritto alla Chiesa; determinò anche il modo, onde quella propagazione della fede dovesse farsi; cioè non colla forza o colle armi, ma con la predicazione e con l'ammaestramento, da cui gli uomini venissero indotti ad entrar liberamente nella Chiesa.

122. Prop. 2.ª *Alla Chiesa compete il diritto di costituirsi nei luoghi, ove sono fedeli, e di spiegare gli organi necessarii all'esercizio della sua spirituale autorità.*

Dim. I fedeli, entrando nella Chiesa per mezzo del battesimo, che ne è come la porta, divengono sudditi di essa Chiesa; la quale dee reggerli e governarli, stante il dovere, che ella ha, di pascere il gregge di Cristo. Or la Chiesa non potrebbe compiere un tale ufficio, se non si costituisse in que' luoghi secondo la gerarchia, determinata in lei da Cristo, e non ispiegasse gli organi, mediante i quali ella esercita la propria potestà.

Inoltre, è insito ad ogni essere, che però appunto che esiste dove che sia, goda facoltà di svolgersi secondo la propria natura. Questa facoltà, che negli enti privi di ragione è fisica, negli enti ragionevoli è morale, cioè a dire è diritto; poichè il diritto non è altro, che facoltà morale. Questo diritto adunque, che, in ordine alle società, da alcuni si appella diritto costitutivo, dee competere alla Chiesa; la quale non solo è società, ma è società di origine divina. Anzi questo diritto della Chiesa è di tanto valore, che non può mai venir superato da altro diritto: giacchè in lei nasce immediatamente dal precetto di Cristo; ed a rispetto de' fedeli risponde al massimo dei doveri, a quello cioè di ordinarsi a Dio, come ad ultimo fine.

123. Prop. 3.ª *L'autorità della Chiesa si svolge in un triplice potere: legislativo, esecutivo, giudiziario.*

Dim. Ciò apparisce dalla nozione stessa di società. Imperocchè, se la Chiesa è società perfetta e vero impero, quantunque spirituale; deve al certo godere dei diritti, che derivano dalla natura stessa di società e d'impero. Ma, come altrove dicemmo, non si dà società o impero, senza facoltà di far leggi pel bene comune, e di applicarle al moto sociale, e di giudicare a norma di esse gli atti dei socii. Queste funzioni dunque, che non sono altro se non i poteri legislativo, esecutivo, giudiziario, competono necessariamente alla Chiesa.

Senonchè esse le competono in guisa, che non possono in alcun modo restringersi, nè scindersi in più soggetti, o con alcuna condizione temperarsi. Imperocchè siffatte cose possono solo avve-

Digitized by Google

rarsi di quell'autorità, la quale in qualche modo dipende dagli uomini, almeno in quanto alla forma del governo ed al soggetto, che la possiede. Ma non possono mai convenire a quella autorità, la quale tutta quanta è, sì in sè stessa, sì in quanto al subbietto in cui risiede, procede unicamente da istituzione divina; siccome è appunto l'autorità ecclesiastica.

124. Prop. 4.ª *Alla Chiesa compete la potestà coattiva, anche in ordine all'uso della forza materiale.*

Dim. Ciò non è che corollario della precedente proposizione. Imperocchè tornerebbe del tutto inutile quella triplice potestà, se non si avesse anche il diritto di obbligare i contumaci all'osservanza delle leggi, e di reprimere gli sforzi de' malvagi, che cercano impedirne l'applicazione e turbar l'ordine nella comunanza.

Che questo diritto poi si stenda anche all'uso della forza esterna e materiale, è indubitabile: sì perchè non altrimenti possono frenarsi gli atti esteriori dell'uomo; sì perchè, originandosi il delitto dall'insorgere che fa l'uomo sensitivo contro la ragione, l'autorità deve reagire nella stessa parte sensitiva, per ristabilire l'equilibrio voluto dall'ordine.

125. Prop. 5.ª *Alla Chiesa compete il diritto di proprietà, ossia di possedere stabilmente beni temporali.*

Dim. Se le persone individue, come altrove dimostrammo, in virtù della natura godono del diritto di proprietà, ossia di possedere stabilmente beni temporali; molto più ciò è da dire dell'unione di molti, formanti società. Non solo perchè nella riunione di molti ci ha la somma dei diritti de' singoli, i quali diritti così raccolti presentano un diritto di gran lunga più valido, che le singole parti prese separatamente; ma ancora perchè la stessa società, giusta le leggi della propria natura ed origine, ha diritti suoi, e tra questi ha quello massimamente di sussistere ed usare i mezzi, senza cui non potrebbe conservarsi. Che se ciò ha luogo per qualunque società, a più forte ragione ha luogo per la Chiesa; la cui esistenza e conservazione si appoggia all'immediata ordinazione di Dio, ed il cui scopo interessa più altamente che il fine di qualunque altro consorzio. Ora la Chiesa senza proprietà non potrebbe provvedere alla propria esistenza e al proprio fine; stante le moltiplici spese che le sono necessarie sì pel decoro e magnificenza del culto divino, che è esterno e visibile; e sì pel sostentamento de' suoi ministri, secondo la dignità di ciascuno, acciò si serbino immuni da negozii terreni ed attendano unicamente al culto divino ed alla salute delle anime. Questa proprietà poi dev'essere stabile e libera da impedimenti; altrimenti

Digitized by Google

i mezzi, dei quali parliamo, sarebbero incerti, precarii e dipendenti dall'altrui volontà; il che sommamente nocerebbe alla sicurezza e libertà della Chiesa.

Di qui segue che un tal diritto è tanto sacro ed inviolabile, quanto sacro e inviolabile è nella Chiesa il diritto di conservare ed assicurare la propria esistenza; il quale, come dicemmo, è divino; giacchè s'immedesima collo stesso diritto di Cristo, del quale la Chiesa è corpo mistico e regno.

126. Prop. 6.ª *Alla Chiesa compete il diritto d'istituire Ordini religiosi, ossia sacre associazioni, dove i fedeli professino vita più perfetta, con determinate leggi sotto il governo d'una particolare autorità, dipendente da essa Chiesa.*

Dim. Questo diritto evidentemente conseguita dal diritto, che ha la Chiesa di svolgersi liberamente ne' limiti della propria attività e del proprio fine. E nel vero, queste sacre unioni, che si chiamano famiglie religiose, sono come strumenti, di cui la Chiesa si serve per promuovere più sicuramente e più ampiamente il culto divino e la salute delle anime; siccome le particolari associazioni civili (a cagion d'esempio quelle, che riguardano l'industria, le arti od il commercio) sono strumenti dello Stato politico, ond'egli attende a conseguire il suo fine civile. Coteste religiose unioni sono come una sacra milizia, la quale difende e propaga l'impero della Chiesa con le armi della Fede, stando quasi in sembianza di eserciti permanenti. Come dunque lo Stato politico non può essere impedito dal formare le sue società subalterne ed assoldar soldatesche per difendersi e prosperare; così è da dire ed a più forte ragione della Chiesa. E come si farebbe ingiuria alla società civile, se le si negasse il predetto diritto; così non si può interdire una consimile facoltà alla Chiesa, senza fare ingiusta violenza e sacrilega alle sue connaturali e divine ragioni.

Ma di più si violerebbero con ciò i diritti degli stessi cittadini; i quali al certo non possono da alcuna terrena autorità venire impediti dall'attendere al divin culto ed alla propria salute nel modo che loro più aggrada e che essi stimano più conveniente.

Si sciolgono le difficoltà.

127. *Obbiez.* I. La Chiesa è una società spirituale. Dunque dee far uso di mezzi spirituali; poichè i mezzi vengono determinati dal fine. Dunque la potestà coattiva, in quanto all'uso della forza materiale, non può in alcun modo competerle.

Digitized by Google

R. Distinguo l'antecedente: La Chiesa è società spirituale, quanto al fine, *concedo;* quanto al subbietto adeguato, *nego.* E *nego* anche il *conseguente.* Rispetto alla ragione addotta, *distinguo:* I mezzi si determinano dal fine, guardato relativamente al subbietto, che deve ad esso promuoversi, *concedo;* senza questo riguardo, *nego.*

Il fine come tale, includendo essenzialmente relazione al subbietto di cui è fine, non può dar norma ai mezzi, coi quali deve conseguirsi, senza riguardo alla qualità del subbietto stesso, che deve ad esso fine promuoversi. Altrimenti i mezzi non sarebbero acconci. Ora, benchè il fine della Chiesa sia massimamente spirituale, nondimeno il subbietto, adeguatamente preso, non è spirituale, ma misto. Un tal subbietto è l'uomo; il quale non è solo spirito, ma un composto di spirito e di corpo. Quindi i mezzi, de' quali la Chiesa deve giovarsi, non sono soltanto spirituali, ma sono altresì materiali, benchè al fine spirituale ordinati. E ciò vale non solo a rispetto della Chiesa, ma anche della società civile: la quale quando usa la forza per difendere i diritti sì suoi e sì dei singoli cittadini, fa uso di mezzi materiali per un fine spirituale; giacchè il diritto è cosa spirituale non corporale.

Replicherassi: La Chiesa manca di forza materiale. Dunque non ha diritto ad usarla. Poichè è assurdo il dire che Dio conceda un diritto e neghi i mezzi di metterlo in atto.

R. Distinguo l'antecedente: È priva di forza materiale, ad essa immediatamente congiunta, *sia dato e non concesso;* è priva di forza materiale, ad essa mediatamente almeno congiunta, *nego. Nego il conseguente,* e quanto alla dimostrazione *distinguo:* È assurdo il dire che Dio largisca un diritto e neghi del tutto i mezzi, *concedo;* largisca un diritto e neghi i mezzi in un modo, concedendoli in un altro, *nego.*

Non vogliamo qui discutere se la Chiesa abbia di per sè ed immediatamente la forza materiale; il che peraltro potrebbe facilmente dedursi dalla nozione di vero imperio, ond'ella è dotata. Ma checchè sia di ciò, l'anzidetta forza materiale le appartiene; almeno mediatamente; cioè mediante la società civile, la quale, giusta il prescritto divino, è a lei subordinata per ragione del fine più alto della vita eterna. Ora ciò basta, perchè possa dirsi che la Chiesa ha diritto coattivo, anche in quanto all'uso della forza materiale, avendo diritto di esigerla dalla potestà civile. Di che segue, che sebbene ella non possiede formalmente la forza, la possiede nondimeno virtualmente.

Digitized by Google

Obbiez. II. Le associazioni ecclesiastiche son corpi morali. Ora i corpi morali non godono del diritto di proprietà.

R. Concedo la maggiore, e *nego la minore.*

Dalle cose, dette nella tesi, è più che bastevolmente provato, che i corpi morali, al pari delle persone individue, sono dotati del diritto di proprietà. Che se voglia stabilirsi alcuna differenza; dee stabilirsi in questo, che il diritto dell'associazione, come quello di più persone riunite insieme, è molto più valido [1]. Ed in vero, se i corpi morali non possono possedere; perchè non si dice lo stesso eziandio della società civile, la quale per certo non è corpo fisico ma morale? Convengo, che le corporazioni minori debbono essere soggette alla maggiore, e da questa temperarsi nei loro diritti. Ma dapprima un tal temperamento non può esser mai tale, che tolga lo stesso diritto, o in qualche modo lo impedisca. Secondo, ciò ha luogo rispettivamente alle società dello stesso ordine, e delle quali il fine sottostà realmente al fine di quella, che dicesi maggiore. Ma non ha luogo a rispetto delle società, che sono di ordine diverso e mirano ad un fine più alto. Quindi il principio dianzi detto si può giustamente dai politici applicare ai consorzii meramente civili ed umani; quali sono le società riguardanti l'industria, il commercio, o altra consimile utilità terrena. Ma contro

1 Bellamente il chiarissimo Riccardi: « Il diritto solidario di molti riuniti non può essere minore di quello di un solo, come il diritto di un religioso non può essere minore di quello di un laico. Quel che vi piace di nominare un corpo morale, è composto di uomini fisici, di cittadini sociali come gli altri. Il collegio, il capitolo, il convento, il così detto corpo morale, non è che una lecita ed onesta adunanza di altrettanti privati cittadini, che portano al corpo i loro diritti naturali. La loro unione in faccia alla legge nulla aggiunge e nulla toglie al diritto che avevano separatamente, solo che il diritto degli individui si risolve e si costituisce nel corpo. Il diritto riunito dei singoli religiosi forma quello dei corpi, quello di tutti i corpi costituisce quello della Chiesa, come se fosse una sola persona; e la è infatti per la sua unione in Cristo e nel sommo Pontefice che rappresenta Cristo. Il principio è così ragionevole, che non ha potuto essere impugnato, anzi è confermato dai più dotti giureconsulti della stessa eresia, capitale nemica di tutti i diritti della Chiesa cattolica romana. Gisberto Voet affermava lo stesso principio, ove dice (Polit. eccl. de pecul. eccl. c. I): *I fedeli sono membri di Cristo, e sono con Lui un sol corpo mistico.... Cristo dunque e la Chiesa costituiscono una sola persona mistica, come dice Tommaso.... e quindi è che i beni conferiti alla Chiesa o ai membri di Cristo, si dicono conferiti a Cristo.* Se questi beni adunque son dati a Cristo, che forma una sola e stessa persona colla Chiesa; la proprietà è tutta di questa sacra persona, cioè della Chiesa, cui sta vincolato e rifuso il diritto dei singoli membri. Quindi la Chiesa sola ne può disporre legittimamente col mezzo dei capi, preposti alle diverse corporazioni, e col mezzo dei Vescovi, giusta i canoni della medesima Chiesa, soprattutto col mezzo e colla dipendenza dal suo capo universale, il Romano Pontefice. » *Gemiti della Chiesa di Spagna,* pag. 33.

Digitized by Google

ogni ragione si applicherebbe alle corporazioni religiose, le quali ripetono la loro origine da fonte più elevata e sono sottoposte non al potere civile, ma alla sola potestà ecclesiastica. Molto meno poi si potrebbe applicare alla Chiesa universale, la quale è del tutto indipendente da ogni altra società, sì per l'eccellenza del fine, sì per l'ampiezza della estensione, e sì finalmente per la divinità dell'origine.

Obbiez. III. Le corporazioni ecclesiastiche si appellano *mani morte.* Or la proprietà di queste nuoce alla floridezza del commercio. Dunque dallo Stato deve impedirsi.

R. Trasmetto la *maggiore,* e *nego la minore.* Ed indipendentemente da essa, *nego* altresì il *conseguente.*

Quel nome fu introdotto dall'ignoranza o malvagità dei falsi politici; i quali, per procacciare odio alla proprietà ecclesiastica, lo inventarono, benchè mancasse al tutto di vero e legittimo senso. E per fermo, qual concetto vi si acchiude? Al certo niuno dirà *morte* le *mani* della Chiesa nel senso, che i beni che essa tiene, non si diffondano in altrui: giacchè non vi sono beni così comuni a molti, e dei quali tanti partecipano, come i beni della Chiesa. In prima ne è aperto l'adito a chiunque abbraccia lo stato clericale. In secondo luogo, non si riuniscono mai in una sola persona, ma con acconcia distribuzione si dividono in varie, e specialmente se ne sovvengono i poveri; ai quali, giusta i canoni della Chiesa, è da dispensare quanto sopravanza al mantenimento dei sacri ministri ed allo splendore del culto divino. Onde non vi sono nella società altri beni, de' quali sia più frequente il passaggio da mano a mano e la diffusione specialmente tra' poveri. Che se i politici dánno quella taccia alla Chiesa, perchè le sue proprietà non possono alienarsi dai possessori, e quindi non può farsene commercio; convertono la società civile in società *mercantile,* la cui prosperità deriva dalla facile e lucrosa commutazione delle merci. Or al civile consorzio appartengono molti altri beni, specialmente la perfezione morale ed il culto di Dio, ai quali giova soprattutto che la Chiesa abbia rendite fisse. Sì fatto vantaggio compensa abbondevolmente quella iattura, se pur vi è, del commercio. Dicemmo se pur vi è; giacchè non mancano floridissimi regni, i quali, per conservazione della classe aristocratica, vietano il libero trasferimento del dominio; e non per tanto prosperano felicemente ne' commerci. Per certo non ci ha nazione più addetta al traffico, che la inglese; eppure presso di essa immense proprietà sono stabilmente legate alle famiglie e non alienabili. Finalmente la stessa materiale prosperità di un paese non dee giu-

Digitized by Google

dicarsi dal solo commercio, ma soprattutto dalla facilità di sovvenire alle classi più bisognose, che costituiscono la maggior parte del popolo; e a ciò è assai più conducente la stabilità dei beni di Chiesa, che la facilità di accumularli, colla libera alienazione, in mano di avari ed egoistici possessori.

Obbiez. IV. Si provvede meglio al bene della Chiesa, col fare che i suoi ministri ricevano stipendio dal pubblico erario, che lasciando loro il possesso di beni stabili. Imperocchè così, liberati dalla cura delle cose temporali, attendono con maggiore solerzia alle cose divine.

R. Nego l'asserzione e la ragione addotta.

È maravigliosa la pietà di certuni e lo zelo che mostrano per la divina gloria, quando trattasi di spogliare la Chiesa! Ma poichè sono mossi da tanta religione, cessino d'impensierirsi; giacchè niuno meglio della Chiesa può giudicare di ciò che convenga più al culto divino ed al libero esercizio del ministero sacerdotale. Or la Chiesa ha seguito sempre l'opposta sentenza. E ragionevolmente. Imperocchè la cura di raccogliere i frutti dai proprii fondi è ben poco danno a petto degl'inconvenienti gravissimi del contrario sistema. Lasciando stare che spesso gli stipendii, concessi al Clero, non sono proporzionati alle spese del culto, e corrono tutti i rischi del governo; per fermo essi nuocono alla libertà della Chiesa e ripugnano all'indole del ministero sacro. Nuocono alla libertà della Chiesa, perchè così la potestà civile ha in mano un facile mezzo di piegare il Clero ai suoi intendimenti terreni col negargli i mezzi di sussistenza, qualora esso le resista. È poi contrario alla natura del ministero sacro, perchè in questo modo l'Ordine clericale viene ad essere agguagliato agli officiali politici, negandosi così, nel fatto almeno, l'esistenza della società ecclesiastica come distinta dalla civile; giacchè ogni ministro riceve stipendio da quella società, a cui serve.

Obbiez. V. Le famiglie religiose sono inutili alla società. Dunque è da impedirsi che si formino; e dove esistono, debbono sciogliersi.

R. Dapprima questa obbiezione pecca di falso supposto. Conciossiachè suppone che le corporazioni religiose non differiscano dalle associazioni meramente civili, come quelle di arti o mestieri, delle quali il pregio vien misurato dall'utile civile. Il che non è così; giacchè le corporazioni religiose hanno per iscopo, non l'utile terreno, ma il fine stesso della Chiesa; al quale se bene o male rispondano, non dee giudicarsi dai politici, che non se ne intendono, ma dee giudicarsi da essa Chiesa. In secondo luogo

Digitized by Google

l'obbiezione non è che una marcia menzogna. Imperocchè tralasciando che la maggior parte di questi sacri sodalizii si occupano totalmente a procacciare il bene degli altri, o almeno esercitano qualche opera di carità verso il prossimo (il che, senza dubbio, ridonda in utile pubblico); certa cosa è che quelli stessi, i quali sembrano unicamente attendere al culto divino, non possono dirsi inutili alla società, ma ad essa arrecano non pochi vantaggi, che forse i politici non sanno apprezzare abbastanza. Da prima essi con la cura assidua del culto divino suppliscono alla mancanza dei loro detrattori, che poco o nulla vi attendono. In secondo luogo, se la società non vuole esser atea e passarsi al tutto del culto divino; deve per certo gradire e riputare di gran vantaggio al pubblico bene, che vi siano persone interamente dedicate a Dio, le quali con l'esercizio di più squisita virtù e con l'assidua preghiera implorino sopra la società il celeste favore. In terzo luogo, per non dir altro, se il precipuo bene della società non è posto nella floridezza materiale ma nella purità de' costumi e nello splendore della virtù; senza niun dubbio sono da stimarsi utilissimi quei ceti di persone, le quali e promuovono alla perfezione gli individui, dei quali si compongono, e almen con l'esempio informano al bene gli altri cittadini, e sono nella società come tanti propugnacoli del vivere onesto contra gli assalti e gli allettamenti del vizio. Per fermo, se gli avversarii non sono al tutto digiuni di storia, debbono sapere, che a queste corporazioni appunto siamo obbligati, se la inondazione barbarica non ha oppresso totalmente l'ordine morale, e se abbiamo avuto balía di poter gradatamente pervenire alla presente coltura. I chiostri degli uominini religiosi, che ora in tante guise vengono oltraggiati dagli empii, furono quelli, i quali ci conservarono non solo i codici dei classici antichi (il che confessano gli stessi avversarii); ma, ciò che più monta ci conservarono la virtù e l'innocenza della vita, nè altronde uscirono que' personaggi chiarissimi ed immortali, che reprimendo gli sforzi della irruente barbarie, diedero principio alla civile ristaurazione, di cui ora godiamo.

ARTICOLO III.

