

## CAPITOLO QUINTO

### LA SOCIETÀ DA NATURA A CULTURA: CLASSI SOCIALI E GIUSTIZIA

#### 1. Marx: *l'interpretazione materialistica della storia.*

Comte crede nella potenza determinante delle idee, per cui l'evoluzione sociale diventa una funzione dell'evoluzione intellettuale; Proudhon nel principio della giustizia, elevato a suprema realtà metafisica; Spencer assegna alla legge dell'evoluzione il compito di spiegare l'evoluzione stessa. Fra i sociologi sistematici, forse in base ad alcune indicazioni offerte da Saint-Simon (1760-1825) intorno all'importanza dei « progressi dell'industria », Karl Marx (1818-1883) è il solo a ritenere che il fattore determinante dell'evoluzione sociale vada ricercato nei rapporti materiali di vita, in cui entrano fra di loro necessariamente i conviventi. Marx stesso ci ha raccontato le tappe della sua evoluzione intellettuale, che lo portarono dai giovanili entusiasmi per la dialettica hegeliana al materialismo storico. « Il primo studio che affrontai — scrive nella Prefazione alla *Critica dell'Economia politica* — fu una revisione critica della *Filosofia del Diritto* di Hegel, e l'introduzione a questo lavoro apparve nel 1844 nei *Deutsch-Französische Jahrbücher*, editi a Parigi. Le mie ricerche si conclusero con la constatazione che i rapporti giuridici e le forme statali non sono spiegabili né da se stessi né partendo dal cosiddetto sviluppo generale dello spirito umano, ma hanno radice nei rapporti materiali di vita. ... Il risultato generale che emerse da questi miei studi e che, una volta raggiunto, servì da filo conduttore alle mie ricerche, può essere così sintetizzato: nella produzione sociale della loro vita, gli uomini entrano in determinati rapporti, necessari e indipendenti dalla loro volontà — rapporti di produzione che corrispondono ad una certa fase di sviluppo storico. »

luppo delle loro forze produttive materiali. L'insieme di questi rapporti di produzione costituisce la struttura economica della società, la base reale su cui si edifica una soprastruttura giuridica e politica, e alla quale corrispondono determinate forme sociali di coscienza. Il modo della produzione della vita materiale condiziona il processo della vita sociale, politica e spirituale. Non è già la coscienza dell'uomo a determinare il suo essere, ma, al contrario, il suo essere sociale a determinare la sua coscienza »<sup>1</sup>.

In questo passo è mirabilmente riassunto il nucleo essenziale della dottrina marxistica, ossia l'interpretazione economica della storia, la quale non è da intendersi in senso ristretto o materialistico in senso volgare, com'è avvenuto presso alcuni commentatori. La posizione di Marx può definirsi materialistica in rapporto a Hegel e a Feurbach, nel senso che rifiuta di considerare le idee come fattori primari e cause determinanti dello sviluppo storico-sociale così come rigetta la soluzione fondamentalmente mistica della salvezza individuale attraverso l'amore, ma non è materialistica nel senso filosofico tradizionale del termine. Come è stato chiarito da G. D. H. Cole, nel caso di Marx, più che di materialismo, occorre parlare di realismo: « Marx ha chiamato la sua concezione della storia "materialistica" perché intendeva distinguerla nettamente dall'Idealismo metafisico di Hegel e dei suoi discepoli. Dove egli scriveva "materialista", viene oggi naturale a noi dire "realista" »<sup>2</sup>. Anche un critico americano di Marx, Thorstein Veblen, ha dato del « materialismo » marxistico una definizione particolarmente illuminante: « È un materialismo sublimato — egli scrive — trasfigurato dalla presenza dominante dello Spirito umano consapevole; è però condizionato dai fatti materiali della produzione dei mezzi di sussistenza ». E più avanti: « Una concezione coerentemente materialistica, ossia aderente con coerenza ad una interpretazione materialistica del processo di sviluppo e dei fatti coinvolti nel processo, non potrebbe fare a meno di considerare la sua presunta lotta dialettica come un mero e irrilevante conflitto delle brute forze materiali. Ciò avrebbe significato una interpretazione nei termini di un opaco nesso di causa-effetto, senza il ricorso al concetto di una lotta di classe consapevole e potrebbe aver portato a un concetto dell'evo-

<sup>1</sup> Cfr. K. MARX, *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, trad. it., Milano, 1946, pp. 16-17.

