

CARLO ALBERTO BIGGINI

---

**STATO SOCIETÀ E DIRITTO**

---

(Note critiche e recensioni)

---

TIPOGRAFIA MODERNA  
— La Spezia 1931 —

CARLO ALBERTO BIGGINI

A PROPOSITO DEI PRESUPPOSTI  
DELLA DOTTRINA DELLO STATO

STATO SOCIETÀ E DIRITTO

(Note critiche e recensioni)

TIPOGRAFIA MODERNA  
— La Spezia 1931 —

A PROPOSITO DEI PRESUPPOSTI  
DELLA DOTTRINA DELLO STATO (1)

Domenico Antonio Cardone, in un suo recente studio su « I presupposti filosofici della nuova dottrina dello Stato » (Soc. An. Istituto Ed. Scientifico, Milano, 1929, p. 40) analizzando le diverse teorie, che si sono venute delineando intorno alla natura giuridica del lavoro ed al nuovo diritto pubblico interno, afferma che « la più esatta costruzione dommatica di tali concetti è saldata sulla risoluzione del problema che l'Orlando ha posto perspicuamente: « è compatibile il principio della sovranità dello Stato moderno con la possibilità che ordinamenti giuridici si formino nel seno di esso con propri poteri di comando e di coercizione in concorso cogli analoghi poteri dello Stato? » e se è compatibile, in qual senso e con quali estensioni consequenziarie?

Risoluzione, che è realmente, come scrive il Cardone, una esigenza imprescindibile, poichè è da questa risoluzione che deve discendere la nuova teorica dello Stato e quindi la costruzione del nuovo diritto pubblico.

Il problema, posto dall'Orlando, e non affrontato dal Cardone in questo suo lavoro, in cui si limita a tracciare le linee ed a porre i punti fondamentali, storico-filosofici, del nuovo diritto e della nuova dottrina dello Stato, merita qualche nostra breve osservazione. (2)

E' ancora possibile parlare, nella restaurata sovranità dello Stato italiano fascista e moderno, della possibilità che

(1) Originariamente in Riv. Internazionale di Filosofia del Diritto, 1929.

(2) Le idee, esposte nella presente nota, saranno in parte coordinate e sviluppate, in parte lasciate immutate, nel mio lavoro « *Il fondamento dei limiti all'attività dello Stato* », che sarà edito dalla Casa ed. « Il Solco » - Città di Castello.

ordinamenti giuridici si formino nel seno di esso, con propri poteri di comando e di coercizione ed in concorso collo stesso Stato?

Lo Stato non è l'espressione del volere degli individui, ma di tutta quanta la collettività sociale, politicamente organizzata a Stato: in tale società l'uomo nasce, si sviluppa, vive, e, solamente entro tale società, trova quell'insieme di mezzi e di ideali che gli permettono di realizzare i suoi scopi particolari.

Ed appunto perchè lo Stato è il prodotto naturale della Società, appunto perchè è quel che gli uomini continuamente lo fanno, appunto perchè è l'espressione e la forma della collettività, che lo Stato medesimo, alla finalità di rendere possibile la vita umana degli individui, l'elevamento umano, sua finalità eterna, vi si conforma indefinitamente, cerca di giungervi, continuamente lottando, attraverso le forme più diverse, e sempre relative al grado di civiltà del popolo, alle sue reali condizioni di vita.

E' questo intimo dinamismo, questa forza intima, che lo anima e lo fa agire, che imprime allo Stato il carattere della eticità: è questa sua intima forza che ricompona in una grande unità tutto il moto della storia.

Infatti se lo Stato, se la storia dello Stato, che è, poi, la storia stessa della civiltà, ci pare che abbia per oggetto suo un mutamento di forme, in realtà l'oggetto suo, nel significato più alto e più profondo, la manifestazione sua vera e non la esterna, è nell'essenza stessa della vita della società, nel suo moto, nel suo sviluppo, nel suo stesso divenire e morire, per ritornare ancora, e indefinitamente, a muoversi, a svilupparsi, a divenire, a morire: insomma collettività ed individui lottano, continuamente dando alla storia sempre nuove forme, contro i loro prodotti non più rispondenti ai loro ideali ed alle loro esigenze, contro i loro prodotti diventati ormai rigidi e non più capaci, perciò, di muoversi insieme con loro.

Lo Stato, quindi, a prescindere dalla sua pura forma giuridica, deve prendere continuamente sostanza e vita dall'intero organismo sociale, deve disciplinare, comporre, orientare tutte le energie sociali ed individuali verso il fine comune.

Lo Stato, così operando, riceve un vero indirizzo sociale, non già per assurgere ad una onnipotenza, che strozzerebbe ogni libera attività giuridica, morale e religiosa, « ma bensì per porsi, come scriveva l'Ahrens (1), in armonia con tutte le potenze sociali, ottenere da loro appoggio per il suo proprio fine, e divenire alla sua volta una potente leva per lo svolgimento di tutta la vita sociale ».

Lo Stato deve, insomma, armonizzare tutte le forme, tutti i diversi ordini della vita sociale, deve saperli contenere nei giusti confini segnati dalla loro propria natura, affinché possano rispondere concordi all'ideale sociale, alla vita dello Stato medesimo.

Lo Stato, però, colla sua potestà, con la sua sovranità, che è il diritto in forza del quale una convivenza si organizza a Stato, è, in certo senso il solo creatore del diritto, ma è, soprattutto, l'organo supremo della dichiarazione e della coattività del diritto. Ed a tale dichiarazione, a tale creazione non procede unicamente spinto dalla propria volontà, che sarebbe una volontà irreali, assurda, che non sarebbe in fondo, più volontà dello Stato, ma bensì per antecedenti materiali e logici, che la Società esprime come sue esigenze da realizzare.

Dichiara e crea il diritto ogni qualvolta esplica la propria attività o manifesta la propria volontà: manifestazione di volontà dello Stato, che è suprema, poichè, se per attuarsi, la volontà ha bisogno dell'azione, la volontà possiede, pur sempre una priorità logica, rispetto all'azione: è la volontà che impronta l'azione di rilevanza giuridica, è essa che la fa azione di Stato: manifestazione di volontà che è sempre diritto — poichè lo Stato non può procedere che secondo stabili norme giuridiche, non può volere che nella forma del diritto — non solo per i singoli cittadini, per le singole collettività viventi nel territorio ed operanti nell'ambito della società organizzata a Stato, ma anche per i suoi organi. Ed è appunto dal complesso delle manifestazioni della sua volontà, dichiaratrice

(1) E. AHRENS - *Dottrina generale dello Stato*, in *Bibl. di Scienze Politiche*, Vol. VII, p. 487.

e creatrice del diritto, che deriva l'ordinamento giuridico obiettivo.

Lo Stato, abbiamo detto, è l'organo sovrano della dichiarazione e della coattività del diritto, e non il creatore, poichè non solo il diritto preesiste allo Stato, come organizzazione della Società, che ancora non ha raggiunto la forma statale, ma anche oggi, che lo Stato è la massima organizzazione sociale e giuridica, e che diritto non vi può essere al di fuori dello Stato, la formazione delle norme giuridiche, sia pure potenziali, non può essere un attributo esclusivo dello Stato.

Anche l'Orlando, in un altro suo recente ed importante lavoro (1), senza negare l'esistenza di un intimo nesso tra le due nozioni di Stato e di Diritto, anzi ammettendo che «tutta la evoluzione giuridica (quale ci appare dagli elementi storici ed attuali di cui disponiamo) o tende verso lo Stato come meta o lo presuppone come dato iniziale, afferma, giustamente, «che il diritto si muove in una sfera più ampia e comprensiva».

Le norme giuridiche si formano, si collegano, anche fuori della organizzazione statale, con una cooperazione spontanea e consapevole, ma pur sempre necessaria, di una pluralità di uomini associata per un fine comune, che sarà naturale come nella famiglia, economico come nelle società di commercio, spirituale come nelle Chiese. Ma il Diritto, riconosce l'Orlando, che per queste organizzazioni è un mezzo coordinato al raggiungimento di un fine, per lo Stato, invece, che è l'organizzazione giuridica per eccellenza, diventa il fine sostanziale, esclusivo. Da ciò segue, scrive l'Orlando, che lo Stato ha una tendenza irresistibile, come sua vocazione naturale, ad affermarsi superiore a tutte le organizzazioni viventi nel suo seno, e di controllare quel diritto, che esse spontaneamente generano, comportandosi verso di esso in uno di questi tre modi: o mantenendosi indifferente e neutrale, o reprimendolo come contrario ai fini della totale collettività, da esso Stato rappresentata.

(1) V. E. ORLANDO, « Recenti indirizzi circa i rapporti tra Diritto e Stato », estratto dalla « Rivista di Diritto Pubblico e Giustizia Amministrativa », luglio 1926, Tivoli, 1926, p. 5 e segg.

Insomma lo Stato adempie alla funzione di riduzione ad unità del diritto, « il che importa, ben osserva l'Orlando, che l'ordinamento giuridico in quanto ci appare, come un complesso, presuppone necessariamente lo Stato ».

Anche per noi l'ordinamento giuridico di uno Stato non sarà costituito solamente dalle norme del diritto positivo, ma bensì anche da quelle che costituiscono il diritto potenziale e che ancora non sono state sancite dal potere e concrete nella forma della legge.

Il diritto preesiste alla sanzione del potere, non solo per il fatto che la collettività pratica già prima la norma come regola di determinati rapporti, ma soprattutto per il fatto che alla coscienza generale una determinata norma si presenta come assolutamente necessaria, come profondamente sentita, perchè sorgente dal complesso delle varie esigenze della vita sociale. Solo bisogna distinguere tra norma potenziale e norma positiva, ossia sancita dal potere: e riconoscere che solo la seconda conferisce dei diritti che possono farsi valere contro tutti, perchè dichiarati nella forma della legge; mentre l'altra rende possibili solo delle aspirazioni e pretese, a tutela delle quali lo Stato non ha ancora disposto il proprio potere.

Perciò in ogni momento storico «l'ordinamento giuridico dello Stato», scrive giustamente il Falchi (1), «considerato nella sua totalità, risulterà dal complesso delle norme che costituiscono il diritto positivo, e di quelle ancora che costituiscono il diritto potenziale o naturale che dir si voglia».

Infatti, noi osserviamo, il diritto positivo, come ordine costituito, è, per sua natura, un conservatore inguaribile, dimentico sempre delle sue origini reali, e il diritto nuovo si crea appunto attraverso una serie di fatti storici nuovi, che rompono, integrano, modificano ogni volta il quadro giuridico preesistente.

E lo Stato, se non vuole abdicare alla sua principale funzione, deve seguire la continua evoluzione della coscienza giuridica verso più elevate esigenze sociali; deve porre la sua

(1) A. FALCHI, « I fini dello Stato e la funzione del potere », Sassari 1914, p. 68.

autorità a riconoscerle e a tutelarle, quando siano divenute esigenze realmente vive e profonde della coscienza collettiva.

Ma lo Stato deve volere e sapere realizzare a tempo tali legittime aspirazioni in dichiarazioni legislative, prima che possano trasformarsi in pretese, cioè in violazioni dell'ordine giuridico positivo, in ribellioni, anche violente, che sono il necessario prodotto di leggi imposte e non fondate sul sentimento collettivo, del troppo vivo contrasto tra la legge positiva e le nuove maturate esigenze della vita sociale, tra il diritto positivo e il diritto potenziale, o naturale; contrasto, che se, per l'incessante sviluppo dell'idealità giuridica, ci apparisce continuo, lo Stato deve pur cercare, per la sua vita, che è, poi, la vita stessa della società, non dirò di colmare, ma di attenuare, adeguando, quanto più è possibile, l'un diritto all'altro.

Infatti quel diritto, che, per l'Orlando, sorge fuori dell'organizzazione statale, per diventare diritto, che possa farsi valere contro tutti, esprimendo ormai delle esigenze, che si sono maturate nella coscienza collettiva dei consociati, trova soltanto nello Stato, la cui funzione principale è, appunto, quella di seguire la evoluzione della coscienza giuridica, l'organo che possa dichiararlo in quella forma tipica, che è la legge.

Insomma il diritto sorge dalla società, tende naturalmente e necessariamente verso lo Stato, trovando in esso e per opera di esso la sua dichiarazione e la sua realizzazione, e ritorna alla società, che, di tale diritto, che corrisponde alle esigenze ed alle coscienze dei consociati, ha bisogno per regolare i suoi molteplici rapporti.

Vi è però, oggi, la vocazione, osserva l'Orlando, che «cerca di contrapporsi alla completa attuazione del monopolio statale», vocazione che contiene «le ragioni profonde dei più grandi contrasti degli Stati contemporanei», ed alla quale si collegano «le lotte fra le Chiese religiose e lo Stato laico, fra i padroni di un'azienda e i dipendenti, fra i capi delle associazioni di mestiere e gli operai, fra le corporazioni e lo Stato, tra le minoranze etniche e lo Stato, in cui sono comprese».

Ma lo Stato, noi osserviamo, che non può, senza annullare se stesso, non affermarsi sovrano, e perciò superiore a tut-

te le organizzazioni religiose o morali, economiche, culturali o politiche, viventi ed operanti nel suo seno, non può permettere che sorgano delle volontà e dei diritti autonomi ed in concorso fra di loro, e per conseguenza, in concorso e contro la sua volontà e il suo diritto: anzi dovrà intervenire per regolare i loro rapporti, per controllare quel diritto da loro spontaneamente e consapevolmente generato, per dichiararlo vero diritto, per assumerlo, come fine nuovo, se risponderà alle esigenze vive e profonde della collettività, da esso Stato rappresentata, per respingerlo o reprimerlo, se sarà contrario.

Chi non studia l'indole e la direzione delle forze che si agitano nella società, la natura e l'origine delle loro antitesi, non può rendersi ragione del supremo scopo, che allo Stato spetta, di raggiungere l'accordo delle forze sociali nell'ordinamento politico concreto (1).

Lo Stato, così operando, viene non solo ad annullare quella vocazione dall'Orlando osservata, ma viene anche, e soprattutto, ad attenuare le lotte, che a tale vocazione si collegano, viene a mutarle, da lotte di diritto in formazione o potenziale, in lotte di diritto positivo.

Perciò lo Stato deve rinnovare e mutare continuamente di fronte alle nuove esigenze, ai nuovi bisogni, alle nuove necessità sociali il proprio ordinamento giuridico: deve adeguarlo continuamente all'evoluzione sociale, deve trarre humus fecondo dalle mutate condizioni di vita, dai bisogni della collettività, dai suoi saldi e fortemente radicati convicimenti.

L'ordine giuridico non dirige ciecamente, capricciosamente le sorti della società e dell'uomo; l'ordine giuridico è

(1) Cfr. il recente lavoro di G. DEL VECCHIO « Sulla statualità del diritto » (in *Rivista Int. di Filosofia del Diritto*, anno IX, 1929, fasc. I), specie il paragr. V riguardante la definizione dello Stato in rapporto al problema delle relazioni tra Diritto e Stato; e i paragr. dal VI al IX in cui esamina le possibili relazioni tra il diritto della Chiesa, internazionale, Corporativo, e il diritto statale. E la vita dello Stato si traduce giustamente e necessariamente, per il Del Vecchio, « in una continua riaffermazione e reintegrazione della sua autorità non solo sugli individui, ma anche e principalmente su quelle altre organizzazioni sociali, che operando nella sua sfera, o fanno capo allo stesso centro, vale a dire allo Stato medesimo, o rappresentano (almeno potenzialmente) un elemento perturbatore e un pericolo per la sua esistenza » (pag. 19).

norma della convivenza umana, è un prodotto della necessità e dello spirito umano, e, quindi, ha sempre per oggetto lo sviluppo e la garanzia degli interessi sociali e individuali.