Dei vicendevoli rapporti tra la Chiesa e lo Stato.

128. In questa materia debbono evitarsi due errori: l'uno del protestantesimo, che sommette la Chiesa all'autorità politica; l'altro degl' indifferentisti, i quali non solo distinguono l'una dall'al-

Digitized by Google

tra, ma le vogliono del tutto separate a vicende e disgiunte. Essi si sforzano di persuadere quel principio: *Lo stato politico di per sè dover essere ateo,* cioè prescindente da ogni riguardo alla religione; comportandosi verso di lei come se ella non fosse, o almeno non distinguendo tra religione vera e religione falsa. Da questo domma *d' indifferentismo* religioso trasse origine quella formola, che ha fatto girare il cervello anche ad alcuni cattolici: *Libera Chiesa in libero Stato.*

PROPOSIZIONI.

129. Prop. 1.ª *La Chiesa è del tutto indipendente dallo Stato politico.*

Dim. Questa tesi è come corollario della proposizione stabilita nell'articolo precedente, nella quale dicemmo essere la Chiesa un impero spirituale, diverso del tutto dall'impero civile, e più nobile del medesimo. Imperocchè chiaramente si vede non potere un'autorità superiore dipendere dall'inferiore, se non si voglia pervertire del tutto la nozione di ordine e congiungere insieme concetti contraddittorii. Nondimeno, per la gravità dell'argomento, ne parleremo qui di proposito brevemente.

È cosa evidentissima non poter una società dipendere da un'altra, se il fine della prima non sia sottoposto al fine della seconda. Imperocchè dal fine si determina la natura e la relazione di qualunque società. Ora il fine della Chiesa non è sottoposto al fine della società politica, essendo supremo fra tutti, cioè la gloria di Dio e l'eterna salute degli uomini. Dunque la Chiesa non può dipendere dallo Stato politico.

Inoltre la Chiesa appartiene all'ordine soprannaturale e divino; essendo il fondatore di essa lo stesso Cristo, a vece ed a nome del quale il supremo Pontefice governa i fedeli. Per contrario lo Stato politico appartiene all'ordine naturale ed umano, nè la sua origine si stende oltre alla potestà domestica, da cui primitivamente è derivata. Ora è assurdo che l'ordine soprannaturale si assoggetti al naturale, e il divino all'umano, o la potestà di Cristo, che è Dio, alla potestà di qualsiasi creatura. Dunque è assurdo che la Chiesa si assoggetti allo Stato.

Del pari, la Chiesa è immutabile nella sua costituzione, stabilita da Cristo; mira direttamente ai beni spirituali; non è circoscritta da' termini di questa vita, ma si protende anche alla vita futura. E converso lo Stato politico è soggetto a cambiamenti; intende solo all'ordine materiale; è ristretto nei confini della pre-

Digitized by Google

sente vita. La Chiesa dunque non può dipendere da esso; se non voglia dirsi che l'immutabile è misurato dal mutabile, lo spirito dal corpo, l'eterno dal temporale; di che non può immaginarsi disordine più ripugnante alla ragione.

Allora solamente potrebbe ammettersi la dipendenza della Chiesa dallo Stato, quando si convertisse la religione in negozio meramente umano e politico, ed i ministri di essa in uffiziali meramente civili. E questo vuole per verità quel delirio protestantico; il quale mira ad abbattere non solo la religione cristiana, ma eziandio la coltura civile, originata da quella.

130. Prop. 2.ª *A tutelare la indipendenza della Chiesa, nella presente condizione del mondo, è indispensabile il civile principato del romano Pontefice.*

Dim. A tutelare la indipendenza della Chiesa, è indispensabile che il supremo Principe di essa, cioè il romano Pontefice, abbia soggiorno in luogo, dove niuna altra potestà, interna o esterna, comandi; altrimenti potrebbe da essa venire impedito nel pubblico esercizio dell'apostolico suo ministero, almeno potrebbero facilmente nascere dubbii intorno alla piena libertà dei suoi atti, con grave perturbazione delle coscienze cattoliche. Ciò non può ottenersi, se non in quanto lo stesso Pontefice congiunga in sè al potere spirituale il potere temporale, sicchè in quel luogo sia veramente Principe civile; giacchè tra la condizione di suddito e di principe non si dà mezzo. Questo principato poi non dev'essere sì grande, che con la sua potenza ingeneri sospetto o timore negli altri Stati, nè dev'essere sì piccolo, che si risenta dell'influenza di alcun potente vicino.

Sì fatta verità presentemente non può rivocarsi in dubbio da niun cattolico, essendo assodata dal suffragio dell'intera Chiesa; giacchè è contrario alla retta Fede il pensare che in cosa di tanta rilevanza la Chiesa universale sia potuta cadere in errore. Sarà bene riportare qui le parole tanto del Pontefice, quanto degli altri Vescovi. Ecco le parole del Pontefice: « La cattolica Chiesa, fondata e istituita da Cristo per l'eterna salute degli uomini, avendo forma di perfetta società in virtù della sua stessa istituzione, deve per conseguenza godere di tal libertà, che nell'adempimento del sacro suo ministero non sia soggetta ad alcun potere civile. E perciocchè ad operare liberamente, come è di dovere, ella avea uopo di quei presidii, che rispondessero alla condizione ed al bisogno de' tempi; la divina Provvidenza, con consiglio al tutto singolare, ha disposto che, caduto il romano Impero e divisosi in molti regni, il Pontefice romano, siccome quegli che da Cristo

Digitized by Google

era stabilito capo e centro di tutta la sua Chiesa, conseguisse un principato temporale. Con ciò veniva dallo stesso Dio sapientissimamente provveduto che, in tanta moltitudine e varietà di Principi secolari, il Sommo Pontefice godesse di quella indipendenza politica, la quale gli è tanto necessaria per esercitare, senza alcuno impedimento, a rispetto del mondo intero, la sua spirituale potestà e giurisdizione. E così era conveniente del tutto; acciocchè nel cattolico mondo non nascesse mai occasione da dubitare, non forse per impulso dei civili poteri o per istudio di parte s'inducesse talvolta ad operare nell'universale governo quella Sede, *alla quale, per la sua più alta preminenza, è necessario che ricorra tutta la Chiesa.* Facilmente poi s'intende come cotesto principato della romana Chiesa, benchè per sua natura tenga del temporale, nondimeno, in virtù della sua sacra destinazione e dello strettissimo vincolo, onde si collega colle somme ragioni della cosa pubblica del Cristianesimo, riveste indole sacra [1]. »

Così poi parlano i Vescovi: « Riconosciamo il civile principato della Santa Sede, come un'appartenenza necessaria, e manifestamente istituita dal provvido Iddio; nè dubitiamo di dichiarare, che questo stesso civil principato, nella presente condizione delle cose umane, è del tutto richiesto pel diritto e libero reggimento della Chiesa e delle anime. Per fermo era d'uopo che il romano Pontefice, Capo di tutta la Chiesa, non fosse suddito di nessun principe, anzi di nessuno fosse ospite; ma sedendo in proprio dominio e regno, avesse piena balìa di sè, ed in nobile, tranquilla ed alma libertà difendesse la Fede cattolica, e propugnasse, e tutta reggesse e governasse la cristiana repubblica.

« Chi poi potrebbe negare che in questo conflitto di cose umane, di opinioni e d'istituti non sia necessario che in sui confini di Europa, in mezzo ai tre continenti del vecchio mondo, si conservi un luogo come sacro, e Sede augustissima, da cui ai popoli ed ai principi alla lor volta si faccia sentire una gran voce e potente, voce cioè di giustizia e di verità, di nessuno favoreggiatrice in preferenza di altri, non ligia all'arbitrio di chicchessia, la quale niuno possa comprimere col terrore, nè circonvenire con artifizio di sorta alcuna?

« E veramente in qual modo pur questa volta si sarebbe potuto ottenere che i Pastori della Chiesa sicuri qua concorressero

[1] Lettere Apostoliche del SS. Signor Nostro Papa Pio IX, con le quali fulmina la scomunica maggiore contro gl'invasori ed usurpatori di alcune province dello Stato pontificio.

Digitized by Google

da tutto l'orbe, per trattare colla Santità Vostra di gravissime cose, se raccogliendosi da tante e sì diverse regioni e genti avessero trovato dominante in queste terre alcun principe, il quale o avesse in sospetto i loro principi, o egli medesimo fosse a questi sospetto ed avverso? Imperocchè corrono al cristiano e al cittadino proprii doveri, non certamente contrarii tra loro, ma nondimeno diversi, i quali in che modo potrebbero compiersi da' Vescovi se in Roma non sussistesse un civil principato, qual è quello dei Pontefici, del tutto franco da diritto altrui, e centro in certa guisa della universale concordia, che non sentisse nulla di umana ambizione, nulla imprendesse per desiderio di dominazione terrena?

« Adunque al libero Pontefice Re liberi ne venimmo, alle cose della Chiesa, come Pastori, e alla Patria, come cittadini, direttamente e giustamente provvedendo, non ponendo in non cale il dovere nè di Pastori nè di cittadini [1]. »

131. Prop. 3.ª *Lo Stato non può separarsi dalla Chiesa.*

Dim. Non possono vicendevolmente separarsi quelle società, delle quali i fini non sono a vicenda separati. Ma il fine della Società civile non è separato dal fine della Chiesa; giacchè la felicità temporale, a cui quella intende, è mezzo in ordine alla felicità eterna, a cui intende la Chiesa; ed il mezzo non può separarsi dal fine, senza smettere la propria natura. Dunque la Società civile, o sia lo Stato, non può in niun modo separarsi dalla Chiesa.

Inoltre, da questa separazione nascerebbe una continua lotta a turbamento della coscienza dei sudditi. Imperocchè, essendo la stessa moltitudine soggetta alla Chiesa ed alla potestà civile; se questa imperasse senza alcun rispetto alle leggi di quella, potrebbe avvenire che le prescrizioni politiche contrastassero alle prescrizioni canoniche. In tal caso la condizione di cittadino si troverebbe in contrasto colla coscienza di cattolico. E poichè lo Stato è padrone della forza, di cui è priva la Chiesa, costringerebbe i sudditi ad ubbidirgli; e così s'imporrebbe alla coscienza dei fedeli la più importabile delle tirannidi. Ecco a che mena la speciosa formola: *Libera Chiesa in libero Stato.*

La vera dottrina è questa: Perciocchè, l'una e l'altra società intende al bene dell'uomo e nel suo ordine si riferisce alla gloria divina; ambe debbono a vicenda soccorrersi, sicchè tutto l'uma-

1 Indirizzo presentato a Sua Santità dai Vescovi presenti nel Concistoro in Roma il dì 9 Giugno 1862. A questa dichiarazione poscia aderirono tutti gli altri Vescovi diffusi pel mondo. Vedi pure l'insigne Collezione sotto il titolo: *La Sovranità temporale dei romani Pontefici, propugnata nella sua integrità dal suffragio universale dell'Orbe cattolico.*

Digitized by Google

no consorzio, quinci e quindi aiutato, venga promosso al fine voluto da Dio. Ed in vero la Chiesa giova allo Stato politico informando di onestà i costumi, inculcando il rispetto e l'osservanza dei diritti, comandando la obbedienza alla legittima autorità, esortando ad ogni virtù ed alla conservazione e tutela dell'ordine morale. Lo Stato politico poi dalla sua parte giova alla Chiesa difendendone i diritti; reprimendo con la forza i miscredenti e gli empii, che impediscono il ministero della Chiesa; spianando la via e somministrando i mezzi, coi quali essa Chiesa possa facilmente e speditamente esercitare la sua salutifera azione. Così sapientemente intendeva l'officio suo quel gloriosissimo imperatore, Carlomagno; il quale, come può vedersi ne' suoi *Capitolari*, così intitolava le leggi: *Carlo re per grazia di Dio, difensore della Chiesa e fedelissimo aiutatore della Sede apostolica in ogni cosa.*

132. Prop. 4.ª *Benchè lo Stato nell'ordine suo, delle cose cioè puramente temporali, sia indipendente dalla Chiesa, nondimeno è assolutamente a lei subordinato.*

Dim. È cosa ben chiara che, come la Chiesa nell'ordine suo è indipendente dallo Stato politico, così lo Stato politico nell'ordine parimente suo sia indipendente dalla Chiesa. Imperocchè tanto l'una quanto l'altro costituisce da sè società perfetta, con distinto fine, distinta origine, distinta potestà, distinte ragioni. Lo Stato procede da Dio mediante la natura, in quelle forme che vengono determinate dagli uomini; concerne i soli aiuti materiali, di cui s'avvantaggia la presente vita; si contiene ne' limiti delle azioni esterne; ha facoltà di operare sol quello, che conduce alla terrena felicità dei socii. All'opposto la Chiesa procede da Dio nell'ordine soprannaturale, sotto forma determinata dallo stesso Cristo; ripete la sua potestà sotto ogni rispetto da Dio, il quale la conferì soltanto a Pietro ed agli Apostoli ed ai loro successori; ha per fine la gloria di Dio e la salute eterna degli uomini; si stende non solo alle azioni esterne, ma ancora alle interne; ha facoltà di operare tutto quello, che è necessario od anche opportuno pel culto di Dio e per la santificazione delle anime. Quindi, come la Chiesa esige per sè il diritto di operare liberamente nella cerchia della propria attività; così anche lo Stato richiede un simigliante diritto di libero esercizio nel giro della propria efficacia. I singoli uomini poi, sotto diverso rispetto, sono sottoposti ad entrambi, ed obbediscono alla legge civile quanto ai negozii temporali, e negli spirituali alle leggi e al governo della Chiesa.

Che poi lo Stato politico sotto assoluta considerazione deve esser subordinato alla Chiesa, manifestamente apparisce. Concios-

Digitized by Google

siacosachè le diverse società stanno fra loro in quel medesimo ordine in cui stanno i fini, a cui esse mirano. Ora il fine della Chiesa ed il fine della Società politica sono tra loro in quest'ordine, che il secondo sia subordinato al primo, come a bene più alto. Adunque l'ordine tra lo Stato e la Chiesa è che quello sia a questa subordinato.

Quindi, dove accada che i diritti di entrambe le società vengano a conflitto tra loro, è d'uopo che prevalga il diritto della Chiesa; altrimenti la subordinazione, dinnanzi qui dimostrata, mancherebbe di effetto. Il medesimo vuol dirsi delle utilità, che certamente prendono norma dall'ordine dei fini e delle società, alle quali si riferiscono. Di che chiaramente conseguita che non la Chiesa allo Stato, ma lo Stato dee conformarsi alla Chiesa nelle sue leggi. Poichè non l'inferiore al superiore, ma il superiore all'inferiore sovrasta; nè i beni corporali dánno norma ai beni spirituali, ma per contrario i beni spirituali ai beni corporali.

Nel qual proposito non si può immaginare cosa più iniqua della perfidia dei Regalisti, quando sotto specie di tutelare la Chiesa e assicurarne i diritti, cacciano le sacrileghe mani nelle cose spirituali, inceppano l'esercizio del sacro ministero, sottopongono in parte almeno la potestà ecclesiastica alla laicale. Più desiderabile di questa tutela e favore è l'odio aperto e la manifesta oppugnazione; chè almeno così al danno non sarebbe aggiunta la derisione e si avrebbe più facile via a difendersene. Ricordino i politici le parole di S. Ambrogio: « Si allega esser tutto lecito all'Imperatore; esser di lui ogni cosa. Rispondo, non ti gravare, o Principe; sicchè stimi aver tu *alcun diritto imperiale* in quelle cose che sono divine; non voler troppo sollevarti; ma, se vuoi divinamente imperare, sii suddito di Dio, poichè è scritto: *A Dio quel che è di Dio, a Cesare quel che è di Cesare. All'imperatore appartiene la regia, al sacerdote la Chiesa; a te è affidato il diritto delle mura pubbliche, non delle sacre* [1]. »

Quindi viene esclusa del tutto, come vera usurpazione, quella pessima consuetudine, che appellasi *regio placito*, in virtù del quale si proibisce di eseguire e pubblicare le *Costituzioni*, i *Brevi* o le *Bolle* dei Sommi Pontefici, ed in alcuni luoghi anche le lettere pastorali dei Vescovi, senza il permesso del magistrato civile. Ciò importa una manifesta violazione dei sacri diritti della Chiesa. Imperocchè, se la Chiesa, indipendentemente dall'autorità civile, ha diritto di far le leggi; al certo indipendentemente dal-

1 *Epist.* 14, alias 33, ad Marcellin.

Digitized by Google

l'autorità civile ha diritto di promulgarle. Similmente, se la Chiesa indipendentemente dall'autorità civile ha diritto di pascere i fedeli; indipendentemente dall'autorità civile ha diritto d'ammaestrarli con salutare dottrina, che è il pascolo del gregge di Cristo. Inoltre il potere civile, con quella sua usurpazione, sottopone a sè le leggi della Chiesa; giacchè le priva d'ogni efficacia, finchè egli non ne permette l'esecuzione e la pubblicazione. Ciò non solo perverte l'ordine, in che sono tra loro le due società, ma totalmente distrugge l'indipendenza e la libertà della Chiesa [1].

Si sciolgono le difficoltà.

133. *Obbiez.* I. La Chiesa è nello Stato, non lo Stato nella Chiesa. Dunque la Chiesa è soggetta allo Stato; poichè il contenuto è sottoposto al contenente.

R. Distinguo l'antecedente: La Chiesa è nello Stato come la parte nel tutto, *nego;* come la forma è nella materia, o meglio come l'anima è nel corpo, *concedo. Nego il conseguente;* e alla ragione addotta *distinguo:* Il contenuto come parte, è soggetto al contenente, *concedo;* il contenuto come forma, *nego.*

Ancorchè si concedesse, quel che oppongono gli avversarii, essere la Chiesa nello Stato e non viceversa; tuttavolta non seguirebbe ciò che essi ne deducono, ma seguirebbe anzi l'opposto. Imperocchè non dovrebbe dirsi che la Chiesa è nello Stato come la parte nel tutto, secondochè può dirsi delle inferiori associazioni dello stesso ordine civile, quali sarebbero, a cagion d'esempio, le province o i municipii per rispetto all'intera repubblica: ma dovrebbe dirsi che la Chiesa è nello Stato come la forma è nella materia, perfezionandola e reggendola, o, più precisamente, come l'anima è nel corpo, da lei informato e a più alto grado condotto. Or chi dirà che l'anima è sottoposta al corpo, e non piuttosto il corpo all'anima? All'uopo S. Tommaso: « La potestà secolare è sottoposta alla spirituale, come il corpo all'anima; e però non è giudizio usurpato, se il Prelato spirituale s'intrometta di cose temporali, in quell'ordine in cui la potestà secolare gli è soggetta [2]. »

Senonchè quell'antecedente, sotto considerazione *relativa*, è ambiguo; sotto considerazione *assoluta,* è del tutto falso. È am-

1 Vedi l'egregio opuscolo di CAMILLO TARQUINI, sotto il titolo: *Del regio placet,* Dissertazione del P. Camillo Tarquini d. C. d. G. Roma 1854.

2 *Summa th.* 2.ª 2.ae q. 60, a. 6 ad 3.m

Digitized by Google

biguo sotto considerazione relativa, perchè come la Chiesa è nello Stato, così anche lo Stato è nella Chiesa. La Chiesa è nello Stato in quanto ai negozii temporali, giacchè questi vengono regolati dalle leggi civili; ma vicendevolmente lo Stato è nella Chiesa, quanto ai negozii spirituali, giacchè questi son governati dalle leggi canoniche. Se poi riguardiamo la cosa in modo assoluto, dee dirsi che lo Stato è nella Chiesa, e non che la Chiesa è nello Stato. Imperocchè la Chiesa guarda un fine più ampio, e si stende più in là dello Stato; giacchè abbraccia tutto l'orbe, e dirige al fine ultimo ed universale dell'uomo. Ora il fine particolare è compreso sotto l'universale, e la società minore è contenuta dalla maggiore; non viceversa. Nè può dirsi che la Chiesa si divide in diverse Chiese, siccome la società civile si ripartisce in diversi Stati. Attesochè la Chiesa alla massima universalità accoppia la massima unità, ed è la stessa in ciascuna delle regioni ove regna: *Sarà un sol gregge ed un solo pastore* [1]. Così ancora, non è che la Chiesa entra nei singoli Stati, ma i singoli Stati entrano nella Chiesa. Imperocchè sussiste per istituzione divina questa gran società spirituale, la quale invita e chiama a sè tutte le nazioni; e le nazioni rispondendo alla sua chiamata entrano in lei, come i fiumi entrano nel mare.

Obbiez. II. Se la Chiesa in niun modo è soggetta alla società politica, ma piuttosto la società politica è soggetta alla Chiesa; ne avverrà che un potere straniero, cioè il Pontefice romano, eserciti impero su questa e quella nazione. Ciò è del tutto irragionevole e distrugge la civile indipendenza dei principi temporali.