<sup>2</sup> Cfr. G. D. H. COLE, *What Marx really meant*, Londra, 1934, p. 16.

luzione simile al non teleologico concetto darwiniano della selezione naturale »<sup>1</sup>.

In questa direzione muove la critica più aggiornata e autorevole. « L'interpretazione economica della storia — scrive Schumpeter — non significa che gli uomini siano — coscientemente o incoscientemente, totalmente o in parte precipua — spinti ad agire da motivi economici. Al contrario, la spiegazione del peso dei motivi non economici e del loro meccanismo, e l'analisi del modo come la realtà sociale si rispecchia nella psiche individuale sono elementi essenziali della teoria ed uno dei suoi contributi più decisivi. Marx non sostenne né che le religioni, le metafisiche, le scuole estetiche, le idee morali e le volizioni politiche fossero riducibili a moventi economici, né che fossero prive d'importanza. Si sforzò soltanto di mettere a nudo le condizioni economiche che le configurano e che ne spiegano la nascita e il declino »<sup>2</sup>.

## 2. Ambiguità e limiti.

Sarebbe tuttavia difficile negare che esistano nel pensiero di Marx problemi irrisolti e ambiguità che rendono problematico in sommo grado il fondamento della sua teoria della conoscenza. Infatti, nel citato *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, Marx, in un primo momento, pone a base del « carattere generale dei processi sociale, politico e spirituale della vita » il « modo di produzione », ma in un secondo momento, nello stesso giro di frase, indica nel loro « essere sociale » (*gesellschaftliches Sein*) il fattore determinante della loro coscienza. Siamo così di fronte ad una doppia concezione del fattore determinante: una concezione restrittiva, per cui il fattore determinante è dato dal solo « modo di produzione »; una seconda concezione, più ampia e sociologicamente provveduta, per cui esso viene a coincidere con tutto l'« essere sociale ». Più tardi, Marx farà coincidere l'« essere sociale » rivoluzionario con la nozione di « classe generale » o « proletariato », « vaso d'elezione » o supremo strumento per sgravare la società vecchia della società nuova. L'analisi sociologica cederà il passo alla « missione storica » di tipo profetico.

<sup>1</sup> Cfr. THORSTEIN VEBLEN, *The Socialist Economics of Karl Marx*, in « The Quarterly Journal of Economics », XX, agosto 1906; ristampato nel volume *The Place of Science in Modern Civilisation*, New York, 1919.

<sup>2</sup> Cfr. J. A. SCHUMPETER, *Capitalism, Socialism and Democracy*, trad. it., Milano, 1955, pp. 9-10 (corsivo nel testo).

Il limite invalicabile della sociologia marxistica è appunto dato dal suo messianismo, ossia dalla confusione, che si aggrava a mano a mano che Marx appare sempre più a fondo coinvolto nella lotta politica immediata, fra il sociologico e il sociale, fra il dato scientificamente rilevato e analizzato e la meta del processo-storico, indicata come desiderabile. « Un'opera puramente scientifica — osserva lo Schumpeter — anche se fosse stata molto più perfetta di quella di Marx, non avrebbe mai raggiunto l'immortalità, nel senso storico, che le è invece propria. Né l'avrebbe ottenuta l'arsenale dei suoi *slogans* di agitatore... Ma egli fu un profeta, e per comprendere la natura della sua opera dobbiamo vederla nella cornice del suo tempo, che sdegnò lo zenit del successo e il nadir della civiltà borghese, l'era del materialismo meccanicistico e di un ambiente culturale di cui nessun segno aveva ancora tradito che recasse nel proprio grembo una nuova arte e un nuovo modo di vita, e che si crogiolava nella banalità più rivoltante... Come ogni vero profeta si definisce l'umile portavoce della divinità, così Marx non pretese che di tradurre in parole la logica del processo dialettico della storia »<sup>1</sup>.