Socialmente e giuridicamente ordinato è soltanto quel popolo, presso cui lo Stato è divenuto l'organo supremo del diritto, quando, esso Stato abbia avocato a sé la funzione giuridica, disciplinandola in un sistema organico di leggi e di guarentigie.

Lo Stato che è la forma e l'espressione viva ed operante di tutta quanta la collettività sociale, se permettesse il formarsi entro il suo seno di ordinamenti giuridici, con poteri di comando e di constringimento — a meno che non siano riconosciuti, regolati, disciplinati dallo stesso Stato, e da lui stesso a tali funzioni delegati — non avrebbe più la potestà, la sovranità, non sarebbe più Stato.

L'ordinamento giuridico è emanazione diretta dello Stato, è dallo Stato medesimo personificato; quando lo Stato, nella sua sovranità, crea il proprio ordinamento giuridico con piena libertà formale, quando come tale si afferma, esclude anche, necessariamente, qualsiasi volontà e potere particolare.

La realtà è che tutti i diritti, compresi in un ordinamento giuridico, discendono formalmente dallo Stato, potere supremo della dichiarazione e della coattività del diritto: la realtà è che nell'ambito dello Stato, nell'ambito dell'ordinamento giuridico statutale, non esistono diritti, che non siano da esso riconosciuti, non esistono ordinamenti e poteri, di fronte alla sua volontà sovrana, in concorso e contro ai suoi ordinamenti e poteri.

«Che può dunque allora significare», si domanda acutamente il Del Vecchio (1), «un diritto verso lo Stato, o verso il potere supremo che esercita la coazione?». E ciò chiedendosi, deve riconoscere, il Del Vecchio, che o «il diritto di che si tratta sarà dallo Stato stesso riconosciuto, e, allora, come tale, sarà munito di quei mezzi di effettuazione, che lo Stato accorda al diritto in genere: o non sarà, e allora esso non costituirà, rispetto allo Stato, un vero diritto, ma una

(1) G. DEL VECCHIO, «Il concetto del diritto», Bologna, 1912, p. 116. Vedi pure S. ROMANO, «Corso di diritto costituzionale», Padova, 1926, p. 3.

semplice pretensione, il cui effettuarsi coattivo, costituirebbe, al contrario, una violazione dell'ordine giuridico stabilito».

Lo Stato riconosce, crea, dichiara, osserva il diritto perchè corrisponde alla sua volontà; quando più non corrisponde, non lo viola, ma lo modifica. Ed in ciò consiste veramente la sua libertà, cioè la sua vita autonoma, senza della quale non c'è Stato, ma agglomerato meccanico d'individui e di forze; soltanto in tal modo tutte le funzioni dello Stato, possono appartenere alla sua indivisibile e sovrana attività.

## IL CONCETTO DI STATO E SOCIETÀ IN FRANCESCO MARIO PAGANO

Quando il giovane Francesco Mario Pagano dalla patria Brienza in Basilicata, ove era nato l'8 dicembre del 1748, si recò a Napoli ad ascoltare le lezioni del Genovesi, non si lasciò sedurre dalla corrotta società napoletana, ma nello studio e nella meditazione trovò le gioie della vita.

Non aveva ancora compiuto gli studi che già era ammesso nella società dell'erudito Grimaldi ed aveva così modo di conoscere le menti più colte e le anime più nobili della borghesia, dell'aristocrazia e dell'alto clero. Uomini maturi e giovani seri che coltivavano le scienze e le lettere, la filosofia e il diritto, che meditavano prima di agire, coraggiosi e nello stesso tempo prudenti, che abborrivano la tirannia più del tiranno e che, animati da un sacro entusiasmo, volevano fondare il governo della giustizia e della ragione. E' quella classe che allo scoppiare della Rivoluzione Francese sarà perseguitata, bandita, arrestata, processata e giustiziata, che riuscirà a fondare la repubblica e che soccomberà poi tutta quanta di fronte alla reazione regio-plebea. « Come nel seicento, primi in Italia, gli ingegni napoletani accolsero il pensiero di Cartesio, così sul cadere del settecento, primi in Italia, cioè fin dal 1792, essi si misero in corrispondenza con le società patriottiche francesi.... » (1)

L'opera intellettuale e pratica del Pagano è molteplice; in lui ritroviamo non solo il pensatore e il filosofo, ma bensì anche il vero giurista, il letterato ed il politico.

E' il giurista che o svolga la sua attività dalla cattedra o nel foro, cogli scritti o colla parola, o difenda i rei di Stato del 1794, concepisce il diritto nel senso romanistico di « ars boni

(1) BENEDETTO CROCE « *Storia del Regno di Napoli* » Bari, Laterza, 1925, pag. 216.

et aequi » e come uno dei vincoli benefici che rinsalda la compagine sociale.

Come letterato non è grande, ma della poesia e del bello ha un forte, gentile e nobile sentimento; come politico, poi, siede nel governo della repubblica partenopea, ove rivela in ogni questione, quella moderazione ed equanimità che lo fa militare nel « partito dei buoni repubblicani » (1) o elabori con saggezza giuridica e acuto senso storico e politico il disegno della nuova costituzione repubblicana, è sempre lo studioso, che, cosciente della funzione del diritto nella società, si eleva al disopra delle basse, meschine e tumultuanti passioni di parte.

Ma tralasciando, per ora, di esaminare più compiutamente, nella figura del Pagano, questi tre aspetti, fermiamoci al pensatore e al giurista.

L'opera sua insigne, quella che di lui fa un vero filosofo, sono i « Saggi politici dei principi, progressi e decadenza della Società ».

L'idea centrale dei Saggi è l'indagine degli avvenimenti umani per poter fare della storia una filosofia. « Sia ormai — scrive il Pagano — la storia una filosofia, cioè la scienza della natura e delle diverse modificazioni dell'uomo; e la filosofia una storia, cioè la considerazione delle anzidette varie fasi dell'umanità. Non merita il nostro rispetto il volgare raccoglitore di fatti, e il filosofo che ragioni senza fatti e senza storia rimasi pure come un delirante fabbro di vane chimere ».

Ed il Pagano, contemplando la natura, osserva che essa è animata da due forze centrali, l'attrattiva e la repulsiva. Gli esseri tendono alla perfezione, la raggiungono e poi declinano: un passaggio non interrotto da vita a morte e da morte a vita.

Ma le stesse leggi che governano il mondo fisico governano il mondo morale: l'uomo sente il bisogno di unirsi ad altri uomini non solo per la necessità di difesa, ma anche per quel sentimento di viver sociale connaturato all'esistenza stessa dell'uomo sulla terra. « Un uomo robusto, scrive Pagano, che senta e che ragioni, è l'uomo naturale, è il modello della perfe-

(1) BENEDETTO CROCE « *La rivoluzione Napoletana del 1799* », Bari, Laterza, ed. 1912, pag. 216.

zione». E la virtù della ragione è riposta per lui nella forza del pensare, nella vastità e nella profondità della mente. « La naturale funzione della ragione, egli dice, è quella di dirigere, e non estinguere il sentimento, di depurarlo, ma non già opprimarlo. Tanto l'uomo vive quanto ei sente ».

Man mano che l'uomo giunge a questa perfezione, man mano che i costumi si ingentiliscono ed il viver sociale si fa sempre più raffinato, per la società si inizia quel moto inevitabile di discesa verso l'ozio, dal quale dovrà necessariamente germogliare il vizio.

A questo punto l'uomo non sente necessità che di bisogni fisici, diviene schiavo del piacere, trascura le facoltà morali e politiche, poichè la profonda analisi della natura non occupa lo spirito delle nazioni frivole ed avvilitate. Alla coltura segue l'ignoranza e l'ignoranza delle « grandi virtù morali fa vacillare la base della società ».

Gli uomini si credono patrimonio e proprietà di altri uomini, il potere non è più legittimo ma arbitrario, ed ecco allora sorgere, per fatalità storica, l'ingiustizia. « Quale idea, dunque, della dignità dell'uomo, esclama Pagano, può avere colui che non sente l'energia dell'essere suo? Potrà dell'idea della giustizia essere dotato chi del morale senso dell'ordine è privo? »

Ma dall'ingiustizia, che viene ad opprimere lo Stato, al dispotismo il passo è breve ed ancor più rapido è il passaggio dal dispotismo al disfacimento dello Stato medesimo, cioè all'anarchia, a meno che la nazione non sia ancora vigorosa nelle sue più intime fibre e sappia reagire in tempo alla barbarie che impetuosamente l'assale e l'agita. « Così le nazioni, scrive il Pagano, per quel medesimo movimento onde sono rimenate alla luce della coltura ricadono nelle tenebre della natia barbarie... »

Ma non tutta qui è la costruzione filosofica del Pagano: nei Saggi abbiamo pure discussioni sulla natura delle leggi ed intorno ai rapporti di queste colle varie specie di libertà, abbiamo un'indagine vigorosa sulle funzioni della sovranità ed un esame delle varie forme di governi.

A questo punto, però, sorge spontanea e naturale la domanda se il Pagano sia o non sia il continuatore e l'espositore, in una forma più semplice, della dottrina di G. B. Vico. Ri-

calca o no il Pagano l'orme dell'immortale Vico, come i contemporanei suoi credettero?

E poichè per comprendere il pensiero di un pensatore non basta esporne le dottrine, ma occorre penetrarne l'intima essenza, dovremo, per rispondere a questa domanda, analizzare i rapporti che intercedono tra la concezione filosofica del Pagano e quella del Vico.

Valutazione importante poichè ci fa apparire in Pagano due concezioni filosofiche in antitesi fra di loro: una concezione storico-sociologica ed una concezione politico-giuridica. Nella prima il suo pensiero è essenzialmente vichiano, nella seconda s'ispira al Locke e al Montesquieu, sia all'empirismo che al razionalismo idealista; alle dottrine in una parola dell'enciclopedismo francese, e perciò qui il suo pensiero è necessariamente antistorico e perciò antivichiano. I contemporanei però non videro nel pensiero di Pagano questa antitesi di concezioni, questo connubio di determinismo naturalistico con elementi puramente idealisti ed empirici: anzi furono, forse, la fusione e l'integrazione di queste opposte dottrine, che fecero apparire il Pagano alla mente dei contemporanei non solo il continuatore della dottrina vichiana, ma soprattutto colui che le dottrine del Vico aveva svolte ed elaborate criticamente.

Infatti il Cuoco nella seconda edizione (1806) del «Saggio storico» scrive: «Nella carriera sublime della storia eterna del genere umano voi non rinvenite che l'orme di Pagano, che vi possano servire di guida per raggiungere i voli di Vico»; ed il Signorelli stesso, nell'atto di lanciare al Pagano la falsa accusa di plagio del Vico, dimostrava di non rilevare per nulla la loro diversità di pensiero. Forse vedevano più chiaro nel Pagano quei preti e quei frati che l'accusavano di ateismo e di avere sostenuto immorali principii contro la religione.

Accuse che si tradussero in una vera e propria denuncia: il Pagano, infatti, fu giudicato e per una serie di circostanze, tra cui le poco buone relazioni che in quel momento intercedevano tra la S. Sede e il Regno di Napoli, fu assolto.

Del resto il Pagano stesso non volle mai sembrare l'espositore delle dottrine del Vico, e a coloro che ciò rilevavano,

opponeva sempre l'originalità del suo sistema. E ben dice il Solari, in un suo recente e acuto studio su Vico e Pagano (1) che «chi conosce il carattere fiero e indipendente del Pagano, la rettitudine della mente e dell'animo, la coerenza del pensiero e dell'azione, non può mettere in dubbio la sincerità delle sue dichiarazioni». Infatti, per il Solari, mentre in Vico filosofia e storia sono compenstrate in una sintesi indissolubile ed esprimono l'unità profonda del reale, in Pagano invece filosofia e storia, spirito e natura sono raccostati in un nesso meccanico esteriore, in un parallelismo di cause e di forze che in nessun momento si riduce ad unità di principio.

Considerazione giustissima, poichè con G. B. Vico la filosofia si trasferisce dal mondo naturale più particolarmente al mondo umano, con lui si inaugura la considerazione sociologica della storia e dei grandi fenomeni sociali; non solamente il fenomeno giuridico, ma ogni fenomeno, dall'estetico al religioso, viene interpretato in base al concetto di socialità. Ma il pensiero di Pagano che si distacca maggiormente dal Vico è precisamente quello che riguarda della libertà, della sovranità e delle varie forme di governo. Il Pagano non solo proveniva dalla scuola del Genovesi, non solo conosceva gli scritti del Locke, del Rousseau e del Montesquieu e ne subiva l'influsso, ma aveva anche una speciale predilezione per gli ordinamenti politici delle città greche ed una conoscenza esatta del pensiero dei sofisti e di Platone. Mentre il Vico compendia, ad esempio, il valore della libertà non in un astratto riformismo legislativo, ma nel possedere vere e proprie leggi, proprie istituzioni propri governi e liberi appunto perchè propri, il Pagano invece ha della libertà un concetto più astratto; è, per lui, la proprietà essenziale di «adoprare» le facoltà naturali e la volontà che tutte queste facoltà «muove e dirige». Dunque, come scrive anche il Solari «più vicino al vero è l'opinione di quanti hanno creduto di rilevare nel Pagano una mescolanza di elementi vichiani con elementi derivati dall'enciclopedismo e sensismo francese».

Il Pagano però doveva necessariamente assumere questa

(1) GIOELE SOLARI «Vico e Pagano», in Riv. Internaz. di Filosofia del Diritto, 1925.

posizione di pensiero originale non solo per l'ambiente in cui era vissuto e per la coltura di cui era dotato, circostanze in tutto diverse da quelle che caratterizzavano la vita del Vico, ma anche perchè doveva, foggiano un sistema che non fosse una sola e pura costruzione filosofica, diffondere idee e principii preparatori di quel movimento politico riformatore, che doveva tragicamente finire nelle stragi del 1799. Ecco perchè il Pagano appare ancor oggi a noi come il più puro rappresentante di quel illuminismo napoletano, che sa suscitare nelle classi colte, ed anche tra il popolo, quegli ideali di giustizia e di libertà per i quali doveva lasciare la vita sul patibolo, e per i quali, dopo di lui e sino alla nostra unità nazionale, tanti martiri dovevano ancora immolarla.

Infatti Mario Pagano erudito, letterato, giurista e filosofo, in Napoli, nella città che l'aveva accolto giovinetto, veniva condotto al patibolo ed affrontava impavido ed imperturbabile la morte. Aveva difeso la repubblica e la patria colla mente prima, col braccio poi dall'insurrezione, che, propagatasi rapidamente nelle provincie, aveva investito la città di Napoli, si era salvato dalle bande sanfediste di Fra Diavolo e del Cardinale Ruffo, non poteva, caduto nelle mani del Nelson, sopravvivere alle stragi ferocissime, alle vendette atroci, alle crudeltà inaudite, ai saccheggi, alle devastazioni.