R. Nego la maggiore. Imperocchè la suprema potestà del Pontefice a niuno dei fedeli è esterna, ma è massimamente interna. Il Pontefice è Pastore universale del gregge cristiano, e vero Principe spirituale, a cui sono soggetti tutti quelli che professano la vera fede di Cristo. L'autorità di lui è più interna a ciascun fedele, che non la potestà civile; giacchè all'uomo appartiene più l'anima che il corpo, e gli è di maggiore interesse l'eterna salute, che la felicità temporale. Quindi non può uno Stato appellare straniera la potestà del Pontefice, senza venire con ciò stesso a dichiararsi disgiunto dalla Chiesa, e non più appartenente all'ovile cristiano.

Obbiez. III. La concordia e l'unione dello Stato colla Chiesa suppone che tutti i cittadini, o quasi tutti, appartengono alla re-

1 Ioan. X, 16.

Digitized by Google

ligione cattolica. Ciò non sempre accade. In tal caso non resta altro, che separare la Chiesa dallo Stato, e concedere la libertà dei culti.

R. Concediamo poter avvenire, che nelle società, composte di uomini che professano diverse credenze, non ci sia bene spesso altro rimedio, che la tolleranza e la libertà dei culti. Ma ciò non procede dall'ordine, ma dal difetto dell'ordine. Imperocchè lo stato d'incertezza, in cui, a rispetto della verità religiosa, le anzidette società si ritrovano, le impedisce di costituirsi nella debita relazione verso la Chiesa: il che certamente appartiene ad imperfezione e barbarie. Uno Stato, così stabilito, manca della conveniente condizione di società rettamente ordinata; come appunto mancherebbe dell'ordinamento proprio della sua natura quell'uomo, che si proponesse il perfezionamento della sensibilità, senz'alcun riguardo alla parte intellettiva, e il ben essere del corpo senza subordinazione allo spirito. La vera dottrina in questo proposito è quella, la quale sì fattamente distingue le due società, che non le separi nè distragga l'una dall'altra, ma armonicamente le ordini fra loro; siccome armonicamente dee in noi ordinarsi il corpo coll'anima, la vita presente con la futura, i vicendevoli rapporti fra gli uomini coi rapporti che abbiamo con Dio.

Obbiez. IV. Cristo disse nel Vangelo: *Il mio regno non è di questo mondo.* Con queste parole egli proibì alla Chiesa di avere dominazione politica. Similmente ripugna all'ordine della natura che la potestà religiosa si confonda con la civile. Ora ciò necessariamente avviene, quando nella stessa persona si congiungono i due reggimenti. Almeno è da temere che l'un potere si converta in istrumento dell'altro.

R. Quanto al primo argomento, *concedo l'antecedente* e *nego il conseguente;* quanto al secondo, *concedo la maggiore* e *nego la minore.*

Cristo in quel luogo parla della Chiesa, la quale propriamente è il regno che egli era venuto a fondare; e dice che essa ha origine divina, non umana. Dall'esser poi la Chiesa regno divinamente istituito, non consegue che il suo Capo, cioè il romano Pontefice, non possa aggiugnere a sè anche un regno terreno. Anzi segue l'opposto. Imperocchè per fare che il regno di Cristo, ossia la Chiesa, si conservi ed operi secondo la natura della propria origine, è necessario che il suo supremo Capo e Motore non dipenda da veruna potestà secolare, e sia quindi principe temporale nel luogo dove dimora e d'onde imprime il moto a tutto il corpo di questa divina società. Laonde a ragione potrebbesi so-

Digitized by Google

stener questa formola: Perocchè il regno di Cristo non è di questo mondo, è necessario che il suo Vicario abbia un regno in questo mondo.

Che poi ambedue le potestà si congiungano nella stessa persona, ciò non implica confusione dell'una con l'altra; siccome non si confonde l'autorità paterna con la regia, perchè lo stesso uomo è padre e re. Ottimamente possono congiungersi tra loro due cose, senza confondersi, come accade dell'anima e del corpo, i quali benchè uniti nello stesso uomo, pure rimangono distinti. In fine quel pericolo, che teme l'obbiezione, cioè che la religione si converta in istrumento di scopo politico, allora correrebbe, quando il Pontefice però fosse Pontefice perchè è re. In tal caso si concepirebbe l'autorità religiosa come una giunta della potestà politica, secondo che accade in Inghilterra ed in Russia; ove il principe, perchè è principe, si arroga il diritto supremo di amministrare la religione. Ma ciò in niun modo ha luogo nel romano Pontefice, il quale non perchè è re è Pontefice, ma viceversa perchè è Pontefice è anche re. Onde la potestà regia si concepisce in lui come giunta e sostengo della potestà religiosa, e quasi strumento della medesima. Il che non solo non è contrario, ma è del tutto consono all'ordine della natura.

Obbiez. V. Il Principe temporale ha diritto di morte e di vita, ed è supremo giudice nelle cause capitali. Ciò non è conveniente al Vicario di Cristo.

R. Concedo la maggiore e *nego la minore.*

Non ci è ragione di dire inconveniente al Vicario di Cristo ciò, che non è inconveniente allo stesso Cristo. Ora Cristo *è giudice dei vivi e dei morti,* e nel dì del giudizio condannerà gli empii alla morte eterna, che è di gran lunga peggiore della morte temporale. La pena del capo per chi la merita è atto di giustizia; e la giustizia, come nobilissima virtù, non disconviene al Pontefice, come non disconviene a Dio; del quale anzi è principale attributo.

Obbiez. VI. *Il regio placet* è diritto necessario nella società. Poichè l'autorità religiosa potrebbe comandare alcuna cosa nociva al bene civile; e quindi, prima che i suoi comandi si promulghino, deve l'autorità civile esaminare che cosa contengono.

R. Nego l'asserzione e la ragione addotta.

In egual modo, anzi con maggior convenienza, altri potrebbe servirsi di questo stesso argomento per introdurre il *placet* pontificio, a rispetto delle leggi ed ordinazioni del magistrato civile. Imperocchè anche il magistrato civile potrebbe comandare alcu-

Digitized by Google

na cosa contraria alla religione, e quindi prima che i comandi di lui si promulghino, deve l'autorità religiosa esaminare che cosa contengono. Anzi, poichè gli ordinamenti civili possono stabilire cose nocive all'ordine domestico; a tutti i padri di famiglia dovrebbe concedersi il diritto di *placet* domestico. Non so se i Regalisti convengano in queste illazioni, le quali derivano necessariamente dalla forma di ragionare che essi usano.

La possibilità dell'errore e l'abuso non distrugge le ragioni della legittima autorità, nè concede ai sudditi il diritto di esaminare i suoi ordini, prima che sieno pubblicati; altrimenti si sconvolgerebbe ogni ordine di soggezione e ogni dovere di obbedienza. Ora a rispetto del Pontefice e dei Vescovi non solo i cittadini ma i principi altresì e tutta la società si hanno da avere nel numero di sudditi. Essi dunque non possono arrogarsi alcun diritto d'impedire l'esecuzione o la promulgazione dei loro ordini. Solamente, ove accada per avventura, che l'autorità religiosa prescriva alcuna cosa contraria al bene o alla pace pubblica (il che ci sembra caso piuttosto immaginario, che reale); potrà l'autorità civile usare del diritto di petizione e richiamo presso i Vescovi o presso il Pontefice. Ciò basta perchè, meglio considerata la cosa, il superiore legittimo, cioè il Vescovo o il Pontefice, secondo la materia di cui si tratta, vegga qual temperamento debbasi abbracciare, se la petizione è giusta.

FINE DEL DIRITTO SOCIALE.

Digitized by Google

DIRITTO NATURALE

PARTE TERZA

DIRITTO INTERNAZIONALE

OSSIA DELLE GENTI

INTRODUZIONE

Il principio di socialità, di cui l'uomo è informato per natura, non si contiene nella sola città o nazione; ma, tendendo più oltre, spinge ad una quasi universale associazione, per la quale non solo individui con individui e famiglie con famiglie, ma gli stessi regni e popoli vicendevolmente si uniscano. Questa universale società delle genti porge l'ultima forma dell'ordine umano; il quale, per corrispondere pienamente alla natura, non solo rannoda alcuni uomini fra loro, ma quanti abitano la terra vorrebbe congiunti nell'operazione, siccome già sono uniti per simiglianza specifica nell'essenza. Nè, se non ottenuta una tal società, può sostare l'impulso della natura; la quale come ordinò i singoli uomini alla famiglia, e le famiglie alla nazione; così le nazioni stesse incivilite ordina e promuove a nuova unione, più vasta e più nobile, acciocchè coll'adempimento di scambievoli doveri conseguano più copiosamente e stabilmente il proprio fine.

Quindi sorge il diritto internazionale, che risponde ai rapporti di una nazione verso l'altra, e di cui i principii saranno accennati da noi in questa ultima parte del diritto naturale. Ma prima, per maggiore chiarezza, è da darne una più distinta nozione.

Del diritto delle genti sì fattamente scrissero alcuni, che sembrarono di pensare esser esso derivato dalla volontà dei popoli, se-

Digitized by Google

condo l'esigenza de' tempi. In questo numero non a torto può porsi Grozio, il quale nei prolegomeni della sua opera così ne parla: « Siccome i diritti di ciascuna città riguardano l'utile proprio di essa, così tra le città o tutte o nel maggior numero poterono nascere e nacquero difatto, in virtù di scambievole consenso, nuovi diritti, i quali mirassero all'utile non dei singoli consorzii, ma di tutta intera la grande associazione umana; e questo è quello che dicesi diritto delle genti, quante volte lo distinguiamo dal diritto naturale [1]. » E più sotto trattando della partizione del diritto, riduce il diritto delle genti al diritto nato dalla volontà, definendolo: *Quel diritto che prese dalla volontà di tutte le genti* o *di molte la forza di obbligare* [2].

Or, quantunque tra varie genti, in virtù di patti o di alleanze, possono nascere diritti e doveri; tuttavia essi non costituiscono il diritto delle genti, assolutamente detto, ma quello soltanto che ha nome di volontario e positivo. Conciossiachè i patti non obbligando che i soli contraenti; il diritto, che nasce da essi, lega quelle sole nazioni, che stipularono tra loro. Di più, dovendo cotesti patti non rompere ma assodare piuttosto le relazioni, che naturalmente passano fra le genti; è chiaro che ad essi dee sovrastare un diritto più alto, il diritto cioè delle genti, assolutamente detto, il quale obblighi generalmente le nazioni tutte e non dalla volontà dei popoli o degli imperanti provenga, ma dalla stessa natura. Onde avviene che un tal diritto consta di principii universali ed immutabili; da applicarsi per altro non agli uomini privati, ma alle nazioni, nei reciproci rapporti che corrono fra loro [3].

Quindi apparisce la differenza che passa tra esso ed il diritto individuale e sociale. Cotesta differenza non sorge dalla diversità della causa, ma solo dalla diversità del soggetto. Imperocchè la stessa legge di natura e lo stesso ordine obbiettivo dà origine a tutti e tre i predetti diritti: ma i subbietti ne sono diversi. Nel diritto individuale si riguarda l'uomo singolare, secondo i diversi rapporti, che ha come persona, e considerato soltanto il fatto della natura. Nel diritto sociale si riguarda l'unione di più persone, stabilmente fermata, ma solo in quanto ai rapporti interni; quelli cioè che o passano tra socii, scambievolmente considerati, o pas-

1 *De iure belli et pacis*, Proleg.

2 *Ibid.* I, §. XIV.

3 A proposito VATTEL: « Il diritto delle genti in origine non è altro, che il diritto di natura applicato alle nazioni. » *Le droit des gens*, tom. I, prelim. §. V.

Digitized by Google

sano tra socii e l'autorità, che li regge. Per contrario il diritto internazionale riguarda i popoli ed i loro rettori, quanto alle relazioni esterne, ossia quelle che passano non fra le parti di uno stesso corpo politico, ma fra i diversi corpi politici. Ond'esso risponde a quella suprema società, la quale in qualche modo, più o meno perfetto, è formata da tutte le nazioni civili.

Di qui è facile il passo alla partizione del presente trattato. Imperocchè l'uomo individuo in doppio modo si riferisce ad altrui. Prima, in quanto per sola natura è stretto a' suoi simili e però anche nello stato solitario è tenuto dai doveri di giustizia e di beneficenza; secondo, in quanto, costituita la società civile, forma con altri uomini parte dello stesso corpo politico. In guisa consimile le diverse repubbliche o nazioni presentano una doppia considerazione. Dapprima possono guardarsi nello stato meramente nativo, in quanto separatamente sussistono, senza alcuna dipendenza tra loro. Secondariamente, in quanto da impulso di natura vengono spinte a formare stabilmente una vera società internazionale. E poichè questa propensione esige, per produrre l'effetto, il loro positivo concorso; ne segue che la costituzione di tal società, benchè dicasi naturale, per rispondere all'ordine ed all'inclinazione di natura; nondimeno nell'esecuzione dipende dalla volontà e convenzione umana, per sorgere da parti uguali e di cui l'una non è soggetta all'altra. Ciò sarà spiegato a suo luogo; ma fin d'ora abbiam dovuto accennare, per proporre la partizione dell'argomento. Imperocchè esamineremo da prima le mutue relazioni dei popoli, nello stato di scambievole indipendenza, per ciò che riguarda sì il tempo di pace e sì il tempo di guerra; e poscia parleremo di quella positiva consociazione delle genti in un sol corpo internazionale. Le quali cose tutte esporremo in tre capitoli separati.

CAPO PRIMO

DEI RAPPORTI PACIFICI DELLE NAZIONI.

1. Tre cose indagheremo in tre articoli: I doveri scambievoli delle nazioni in generale; la natura del commercio, di cui esse a vicenda si giovano; il vincolo de' trattati, coi quali scambievolmente s'impongono nuove obbligazioni.

Digitized by Google

ARTICOLO I.

Dei doveri scambievoli delle nazioni.

2. Come osserva Vattel, ci ha poco a sperare che prestino facile orecchio alle voci della natura e si astengano dal fare ingiuria coloro, che prevalgono nella forza, se dalle lusinghe dell'utile vengono allettati ad opprimere i più deboli [1]. Ciò al postutto si verifica delle nazioni. Imperocchè, come una funesta esperienza ci ammaestra, gli Stati, che prevalgono nella forza, difficilmente per ragione della sola onestà si astengono dall'estendere i confini del proprio impero, con danno dei vicini; ma facilmente, ove possano, usurpano l'altrui. Ma non per questo è da riputare opera vana il trattare della giustizia internazionale e dei mutui doveri di umanità fra le genti. Attesochè sarebbe troppo ingiurioso al genere umano, se il tristo esempio di alcuni, sia pur frequente, inducesse a far disperare della umana moralità, talmente che si stimassero di niun valore i precetti della natura verso gli stimoli della cupidigia e gl'incitamenti dell'interesse. Del resto, checchè sia di ciò, sarà sempre provvido consiglio manifestare ed inculcare in questa materia le prescrizioni della ragione, acciocchè i violatori delle sue leggi siano almeno colpiti dal vitupero e disprezzo comune, e, se fia possibile, si spaventino dal recare più gravi ingiurie.

3. Ciò avendo di mira nello spiegare la legge di natura, quanto ai reciproci rapporti delle nazioni, diciamo dapprima, che il fondamento di tutti i doveri e diritti, che passano fra le genti, è posto nell'amore che esse si debbono a vicenda. Imperocchè se la natura impose agli individui di amarsi scambievolmente e di volere per gli altri lo stesso bene che si vuole per sè; ciò a più forte ragione dee dirsi delle intere nazioni: le quali rappresentano l'uomo in modo assai più perfetto, non solo per la moltitudine delle persone, onde constano, ma ancora per gl'incrementi della civiltà che contengono. Laonde esse offrono un subbietto assai più degno delle cure della natura, nel quale più vivamente si fa sentire l'esigenza dell'ordine e con più imperiosa voce la legge della ragione esprime i comandi.

La sola differenza, provegnente dalla diversità del subbietto, si è che l'amore, col quale separatamente amiamo gli altri uomini,

1 *Le droit des gens*, t. I, liv. II, ch. 1.

Digitized by Google

richiede di conciliarsi con l'amore, che dobbiamo a noi stessi; laddove l'amore, onde le singole genti scambievolmente si amano, dee conciliarsi con l'amore, che ciascuna di esse è tenuta di portare non solo a sè stessa, ma ancora ai membri, di cui è composta. Di che avviene che la norma, regolatrice di esso amore, si varii, e diversi altresì ne sorgano i limiti. Perocchè spesso accade che dove la persona individua può con lode antiporre all'utile proprio l'utile altrui, e con suo danno beneficare il prossimo; ciò difficilmente si ottenga dai popoli, e sia vizioso nei loro reggitori. I quali, essendo tenuti con rigoroso dovere a procurare il bene della repubblica, loro commessa; non possono posporne l'utile all'utile di altre genti. Nel che a non peccare per difetto o per eccesso, son da paragonare insieme i diritti e i doveri, giusta le regole che altrove indicammo; acciocchè si vegga qual diritto o dovere preponderi nel confronto, secondo la ragione dell'ordine. Il qual giudizio non sarà difficile all'uomo d'animo retto e virtuoso, le cui ispirazioni daranno norma migliore, che non i freddi precetti della scienza.

4. Siccome i singoli uomini godono di dignità personale e sono del tutto uguali fra loro nei diritti innati; così i corpi politici, scambievolmente indipendenti, godono anche di personalità propria, e niuno avanza l'altro in ciò che spetta ai diritti emergenti da sì fatta personalità. Nè rispetto a tal punto sorge alcuna differenza dalla maggiore estensione di territorio, o dalla superiorità di potenza, o dalla più gran copia di ricchezze. Come un uomo di bassa fortuna e debole ed idiota non è men uomo, che il ricco, il dotto o il forte; così una repubblica, quantunque piccola e di rozzi costumi e scarsa di mezzi, ha uguali diritti, che un regno quanto si voglia potente ed esteso e dotato di alto grado di coltura civile. La quale uguaglianza, derivando dall'identità di natura, ha luogo solamente in quei diritti, che nascono dall'essenza stessa di società; i quali al certo hanno lo stesso titolo e lo stesso fondamento, cioè la natura dell'uomo ed il fatto comune della consociazione. Non così, se parlasi di quei diritti, che si fondano sopra qualche fatto particolare, in cui le singole società differiscono. Esse in ordine a questi non presentano uguaglianza, ma diversità; e possono dirsi uguali nel solo senso, che richieggono ugualmente dagli altri riverenza e rispetto.

5. Se ciascuna società deve rispettare i diritti dell'altra, deve al certo primieramente guardarsi dal recarle danno; e ciò in tutte le cose, che in qualunque modo a quella appartengono. Nel che è da ragionare al modo stesso, che delle persone individue. Impe-

Digitized by Google

rocchè in quella guisa che ciascun uomo, guardato separatamente, non può offendere altrui, quanto ai beni sì interni e sì esterni; il medesimo è da dire delle società civili: le quali, come composte di uomini, sono sottoposte alle stesse leggi, che Dio ha date al genere umano.

È vietato adunque dal diritto di natura il togliere ad una nazione libera la propria indipendenza; purchè non sia per titolo di giusta conquista, di cui parleremo più sotto. La nazione, come tale, vive in virtù della propria indipendenza; e quindi il venirne spogliata, equivale alla morte politica. Laonde coloro, i quali per dilatare il proprio impero debellano popoli innocenti, sottoponendoli al proprio dominio, ragionevolmente son da rassomigliare ai ladroni, qualunque sia la gloria militare, onde risplendano. La sola differenza sta in ciò, che nell'usare violenza non si servono, come i ladroni, di pochi socii, ma di una gran moltitudine, e procedono secondo le regole dell'arte guerresca. E però è verissima quella sentenza del pirata Manica, quando disse ad Alessandro: *Io che vo rubando l'altrui con una sola barca, son chiamato assassino; tu, che fai lo stesso con un' intera flotta, sei tenuto per Nume.*

In secondo luogo è contro il diritto delle genti porre ostacoli al perfezionamento degli altri popoli, spingerli apertamente o simulatamente ad errori o vizii, turbarne la pace, fomentarne intestine discordie e ribellioni.

In terzo luogo, deve rispettarsi il dominio e la proprietà delle singole nazioni; e ciò tanto più, quanto che il diritto della comunanza è più sacro, che il diritto dell'uomo individuo. E qui è da considerarsi che sotto nome di proprietà nazionale s' intende tutto quello che la nazione possiede a giusto titolo, sia per originario possesso, sia per novello acquisto. Di più è da notare che il dominio della nazione è pieno ed assoluto, e però in niun modo dipende da altrui. Nel che si diversifica affatto dal dominio privato, il quale dalle leggi civili può venir circoscritto, ed è sottoposto al dominio eminente della società. La ragione di tal differenza è, che gl' individui, uniti in società, sottostanno all'autorità di tutto il corpo politico; al contrario le nazioni, come sopra dissi, sono uguali, e stanno tra loro, come le famiglie vicendevolmente separate e indipendenti l'una dall'altra.

Ciò però non toglie che una gente possa presso un' altra posseder beni; ma a modo dei privati, con diritto cioè così ristretto e subordinato, come quello, onde posseggono beni i cittadini di essa regione. Nè al certo può concepirsi che, secondo la ragion

Digitized by Google

comune di proprietà una gente possegga beni presso di un'altra, con dominio del tutto indipendente. Imperocchè il dominio del tutto indipendente è congiunto con l'impero e col diritto di potestà suprema. Per la qual cosa non può esercitarsi in un luogo, dove insieme non si eserciti l'impero supremo; il che al certo non può competere ad alcuna nazione nel territorio di altra libera nazione.