L'importanza del marxismo, considerato come sistema sociologico, consiste propriamente nel tentativo di abbracciare in una cornice unitaria tutti i fenomeni di una data società in un determinato periodo del suo sviluppo, stabilendone le interrelazioni e il reciproco condizionamento. In questa cornice unitaria, sembra talvolta che Marx assegni allo sviluppo tecnologico un ruolo determinante. Ciò appare evidente soprattutto nella lunga polemica con Proudhon, il cui anti-macchinismo non si libera di una profonda carica di emotività contadina e anarcoide. Ma Marx, a nostro giudizio, non vede giusto e non si sottrae comunque ad ambiguità e ambivalenze allorché assegna allo sviluppo tecnologico un ruolo determinante, senza tuttavia trarre da siffatta assegnazione tutte le logiche conseguenze. Il punto su cui Marx insiste e fonda la propria analisi è la intima interdipendenza fra organizzazione sociale, nei suoi vari aspetti (giuridici, istituzionali, politici, ideologici, ecc.) e gli utensili usati nella produzione economica e che ne definiscono il modo e lo stadio di sviluppo. Questa interdipendenza cade al di là della consapevolezza individuale e della sua « falsa coscienza », ma Marx non l'ha mai esplicitata chiaramente. Abbiamo anzi visto più sopra come egli finisca talvolta con l'equivocare fra « modi di produzione economica » e « essere sociale », fra « processo produttivo » e « rapporto produttivo », usando tali ter-

<sup>1</sup> Cfr. J. A. SCHUMPETER, *op. cit.*, pp. 5-7.

mini nello stesso giro di frase in maniera intercambiabile, benché indichino situazioni e momenti qualitativamente diversi.

Tali ambiguità hanno giustificato l'interpretazione del marxismo come determinismo tecnologico. Come osserva, fra gli altri, John H. Hallowell, « la storia, per Marx, è intelligibile perché è storia della tecnologia: gli utensili sono fabbricati dall'uomo (*man-made*) e ciò che è fabbricato dall'uomo è intelligibile »<sup>1</sup>. Ma una tale interpretazione del marxismo non ci sembra sostenibile in quanto non ne coglie l'elemento essenziale, la nozione fondante. Nel pensiero di Marx possiamo distinguere quattro livelli, strutturali e sovrastrutturali, ma sempre interreagenti: *a*) lo stadio di sviluppo delle forze produttive; *b*) il modo prevalente di produzione e di scambio; *c*) la struttura sociale o, come la chiama nell'Ideologia Tedesca, la « società civile »; *d*) le particolari condizioni politiche e culturali in genere. Questi quattro livelli sono indubbiamente interrelati e interreagenti, ossia compresenti e attivi in una determinata situazione storica, e a vicenda condizionantisi al di fuori e anche contro la consapevolezza individuale, ma non sono tutti sullo stesso piano, bensì a livelli diversi di profondità e di capacità di incisione nello sviluppo reale, ossia storico. Senza una tale diversificazione non si avrebbe che la stasi assoluta invece che il movimento. Sulla scorta di alcuni testi, si potrebbe arguire che Marx al punto *a*) assegna il ruolo di variabile indipendente, in senso relativo, e che pertanto la interpretazione di Hallowell sia corretta ed esauriente e si giustifichi inoltre l'acre polemica contro l'antimacchinismo artigiano di Proudhon. Senonché, per Marx come del resto per Engels e tutti i marxisti ortodossi, la connotazione essenziale, che definisce una data società, non è la sua tecnologia; bensì la sua struttura sociale, ossia la sua struttura di classe.

### 3. Classe e rapporto sociale.

La nozione di « classe » e di « struttura di classe » è la nozione determinante del marxismo. Se l'elemento tecnologico fosse quello determinante è veramente cruciale per lo sviluppo storico, come potrebbe apparire da una certa interpretazione di Marx, la prima conseguenza di rilievo dovrebbe di necessità essere l'abbandono dello schema dialettico, perché lo sviluppo tecnologico non è analizzabile o anche, più semplicemente,

<sup>1</sup> Cfr. JOHN H. HALLOWELL, *Main Current in Modern Political Thought*, New York, 1950, p. 723, nota.

commensurabile a quello schema. Il suo carattere è cumulativo ed evoluzionistico, non dialettico. La sua analisi dipende dall'accertamento di tipo sociologico-sperimentale, non dall'approccio dialettico-storicistico. Secondo Marx, dunque, più che il modo (tecnico) della produzione è il rapporto (sociale) di produzione quello che conta. L'approccio dialettico-storicistico ha qui la sua rivincita su quel tanto di sociologico-sperimentale, in senso non dialettico-schematico, che vive nel marxismo storico e che si è per gran parte perduto nel marxismo degli epigoni. I marxisti ortodossi hanno certamente ragione, da un punto di vista, è quasi superfluo aggiungere, esegetico e scolastico, quando bollano di «revisionismo» il tentativo di introdurre categorie sociologico-sperimentali nello schema dialettico marxiano, che tali categorie può certamente sussumere, ma alla condizione, ferrea, che non si sviluppino «in libertà», ossia seguendo una propria logica e una propria dinamica non aprioristicamente determinabili. Ciò sarebbe infatti sufficiente a mettere in crisi tutto il sistema. Da questo punto di vista, le giustificazioni dei «revisionisti» o neo-marxisti o marxisti indipendenti sono irrilevanti come, in questa materia, tutte le professioni di buona, o cattiva, volontà.