Cadeva vittima di «una reazione che forse non ha pari nella storia, perchè non mai come allora in Napoli si vide il monarca mandare alla morte e agli ergastoli o scacciare dal paese prelati, gentiluomini, generali, ammiragli, letterati, scienziati, poeti, filosofi, giuristi, nobili, tutto il fiore intellettuale e morale della sua nazione (1)».

Veniva insomma dispersa quella classe che aveva dato al pensiero opere di importanza europea, che aveva avuto ad apostoli il Galliani, il Giannone, il Broggia, l'Intieri, il Genovesi ed il Filangieri, che aveva operato utili riforme ecclesiastiche, agricole, economiche, finanziarie e militari, iniziando, in tal modo, per il regno di Napoli, un'età di progresso.

(1) BENEDETTO CROCE «Storia del Regno di Napoli», Bari, Laterza, 1925, pag. 222. Vedi anche DE RUGGERO «Storia del liberalismo europeo» Bari, Laterza, 1925: per Vico e Pagano, vedi pag. 305 e segg.

## GASPARE AMBROSINI

SINDACATI CONSIGLI TECNICI E PARLAMENTO POLITICO (1)

Anonima Romana Editoriale, 1925.

Molto si parla in questi ultimi tempi di sindacalismo, di corporazioni, di consigli o soviet, come si chiamano in Russia, ma non tutti conoscono le cause storiche ed intrinseche di questi problemi.

Gaspare Ambrosini, col suo recente libro « *Sindacati, Consigli tecnici e Parlamento politico* », pubblicato presso l'Anonima Romana Editoriale, chiarisce ed illustra alcuni di questi problemi che appassionano l'odierna società.

L'Ambrosini, dopo aver premesso che viviamo in un'epoca di travaglio e di crisi, in cui vengono in discussione i principî fondamentali della organizzazione attuale dei pubblici poteri, passa ad esaminare le varie tendenze sindacali nei programmi massimi ed in quelli più limitati, e traccia sinteticamente le teorie che propugnano i sindacati come organi di cooperazione tra le varie classi e i vari gruppi di interessi, cioè la corrente del sindacalismo cristiano, che si fonda sull'enciclica « *Rerum novarum* », emanata il 15 Maggio 1891 da Leone XIII e quella del sindacalismo fascista, prospettata in origine dalla dottrina nazionalista, per opera specie di Alfredo Rocco e di Enrico Corradini, che assume invece come criterio di armonizzazione tra le classi la coscienza degli interessi nazionali, ed accenna, infine, brevemente alla teoria che vuole i sindacati come arma di lotta di classe.

(1) Originariamente pubblicata nell'*Opinione* del 29 marzo 1926.

L'Ambrosini analizza poi il regime sovietista russo; lo analizza storicamente attraverso gli avvenimenti che portarono, per la caduta del regime zarista prima, per la deposizione del governo di Kerensky poi, all'avvento dei bolscevichi al potere, giuridicamente con un esame sulla natura della costituzione sovietista, politicamente con minute osservazioni su l'organizzazione del potere centrale e locale, sul sistema elettorale, ed, infine, economicamente attraverso le varie fasi dell'evoluzione dei sindacati, cioè dai comitati di controllo operaio al Consiglio Superiore dell'Economia Nazionale e al Consiglio del Lavoro e della Difesa Nazionale.

Ma il nostro autore non si ferma al regime russo; passa a quello tedesco per esporre, dopo aver descritto gli avvenimenti che vanno dalla caduta del regime imperiale alla convocazione dell'Assemblea di Weimar, il Consiglio Economico del Reich.

Ma per l'Ambrosini è soprattutto importante la Carta di libertà del Carnaro, cioè la costituzione promulgata l'8 Settembre 1920 da Gabriele D'Annunzio per il libero Stato di Fiume, poichè può considerarsi fondamentale per tutti gli studi sui sistemi sindacali, ed anche se non è accettabile per un grande Stato, resta nella scienza come il modello più insigne di completo ordinamento sindacale finora escogitato.

Analizza anche brevemente i vari progetti di riforma presentati al Parlamento italiano prima dei progetti Rocco, ma la parte veramente sostanziale, con caratteri scientifici e polemici insieme, è quella che traccia limiti al programma sindacale, ed attraverso ampie ed esaurienti osservazioni critiche, perviene alla seguente conclusione: *non potersi abolire le istituzioni rappresentative vigenti coll'elevazione dei sindacati ad organi politici di formazione del potere sovrano*, perchè dagli ammaestramenti della storia questo sistema risulta pericoloso per la compagine del potere centrale dello Stato e comunque meno rispondente dell'ordinamento attuale a coordinare le svariate e complesse forze materiali e spirituali della società contemporanea e ad indirizzarle armonicamente verso mete più alte per i destini dei popoli.

Ma pure con tutte queste riserve che mirano, per le ra-

gioni sopradette, a salvare gli attuali istituti rappresentativi, l'Ambrosini si dichiara favorevole al riconoscimento giuridico dei sindacati ed alla creazione di un Consiglio Superiore dell'Economia Nazionale con funzioni consultive ed anche di iniziativa nel campo legislativo per materie economiche e sociali.

Nello stesso tempo, però, l'Ambrosini, assai opportunamente, (specie in questo momento di riforme costituzionali e di sistemazione ed organizzazione su nuove basi degli istituti sindacali, sente viva la necessità di avvertire che bisogna assolutamente salvare gli istituti rappresentativi nel loro carattere politico ed evitare che i sindacati si atteggiino ad entità autonome con lo svolgimento di attività o col perseguimento di fini contrastanti col principio dell'assoluta sovranità dello Stato.

Cioè egli intende dire che le nuove riforme devono mirare a rinsaldare non ad annullare lo Stato moderno unitario e sovrano: solo così, infatti, possono essere un nuovo, evoluto e, quindi, vitale aspetto di questa forma di Stato (1).

Il nostro autore, quando scrisse questo libro, non poteva ancora conoscere il progetto di legge, elaborato dal Ministro Rocco, sulla disciplina giuridica dei rapporti collettivi del lavoro. Forse le disposizioni che elevano le Corti d'Appello a funzionare, con una loro speciale sezione, come magistrature del lavoro, e quelle che provvedono al collegamento necessario tra le associazioni sindacali e il potere esecutivo dello Stato, avrebbero modificate, o per lo meno chiarite, alcune sue idee.

Ma pur con queste inevitabili lacune il libro dell'Ambrosini è utilissimo ancora oggi: è un'esposizione sintetica, e nello stesso tempo esauriente, dei più notevoli tentativi compiuti per coordinare gli istituti rappresentativi sorti colla Rivoluzione Francese alla nuova struttura economica della società, quale è venuta formandosi, con moto vertiginoso, in questi ultimi anni.

Infatti l'ordine economico atomistico succeduto alla Ri-

(1) Osserviamo, nel ristampare dopo alcuni anni questa nostra recensione che l'Ambrosini ha riaffermato questi concetti, giuridicamente sviluppandoli con la legge 3 Aprile 1926, in un suo breve lavoro « Sulla posizione giuridico-politica dei sindacati nello Stato », Palermo, 1930, estratto da « Il Circolo Giuridico ».

voluzione Francese è caratterizzato da un gran numero di imprese a piccole dimensioni, che si allacciano al periodo medioevale delle Corporazioni ed all'ultima fase delle Signorie: ma questi piccoli organismi, questi piccoli nuclei si sono sviluppati, sono cresciuti, prima con lento e poscia con rapido ritmo, ed oggi ci troviamo di fronte a quelle enormi organizzazioni, che sono gli organismi tecnico-industriali e finanziari, che posseggono anche una considerevole forza politica.

Insomma tutta la società tende a trasformarsi ed in parte lo è già, in una lotta di grandi monopoli: monopoli operai da una parte, monopoli industriali plutocratici dall'altra.

Quale sarà, in questa lotta economica, la sorte delle classi professionali, della piccola e media industria, in genere delle classi medie, che, come dice lo stesso ARIAS (*Gerarchia, novembre 1925*) sono « vittime quasi sempre inconsapevoli delle lotte e degli accordi tra capitale e lavoro », non è facile per ora prevedere.

Proseguirà forse ancor più intensamente quel fenomeno economico che va sotto il nome di rimaneggiamento della ricchezza? Fenomeno economico al quale assistiamo, si può dire, dal principio della guerra, e che dipende non tanto dalla svalutazione monetaria, quanto, e soprattutto, dalla diversa struttura economica della società.

Ma anche di fronte a questo nuovo stato di cose, non dobbiamo dimenticare, qualora si debbano applicare delle leggi economiche alla realtà della vita sociale, che l'uomo non è solamente, come lo ha chiamato un grande economista inglese, l'Edgewort, « una macchina di utilità » ma è anche, come disse S. Tommaso, ripetendo il detto di Aristotile, un animale sociale e spirituale.

E', in una parola, l'uomo un politico che si muove secondo la disciplina della legge, della tradizione, del costume, secondo stati d'animo trasmessi dalle generazioni del passato a quelle del presente.

## ANTONIO FALCHI

LA TEORIA DEL DIRITTO NEL SISTEMA DELLA FILOSOFIA GIURIDICA in *Annali della R. Università di Cagliari*, 1926. (1)

Il Falchi, riaffermato per il diritto il concetto di formazione storica, analizza i problemi che continuamente si presentano al pensiero che voglia raggiungere la più alta sintesi intorno al diritto, cioè il teoretico, il deontologico e l'ontologico. E questa struttura della filosofia del diritto il Falchi spiega, non col concetto del Vanni, per il quale « la filosofia giuridica per concordare con la filosofia generale » doveva « riprodurne nel suo campo l'organismo e i caratteri », ma perchè tali problemi « si impongono alla mente umana che considera il diritto nella sua realtà ». Accettando l'enunciato del Vanni, scrive il Falchi, i problemi della filosofia del diritto non potrebbero assumere valore universale « perchè i suoi compiti verranno a mutare a seconda del sistema di filosofia generale, sul quale essa intendesse modellarsi ».

La sintesi teoretica, la determinazione logica del diritto, ossia « la riduzione dell'esperienza giuridica a principii universali intelligibili », è necessaria, per il Falchi, che preceda la trattazione di ogni altro problema. Infatti, solo con questa nozione, solo con la trasformazione dell'esperienza in pensiero, sorge la filosofia, che è « scienza di concetti ».

Quando il pensiero avrà raggiunto questa nozione logica potrà ripiegarsi a meditare sul diritto; prima non sarà possibile, poichè il particolare si apprende ma non si medita, si intuisce ma non si pensa. Infatti, avverte giustamente il Falchi,

(1) Originariamente pubblicata in *Riv. « Pietre »*, anno 1927.

la meditazione sorge dove cessa la rappresentazione e la generalizzazione, dove il pensiero si sia arricchito di un concetto.

La ricerca deontologica, la determinazione, cioè, « del criterio che presiede alla valutazione dei fatti giuridici », anche per il Falchi è compito imprescindibile della filosofia del diritto. Al diritto quale è si contrappone il diritto quale deve essere; il diritto da noi concepito, desiderato, voluto. Ma, poichè le valutazioni di partiti o di classi, le valutazioni particolari portano necessariamente alla stasi o alla sopraffazione del diritto, sarà possibile raggiungere una valutazione comune solo quando si abbia una visione esatta della funzione del diritto nella società, solo « con l'elevarsi delle coscienze verso una finalità universale ».

In questo principio è posta la funzione pratica della filosofia del diritto; più che nello sforzo, come vedeva il Vanni, per la realizzazione immediata dell'ideale di giustizia.

Ma nessuna filosofia potrà dirsi completa se non soddisferà il bisogno della nostra mente, che esige la sistemazione delle cognizioni sotto il principio di causalità, principio che costituisce la più geniale organizzazione del nostro sapere. E infatti il problema ontologico, cioè lo studio delle cause generatrici della fenomenologia giuridica e del lor processo di realizzazione attraverso la evoluzione del diritto, come scrive il Falchi, è necessario per superare la molteplicità delle rappresentazioni ed elevarsi alla sintesi. Sarà così la sintesi del divenire del diritto che completerà la ricerca ontologica col mostrare la continuità del principio causativo attraverso la serie delle manifestazioni storiche.

Gettate, con chiarezza di stile e profondità di pensiero, queste basi, come presupposti necessari per la costruzione di una teoria filosofica del diritto, il Falchi inizia la critica all'idealismo, che, considerando i tre problemi inscindibili, si trova nell'impossibilità di costruire una teoria del diritto, considerato nella sua pura esistenzialità. Quando si pone nell'autocoscienza il principio generatore del diritto i tre problemi si rifondono: così fa l'hegelismo, e così dovrebbe fare ogni altra forma di idealismo.

Sono, infatti, le premesse sistematiche che impediscono

all'idealismo di costruire una teoria del diritto: è invece il positivismo che può « distinguere le tre ricerche corrispondenti ai tre fondamentali problemi » della filosofia del diritto, poichè non è vincolato ad alcuna esclusione, ad alcun presupposto di sistema e non dovendo « disconoscere la diversità di questi quesiti » senza bisogno di « rifonderli ed unificarli a priori ».

Ed è con critiche, con argomentazioni profonde e con vasta conoscenza dei problemi che il Falchi perviene alla dimostrazione della indipendenza della sintesi teoretica dalla ricerca ontologica. Ma sarà possibile, si domanda il Falchi, riuscire a dimostrare l'indipendenza della nozione logica del diritto dalla deontologia? Lo sforzo che il suo pensiero compie, più che uno sforzo di logica è uno sforzo di obbiettività.

Per il Falchi la deontologia che pervade i più opposti sistemi non è altro che finalismo; anche l'idealismo critico, che pur sente la necessità di distinguere le due nozioni, non è privo dell'elemento teleologico: elemento che si trova nel Del Vecchio, nel Bartolomei e nello Stammler stesso. Ma il consolidarsi ed il diffondersi del finalismo nello studio del diritto è opera non solo della filosofia, ma bensì anche dei giuristi.

E mentre i pubblicisti della scuola organica, contrariamente alla logica del loro sistema, cercano di prescindere dall'elemento teleologico, elemento che, per esempio, notava l'Jellinek per il Preuss, e il Kelsen per il Preuss stesso, per il Gierke e per il Seydler, questi scrittori, che si vantano di aver superato l'organicismo, « rimangono avvinti al teleologismo ».

Ma il pensiero del Falchi tra le obiezioni degli organicisti che non hanno pretese sistematiche, tra il Laband, che non affronta il problema nel suo aspetto generale, e il Kelsen, che, pur ponendo il problema in giusti termini, non ci dà una soluzione conclusiva, è portato a chiedersi se « il fine sia elemento costitutivo del concetto » e se il principio deontologico sia « momento necessario », per la definizione del diritto. Per rispondere a tale arduo problema combatte, con sottili ed acute ragioni un argomento portato dallo Jellinek per sostenere il suo punto di vista teleologico. Il fine, dice il Falchi, è del tutto irrilevante per la definizione giuridica dello Stato, poichè non

solo il fine, data la mutevolezza dei fini statali, è dannoso, ma non è necessario per conferire la giuridicità. Non vi è fine che non diventi giuridico in quanto voluto dallo Stato; ma non vi è fine che possa dirsi giuridico a priori per sè stesso, prima che lo Stato lo abbia fatto proprio.