E questo rispetto dell'altrui dominio dev'estendersi fino al punto, che non sia lecito per alcun modo a gente forestiera esercitare qualunque atto di giurisdizione nel territorio dell'altra; violarne i confini con ingresso di moltitudine armata, o anche inerme, senza permesso dell'autorità locale. Come anche a niuna gente è permesso fare onta ad un'altra o macchiarne l'onore e la riputazione. E poichè i sommi imperanti rappresentano l'intera repubblica; l'ingiuria, che per avventura vien fatta loro, è da considerarsi come fatta a tutta la società.

Finalmente, per non allungarci, appartiene al rispetto dovuto ai diritti delle altre nazioni, il non disturbarle menomamente nell'uso della propria libertà, intorno a tutte quelle cose, le quali secondo la naturale equità rispondono ai loro rapporti sì interni come esterni, e non offendono alcun diritto perfetto di altre genti. Il qual diritto d'indipendenza e di libertà certamente si violerebbe, se una gente forestiera illegittimamente s'immischiasse nel governo di altra gente, o volesse impedirne od anche moderarne le relazioni con altri popoli, o attribuisse a sè il giudizio per dirimere alcuna sua controversia. E ciò basti avere accennato circa i doveri della giustizia internazionale.

6. Quanto ai doveri di beneficenza, essendo che la legge di natura obbliga non meno le nazioni, che gl'individui; tutto ciò che i singoli uomini debbono agli altri, anche le nazioni sono tenute di prestarsi a vicenda. Per la qual cosa, coloro che seggono al timone della repubblica, non debbono talmente badare al bene dei proprii cittadini, che dimentichino l'amore verso le altre società e verso tutto il genere umano. Rettamente Tullio: « Quelli che dicono doversi tener conto dei cittadini, e niuno degli stranieri, rompono la comune società del genere umano; tolta la quale, si svelle dalle fondamenta la beneficenza, la liberalità, la bontà, la giustizia: e però questi cotali son da riputarsi empii anche verso gli Dei immortali, poichè distruggono la società da loro stabilita fra gli uomini [1]. » Anzi se la società civile mira a nobilitare e

1 *De officiis*, l. III, c. V.

Digitized by Google

perfezionare l'uomo; la sua istituzione non solo non discioglie i naturali rapporti di tutti gli uomini fra loro, ma piuttosto gli assoda ed avvalora. E poichè i doveri, che stringono uomo con uomo, non solo sono negativi, cioè vietanti che l'uno noccia all'altro, ma sono anche affermativi, in quanto comandano di beneficarsi a vicenda e soccorrersi; ciò a più forte ragione ha vigore tra popolo e popolo. Imperocchè questi non solo più ampiamente e nobilmente rappresentano la natura umana, ma abbondando di maggiori mezzi sono meglio in grado di soddisfare un tal dovere.

Nel che tuttavia è da osservar questa regola: Ciascuna gente ami e procuri la salute e felicità delle altre genti, in guisa però che non manchi ai doveri, onde è legata verso sè stessa. Imperocchè, essendo ciascuna società tenuta con istrettissima obbligazione di attendere al bene dei socii, ond'è composta; non può certamente far danno ad essi, per far bene ad altrui, purchè quel danno non sia così lieve, e quel bene così prestante, che la retta ragione consigli d'incorrere l'uno per procacciare l'altro. Ma, tolta questa eccezione, la regola generale è l'accennata. Imperocchè, come più sopra dicemmo, sebbene l'uomo individuo, che è padrone di sè stesso, può con lode profondere i proprii beni ed anche la vita, per giovare al suo prossimo [1]; il medesimo tuttavia non può farsi dalla persona morale d'una società a rispetto di altre società, senza l'esplicito consenso dei socii, onde quella è composta. Il perchè, dove un tal consenso manchi, non è lecito ai sovrani, a cui corre debito di badare alla salvezza dei loro popoli, costrignerli a sopportare alcun grave detrimento, per recare aiuto ad altri popoli; non essendo essi padroni ma curatori del bene sociale, nè avendo diritto di esigere dai sudditi l'esercizio di eroismo nella virtù.

7. Quindi generalmente i limiti della beneficenza verso le altre genti, si deducono dai doveri che corrono verso la propria nazione. Quante volte adunque non si opponga l'imminenza di gravi danni, dee al certo aiutarsi qualunque popolo, il quale per avventura sia travagliato da alcun bisogno o alcuna calamità, an-

1 Ottimamente Tullio: « È più conforme alla natura l'affrontare massimi travagli e molestie per conservare e giovare, se sia possibile, tutte le genti, imitando quell'Ercole, che la pubblica fama, memore dei benefizii, collocò nel numero degli dei; che vivere in solitudine, non solo senza alcuna molestia, ma anche in massima giocondità, abbondando di ogni sorta di beni, ed ornato eziandio di bellezza e di forza. Per la qual cosa ogni ottimo e splendido ingegno preferirà, senza comparazione, quel primo genere di vita al secondo. » *De officiis*, l. III, cap. 5.

Digitized by Google

corchè dovesse incontrarsi qualche comportabile incomodo o pericolo. Quindi se accada, che un popolo confinante sia dilaniato da intestina guerra civile, sicchè corra a certa ruina, o sia ingiustamente assalito da alcun prepotente nemico; l'internazionale carità comanda, che le vicine genti, in quel modo che possono, gli rechino aiuto, specialmente se egli stesso lo implora. Nel che fare, si provvede anche al proprio bene; giacchè il male e il pericolo dei vicini facilmente si propaga ne' circostanti. Il che vale contro quell'inetto principio del *non intervento,* che i corrompitori del diritto naturale, contro ogni ragione, si studiano d'inculcare e promuovere. Questo principio, del tutto ripugnante all'amore che stringe le nazioni fra loro, fu condannato dal sommo Pontefice con le seguenti parole: « Non possiamo, fra l'altre cose, astenerci dal deplorare il funesto e pernicioso principio, che dicono di *non intervento,* recentemente proclamato da alcuni Governi, tollerandolo gli altri, e di già applicato, dove trattisi d'ingiusta aggressione di uno Stato contro di un altro: di guisa che sembra quasi sancirsi l'impunità e la licenza di assaltare ed usurpare violentemente i diritti altrui, le proprietà e le signorie stesse, contro le leggi divine ed umane [1]. »

Del pari, se una limitrofa nazione è afflitta da carestia, da pestilenza o altro malanno; le altre genti sono tenute, in quanto possono, di soccorrerla; usando nondimeno le precauzioni opportune a francarsi da consimile sventura. Tolto questo pericolo, ciascuna società è sempre nel dovere d'impiegare l'opera sua per procurare la salute e prosperità delle nazioni sorelle.

Soprattutto poi è necessario di concorrere, sia con l'azione, sia con l'esempio, sia anche con prudente consiglio, al loro perfezionamento intellettuale e morale. Così pure di mantenere e fomentare la scambievole amicizia, sicchè per propria colpa non si guasti o intepidisca, non permettendo che alcuno dei proprii concittadini faccia nulla che offenda la vicendevole concordia con le altre genti. Che se talora interviene alcun litigio; si cerchi comporlo per vie pacifiche, e piuttosto secondo le leggi dell'equità e della benevolenza, che della cupidigia e della baldanza. Ma basti aver sommariamente indicate sì fatte cose, essendo esse per loro medesime abbastanza chiare.

Non tralasciamo peraltro di osservare che questi doveri di beneficenza sono nel numero di quelli, che appellansi *imperfetti;* il

1 Allocuzione del nostro sommo Pontefice Pio IX nel Concistoro segreto del 28 Settembre 1860.

Digitized by Google

cui adempimento, benchè possa dimandarsi, non può però esigersi colla forza. Imperocchè essi sono tali, che possono ricusarsi, senza che la giustizia, propriamente detta, ne resti offesa. Or la sola ragione di giustizia concede facoltà di usare la forza; perchè essa solamente fa che la cosa, di cui si tratta, possa dirsi appartenente ad altrui.

ARTICOLO II.

Del commercio.

8. Non solo per cagione dell'utile proprio, ma ancora pel giovamento, che le nazioni debbono recarsi a vicenda, si fa manifesta la necessità del mutuo commercio e della scambievole permutazion delle merci. Perocchè non avendo la natura voluto che dappertutto abbondassero le stesse cose, ma che dove le biade, dove gli armenti, dove i metalli, e così del resto; sembra aver così mostrato di desiderare che sorga da questo lato tra i diversi popoli una scambievole comunicazione. Anzi pare che con questa difformità di prodotti ella abbia inteso di assoggettare in certo modo gli uni agli altri, senza differenza; giacchè i bisogni, che quinci nascono, toccano generalmente tutti, e chi ha bisogno d'una cosa è reso per questo stesso soggetto a chi può somministrargliela. Così la natura legò le genti tra loro, e le costrinse all'esercizio della benevolenza, sotto lo stimolo del proprio vantaggio.

Nè il commercio favorisce soltanto gl'interessi materiali, ma anche i morali, almeno indirettamente. Conciossiachè non solo unisce le genti in modo, che una cosa, prodotta in un luogo, sembri nata in tutti; ma ancora è validissimo mezzo per propagare la scienza e raddolcire i costumi. Soprattutto poi svolge l'intelligenza colla varietà degli obbietti, in cui si versa, colla ispezione de' paesi lontani, dove trasporta gli uomini per terra e per mare, cogli stimoli continui che dà alla mente per escogitar nuovi mezzi di diffusione e agevolezza, colla scambievole comunicazione degl'ingegni, col contatto in cui pone gli opposti caratteri e gradi di coltura.

Quindi a ragione osservano i filosofi che il massimo grado di coltura nazionale si accoppia col commercio; siccome per contrario è rozzissimo quel genere di vita, che si occupa della sola caccia o pastura. Fra questi due estremi tiene il luogo di mezzo l'agricoltura e l'uso delle arti meccaniche; in guisa peraltro che

Digitized by Google

l'agricoltura favorisca meglio le virtù domestiche, le arti promuovano gli ornamenti esterni della civiltà. Imperocchè la coltura dei campi ferma le famiglie in determinato luogo, escluso il viver vagando, e collo studio di provvedere all'avvenire e lo stimolo di procurarne i mezzi aguzza la mente e fa prudente e solerte il colono: laddove le arti guardano un maggior numero di obbietti, dei quali la massima parte vien somministrata dall'agricoltura, nè solo in tempi determinati, ma continuamente ed assiduamente dánno occasione e materia di esercitare l'industria, ed assottigliano grandemente l'ingegno per l'invenzione di nuovi strumenti e per la considerazione degli svariati rapporti, che passano tra le cause e gli effetti.

9. Per impulso di natura, come dicemmo, le nazioni sono indotte ed in certo modo obbligate ad entrare in commercio tra loro. Ma questa obbligazione, se si eccettua l'estremo bisogno, è imperfetta, nè la sua osservanza può pretendersi colla forza. Le nazioni, dovendo concorrere alla felicità delle altre in guisa, che non nuocano a sè stesse; giustamente ascrivono al proprio diritto il giudizio intorno alla convenienza o disconvenienza di tale o tal traffico. Imperocchè appartiene senza fallo alla persona stessa il giudicare de' proprii interessi, nè un tal giudizio può usurparsi da niuno, che non abbia sopra di lei autorità di comando. Essendo dunque le nazioni uguali tra loro ed a vicenda indipendenti, a niuna compete il diritto di giudicare se l'altra sia o no obbligata in quel particolare proposito. Laonde benchè sia da vituperare come inumano e manchevole alla onestà dei costumi quel popolo, che senza legittimo motivo rifiuti vendere ad altro popolo per giusto prezzo le cose di cui abbonda; nondimeno il costrignervelo con la forza è atto ingiusto e contro ragione. Ciò non pertanto l'anzidetta obbligazione potrebbe da imperfetta tramutarsi in perfetta, per estremo bisogno, o per contratto, che come obbliga in rigor di giustizia i singoli uomini, così anche le nazioni.

10. Dalle cose, fin qui discorse, segue chiaramente che ciascuna nazione ha diritto di esercitar liberamente il commercio, secondo che le aggrada, e presso qualunque altro popolo, che consente di tramutar con essa le proprie merci. Per la qual cosa contraddirebbe alla ragione ed offenderebbe il diritto quella gente, che, escluse le altre, usurpasse per sè sola la facoltà di trafficare con questo o quel popolo; purchè ciò non le sia stato per contratto liberamente concesso.

È anche nell'arbitrio di ciascuna gente il proibire la importazione delle merci straniere, o l'esportazione delle proprie, e per

Digitized by Google

frenar l'una o l'altra imporre ai mercatanti alcuni pesi e tributi, che stimasse più convenienti all'utile proprio. A far ciò ella deve venir determinata da giuste cagioni, per non imporre ad arbitrio e sconsigliatamente impedimenti al commercio. Imperocchè la legge di scambievole benevolenza, che unisce tutte le genti, comanda che ciascuna, per quanto la cura del proprio bene il permette, si studii di conservare e favorire lo scambio delle merci, e quanto è da sè promuoverne il libero corso; giacchè senza dubbio il commercio prospera più col favore della libertà, che cogl' impacci delle restrizioni e colla gravezza dei pesi. Senonchè, potendo i commerci per la stessa legge fisica, da cui vengono mosse tutte le cose umane, degenerar facilmente in licenza; dee diligentemente badarsi, che la libertà, di cui parliamo, sia contenuta nei debiti confini: sicchè i più potenti nell' industria e nelle ricchezze non opprimano i più deboli e meno agiati. Soprattutto dee guardarsi che non s' introducano merci nocive o pericolose o contrarie ai costumi o futili, e che più del giusto non si asportino le necessarie ed utili, con detrimento piuttosto che con vantaggio del popolo. Sarà dunque opportuno anzi necessario impedire un tanto disordine con giuste leggi, mantenendo il commercio tra i limiti dell'onestà e dell'utile comune.

Finalmente per non entrare in cose, le quali spettano più all'economia politica, che al diritto di natura; in quanto ai limiti o impedimenti da opporre all' introduzione di merci straniere, dee anche prendersi norma dal tenore che le altre genti osservano verso noi; essendo conforme alla ragione, che si proceda più severamente o più mitemente, secondo che esse adoperano a rispetto nostro una consimile severità o larghezza.

ARTICOLO III.

Dei trattati e del diritto di legazione.

11. I patti fra le diverse genti, fermati dall'autorità pubblica, a scopo di amicizia o di soccorso o di commercio, appellansi *trattati* o anche *contratti internazionali*. I quali, come ognuno facilmente intende, arrecano una doppia utilità, in quanto corroborano novamente, col vincolo di fedeltà, le obbligazioni naturali, e tramutano in perfetti i doveri imperfetti. Appartiene poi alla pubblica autorità il fermarli; perchè il patteggiare e l'obbligarsi in nome della società, non si può fare se non da chi la rappresenta come capo, e ne dirige l'operazione al conseguimento del proprio fine.

Digitized by Google

Ciò non si avvera, se non di chi è investito del supremo potere e siede al governo della repubblica. Coloro poi, che sono sforniti di sì fatta prerogativa, non possono far trattati con altre genti, salvochè per mandato dell'autorità sovrana. Che se senza un tal mandato fanno alcuna convenzione, questa non ha forza di trattato, se non vi si aggiunge la ratificazione del supremo imperante. Finchè ciò non avvenga, essa non ritiene altro vincolo, se non quello di solenne promessa [1]. Finalmente debbon distinguersi i trattati, che, come dissi, sono pubblici contratti, fatti a nome della intera società e per utile della medesima, dai patti privati, che i rettori dei popoli fanno talvolta per interesse privato e soltanto a nome proprio. Anzi le stesse obbligazioni, contratte in nome della società, se sono transitorie e riguardano qualche atto particolare, senza una diuturna successione di tempo, non si appellano trattati, i quali inchiudono sempre l'idea di una qualche durata, ma si distinguono col nome generale di convenzione o patto.

12. Essendo i trattati altrettanti contratti, che fanno tra loro i corpi politici, sono di per sè sottoposti alle stesse leggi, che generalmente dalla natura si dettano pei contratti. Di esse dicemmo quanto bastava, nel diritto individuale; nondimeno per maggiore chiarezza sarà opportuno farne particolare applicazione alla presente materia.

Dapprima dunque si dee con diligenza por mente che non sia turpe o ingiusto l'oggetto intorno a cui versa il trattato; ma bisogna che esso riguardi cose oneste e non lesive dei diritti altrui. Nè ciò concerne la sola materia del contratto; ma anche il fine, a cui essa tende di natura sua, e le circostanze, che accompagnano l'uno e l'altra. Imperocchè se il difetto da questo lato rende nulli i patti dei privati; a più forte ragione toglie ogni valore alle convenzioni della pubblica società, le cui azioni debbono essere più irreprensibili per la maggior dignità della persona morale e collettiva, la quale rappresenta più nobilmente la natura umana. Quindi sono nulli quei trattati, i quali riguardano, verbigrazia, un'ingiusta guerra da farsi, o che offendono le ragioni di un altro Stato, o che ridondano in danno della religione, o in ruina dei popoli. Opponendosi così fatti trattati alla legge di natura, non

1 La differenza fra trattato pubblico e promessa vien così spiegata da Grozio: « De foederum et sponsionum discrimine adiri potest Livius lib. IX, ubi recte nos docet foedera esse quae fiant iussu summae potestatis, et in quibus ipse populus irae divinae obstringitur, si minus stetur dictis.... Sponsio autem est, ubi hi, qui a potestate summa mandatum eius rei non habent, aliquid promittunt quod illam proprie tangit. » *De iure belli et pacis*, l. 2, c. IV.

Digitized by Google

possono ricevere da lei niuna forza obbligatoria. Or ogni forza obbligatoria convien che in qualche modo derivi dalla natura. Escluse le cose disoneste ed ingiuste, tutte le altre, intorno alle quali uno Stato si è vincolato con patto, debbono fedelmente e santamente attenersi, ancorchè gli rechino alcun danno materiale. Conciossiachè non ci è cosa più detestabile della slealtà politica, la quale non solo offende il diritto dell'altra parte contraente, ma scalza i fondamenti della comune pace e confidenza. La perfidia in questa materia fa ingiuria a tutte le genti, provoca a sdegno tutto il mondo incivilito, e merita pena dal comune accordo dei popoli.

13. Per quel che concerne la divisione dei trattati, possono essi ripartirsi in quelli, che riguardano una materia già appartenente al diritto di natura, e in quelli che aggiungono alcuna cosa al diritto naturale. I primi non fanno altro che confermare un' obbligazione, già preesistente. E quantunque fra i popoli civili sembrano inutili ed anche ingiuriosi ad una almeno delle parti; tuttavia sono giovevoli e talora anche necessarii, quando si tratta con gente barbara o quasi barbara, la quale per errore o prava usanza non si crede tenuta alle leggi di giustizia verso i popoli forestieri. I secondi producono una obbligazione, che prima non era; e possono distinguersi in *uguali* e *ineguali*, secondochè le parti contraenti promettono a vicenda le stesse o equivalenti cose, ovvero una parte promette di fare più di quello, che richiede dall'altra.

Vi ha pure un altro genere di trattati disuguali, quando cioè i contraenti, nel collegarsi tra loro, non si trattano da uguali nella dignità o potenza, e quindi l'una parte stipula per sè qualche preminenza di onore o di diritti, serbata nondimeno l' indipendenza politica dell'altra parte.

Finalmente il trattato può essere di un' alleanza o *reale* o *personale*, secondochè direttamente e principalmente riguarda la repubblica o piuttosto la persona del principe. Se questo secondo caso ha luogo, l'obbligazione, che il trattato apporta, stringe la società per ragione del sovrano; e, morto lui, si discioglie. Il contrario avviene, se l'alleanza è reale. Attesochè obbligando di per sè la stessa società; con la morte del principe non finisce, ma costringe all'osservanza anche i successori. Per definire poi se l'alleanza sia reale o personale, bisogna guardare le parole, ond' è espresso il trattato, le circostanze che l'accompagnarono, e soprattutto il fine a cui esso mira. Ma è ottimo consiglio, levare ogni dubbio con aperta dichiarazione di ciò, che propriamente

Digitized by Google

s'intende stipulare, evitando così ogni occasione di litigio. È da avvertire peraltro che le stesse alleanze reali si distinguono in perpetue o temporanee, e spesso possono farsi per un solo particolare negozio.

Bastino questi cenni intorno alle diverse specie di alleanze o trattati. Non parliamo poi delle formalità, con le quali sogliono conchiudersi; giacchè in tal proposito non ci è nulla di determinato dalla natura, ma tutto dipende dalla volontà e dall'uso dei popoli.