La nozione di classe è la nozione fondante del marxismo e la sua molla dinamica. Sono infatti i rapporti fra le classi, la lotta di classe, a muovere la storia e tutto lo sviluppo umano. «La storia di ogni società finora esistita — leggiamo in apertura nel Manifesto — è la storia di lotte di classe». E Marx prosegue, elencando ed esemplificando: «Libero e schiavo, patrizio e plebeo, signore e servo, maestro di bottega e giornaliero, in una parola, oppressione e oppresso...». Se noi prendiamo alla lettera questo catalogo, è chiaro che dicendo «classe» Marx intende anche gli ordini, le gilde, le corporazioni, ossia organismi sociali che presentano differenze rilevanti a confronto con la classe, come la conosciamo nell'epoca della civiltà industriale<sup>1</sup>. In verità, Marx non ci ha offerto una definizione a livello scientifico della classe sociale, così come manchiamo di una analisi rigorosa della teoria della dinamica delle classi sociali, che nel suo pensiero si sviluppa parallelamente all'interpretazione economica della storia. Osserva in proposito Schumpeter: «Strano a dirsi, non risulta che Marx abbia mai dato forma sistematica a quello che pur era uno dei pilastri, del suo pensiero. Può darsi che abbia rinviato la questione

<sup>1</sup> Mi si consenta di rinviare in proposito a F. FERRAROTTI, *Il dilemma dei Sindacati americani*, Milano, 1954, pp. 217-220, ora in *Sindacato, Industria, Società*, UTET, Torino, 1968.

finché non fu troppo tardi, proprio perché era talmente abituato a pensare in termini di concetti di classe che non ritenne necessario darne una formulazione completa. Può anche darsi che certi spunti siano rimasti insoluti nella sua mente, o che il cammino verso una teoria generale e completa delle classi gli sia sembrato chiuso da difficoltà nascenti dalla stessa adesione a un modo puramente economico ed eccessivamente semplificativo di vedere i fatti. Tanto Marx quanto i suoi discepoli ci hanno fornito esempi di applicazione di questa teoria non completamente sviluppata a particolari strutture sociali; e il più significativo è la Storia delle lotte di classe in Francia. A parte ciò, nessun progresso reale fu compiuto »<sup>1</sup>.

#### 4. Critica.

L'istanza critica di maggior rilievo che si può muovere alla teoria delle classi sociali marxista è quella di semplicismo schematico. La società si divide, secondo Marx, in due classi essenziali, ossia in proprietari o in non-proprietari. Il principio stratificante è la proprietà, o l'esclusione dalla proprietà, dei mezzi di produzione e dei beni di consumo. In base a tale principio, Marx concepisce tutta la società divisa in borghesia, intesa non al modo del Sombart, Groethuysen o Max Weber, bensì esclusivamente come proprietaria dei mezzi di produzione e di scambio, e in proletariato, ossia il gruppo sociale di maggioranza che viene espropriato sistematicamente del frutto integrale del proprio lavoro e remunerato invece solo al livello della sussistenza, affinché sia preservata la sua *Arbeitskraft*, essenziale al funzionamento dell'economia capitalistica. Dal proletariato Marx distingue il sottoproletariato, in quanto questo non ha ancora «coscienza di classe» e non rappresenta pertanto una classe sociale propriamente detta, bensì solo un caso di disgregazione sociale. Pari-menti i «ceti medi», o classi intermedie, non sono secondo Marx classi vere e proprie, ma semplicemente gruppi sociali subordinati alla classe dominante, privi quindi di reale autonomia e di rilevanza storica.