Il fine, infatti, potrà avere un'importanza anche grande per un apprezzamento economico, politico, sociologico ed anche etico dello Stato, ma non ne avrà alcuna per chi si proponga di definirlo giuridicamente. Certo che vi sono oggetti che non possono definirsi senza riferimento allo scopo, ma erroneo sarebbe generalizzare questo principio ed estenderlo a concetti per i quali sarebbe superfluo.

Tuttavia, si chiede il Falchi, solo perchè all'origine « appaiono contrassegnati da questo carattere teleologico » avremo bisogno per la loro individuazione, intesa come « determinazione logica universale », di riportarci allo scopo? Sforziamoci di dominare l'intero sviluppo storico del fenomeno giuridico, religioso o artistico nel suo complesso e vedremo « il fenomeno distaccarsi dai motivi che lo hanno determinato ed apparirci come obbiettivo ». Insomma non dobbiamo confondere i caratteri universali costitutivi della nozione con i motivi determinanti: tali motivi saranno importanti per spiegarci il fenomeno, ma non per darcene la definizione. In tal modo l'attività religiosa si presenta alla mente del Falchi, « nella sua nota universale di adorazione della divinità, indipendentemente da ogni finalità concreta », l'arte viene da lui concepita come espressione di bellezza, bellezza libera da tutte le esigenze della morale, della religione e della politica, e la scienza economica gli apparisce retta da leggi naturali.

Però non conduce questa sua generalizzazione agli estremi, ed ammette di non poter pensare l'attività morale senza riferimento allo scopo. Trova invece l'elemento d'individualizzazione per il diritto; elemento caratterizzatore che sarà dato dalla collettività. Infatti, prescindendo dal fondare la coercibilità o nel puro precetto del potere, o nell'atteggiamento della coscienza generale o nella struttura stessa dell'organizzazione statale, il diritto è la « norma di condotta coattiva per i consociati ». E superfluo sarà, volendolo definire logicamente, spe-

cificare a che cosa tenda la norma, se a realizzare, per esempio, l'autonomia della persona umana o a procurare il maggior utile alle classi dominanti, ecc.

Insomma il Falchi, poichè per lui il diritto, come fatto storico, sorge e prende valore senza alcun riferimento ad uno scopo generale, ma come espressione di necessità e di esigenza, con questa sua forte geniale, ardita e difficile elaborazione, viene a negare al fine «il carattere di elemento necessario del concetto per quanto riguarda il diritto in generale».

Così da questa negazione scaturiscono distinte le due attività del giurista, la teoretica e la pratica, e viene offerta la possibilità di una costruzione «puramente teoretica della scienza giuridica». La filosofia potrà distinguere in tal modo nel diritto la sintesi teoretica dalla spiegazione causale e dalla valutazione finalistica.

Ma al Falchi non importa solo dimostrare la possibilità ed insieme la legittimità di una teoria del diritto, ma vuole anche fissarne il contenuto ed i limiti.

Non basta ridurre la teoria del diritto alla pura esposizione del concetto, non basta esaurirla nella definizione. La definizione corona, ma non esaurisce la teoria del diritto. Perciò la teoria del diritto non è l'esposizione del concetto del diritto, ma del sistema dei concetti giuridici; in questo studio rientrano tutti quei momenti necessari della realtà giuridica, che siano non espressione di una forma storica particolare, ma abbiano valore universale.

Per brevità dobbiamo rinunciare ad analizzare la critica alla fenomenologia quale l'intese l'empirismo storicista ed il positivismo sociologico, ed alle costruzioni di teorie generali, da altri autori tentate.

Si muoveranno certamente a questo libro del Falchi, che viene ad attaccare in pieno concetti e teorie ormai acquisite dalla filosofia dominante, critiche vivissime, ma non si potrà non riconoscere quella vastità di sapere filosofico e giuridico, che gli permette di costruire e di elaborare, con logicità ed originalità di pensiero, problemi e dottrine.

Questo ultimo lavoro segna, senza dubbio, per il Falchi, l'inizio di una nuova e feconda fase della sua attività filosofi-

ca. Dal «Pensiero giuridico di Epicuro» alle «Moderne dottrine teocratiche», dalle «Esigenze metafisiche della filosofia del diritto» ai «Fini dello Stato», ed all'attuale lavoro è una continua ascesa verso una propria e ben distinta personalità di pensatore.

## FRANCESCO ERCOLE

DAL COMUNE AL PRINCIPATO: SAGGI SULLA STORIA DEL RINASCIMENTO ITALIANO, Firenze Vallecchi, 1929, pp. VII-381. (1)

Francesco Ercole raccoglie in volume quattro saggi, pubblicati in varie riviste, tra il 1919 e il 1920. Il primo tratta della «Lotta delle classi alla fine del Medio Evo», il secondo dei «Comuni e Signorie nel Veneto», il terzo dell'«Impero e Papato nel diritto pubblico italiano del Rinascimento», l'ultimo della «Crisi costituzionale della repubblica fiorentina». Per quanto di indole differente, essi convergono tutti intorno all'importante problema dello sviluppo del diritto pubblico italiano dall'autonomia del Comune medievale alla sovranità dello Stato moderno.

Il saggio centrale del volume è senza dubbio quello intorno al Papato e all'Impero, ma noi ci fermeremo ad illustrare l'altro riguardante la lotta delle classi alla fine del Medio Evo: argomento che, per la trasformazione del nostro diritto pubblico interno, per gli sviluppi del sindacalismo e del corporativismo, e, soprattutto, per la soluzione data dallo Stato italiano contemporaneo al conflitto tra capitale e lavoro, merita maggiore interesse.

E' ormai storicamente certo che il regime capitalistico moderno ha avuto i suoi primordi nella seconda età medievale, in quel periodo che va dagli inizi del secolo XI alla fine del secolo XIV, cioè alla vittoria del Comune sull'Impero e sul Feudalismo, al prevalere dell'autonomia e democrazia comu-

(1) Originariamente pubblicata in «Nuovi Studi di Dir. Ec. e Pol.», anno 1929.

nale sulla gerarchia feudale, alla vittoria, insomma, della borghesia cittadina sull'aristocrazia terriera; vittoria che sostituì lo aperto e agile capitalismo mobiliare moderno al chiuso e rigido capitalismo fondiario feudale, il salariato o proletariato al servaggio della gleba.

Ma alla crisi della società e del capitalismo fondiario feudale s'innestò nelle città il primo urto fra la crescente borghesia capitalistica e le recenti masse proletarie, appena uscite dai vincoli del servaggio. E', quindi, interessante esaminare ed illustrare, come l'Ercole ha saputo sinteticamente fare, le fasi e gli aspetti della crisi economica e sociale, onde dallo sfacelo della feudalità, si ebbe l'avvento della borghesia.

Il feudalismo, ossia quel particolare assetto della società medievale fra i secoli IX e XII (risultante da una gerarchia concentrica di organi amministrativi e politici rispondente a una gerarchia di territori e di dipendenze organizzata per vincoli contrattuali), fu una necessità e segnò un progresso rispetto al regime economico e sociale immediatamente anteriore. Esso rappresenta, osserva giustamente l'Ercole, «un primo, per quanto embrionale, assetto della società, in cui la prevalenza della forza sul diritto era corretta e attenuata dall'idea della fedeltà e protezione reciprocamente promesse e prestate».

Ma un tale assetto sociale, che si risolveva in un aperto e perpetuo squilibrio tra una minoranza di privilegiati e una enorme maggioranza di esclusi dalla ricchezza e dalla potenza, non poteva tardare a manifestare i primi sintomi di crisi: sintomi che rimontano assai più indietro del Mille, agli inizi stessi del Feudalismo. Il dissidio fra grande, media e piccola feudalità, fra le grandi signorie laiche ed ecclesiastiche, e la folla di vassalli minori, di catani, di militi di secondo e terz'ordine, pullulanti nell'ambito e all'ombra del latifondo feudale — dissidio tanto più grave e pericoloso in un'epoca, in cui la debolezza o l'assenza dell'autorità statale apre l'adito all'arbitrio, alla violenza e all'illegalità — e lo spirito di resistenza e di rivolta delle classi servili, soggette al dominio feudale, a violenze, ad arbitrii, a costrizioni personali repugnanti ed inumane, sono fattori importanti di dissoluzione della società feudale; ma una ben più grave minaccia a questo regime domesti-

co chiuso, a questo regime curtense, in cui ogni dominio o unità fondiaria forma una unità economica che basta a se stessa, proviene dalla città, che, appunto ai primordi del secolo X si muove, e dà i primi segni di risveglio dal lungo letargo medievale.

I cives o burgenses, per la più gran parte liberi proprietari di case o commercianti o artigiani, acquistano improvvisamente un'importanza politica nuova: la cresciuta popolazione e i cresciuti bisogni aumentano i traffici, danno impulso a nuove forme di produzione; s'inizia, col crescere dei guadagni, l'accumulazione capitalistica.

Però i primi moti rivoluzionari del Medio Evo italiano sono moti del medio evo feudale, contro i grandi feudatari, non della borghesia, che, intenta ad accumulare danaro nei traffici e nelle industrie, per allora si tiene in disparte. Valvassori e militi continuano dalle città, ove molti di essi hanno posto la loro residenza, una lotta sempre più forte contro i rappresentanti dell'alta gerarchia feudale, ridotta al contado. E poichè le città sono, soprattutto, sede della nascente borghesia mercantile e industriale, che ha, per motivi intimamente suoi e diversi da quelli che muovono i primi, un interesse eguale a combattere la feudalità rurale, interviene fra le due classi, con coscienza più o meno chiara dell'atto profondamente rivoluzionario, un accordo, da cui sorgerà, poi, il comune autonomo.

Ma questo tacito o esplicito accordo, presupposto della vita comunale nella sua prima fase, tra nobiltà cittadina e borghesia, non può durare a lungo, poichè un siffatto accordo implica un equilibrio economico fra le due classi, che non tarda ad alterarsi e a rompersi a danno della nobiltà.

Intanto diventa più minaccioso per il sistema feudale il conflitto fra i detentori della terra e i coloni o servi della gleba. La città e la ricchezza mobiliare valorizzano nelle mani dei servi l'arma della rivolta e della fuga: ai coloni fuggiaschi si apre un sicuro asilo nelle città, liete di accoglierli. E mentre si svolge questa duplice lotta, della piccola nobiltà laica contro i latifondisti laici ed ecclesiastici, e delle classi rurali contro gli uni e gli altri, si prepara alla sua lotta, tenace ed accorta, la borghesia mercantile e industriale delle città.

Ma, intanto, l'attività autonoma dei comuni rurali si arresta: cessa di formarsi la piccola proprietà e i lavoratori dei campi si accorgono di essere usciti dal servaggio per entrare nel salariato. Il comune cittadino, conquistando tutto il contado, si è sostituito nell'esercizio dei diritti politici e giurisdizionali ai comuni rurali, ai feudatari, e così la campagna è divenuta suddita della città.

Il comune cittadino ha favorito, è vero, in tutti i modi la rivoluzione rurale, intervenendo con provvedimenti legislativi diretti a facilitare la liberazione dei servi, o proclamando abolita la servitù della gleba, ma, ciò facendo, ha fatto soprattutto i suoi interessi, poichè ha alimentato la nascente industria cittadina avida di braccia. La stessa conquista del contado è sapientemente organizzata nell'interesse della popolazione urbana. Tentative di fughe, di scioperi, persino di boicottaggi contro i proprietari urbani e i rappresentanti del Comune si hanno, per tutto il trecento, nelle campagne. Ma il Comune ha ora ben altri mezzi che non avesse, nella crisi feudale, il Sacro Romano Impero. Le sentenze dei suoi giudici trovano chi le fa eseguire e rispettare, e le disposizioni degli Statuti sono vive nel loro spirito e nella loro lettera.

Il Comune, afferma giustamente l'Ercole, è ciò che l'Impero non era mai stato da secoli: uno Stato, che crede in se stesso e nel proprio diritto di vivere.

L'aristocrazia feudale cittadina è riuscita a mantenere, nelle singole città, il governo ed anche a consolidarlo, per qualche tempo, attraverso l'istituzione del Podestà, ma due cause di disgregazione e di debolezza ne affrettano la decadenza. La prima, intrinseca, è da scorgersi nella mancanza di concordia e di compattezza: divisioni e sette, odii e vendette famigliari, confische e stragi, dilanano la classe nobiliare, insanguinando le piazze e le vie di tutte le città. La seconda, estrinseca, sta nel crescente squilibrio tra il continuo arricchirsi di individui e di famiglie uscenti dal popolo e il continuo impoverirsi di gran parte dell'aristocrazia feudale cittadina. Mentre, infatti, la classe nobiliare si esaurisce nel governo della pubblica cosa, è venuto lentamente e silenziosamente sviluppandosi il capitalismo moderno ed è sorta la vera e propria borghesia. Il pic-

niche: il non riconosciuto diritto di associazione porta necessariamente alla congiura e alla aperta rivolta. E nel 1378 scoppia a Firenze il tumulto dei Ciompi, vero e proprio moto sociale, economico e politico: esplosione violenta di uno stato di animi lentamente maturatosi sotto l'influsso di condizioni economiche e d'idee, che, in quelle condizioni, trovano l'impulso alla loro diffusione. Si cerca di attuare una profonda e radicale trasformazione politica: lo spossessamento vero e proprio della borghesia in tutti i suoi ceti, cioè la distruzione della società comunale e delle basi stesse del Comune. Tentativo, quindi, di dittatura proletaria nel Comune, tentativo la cui disfatta è fatalmente segnata nell'impreparazione della massa operaia ad assumere il governo e nella immaturità dell'ambiente economico e sociale a subirlo. E guai se ciò, scrive l'Ercole, fosse avvenuto! « La borghesia cittadina nel trecento aveva dalla storia un compito, che essa sola era pronta e disposta ad assolvere; preparare e produrre il Rinascimento: cioè restaurare nel mondo la cultura, l'arte, la scienza: attuare nel presente e per l'avvenire il trionfo dello spirito sulla natura ».

Questo, nelle sue linee generali, il saggio dell'Ercole, saldamente costruito e pensato. Gli aspetti morali economici e sociali del problema politico della fine del Medio Evo si presentano a chi legge sì intimamente connessi, da fare apparire chiari gli interni motivi di questo processo storico. Interni ed ideali motivi che noi possiamo raccogliere in quella classe media, borghesia commerciale, industriale ed intellettuale, che non solo ha saputo assurgere (contrapponendosi tanto alla classe aristocratica e conservatrice, quanto alla classe proletaria e rivoluzionaria, entrambe, nel loro fondo, reazionarie, perchè mosse da una visione unilaterale ed intrinsecamente egoistica della politica) all'idea moderna dello Stato, che si sforza di costruire, almeno nelle città ove è più sana e vitale, nella pienezza della sua sovranità e della sua giustizia: ma anche perchè, animata da una concezione nuova e moderna della vita, è stata capace di gettare le basi della filosofia moderna di fronte a quella medievale ed alla teologia; di sostituire al dogma la critica; ad una chiusa forma di economia

una forma nuova ed aperta, che ha per presupposti la libera concorrenza e la mobilità del capitale; di portare con sé una nuova etica che, fatta di consapevolezza e di responsabilità, di energia intellettuale e volitiva, valorizza l'uomo soltanto in rapporto alla sua capacità e potenzialità.