14. Da ultimo, per dir qualche cosa della cessazione dei trattati, dapprima essi si sciolgono pel mutuo consenso delle parti; nulla essendo sì naturale, come il distruggersi d'una obbligazione per le stesse cause che la produssero. Che se una parte soltanto lascia di soddisfare gli obblighi assunti; rimane in libertà dell'altra o costringere il socio infedele a stare ai patti, o considerarsi sciolta da ogni obbligazione. In secondo luogo, cessa il trattato per la morte del contraente. Quindi se il trattato obbligava la sola persona del principe, con la morte di lui si estingue; se poi obbligava l'intera repubblica, non si solve se non con la morte civile della medesima, quando cioè la nazione perde la propria indipendenza politica, divenendo parte o suddita di altro Stato. In terzo luogo, cessa il trattato, per essere trascorso il tempo stabilito, esplicitamente o anche implicitamente. Da ultimo, cessa il trattato per assoluta impotenza e perpetua; quando cioè una delle parti senza sua colpa non può adempiere la cosa pattuita, nè apparisce speranza che possa in seguito.

15. Passo ora a dir brevemente qualche cosa del diritto di Legazione, di cui, senza dubbio, le nazioni sono fregiate. Imperocchè, come sopra è detto, ciascun popolo è tenuto di giovare gli altri popoli, e fomentare con essi lo scambievole amore, onde l'affinità di natura stringe tutte le genti. Di qui consegue il diritto di comunicare fra loro, ed il dovere di non rifiutare i mezzi, senza i quali siffatta comunicazione e scambievole amistà non potrebbe conservarsi. Anzi neppure in tempo di guerra cessa questa obbligazione di natura; giacchè le genti vengono naturalmente incitate non a dissenso tra loro, ma a pace e concordia. Onde qualunque sia il litigio, del quale per avventura contendono; ha sempre da restare aperta la via per dirimere pacificamente la lite e reintegrar l'amicizia. L'una e l'altra ragione dimostra il diritto di mandare ambasciatori o messaggi, ed il dovere di accoglierli ed ascoltarne le proposte; giacchè chi ha il diritto di conseguire un fine, ha pure il diritto di usare i mezzi necessarii per ottenerlo. Ora le nazioni ed i loro rettori, non potendo immediata-

Digitized by Google

mente per sè esercitare siffatte comunicazioni, è necessario che si valgano di persone savie ed accorte, a cui abbiano delegato un tale ufficio, le quali però si appellano *ministri, ambasciatori, internunzii* o con altro consimile nome. Il nome spesso è diverso, ma la cosa significata è sempre la stessa; la quale si versa unicamente in questo, che siffatti uomini assumono l'incarico di trattare i pubblici affari con le genti straniere, rappresentando presso di quelle la propria nazione o il proprio principe.

Nondimeno la consuetudine ed il costume li distinse in varii ordini, attribuendo loro diversi uffizii, diverse prerogative e diverso modo di rappresentanza; le quali cose tutte, non venendo determinate dalla natura, ma dal positivo diritto delle genti, escono fuori dei limiti del nostro trattato. Laonde qui le tralasciamo; siccome anche ci passiamo di altre cose, le quali, in quanto alla presente materia, furono introdotte da convenzioni, cioè che siffatti ambasciadori o legati riseggano stabilmente negli Stati, presso cui vennero accreditati; che in tempo di guerra non si spediscano, se prima per mezzo d'un trombetto o tamburino, come per messaggi assolutamente inviolabili, non si ottenga il permesso di mandarli per intavolare le negoziazioni, e così del resto.

16. Richiamando il pensiere a sole quelle cose che procedono dal diritto di natura, parleremo di due, nelle quali, come in radice, si contengono tutti i doveri e diritti dei Legati.

Il primo è il dovere di sincerità e lealtà, da cui sono tenuti nell'esercizio del proprio carico. Imperocchè non si debbono considerare altrimenti, che come organi internazionali per la scambievole comunicazione delle genti, e come rappresentanti della propria nazione, dalla quale ricevettero il mandato. Quindi sono obbligati a non far cosa alcuna che possa menomare la reciproca pace ed amicizia, o dia occasione a giuste lagnanze; ma piuttosto debbono con ogni sforzo procurare, che continuamente cresca lo scambievole amore, e dall'una parte e dall'altra si porga aiuto al comune ben essere. E veramente la natura non intese questa società e comunicazione, per l'utile peculiare di una sola gente, ma per l'utilità universale e scambievole conforto di tutte. Il qual dovere d'internazionale benevolenza dee sempre tenersi d'occhio da chi rappresenta uno Stato presso altri Stati; se non vuol mancare al proprio uffizio, e in certo modo tradire la propria nazione, imprimendole un marchio incancellabile di disonore. Al che diligentemente debbon pensare coloro, i quali per errore di mente stimano che la fedeltà di sì delicato uffizio si restringa a sostener efficacemente i diritti del proprio paese, e procurarne con

Digitized by Google

isquisita cura i vantaggi, ed esigere i segni di onore convenienti al loro grado. Questo al certo dee con istudio cercarsi; ma in guisa peraltro, che non si ponga in non cale il bene delle altre genti, e si conciliino tra loro amendue i doveri; altrimenti la benevolenza internazionale si convertirebbe in crudele ed ignominioso egoismo.

L'altra osservazione concerne il diritto di libertà e d'inviolabilità, che esige la persona dell'ambasciatore in virtù del proprio uffizio. Poichè, se egli è strumento di scambievole comunicazione; senza dubbio deve avere balía di manifestare liberamente i sentimenti, che ebbe incarico di palesare, come ancora di scrivere le risposte che ne riceve, e chiedere novelle istruzioni. Nel che non può essere per guisa alcuna impedito, senza venire ad un tempo offeso nel diritto proprio del suo ministero. Che poi debba esser del tutto inviolabile, si scorge chiaramente; sì pel carattere rappresentativo, del quale è fregiato, e sì per la libertà richiesta all'esercizio dell'ufficio suo. Se gli si potesse fare violenza, correrebbe gravissimo rischio la fedeltà de' suoi atti.

Di qui segue, non esser lui sottoposto alla giurisdizione della gente, a cui viene spedito: sì perchè così è richiesto dalla perfetta ragione d'inviolabilità, che altrimenti vacillerebbe; e sì perchè così dimanda la dignità del governo che rappresenta: il quale essendo indipendente, non può star soggetto all'autorità di altro governo.

Ciò per altro non toglie, che se il legato mostra animo apertamente ostile, e con frode nefanda trami danno alla gente, appo cui dimora; possa essere represso ed anche espulso. Anzi, guardato il solo diritto di natura, niente vieta che per un manifesto delitto riceva eziandio la meritata pena. Ma per evitare ogni violenza e per meglio assicurare la libertà delle legazioni, fu stimato più espediente che una tal pena gli venga inflitta dal proprio Governo, dietro richiamo della nazione offesa. Del resto in tutta questa materia è da stare alle usanze introdotte presso le genti incivilite; le quali per via di positive convenzioni, od anche di consuetudine invalsa, modificarono e raddolcirono il puro diritto di natura, in vista dell'utilità comune, connessa strettamente coll'inviolabilità de' legati; la cui offesa costituisce il massimo delitto internazionale, oltraggioso a tutte le genti. Essa dunque si dee religiosamente rispettare e promuovere, e circondare di sicure guarentigie.

Digitized by Google

CAPO SECONDO

DELLA GUERRA.

17. La pace e concordia delle nazioni, che nasce dalla tranquillità dell'ordine e dalla osservanza dei rispettivi doveri, può talora, per vizio della umana volontà, interrompersi e gravemente turbarsi. In tal caso si deve con ogni studio procacciare, che si ristabilisca e si assicuri da ulteriore pericolo. Senonchè avviene talvolta che questa reintegrazione dell'ordine non possa altrimenti ottenersi, che con l'uso della forza; la quale domi la protervia della nazione offenditrice, e la costringa a riparare il danno e rimettersi sotto l'impero della ragione. Di qui nasce il diritto di guerra, del quale diremo brevemente in due articoli.

ARTICOLO I.

Della natura e giustizia della guerra.

18. La guerra vien definita da Grozio: *Lo stato di contendenti tra loro colla forza, in quanto tali* [1]. La qual definizione è molto generale e prescinde dalla giustizia o ingiustizia della guerra; secondochè lo stesso Grozio poscia dichiara: « Non includo, egli dice, nella definizione la giustizia, perchè questo appunto qui cerchiamo, se siavi guerra giusta, e che cosa si richiede per renderla tale. Ora ciò, che si cerca, è diverso da quello, di cui si cerca. »

Ma sebbene ogni oppugnazione armata, quantunque ingiusta, si appelli guerra; nondimeno questo nome, preso in senso più stretto e in quanto dinota una cosa emergente da diritto di natura, non si può attribuire che al giusto uso delle armi, fatto da un popolo contro altro popolo. Imperocchè la guerra nel suo concetto naturale, come dottamente nota il Taparelli, non è altro, che una *violenta difesa dell'ordine* [2]; giacchè il diritto, essendo di sua natura coattivo, ha questo di proprio, che possa difendersi e rivendicarsi con la forza. Le nazioni adunque, quando la necessità lo richiede, per difendere i diritti, dei quali sono dotate, hanno facoltà di usare la forza e le armi contro gli attentati di altre

1 *De iure belli et pacis*, l. I, c. 1, n. 2.
2 *Saggio teoretico di natural diritto*, Diss. VI, c. 4, a. I.

Digitized by Google

genti, da cui vengano offese o travagliate con ingiusta violenza. Ecco il diritto di far la guerra; il che al certo non è altro, se non il diritto di legittima difesa e di ripulsione della forza colla forza.

Questo diritto non può negarsi alle nazioni; mentre neppure agli uomini, presi separatamente, non si nega la facoltà di difendere sè stessi e le cose proprie dagli assalti altrui, e di respingere l'ingiusta aggressione. Anzi un tal diritto dee riputarsi assai più forte nelle nazioni: sì per l'eccellenza del corpo politico, e sì perchè all'esercizio di esso le nazioni vengono spesso costrette dal dovere. Conciossiacosachè, sebbene la persona privata possa con lode tollerare l'ingiuria (giacchè può ognuno per amor di virtù rinunziare al suo diritto); tuttavia una simile abnegazione bene spesso sarebbe biasimevole nei reggitori dei popoli; i quali sono tenuti a sostenerne le ragioni, e non patire che vengano impunemente violate. A difenderle adunque ed averne riparazione, ove fossero state offese, i governanti sono obbligati: il che non potendosi talora ottenere per altra via, se non per quella delle armi; non possono non usarne, senza mancare ai proprii doveri.

Così adunque intesa la guerra, in quanto cioè deriva dalla natura razionale, potrebbe definirsi: *Lo stato delle nazioni contendenti tra loro con la forza per sostenere il proprio diritto.* La qual definizione, acciocchè possa meglio comprendersi, esamineremo brevemente ciascuna sua parte. Si dice dapprima *stato,* perchè include l'idea di durata, nè si riferisce al solo attuale conflitto, ma anche al tempo che precede o segue la pugna; finchè, fatta la pace non si deponga l'animo ostile. In questo differisce la *guerra (bellum)* dalla *battaglia (praelium),* perchè, come avverte Servio, la guerra indica non solo il tempo, in cui si combatte, ma anche quello, in cui si apparecchiano le cose necessarie al combattimento; per contrario la battaglia si dice l'attuale conflitto delle armi [1]. Si aggiugne *delle nazioni,* per significare il subbietto, a cui appartiene, ed il termine, che riguarda; giacchè il contrasto tra i privati, ancorchè si faccia armata mano, non si dice guerra; ed i privati, che combattono di propria autorità con una nazione legittimamente costituita, quantunque formino moltitudine, non si assomigliano a belligeranti, ma o a ribelli o a ladroni. Quelle parole *per difendere un diritto,* indicano il fine al quale dee per sè mirare la guerra, acciocchè sia legittima e consentanea alla natura. Finalmente si è detto *contendenti tra loro con*

1 Ad VIII *Aeneidos.*

Digitized by Google

la forza, per distinguere la guerra dalla contesa pacifica, che si fa disputando. Imperocchè, essendo duplice il genere di contesa, l'uno per via di discettazione, l'altro per via della forza; la guerra vien costituita non dal primo, ma dal secondo.

19. Tralasciata la distinzione della guerra in giusta ed ingiusta, che qui non è necessaria, avendone nella stessa definizione inchiusa la giustizia; può distinguersi la guerra in *offensiva* e *difensiva.* Imperocchè sebbene, guardata la cosa in sè stessa, ogni guerra giusta è sempre difensiva, appoggiandosi sempre al diritto di rivendicare il suo, respingendo la forza colla forza; nondimeno potendosi adoperare le armi o per opporsi ad invasione nemica, o per rifarsi d'un' ingiuria ricevuta; la guerra nel primo caso suol chiamarsi difensiva, nel secondo offensiva. Muover campo per difendersi da un nemico, che aggredisca, è guerra difensiva; al contrario è guerra offensiva, se o per vendicare un' offesa o per ripetere un diritto si assale una nazione, colla quale prima si stava in pace.

In secondo luogo la guerra si divide in *solenne* e non *solenne.* La prima è quella che dall'una parte e dall'altra si fa a nome del potere supremo, con previa intimazione e lasciando il tempo opportuno di evitarla con soddisfare la fatta ingiuria. In somma dicesi guerra *solenne,* quella che osserva non solo i riti, richiesti dalla natura, ma quelli altresì che sono introdotti per consuetudine dalle genti incivilte. Al contrario si dice *non solenne,* quando manca alcuna di queste qualità; verbigrazia, se si fa contro popoli ribelli, o senza antecedente intimazione, come talora accade nella guerra difensiva; o senza averne ricevuta facoltà dal supremo imperante per urgente necessità, che non ammetta indugio.

20. Ma la principal diligenza deve porsi in questo, che la guerra sia dotata delle condizioni necessarie a renderla giusta; delle quali toccheremo qui alquanto.

La prima condizione si è, che sia giusta la causa, per cui si imprende. Il che non solo deve intendersi in quanto il diritto militi per quella parte, che muove la guerra, ma anche in quanto ci sia giustizia relativa, a rispetto cioè della cosa, per la quale si mette in opera sì gran mezzo. Imperocchè la guerra si tira dietro tanti mali e tante calamità, che a ragione si chiama flagello delle nazioni. Quindi non ogni causa, eziandio di difesa del proprio diritto, vale a giustificarla; ma sì fatta causa dev'essere gravissima in ordine al bene comune, e tale che possa scusare le stragi e i disastri, che la guerra e per sè e per la militare licenza suole

Digitized by Google

addurre. Nè basta che la sua giustizia sia probabile, ma è necessario che sia del tutto certa; altrimenti non produrrebbe un diritto certo, nè darebbe facoltà di recare e sostenere i mali certi, che la guerra produce; dei quali si fa reo colui, il quale muove la guerra, se non lo scusa la gravità e certezza della cagione, anzi la necessità di non averla potuto in altra guisa schivare. Quindi ognuno intende che le guerre, le quali s'imprendono per motivo d'ingrandir l'impero, soggettando nazioni innocenti, sono meri ladronecci, e, come dice Seneca, *gloriosa scelleraggine*. Chi s'illustra con sì fatte vittorie, non è che un felice assassino. Lo stesso è da dire di qualunque altra utilità, che non costituisca pienamente giusta la guerra.

L'altra condizione è che la guerra sia *veramente inevitabile;* sicchè siano stati prima tentati tutti i mezzi per comporre pacificamente il litigio, nè rimanga altra via per difendere o ripetere il proprio diritto. Imperocchè il diritto di guerra si riduce in sostanza al diritto di respingere la forza con la forza: giacchè come gli uomini individui, così anche le nazioni hanno diritto di ripulsare l'ingiusta aggressione, sino all'uccisione dell'aggressore. Ma in ciò, come dicemmo, debbono osservarsi le leggi moderatrici d'una giusta difesa: le quali leggi han forza eziandio per le nazioni, nè solo nella guerra difensiva, ma anche nell'offensiva: giacchè chi muove guerra giustamente, procede armato a rivendicare il proprio diritto; nè usa le armi, se non contro coloro, che gli si oppongono. Laonde, al trar de' conti, egli non fa altro che valersi del diritto di legittima difesa.

La terza condizione è, che la guerra *si faccia con pubblica autorità;* cioè per comando del supremo imperante. Imperocchè essa è atto sociale, e quindi deve procedere da colui, che è motore della società, e provvede alla sua difesa e salvezza. Sì fatto comando però può talvolta presumersi, quando cioè un repentino assalto di nemici non dà il tempo d'interrogare l'autorità suprema.

In quarto luogo si richiede *l'intenzione della pace*. Conciossiachè il retto ordine esige che l'uomo si conformi all'intenzione della natura; la quale ordinò gli uomini a vivere scambievolmente in pace non in guerra, ed in tanto dà facoltà di ricorrere alla guerra, in quanto un mezzo così violento apparisce necessario per rimettere nel debito ordine le genti discordi. Nel qual proposito saggiamente S. Agostino: « La volontà, dice, dev'esser per la pace, la necessità per la guerra; acciocchè Iddio ci liberi dalla

Digitized by Google

necessità, e ci conservi in quiete. Non si cerca la pace, per fare la guerra, ma si fa la guerra per acquistare la pace. Adunque anche guerreggiando sii pacifico, sicchè possa, vincendo, rimenare alla unità della pace coloro, che vinci [1]. » E Tullio, benchè gentile, diceva: « Si faccia la guerra in modo, che non sembri inteso altro scopo, se non la pace. »

La quinta condizione è *la pubblica intimazione:* giacchè quelli che d'improvviso assalgono una gente pacifica, non sono da stimarsi se non ladroni e pirati. Il che, come è chiaro, vuol intendersi della guerra offensiva; poichè nella difensiva sebbene sia lodevole ed assai opportuna la intimazione per dignità del principe e per norma dei sudditi; tuttavia non è assolutamente necessaria, supponendosi di sua natura. In quanto poi al modo della intimazione, deve starsi ai costumi delle genti, non avendo la natura determinato nulla in questa materia.

Finalmente l'ultima condizione si è, che *il modo di fare la guerra sia legittimo:* e ciò tanto nella qualità delle armi, quanto in tutti gli altri mezzi, che si adoperano; ne' quali niente dev'esser contrario alla onestà dei costumi ed agli usi delle genti.

21. Potrebbe anche qui dimandarsi se sia lecita la guerra per causa di religione. Alla quale dimanda basta una breve risposta. Se la guerra s'intraprendesse per dilatare la religione ed imporla ad altrui colla forza, è senza dubbio ingiusta: giacchè la religione non si diffonde e propaga con le armi ma con la luce della sua verità, nè doma gli animi con la violenza, ma li attira con la persuasione e l'amore. Se poi la guerra s'intraprende per difendere la religione da ingiusti aggressori, i quali con empio conato cercano opprimerla e sradicarla dai cuori dei popoli, od offenderne la incolumità e l'esercizio; non vi ha cosa più evidente, che la giustizia della guerra, mossa per causa sì santa. Imperocchè se la religione è il massimo dei beni, come quella che riguarda la suprema ed eterna felicità nostra; dà certamente massimo diritto all'uomo ed alla società di rintuzzare e frangere l'audacia di quei sacrileghi, che iniquamente la oppugnano. Anzi il diritto da questo lato è tale, che nasce da strettissimo dovere; dal dovere cioè che corre ad ogni uomo di difendere e tutelare, a preferenza di ogni altro bene, la gloria e l'onore di Dio.

1 *Epistola 1. ad Bonifacium.*

Digitized by Google

ARTICOLO II.

Dei doveri da servarsi nella guerra e dopo la guerra.

22. Ci spacceremo brevissimamente di questa materia; giacchè non è assunto nostro di trattare il diritto delle genti in tutta l'ampiezza sua e nella piena applicazione dei suoi principii, ma solo nei limiti di una giovanile istituzione. Una trattazione più diffusa potrà cercarsi presso quelli, che si occupano di proposito di questo argomento.

Non occorre parlare dei doveri di chi intraprese una guerra ingiusta; essendo di per sè chiaro, che egli è tenuto alla intera restituzione di tutte le cose di cui si fosse impadronito, ed al risarcimento di tutti i danni che recò con le armi. Dei quali danni essendo innumerevoli quelli che non possono risarcirsi; veggano, di grazia, gli amatori di guerre a che grave carico si sobbarcano, per istolta cupidigia di vanagloria e di ampliazione d'imperio. Che se taluno in buona fede cominciò una guerra, e nel corso di essa ne apprende l'ingiustizia; è tenuto issofatto a desistere da ogni ulteriore ostilità e intavolar pratiche di pace, colla quale restituisca tutte quelle cose, che non sono distrutte, e di cui egli si è in alcuna guisa vantaggiato.