L'aver assegnato al principio della proprietà il valore di unico ed esclusivo principio stratificante ha certamente contribuito a dare a tutto il sistema marxistico quella prospettiva essenzialmente giuridica che, insieme con il «civettare» con la dialettica hegeliana, lo rende particolarmente insensibile alla dimensione sociologica dei gruppi e delle istitu-

<sup>1</sup> Cfr. J. A. SCHUMPETER, *op. cit.*, p. 13.

zioni sociali. Marx non coglie l'emergere delle classi intermedie, che hanno avuto, anche nel passato recente, un ruolo determinante, dal punto di vista politico-sociale e che, lungi dallo scomparire di fronte all'urto frontale, e finale, fra borghesia e proletariato, si avviano a costituire la netta maggioranza nelle società industrialmente avanzate. Il principio stratificante marxistico non solo è insufficiente a definire la classe sociale, appunto come entità sociale che prescinde dalla coscienza dei suoi membri individuali, ma non dà alcun conto del sorgere storico delle classi, ossia della loro motrice storico-culturale. In altre parole, mentre afferma che la classe borghese è data fondamentalmente dalla proprietà, non chiarisce poi come la proprietà, o l'« accumulazione primitiva », si sia storicamente formata. Egli deride e ironizza intorno alle decantate virtù tradizionali dell'amore al lavoro e del risparmio. Ma, come ha giustamente osservato lo Schumpeter, ironizzare non significa spiegare.

È peraltro necessario riconoscere che il problema della definizione di « classe sociale », dei criteri di differenziazione e stratificazione e dei metodi per stabilire il grado di mobilità di una determinata struttura sociale è un problema tuttora aperto anche là dove la ricerca sociologica appare più avanzata. Come è stato recentemente osservato, la natura del significato funzionale dei ruoli sociali relativamente pieni e il modo di configurarsi delle loro reciproche differenziazioni sono ancora da esplorare<sup>1</sup>. Così come sappiamo ancora poco intorno alle fonti sociali della mobilità e non abbiamo correlazioni verificate per ciò che riguarda i rapporti fra la stratificazione sociale e la struttura del potere. Non vi può essere dubbio che la nozione di classe sociale è da riprendersi criticamente, vale a dire non in maniera filosofico-deduttiva, bensì in quanto aiuta la raccolta e l'analisi sistematica dei dati offerti dallo sviluppo effettivo delle società nazionali.

Detto ciò, va riconosciuto in Marx uno degli autentici pionieri della sociologia: per la sua impostazione globale della ricerca, capace di vedere il legame dialettico che interconnette, attraverso reciproci condizionamenti, i diversi aspetti della vita sociale; per il duro, coerente misurarsi con problemi sociali fondamentali; per il costante rinvio della formulazione teorica ai dati empirici, nel quadro delle specifiche situazioni di fatto e dei rapporti materiali di vita che legano fra di loro necessariamente gli esseri umani viventi in società.

<sup>1</sup> Cfr. BERNARD BARBER, *Social Stratification*, New York, 1957.

### 5. *La giustizia e il progresso.*

L'idea del progresso come legge intrinseca allo sviluppo umano e sociale, che rappresenta il punto di convergenza di tutte le sociologie sistematiche, è il principio fondamentale del pensiero sociologico di Pierre Joseph Proudhon (1809-1865)<sup>1</sup>. Nato povero, rimasto tutta la vita fedele alle classi lavoratrici, uomo della campagna, con tutti gli entusiasmi e le dedizioni morali di cui è capace la provincia, P. J. Proudhon è considerato il padre del socialismo francese. Egli ha indubbiamente contribuito in maniera diretta e originale a quel patrimonio di idee che, contrariamente all'approccio generalmente autoritario e centralizzato che fu proprio dei marxisti, ha fatto valere l'esigenza di una diffusione del potere a tutti i livelli della vita associata, e di un socialismo fondato sulla federazione, articolata e dinamica, dei produttori, anziché sull'onnipotenza di uno stato centripeto e, tendenzialmente almeno, oppressivo.