Saggio questo dell'Ercole, quindi, solo apparentemente economico-sociale, ma intimamente ricco di motivi etico-politici: chi sa vedere oltre la lotta di classi, oltre il continuo formarsi, disgregarsi e ricostruirsi di forme sociali economiche e politiche, non può non scorgere la sostanza di tutto questo in quella realtà, nuova e complessa, e in quel movimento di pensiero, audace e vitale, che conducono direttamente alla età moderna.

## LÀSZLÒ LEDERMANN

PELEGRINO ROSSI - L'HOMME ET L'ÉCONOMISTE (1787-1848).  
Paris Recueil Sirey, 1929, pp. 376. (1)

Un giovane ungherese Lászlò Ledermann, libero docente in scienze economiche all'Università di Ginevra, dopo aver compiuto importanti ricerche a Ginevra, a Berna, a Zurigo, a Bologna, a Roma e a Parigi, ha dato alla luce questo suo libro sulla vita ed il pensiero di Pellegrino Rossi.

Ha potuto, perciò, pubblicare, annessi a questo suo volume (pp. 275-351) una quantità di documenti, in parte soltanto, però inediti: e sopra la base di questi nuovi documenti ha avuto modo d'illustrare più compiutamente alcuni episodi della vita del Rossi rimasti sino ad oggi oscuri. Dagli archivi vaticani abbiamo importanti documenti circa l'atteggiamento della Santa Sede nelle trattative intercorse con Luigi Filippo e Guizot per la nomina del Rossi, antico rivoluzionario e rifugiato politico, pensatore liberale, autore di « scritti sovversivi di ogni ordine sociale », come scriveva il Nunzio Apostolico a Parigi, ad ambasciatore della Francia presso lo Stato Pontificio. Dagli archivi di Parigi abbiamo, tra l'altro, la corrispondenza dell'Harcourt, successore del Rossi all'ambasciata di Roma, col ministro Bastide, che chiarisce l'atteggiamento del Lamartine e del governo repubblicano di fronte al Rossi e al ministero che formò con Pio IX. Il Ledermann spera darci, pure, tutti i dispacci che, dal 1845 al 1848, il Rossi mandò da Roma al Governo francese; per ora di questa corrispondenza diplo-

(1) Originariamente pubblicata in « Nuovi Studi di Diritto Ec. e Polít. »

matica del Rossi non conosciamo, infatti, che i frammenti, sia pure ampii, utilizzati dal Guizot nelle sue *Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps* (ed. M. Lévy, Paris, 1856-1868), dal D'Haussonville nella sua *Histoire de la politique extérieure du gouvernement français, 1830-1848* (ed. M. Lévy, Paris, 1850), e dal Thureau-Dangin nella *Histoire de la monarchie de juillet* (Paris 1885-1892).

Questo lavoro del Ledermann per quanto riguarda la parte biografica (pp. 23-183) viene ad aggiungersi alle due biografie sul Rossi già esistenti: a quella del D'Ideville (*Le Comte P. Rossi - Sa vie, son oeuvre, sa mort* ed. Lévy, Paris, 1887), incompleta e piena di errori e di inesattezze, e a quella del Giovagnoli (*Pellegrino Rossi e la rivoluzione Romana* in tre volumi: il I volume ed. tip. del Senato, Forzani e C., Roma, 1896; il II. volume, e III., ed. Voghera, Roma, 1911), molte volte tendenziosa e non serena nei giudizi, che tratta, però, della vita del Rossi soltanto nel primo volume, riguardando gli altri due la storia e l'analisi del processo agli uccisori del Rossi. Perciò la presente biografia del Ledermann supera per ampiezza di ricerche e per quantità di materiale le due precedenti, ma non è ancora quella che la storia e il pensiero desiderano, perchè non è altro che una completa, esatta, ma esteriore ed empirica successione di fatti, una chiara, ma semplice descrizione degli avvenimenti, in cui si svolge la vita privata e pubblica del Rossi, senza mai penetrare nell'intimo suo pensiero, senza mai cogliere gli aspetti essenziali della sua interessante ed agitata vita, della sua complessa personalità di giurista, economista, storico e politico.

Il Rossi compì i suoi primi studi a Correggio, iniziò i suoi studi universitari in diritto a Pisa e li terminò a Bologna. A ventisette anni, essendo stato commissario di Murat, avendo attivamente partecipato a quel movimento che passò alla storia come il primo tentativo dell'unità italiana, prese la via dell'esilio. A Ginevra divenne presto il maestro più celebrato ed uno degli uomini politici più in vista. Quando la dieta federale decise la revisione della costituzione svizzera, il Rossi fu incaricato di elaborare il nuovo «patto». Il cantone di Lucerna respinse, però, il progetto del nuovo ordinamento ed il Ros-

si vide, così, fallire anche questa mèta. Parigi, entrò, allora, nella vita del Rossi: nel '33 è chiamato alla cattedra di economia politica del Collegio di Francia e nel '34 è nominato professore di diritto costituzionale alla Sorbona. Ma la sua attività, anche in Francia, fu, soprattutto, politica: creato pari di Francia, diventò membro di numerose commissioni legislative, consigliere attivo del governo di luglio e di Luigi Filippo.

Per la questione della espulsione dei gesuiti dalla Francia, strettamente connessa a quella della libertà d'insegnamento, il Rossi venne inviato nel 1845 dalla monarchia ambasciatore straordinario a Roma presso la Santa Sede. Per il successo di tale missione fu creato conte e nominato ambasciatore effettivo proprio nel momento in cui moriva Gregorio XVI e si radunava il conclave per l'elezione di Papa Pio IX. Cioè in uno dei momenti più difficili per un diplomatico accreditato presso la Santa Sede, e particolarmente difficile nel giugno 1846 per le condizioni dell'Italia e del Papato: e Pellegrino Rossi agì per l'elezione di un papa riformatore. La seconda repubblica, nel febbraio '48, tolse al Rossi la cattedra della Sorbona e l'ambasciata di Roma; mentre il movimento nazionale italiano agonizzava il Rossi diventò ministro di Pio IX tentando di conservare, di fronte a tutti gli errori del '48, per evitare nuovi disastri bellici, le condizioni politiche esistenti, cioè, i nuovi ordinamenti liberali, che, col tempo, avrebbero permesso nuove audacie e nuove prove. Ma dopo due mesi appena di governo, il 15 novembre 1848, cadeva vilmente assassinato.

Questa la vita di Pellegrino Rossi nelle sue linee esteriori; vita che non può essere staccata dalla storia della campagna di Murat nel 1814-1815, dalla storia di Ginevra della restaurazione e del '30, da quella della monarchia di luglio e dal movimento nazionale italiano del 1846-1848. Bologna, Ginevra, Parigi, Roma segnano le successive tappe della sua vita; in queste città il Rossi ha svolto la sua attività scientifica, accademica e politica.

A Bologna, giovanissimo, insegnò diritto e procedura criminale; all'accademia calvinista di Ginevra, ove nessun cattolico prima di lui aveva potuto entrare, insegnò diritto civile, greco, romano e storia delle rivoluzioni. Gli anni della sua vi-

ta ginevrina furono i più fecondi dell'attività intellettuale del Rossi: col Sismondi, col Dumont e col Bellot diresse e collaborò attivamente agli *Annales*. A Parigi succede a Giambattista Say nell'insegnamento dell'economia politica e viene istituita per lui la prima cattedra di diritto costituzionale.

Nei corsi di diritto penale, di economia politica e di diritto costituzionale, più che portare idee nuove ed originali riordina ed elabora le varie dottrine. Uscito esule dall'Italia aveva assimilata la filosofia del settecento da Genovesi a Romagnosi, ma a Ginevra solo gli si offerse la possibilità di conoscere le correnti del pensiero scientifico europeo.

Il Rossi, però, fu, soprattutto, un politico dotato di grande capacità e preparazione: ciò hanno sempre riconosciuto uomini come il Sismondi, il Guizot, il De Broglie e il Thiers. Il Gioberti vedeva nel Rossi il genio politico di Machiavelli; il Cavour in una lettera a Melanie Waldor lo chiamava « l'uomo di maggiore spirito d'Italia, il genio più versatile della nostra epoca, la mente forse più pratica d'Europa », e, nel 1861, in un discorso al parlamento, ricordava come una delle più grandi sventure la morte del Rossi.

Ha bene, del resto, osservato il Minghetti che tra gli uomini del Risorgimento, eccettuato il Cavour, nessuno ebbe la capacità, la preparazione e l'ingegno politico del Rossi.

Il Ledermann inquadra con esattezza e chiarezza il Rossi nei varii ambienti storici, ma non lo penetra nel vivo della sua personalità. Gli avvenimenti nei quali il Rossi ha operato, le possibilità che si sono a lui presentate, gli atteggiamenti del suo pensiero e della sua attività politica non hanno dal Ledermann quel giudizio critico interpretativo, quale è richiesto da una personalità così complessa. Ma il difetto principale di questa biografia è nel metodo: per seguire un metodo storico che vuol chiamarsi puro, il Ledermann si preclude la via all'intendimento critico della vita del Rossi. E questa mancanza di metodo critico gli impedisce, infatti, di comprendere l'intima moralità della vita storica, in cui il Rossi colla sua attività intellettuale e politica ha operato.

Ecco perchè hanno dei vaghi accenni, senza essere nè sviluppate nè studiate, importanti questioni come la formazione

culturale del Rossi nel periodo ginevrino, le contraddizioni dottrinali della sua produzione scientifica, la modernità di molti suoi pensieri nel campo del diritto e dell'economia, la sua attività politica a Ginevra e a Parigi, i suoi atteggiamenti, le sue comprensioni, i suoi errori di fronte ai problemi del risorgimento italiano, la possibilità di conciliare il suo pensiero teorico con la sua attività pratica negli ultimi mesi di quel turbolento quarantotto, ricco di fallimenti e di esperienze.

Perciò questa biografia, frutto di nuove ed importanti ricerche, è un ottimo punto di partenza per poter illustrare compiutamente nei suoi aspetti dottrinali, psicologici e storici la vita di Pellegrino Rossi pensatore e giurista, storico e politico, nel vasto quadro degli avvenimenti, in cui egli ha vissuto ed operato, ma non può considerarsi un punto di arrivo.

Il Ledermann, però, non si limita all'esame della vita del Rossi: la seconda parte del volume è dedicata al Rossi economista. Ed in questa seconda parte l'autore ha modo, per profonda conoscenza dell'oggetto che tratta, di studiare ed analizzare il pensiero economico del Rossi come nessuno aveva ancora saputo fare.

Dalla lettura di questo studio si può vedere la modernità di alcune dottrine economiche del Rossi, e il concetto, con qualche spunto paretiano, che egli aveva dei rapporti tra Stato ed economia.

## GIUSEPPE MAGGIORE

UN REGIME E UN' EPOCA. Milano, Treves, 1929, pag. 232. (1)

Di questo libro di Giuseppe Maggiore non si può che fare un rapido esame del contenuto e dei punti principali, poichè, se si dovesse soffermarci troppo all'analisi ed alla critica, si sorpasserebbero certamente i limiti di una recensione.

Il rigore delle argomentazioni, la salda e logica costruzione del suo pensiero, le osservazioni acute e geniali, le sintesi, a cui, nello studio dei vari problemi, il Maggiore perviene, non possono aprire la strada a critiche, ma i singoli problemi, problemi massimi come quello di Stato, sovranità di popolo, liberalismo e libertà, ordinamento corporativo, non possono non trovare dissensi e richiedere quell'analisi e quello studio che una recensione non può dare.

La presente opera del Maggiore porta per titolo: «*Un regime e un'epoca*», ma i saggi in essa contenuti possono benissimo essere letti e studiati separatamente: hanno tutti, per quanto coordinati ad uno stesso fine, una propria autonomia ed un proprio compiuto svolgimento.

Il Fascismo è un governo e un regime, ma, per il Maggiore, è, soprattutto, un'epoca e una civiltà: è un rinnovamento della intera vita della nazione, della sua vita politica e giuridica, morale, religiosa e artistica.

E siccome questa rigenerazione non può intendersi se non in funzione del concetto di Stato, il Maggiore esamina, anzi-

(1) Originariamente pubblicata in *Riv. Internazionale di Filosofia del Diritto*, 1929.

tutto, quanta parte dello Stato antico sia passata nello Stato moderno fascista.

In tale esame il Maggiore fa una rapida, ma interessante e chiara esposizione storica dallo Stato greco-romano allo Stato moderno, per concludere che non solo l'idea religiosa e solenne dello Stato antico è svanita durante questo lungo processo storico, ma che la stessa idea dello Stato moderno, dimenticando quanto in sè aveva di vitale e di eterno, si è assottigliata e immiserita nell'impotenza dello Stato democratico-liberale.

E' di fronte a tale Stato che il vecchio socialismo minacciava ogni giorno quella rivoluzione, che non ebbe mai il coraggio di fare, mentre la fece il bolscevismo, ma la fece male, poichè le rivoluzioni profonde e durevoli non si fanno guardando solo all'avvenire, ma anche al passato.

Rivoluzione, che ha compiuto il Fascismo, ricongiungendo lo Stato antico allo Stato moderno, l'antica idea di religiosità e di forza alla moderna idea di eticità e di giustizia.

Il Maggiore interpreta, quindi, la rivoluzione fascista, lo Stato, uscito da tale rivoluzione e la sua missione nella civiltà.

Nel saggio «*Dal primato all'Impero d'Italia*», il Maggiore sostiene che il concetto di primato non è soltanto una affermazione di orgoglio, ma è insito nello stesso concetto di Stato, il quale ha un solo dovere morale, quello di provvedere alla sua potenza e alla sua conservazione. Ma il primato di Gioberti, osserva giustamente il Maggiore, non è questo soltanto; l'originalità della sua divinazione sta « nell'avere, non soltanto antiveduta, ma dimostrata la necessità della rinascita supremazia italiana, mediante il doppio ciclo della creazione e della redenzione, framezzo i quali sta la caduta e il corrompimento ». Ed il risorgimento si avvera senza rinnovamento, senza quella grande rivoluzione rinnovatrice pronosticata dal Gioberti: l'imperialismo italiano non è, quindi, da cercarsi nel periodo dei comuni, delle repubbliche e delle signorie, ma soltanto nel risorgimento.

Affermazione giusta questa del Maggiore, poichè tutti i nostri vitali problemi, tutti i problemi, che oggi agitano e appassionano la vita nazionale, hanno un'origine, un atto di nascita, che risale a quel giorno, quando alla mente degli italiani

si concretizzò il pensiero di una patria una, libera e indipendente, e tale pensiero si riuscì a tradurre, con l'azione, in realtà.

Il problema stesso dell'imperialismo è coevo, quindi, a quello della libertà e dell'unità italiana.

Nel pensiero degli uomini del nostro risorgimento l'Italia non è fatta, ma da fare. L'indipendenza e l'unità sono fini, ma fini che divengono mezzi di fronte ad un fine più grande e più difficile da raggiungere: quello di fare un'Italia forte, temuta e gloriosa, portatrice nel mondo di una nuova civiltà.

Anche i saggi su «*Silvio Spaventa*», su «*Machiavelli e Spinoza*», quello intorno a «*Stato e Nazione*», e quello sopra «*L'ordinamento corporativo del diritto pubblico*», meriterebbero un'esposizione ed un'analisi; ci fermeremo invece un momento intorno a quello che tratta del «*liberalismo e libertà*» che, dal punto di vista filosofico e politico, è il più importante.

In tal saggio il Maggiore afferma giustamente che il liberalismo, come concetto di libertà applicata alla politica, ha un motivo eterno di vitalità.