Ma tralasciando ciò, e supposta la giustizia della guerra, è da ragionare alquanto dei doveri del giusto guerreggiante. Sì fatti doveri possono ridursi a questo, che nel fare la guerra non si rechi maggior danno di quello, che è necessario per respingere la forza del nemico e cessarne gli effetti. In tutto il resto debbono osservarsi le leggi della giustizia e della umanità, non solo coi popoli inoffensivi, ma con la stessa gente nemica. Primieramente adunque non dee farsi alcuna ingiuria o violenza agli Stati, che mantengono la così detta *neutralità,* quelli cioè che non favoriscano niuna delle due parti belligeranti, ma egualmente coltivano l'amicizia di entrambe. I quali al certo non possono per diritto costringersi a deporre l'indifferenza, purchè non siano per contratto obbligati a porgere aiuto ad una delle due parti. In secondo luogo, dee porsi strettissimo freno alla licenza dei soldati; sicchè non solo non facciano danno od oltraggio ad alcun cittadino inerme e pacifico; ma si astengano altresì dagli incendii, dalle devastazioni, dalle rapine, dalla distruzione delle messi e dei campi, e soprattutto da ogni turpe azione, la quale arrechi ingiu-

Digitized by Google

ria o alla onestà dei costumi o alla santità della religione. In breve, è da procurare che i guerreggianti si comportino in guisa, da mostrare che essi non per rovina della gente, con la quale combattono, ma solo per difendere il proprio diritto usano la forza. Sul qual proposito sono degne di essere ricordate le lodi, colle quali Tullio encomia la disciplina militare di Pompeo, dicendo: « Le legioni di lui essere giunte in Asia per modo, che non solo la forza di un tanto esercito, ma eziandio le vestigie non recarono nocumento ad alcun uomo pacifico [1]. »

Quindi è vietato fare uso di mezzi, che non tendono a respingere l'attuale assalto o resistenza nemica, nè si dirigono contra quei solamente, che oppongono la forza: come sarebbe avvelenare le correnti di acqua, o le armi con le quali si combatte, promuovere pestilenze, o procurare altri mali, che nuocono a molti o più di quanto sia necessario. Soprattutto si richiede, che continuamente si abbia intenzione di pace, nè s' intercluda mai ai nemici l'adito a poterla dimandare; ma piuttosto il guerreggiante si mostri facile a concederla con giuste condizioni, quante volte si chiede con offerta di equa soddifazione e senza inganno. Così ancora è necessario che la parola data circa le tregue, cessazione di ostilità, o altri patti, che per avventura intervengono, sia religiosamente ed accuratamente mantenuta; nè si commettano frodi, inganni, menzogne o checchè altro alla veracità e lealtà ripugnante.

Ciò tuttavia non vieta che possano farsi imboscate e adoperarsi scaltrimenti e stratagemmi, introdotti dalla consuetudine delle genti incivilite nel tempo di guerra.

23. Ottenuta la vittoria, cessa ogni facoltà di usare le armi; nè rimane al vincitore altro diritto, se non quello di giudice tra l'uno e l'altro popolo, per dirimere la controversia secondo la norma della ragione. Per la qual cosa egli potrà solo esigere dalla gente vinta, che soddisfaccia la ingiuria recata, compensi i danni e le spese della guerra, e dia sode guarentigie di pace ed amicizia durevole. In breve: il vincitore in tutte le cose che è per fare dee tener fissi gli sguardi alle leggi della giustizia e della equità, e non dimenticare lo scambievole amore, onde in virtù di natura una nazione è legata verso l'altra, quantunque colpevole. Il perchè non è lecito imporre ai vinti una pena maggiore di quella, che risponde alla colpa ed è richiesta dalla ragion di difesa legittima e sicurezza per l'avvenire.

1 *Pro lege Manilia.*

Digitized by Google

E di qui può togliersi la norma per giudicare se sia o no conveniente privare della propria indipendenza la gente vinta, e sottoporla al dominio proprio ovvero di altrui. Imperocchè ciò solo allora giustamente e ragionevolmente può farsi, quando quel popolo siasi mostrato così pervicace o fedifrago, che una pena sì grave sembri del tutto necessaria per tutelare la tranquillità della gente vincitrice o delle altre nazioni, ovvero non possa altrimenti riscuotersi proporzionato compenso dei danni patiti. Generalmente è da procedere in modo, che si provvegga al bene del vincitore col minor danno possibile del vinto.

CAPO TERZO

DELLA SOCIALE UNITÀ DELLE NAZIONI.

24. Descrivemmo brevemente i vicendevoli rapporti delle nazioni sì in pace e sì in guerra; resta ora a dir qualche cosa di quella unità, che congiunge le nazioni tutte tra loro, e può dirsi etnarchica. In essa si contiene il supremo grado della sociale perfezione; come quella che rende stabile ed ordinata l'unione, onde, attesa la simiglianza di natura, le nazioni sono già per loro stesse congiunte. Ne tratteremo in due articoli; dei quali il primo ragionerà della natura e indole di questa società, l'altro della relazione che passa tra essa e la società religiosa.

ARTICOLO I.

Della natura e indole della sociale unità delle genti.

25. Siccome le persone individue, considerate separatamente, fuori della società civile, sono tra loro naturalmente strette da rapporti, che l'associazione politica conferma e più largamente dispiega; così le nazioni, benchè per sè riguardate abbiano scambievoli legami, pure per impulso di natura sembrano evidentemente sospinte a formare una positiva e costante associazione, in cui i loro rapporti naturali vengano con ordine stabile fermati, e ridotti a vera unità.

Ciò può dimostrarsi quasi con gli stessi argomenti, coi quali venne provato essere le private famiglie ordinate naturalmente alla società civile. Mercecchè non si può pienamente e abbondevolmente provvedere ai bisogni sì fisici come morali delle nazio-

Digitized by Google

ni, se non fermata questa universale società dei popoli: non compiendosi altrimenti ciascuna, se non con l'opera delle altre, nè bastando separatamente a sè stessa. E benchè le diverse genti per via di commerci ed alleanze si dieno scambievole aiuto; nondimeno questi sono vacillanti presidii, soggetti a litigi e pieni di pericoli, finchè non si rendano fermi e sicuri con la stabilità delle leggi e con la guida di una autorità certa, che ne regoli l'uso e concilii il bene politico di ciascuna nazione col bene di tutto il genere umano. Così sorge un meraviglioso accordo tra le moltiplici forze delle singole genti, ed una veramente ordinata operazione della universale società umana, a rispetto del fine proposto dalla natura. Altrimenti non si potrà mai evitare l'immoderato amore dell'utile proprio con danno delle altre nazioni, e il frequente conflitto degl'interessi e la separazione affettiva degli animi; di che necessariamente provengono scambievoli impedimenti, collisioni e lotte, o alla men trista, difformità di tendenze.

Quindi l'ultima perfezione del genere umano sembra richiedere, che come i singoli uomini sono legati col vincolo della società domestica, e le società domestiche col vincolo della società civile; così finalmente le stesse società civili si uniscano a vicenda con una più stretta congiunzione, e formino una società di diverso genere, la quale difenda i diritti delle singole, e tenda col mutuo accordo delle forze al bene comune di tutte.

26. Questa società internazionale benchè venga persuasa dalla ragione, e istintivamente attragga i popoli; tuttavia in ordine ad essi non presenta la stessa necessità, che il consorzio civile a rispetto delle famiglie. Le famiglie hanno sì fattamente bisogno della città; che fuori di quella difficilmente potrebbero menar vita agiata e tranquilla e conseguire la propria perfezione tra i confini dell'ordine naturale. Il che al certo non si avvera degli Stati politici, propriamente detti. Questi essendo società perfette, ossia composte di moltitudine sufficiente alla propria conservazione e difesa e allo svolgimento dell'attività umana nei suoi ordini diversi; è tale, che basta a sè stessa: massimamente aggiuntovi i commerci e la scambievole comunicazione con altri popoli.

Nondimeno, come dissi, il principio di socialità nell'uomo non si appagherebbe del tutto, se le nazioni restassero sempre in questa naturale ma incompiuta congiunzione. Per la qual cosa la natura con continui stimoli spinge a coronarla con forma positiva, ed a renderla ferma e stabile con istituti determinati per mutuo consenso. Nè ciò per solo istinto, ma anche per dettame di ragione; la quale certamente consiglia come cosa assai più perfetta

Digitized by Google

per l'uomo il pacifico ed ordinato consorzio non solo delle famiglie ma eziandio delle nazioni.

Questa che forse ad alcuni potrebbe sembrare una oziosa speculazione, da annoverarsi fra le chimere; non parrà tale a coloro, che più accuratamente contemplano il corso della civiltà sotto l'indirizzo della provvidenza divina. Benchè nelle età più rozze non si trovi alcun vestigio di questa gran società; essa nondimeno mostrò sempre di avere una grande attinenza coi progressi della coltura dei popoli. Nei tempi nostri non è giunta certamente a verace stato e perfetto; tuttavia fiorì sotto forma di dominazione o di tutela universale ai tempi del romano e poscia del sacro impero, ed ora viene in certo modo adombrata dai Congressi delle grandi Potenze e dal sistema politico, col quale si procura quel che chiamano *equilibrio europeo* [1].

Se ciò finora si conseguì, non ostante la distanza dei luoghi e le scarse comunicazioni, onde i popoli erano legati tra loro; che dovrà aspettarsi, quando l'ampiezza odierna del commercio abbia quasi mescolato insieme tutte le nazioni, e la velocità dei piroscafi e delle ferrovie abbia quasi tolta del tutto la lontananza dei luoghi? Aggiugni la recentissima invenzione dei telegrafi elettrici, pei quali le notizie ed i comandi si trasmettono con la velocità della luce dall'un capo all'altro del mondo, e i confini della terra sembrano oggimai toccarsi a vicenda. Del resto checchè sia della possibile attuazione di questa universal società, essa può almeno considerarsi come un tipo ideale, a cui continuamente si accostino le nazioni, benchè giammai nol raggiungano, fra i termini della sola natura.

27. Questa società internazionale, come altrove si è detto della civile, dovrebbe constare di due elementi: *moltitudine* ed *autorità*. Tuttavia ha con essa una radical differenza ed è, che dove

1 Ecco la nozione che dà Vattel di questo equilibrio: « L'Europa forma un sistema politico ed un corpo, in cui tutto è legato pei diversi rapporti ed interessi delle Nazioni, che abitano questa parte del mondo. Non è più, come altra volta, un ammasso confuso di pezzi isolati, nel quale ciascuno si credeva estraneo alla sorte degli altri e raramente si dava pena di ciò che non lo toccava immediatamente. L'attenzione continua dei Sovrani a tutto ciò che accade, i ministri stabilmente residenti, le continue negoziazioni, fanno dell'Europa moderna una specie di repubblica, di cui i membri indipendenti, ma congiunti per l'interesse comune, si accordano tra loro per mantenervi l'ordine e la libertà. Ciò è quello che ha fatto nascere questa famosa idea della bilancia politica o dell'equilibrio del potere. S'intende per essa una disposizione di cose, mediante la quale niuna Potenza sia in istato di dominare assolutamente, e dar legge alle altre. » *Le droit des gens*, t. 2, liv. 3, ch. 3, §. 47.

Digitized by Google

nella società civile la moltitudine vien formata dalle famiglie; qui la moltitudine si forma dalle intere nazioni. Quinci sorgono le altre diversità per l'un lato e per l'altro, le quali tutte finalmente provengono dalla diversità del subbietto. Imperocchè la diversità del subbietto induce diversità nel fine; e la diversità del fine induce diversità in tutte le altre cose, le quali non da altro che dal fine prendono norma e misura.

Che poi qui dalla diversità del subbietto si diversifichi il fine, è manifesto. Attesochè, essendo effetto dell'unione l'amplificare le forze ed i mezzi per operare; essa ha questo di proprio, di somministrare cioè aiuti più vasti e più sicuri pel conseguimento del comun bene dei membri, onde la società è formata. Quindi siccome il fine della società civile si è di crescere ed assicurare i mezzi esterni per conseguire più pienamente e più certamente il fine individuale e domestico, e sotto tal considerazione ordina i pubblici rapporti de' cittadini; così il fine della società internazionale si è di avvantaggiare le stesse nazioni di nuovi presidii, acciocchè più abbondevolmente e sicuramente ottengano il loro scopo sociale, e sotto tal riguardo le lega fra loro e governa.

Di qui ancora rilevasi perchè le famiglie prestamente siansi unite in società civile, non così le nazioni in società internazionale. Conciossiachè la cagion subbiettiva, stimolante ed impellente all'una e all'altra, è il bisogno di aiuto esterno; e sì fatta cagione, come dicemmo, ha luogo più per la prima che per la seconda. Le nazioni, anche prese separatamente, godono di maggior copia di mezzi a rispetto del fine politico, che non le famiglie, a rispetto del fine individuale. Onde avvenne che le famiglie, come più sollecitate dal proprio interesse, più facilmente secondarono l'impulso della natura; al contrario le nazioni, come meno punte da quella pressura, più tardi ed a poco a poco obbedirono al medesimo impulso.

Finalmente è da notare che con questa internazionale società non si perde la politica indipendenza, ma piuttosto si conferma e si assicura ne' proprii limiti. Imperocchè se nella società civile le famiglie riunite conservano la domestica indipendenza, benchè siano sottoposte alla pubblica autorità; ciò a più forte ragione ha luogo nelle nazioni rispettivamente alla società delle genti: il cui vincolo è meno stretto, e il fine più rimoto dall'interna amministrazione, siccome quello che riguarda i soli rapporti che esternamente corrono tra le nazioni. Il giudizio certo ed il criterio d'indipendenza sorge da questo, che uno Stato si governi con proprie leggi, nè i suoi interni ordinamenti possano da alcuna superiore

Digitized by Google

autorità politica annullarsi. Ora ciò resta saldo e sicuro per ciascuna gente nella internazionale società; la quale, per conseguenza, non può dirsi in alcun modo derogatrice dell'autonomia dei singoli popoli.

Anzi, a voler dire il vero, per tale internazionale società, l'indipendenza di ciascuno Stato si assoda piuttosto e si conforta di più sicura e certa difesa. Imperocchè uno dei più grandi vantaggi dell'associazione si è la guarentigia dei proprii diritti, in quanto all'esistenza specialmente ed alla proprietà. Ora l'esistenza e la vita delle repubbliche essendo posta nella propria autonomia; ne segue che appartiene sommamente al fine della società internazionale, l'assicurarla, assicurando insieme l'uso dei diritti che da quella derivano. A proposito il Taparelli: « Il diritto civico e il civico operare debbono mirare in primo luogo ad assicurare a ciascuno associato la sua esistenza: gli associati della etnarchia, essendo nazioni, la civica operazione di lei dovrà dunque mirare a salvare a ciascuna nazione la sua esistenza. Ora la esistenza di una nazione altro non essendo che la attualità del suo essere, pel quale ella è società indipendente; lo scopo etnarchico sarà il conservare a ciascuna delle genti associate la sua unità interna e la sua esterna indipendenza [1]. »

28. Poichè, come dissi, con questa società delle genti non si perde la indipendenza propria delle nazioni; è conseguentemente chiaro che da essa non si forma una specie di Stato politico, ma piuttosto una confederazione di Stati, commessa non alla semplice fede dei trattati, ma al reggimento di vera autorità sociale. E vaglia il vero, che sì fatta autorità sia necessaria, niuno può dubitarne; stantechè non può aversi stabilità di ordine ed armonico accordo delle parti associate, senza un principio produttore di unità, il quale abbia balía di determinare i mezzi, conducenti al fine, e muovere i socii a concorde operazione.

29. Dimanderà forse alcuno: In qual subbietto risederà naturalmente così fatta autorità? Rispondo, dipender ciò dal consenso delle nazioni, che tra loro si associano. Perocchè, essendo fra esse perfetta uguaglianza; non può dipendere che dalla loro libera volontà il fare che una o più siano preposte alle altre, o che tutte egualmente siano partecipi dello stesso suffragio in generali assemblee. Per la qual cosa, secondo il beneplacito delle parti, la forma del governo internazionale potrà essere o monarchica o poliarchica.

1 *Saggio teoretico*, ecc. Dissert. VI, c. 5, a. 1.

Digitized by Google

Ma qui debbe accuratamente avvertirsi, che nel giudicar della forma di governo, più conveniente alla società internazionale, non può farsi lo stesso raziocinio, che si fa per la società civile. Imperocchè le ragioni, che dimostrano imperfettissimo, e, prescindendo da peculiari circostanze, poco corrispondente alla natura, il principato di tutti i socii; non valgono rispettivamente alla società etnarchica, ossia delle genti. Imperocchè questa vien formata non dalle famiglie, ma dalle nazioni; le quali di gran lunga sono più poche di numero e vengono rappresentate dai proprii governanti, nei quali generalmente è più facile trovare scienza e virtù. Per la qual cosa gl'impedimenti, che nascono da difetto di conoscenza, o da disordine di passioni, o da confusione di giudizii discrepanti, qui son da temere assai meno. D'altra parte sembra molto ragionevole, che recando ciascuna nazione lo stesso diritto nella formazione di questa società universale; ritengano tutte eguale suffragio nelle assemblee comuni.

30. L'autorità internazionale, secondo che è proprio del concetto di autorità, convien che sia dotata di quel triplice potere, *legislativo, esecutivo* e *giudiziario,* con le altre funzioni che quinci rampollano. Laonde a lei appartiene il far leggi circa l'ordinamento dei vicendevoli rapporti delle nazioni, il procurare l'esecuzione di esse leggi, il dirimere le controversie che per sorte occorressero tra gente e gente. Di che fra i molti altri vantaggi, tre spiccano segnatamente. Prima, che si avrebbe così un codice internazionale, il quale non solo assodèrebbe vie più e chiarirebbe il diritto naturale delle genti, ma darebbe altresì maggior cicurezza e costanza al loro diritto positivo. Secondo, si renderebbero impossibili le guerre tra le private nazioni; mentre le discordie, che le cagionano, sarebbero giudicate e composte dalla autorità internazionale, nè resterebbe altro caso per adoperare le armi, se non quello di domar la protervia di alcun popolo particolare, il quale ricusasse di stare alla sentenza della potestà internazionale. Nel qual caso la guerra includerebbe il concetto di pena, da infliggersi al colpevole dalla pubblica autorità. Finalmente sarebbero rimosse le ribellioni; giacchè questo tribunale supremo giudicherebbe anche i litigi, che per avventura insorgessero tra i supremi rettori ed i popoli soggetti.

31. Finalmente, per conchiudere, i diritti della etnarchia e i rispondenti doveri delle nazioni associate, debbono misurarsi dal fine della società internazionale; ed il definirli singolarmente oltrepasserebbe i limiti di questi elementi. A dirne peraltro alcuna

Digitized by Google

cosa, riporteremo le parole del Taparelli, il quale così ne ragiona: « La obbedienza etnarchica è dunque molto meno urgente che la obbedienza civile: sì perchè la competenza del magistrato etnarchico si estende a pochi oggetti, essendo assai pochi i punti di contatto tra le nazioni associate; sì per la natura degli Stati associati, che è principalmente la originaria indipendenza; sì per la persona incaricata di tali relazioni, che è propriamente il sovrano. E forse potrebbe tutta quanta limitarsi ai seguenti articoli: I. Uno Stato dee obbedire nel comporre le sue discordie intestine a norma dei giudici etnarchici. II. Nelle dissensioni, che sorgessero con altre genti associate. III. Nel concorrere ad assicurare a queste ogni lor dritto, sì contro i nemici esterni, sì contro gl'interni. IV. Nel cooperare alle imprese di universale benevolenza [1]. »

ARTICOLO II.

Delle relazioni della Chiesa con la società internazionale.

32. La positiva associazione delle genti, della quale discorremmo dianzi, menerebbe il natural principio di socialità al massimo suo compimento. Imperocchè essa renderebbe stabile ed ordinata la comunicazione dei popoli, in quanto risponde ai rapporti meramente umani, e perciò in quel genere appagherebbe pienamente la naturale propensione. Quindi la civil società dotata di questa ultima perfezione e quasi complemento, si costituirebbe in certo modo di fronte alla società ecclesiastica, vale a dire la Chiesa, la quale è universale, e abbraccia nella sua unità tutte le genti. Sarà dunque opportuno, se quasi a corona di questo libro, diremo sommariamente alcuna cosa intorno alle relazioni che amendue queste società a vicenda presenterebbero, affin di scoprire i vantaggi che l'una potrebbe riportare dall'altra.

33. E primieramente non fa d'uopo parlare della distinzione di entrambe, in quanto allo scopo, all'autorità, all'origine, all'organismo e va dicendo; giacchè ciascuno facilmente intende da sè che qui debbono applicarsi tutte quelle cose, che nel capitolo sesto del precedente libro dicemmo della Chiesa, rispettivamente alla società civile. Imperocchè l'etnarchia, della quale abbiamo discorso, non oltrepassa i confini della natura e la felicità della

1 Opera spesso citata, Dissert. VI, c. 3, a. 1.

Digitized by Google

presente vita; nè offre altro in verità se non quel sommo di perfezione, a cui l'umana socialità per l'unione delle genti può ridurre la nativa tendenza, il cui atto iniziato nella famiglia si svolse ulteriormente nel civile consorzio. Ma contenendosi nei termini della felicità terrena e dei rapporti meramente umani; non si solleva più alto dell'ordine politico, di cui difende e perfeziona la destinazione. Per la qual cosa tutte le prerogative, che per la eccellenza del fine, e nobiltà dell'origine, ed altezza di potestà dicemmo competere alla Chiesa verso lo Stato, rimangono salde ed intere anche a rispetto della società internazionale. Possiam dunque passarcene, senza impiegarvi più lungo discorso, e volgerci piuttosto a considerare alcuni de' beni che dalla Chiesa procedono in questa associazione delle genti, riguardata come tale.