La molla di ogni progresso è, secondo Proudhon, la giustizia. Ma l'idea di giustizia, per essere efficace, non può limitarsi alla consapevolezza interiore dell'individuo o alla certezza astratta; essa deve trasformarsi in una idea-forza, capace di incidere direttamente sulla struttura e sull'organizzazione della società. Di fronte a questo compito le religioni positive sono impotenti. Il loro comune fondamento infatti è la trascendenza. In esse la giustizia è esteriore all'uomo e alla vita sociale. Esse opprimono dunque e condizionano dall'esterno la paura di castighi e con la promessa di premi, lo spirito dell'individuo. Così, per esempio, «il cristianesimo, per via del suo principio, di tutta la sua teologia, è la condanna dell'io umano, il disprezzo della persona, lo stupro della coscienza... Lo stato naturale dell'uomo è uno stato di peccato: come potrebbe dunque il cristiano rispettare la persona del proprio fratello?... Per rialzare questo essere decaduto e riabilitarlo, è addirittura necessaria l'immolazione di una vittima celeste, rinnovata ogni giorno in mille e mille luoghi contemporaneamente... Per tal via il cristianesimo, dovendo vincere l'esagerazione del-

<sup>1</sup> Una bibliografia completa degli scritti, anche postumi, di P. J. Proudhon si trova in appendice a G. GUY-GRAND, *La pensée de Proudhon*, Paris, 1947, pp. 219-224. La nostra esposizione si basa soprattutto sulle seguenti opere: P. J. PROUDHON, *Qu'est-ce que la propriété*, 1840; *De la création de l'ordre dans l'humanité*, 1843; *Philosophie de la Misère*, 1846; *Le droit au travail*, 1848; *Idee générale de la révolution au XIX<sup>e</sup> siècle*, 1851; *De la justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, 1858; *De la capacité politique des classes ouvrières*, 1865. Intorno alla sociologia di Proudhon, cfr. J. DUPRAT, *Proudhon sociologue et moraliste*, Paris, 1929; A. CUVILLIER, *Marx et Proudhon*, Paris, 1937; C. BOUGLÉ, *La sociologie de Proudhon*, Paris, 1911.

l'io, doveva esagerarne l'umiliazione. La sua missione pertanto non è di stabilire la giustizia, ma di preparare il terreno in cui essa possa germinare, *justumque terra germinet*. Non solo la esclude dall'umanità con la sua teologia; la rende impossibile con l'annientamento della dignità personale, con tutte le sue istituzioni e i suoi simboli »<sup>1</sup>.

Le stesse contraddizioni Proudhon rileva nell'atteggiamento del cristianesimo a proposito dell'eguaglianza: « Nel cristianesimo, la condizione delle persone non è la stessa; l'ineguaglianza, come vedremo, è provvidenziale. È necessario che una parte dell'umanità, la più numerosa, serva l'altra. Per ottenere questo servizio, occorre sacrificare la dignità umana... »<sup>2</sup>. Per Proudhon, la società cristiana altro spettacolo non offre che quello di un « feudalesimo raffinato », in cui la giustizia non ha forza sociale effettiva e lo Stato stesso, che dovrebbe porsi come garante del bene comune, in realtà « si trova obbligato a difendere l'ingiusto ». « Lo scopo dello Stato — chiarisce Proudhon — consiste nell'organizzare, nel rendere e nel fare osservare la Giustizia. La Giustizia è l'attributo essenziale, la funzione principale dello Stato... La Giustizia, legge del mondo materiale, intellettuale e morale, ha come formula l'eguaglianza. Ma, nei due primi periodi della civiltà, sotto il paganesimo e il cristianesimo, l'eguaglianza soffre di una grave ineguaglianza delle ricchezze. Ne deriva che lo Stato, istituito dalla Giustizia, si trova simultaneamente obbligato a difendere una cosa che di per sé non è giusta, che esiste solo per via dell'ignoranza e del pregiudizio, di modo che l'azione dello Stato diventa contraddittoria »<sup>3</sup>.

## 6. L'eguaglianza e l'equilibrio.

Proudhon ritiene che per giustificare l'ineguaglianza delle ricchezze si invochino per lo più le due teorie, quella pagana del fato e quella cristiana della Provvidenza, che fondamentalmente si equivalgono, in quanto « vi è questo di comune fra le due teorie, che sia la Chiesa del Cristo che la Chiesa del fato hanno ambedue la loro ragion di Stato »<sup>4</sup>. Il principio dominante non è dunque la Giustizia, bensì l'autorità. « La Giustizia è subordinata alla ragion di Stato: lo Stato non è la risultante di un contratto che promana dai cittadini e li obbliga gli uni verso gli altri;

<sup>1</sup> Cfr. P. J. PROUDHON, *De la justice*, pp. 57-58.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 67 (corsivo nel testo).

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>4</sup> *Ibidem*.