Però per il Maggiore non si tratta di questa o quella libertà concreta, ma « di quella superiore libertà che s'identifica in generale, con lo spirito, ed è l'essenza comune dell'individuo e dello Stato ».

Ed è in tal senso che il liberalismo si oppone politicamente all'assolutismo: questo ripete la « sovranità da un principio trascendente, al quale il cittadino debba per sola necessità sottostare; quello dichiara la sovranità immanente nell'individuo, discopre il cittadino entro l'uomo, quasi prorompente da lui per un atto di libertà, e perciò identifica il progresso dello Stato al progresso medesimo della libertà dell'individuo ».

E' questo del Maggiore lo stesso pensiero politico di Hegel: lo Stato è la realizzazione della eticità e della libertà.

Ma affermare che lo Stato sia l'incarnazione dell'ethos significa non solo elevare la politica all'etica, ma significa non concepire lo Stato come sintesi di forza e consenso, di autorità e libertà.

Vero che chi ignora una disciplina sconosce la libertà,

come scrive il Maggiore; e che antiliberali sono, come egli osserva, riportando le parole del Gioberti, tanto coloro che pongono nell'autorità sola « la molla civile », annullando ogni potenza umana, spegnendo « ogni avanzamento », abbassando « l'uomo a condizione di bruto e di automato », quanto coloro che vogliono « una libertà senza regola »; ma tutto questo non ci deve condurre ad affermare che lo Stato sia sempre la completa e piena realizzazione dell'idea di libertà e della eticità, che la volontà s'identifichi con lo spirito assoluto, con l'ethos in sè.

Altrimenti, ciò affermando, si viene necessariamente a identificare lo Stato, non con la libertà, ma con quella autorità assolutistica, che si voleva evitare, si viene ad identificare lo Stato non con l'eticità — eticità che, per noi, si ritrova, invece, in quell'intimo dinamismo, che lo anima e lo fa agire; dinamismo che imprime ad esso Stato, come un'unità morale di coscienze e di volontà, solidariamente cooperanti per il vantaggio e il perfezionamento comune, veramente il carattere della eticità ricomponendo in una grande unità tutto il moto della storia — ma con quella forza capace di spegnere « ogni avanzamento », ogni civile progresso.

E se il liberalismo, come scrive il Maggiore, dev'essere preso come sinonimo di storicismo politico, attraverso una coscienza « ammaestrata e scaltrita da una filosofia, debellatrice dell'astrattismo e del razionalismo », tale storicismo dovrà essere storicismo della Storia e non dello Spirito. Solo così la politica « sarà positiva, non negativa », sarà idea concreta, sarà « prassi, azione, vita in quanto si articolerà sulla vera vertebra della vita, che è il concetto di libertà », fondato sulle reali esigenze della vita individuale e sociale, sulla realtà storica di un popolo, ed in armonia coi supremi fini nazionali.

## ALESSANDRO LEVI

IL POSITIVISMO POLITICO DI CARLO CATTANEO - In appendice:  
Saggio di bibliografia cattaneana - Bari, Laterza, 1928, p. 195. (1)

Il presente libro del Levi intorno al positivismo politico di Carlo Cattaneo, è non solo un notevole contributo alla conoscenza di una delle figure più eminenti del nostro Risorgimento, figura poco conosciuta e compresa perchè sempre rimasta legata a passioni politiche, ma è anche una interpretazione larga e profonda di tutto il pensiero e di tutta l'attività politica del Cattaneo: il Levi, infatti, ha tracciato questo suo lavoro dopo lunghi studi e ricerche e con una sicura conoscenza di tutta la vasta produzione del Cattaneo e della letteratura cattaneana. Anzi, mentre il titolo del libro potrebbe lasciare intendere che lo studio del Levi si limiti al pensiero politico del Cattaneo — intendimento pure precisato nella prefazione — in realtà abbraccia anche gli altri aspetti del pensiero del Cattaneo: e ciò, invero, logicamente, poichè per poter comprendere ed analizzare compiutamente il pensiero politico di una figura come quella del Cattaneo, era necessario indagare prima i presupposti del suo generale pensiero.

Il Levi mette in evidenza il carattere vario, vitale, ma frammentario dell'opera del Cattaneo, il quale, così, non lascia una sola grande opera, e, conoscitore abbastanza profondo di più rami del sapere, dalle scienze matematiche alle naturali, dall'agricoltura alla pubblica economia e finanza, dalla sociologia alla filosofia, dalla storia al diritto e alla filologia,

(1) Originariamente pubblicata in Riv. « Lo Stato », anno 1930.

non lega il suo nome ad alcuna di queste discipline, così che, per molte di esse, avrebbe potuto dire, come Francesco Bacone, della scienza del suo tempo: *pugnam non in eo*.

Ma dove il Cattaneo, osserva giustamente il Levi, rilevò le vere doti del suo intelletto, perdutosi un po' troppo in così varie discipline, è negli studi storici: infatti non solo fu scrittore potente per dignità di stile, chiaro ed acuto per profonda conoscenza della storia, sì da richiamare continuamente il lettore, se preparato ed attento, a forti pensieri, ma anche storico geniale e nuovo per quello spirito filosofico contenuto in tutti i suoi scritti.

E proprio in questo indirizzo degli studi storici è da vedere la fondamentale diversità fra Carlo Cattaneo e Giuseppe Mazzini: diversità che non consiste soltanto nel fatto che uno fu fautore e profeta dell'unità italiana e l'altro sostenitore del federalismo e, perciò uno dei vinti del risorgimento, ma anche, e soprattutto, nel fatto che queste due opposte concezioni politiche erano la conseguenza di due opposti sistemi di idee, dipendenti da due diverse tempre spirituali. Mazzini è un romantico religioso, uno spirito subbiiettivo; Cattaneo è un classico, un osservatore, un positivista.

Mazzini è il romantico entusiasta che confida nella sintesi, la sola capace a creare « i grandi moti rigeneratori che mutano i popoli e ne fanno nazioni », è il pensatore che trae alimento dall'intuizione e dal sentimento; Cattaneo è lo spirito critico che si sprofonda nell'analisi poichè essa è « nel regno dell'intelligenza ciò che la divisione del lavoro è nel regno dell'industria », e che pregia, anzitutto, l'osservazione. E veramente il carattere differenziale dei due ingegni, dei due metodi è tutto qui: sintesi, analisi, intuizione, osservazione.

A questo punto, però, il Levi si chiede quali sono i fondamenti del pensiero positivista, del positivismo politico di Carlo Cattaneo, ed osserva che, avendo sortito da natura un ingegno scientifico, piuttosto che propriamente speculativo, si trovò ad essere positivista assai più per natura d'ingegno e di studi che non per esplicita adesione a vedute filosofiche, che già si presentavano, mentre egli visse, sotto quell'insegna.

Infatti non ebbe modo di seguire il movimento scientifico

e filosofico straniero, non poté consultare le opere originali del Comte e dello Spencer: condannò i vaniloqui della scuola ontologica italiana e straniera, attaccando il Rosmini, ma senza penetrarne la sostanza; edella filosofia kantiana non si mostrò molto informato nè preoccupato. Il Levi, tuttavia, cerca di mettere in rilievo i caratteri differenziali e filosofici del positivismo del Cattaneo, poichè opinione errata avrebbe, secondo il Levi, chi giudicasse il suo positivismo come veramente scientifico e destituito di ogni valore filosofico, ma non può, ad ogni modo, non ammettere che il pensiero del Cattaneo oscillò sempre fra due concezioni della filosofia; come di sintesi obbiettiva delle altre scienze empiriche; come di analisi dello spirito umano nelle sue differenti manifestazioni. Ma il Cattaneo fu anche studioso ed ammiratore di Vico, e se non riuscì a penetrarne il complesso pensiero, attinse da lui la convinzione della socialità e storicità delle produzioni spirituali: donde una caratteristica peculiare del positivismo cattaneano di essere di derivazione romagnosiana e d'ispirazione storicistica.

Infatti per il Cattaneo il pensiero è l'atto più sociale degli uomini e il pensiero umano è una formazione storica in perpetuo divenire sotto la continua suggestione dei fatti: non si può, quindi, negare, come mette in evidenza il Levi, al positivismo umanistico del Cattaneo di avere una sicura e decisa impronta storicistica, di avere energicamente affermato l'attività dello spirito umano, e di aver cercato di svolgere l'idea e il sistema di quella filosofia civile appresa dal Romagnosi.

Da questi presupposti del suo pensiero teorico discende il pensiero politico e pratico: la libertà religiosa, economica e civile diventa il motivo primo e animatore della sua filosofia politica; la libertà s'identifica nella democrazia, la quale è una volontà comune che deve esprimersi nella sovranità della legge e la forma ideale democratica non può attuarsi che in una repubblica non unitaria ma federativa. Infatti « libertà, per il Cattaneo, è repubblica; e repubblica è pluralità, ossia federazione ».

Questa l'esposizione critica, profonda e completa fatta dal Levi del pensiero del Cattaneo; però il suo positivismo fi-

losofico e, quindi, quello politico, vanno maggiormente chiariti, cioè precisati nella loro vera essenza.

Secondo noi il positivismo del Cattaneo, che, per essere tutto permeato di storicismo, bene messo in evidenza dal Levi, si distingue così dal positivismo del Comte come da quello dello Spencer, e che, per avere combattuto, sia il vacuo umanitarismo del secolo XVIII, sia tutte quelle correnti che volevano subordinare la storia, il divenire umano, il pensiero alle necessità naturali, ha una sua particolare impronta, può scorgersi e intendersi, soprattutto, nella sua concezione delle *menti associate*, che il Levi svolge, senza però, farne la caratteristica prima e l'originalità vera del pensiero del Cattaneo.

Infatti il Cattaneo tentò di ricostruire la coscienza sociale sul terreno della vera realtà, evitando e superando, e non svolgendo, come lascia intendere il Levi, l'individualismo sociale del Romagnosi, e senza giungere all'inesistente spirito popolare affermato dalla scuola storica e dal Savigny: e *valore psicologico*, però, e *non dialettico* ha nel Cattaneo, per la mancanza in lui di un organico pensiero filosofico, la concezione delle antitesi delle menti associate.

Ed è, pure, in base a questa concezione che si comprende il vero pensiero politico del Cattaneo, che facendo dell'uomo associato il fattore primo della storia negò l'individualismo e il liberalismo astratto per iniziare una dottrina sociale del diritto e dello Stato. Infatti il Cattaneo non concepì mai la libertà, come scrive lo stesso Levi, quale dono di natura, e neppure quale feticcio da adorarsi in sè e per sè, nè come una vacua astrazione o come ideale indeterminato, ma come un portato di ragione, come un principio con il quale la ragione vuole conformarsi all'ordine della natura. Ma come un portato, però, non di una ragione astratta, ma di una ragione *storicamente* determinata. Libertà, quindi, non è uno stato di natura come modello di deontologia civile e politica, non è istinto, non è arbitrio, ma esercizio di questa ragione, disciplina sociale e politica. Cioè non è individualismo gretto ed egoistico, ma *affermazione sociale e storica* di ogni essere singolo e collettivo capace di darsi un ordine che assicuri e componga lo svolgimento di tutte le energie individuali in una mutua ed

armonica cooperazione, capace di farsi Stato: solo così la libertà è garanzia di sviluppo e di progressiva conquista.

Infatti l'individuo presente al Cattaneo non è l'individuo astratto dell'illuminismo francese, ma, bensì, l'individuo quale la storia lo ha foggato nella sua famiglia, nella sua città, nella sua regione, nella sua nazione; l'uomo associato per legge naturale e storica, non l'individuo atomisticamente concepito, quale se lo sono raffigurato, in tutti i tempi, i metafisici della politica, solo apparentemente difeso da quelle libertà, che, per essere affermate contro lo Stato, negavano la sovranità dello Stato, il vivere sociale e la stessa vera libertà. E così, nella dottrina politica del Cattaneo, l'uomo, l'uomo storico, non solo acquista coscienza di sè, nella società in cui vive e di cui si sente partecipe, per uscire dall'individualismo egoista, ma anche, per il fatto che le idee, i sentimenti, le volontà s'incontrano, si modificano, s'influenzano, genera un ordine sociale e politico, crea e vivifica lo Stato, come risultante originaria del complesso fenomeno sociale.

In questo orientamento è ancora oggi, in parte, la vitalità del pensiero sociale e politico del Cattaneo, e non nel suo federalismo repubblicano sorgente, invero, più che da ragioni storiche da ragioni astratte: ed in questo orientamento è, pure, l'italianità del suo pensiero antiastrattista e storicista.

Quel pensiero antiastrattista che fu comune a tutti i nostri grandi pensatori e politici, da Macchiavelli a Vico, da Vico a Mazzini: ed infatti mentre il Mazzini, con spirito subiettivo e con geniale intuizione, affermava che la rivoluzione francese aveva non iniziato ma conchiuso un'epoca, e che la nuova epoca doveva essere non individualistica, ma sociale e vivere non esclusivamente su l'idea del diritto ma su quella etico-religiosa del dovere, il Cattaneo, con spirito obbiettivo e con analisi acuta, elaborava la sua concezione delle menti associate, negava l'individualismo astratto, e iniziava la *dottrina sociale del diritto e dello Stato*.

## ERNST SWOBODA

IL DIRITTO CIVILE DELL'AVVENIRE - Trad. di G. Perticone in " Riv. Internazionale di filosofia del Diritto ", anno 1930, fasc. III. (1)

Ernst Swoboda in questo suo recente lavoro, che si riconnette come indirizzo di pensiero a suoi precedenti studi, esamina la profonda crisi che attraversa la coscienza del diritto nell'epoca attuale, e che si manifesta, con speciale gravità, nel campo del diritto civile, che ha generalmente attirato poco l'attenzione.

E ricercando le ragioni di tali crisi, afferma che non è il *carattere nazionale* del diritto romano che ha colpa in Germania ed altrove della deficienza dell'ordinamento attuale del diritto privato, poichè, come giustamente aveva già osservato il Del Vecchio, nel diritto di ogni popolo, per conseguenza del suo sviluppo storico, prevalgono i caratteri ed elementi *universalmente umani* su quelli speciali e nazionali nel senso vero. Il diritto romano è, infatti, il risultato del pensiero giuridico di tutta l'antichità, portato al massimo sviluppo e alla massima completezza da un popolo dotato di un meraviglioso intelletto giuridico.

La vera ragione della *insufficienza* della legislazione moderna è, invece, per il Swoboda, nella mancanza di un *nuovo fondamento*, sul quale basare le sue disposizioni e coordinarle *organicamente nella costruzione unitaria della vita economica*, e del suo pensiero, che ne è condizionato.

Non bisogna dimenticare che il diritto romano — e la

(1) Originariamente pubblicata in " Riv. « Lo Stato », anno 1930.

legislazione moderna si rifà, appunto, nei suoi principi fondamentali da tale diritto — è nato in un'epoca lontana il cui sistema economico era fondato sulla schiavitù ed alla quale era completamente sconosciuto l'enorme sviluppo tecnico dell'epoca attuale, e bisogna, pure, ricordare che degli stretti *nessi tra economia e diritto* ci siamo resi consapevoli soltanto negli ultimi decenni, convincendoci che il diritto *non esiste di per sè*, ma che è *destinato alla vita* con le sue infinite varietà da epoca ad epoca, da territorio a territorio, da popolo a popolo.