Nel che si presenta spontanea alla mente questa prima considerazione, che nella Chiesa si trova un fortissimo incitamento per la formazione di sì fatta società, e un validissimo mezzo per conservarla dopo formata. Conciossiachè l'uomo consta non solo di corpo, ma molto più di spirito, che è la parte più prestante della sua natura; e solo in virtù di esso spirito può esser condotto ad entrare in società con gli altri e perseverarvi. Ora chi ignora che a questo tende tutta l'azione della Chiesa, a far cioè che gli animi di tutti gli uomini, di qualunque regione o condizione essi siano, insieme congiungansi, quasi con un triplice vincolo, nella unità di cognizione, di amore e di obbedienza?

Essa c'insegna che il genere umano non solamente fu creato da un solo Dio, ma altresì derivato per generazione da un solo uomo; e però, considerata la stessa materiale origine, stringe tutti gli uomini in verace fratellanza. Quindi li dichiara egualmente destinati al medesimo fine ed a una medesima società, non solo per la vita futura, ma eziandio per la presente, sotto il Governo e la tutela di un solo supremo Pastore, che fa verso loro le veci dello stesso Dio. Per conseguir poi l'anzidetto fine, il quale è talmente proprio di ciascuno che è al tempo stesso comune di tutti, somministra ai singoli gli stessi mezzi, prescrive le stesse leggi, promette gli stessi beni. Che più? Tolta quasi ogni differenza, tutti gli uomini, di qualunque dignità, merito, condizione, convita alla stessa mensa, fa partecipi degli stessi sagramenti, obbliga allo stesso amore. Il perchè non solo tocca l'intimo principio dell'unione, cioè l'animo; ma intreccia d'ogni parte legami, coi quali strettamente annoda fra loro e gl'individui, e le famiglie, e le stesse nazioni. Nè ciò in qualunque guisa, ma con mas-

Digitized by Google

sima stabilità ed in virtù di sanzione divina. Onde avviene che tutte le genti, illuminate dalla sua luce e riscaldate dal sacro suo fuoco, non solo vengono sommamente allettate, ma quasi da necessità costrette a scambievole consorzio, anche per riguardo alla felicità temporale.

34. Nè senza questo celeste vincolo, potrebbe sperarsi di avere mai una stabile società internazionale. Imperocchè le nazioni, già formanti stato politico, non essendo sollecitate da bisogni molto urgenti a costante comunanza colle altre genti, facilmente si fermano nel loro isolamento nativo; se non si sentono sospinte da un principio più alto a comunicare scambievolmente. Di che di leggieri si scorge la sapienza del sommo Fattore, il quale legò l'ordine naturale col soprannaturale per guisa; che l'uno giovasse sommamente all'altro. Anzi con provvidenza del tutto ammirabile sembra aver così disposte le cose, che l'ordine soprannaturale fosse quasi una condizione, senza di cui l'ordine naturale non potesse riuscire perfetto; sicchè gli uomini a cercarlo venissero anche incitati dalla loro utilità terrena.

Dal qual capo novamente apparisce quanto sia necessaria l'influenza della Chiesa, acciocchè la società internazionale tenda allo scopo, per cui è richiesta da natura, e riesca verace strumento di tutela e perfezione, non già degeneri in mezzo di violenza e corruzione. Conciossiachè costituendo questa società come il supremo tribunale, da cui sieno giudicate le nazioni e ne dipendano quasi le sorti, ed essendo rivestita di tanta potenza, che niuno Stato particolare le potrebbe resistere; è sommamente necessario che sia mantenuta sotto l'assistenza e la tutela di quella autorità, la quale non altronde che dalla giustizia derivando la propria forza, è tutta quanta intesa a custodire ed ampliare l'ordine morale. Inoltre la frequente e stabile comunicazione dei popoli, benchè secondo l'intenzione della natura miri a perfezionare eziandio i costumi; nondimeno, per colpa della nativa corruzione dell'uomo, può facilmente convertirsi in guasto e depravazione de' medesimi. Quindi Platone, il sapientissimo fra gli antichi, vietava il commercio delle genti, per conservarle immuni da morale contagio. Per evitare un tanto male, dee porsi ogni cura che la falsità non domini il vero, nè il vizio la virtù. Ciò non può ottenersi altrimenti, che mediante la religione di Cristo; la quale, stando ferma nella difesa dell'ordine, opera assiduamente ad emendare i costumi, e versando torrenti di luce sopra le nazioni, dissipa del continuo le tenebre dell'errore.

Digitized by Google

35. E qui il corso stesso delle cose ci mena ad una considerazione di massimo momento in questa materia, vale a dire che l'influenza e tutela della cattolica Chiesa porge una condizione del tutto necessaria a produrre il progresso del genere umano; il quale, senza di essa, nella società internazionale facilmente si tramuterebbe in regresso alla barbarie. Imperocchè lo scambievole contatto delle nazioni, quanto è più continuato ed esteso, tanto imprime loro maggior movimento, sì perchè dilata la cognizione e quindi i desiderii, e sì perchè con l'unione ingrandisce le forze di ciascuna gente e suscita il concorso e la emulazione di tutte. Ora il moto, può essere come al bene, così ancora al male; il concorso poi di molti facilmente mena a conculcare e schiacciare i più deboli. Di entrambi i pericoli, dirò brevemente; dopo che avrò liberata dall' inganno di certuni la idea del progresso.

Ci ha parecchi, che, imbevuti di delirii panteistici, confondono il moto generalmente preso col progresso; e credono che la società vada innanzi nel bene, tanto sol che cammini. Per sostener questo assurdo, ne aggiungono un altro; cioè che il progresso è *fatale;* sicchè il genere umano non possa muoversi, se non progredendo. Ma quanto tali cose vadano lungi dal vero, non è da dire.

Lasciando indietro l'esperienza, la quale spesso ci attesta il contrario (giacchè nazioni, un tempo coltissime, caddero poscia in profonda barbarie); certamente non vi ha ragionevole fondamento, a cui la predetta opinione possa appoggiarsi. Imperocchè sebbene sia vero quel pronunziato di Leibnizio: *Il presente, generato dal passato, è gravido dell'avvenire;* esso tuttavia non altro importa, se non che le cause e gli effetti sono tra loro connessi per modo, che questi nella prossima disposizione di quelle trovino la ragion sufficiente del loro essere. Ma non include nè può includere alcuna necessità di procedere continuamente ad uno stato migliore; sicchè quel che segue, vantaggi sempre quel che precede.

Ciò è vero eziandio prescindendo dalla libertà umana; giacchè può benissimo avvenire che le cause anche necessarie, atteso l'invecchiarsi e logorarsi delle forze con la continuità dell'azione, o per altri impedimenti che sopraggiungono, producano effetti peggiori. Il che si conferma con l'analogia della circostante natura; nella quale non poche cose appena nate inaridiscono o gradatamente si guastano, ed altre moltissime dopo di essere

Digitized by Google

pervenute a maturità, avvizziscono, e si avviano alla dissoluzione e alla morte.

Or che dovrà dirsi, se si aggiunge la libertà, di cui come gli uomini individui, così anche le nazioni e tutto il genere umano è dotato? Al certo la mutabile indole di questa causa, la quale o fa o comanda tutte le azioni dell'uomo, in quant'egli è tale, e fino a un certo segno influisce nell'efficienza stessa delle cause naturali, distrugge del tutto la tesi degli avversarii. Conciossiacosachè la libertà umana è piegevole come al bene, così anche al male; e, quantunque l'uomo sia naturalmente ordinato alla perfezione, nondimeno spessissimo per proprio vizio rende inutile quest'ordinamento della natura.

Nè profitterebbe meglio chi, per difendere la fatalità del progresso, ricorresse alla divina provvidenza. Perocchè questa, benchè sapientissimamente disponga tutte le cose e senza fallo attinga il termine fisso; tuttavolta non offre in nessun modo ne' suoi effetti l'idea di una catena, in cui gli anelli posteriori vantaggino sempre gli anteriori. All'uopo il Rosmini: « Non può nè anco provarsi a priori il progresso necessario nel bene, ricorrendo al superiore governo di una divina provvidenza. Perciocchè innanzi tratto, converrebbe aver dimostrato che il detto progresso sia ciò che vi possa avere di più conforme alla somma sapienza ed alla somma bontà, con cui la provvidenza guida tutti gli avvenimenti. Ma benchè pienamente da noi si accordi che il tutto insieme degli eventi debba essere la realizzazione di un disegno sommamente sapiente e sommamente buono; tuttavia non havvi nulla di così gratuito, quanto l'affermare che il supposto progresso continuo nel bene sia appunto il modo migliore di realizzare quel sublime disegno. Piuttosto scorgesi in un tale asserire la cortezza del vedere dell'uomo, che non abbraccia tutto ciò che avviene, se non per parti succedentisi le une le altre e non nel tutto ultimato e compito. Onde non sa immaginarsi miglior cosa, che quella di dover vedere gli anelli della catena delle cose, che gli passano dinanzi agli occhi, resi più belli e più perfetti per quel breve tempo che egli vede. Tutt'altro l'Essere supremo, il quale avendo per iscopo non già gli stati passaggeri delle cose, ma uno stato finale ottimo, opera e governa le cose in modo, che quelli stati passaggeri debbano finalmente addurre per risultamento uno stato ultimo delle cose non più perituro, di perfetta bellezza e perfezione; e però la sapienza sua non è legata al puerile sistema del progresso, che riduce ogni bene al crescere in perfezione di quegli stati transitorii delle cose, che pur non hanno un vero

Digitized by Google

prezzo in sè, ma solo relativamente all'ultimo, al quale servono come mezzi [1]. »

E però, venendo al proposito, osserviamo dapprima altro essere il movimento buono e consentaneo alla natura, altro il movimento reo e alla natura discorde. Ciò si rende manifesto sì per parte dell'intelletto, e sì per parte della volontà. Per parte dell'intelletto; giacchè la mente umana non è congiunta al vero in guisa, che non possa mai deviarne; ma spesso ne' suoi raziocinii cade in false deduzioni, vuoi per difetto di legittimo discorso, vuoi per malignità d'alcuna premessa erronea, a cui si volse sillogizzando. Alle quali false illazioni così tenacemente talora aderisce, che per opera loro perde o almeno infosca l'evidenza eziandio de' principii. Per parte poi della volontà: giacchè questa, benchè per innata tendenza appetisca il bene; tuttavia un tal bene potrà essere di fallace apparenza e tale, che risponda ai sensi non alla ragione. Se dunque, o per errore di conoscenza o per abuso di elezione, la volontà si volge a seguire il falso bene; si avrà per certo un moto, ma costitutivo non di progresso, bensì di regresso.

Per cansare adunque un tanto disastro, è necessario che la mente sia rischiarata dall'illustrazione di una luce, non soggetta ad eclissi, la quale nel confortarla allo scoprimento di nuove illazioni, mantenga stabile ed illesa la verità de' principii e respinga ogni errore che per avventura s'incontri per via. Da parte poi della volontà si richiede una cagione potentissima, la quale mentre che ingenera sempre il desiderio di un bene più alto, infonda nel tempo stesso vigore per rimovere i mali che si attraversano ed aiuti a camminare speditamente verso una perfezione sempre maggiore. Sì fatte cose dalla sola religione di Cristo ci vengono offerte. Perocchè essa sola, mentre dall'una parte ci propone il vero ed il bene infinito non solo da amare [2], ma anche da possedere [3] e da imitare [4], e così sommamente amplifica e sprona l'intendimento e l'appetizione; dall'altra col suo infallibile magistero ci francheggia dall'errore, e colla grazia, che somministra, accresce le forze della nostra volontà per reprimere gli allettamenti dei sensi.

1 *Della società e del suo fine*, l. V, c. 20.

2 « È questa la vita eterna, che conoscano te solo vero Dio, e Gesù Cristo mandato da te. » Ioann. 17.

3 « Io sarò la tua mercede, grande assai. » Gen. 15.

4 « Siate dunque perfetti, come è perfetto il Padre vostro che è nei cieli. » Matth. 5.

Digitized by Google

Quindi non è meraviglia, se nelle genti, da questa religione avvalorate, apparisca così costante e sicuro il progresso, che quasi sembra un necessario effetto [1]. Nè in verità alcun popolo potrà tornare del tutto alla barbarie, se prima non rinneghi appieno il Cristianesimo e si sottragga interamente ai raggi della sua luce. Finchè egli non cada in tanto pervertimento, sempre resterà in esso un germe di vita intellettuale e morale, che può di bel nuovo fiorire e fruttare, e che insensibilmente esercita le proprie forze.

Nè di minore evidenza riluce l'altra cosa, da noi affermata. Conciossiachè se gli uomini si lasciano trasportare dall'amore degli interessi privati, non concorderanno mai coll'opera e coll'affetto nel desiderio del comun bene, di cui tutti siano partecipi, ma continuamente dissentiranno fra loro, e ogni cosa volgeranno al proprio vantaggio. Di che quanto più crescerà la scambievole comunicazione, tanto più si avranno occasioni di discordia e di conflitti, nei quali prevarranno i più potenti e più scaltri. Tanta turpitudine e verace pestilenza della società umana non può fuggirsi altrimenti, se non pel conforto e per la tutela di quella divina religione, la quale tutta quanta è si fonda nell'amore, e facendo perpetua guerra alle cupidigie, assiduamente riscalda e dilata gli animi col fuoco della carità celeste.

FINE DEL DIRITTO INTERNAZIONALE E DI TUTTO
IL DIRITTO DI NATURA.

1 « Cammineranno le genti nel lume tuo e i re nello splendore del tuo nascimento. » ISAIA 60.

Digitized by Google

Digitized by Google

INDICE

PREFAZIONE . . . . . Pag. 3
INTRODUZIONE . . . . . » 7
ARTICOLO I. Della utilità ed eccellenza della scienza morale . » ib.
ARTICOLO II. Della distinzione fra l'Etica ed il Diritto di natura » 9
ARTICOLO III. Del fonte, da cui si attingono i principii di questa scienza . . . . . » 15
ARTICOLO IV. Partizione dell'opera . . . . . » 20

ETICA

CAPO PRIMO

DEL FINE DELL'OPERAZIONE UMANA . . . . . Pag. 23
ARTICOLO I. D'onde l'uomo venga mosso ad operare. . . . » ib.
ARTICOLO II. Dell'obbietto della felicità umana. . . . . » 31
PROPOSIZIONE 1.ª *Il piacere non può essere il supremo bene dell'uomo* . . . . . » 33
PROPOSIZIONE 2.ª *La sapienza e la virtù di questa vita non possono essere l'oggetto dell'ultima e suprema felicità* . . . » 34
PROPOSIZIONE 3.ª *Nè l'unione del piacere con la virtù e la sapienza può essere il supremo bene dell'uomo.* . . . . . » 35
PROPOSIZIONE 4.ª *L'obbietto della vera felicità non può essere altro, se non che Dio* . . . . . » 36
SI SCIOLGONO LE OBBIEZIONI . . . . . » 37
ARTICOLO III. Della destinazione dell'uomo in questa vita . . » 42
PROPOSIZIONE 1.ª *La destinazione dell'uomo in questa vita è il ben disporsi e dirigersi al conseguimento dell'ultimo fine* . . » ib.
PROPOSIZIONE 2.ª *Questa direzione e disposizione dell'uomo verso l'ultimo fine è riposta nel procurare e promuovere l'ordine morale* . . . . . » 43
PROPOSIZIONE 3.ª *L'ordine morale, che dicemmo, costituisce la felicità imperfetta, possibile a conseguirsi dall'uomo in questa vita* . . . . . » 44
SI SCIOLGONO LE DIFFICOLTÀ . . . . . » 45

CAPO SECONDO

DELL'OPERAZIONE UMANA SECONDOCHÈ È ORDINATA AL FINE . . . » 48
ARTICOLO I. Della moralità delle azioni umane. . . . . » 49

Digitized by Google

PROPOSIZIONE 1.ª *La moralità delle azioni umane non dipende dall'opinione dei popoli* . . . . . Pag. 50
PROPOSIZIONE 2.ª *La moralità delle azioni non dipende dalle leggi umane* . . . . . » 51
PROPOSIZIONE 3.ª *Non ogni moralità delle azioni umane dipende dalla libera volontà di Dio* . . . . . » ib.
PROPOSIZIONE 4.ª *La moralità delle azioni umane immediatamente dipende dall'ordine obbiettivo delle cose, appreso per mezzo della ragione; mediatamente poi dall'ordine della divina sapienza e bontà* . . . . . » 52
SI SCIOLGONO LE DIFFICOLTÀ . . . . . » 53
ARTICOLO II. Della facoltà, con la quale si conosce la moralità delle azioni . . . . . » 56
PROPOSIZIONE 1.ª *È assurda la sentenza, che attribuisce il giudizio della moralità ad un certo senso corporeo* . . . . . » 57
PROPOSIZIONE 2.ª *Il giudizio della moralità non può appartenere ad un senso spirituale* . . . . . » 59
PROPOSIZIONE 3.ª *Il giudizio della moralità non appartiene che all'intelletto ed alla ragione* . . . . . » 60
SI SCIOLGONO LE DIFFICOLTÀ . . . . . » 61
ARTICOLO III. Della facoltà, emissiva degli atti morali . . . » 62
PROPOSIZIONE 1.ª *Nè l'ignoranza conseguente, nè l'ignoranza concomitante toglie il volontario* . . . . . » 64
PROPOSIZIONE 2.ª *L'ignoranza antecedente toglie del tutto il volontario* . . . . . » 65
PROPOSIZIONE 3.ª *Non può darsi la violenza negli atti eliciti; può bensì negli atti imperati, ai quali per conseguente vien tolta la ragione di volontario* . . . . . » ib.
PROPOSIZIONE 4.ª *La concupiscenza, se del tutto è antecedente, accresce il volontario ma diminuisce il libero* . . . . . » 66
PROPOSIZIONE 5.ª *La concupiscenza conseguente, benchè accresca la ragione di volontario, non diminuisce quella di libero* . . » ib.
PROPOSIZIONE 6.ª *Le cose, che si fanno per timore, benchè per alcun riguardo dicansi involontarie, perchè, se non istigasse il timore, non si farebbero; nondimeno, assolutamente e propriamente parlando, sono volontarie* . . . . . » ib.
SI SCIOLGONO LE DIFFICOLTÀ . . . . . » 67
ARTICOLO IV. De' principii che impartiscono la moralità all'atto umano . . . . . » 69
PROPOSIZIONE 1.ª *Gli atti umani prendono la moralità dall'obbietto, dal fine e dalle circostanze* . . . . . » ib.
PROPOSIZIONE 2.ª *Benchè ci siano atti umani indifferenti, quanto alla specie e all'astratta considerazione; tuttavia non ci ha atto umano indifferente in individuo, ossia considerato concretamente* . . . . . » 70
SI SCIOLGONO LE DIFFICOLTÀ . . . . . » 71

Digitized by Google

ARTICOLO V. Della imputabilità degli atti umani . . . . Pag. 73
PROPOSIZIONE 1.ª *L'atto, sia buono sia cattivo, ragionevolmente s'imputa all'uomo che opera liberamente* . . . . . » 74
PROPOSIZIONE 2.ª *Dalla imputazione nasce negli atti umani la ragione di lode o di biasimo* . . . . . » ib.
PROPOSIZIONE 3.ª *Benchè la imputabilità sempre si congiunga con la moralità, nondimeno è distinta da essa.* . . . . . » 75
SI SCIOLGONO LE DIFFICOLTÀ . . . . . » ib.
ARTICOLO VI. Del merito e del demerito . . . . . » 76
PROPOSIZIONE 1.ª *L'uomo co' suoi atti può meritare o demeritare presso gli altri* . . . . . » 77
PROPOSIZIONE 2.ª *L'uomo con gli atti proprii può meritare o demeritare anche presso la società* . . . . . » 78
PROPOSIZIONE 3.ª *L'uomo con gli atti suoi può meritare o demeritare presso Dio* . . . . . » 79
SI SCIOLGONO LE DIFFICOLTÀ . . . . . » ib.
ARTICOLO VII. Delle passioni . . . . . » 81
PROPOSIZIONE 1.ª *Le passioni, guardate in loro stesse, non sono moralmente nè buone nè cattive; sono poi tali, in quanto si riferiscono all'impero della ragione* . . . . . » 84
PROPOSIZIONE 2.ª *Le passioni nell'uomo hanno bisogno del governo della ragione.* . . . . . » 85
SI SCIOLGONO LE DIFFICOLTÀ . . . . . » 86
ARTICOLO VIII. Degli abiti relativamente ai costumi, ossia della virtù e del vizio . . . . . » 87
PROPOSIZIONE 1.ª *L'uomo per operare in modo perfetto ha bisogno della virtù* . . . . . » 89
PROPOSIZIONE 2.ª *Le virtù naturalmente non si acquistano, se non per la frequenza degli atti* . . . . . » ib.
PROPOSIZIONE 3.ª *La virtù, come suol dirsi, consiste nel mezzo, ossia nell'adequazione colla regola della ragione* . . . . » 90
PROPOSIZIONE 4.ª *Le virtù cardinali sono quattro: la prudenza, la giustizia, la temperanza e la fortezza* . . . . . » 91
SI SCIOLGONO LE DIFFICOLTÀ . . . . . » 95