Nella incapacità di adattamento dei concetti fondamentali del diritto al ritmo della vita economica moderna dobbiamo cercare le ragioni della sua *incompletezza*; infatti il *difetto fondamentale* delle legislazioni civilistiche attualmente in vigore è la loro concezione *statica*, che non tiene, quindi, conto del *pensiero dinamico*, che è il carattere essenziale dell'uomo contemporaneo.

E il carattere statico degli ordinamenti di diritto privato, basati sul diritto romano, si manifesta proprio nei *concetti fondamentali*, poichè tutte le leggi secondarie, che hanno operato soltanto in quei determinati e ristretti campi, ove il contrasto col pensiero giuridico attuale si era maggiormente accentuato, *non hanno toccato questi concetti*: anzi si è raggiunta una maggiore disarmonia tra le basi antiche e queste leggi singolari, nate dai bisogni della nostra epoca, poichè non si può ottenere con dettagli ciò che deve essere realizzato soltanto con una grande concezione unitaria.

Ed allora il Swoboda si chiede in *qual modo* può essere posto un fondamento moderno del diritto privato che renda superfluo, il descritto ammassamento di leggi secondarie e che eviti lo sfacelo del sistema: e poichè l'epoca moderna non ha ancora trovato nel diritto la sua chiara e vittoriosa espressione, la coscienza di tale concezione del mondo non si può acquistare che con l'accurata ricerca della *struttura dell'epoca attuale*. Soltanto la comprensione del mondo che ci circonda e l'applicazione di essa alla scienza giuridica può riportare di nuovo organicamente il diritto sul piano dei *rapporti economici e sociali dell'epoca moderna*. Essa deve tener conto

delle sue caratteristiche per riprendere vitalità piena: e poiché il mondo attuale è un mondo *dinamico*, solo un diritto formato dinamicamente può giungere ad un pieno accordo con la struttura e i bisogni dell'epoca attuale.

Cercando, quindi, i nessi che ricollegano l'epoca attuale col passato, e chiedendosi quando abbia avuto inizio questa formazione dinamica del pensiero moderno, ferma la sua mente all'epoca dell'*illuminismo*, per opera del quale la concezione dinamica ottenne la *preponderanza* sulla concezione statica del passato. La *scuola storica* tedesca del diritto, troppo rivolta con la sua attività al passato, fece, poi prevalere *nuovamente la concezione statica su quella dinamica*, l'individualismo si affermò sempre più e con esso il progresso economico fu spinto sulla via del deplorabile egoismo dei singoli.

Soltanto le esperienze amare degli ultimi decenni portarono alla convinzione dell'impossibilità di continuare sulla strada sinora battuta: una nuova ondata di legislazione cercò, anzitutto, di porre il *diritto del lavoro* su una base del tutto nuova respingendo esplicitamente e chiaramente le vecchie concezioni dell'individualismo (e ciò, afferma l'A., vale specialmente per l'Italia con la sua programmatica *Carta del Lavoro*) ma il *rovesciamento dei valori* non si limitò al solo campo del diritto del lavoro, ma cercò di estendersi a *tutto il campo del diritto civile* e richiede, oggi, non tanto un cambiamento o una trasformazione di particolari istituti, quanto in modo più assoluto e superiore la *creazione di nuove basi del diritto*. Ed in base a queste considerazioni critiche il Swoboda esamina la concezione dinamica nel pensiero giuridico filosofico del Kant e del Zeiller in applicazione ad alcuni generali concetti della legislazione moderna, cerca di superare l'individualismo muovendo dall'idea trinitaria del diritto, la giustizia, l'uguaglianza davanti alla legge, e la libertà limitata dai fini della società.

Studio, come si vede, importante e profondo sia dal lato critico che dal lato costruttivo, e ricco d'insegnamenti per tutti coloro che cercano ancora di limitare il rovesciamento dei valori nel solo campo del diritto del lavoro, quando, il problema più grave dell'epoca attuale consiste veramente non nel cambiamento o nella trasformazione di *particolari istituti*, ma nel-

la ricerca e nella creazione di *nuove basi del diritto pubblico e del diritto privato*.

Noi non ci fermiamo, per brevità, ad esaminare e a criticare le affermazioni dell'autore che non concordano con il nostro pensiero, ma ci limitiamo ad osservare come il Swoboda non sia al corrente dello stato attuale degli studi giuridici in Italia. poichè, altrimenti, non si sarebbe limitato a far rientrare la «Carta del Lavoro», in quel particolare rovesciamento di valori operato dal cosiddetto diritto del lavoro, ma avrebbe, senza dubbio, messo in evidenza i principi universali che in essa sono contenuti e che la più recente dottrina italiana ha cercato di sviluppare e di elaborare, e si sarebbe convinto che non nel diritto del lavoro si esaurisce la presente critica giuridica, ma, bensì, investe tutto il fondamento del diritto, cioè l'intero ordinamento giuridico, per sboccare in una nuova concezione della vita politica sociale e giuridica, che trova i suoi motivi ispiratori e costruttivi nel *corporativismo*.

Corporativismo che non rinnega l'*idea trinitaria del diritto*, cioè la giustizia, l'eguaglianza davanti alla legge, la libertà limitata dai fini sociali, ma che questa idea spoglia della sua formulazione astratta per rivestirla di un reale contenuto, affinché, per esempio, l'uguaglianza davanti alla legge sia una idea non formale ma sostanziale, non un principio allo stato di idea, ma un principio allo stato di fatto, cioè un principio che non può trovare concreta e costante applicazione se non in una modificazione integrale delle attuali basi del diritto privato; corporativismo che ha superato l'individualismo non soltanto nella dottrina, ma anche nella pratica, non soltanto nel diritto privato ma anche nel diritto pubblico, poichè deve convincersi il Swoboda che volerlo superare nel diritto privato e mantenerlo in vita negli ordinamenti politici — ed ogni diritto privato non è altro che il riflesso, nei suoi principi fondamentali, di un determinato diritto pubblico — significa non risolvere il problema; corporativismo, che, appunto, perchè trova i suoi motivi ispiratori nelle mutate basi del diritto pubblico, può cercare di mutare i *concetti fondamentali del diritto moderno*, affinché la legge non si trascini zoppicando dietro ai bisogni della vita, ma ne aiuti veramente lo sviluppo, affinché si

possa fare nuovamente l'unità tra popolo e diritto, come scrive lo Swoboda, riportando un pensiero del Schiffer, l'unità tra Società e Stato come diciamo noi.

Ma per volere rifare l'unità tra Società e Stato, e per conseguenza tra popolo e diritto, si deve risolvere, anzitutto, la crisi dello Stato cosiddetto moderno e non soltanto la crisi del diritto civile; non si può, infatti, risolvere la crisi del diritto privato senza risolvere prima quella dello Stato, a meno che non si voglia cadere nell'errore, che lo stesso Swoboda lamenta, di coloro che cercano di risolvere la crisi del diritto civile con leggi singolari, di ottenere con dettagli ciò che può essere realizzato soltanto con una grande concezione unitaria.

## LUIGI VIESTI

STATO E DIRITTO FASCISTA con prefazione di S. Panunzio - Ed. "La Nuova Italia", Perugia-Venezia, 1929. (1)

Questo lavoro di critica e di sistemazione intorno allo Stato e al Diritto Fascista di Luigi Viesti viene veramente ad occupare una importante posizione nella nuova letteratura politico-giuridica ed a portare un notevole contributo alla comprensione e valutazione del nuovo ordine costituzionale.

Affermato che il problema fondamentale di tutta la concezione fascista è quello dello Stato e che il fascismo ha iniziato la rivoluzione della vita nazionale italiana dallo Stato e nello Stato, il Viesti non solo esamina ed elabora dal lato filosofico la concezione dello Stato fascista ma espone e critica pure i più vitali problemi sociali, giuridici ed economici dello Stato.

Non è possibile, per la vastità del lavoro, trattare, in una recensione, che alcuni dei punti più importanti, svolti veramente con indagine acuta, che rivela nel Viesti una seria preparazione.

La caratteristica che differenzia lo Stato fascista dalle altre forme ed organizzazione di Stato, è, per l'autore, il concetto di autorità, che, nella nuova dottrina sociale, si fonda sul concetto di gerarchia: gerarchia che è così nell'ordine naturale come in quello sociale. Lo Stato è l'istituzione gerarchicamente superiore; la sua autorità emana da quest'ordine gerarchico, da questa posizione suprema, ed ogni altra autorità non può emanare ed alimentarsi che da questa autorità superiore ed originaria. Perciò al principio della sovranità popolare si sostituisce quello di sovranità statale, come emanazione della massima gerarchia sociale.

(1) Originariamente pubblicata nella Riv. «Lo Stato», anno 1930.

Lo Stato fascista, per il Viesti, è dunque, lo Stato elevato a superiore gerarchia sociale, avente potere sovrano e sovranità originaria; è la somma potenza sociale non derivata che riassume, sintetizza e sovrasta tutte le gerarchie sociali.

Ma questa sovranità statale contrapposta alla sovranità popolare non deve intendersi, secondo noi, come antitetica al popolo, storicamente e socialmente e non atomisticamente concepito, ma bensì come sovranità capace di realizzare e di rispondere sempre ai reali interessi ed alle profonde esigenze di tutto un popolo, appunto perchè espressione viva e vera di tutta la società gerarchicamente ordinata: infatti questa sovranità, per essere non derivata, ma originaria, per sovrastare, ma anche per riassumere e sintetizzare tutte le energie sociali, non può essere che la risultante di tutto il vasto e complesso organismo sociale.

E così il principio corporativo, osserva giustamente il Viesti, come unità di coscienza e di vita, di pensiero e di fatto, cementa su nuova base lo Stato dal punto di vista politico, sociale, giuridico ed economico.

Quindi, poichè vi è unità e inseparabilità tra Stato e Diritto, anzi non c'è Stato senza diritto e non c'è diritto senza Stato, e l'evoluzione e la trasformazione dello Stato è inseparabile e indissolubile da quella del diritto, lo Stato Fascista non poteva e non può non compiere innovazioni profonde anche nel campo del diritto. Infatti ogni movimento sociale, come disse il Panunzio, o porta ad un nuovo concetto dello Stato e del Diritto ed entra nella storia, o non porta a questo concetto ed esce fuori della storia.

L'A. esamina pure gli aspetti solidaristi del nuovo Stato, che, con l'inserzione delle forze sindacali nella sua organizzazione, realizza la vera solidarietà sociale, ed ha modo d'illustrare ampiamente il nuovo concetto di equità, che, nel nuovo ordinamento giuridico, assurge all'importanza di fonte principale del diritto.

Nella parte, poi, riguardante i problemi giuridici del Fascismo l'A. trattando la questione dei principi generali del diritto, con spirito critico ed originale, si chiede se il problema della giustizia corporativa che, nella riforma del codice, sarà

risolto da un punto di vista più sostanziale, modificandosi l'art. 3 delle disposizioni preliminari con l'autorizzazione esplicita al magistrato a giudicare anche con i nuovi principii dell'ordinamento corporativo, in attesa della elaborazione dei nuovi codici, possa avere una risoluzione a stregua della stessa legge vigente e con i mezzi dell'ermeneutica legale. E, dopo aver esposto e criticato le concezioni del Del Vecchio, del Pacchioni, del Miceli e del Panunzio intorno ai principii generali del diritto, giunge alla conclusione che questi principii non essendo solo quelli della legislazione, ma anche quelli che scaturiscono dall'ordinamento dello Stato, dalla sua unità costituzionale e giuridica, da tutta indistintamente la organizzazione statale politica, giuridica ed economica, non possono non comprendere i principii dell'ordinamento corporativo, che oggi sono parte essenziale dello Stato fascista.

Conclusione ed osservazione giusta, ma non completa, poichè veramente i principii dell'ordinamento corporativo, il principio corporativo in sè e per se non è solo una parte, sia pure essenziale, dello Stato, ma bensì il principio animatore del nuovo ordine costituzionale e del nuovo ordinamento giuridico, poichè non solo è penetrato nell'organismo costituzionale dello Stato, ma è divenuto anche la base vera dello Stato in virtù della quale deve rinnovarsi tutto il diritto pubblico e privato.

Infatti, secondo noi, il corporativismo non è un fenomeno particolare, che si possa esaurire nel complesso degli istituti positivi correnti sotto tal nome, ma è una intuizione totale della economia e del diritto, della società e dello Stato, è il principio propulsivo e organico di una nuova costruzione del mondo sociale.

Un'altra parte che meriterebbe ampio esame è quella riguardante il contratto collettivo, il rapporto tra legge e patto normativo e la posizione della legge e del contratto nello Stato Corporativo: noi ci limitiamo soltanto a osservare che se il contratto collettivo, come scrive il Viesti, non è nè il contratto che appartiene al diritto privato, nè è la legge vera e propria, che è un comando che viene dal di fuori, dallo Stato, ma è un sistema di norme che trova il suo fondamento nella volontà degli interessati e viene riconosciuto dallo Stato, è un comando

voluto e autorizzato che il sindacato organo di diritto pubblico impone a sè stesso e ai suoi dipendenti, cioè, se non è contratto nè legge, ma patto normativo, si viene, pur sempre, a creare non una unità giuridica e politica, non a potenziare lo Stato in quella forma e in quella sostanza, che è, pure, cara anche al Viesti, ma bensì a perpetuare un dissidio nell'ordinamento giuridico e politico per rimanere ancora troppo legati alla concezione sindacale dello Stato senza giungere alla vera concezione dello Stato corporativo, il quale è unitario per eccellenza così nell'ordine giuridico come in quello economico e sociale.

E così l'A. ha bisogno di scorgere non un unico e unitario ordinamento giuridico, tutto permeato e basato sul principio corporativo, ma un ordinamento giuridico che segue le varie gradazioni della struttura sociale — e veramente qui come altrove l'autore è coerente al suo sistema e al suo orientamento — e cioè, un diritto sindacale, un diritto corporativo ed ancora un diritto più eminente di tutti, un diritto nazionale, per affermare, poi, che i contratti rappresentano la legge che costituiscono le parti, siano singoli o enti collettivi, e che la legge è la norma che emana lo Stato col procedimento della costituzione, quasi che i singoli o gli enti collettivi fossero fuori della costituzione o indifferenti ad essa.

Insomma l'A. per dare alla legge un contenuto sempre più sociologico pur precisando che il progresso giuridico è segnato non solo dal passaggio dallo «status» al «contractus», dalla obbligatorietà imposta a quella sempre più sentita, dalla legge al patto normativo, ma anche da una salda organizzazione dell'autorità sociale, perde di vista l'essenza vera dello Stato corporativo, il quale non può ammettere una obbligatorietà imposta ed una più sentita, cioè un diritto dello Stato ed un diritto del non Stato, poichè egli è già la risultante originaria e vera di tutto il processo sociale.

Infatti nel Viesti l'ordinamento giuridico concepito come gradazione della struttura sociale, lo stesso concetto di gerarchia, più sociale che politico, la non esatta comprensione della eticità dello Stato corporativo, il solidarismo del Duguit che pervade tutta la trattazione, lasciano intendere che solo col corporativismo, come principio etico e giuridico dello Stato, si

può avere l'affermazione certa e sicura dell'idea e del sentimento dello Stato, idea e sentimento che, nel sindacalismo giuridico del Duguit sono annullati.

Lo stesso Panunzio, del resto, nella prefazione indica al Viesti di non dimenticare le differenze radicali e profonde tra il sindacalismo fascista o corporativo e il sindacalismo del Sorrel e del Duguit; ma, inverò, più che di differenze si tratta di superamento e di negazione.

## ANTONIO CARDONE

SAGGI DI FILOSOFIA GIURIDICA E POLITICA. - Casa Ed. "Il Solco",  
Città di Castello, 1950. (1)

Il Cardone in questi suoi recenti saggi di filosofia politica e giuridica tratta di vari argomenti, che pur non presentando una eccessiva disarmonia tra di loro, hanno una autonoma elaborazione ed un compiuto svolgimento: tratta, infatti, del Gravina e della scuola del diritto naturale, delle dottrine anti-liberali del Gallucci e del Fiorentino, ed, infine, come terzo saggio, dello Stato fascista.

Noi esamineremo brevemente quest'ultimo saggio, come quello non solo più elaborato, ma anche come il più interessante per la trattazione di problemi e di questioni, sempre vive ed attuali.

Giustamente, secondo il Cardone, si può oggi parlare di uno Stato Fascista come di una nuova forma di Stato, che va affermando la sua posizione ideale, politica e storica nei confronti di tutti gli altri Stati, poichè esso rende già in certo modo possibile la costruzione di una *teoria generale*.

Ma il travaglio dottrinario intorno al nuovo Stato non deve esaurirsi nell'ambito di una teoria generale senza attingere quei più ampi e profondi domini dell'essenza speculativa dello Stato, ove meglio può attingersi la ragione logica-storica della necessità della nuova forma statale.

E, per queste ragioni, al Cardone è sembrata, opportunamente, preliminare la necessità di fissare il rapporto tra il Diritto e lo Stato.

Esamina e critica, così, le varie dottrine filosofiche e giuri-

(1) Originariamente pubblicata in Riv. «Lo Stato», gennaio 1931.

diche intorno a questo eterno problema, che non può, secondo noi, esaurirsi in un semplice rapporto, poichè investe la vita tutta del Diritto e dello Stato, e conclude affermando che una scissione o un'antinomia tra il Diritto e lo Stato può aversi solo nei periodi di crisi dello Stato, cioè di disunione tra società e Stato; vale a dire in quei momenti, in cui lo Stato è svuotato della sua immanenza spirituale e resta una istituzione tra le altre, come la vedeva il Duguit, o uno Stato personale, *Leviatano*.

Il Cardone conduce, quindi, una breve ma esauriente analisi storica delle varie forme di Stato dal Medio Evo all'epoca attuale, analizza le dottrine sindacaliste e socialiste, per criticare, poi, nel campo della scienza del diritto, la teoria degli ordinamenti giuridici plurimi.

Ma nella critica di questa dottrina non giunge il Cardone a quelle conclusioni, che erano già implicite nella sua tesi dei rapporti tra Stato e Diritto: non comprendiamo, infatti, come il Cardone, che pure ha un concetto ampio e profondo della natura del nuovo Stato, possa pensare che la dottrina della pluralità degli ordinamenti giuridici non sia in antitesi, reale e ideologica, alla concezione di uno Stato unitario, autoritario ed interventista. La teoria degli ordinamenti plurimi, attraverso una serie di argomentazioni, che qui sarebbe lungo esporre, ma che tutte trovano il loro centro nell'affermazione che il diritto non è un portato esclusivo della statualità, ma che invece esso è intrinseco nel sistema di organizzazione di ogni particolare società, si risolve, in realtà, nell'abbassamento dello Stato al livello di una fra le tante associazioni.

Questa è la conseguenza non soltanto delle dottrine del Duguit e del Mac Iver, come scrive il Cardone, ma anche di quelle del Gierke e del Figgis, e di quelle dello stesso Romano e del Levi, per quanto, in questi ultimi, il concetto dello Stato, rimanga in una posizione maggiormente elevata.

E se è vero che i giuristi italiani, che hanno sostenuto la teoria degli ordinamenti plurimi, specie il Romano, sono lontani dal concetto federalistico dell'autorità, è anche vero che tale concetto predomina negli scrittori francesi ed inglesi, che hanno influenzato direttamente quelle nostre dottrine sinda-

calistiche, completamente superate, in questo loro aspetto, dalla nuova dottrina e dalla nuova organizzazione dello Stato Corporativo fascista, politicamente moderno e giuridicamente unitario.

Ma, a parte questi rilievi, il presente saggio del Cardone intorno allo Stato fascista si presenta seriamente pensato ed elaborato e troverà, certamente, più ampi e profondi sviluppi nel secondo volume della sua opera intorno al «Diritto e lo Stato secondo la nuova filosofia della vita», che ha cominciato a pubblicare.

## VITTORIO MEACCI

IL PAPA NON È SOVRANO? - Tip. Moderna, La Spezia, 1930.

Tra i migliori studi politici, storici e giuridici che hanno sino ad oggi, illustrato e commentato i « Patti del Laterano », il presente saggio del Meacci occupa certamente un buon posto: dopo aver seriamente elaborato l'argomento, il Meacci è riuscito, con acume giuridico e finezza logica, a trarre le conseguenze implicite nella tesi, sostenuta dalla S. Sede, della inscindibilità degli Accordi Lateranensi.

Il Meacci, dopo aver ricordato la necessità di un territorio e di una sovranità, a garanzia d'indipendenza della Chiesa, a garanzia del pieno e libero esercizio delle funzioni papali, richiesta e proclamata, tra il 20 settembre 1870 e l'11 febbraio 1929, da tutti i pontefici, tratta della conciliazione tra Stato e Chiesa, ed, in modo particolare, della natura degli accordi.

Ed, appunto, basandosi sopra la necessità delle garanzie territoriali e sovrane richieste dalla Chiesa, sopra le dichiarazioni fatte il 7 febbraio 1929 dal Segretario di Stato al Corpo Diplomatico accreditato presso la Santa Sede, e sopra le parole dello stesso Capo della Chiesa Cattolica, per il quale « lo stato di fatto e di diritto creato alla Santa Sede con gli accordi dell'11 febbraio 1929, è sufficiente perchè la medesima possa estrinsecare il proprio ministero con piena libertà ed indipendenza reale e visibile agli occhi di tutto il mondo cattolico », egli sostiene la scindibilità dei due accordi, del Trattato e del Concordato.

E' inutile ripetere ora le argomentazioni svolte per la tesi della scindibilità o per quella della inscindibilità, poichè note a tutti: è, invece, interessante seguire il Meacci nel suo ragionamento che mira a mettere in rilievo gli effetti e

le conseguenze, che possono derivare dall'accoglimento della tesi della inscindibilità degli accordi del Laterano, solennemente proclamata e solennemente riaffermata dalla Santa Sede.

Potrebbe, secondo il Meacci, in primo luogo, pensare che attualmente la Santa Sede sia sprovvista di sovranità vera e reale, o, quanto meno, che possa apparire provvista di una larva di sovranità per essere, la sussistenza o meno di questa, in diretta dipendenza ad un atto di volontà dello Stato italiano. Potrebbe anche pensare come il territorio, su cui la Santa Sede esercita la propria sovranità, e sempre reclamato come necessario per il libero esercizio della missione della Chiesa nel mondo, possa apparire elemento di secondaria importanza, ed, infine, si potrebbe pensare che, alla stregua della inscindibilità degli *Accordi Lateranensi*, il Pontefice non possa esercitare la propria missione con quella libertà ed indipendenza, visibile agli occhi di tutto il mondo, che sempre era stata proclamata e richiesta.

Infatti l'11 febbraio 1929 si stipularono un Trattato ed un Concordato. Con il Trattato si creò e si riconobbe nel Pontefice quella sovranità, di cui era stato privato nel settembre del 1870, mettendo la Santa Sede in una condizione di fatto e di diritto, che garantisce alla medesima l'assoluta indipendenza, per l'adempimento della sua missione nel mondo.

Indipendenza assoluta che solo poteva essere assicurata, anche nel campo internazionale, attraverso una sovranità territoriale: infatti si costituì lo Stato della Città del Vaticano, riconoscendo alla Santa Sede su di esso la piena proprietà e l'esclusiva ed assoluta potestà.

Con il Concordato, invece, si è mirato (nè poteva essere diversamente), scrive bene il Meacci, a regolare le condizioni della religione cattolica in Italia.

Ed il Meacci, senza soffermarsi sulla natura giuridica dei trattati internazionali e dei concordati, precisa come con il Trattato si sia voluto riconoscere alla Santa Sede una sovranità anche nel campo internazionale e come essa sia divenuta soggetto di diritto internazionale.

Perciò un atto di volontà unilaterale di uno Stato, sia

pure dello Stato Italiano, non può annullare gli effetti di quel Trattato, se non per atto di violenza.

Non si può, invece, dire così del Concordato, che, essendo diretto a regolare i rapporti religiosi tra lo Stato e la Chiesa in Italia, esorbita dal campo del diritto internazionale, per essere retto da norme subordinate e soggette ad un diritto pubblico interno: infatti la stipulazione o il rinnovo di Concordati tra i vari Stati e la Santa Sede non interessa la convivenza internazionale.

Quindi ai due atti del Laterano non può giuridicamente attribuirsi valore unitario ed inseparabile, essendo i medesimi, come efficacemente scrive il Meacci, per loro natura *destinati a vivere una vita diversa, e capaci di effetti egualmente diversi.*

Ed allora, dato che il Pontefice ha affermato e confermato più volte che Trattato e Concordato sono inseparabili e inscindibili, e che o tutti e due restano, o tutti e due cadono, il Meacci da questa interpretazione trae, logicamente, la conseguenza che il Sommo Pontefice è privo di quella sovranità, indipendenza e libertà, che pure aveva reclamato anche nel campo internazionale.

Infatti lo Stato italiano potrebbe, in ipotesi, voler revocare o sostanzialmente modificare le disposizioni del Concordato, senza, per questo, venir meno ad alcun obbligo internazionale: invece per la Chiesa tale revoca o sostanziale modificazione importerebbe la nullità del Trattato e conseguentemente la caduta dello Stato della Città del Vaticano. Donde la conseguenza che la sovranità pontificia non è vera, reale ed effettiva, dato che la volontà di uno Stato può annullarla senza che la convivenza internazionale possa intervenire: tale sovranità sarebbe, infatti, subordinata e soggetta alla volontà dello Stato italiano.

Però la Chiesa ha sostenuto e sostiene che la sovranità pontificia non è uno degli effetti del Trattato, giacchè questo ha solo constatato, ha solo ammesso ch'essa è attribuito inerente alla natura del Papato in conformità alla sua tradizione ed alle esigenze della sua missione nel mondo.

Ma in realtà, o la sovranità pontificia non esisteva, ed

il Trattato la creò; o la sovranità pontificia esisteva ed il Trattato la riconobbe come sempre esistita sì, attribuendo, però, ad essa forme e caratteri che prima del febbraio 1929 non aveva. Il che è confermato dalle dichiarazioni pontificie, in ordine alle quali la Santa Sede, solo dall'11 febbraio 1929, afferma di trovarsi nella pienezza dei suoi diritti sovrani. Pienezza di diritti sovrani che, evidentemente, facevano difetto alla Santa Sede dal 20 settembre 1870 all'11 febbraio 1929, se, per ben cinquantanove anni, fu fatta oggetto di solenni e continue proteste.

Quindi non muta il fatto che, alla stregua della inscindibilità degli Accordi Lateranensi, il Papa possa sembrare non godere di una effettiva e reale sovranità, in quanto la denuncia eventuale del Concordato, da parte dell'Italia, importerebbe cessazione degli effetti del Trattato.

E tale conseguenza rimane intatta sia che il Trattato abbia creata la sovranità pontificia, sia, invece, che l'abbia riconosciuta come sempre esistita.

Infatti o la creò, e la denuncia del concordato la annullerebbe; o la riconobbe come sempre esistita, attribuendole, però, forme e caratteri che prima non aveva, e la denuncia del Concordato provocherebbe conseguentemente il ritorno della situazione di fatto e di diritto, anteriore all'11 febbraio 1929, pur continuando quella sovranità a sussistere, ma essendo inadeguata all'estrinsecazione dell'attività papale nel mondo.

Questa la tesi sostenuta con logica argomentazione giuridica dal Meacci, il quale dimostra non solo di essere conoscitore profondo della materia che tratta, ma anche di essere riuscito a penetrare, con originalità, uno dei punti più controversi, e sostanzialmente più importanti, delle nuove relazioni tra Stato e Chiesa in Italia.

Il Meacci mette bene in evidenza le conseguenze, alle quali conduce la tesi della inscindibilità degli Accordi Lateranensi, ma non vede tanto chiaramente che le conseguenze, da lui logicamente tratte, sono pure ipotesi, e che la tesi della inscindibilità è verbosa, poichè in linea giuridica, la *negazione, da parte della Chiesa, di quella sovranità, che il Trattato le rico-*

*nosce, non può avvenire; e non può, appunto, avvenire poichè ormai la Chiesa non può operare che sulla base della sovranità, perchè qualsiasi suo operare non fa che attestare questa sovranità.*

Il Trattato risolve, nello spirito e nella lettera, in modo definitivo ed irrevocabile, un conflitto di sovranità, che viene, quindi, ad eliminarsi e sparire.

Insomma la Chiesa non può legare l'un accordo all'altro, poichè mentre il Trattato è assoluto e riconosce una sovranità nel campo internazionale, invece il Concordato è relativo, e regola, nell'interno dello Stato italiano una serie di rapporti particolari tra esso Stato e Chiesa Cattolica, ed è quindi, per usare le parole del Volpicelli, « traseunte come la materia che esso regola, e il sistema delle condizioni storiche, di cui è espressione ». (1)

Ad ogni modo tutti coloro che vogliono porre, nei loro giusti e veri termini, le questioni derivanti dagli accordi Lateranensi, troveranno, in questo chiaro studio del Meacci, un più sicuro orientamento per comprendere la realtà logica e giuridica della scindibilità dei due Atti, del Trattato e del Concordato, perchè sostanzialmente diversi.

(1) VOLPICELLI « Le nuove relazioni giuridiche tra lo Stato e la Chiesa, in Nuovi Studi di Dir. Ec. e Pol. 1929, pag. 315.

INDICE

A proposito dei presupposti della dottrina dello Stato . . . . .	pag. 3
Il concetto di Stato e Società in Francesco Mario Pagano . . . . .	„ 12
GASPARE AMBROSINI: Sindacati, Consigli tecnici e Parlamento politico . . . . .	„ 18
ANTONIO FALCHI: La teoria del diritto nel si- stema della filosofia giuridica . . . . .	„ 22
FRANCESCO ERCOLE: Dal Comune al Principato . . . . .	„ 28
LÀSZLO LEDERMANN: Pellegrino Rossi . . . . .	„ 36
GIUSEPPE MAGGIORE: Un regime e un'epoca . . . . .	„ 41
ALESSANDRO LEVI: Il positivismo politico di Carlo Cattaneo . . . . .	„ 45
ERNST SWOBODA: Il diritto civile dell'avvenire . . . . .	„ 50
LUIGI VIESTI: Stato e diritto fascista . . . . .	„ 55
ANTONIO CARDONE: Saggi di filosofia giuri- dica e politica . . . . .	„ 60
VITTORIO MEACCI: Il Papa non è Sovrano? . . . . .	„ 63