CAPO TERZO

DELLA NORMA DELL'OPERAZIONE UMANA. . . . . » 98
ARTICOLO I. Del concetto e dell'esistenza della legge naturale » ib.
PROPOSIZIONE 1.ª *Esiste nell'uomo la legge naturale* . . . . » 101
PROPOSIZIONE 2.ª *L'autonomia della ragione, voluta dai razionalisti, è una pretta follia* . . . . . » 103
PROPOSIZIONE 3.ª *Dee ammettersi in Dio la legge eterna.* . . . » 105
SI SCIOLGONO LE DIFFICOLTÀ . . . . . » 107
ARTICOLO II. Della sanzione della legge naturale. . . . . » 109

Digitized by Google

PROPOSIZIONE 1.ª *La legge naturale necessariamente vuol essere dotata di sanzione* . . . . . Pag. 109
PROPOSIZIONE 2.ª *La sanzione della legge naturale dee riguardare la vita avvenire* . . . . . » 111
PROPOSIZIONE 3.ª *Il premio e la pena, da retribuirsi ai buoni ed ai tristi, consiste principalmente nel conseguimento o nella perdita dell'ultimo fine* . . . . . » ib.
SI SCIOLGONO LE DIFFICOLTÀ . . . . . » 112
ARTICOLO III. Delle proprietà della legge naturale e del suo fondamento . . . . . » 115
PROPOSIZIONE 1.ª *La legge naturale è immutabile, universale, eterna* . . . . . » ib.
PROPOSIZIONE 2.ª *Il fondamento della legge naturale è riposto nel dominio, che compete a Dio, come a suprema cagione ed autore della natura* . . . . . » 116
PROPOSIZIONE 3.ª *La legge naturale è fondamento della legge positiva* . . . . . » ib.
SI SCIOLGONO LE DIFFICOLTÀ . . . . . » 117
ARTICOLO IV. Del primo precetto della legge naturale . . . » 119
PROPOSIZIONE 1.ª *Il primo precetto della legge di natura dev'esser quello, ch'è semplicissimo, universalissimo, irreducibile ad altro, e che presenta la comune ragione degli altri precetti.* » 120
PROPOSIZIONE 2.ª *Il primo precetto della legge naturale può proporsi così: È da fare il bene ed è da fuggire il male* . . » ib.
SI SCIOLGONO LE DIFFICOLTÀ . . . . . » 122
ARTICOLO V. Dell'applicazione della legge ai casi particolari, ossia della coscienza . . . . . » 126

DIRITTO NATURALE

PARTE PRIMA

DIRITTO INDIVIDUALE

INTRODUZIONE . . . . . Pag. 131

CAPO PRIMO

DEL DIRITTO E DEL DOVERE IN GENERALE . . . . . » 133
ARTICOLO I. Del concetto, della divisione e delle proprietà del diritto . . . . . » ib.
ARTICOLO II. Della natura e divisione de' doveri. . . . . » 139
ARTICOLO III. Della necessità che scusa dal dovere . . . . » 145

Digitized by Google

CAPO SECONDO

DEI DOVERI DELL'UOMO VERSO DIO . . . . . Pag. 148
ARTICOLO I. Della religione in generale. . . . . » ib.
PROPOSIZIONE 1.ª *I doveri religiosi sono i più principali nel diritto di natura, e debbono anteporsi a tutti gli altri* . . » 149
PROPOSIZIONE 2.ª *Della religione una parte è teoretica, un'altra è pratica; amendue però vengono imposte dal diritto di natura* » 150
PROPOSIZIONE 3.ª *La religione può degenerare in superstizione per due capi: o perchè dà culto divino a cui non deve, o perchè lo dà a cui si deve, ma in modo indebito* . . . . . » ib.
PROPOSIZIONE 4.ª *L'amore di Dio, come di obbietto sommamente buono, non solo è possibile, ma anche prescritto dal diritto di natura* . . . . . » 151
SI SCIOLGONO LE DIFFICOLTÀ . . . . . » 152
ARTICOLO II. Del culto non solo interno ma anche esterno . » 155
PROPOSIZIONE 1.ª *Secondo il diritto di natura è dovuto a Dio il culto non solo interno ma anche esterno* . . . . . » 156
PROPOSIZIONE 2.ª *A Dio è dovuto anche il culto pubblico, quello cioè che si esercita dagli uomini socialmente* . . . . . » 158
SI SCIOLGONO LE DIFFICOLTÀ . . . . . » 159
ARTICOLO III. Del dovere di abbracciare la rivelazione. . . » 160
PROPOSIZIONE 1.ª *Oltre le verità, che scopriamo col lume naturale, ve ne sono altre, alle quali di per sè la mente umana non può innalzarsi* . . . . . » 161
PROPOSIZIONE 2.ª *Il nome di rivelazione, in senso rigoroso, conviene propriamente alle verità, a cui l'uomo non può pervenire col lume naturale* . . . . . » 162
PROPOSIZIONE 3.ª *Elevato l'uomo allo stato soprannaturale, fu necessario che gli si rivelassero verità superiori al lume naturale* . . . . . » 163
PROPOSIZIONE 4.ª *Convenne alla provvidenza divina rivelare all'uomo anche delle verità naturali, riguardanti Dio e l'ordine morale* . . . . . » ib.
PROPOSIZIONE 5.ª *L'uomo è stretto dal dovere di abbracciare la rivelazione, che conosce già fatta, o di ricercarla, se non l'ha ancora conosciuta* . . . . . » 164
SI SCIOLGONO LE DIFFICOLTÀ . . . . . » 165

CAPO TERZO

DEI DOVERI DELL'UOMO VERSO SÈ STESSO . . . . . » 169
ARTICOLO I. Dei doveri riguardanti l'animo . . . . . » 170
ARTICOLO II. De' doveri in ordine al corpo . . . . . » 175

Digitized by Google

PROPOSIZIONE 1.ª *Dal diritto di natura è proibito il suicidio.* Pag. 176
PROPOSIZIONE 2.ª *Non è vietato dalla legge di natura, per giusta e lodevole causa procurarsi indirettamente la morte, coll'affrontare un pericolo, in cui la persona conosce che probabilmente o anche certamente perirà.* . . . . . » 177
PROPOSIZIONE 3.ª *Il moderato gastigo del corpo, per tenere a freno la concupiscenza e per rendere più spedito l'impero della ragione sui sensi, non si oppone, ma concorda col diritto di natura* . . . . . » ib.
SI SCIOLGONO LE DIFFICOLTÀ . . . . . » 178
ARTICOLO III. Del diritto di respingere colla forza l'ingiusta aggressione . . . . . » 180
PROPOSIZIONE 1.ª *È lecito respingere la forza con la forza, sino all'uccisione dell'ingiusto aggressore, serbata la moderazione d'incolpata difesa* . . . . . » ib.
PROPOSIZIONE 2.ª *Il duello è sciocco ed illecito per legge di natura* . . . . . » 181
SI SCIOLGONO LE DIFFICOLTÀ . . . . . » 183

CAPO QUARTO

DEI DOVERI DELL'UOMO VERSO GLI ALTRI . . . . . » 184
ARTICOLO I. Dell'amore dovuto agli altri . . . . . » 185
PROPOSIZIONE 1.ª *Dall'amore, dovuto agli altri, risulta primieramente che noi non dobbiamo offendere nessuno, e ciò per dovere perfetto* . . . . . » 186
PROPOSIZIONE 2.ª *Tra i doveri di non offendere gli altri è compreso quello di non mentire, essendo il mendacio di sua natura sempre illecito.* . . . . . » 187
PROPOSIZIONE 3.ª *Dall'amore, dovuto al prossimo, risulta il dovere di far bene ad altrui, ma per lo più come semplice dovere imperfetto* . . . . . » 189
PROPOSIZIONE 4.ª *Le cose dette circa i doveri verso gli altri, sì negativi e sì positivi, debbono intendersi ancora a riguardo dei nemici.* . . . . . » 190
SI SCIOLGONO LE DIFFICOLTÀ . . . . . » 191
ARTICOLO II. Del diritto di proprietà . . . . . » 194
PROPOSIZIONE 1.ª *Il diritto di stabile proprietà non nasce dal patto* . . . . . » 196
PROPOSIZIONE 2.ª *Il diritto di stabile proprietà non nasce dalle leggi civili* . . . . . » 198
PROPOSIZIONE 3.ª *Il diritto di stabile proprietà nasce immediatamente dalla natura* . . . . . » 199
PROPOSIZIONE 4.ª *Il fatto primigenio, che determina il diritto di proprietà, è l'esercizio dell'attività umana* . . . . . » 200

Digitized by Google

PROPOSIZIONE 5.ª *Il padre può trasmettere in eredità a' figliuoli i proprii beni* . . . . . Pag. 201
SI SCIOLGONO LE DIFFICOLTÀ . . . . . » 202
ARTICOLO III. De' contratti. . . . . » 206

DIRITTO NATURALE

PARTE SECONDA

DIRITTO SOCIALE

INTRODUZIONE . . . . . Pag. 215

CAPO PRIMO

DELLA SOCIETÀ DOMESTICA. . . . . » 219
ARTICOLO I. Della natura del matrimonio . . . . . » ib.
PROPOSIZIONE 1.ª *Il matrimonio richiede, come fondamento, l'intima dilezione e perfetta amicizia de' coniugi* . . . . » 220
PROPOSIZIONE 2.ª *Le nozze sono oneste e consentanee alla natura dell'uomo* . . . . . » ib.
PROPOSIZIONE 3.ª *Il celibato virtuoso è da preferirsi al connubio* » 221
PROPOSIZIONE 4.ª *La poliandria ripugna al diritto naturale* . » 222
PROPOSIZIONE 5.ª *La poligamia, benchè assolutamente non ripugni del tutto all'ordine di natura, nondimeno gli è poco conforme* » 223
SI SCIOLGONO LE DIFFICOLTÀ . . . . . » ib.
ARTICOLO II. Dei vicendevoli doveri de' coniugi. . . . . » 225
ARTICOLO III. Della indissolubilità del matrimonio . . . . » 229
PROPOSIZIONE 1.ª *Il divorzio imperfetto, cioè a riguardo della sola coabitazione, può essere talvolta permesso* . . . . . » ib.
PROPOSIZIONE 2.ª *Il divorzio perfetto, che non solo tolga la coabitazione, ma scinda lo stesso vincolo coniugale, è totalmente escluso dalla perfetta nozione del matrimonio* . . . . » 230
PROPOSIZIONE 3.ª *L'argomento decretorio per l'assoluta indissolubilità delle nozze, vuol desumersi dal precetto divino* . . » ib.
SI SCIOLGONO LE DIFFICOLTÀ . . . . . » 231
ARTICOLO IV. Della relazione del matrimonio con la potestà civile. . . . . » 233
PROPOSIZIONE UNICA. *Il matrimonio, eccettuati gli effetti meramente civili, in tutto il resto non è soggetto alla potestà civile* » 234
SI SCIOLGONO LE DIFFICOLTÀ . . . . . » 235
ARTICOLO V. De' doveri tra parenti e figliuoli. . . . . » 238
ARTICOLO VI. Della società signorile. . . . . » 242

Digitized by Google

CAPO SECONDO

DELLA NATURA DELLA SOCIETÀ POLITICA. . . . . Pag. 245
ARTICOLO I. Della socialità naturale dell'uomo . . . . . » 246
PROPOSIZIONE 1.ª *Il sistema di Hobbes è assurdo* . . . . . » 248
PROPOSIZIONE 2.ª *È assurdo il sistema di Rousseau* . . . . » 249
PROPOSIZIONE 3.ª *L'uomo di sua natura è socievole* . . . . » 250
SI SCIOLGONO LE DIFFICOLTÀ . . . . . » 253
ARTICOLO II. Che cosa riduca ad atto la socialità dell'uomo . » 256
PROPOSIZIONE 1.ª *L'uomo pel fatto stesso della sua esistenza viene in qualche modo costituito in società con gli altri* . . . » 257
PROPOSIZIONE 2.ª *Il fatto naturale e primigenio, dal quale prende origine in concreto la società civile, è la propagazione delle famiglie da uno stesso stipite.* . . . . . » ib.
SI SCIOLGONO LE DIFFICOLTÀ . . . . . » 259
ARTICOLO III. Dello scopo della società politica . . . . . » 260
PROPOSIZIONE 1.ª *Lo scopo della società politica non può essere la scambievole coartazione ed armonia della libertà* . . . » 262
PROPOSIZIONE 2.ª *Lo scopo della società politica è l'ordine esterno, per la comune prosperità dei socii, informato dall'ordine interno della legge morale* . . . . . » 265
SI SCIOLGONO LE DIFFICOLTÀ . . . . . » 266
ARTICOLO IV. Della struttura della società politica . . . . » 269
PROPOSIZIONE 1.ª *Gli elementi essenziali della società sono la moltitudine e l'autorità, cioè i sudditi ed il superiore* . . . » ib.
PROPOSIZIONE 2.ª *La moltitudine sociale prossimamente non consta d'individui, ma di famiglie* . . . . . » 271
PROPOSIZIONE 3.ª *La naturale costituzione della società dev'essere organica, non meccanica* . . . . . » 272
SI SCIOLGONO LE DIFFICOLTÀ . . . . . » 273

CAPO TERZO

DELLA SUPREMA POTESTÀ CIVILE . . . . . » 275
ARTICOLO I. Origine della potestà suprema . . . . . » ib.
PROPOSIZIONE 1.ª *La teorica di Rousseau, derivante l'autorità dal contratto, è assurda* . . . . . » 277
PROPOSIZIONE 2.ª *La potestà civile, guardata in sè stessa, procede immediatamente da Dio* . . . . . » 280
PROPOSIZIONE 3.ª *La causa, che primitivamente determina il subbietto dell'autorità politica, per sè è la prevalenza del preesistente diritto domestico, per accidente poi è il consenso.* » 281
SI SCIOLGONO LE DIFFICOLTÀ . . . . . » 284

Digitized by Google

ARTICOLO II. Della sentenza degli Scolastici, in quanto al subbietto della suprema potestà politica . . . . . Pag. 287
ARTICOLO III. Delle diverse forme di Governo . . . . . » 292
PROPOSIZIONE 1.ª *Qualunque forma di governo, purchè sia appoggiata a giusto titolo, di per sè è legittima e capace di procurare la felicità dei popoli.* . . . . . » 294
PROPOSIZIONE 2.ª *Se si considera l'attitudine dei popoli, non v'ha forma di Governo, che ugualmente conviene a tutti; ma quella dee antiporsi, la quale risponde meglio alle abitudini, all'indole, alla coltura ed ai costumi di ciascuna nazione* . . » 295
PROPOSIZIONE 3.ª *Quella forma è più atta per ciascun popolo, la quale presso di lui è legittima* . . . . . » 296
PROPOSIZIONE 4.ª *La bontà del reggimento non dipende tanto dalla forma di governo, quanto dall'onestà dei governanti* . . » ib.
PROPOSIZIONE 5.ª *Assolutamente parlando, la semplice Monarchia è la forma di governo più perfetta di tutte; nondimeno per l'umana debolezza è più utile la Monarchia temperata di Aristocrazia e di Democrazia* . . . . . » 297
ARTICOLO IV. Della moderna forma di governo, che chiamano rappresentativa . . . . . » 298
PROPOSIZIONE 1.ª *Questa forma di governo, benchè assolutamente sia imperfetta, nondimeno relativamente può essere migliore delle altre, ed, ove è legittimamente introdotta, obbliga i cittadini all'obbedienza* . . . . . » 299
PROPOSIZIONE 2.ª *Questa forma di governo, acciocchè riesca stabilmente atta a procurare il bene della repubblica, deve almeno sceverarsi da' principali vizii, che presentemente la guastano e che non sono con essa necessariamente connessi* . » 300
SI SCIOLGONO LE DIFFICOLTÀ . . . . . » 302
ARTICOLO V. In quali modi si trasmette il sommo potere . . » 304

CAPO QUARTO

DELL'ESERCIZIO DELLA POTESTÀ SOVRANA . . . . . » 308
ARTICOLO I. Del potere legislativo . . . . . » 309
ARTICOLO II. Del potere esecutivo . . . . . » 315
ARTICOLO III. Del potere giudiziario. . . . . » 318
ARTICOLO IV. Della separazione delle funzioni della potestà politica . . . . . » 326
PROPOSIZIONE 1.ª *Se quei tre uffizii dell'autorità si considerano nel loro esercizio, richieggono separati subbietti* . . . » 327
PROPOSIZIONE 2.ª *Se si riguardano quelle funzioni dell'autorità non nell'esercizio ma nella loro radice e centro, richieggono unità di subbietto* . . . . . » 328
SI SCIOLGONO LE DIFFICOLTÀ . . . . . » 32[illegible]

Digitized by Google

CAPO QUINTO

DEI DOVERI DELL'IMPERANTE E DEI SUDDITI . . . . . Pag. 331
ARTICOLO I. Dei doveri dei sudditi . . . . . » 332
ARTICOLO II. Dei doveri del supremo imperante . . . . . » 338

CAPO SESTO

DELLA SOCIETÀ RELIGIOSA, CIOÈ DELLA CHIESA . . . . . » 343
ARTICOLO I. Della natura della Chiesa, e del suo sociale organismo . . . . . » 344
PROPOSIZIONE UNICA. *La Chiesa è vero imperio spirituale, stabilito fra gli uomini, totalmente diverso dall'impero civile, e di gran lunga più eccellente* . . . . . » 350
SI SCIOLGONO LE DIFFICOLTÀ . . . . . » 351
ARTICOLO II. Dei diritti della Chiesa. . . . . » 353
PROPOSIZIONE 1.ª *La Chiesa ha diritto di propagarsi in tutto l'orbe, senza bisogno di consenso da parte della potestà civile* » ib.
PROPOSIZIONE 2.ª *Alla Chiesa compete il diritto di costituirsi nei luoghi, ove sono fedeli, e di spiegare gli organi necessarii all'esercizio della sua spirituale autorità* . . . . . » 354
PROPOSIZIONE 3.ª *L'autorità della Chiesa si svolge in un triplice potere: legislativo, esecutivo, giudiziario* . . . . . » ib.
PROPOSIZIONE 4.ª *Alla Chiesa compete la potestà coattiva, anche in ordine all'uso della forza materiale*. . . . . » 355
PROPOSIZIONE 5.ª *Alla Chiesa compete il diritto di proprietà, ossia di possedere stabilmente beni temporali* . . . . . » ib.
PROPOSIZIONE 6.ª *Alla Chiesa compete il diritto d'istituire Ordini religiosi, ossia sacre associazioni, dove i fedeli professino vita più perfetta, con determinate leggi sotto il governo d'una particolare autorità, dipendente da essa Chiesa* . . . . » 356
SI SCIOLGONO LE DIFFICOLTÀ . . . . . » ib.
ARTICOLO III. Dei vicendevoli rapporti tra la Chiesa e lo Stato » 361
PROPOSIZIONE 1.ª *La Chiesa è del tutto indipendente dallo Stato politico* . . . . . » 362
PROPOSIZIONE 2.ª *A tutelare la indipendenza della Chiesa, nella presente condizione del mondo, è indispensabile il civile principato del romano Pontefice* . . . . . » 363
PROPOSIZIONE 3.ª *Lo Stato non può separarsi dalla Chiesa*. . » 365
PROPOSIZIONE 4.ª *Benchè lo Stato nell'ordine suo, delle cose cioè puramente temporali, sia indipendente dalla Chiesa, nondimeno è assolutamente a lei subordinato* . . . . . » 366
SI SCIOLGONO LE DIFFICOLTÀ . . . . . » 368

Digitized by Google

DIRITTO NATURALE

PARTE TERZA

DIRITTO INTERNAZIONALE, OSSIA DELLE GENTI

INTRODUZIONE . . . . . Pag. 373

CAPO PRIMO

DEI RAPPORTI PACIFICI DELLE NAZIONI . . . . . » 375
ARTICOLO I. Dei doveri scambievoli delle nazioni . . . . » 376
ARTICOLO II. Del commercio . . . . . » 382
ARTICOLO III. Dei trattati e del diritto di legazione . . . . » 384

CAPO SECONDO

DELLA GUERRA . . . . . » 390
ARTICOLO I. Della natura e giustizia della guerra. . . . . » ib.
ARTICOLO II. Dei doveri da servarsi nella guerra e dopo la guerra . . . . . » 395

CAPO TERZO

DELLA SOCIALE UNITÀ DELLE NAZIONI . . . . . » 397
ARTICOLO I. Della natura e indole della sociale unità delle genti » ib.
ARTICOLO II. Delle relazioni della Chiesa con la società internazionale. . . . . » 403

FINE DELL' INDICE

Digitized by Google

Digitized by Google

IMPRIMATUR

Fr. Hieronymus Gigli Ord. Praed. Sacri Palatii Apost. Magister.

IMPRIMATUR

Petrus de Villanova Castellacci Archiep. Petrae Vicesgerens.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google